

JULIUS
EVOLA

FENOMENOLOGIA DELL'INDIVIDUO ASSOLUTO

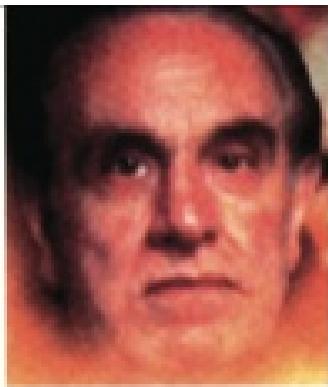
Con un saggio introduttivo di
MASSIMO DONÀ



MEDITERRANEE



COPERTINA



JULIUS
EVOLA

FENOMENOLOGIA DELL'INDIVIDUO ASSOLUTO

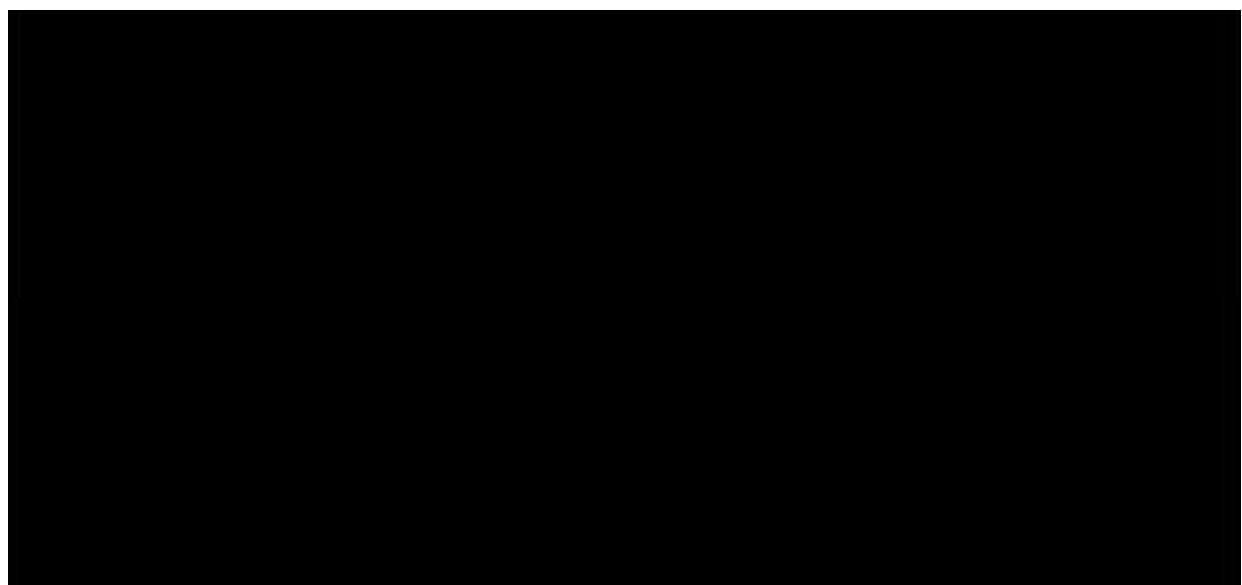
Con un saggio introduttivo di
MASSIMO DONÀ



MEDITERRANEE



Fenomenologia dell'individuo assoluto



JULIUS EVOLA

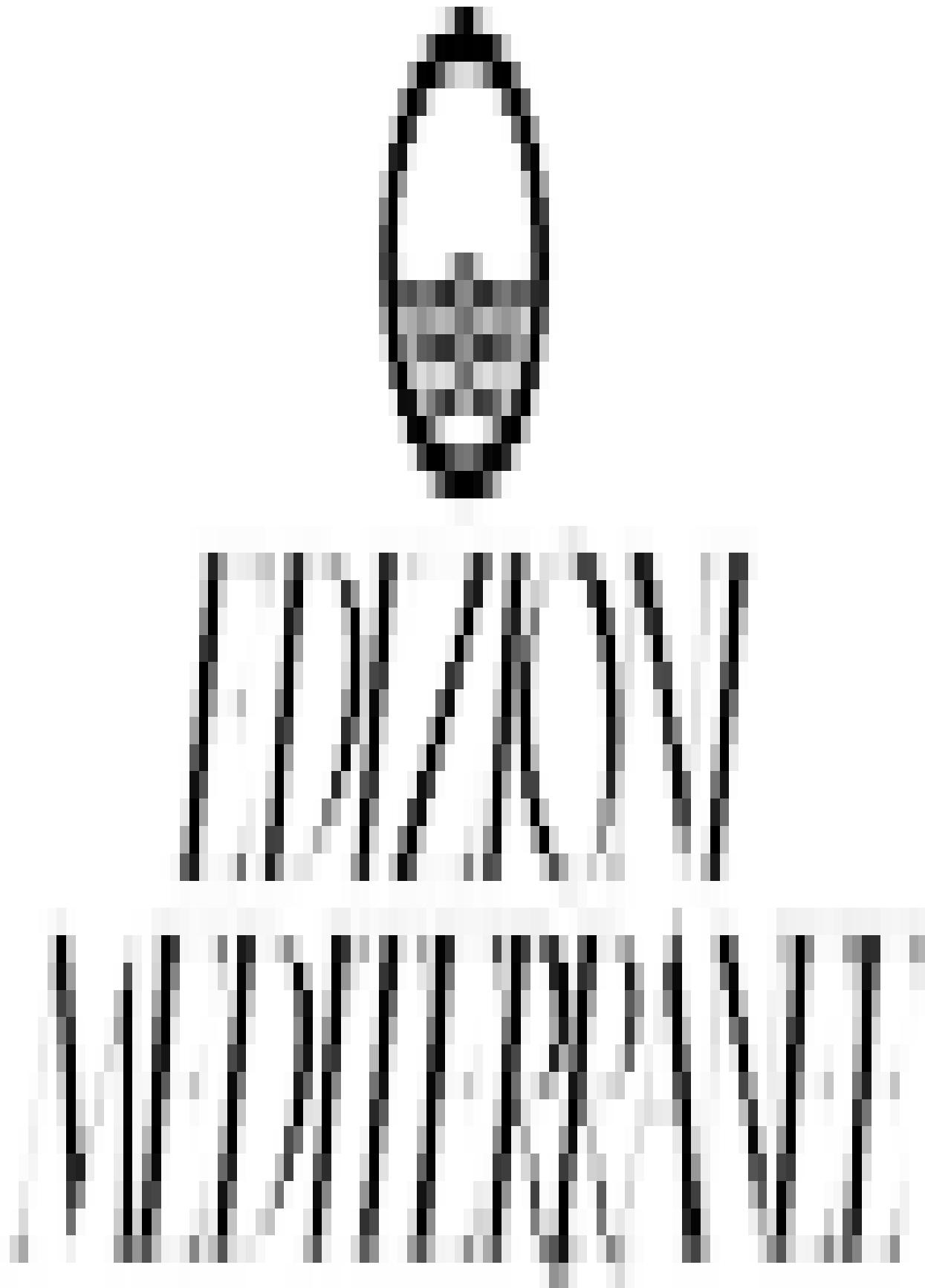
Terza edizione corretta con una Bibliografia

Saggio introduttivo di Massimo Donà

Appendice di Alessandro Juli

Opere di Julius Evola

a cura di Gianfranco de Turris



Copyright

FENOMENOLOGIA DELL'INDIVIDUO ASSOLUTO

I ed.: Fratelli Bocca Editori, Torino 1930.

II ed.: Edizioni Mediterranee, Roma 1974. Ristampa: 1985.

III ed. corretta: Edizioni Mediterranee, Roma 2007.

In copertina:

Julius Evola fotografato da Stanislao Nievo (1968).

Vâjra tibetano del XVII secolo.

È questa la denominazione sanscrita sia del simbolo del fulmine che del diamante, che in lingua tibetana è Dorje. Questo simbolo rituale è costituito da due tridenti uniti per la base, ed è usato nella iconografia indù e buddhista in India, nel Tibet e nel resto dell'Asia fino in Giappone. Sia come diamante che come fulmine il Vâjra o Dorje allude esotericamente al cosiddetto "corpo di diamante-folgore", cioè al corpo immortale che acquista il Buddha dopo l'illuminazione.

ISBN 978-88-272-2316-1

Prima edizioni digitale 2013

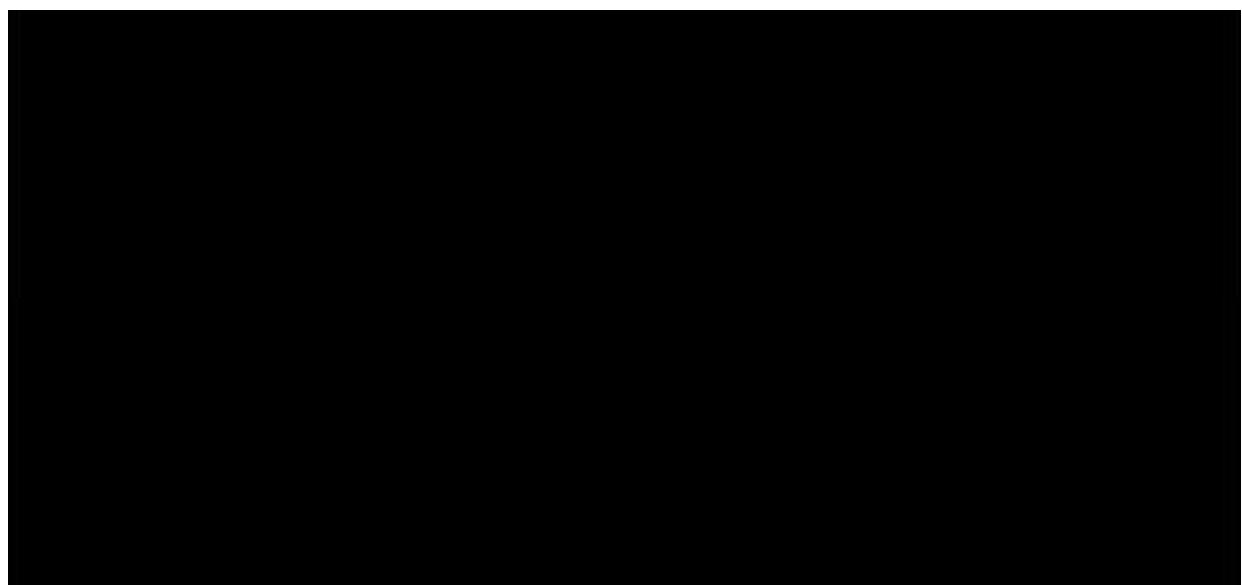
© Copyright 1961-2013 by Edizioni Mediterranee

Via Flaminia, 109 - 00196 Roma

www.edizionimediterranee.net

Versione digitale realizzata da Volume Edizioni srl - Roma

Nota del Curatore



Come ormai si sa, originariamente vi era un Teoria e fenomenologia dell’Individuo assoluto che venne scritto da Julius Evola fra il 1917, quando fu richiamato sotto le armi come sottotenente di artiglieria, e il 1924, quando era a Roma e ormai s’interessava già di altre tematiche (arte, dottrine orientali, esoterismo). Erano «300 facciate formato protocollo riempite per 4/5 in manoscritto» (come l’autore scrisse a Benedetto Croce il 13 aprile 1925 proponendone la pubblicazione, tramite il filosofo, a Laterza: cfr. Lettere di Julius Evola a Benedetto Croce 1925-1933, a cura di S. Arcella, Fondazione J. Evola, Roma 1995, p. 23).

L’editore barese, nonostante l’appoggio di Croce e poi anche di Giovanni Preziosi e l’accenno di Evola a voler contribuire alle spese, rispose negativamente per due volte, il 7 e il 14 settembre 1925, a motivo della sua situazione economica e precisando: «Mi riserbo la massima libertà di decidere anche nei riguardi di autorevoli amici» (cfr. La Biblioteca esoterica. Carteggi editoriali Evola-Croce-Laterza 1925-1959, a cura di A. Barbera, Fondazione J. Evola, Roma 1997, p. 40). Dopo qualche tempo l’opera apparve presso Bocca divisa in due tomi, prima la Teoria nel 1927, poi la Fenomenologia nel 1930, cioè in anni in cui il suo autore aveva raggiunto una notorietà in bel altri campi: si pensi soltanto alle polemiche suscite dagli articoli apparsi su Critica fascista e quindi da Imperialismo pagano (1926-1928), alla esperienza delle riviste Ur e Krur e la rottura con Arturo Reghini che giunse sin in tribunale (1927-1930), infine alla vicenda del quindicinale La Torre e la sua chiusura forzata nel giugno 1930. Sicuramente venne in alcuni punti aggiornata (si veda soprattutto il § 26 e il § 28).

Nel 1948-1951, durante il suo ricovero al «Centro Putti» dell’ospedale militare di Bologna, a causa della sua nota lesione al midollo spinale, quando venne coinvolto in un bombardamento a Vienna, che lo rese inabile all’uso delle gambe per il resto della vita, Julius Evola pose mano alla revisione di alcuni suoi testi, e fra essi Teoria dell’Individuo assoluto che ridusse in alcune parti, altre riformulò e altre aggiornò. Il dattiloscritto venne recuperato fra le carte evoliane da chi scrive e pubblicato nel dicembre 1973 dalle Edizioni Mediterranee, dopo un’ulteriore revisione del filosofo, come si spiega più ampiamente nella edizione critica, la terza, uscita nel 1998 in questa stessa collana.

Il medesimo lavoro Evola non compì per Fenomenologia che, però, per non

lasciare in sospeso l'opera nel suo complesso e nonostante la sua perplessità, venne pubblicata riprendendo l'edizione originale 1930, qualche mese dopo, nella prima metà del 1974, poco prima della morte del suo autore l'11 giugno di quell'anno. Esauritasi anche la sua successiva ristampa, la si presenta adesso in una nuova edizione corretta.

Evola – lo si è già ricordato nella Nota a Teoria – riteneva imprescindibile far conoscere il proprio sistema filosofico, dato che, come scriveva a Benedetto Croce nella lettera citata, «per una quantità di elementi, che qui non posso esporre, la pubblicazione dell'opera principale mi rappresenta qualcosa di effettivamente importante, giacché, nell'ordine di quel che mi sono imposto, essa è la condizione per potermi più liberamente ed interamente volgere a ciò di cui l'insieme della mia dottrina teoreticamente esposta non è che l'astratto schema».

Vale a dire: il passaggio dalla speculazione filosofica sull'Idealismo trascendentale spinto sino agli estremi dell'Idealismo magico, all'«azione», sia essa spirituale che materiale: la «magia» e la «politica», lo studio della Tradizione e dei suoi simboli nel tentativo di riattualizzarli. Nonostante l'oggettiva difficoltà di questi testi, soprattutto di Fenomenologia non rivisto e dunque nella sua stesura giovanile originaria, la fase filosofica evoliana è dunque propedeutica per comprendere le basi e capire i successivi sviluppi del suo pensiero e delle sue scelte. Basti considerare come in Fenomenologia si trovino sistematizzate non solo idee in precedenza già espresse (quelle sull'arte, ad esempio, nel paragrafo 20; o quelle di estrazione taoista come il wei-wu-wei, nel paragrafo 24), ma se ne anticipino altre che in seguito affrontò sistematizzandole: come la questione dell'eros e il rapporto maschile/femminile (nel paragrafo 15 si può dire che vi sia in nuce tutta Metafisica del sesso, scritta quasi trent'anni dopo), come la precisa interpretazione dell'alchimia (paragrafo 23), che sarà alla base dei saggi apparsi su Ur-Kur e de La Tradizione ermetica (1931), mentre nel paragrafo 25 si anticipava, allorché venne scritto il libro, il vero senso del termine «magia», base dell'esperienza del Gruppo di Ur, condannando anche, a scanso di equivoci per tutti coloro che erano e sono in malafede su questo tema, la cosiddetta «magia "nera" o stregonica» (p. 199, nota 7).

Ma che cosa intende Evola con il termine «fenomenologia»? Esso è impiegato dall'autore in senso hegeliano, in quanto suo obiettivo è la determinazione delle varie fasi (o «epoché») e delle categorie che definiscono la «via dell'Individuo assoluto». E ciò allo scopo di tracciare un sistema filosofico nel quale il

principio superiore immanente dovesse rendere conto degli elementi essenziali dell’esperienza reale, e di ciò che la trascenda. Un sistema in cui tutto doveva essere assunto e dedotto in funzione del processo dell’Individuo assoluto che vuole la propria realizzazione (il termine «vuole» esprimendo una scelta precisa, in quanto anche l’opposta «via dell’altro», o «via dell’oggetto», sempre secondo la definizione di Evola, gli è aperta come identica possibilità che gli offre la sua libera scelta).

Come è noto, il punto di partenza delle speculazioni filosofiche evoliane si rintraccia là dove si arrestano quelle dell’Idealismo trascendentale classico: così anche il suo sistema «fenomenologico» rappresenta, rispetto a quello, un notevole ampliamento d’orizzonti. In esso, infatti, tutto quanto si rapporti a quel che è semplice esperienza umana non figura che come caso particolare. Ne troviamo una spiegazione anche nella prefazione originaria del libro: «Noi consideriamo l’umanità in senso totale come una fra le tante possibili condizioni dell’esistenza individuale, per nulla privilegiata rispetto alle altre (...) Noi abbiamo restituito alla condizione umana il senso di episodio, di una possibilità; due grandi epoche – da noi denominate epoca della “spontaneità” e epoca della “dominazione” – nella nostra fenomenologia si stendono come materia di esperienze possibili e come modi possibili di essere, di qua e di là dell’“uomo”» (p. 40).

E proprio in questa possibilità – non unica ma moltiplicata all’infinito – di essere al di là dell’uomo, è da identificarsi il superamento della più evidente limitazione dell’Idealismo classico hegeliano, il quale vede nell’arte, nella religione, nella filosofia, nell’etica dello «Stato assoluto», cioè in atti e funzioni e risultati ancora e sempre umani, il vertice e punto finale del processo evolutivo spirituale, senza indicare vie di trascendimento effettivo che riescano a portare al di là dell’uomo. Esse, viceversa, sono chiaramente esposte nell’opera di Evola, il quale non manca di sottolineare le corrispondenze di varie vedute del suo sistema con quelle diverse esperienze tradizionali «non filosofiche», spesso trasmesse attraverso simboli e miti. Preparandosi così ad affrontare il tema della Tradizione Primordiale che sarà al centro di Rivolta contro il mondo moderno, il suo libro principale uscito nel 1934, ma al quale iniziò a lavorare proprio alla fine del 1930, l’anno di uscita di Fenomenologia. La prefazione originale, numerata con cifre romane e datata “Roma, 1929”, quindi cinque anni dopo la conclusione del libro, è così da leggersi con la massima attenzione perché in quelle righe c’è tutto il progetto “culturale” che Evola intendeva sviluppare.

È evidente il motivo per cui il giovane filosofo volle chiamare «Idealismo magico» il suo sistema: non è solo una definizione mutuata da Novalis, ma si rifà al suo nucleo centrale. Cioè la sistematizzazione in senso logico e filosofico, la prima e unica si direbbe nel Novecento, di tutto quel complesso di esperienze e dottrine che, comuni alle grandi scuole della sapienza tradizionale, si rifanno a quel concetto più alto e più vero dell’essere racchiuso nel significato autentico del termine «magia». Per di più, di quest’ultima, la dottrina filosofica evoliana accoglie anche l’aspetto pratico. Scrive infatti l’autore nella introduzione alla Teoria con una frase spesso citata: «Noi diciamo che la filosofia in generale culmina nell’Idealismo trascendentale, il quale a sua volta ha l’Idealismo magico per inevitabile conclusione. Di là da questo, non vi è più nulla da fare in filosofia... Se si deve pensare a un ulteriore sviluppo di là dall’Idealismo magico, esso non può cadere nella filosofia, ma si rimette invece all’azione» (corsivo nostro). E gli sviluppi dell’attività evoliana intellettuale e personale, in precedenza citati, ne sono la prova.

Che il suo fosse un tentativo più unico che raro, del tutto anticonformista, era chiaro all’autore stesso, il quale comprendeva benissimo come l’aver cercato di fondere coerentemente la sapienza tradizionale e le più alte vette speculative della filosofia moderna (della quale aveva peraltro volutamente adottato il lessico e la fraseologia per cercare di essere compreso negli ambienti specialistici) gli avrebbe di certo procurato l’ostilità dei filosofi di mestiere, «piccolo borghesi, professionisti del pensiero speculativo», una ostilità, e quasi un linguaggio, alla Arthur Schopenhauer. Scrive Evola nel Cammino del cinabro (1963): «Tutti i riferimenti extra-filosofici di cui il mio sistema filosofico era ricco servirono come comodo pretesto per l’ostracismo. Si poteva liquidare con un’alzata di spalle un sistema che accordava posto perfino al mondo dell’iniziazione, della “magia” e di altri relitti superstiziosi. Che tutto ciò da me fosse stato fatto valere nei termini di un rigoroso pensiero speculativo, a poco servì».

L’importanza dell’opera filosofica di Evola che adesso, con Teoria e Saggi sull’Idealismo magico, si ripresenta dopo tanto tempo nella sua completezza nella nuova edizione critica dei suoi libri, sta nel fatto che è – lo si deve ricordare ancora una volta – all’origine di tutto il suo pensiero il quale, coerentemente, si è poi irradiato in molteplici direzioni, partendo però sempre dalle conclusioni cui l’ha condotto il suo Idealismo «assoluto» o «magico»: in parole semplici, la perfetta fusione, lo straordinario bilanciamento fra teoria e pratica, fra pensiero e azione. Nelle successive enunciazioni evoliane non

troveremo, infatti, né astratta speculazione intellettuale, sterile e senza senso, né la proposta dell’azione per l’azione, anch’essa di conseguenza sterile e senza senso.

È questo un punto che è il caso di sottolineare, in quanto spesso critici superficiali o ideologizzati hanno definito la concezione evoliana dell’Individuo assoluto come un «istinto per l’azione tout court», una specie di irrazionalismo vitalistico incontrollato e incontrollabile che porterebbe, o avrebbe addirittura portato, alle più tragiche conseguenze, sia morali che fattuali. Nulla di più falso e approssimativo, anzi esattamente il contrario di quanto il filosofo teorizzava: sia l’azione che la meditazione, ha sempre spiegato Evola, è necessario che vengano guidate da un rigore interno che la persona deve essere capace di conquistare dentro di sé, mettendo sempre in guardia contro il pericolo insito nell’abbandonarsi senza controllo interiore proprio all’«azione tout court»: «La violenza titanica e distruttiva», dice a un certo punto nel paragrafo 24, è «un negativo» (p. 192); e poi: «Chi veramente può non lotta, non distrugge, non ha bisogno di violenza. Egli si impone direttamente, senza azione, mediante la sua interiore individuale superiorità» (pp. 192-193).

In questi suoi libri giovanili, dunque, Evola non si limita ad un’opera di critica distruttiva, ma offre al lettore una pars construens cui ispirarsi. Una caratteristica che rimarrà costante in tutti i suoi lavori che faranno seguito a Teoria e fenomenologia dell’Individuo assoluto.

Si conoscono le parole, riprese anche nella Nota al primo volume, con cui Evola si riferiva a questa sua opera filosofica. Scriveva nel Cammino del cinabro che «il valore documentario e di testimonianza potrà forse risultare a ben pochi, se qualche esponente di quella “cultura”, da cui mi sono sempre più estraniato deliberatamente, non attirerà l’attenzione sul libro». Non solo «estraniato», per la verità: proprio come Schopenhauer, Julius Evola polemizzò sempre, fino ai suoi ultimi libri, contro i «professori di filosofia», il cui simbolo era per lui Giovanni Gentile. Le parole che il pensatore tedesco scrisse poco prima di morire presentando la terza edizione (1859) del suo *Il mondo come volontà e rappresentazione*, potrebbero essere quelle del pensatore italiano: «I professori di filosofia, la cui unica arma valida – passare sotto silenzio e secretare – si è finalmente spuntata, si vedono oggi ridotti a criticare, screditare, disprezzare, ingiuriare, offendere, travisare e mentire. Così però non otterranno nulla, né riusciranno mai a distogliere il pubblico – che cerca verità e chiarezza – dalle mie opere, per indirizzarlo verso le loro chiacchiere vuote, insipide, tendenziose

e clericali» (L'arte di invecchiare ovvero Senilia, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2006, n. 74, p. 76).

Così è stato infatti per l'opera filosofica evoliana: a partire da Ugo Spirito e finire a Eugenio Garin, per non parlare di dizionari specializzati e di approcci giornalistici, il giudizio è stato sempre di sottovalutazione se non di denigrazione e critica ideologizzata extrafilosofica, mai un tentativo di cercare di capirne la novità. In seguito, le edizioni del 1973-1974, così come le ristampe degli anni Ottanta, caddero nel disinteresse più assoluto degli «addetti ai lavori». Sembra evidente che era necessaria una diversa mentalità e/o una diversa generazione di studiosi e accademici svincolati dai dogmi del «filosoficamente corretto» e dal ricatto politico per affrontare senza pregiudizi l'originalità speculativa evoliana.

E per uno di quei singolari contrappassi di cui soltanto la storia delle idee è capace, la rivalutazione del sistema concettuale di Julius Evola è giunta proprio da alcuni rappresentanti della vituperata categoria accademica dei «professori di filosofia»: sicché dopo Pietro Di Vona, di certo il primo studioso di filosofia ad affrontare esaurientemente questo lato del pensiero evoliano e che introdusse nel 1998 Teoria dell'Individuo assoluto, e dopo i vari saggi di Gian Franco Lami sulle origini filosofiche di molti aspetti «non filosofici» del suo pensiero, è stata la volta di Franco Volpi che, tirando le fila di altri suoi interventi sull'argomento, ha introdotto i Saggi sull'Idealismo magico nel 2006, mentre adesso è Massimo Donà a occuparsi della Fenomenologia con un'analisi di straordinaria acutezza e coraggio. Fatto solo in apparenza singolare: tutti questi studiosi di solito valorizzano o mettono in evidenza proprio quei «riferimenti extra-filosofici» che precedentemente avevano decretato l'ostracismo accademico al sistema speculativo evoliano.

Trattandosi di nomi importanti e anticonformisti dell'attuale pensiero filosofico italiano (ad essi si potrebbero aggiungere quelli di Massimo Cacciari e Giacomo Marramao), alcuni risultati in positivo si sono visti: Julius Evola, almeno, non è più un tabù non trattabile in questo ambito così delicato e pieno di sussiegosa suscettibilità. Ma anche in negativo là dove, sia presso studiosi di alto livello, sia presso pennivendoli di basso livello, non si è riusciti ad uscire dalla gabbia mentale e culturale militante e/o ideologica che restringe il filosofo romano nei limiti solo di una parte della sua attività cinquantennale (ovviamente: collateralità a fascismo e nazismo, le sue teorie sulla razza, la sua influenza sulla destra radicale, la presunta – e indimostrata – responsabilità sia pure indiretta nei fatti di terrorismo italiano).

Questa terza edizione di Fenomenologia è stata realizzata tenendo presente non solo l'edizione del 1974, ma soprattutto quella del 1930: sia l'una che l'altra presentando non pochi refusi e luoghi poco chiari, assai di più di quelli indicati nella «errata corrige» della ed. 1930 già tenuta presente nella ed. 1974.

Trattandosi però di uno stile del tutto personale e complesso, anche come costruzione, soprattutto per la versione Bocca si è dovuti procedere per induzione. In più, per agevolare un po' il lettore di oggi, si è aggiunto qualche segno d'interpunzione e qualche capoverso in più. Si è anche ripristinata la spaziatura usata da Evola per evidenziare parole e frasi come nell'originale (nell'ed. 1974 era stata trasformata in corsivo) e si sono invece aggiunti i corsivi per i termini non italiani. Come per le precedenti edizioni «p.e.» è diventato «per esempio», mentre «v.d.» (videlicet) è rimasto. Così anche, per uniformità con gli altri libri di questa collana, ç e Ç sono diventate «sh» e «Sh» nelle parole sanscrite. Circa la bibliografia ci si è regolati come in precedenza: le edizioni oggi reperibili dei testi citati sono riunite in una bibliografia finale, e al massimo si sono completati i titoli abbreviati. Parole e frasi in lingue straniere classiche e moderne sono state tradotte fra parentesi quadre per agevolarne lettura e comprensione.

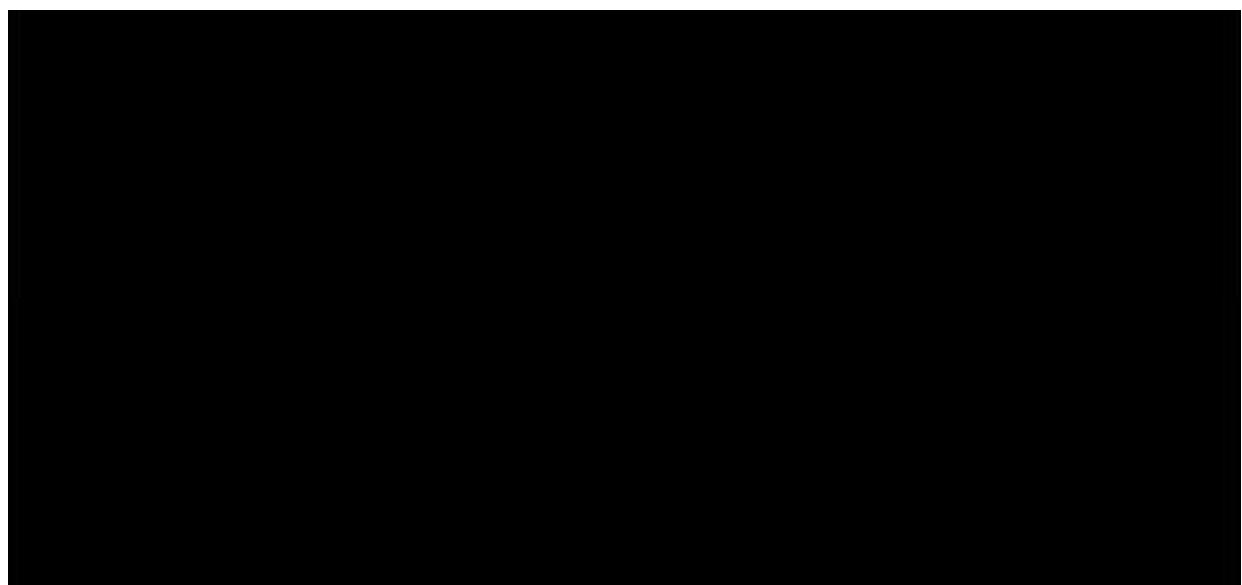
Infine: mentre per Teoria è stato riprodotto il disegno che Evola realizzò per l'ed. 1927, per Fenomenologia non è stato possibile, dato che la copertina di questa collana è sensibilmente diversa rispetto a quella del 1974. Si è quindi scelto di presentare una bella immagine del simbolo del potere e del «corpo di luce» orientale cui il filosofo-artista si era in parte ispirato per il suo disegno originale della ed. 1930 che pure era stato ripreso nella ed. 1974.

G.d.T.

Roma, agosto 2006

Per la realizzazione di questa edizione il curatore ringrazia Luciano Arcella e Claudio Mutti per il controllo di tedesco e greco, Alessandro Grossato per la copertina.

Un pensiero della libertà Julius Evola: filosofia e magia al cospetto dell'impossibile



Massimo Donà

1. *Di un'altra libertà. Ovvero: volere a ritroso*

Introdurre un'opera come la Fenomenologia dell'Individuo assoluto – una delle tappe fondamentali del percorso filosofico di Julius Evola – obbliga a chiarire in primis quello che costituisce forse «il presupposto» fondamentale di tutta la speculazione di un così grande pensatore, per troppo tempo rimosso dalla cultura italiana. Il fatto è che la sua prospettiva speculativa muove davvero tutta intera da un unico principio, indipendentemente dal quale, riteniamo, tutto il complesso e rigoroso sistema costruito dal filosofo romano non sarebbe stato in alcun modo possibile.

Una tesi, questa, che abbiamo voluto esplicitare subito, perché mossi dal fondamentale proposito di chiarirla, e soprattutto di farlo con la massima scrupolosità. Il fatto è che di Evola si è detto e si continua a dire di tutto; della supposta «pericolosità» della sua prospettiva teoretica s'è scritto in abbondanza, ma quasi sempre senza fare seriamente i conti con la succitata «presupposizione» originaria¹; e d'altro canto, come cercheremo di mostrare, solo confrontandosi con la sua assoluta imprescindibilità, ci si può proporre di comprendere sino in fondo la straordinarietà di un sistema filosofico evidentemente «estremo» e per ciò stesso sicuramente «coraggioso».

Un sistema dunque, davvero stra-ordinario ed «imprescindibile». Ma, in che senso? E per chi?

Di sicuro e innanzitutto per chiunque sia riuscito a comprendere o in qualche modo intuire la cogenza dell'esito sostanzialmente «idealistico» del pensiero moderno, ovvero della rivoluzione categoriale da quest'ultimo messa inevitabilmente in moto. Per chiunque abbia cioè preso coscienza del valore ineludibilmente trascendentale dell'«Io».

Dopo la grande kehre kantiana, infatti, il pensiero occidentale avrebbe dovuto fare i conti con quella che sarebbe sempre più chiaramente apparsa come la natura originariamente «soggettiva» dell'essere, o meglio del fenomeno – l'essere essendo stato ormai toto caelo ridotto a «fenomeno».

In questa direzione, pensiero ed essere dovevano cioè finire per smascherare la

natura quintessenzialmente dialettica del loro originario costituirsi; e quindi del loro essere invero sempre e solamente l'uno per l'altro.

Fichte, Schelling ed Hegel – questi i tre grandi profeti di tale destino. Lo stesso che avrebbe fatto dell'Io una categoria da ultimo neppure riducibile alla semplice nozione di «soggettività» – ovvero a ciò che vale sempre e solamente come «altro» dall'oggettività. Una categoria da intendersi dunque come sede dell'originaria potenza produttrice di un Geist assolutamente autofondantesi, e dunque perfettamente in-fondato. Stante che ogni struttura autofondativa ha da risolversi nella lucida messa in evidenza dell'assoluta infondatezza del proprio «principio» costitutivo – ossia di ciò che per esso e in esso, solamente, può dirsi realmente autofondantesi.

D'altro canto, fondarsi da se stessi non può che significare essere originariamente sospesi alla perfetta gratuità del proprio esserci assoluto – il quale, per l'appunto, c'è solo sino a quando tale autofondazione accade davvero, e solo per il suo comunque sempre «fattuale» accadere. O, che è lo stesso, per il suo costituirsi come quella irriducibile autofondazione che ogni volta essa medesima riesce di fatto ancora ad essere.

Questa, la natura del nuovo Io; il quale non poteva più evitare di comprendersi in conformità a quella che da allora in poi sarebbe apparsa come la radicale ed imprescindibile «libertà» caratterizzante appunto la sua più propria natura².

Riferirsi al Geist nella sua accezione specificamente idealistica significa infatti riferirsi a ciò che, per essere davvero conforme a quel che esso era ormai di fatto già diventato, doveva vedersi ineludibilmente sospeso ad una «possibilità» che sarebbe sempre potuta non-essere in quanto tale.

Insomma, se l'essere c'è in forza di un porsi che vale come vera e propria autoctisi (che nulla davvero consente di presupporre), questo stesso essere deve pur sempre pensarsi come ciò che sarebbe anche potuto non essere. E che, anche essendo, continuerebbe a tenere ben salda in se stesso una tale possibilità negativa; se così non fosse, infatti, il medesimo si ritroverebbe ineluttabilmente catturato da un destino rigorosamente inquestionabile – finendo per poter affermare solo a posteriori la propria originaria contingenza. Ed essendo invero destinato a smentirla come ciò che, proprio per potersi dire come tale, non può che esser già stato quel che è: al modo, dunque, di una esistenza sempre e risolutamente necessaria.

Ma cosa significa, per l'appunto, tenere ben salda in se stessi la possibilità del non esser mai stati quel che si è? Come la si può tener ferma senza ridurla ad un semplice *ex post*? Senza farne cioè una mera parvenza... o, anche, un semplicemente condizionato dalla necessità?

Ovvero senza ridurla a semplice polo dialettico invero già da sempre risolto in quella muta necessità cui nulla sembra poter in qualche modo sfuggire (neppure la sua negazione)?

A questo proposito è necessario porla come possibilità concernente qualcosa che può sempre non esser stato quel che è – ossia che può sempre manifestare il proprio originario nulla e ricongiungersi quindi al proprio innocente inizio. Sì che il già-stato non costituisca affatto per esso un'esperienza ormai «data»; la cui positività valga come ineliminabile «positum» a partire dal quale, solamente, ci si possa senz'altro convincere del fatto che il corso delle cose sarebbe anche potuto essere diverso.

Ma... per l'appunto, come pensare davvero tale possibilità? Non si tratta forse di un vero e proprio impossibile? Impossibile, se non altro per quella logica della temporalità che in molti, a partire da Kant, avrebbero ritenuto di dover intendere come principio assolutamente trascendentale dell'esperienza, sì da farne un che di veramente insuperabile.

È evidente: nell'orizzonte disegnato dalla logica (quella di cui siamo tutti, bene o male, sempre anche figli – implicante peraltro l'assoluta irreversibilità della freccia temporale) il «poi» non potrà mai farsi vera e propria cancellazione del «prima»; ma al massimo sua rimozione, sua ridefinizione, sua negazione...; mai cioè sua vera e propria, nonché radicale, cancellazione.

Mai il nuovo inizio potrà quindi evitare di essere «nuovo», se non altro in rapporto a ciò che avrebbe comunque continuato a costituirsi, per esso, come già-dato; e che, in quanto tale, avrebbe dovuto infine costituirsi come semplice anche se immarcescibile pietra, peraltro destinata a sostenere ogni nostra possibile, per quanto rivoluzionaria, decisione. Pietra destinata a sostenere cioè ogni nuovo edificio che noi si sappia o si voglia tentare di costruire.

Perciò la radicalizzazione dell'impianto idealistico avrebbe dovuto fare i conti con tale apparentemente «insuperabile» limite; e, d'altro canto, solo in ragione della sua apparente inconfutabilità ci si sarebbe ben presto convinti anche della

sua più cogente destinazione. Del suo esser destinato ad inficiare alla radice qualsivoglia possibile dialettica dello Spirito.

Non è un caso che proprio con tale limite si dovesse proporre di fare i conti, anche se assai precocemente – proponendosi peraltro di farli nella maniera più radicale – il nostro Julius Evola. Da ciò il suo fermo convincimento di dover assumere, anche se integrandole radicalmente, le posizioni dell’idealismo; come vien detto sin nell’introduzione della Fenomenologia dell’Individuo assoluto. Per reinscriverle infine nell’alveo di una teoria che sarebbe apparsa possibile solo a partire dall’affermazione della pura libertà della potenza e immanenza assoluta dell’Io.

Dell’infinita potenza dell’Io (trascendentale, o meglio, fichtianamente assoluto) Evola intende fare qualcosa che non sia più costretto a render ragione di un Destino assolutamente superiore rispetto a ognuna delle possibilità in qualche modo inscritte nell’articolazione della sua struttura originaria. A render ragione cioè di una dialettica rispetto a cui l’Io finirebbe per costituirsì come semplice «testimone» e «strumento»³. E dunque di un «vero» sì razionale, ma costitutivamente eccedente il modo – qualsiasi esso sia – in cui l’Io viene ogni volta a dispiegarsi: e per ciò stesso valevole come condanna di qualsivoglia sua determinazione specifica e per ciò stesso empirica (in quanto sarebbe comunque riconducibile alla mera inessenzialità, e quindi capace di farsi parola di verità solo per un suo eventuale immedesimarsi con le forme universali ed eterne di quello stesso «movimento» logico).

Evola, insomma, comprende alla perfezione la straordinarietà della posta in gioco. E scopre tutte le carte in suo possesso; a costo di esporsi al più radicale fraintendimento (ciò che sarebbe peraltro puntualmente accaduto).

Se l’Io è l’atto del proprio infinito farsi, del proprio infinito porsi nelle forme di una esperienza sempre e comunque «libera», e se è tale in ogni sua singola manifestazione (stante che necessità dice sempre e solamente la libera e assoluta manifestazione di un fare che sempre «si fa», nel farsi stesso di un mondo altro e comunque funzionante come ostacolo da superare e ricomprendere in sé oltre ogni supposto senso della misura), allora tale libertà non può farsi semplicemente identica alla necessità del suo comunque sempre fattuale dispiegamento.

Come dire che, in ogni singolo momento del suo processuale esistere, l’Io deve

poter non essere mai stato ciò che è stato; senza che ciò costringa al riconoscimento dell'insormontabile datità del già-stato.

E dunque, più che poter non essere mai stato ciò che è già stato, l'Io dovrà poter non esser ancora ciò che è già-stato.

Solo così egli potrà infatti vanificare l'immota potenza e l'inamovibile perfezione del già-stato; solo, non essendolo ancora. O meglio, potendo sempre, ancora una volta, non esserlo ancora.

Solo Evola, insomma, porta davvero alle estreme conseguenze – peraltro nella lucida consapevolezza della radicale rivoluzionarietà di un tale assunto – il monito nietzschiano a volere all'incontrario; a volere all'indietro. Perché solo così, gli sembra potersi realizzare l'impossibile – quello costituito appunto da una volontà davvero in grado di volere il proprio passato; allo stesso modo in cui tutti noi, di norma, pensiamo invece di poter volere sempre e solamente il futuro.

Volere il passato significa infatti disporsi nei suoi confronti come se fosse davvero possibile far in modo che esso non sia ancora stato; e dunque che esso non sia affatto.

Solo in tal modo, e in forza di una tale possibilità, il volere può apparire rigorosamente «libero» – ogni altra ipotesi di libertà essendo di fatto destinata a cadere sotto i colpi mortali della inscalfibile meccanica della necessità. Del suo inviolabile ingranaggio; quello stesso che a molti sembra capace di smascherare ogni pretesa di libertà, mostrandone ogni volta la natura essenzialmente illusoria; sì da poterla riconsegnare, per ben che vada, al mondo della mera illusione o del vano miraggio.

Questo, il vero presupposto di tutta la sistematica elaborata da Evola nei suoi due primi grandi volumi teoretici: la Teoria dell'Individuo assoluto e la Fenomenologia dell'Individuo assoluto.

Un presupposto costituito dunque dalla chiara consapevolezza della natura originariamente libera dell'Io post-idealistico. Insomma, la libertà avrebbe dovuto mostrare di saper resistere a qualsivoglia obiezione – almeno, di quelle che avevano sino ad allora costellato la storia della filosofia (si pensi solo alla fragile, anche se a suo modo «grande», difesa della libertà ingaggiata dalla grande filosofia rinascimentale contro i colpi mortali sferrati a questo proposito da Martin Lutero e dalla sua radicale rivisitazione del concetto paolino di servo

arbitrio).

Il presupposto teoretico del pensiero evoliano, dunque, richiama in causa un’idea che neppure al grande Hegel era riuscito di liberare dal giogo pre-potente della necessità (stante che veramente libero si sarebbe potuto dire per Hegel solo ciò la cui traiettoria esistenziale fosse coincisa con il procedere della necessità, e non si fosse astrattamente contrapposto a quest’ultima; là dove per Schelling, invece, la libertà doveva apparire pensabile solo là dove fosse stata fatta valere quale originario presupposto dell’Inizio... vera e propria cifra di un Sacro ben eccedente le misere possibilità dell’Io, dunque – sempre irriducibilmente condannato a fungere da mera pedina nel dispiegarsi della dinamica propria della più ferrea necessità).

Evola rimette dunque in gioco una «libertà» intesa come qualità costitutiva ed originaria dell’Io; intesa come libertà del suo stesso (dell’Io) porsi infinito – di un porsi che è invero sempre e solamente «possibile». E che, come tale, mai sarà davvero «limitato» dall’esserci di ciò che è, perché solo da esso qualsivoglia determinazione può esser stata condotta all’essere.

Evola, in definitiva, tenta davvero l’impossibile; da ciò una filosofia finalmente degna del proprio nome – e che è tale, innanzitutto in quanto sa di doversi fare vero e proprio pensiero dell’«impossibile». Ovvero, di ciò che, solamente, merita d’esser davvero tentato. In quanto connesso a ciò che, più radicalmente di qualsivoglia altro concetto della filosofia, mette in questione il senso comune – in piena conformità peraltro alla vocazione originariamente «scettica» di ogni autentico esercizio filosofico. E alla sua strutturale insofferenza nei confronti di ogni «si dice»; di ogni evidenza, e quindi di ogni astratta presupposizione.

E proprio in vista di tale sfida Evola istituisce quella che filosoficamente gli appare come l’unica forma possibile di presupposizione; l’unica che di tutte le altre consenta una vera e propria messa in questione.

Una radicale filosofia della libertà è dunque la sua. Di là dalle versioni teologiche o comunque sostanzialmente «cristiane» della medesima; come quelle che sarebbero state più recentemente teorizzate da autori come Pareyson, Cacciari o Vitiello (per restare in ambito italiano).

Insomma, Evola sembra rendersi conto del fatto che solo una libertà intesa come libertà dell’Io può venire a capo delle altrimenti insuperabili aporie ad essa

intrinsecamente connesse.

D’altro canto, pensare la libertà come libertà dell’Io significa innanzitutto pensare tale categoria non come semplice attributo del soggetto (e quindi come predicato di un soggetto costituito dall’Io in quanto «sostanza»), ma piuttosto come ciò per cui ne va sempre e comunque del suo stesso (dell’Io) esserci. Ossia, significa pensare l’Io come «libertà» – come originario evento di libertà⁴.

Sì che quest’ultimo non finisce per ritrovare, nella forma dell’originariamente dato a se stesso, qualcosa come una «libertà» – allora sì necessariamente ricevuta da «altro», ossia da un altrove che sarebbe appunto il Sacro inteso quale insusumibile «ek», o provenienza ultima della «datità» in quanto «datità».

Nella prospettiva evoliana, dunque, l’Io accade nella e come libertà; come vero e proprio evento di libertà – riguardante ciò che può sempre e comunque «liberamente» non esser ancora quel che è già. Che può cioè sempre revocare il già dato; anche il suo semplice esser così com’è; e dunque la stessa revoca dal medesimo eventualmente istituita.

Perciò l’Io, pensato nella sua radicale ed originaria libertà, finisce per costituirsi come ciò che può sempre anche rinunciare a questa stessa libertà, ovvero non esserla davvero ancora stata.

Da ciò il secondo sentiero, la seconda via concepita da Evola – quella «negativa» e propriamente «dominata dall’altro» (che conduce, appunto per questo, ad una assoluta indeterminabilità).

Fermo restando che ogni via costituisce per lui l’occasione di una possibile trasfigurazione: come quella praticata dagli antichi alchimisti e teorizzata da tutta la grande tradizione risalente ad Ermete sette volte Grande. Anche a questo proposito le idee di Evola sono molto chiare; perciò, quando scrive il suo importante studio sulla tradizione ermetica (uscito all’inizio degli anni Trenta), il nostro riconduce anche l’Ars Regia praticata dal Sapiente di provenienza ermetica alla propria funzione originariamente risanatrice; in primis mosso dalla necessità di bilanciare la progressiva decadenza di un Io ormai assuefatto alle vie passive teorizzate dalle visioni più specificamente religiose. Insomma, a lui interessava potersi adoperare per una reale cicatrizzazione dello stato di decomposizione ormai raggiunto dalla grande tradizione iniziatica sacerdotale, soffocata soprattutto dal crescente dominio delle rigide forme ateistico-

devozionali tanto care al nostro cristianesimo⁵.

Perciò la via eroico-magica (la cui definizione rinvia così esplicitamente all’ermetismo di matrice bruniana) appare ad Evola come l’unica in grado di instillare sapienza e capacità pratica «in uno»; l’unica via segreta utile cioè a fabbricare l’Oro di là da ogni impropria negazione della corporeità. Anche qui Evola rifugge le semplicistiche soluzioni duali fondate sul criterio dell’alternanza. Nessun *contemptus mundi*, dunque; nessuna condanna della carne avrebbe d’altro canto mai potuto convincerlo. Non è il corpo a dover essere superato, per lui; ma solo quel rapporto di brama, di sete, di desiderio, che normalmente ci lega ad esso ed alle pulsioni di natura propriamente animale che sembrano caratterizzarne da sempre l’esistenza. La vera alchimia opera infatti sia sul piano materiale che su quello più specificamente spirituale.

Tutto ciò apparirebbe chiaro a chiunque decidesse di leggere le intense pagine dello studio evoliano sulla Tradizione ermetica. In queste ultime, infatti, il fiorire continuo ed incessante di figure mitologiche, di narrazioni esoteriche, di indicazioni pratiche e teoretiche, di digressioni relative a percorsi iniziatici o simbologie sacre, nonché esplicitamente religiose, non si risolve mai in mera erudizione nostalgicamente rivolta al mondo del passato – ormai quasi solo malinconicamente rammemorabile – ma diventa piuttosto l’unica chiave di lettura per comprendere ciò che possiamo ancora essere, anche se solo perché già da sempre lo siamo; e quindi ad individuare la meta che è sì al di là di ogni astratta opposizione, al di là dell’essere e del non-essere, ma che, nonostante questo, mai potrebbe farsi forte della sua indomabile potenza attrattiva per farci credere alla irreparabilità della nostra doppia natura. D’altronde, per l’Evola, vero e proprio cultore dell’esoterismo ermetico, tale doppiezza dice tutt’altro che imperfezione o limite. E dunque non è affatto segno di una irrisolvibile, anche se semplice ed incolmabile, condizione di perenne distanziazione dal «vero».

Insomma, se lo spirito – come lo stesso Evola vorrebbe, e con la massima esplicitezza – «non è cosa in sé o la divinità trascendente della teologia negativa» (Introduzione a Fenomenologia dell’Individuo assoluto,

p. 44), esso vale comunque come autentico «principio profondo dell’individuo» (Ibidem) che in quanto tale non sarà mai catturato dall’articolazione categoriale del proprio sempre fenomenico esistere; mai potendo da quest’ultimo essere costretto ad esistere conformemente ad una necessità meramente estrinseca (peraltro rinvenibile solo a posteriori).

No; la verità della sua infinitudine è tale per cui esso riuscirà sempre e comunque a vivere nel mondo, e ad abitarlo quale «funzione del limite», appunto – la sola che, sempre agli occhi di Evola, appaia davvero «signora di sé medesima» (Ibidem).

Certo, ogni determinazione fenomenica di tale esistenza è una «affermazione assoluta dell’individuale, la quale non ne ha altre di contro a sé che come errore o come momenti in essa riprendibili, dato che ciò appunto egli vuole come verità» (Ibidem), ma nello stesso tempo (e questo è ciò che più conta ai fini di una corretta comprensione del pensiero di Evola) «nel livello più profondo dell’affermazione stessa [è] attuale la persuasione che se essa è così, può anche, non appena lo si voglia e in quanto lo si voglia, essere altrimenti» (p. 45).

Massimamente chiaro è dunque come non possa trattarsi della semplice possibilità dell’altrimenti – di norma fagocitata dall’attualmente esistente, ovvero dal suo dominio incontrastato quale conditio sine qua non di ogni «contingente» possibilità; e dunque valevole come semplice «errore» rispetto alla necessità e verità del fenomeno concepito appunto nella sua attuale e specifica configurazione. O meglio, come precisa sempre Evola, si tratta «anche» di questo: «A chi dunque chiedesse se, per avventura, si pretenda che i varî gradi, che verranno determinati, siano proprio le tappe necessarie ed inconvertibili dello spirito, si risponderebbe naturalmente: Sì e no. Sì a posteriori...» (p. 44). Ma, per l’appunto, solo... «anche» di questo.

Ché, questo sempre possibile «sì» (ovvero, il fatto che si tratti proprio di questo) va in verità tenuto insieme, nel configurarsi di una perfetta identità, al suo sempre corrispettivo «no»; ossia alla persuasione che si tratti anche di un «no» – come se i gradi chiamati in causa da Evola custodissero nel profondo (come non meno vera ed attuale) anche la possibilità che tutto ciò possa sempre «non esser ancora». Ossia possa sempre essere «altrimenti».

Ma in conformità ad una natura dell’altrimenti che non ha davvero nulla a che fare con ciò che questo stesso concetto sembra averci costretto a pensare, almeno da un punto di vista rigorosamente fenomenico. Non a caso si tratta di un altrimenti custodito «nel profondo» – ovvero, di un altrimenti assolutamente e necessariamente ignoto alla superficie del fenomenico.

Che nulla può aver a che fare con altre forme di possibilità, sempre meramente contingenti e di fatto originariamente sopraffatte dall’inevitabilità del

semplicissimo ma originario esserci di ciò che è.

Si tratta cioè di un altrimenti che non «sta» solo a condizione che sia dato almeno ciò che è dato (in questo caso avremmo infatti a che fare con una mera ipotesi fantastica ed illusoria, perfettamente impotente rispetto alla dura roccia dell'esistente, ovvero al suo irreversibile percorso; avremmo a che fare dunque con il mero rimpianto che le cose non siano andate diversamente... – e quindi con la mera illusione che forse le cose sarebbero potute andare diversamente... – ipotesi ponibile, appunto, solo ex post).

Si tratta di un altrimenti davvero inaudito; che non può alludere al semplice «le cose sarebbero potute andare diversamente»... o «potranno non esser più come sono» – ché di tal fatta sono solo le determinazioni dell'altrimenti rese possibili dalla mera necessità del fenomenico.

No, esso dovrà alludere piuttosto all'unica modalità che il fenomenico non può far propria, l'unica che quest'ultimo non sia in grado di illuminare della propria luce... da sempre familiare, appunto, ma solo nell'orizzonte della cosiddetta «evidenza fenomenica».

Ciò di cui si tratta essendo piuttosto il vero e proprio poter non esser ancora ciò che già si è; ovvero, il potersi trasfigurare, da parte del fenomenico, nel suo impossibile non esser ancora quel che è – anche se solo dopo esserlo già stato.

Il «profondo» custodisce insomma un vero e proprio impossibile – che solo per tale sua impossibilità deve esser situato nel profondo. Che solo per tale impossibilità va assegnato ad una dimensione rigorosamente «altra» da quella fenomenica. Altra, dunque, ma non astrattamente altra da quest'ultima.

Da cui l'obbligo, per Evola, di rispondere sì e no, in uno, alla domanda relativa alla eventuale necessità del dispiegarsi fenomenico.

In modo tale che lo stesso profondo non possa né debba mai essere concepito – si trattrebbe infatti di un gravissimo e imperdonabile errore, rispetto al rigore della prospettiva evoliana! – come una «possibilità» semplicemente esclusa dal fattualmente esistente. E quindi come possibilità di fatto già fagocitata dall'esistente.

Perciò essa non sta, per dir così, accanto all'esistente, come sua altra possibile direzione, comunque percorribile; di cui si potrebbe fare esperienza qualora si

decidesse, per avventura, di mutare rotta.

No; il profondo è tale in quanto costringe a rispondere insieme sì e no, alla domanda suddetta. A dire no, proprio là dove e nello stesso tempo in cui si dice «sì». Ché, davvero, il concreto dispiegarsi del fenomenico è necessario, incontrovertibile e quindi assolutamente vero; ma proprio in tale «sì» vive e pulsa il no custodito appunto nel profondo.

Insomma, proprio là dove le cose accadono come accadono, deve poter essere sempre ancora possibile il loro non esser ancora accadute.

Deve poter essere possibile l'impossibile – in ciò il senso autentico dell'impossibilità (veramente impossibile essendo sempre e solamente che l'impossibile sia possibile, e non che esso non sia mai possibile!).

Per questo, proprio là dove nulla sembrerebbe esser potuto accadere diversamente da come è accaduto, proprio là, secondo Evola, abita e pulsa inconcussa l'irriducibile «libertà» di un essente che ha solo in sé (ossia, nel profondo di se stesso) la più radicale eccedenza rispetto a sé medesimo. E che solo in se stesso avrebbe potuto custodire una tale libertà – la stessa che riesce a rendere radicalmente insicura persino la certezza incontrovertibile di ciò che per esso e in esso, di fatto, sempre già è, «*kata to chreon*». Sì che l'insicurezza non possa davvero esser vissuta e concepita solo come sempre possibile alternativa rispetto a qualsivoglia forma di certezza⁶.

Perciò le due vie prospettate da Evola hanno ben poco a che fare con quelle, solo apparentemente analoghe, tematizzate da Michelstaedter sulla scia della grande tradizione parmenidea.

D'altro canto, è solo a partire dalla comprensione di tale differenza e della sua irriducibilità che diventa possibile comprendere il senso autentico della assunzione, operata assai precocemente da Evola, della grande tradizione magico-esoterica e della sua straordinaria potenza – comunque «eversiva», ed in primis rispetto a quella specifica connotazione del dualismo razionalistico impostata una volta per tutte dal grande Eleate.

2. Evola-Michelstaedter. Un confronto. Due idee di verità

Certo, anche Michelstaedter pone l'esistenza sul crinale di una scelta radicale: o Persuasione o Retorica; come dire: o la verità senza tempo e libera dalla gravità, o la botte di ferro armata di mille conoscenze, di mille certezze, ma abitata solo da colui il quale «vive per vivere» e non ha mai in sé la propria vita.

Certo, anche il giovane filosofo goriziano rivendica un ruolo centrale per l'individualità; anche dal suo punto di vista, cioè, l'Io può effettivamente «stare», come anima ignuda, «nelle isole dei beati» – così si sarebbe espresso, il nostro, nelle prime pagine di *La persuasione e la rettorica*⁷.

Anche per lui l'Io può sempre fissarsi nell'istante senza tempo, avere in sé la propria vita, averla in quel presente senza storia nei cui confronti nulla può invero la morte. Questo sa fare chi si dimostri davvero in grado di «creare sé stesso», e perciò di non muoversi – a differenza delle cose tutte, che vanno e vengono – ... sì da farsi anche «in sé perfettamente persuaso»⁸.

Per Michelstaedter, però, anche tale scelta, se ricondotta alla sua valenza più radicale, allude ad un vero e proprio, nonché incomponibile, «aut-aut»; analogo a quello del «suo» filosofo, Parmenide... che già da tempo si era proposto di evocare la natura radicalmente «escludente» del «vero»: da un lato la verità e la persuasione, e la conformità alla semplicità e pienezza di un essere già da sempre sazio di sé, e dall'altra l'errore – ovvero la follia dei mortali dalla doppia testa, quelli che credono alle favole della molteplicità e del divenire, e dunque al vero e proprio «impossibile».

Ma, tanto per Michelstaedter quanto per Parmenide, l'impossibile rimane in ogni caso impossibile; univocamente impossibile. Mai potendo esso com-porsi davvero con ciò che appare come reale, e quindi, per ciò stesso, come unica vera e propria possibilità⁹.

Là dove, per Evola, la scelta cui siamo comunque condotti da una libertà che ab origine ci costituisce, non testimonia affatto di qualcosa come una condanna all'esclusione; all'esclusione di una delle due possibilità. La scelta, dunque, non è per Evola mai «tragica»; esprimendo piuttosto, e testimoniando sempre,

l'assoluta libertà di cui l'Io è sostanzialmente fatto. E quindi la sua stessa potenza infinita. Ovvero, la sua possibilità assoluta – quella che mai esclude un questo o un quello... neppure la possibilità dell'impossibile, per l'appunto (la stessa di cui Parmenide – e con lui Michelstaedter – avrebbe detto invece il non poter che rimanere avvinta alla propria impossibilità).

Certo, anche l'individuo evolano ha in sé l'ultimo presente (per dirla ancora una volta con Michelstaedter); e d'altro canto anche nella sua vita, nei suoi atti, al medesimo «si rivela, si enuclea, e si fa vicina, concreta una vita che trascende la miopia degli uomini»¹⁰.

Tutto questo può esser detto anche dell'individuo evolano, è vero; tutto ciò può esser detto anche della sua infinita potenza – la stessa che gli consente di passare dall'una all'altra forma sempre in forza di una superiore istanza.

Ma, ciò che più conta, è il fatto che in Evola una tale individualità non abbia da liberarsi dal «peso» della vita, non debba cioè contrastare una forza che necessiter lo «distrarrebbe» dal vero.

No, essa è piuttosto sempre nello stesso tempo perfetta affermazione e perfetta negazione; perché ogni termine del continuum, ovvero, del suo ritmo, è da lui posto non solo «nella totalità degli altri», ma è «questa totalità stessa» (Introduzione a Fenomenologia dell'Individuo assoluto, p. 50)¹¹.

E, di più ancora; un tale individuo non solo è capace di non risolversi (come il «persuaso» michelstaedteriano) in «brama, richiesta, dipendenza e moto verso qualcosa di altro dalla potenza che vi si volge», e dunque di essere piuttosto «infinità che si agisce e si svincola da sé in atti determinati e centrali di potenza» (p. 46), ma anche di essere, e di esserlo ogni volta, in ogni atto determinato, quel «passare» che può dirsi «assolutamente libero» solo nella misura in cui, in esso, il conseguente rimanga «sempre originale, radicalmente contingente ed imprevedibile rispetto all'antecedente pur essendo connettibile ad esso secondo continuità razionale dopo che la sintesi sia avvenuta» (p. 49).

Da ciò un processo che, in quanto puro andare, è sempre anche un «possesso, una progressività positiva, un processo comandato non da privazione e brama ma da affermazione» (p. 50-51) – ovvero, affermazione sempre della medesima e perfetta libertà, di una possibile «possibilità», che sempre può non esser ancora quel che già è stata. E quindi sempre può scegliere anche la via dell'assoluta

indeterminabilità, dominata da un principio esteriore, e per ciò stesso dipendente; ogni volta..., sì che il «conseguente», nel processo dialettico (conceitto che Evola elabora a partire dalla correzione già operata da Hamelin sul precedente hegeliano), non sia mai frutto di astratta necessità ed esteriore meccanicità.

Ma ciò ha senso solo perché la coerenza e la perfezione del processo, pur potendo dirsi e affermarsi con certezza, se non altro a posteriori, mai vanificano la sua (non meno sua, e soprattutto non meno radicale) costitutiva «contingenza» o «arbitrarietà». E quindi ha senso solo nella misura in cui il «poi» veda garantita ogni volta la possibilità del suo non esser ancora stato (non altrimenti avrebbe senso parlare di una sua originaria ed irriducibile «contingenza» o «arbitrarietà»).

Perciò la via della «rettorica» – per dirla con Michelstaedter – è, dal punto di vista di Evola, sempre ancora possibile; mai potendo cioè la persuasione porci definitivamente al sicuro. Innanzitutto perché tale sicurezza comporterebbe, e nella forma più radicale, la definitiva rinuncia a qualsivoglia autentico pensiero della «libertà». E soprattutto perché nulla di più lontano da Evola potrebbe esservi del radicale pessimismo (tragedico pessimismo!) michelstaedteriano. Analogamente a quello che, da Schopenhauer e Leopardi in poi, avrebbe caratterizzato molti dei pensieri «tragedici» della modernità (sino a quelli, più recenti, ma oltremodo radicali, articolati da Massimo Cacciari e Vincenzo Vitiello). Ma anche perché solo una persuasione davvero libera può farsi reale condizione di «verità».

Ciò che appare messo radicalmente in gioco è dunque – più che un di per sé non così interessante scontro tra supposta serietà del tragico e supposta idiozia del troppo facile ottimismo della ragione – una vera e propria, e per ciò stesso epocale, «scelta metafisica» intorno all’idea di «verità».

3. Per una critica di ogni astratto universalismo. Idealismo magico ed eccedenza della volontà

Nella radicalizzazione dello spirito idealistico messa così potentemente in opera da Evola, ad esser posto in dubbio è qualsivoglia primato dell'astratta universalità. Difetto comune, agli occhi di Evola, tanto all'idealismo concepito nel contesto della grande elaborazione hegeliana (e, a maggior ragione, del trascendentismo caratterizzante il pensiero dell'ultimo Schelling), quanto alle astratte mistiche di tanta spiritualità proveniente dall'Oriente (per lui, infatti, come viene chiaramente detto al termine del capitolo sull'Epoca della personalità, «tutte quelle direzioni di sviluppo tendenti a sciogliere come che sia il nucleo dell'individualità in un "universale", in un principio superiore indifferenziato – come in certe mistiche e in certe correnti iniziatriche orientali – facendo cadere il momento della distinzione, sono da dirsi regressive, degenerative, volgenti non ad un sovrumano, ma ad un preumano – al mondo della qualità» (Fenomenologia dell'Individuo assoluto, p. 183).

È bene, dunque, chiarirlo sin da subito, a scanso di pericolosi e inopportuni equivoci: l'orizzonte della speculazione evoliana non può essere semplicisticamente confuso con una delle tante banali e superficiali traduzioni di quel non altrimenti identificabile esoterismo religioso o magico ormai così capillarmente diffuso nel nostro tempo (e riconducibile infine a quelle che abbiamo ormai imparato a riconoscere come espressioni di una troppo vaga anche se spesso tanto rassicurante new age)¹².

Evola non riconosce alcuna «verità» alla tensione, di natura propriamente mistica, verso quell'indifferenziata universalità in cui tutto sarebbe definitivamente tolto ed annullato a favore della realtà di un puro e semplicissimo «vuoto».

L'universalità ha per lui senso se e solo se ricondotta nell'ambito di una preliminare e necessaria opera di purificazione dell'Io – che gli consenta di farsi innanzitutto Signore del Fuoco, capace cioè di permanere in mezzo agli effetti devastanti provocati dal suo impeto selvaggio (è infatti solo «nell'indeterminazione delle cose e delle leggi che vengono meno all'impeto selvaggio [che egli può celebrare] il valore dell'autarchia» (p.183-184).

Certo, si tratta di una fase solamente preliminare rispetto a quella più alta comprensione del medesimo principio di distinzione che non ha più da essere sperimentato «in re come un dato, bensì ante rem, in sé, come la potenza e la volontà arbitraria dell’Io» (p. 184).

Un’opera di purificazione che, sola, sembra poter consentire all’Io di dissolvere poi «ogni relazione e condizione», e farsi così ente di agilità – avendo gettato via tutto, essendosi fatto perfettamente «disperato», egli saprà anche gettare tutto che è interno a lui stesso (ovvero, ogni legge morale, ogni coscienza...), sì da realizzare la perfetta negazione di ogni «determinazione».

Ma poi, addirittura – e assai più radicalmente – il medesimo saprà farsi anche «negazione» di questa stessa vis negatrice – ossia, radicale umiliazione della sua volontà negatrice. E saprà fare tutto ciò in ragione di una volontà ancora superiore: che si caratterizzerà appunto come «amore». Certo, proprio quello che ci consente di dire «sì» a tutto senza nulla riferire a sé.

Consentendoci per ciò stesso di abbandonarci «in una dedizione che non chiede nulla, che non è mossa da nulla e mai viene a capo di sé stessa» (p. 190). E di essere quindi, finalmente, fuoco purificato – per dirla in accordo con il colorito linguaggio evoliano. E dunque di esperire un vero e proprio slancio senza desiderio; il solo che può manifestarsi come sostanza dinamica di tutto il regno del fenomenico e che può dirsi in grado di trasfigurare qualsivoglia «oggettualità» in puro ritmo. Rendendola radicalmente altra da quella invece tanto familiare al distinguersi proprio della «riflessione». E d’altro canto, è solo a partire da tale prospettiva – perciò autenticamente «magica» – che ogni oggetto potrà riuscire ad eccitare un più alto e più profondo potere dell’Io.

Il fatto è che se, davvero, «nulla è, che non sia per l’Io» (p. 200), agli occhi di Evola appare anche perfettamente chiaro che, senza riuscire a superare le identità e fissità, ma anche, allo stesso modo, senza riuscire a vivere l’infinità come la propria più profonda e più intima natura, nessun Io riuscirebbe mai ad essere veramente «libero» – ovvero «assoluto». E quindi a costituirsi come quello stesso che esclude «tutto ciò che è processo e distanza» (p. 233).

Evola non propone insomma all’Io di volere la semplice liberazione dal mondo, ma piuttosto «il mondo [stesso] come liberazione» (p. 218); come un Dio che «si crocifigga al legno del mondo» (Ibidem), o come avrebbe saputo fare ad esempio qualsivoglia adepto delle tradizioni egizie e gnostiche... che si sarebbe

appunto congiunto, e messo in rapporto «di possesso e di atto fecondatore con la passività originaria dei principî che individuano l’oceano cosmico della vitalità elementare» (p. 219), e, così facendo, si sarebbe conformato a quanto anche in altre scuole esoteriche veniva concepito come «corpo magico» – rigorosamente composto di tre elementi o «profondità», «i quali corrispondono a ciò che procede dal successivo riassorbimento, o risolvimento gerarchico per fissazione in dominio, dei principî di ciascuno di tali regni in quello superiore» (p. 219).

D’altro canto, tre sono anche i mondi, o meglio le Epoche, individuati da Evola in questa sua rivoluzionaria fenomenologia¹³ – da intendersi appunto come autentica individuazione dei momenti (sempre «liberi»!) in cui può dispiegarsi, di là da ogni astratta necessità o logica «ideale», la sempre perfetta esistenza di un Io che si distingue, vuoi in modo puramente «formale» (come accade nell’Epoca della spontaneità), vuoi in modo più determinato – ossia come alterità rispetto ad una immagine contenutisticamente determinata e non puramente, ossia astrattamente, universale (da cui l’Epoca della personalità) – vuoi in modo concreto e vero, in accordo cioè con la capacità di trarre «dal non-essere del mondo formale, che ormai riprende ogni realtà, una esistenza incondizionata, magica, onde ogni in-sé, immediatamente come tale, realizzi ed esprima la potenza e la natura dell’assoluto per-sé» (p. 181) (ossia l’Epoca della dominazione).

Insomma, se nel contesto della pura spontaneità «l’atto sarà distinzione, posizione di un puro senso di differenza, ma ciò solamente come semplice forma» (p. 61), e dunque sarà tale da far sì che il suo alienarsi si configuri come un vero e proprio proiettarsi nella inafferrabile «alterità» di ciò che non appare ancora secondo la concreta e contenutistica determinazione dell’alterità (si tratta infatti di «una esperienza, che l’Io continua a sentire come la sua propria» (p. 61), solo nel trapassare alla pura personalità l’Io saprà ritrovare nell’immagine una particolare determinazione «fra le possibili che sono così date» (p. 102) – resa peraltro possibile dallo stesso costituirsi di quella attività che «da un punto di vista particolare ritaglia un sistema di aspetti della rappresentazione di contro a cui gli altri sono oscurati, sommersi» (Ibidem). E quindi saprà rapportarsi al mondo riconducendolo ad un centro luminoso, determinato e particolare, visibile e percepibile solo in relazione a quella strana aureola «che è l’oscura presenza, nella forma o particolarità del reale, di tutto ciò che ne è escluso» (p. 103).

Ma, quel che più conta è che, solo dal punto di vista della compiuta sintesi – rappresentata dalla «dialettica» possibilità di un terzo movimento (quello

destinato appunto all'Epoca della dominazione) – diventa per Evola possibile varcare «la soglia del mondo delle scienze ermetiche e magiche» (p. 187); e quindi lasciarsi alle spalle lo stato semplicemente umano dell'esistenza.

Il nostro filosofo guarda qui a qualcosa di strettamente affine all'oltre-uomo nietzschiano; ma non lo intercetta in forza di una impropria costrizione proveniente dall'ordine del soprasensibile. Un tale ordine infatti non è «se l'uomo non lo va a creare in senso proprio volgendo di là da sé stesso» (p. 195); e quindi se il mondo non appare ai suoi occhi come in qualche modo trasfigurato. Di là dalla passività connessa al mondo sensibile – la stessa che produce appunto l'idea di una esistenza autonoma ed esteriore degli oggetti¹⁴. Senza, però, che tale forma relazionale possa venire mai davvero meno. L'Io, infatti, non può mai farsi razionale ed esaustiva giustificazione di se medesimo.

Si tratta quindi di fare della stessa eccedenza sensibile la prova più forte e inconfutabile non tanto dell'esistenza reale di una mera oggettività astrattamente esterna a noi, quanto piuttosto della originaria irrazionalità soggiacente e fondante ogni possibile dimostrazione o logica argomentazione-giustificazione. E dunque della reale possibilità di una pura iniziativa della volontà; tale da consentire alla medesima di riuscire – là dove essa sappia nello stesso tempo pervenire al pieno dominio di se stessa – a «gittarsi di là da sé stessa creando una certezza attiva fuori da tutti quegli appoggi e quelle coppie di contrarî entro cui si muovono i sensi, il desiderio e la ragione» (p. 197). A farsi cioè irrazionale fondamento di ogni espressione del proprio razionalistico logicizzare. Da ciò la possibilità dello stesso radicale superamento, di natura ineluttabilmente «magica» ed iniziatica, di ogni oggettualità e di ogni concettualità. Un superamento in cui queste ultime troverebbero il loro stesso naturale prolungamento, ovvero il ritrovamento reale del centro di un Io ormai «libero» e dispiegantesi in conformità al puro potere evocativo del principio magico dell'analogia.

Ecco la condizione di possibilità di un'altra idea di verità; altra sia rispetto a quella da sempre frequentata ed esperita dai troppi e sempre astratti riduzionismi esoterici, sia rispetto a quella fatta propria invece dal rigido razionalismo scientifico o filosofico – vanamente e disperatamente aggrappato alle fragili direttive di un'idealità sempre sostanzialmente universalistica.

Un'idea di verità, dunque, quella messa in forma da Evola, che solo nel contesto speculativo definito da una sorta di rinnovato «idealismo magico» avrebbe

potuto ritrovare le proprie reali ed ultime condizioni di possibilità; di là sia da ogni seducente fuga verso semplici monismi paghi dell’indifferenziato che da comode forme di assunzione di una più semplice e vuota oppositività dualistica.

Perciò il telos della sua speculazione non poteva essere né meramente teoretico né meramente pratico. Egli voleva piuttosto tornare a dare un senso al fare umano, rideterminandolo in virtù del modo suo proprio, ossia del come quello stesso fare verrebbe ogni volta a costituirsi. In questo senso solo la verità dell’Individuo assoluto avrebbe potuto consegnare al mondo una certezza che quest’ultimo mai si sarebbe potuto dare.

Evola ridisegna il «vero» in conformità ad una tendenza che, a partire da Fichte – nonché dalla declinazione novalisiana, e quindi magica, di quel medesimo orizzonte speculativo – ma anche in sintonia con una tendenza attualistica allora sicuramente imperante in Italia, avrebbe di lì a poco lasciato un vuoto pressoché incolmabile, offrendo, remissiva, tutta la scena all’imperium di un astratto storicismo laicista, da un lato, e ad una mistica poetizzante di matrice heideggeriana, dall’altro.

Certo, non poco, nel determinare una così persistente rimozione, avrebbero pesato alcune «pesanti» ed imbarazzanti derive della riflessione facente capo alla scommessa evoliana; ovvero la «sconcertante» sintonia presentata da quest’ultima con alcuni tra i presupposti ideologici più specificamente caratterizzanti la prospettiva politico-culturale fatta propria dal Fascismo... ovvero, da uno dei più ambiziosi nonché deliranti progetti politici della recente storia europea.

Evola, comunque, avrebbe portato ancora più a fondo la già radicale estremizzazione dell’idealismo operata in quegli stessi anni da Gentile.

Merita ricordare, in ogni caso, che con lui, in quegli stessi anni, iniziava a scrivere, solitario, un altro «grande» del Novecento – anche lui fiducioso di poter vedere in qualche modo incarnata e realizzata la propria ponderosa speculazione nel «terribile» progetto messo in atto in quegli stessi anni dal Fascismo italiano –: ci stiamo riferendo ad Andrea Emo ¹⁵. Pensatore del «negativo», già allievo di Gentile, il nobile veneto avrebbe condotto, da par suo, la matrice attualistica della propria filosofia a conseguenze davvero originali e radicali; ma anche in lui sarebbe prevalsa quella stessa vocazione alla «destinalità» che già aveva impedito al grande Hegel di liberare sino in fondo l’insostenibile potenza della

libertà. Emo pensa il «negativo» come nessun nichilista novecentesco sarebbe mai stato in grado di fare, ma neppure lui sfugge alla tentazione di «chiudere» il cerchio – e quindi di fare della libertà lo stesso, proprio lo stesso, della necessità.

Un cerchio che solo Evola, invero, si rifiuta di disegnare; anche a costo di costringere la ragione a ritrovare se stessa e la propria verità in quell’al di là di sé che avrebbe consentito e facilitato molte delle opportunistiche accuse di irrazionalismo che stanno alla radice di una ancor incombente rimozione della sua filosofia; quelle stesse da cui la potenza del suo pensare sarebbe stata a lungo penalizzata, sino ad una vera e propria messa al bando. Evola si spinge infatti sino ad una impossibile eccedenza – la sola, peraltro, che avrebbe potuto consentirgli di tenere perfettamente unite due realtà, o meglio, due dimensioni del reale che, là dove fossero rimaste astrattamente distinte, avrebbero reso drammaticamente impossibile qualsivoglia autentico (o comunque non incongruente) pensiero della «libertà».

Sì, perché in Evola la negazione dell’Altro è comunque condizione di possibilità per qualsivoglia esperienza dell’Assoluto sapere. Lo diceva già nei *Saggi sull’Idealismo magico*, il nostro: l’individuale non può dirsi adeguato a se stesso, ovvero alla propria verità, là dove non riesca a sperimentare quell’affermazione centrale – per dirla ancora con le sue stesse parole – che, sola, può fare spazio allo splendore dell’assoluto positivo. Eppure, anche in tale agognata compiutezza mai egli potrà disporsi a soffocare la condizione di possibilità di ogni vera esperienza di «libertà». Perciò il nostro si appella senza titubanze alla «fatalità» della libertà; che è poi la stessa della razionalità e della sensibilità. Quella che mai potrà dirsi contenta delle indicazioni del «patire»: sia esso il patire del volere rispetto alla norma, sia esso il patire della logica rispetto alle necessità o ai capricci della natura.

L’Evola dei *Saggi sull’Idealismo magico* già prefigura, dunque, e con grande lucidità, la potenza speculativa di un sistema come quello consegnato alle pagine della Teoria dell’Individuo assoluto. In modo davvero consonante con lo spirito di tante pagine emiane, il nostro vi precisa ad esempio che mai la vera potenza potrà scaturire dal desiderio della medesima; ma solamente dalla negazione della fantasmagoricità caratterizzante qualsivoglia determinazione della realtà esterna (indipendentemente dal nome assegnatole). Fermo restando che neppure quest’ultima sarebbe potuta nascere dalla semplice volontà di privazione – la quale, anzi, vi si trova perfettamente consumata di là da tutto quanto potrebbe addurre a tale proposito il pensiero discorsivo e raziocinante; e quindi sempre e

solamente in virtù di un vero e proprio agire magico¹⁶, il cui precipitare in atto dovrebbe costituire per chiunque un autentico, anche se insolubile, problema trascendente.

Massimo Donà

¹ Vera ragione della «critica» comunque sviluppata da Evola nei confronti del Fascismo storico. Evola, insomma, non può essere considerato un apologeta del Fascismo, se con questo termine ci si limita ad alludere alla vicenda storica e reale che avrebbe caratterizzato venti anni di vita politica italiana. Evola analizza «criticamente» tale fenomeno – lo stesso egli fa peraltro nei confronti del Nazismo germanico –, ed elabora i tratti di quello che ai suoi occhi appare solo come un «fascismo ideale». Ciò che, certo, il Fascismo storico sarebbe potuto essere, ma di fatto mai è davvero stato. Evola ragiona anche intorno all'idea di razzismo; ma lo fa cercando di rendere ragione di un razzismo mai astrattamente biologico, ma eminentemente spirituale. Ciò che mai si sarebbe veramente dato, né nel Fascismo italiano né nel Nazismo austrogermanico. Non è un caso che Evola abbia parole molto forti e duramente critiche nei confronti delle degenerazioni storiche della tradizione – sulle quali viene peraltro ancora troppo spesso appiattita la sua reale e ben più complessa Weltanschaung. Dal suo punto di vista, una Destra che si definisce in mera opposizione rispetto alla sinistra (e così deve essere nel quadro demoparlamentare dei partiti – per dirla con lo stesso Evola), ovvero come antitesi delle sinistre, quasi in competizione con esse e dunque sul loro stesso piano, non può che costituire un vero e proprio tradimento di quella più alta istanza; che nulla ha a che fare, per l'appunto, con i totalitarismi storici. Per Evola «dove il Fascismo presentò un carattere “totalitario” devesi pensare ad una deviazione dalla sua esigenza più profonda e valida» (Julius Evola, Il Fascismo visto dalla Destra, in Fascismo e Terzo Reich, Edizioni Mediterranee, Roma 2001, p. 51). Evola guarda cioè ad una Destra ideale intesa come forma politica che, sola, potrebbe farci guadagnare una libertà non astrattamente «negativa»; perché solo per essa si determinerebbe la possibilità di uno Stato caratterizzato da una sorta di «trascendenza del piano politico», in grado di fornire «un ambiente propizio per lo sviluppo della personalità e della vera libertà, nel senso di una virtus secondo l'accezione classica... dove si rivolga un continuo appello al singolo perché si porti di là da sé stesso, di là dal semplice vivere vegetativo» (Ibidem, p. 54). Ma, è solo con la

concreta comprensione del «presupposto» cui stiamo appunto facendo riferimento, che diventa possibile restituire ad Evola la reale portata delle analisi e della prospettiva politica di cui sarebbe stato davvero fautore.

2 Ché, nei precedenti tedeschi appena indicati, questa nuova consapevolezza speculativa avrebbe scontato una sostanziale incapacità di rendere ragione della ritrovata in condizionatezza dell’Io e quindi della sua vocazione necessariamente archetipica. Già in Fichte, infatti, prima ancora che nella grande sintesi hegeliana, l’Io sarebbe riuscito a prendere coscienza solo della originaria intrascendibilità del proprio orizzonte posizionale; senza mai venire a capo, di fatto, di una aporetica tutta essenzialmente giocata sul piano «logico» e quindi ineluttabilmente condannata al delirio costituito da uno streben perennemente inadeguato a se stesso ed alla propria vocazione costitutiva. E quindi mai «libero» in senso proprio. Mai assolto, cioè, dal proprio irrefrenabile conato manifestativo. Ovvero da quella destinazione all’alternanza tra porre ed opporre che mai può, almeno in tali autori, realmente superarsi ed azzerarsi

3 D’altro canto, va anche detto con la massima chiarezza: ogni altro razionalismo (per quanto dialetticamente raffinato) così come ogni altro esoterismo di natura misticheggiante, sarebbero destinati a fare dell’Io proprio questo – ovvero, un semplice strumento necessario alla realizzazione di un ordine superiore (logico, metafisico o religioso che dir si voglia). Superiore, e dunque – per ideale o reale che lo si voglia far essere – dall’Io puramente «patito». E quindi perfettamente estraneo alla peraltro inscrutabile contingenza, ovvero alla irriducibile particolarità e concretezza del nostro comune vivere empirico.

4 A tanta radicalità non sarebbe giunto neppure Gentile – in verità ancora fedelmente hegeliano, in questo senso. Perché, per il teorico dell’attualismo, è assolutamente certo innanzitutto questo: che «noi non conosciamo nessuno spirito che sia al di là dalle sue manifestazioni; e consideriamo queste manifestazioni come la sua stessa interiore ed essenziale realizzazione» (Giovanni Gentile, Teoria generale dello spirito come atto puro, in Opere

filosofiche, a cura di Eugenio Garin, Garzanti, Milano 1991, p. 477). Sì che il dispiegarsi fenomenico dell’atto puro finisce per coincidere, ai suoi occhi, con ciò che, solamente, di esso sarebbe di volta in volta potuto davvero accadere.

5 O, per dirla con le parole dello stesso Evola, lo scopo era quello già indicato da Simon Mago: ovvero, ridar voce e rendere ancora riconoscibile l’essere beato e incorruttibile«che risiede in ogni essere: che vi è nascosto, vi è in potenza e non in atto» (Julius Evola, La Tradizione ermetica, Edizioni Mediterranee, Roma 2002, p. 41).

6 Troppo «sicura» sarebbe infatti qualsivoglia insecuritas astrattamente contrapposta alla sicurezza; sicura innanzitutto della propria «insicurezza». E dunque certa anche di potersi pur sempre proporre un percorso di radicale trasfigurazione; tale per cui il definitivo risolvimento di quella condizione malata e sostanzialmente intollerabile venga a coincidere di fatto con il semplice e definitivo inveramento della condizione originaria da cui quella stessa malattia era stata resa possibile.

7 Carlo Michelstaedter, La persuasione e la rettorica, Adelphi, Milano 1994, p. 42

8 Ivi, p. 72.

9 In questo filone di pensiero andrebbe collocata anche la metafisica di Emanuele Severino – uno dei massimi pensatori contemporanei, anche lui peraltro convinto sostenitore e teorico di una visione radicalmente dicotomica del reale. Una visione, quella del filosofo bresciano, che ipostatizza al massimo grado il polemos costitutivo ed originario tra «verità» ed «errore». E che fa di questa antitesi il fondamento stesso dell’intrascendibile «potere» della verità. Sì da costringersi invero a smentire «in actu esercito» la stessa supposta

incontrovertibilità del vero, ossia la sua reale intrascendibilità; ovvero ciò che, solamente, avrebbe potuto fare della verità stessa l'eterna e gloriosa vincitrice nell'ago ne contro la folle erranza dei «mortali». Come dire che le tesi sviluppate da Severino nel suo più recente volume teoretico, intitolato *La Gloria* (Adelphi, Milano 2001), si scontrano in primis con la stessa ipostatizzazione da lui operata, sin da *La struttura originaria* (Adelphi, Milano 1981 – prima edizione: 1958), dell'elenchos aristotelico. Ovvero sono da quest'ultima rese radicalmente «insostenibili».

¹⁰ Carlo Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, cit., p. 88.

11 È chiaro, a questo proposito, che un tale pensiero, se ben inteso – ovvero, se inteso nella sua radicale potenza eversiva – non si lascia affatto ricondurre ad una sorta di banale dialettismo di matrice hegeliana. Ma costringe a ripensare innanzitutto il senso di quella «negazione» che per secoli la filosofia occidentale ha costretto entro le maglie di una rete concettuale del tutto impropria e impari rispetto a ciò che un tale concetto avrebbe dovuto o potuto suggerire. In questo senso abbiamo tentato qualche indicazione specifica nel nostro ultimo volume intitolato *Sulla negazione* (Bompiani, Milano 2004).

12 Anche a proposito della importante rilettura evoliana del buddhismo antico andrebbe fatta più di qualche precisazione. Il fatto è che in Evola non prende mai parola l'indeterminata nostalgia per una spiritualità più conforme ai bisogni terreni dell'essere umano – come si potrebbe dire invece a proposito delle attuali rivisitazioni della religiosità orientale, ma anche di quella ebraica, spesso confuse all'insegna di un generico bisogno di «vuota» serenità (che peraltro nulla ha a che fare con quella «serenità» cui abbiamo invece cercato di dar voce nell'ultimo nostro lavoro: *Serenità. Una passione che libera*, Bompiani, Milano 2005). Anzi, per lui è proprio nel contesto dell'antica tradizione buddhistica che si possono ritrovare le ragioni di fondo che impediscono, e nella forma più radicale, qualsivoglia esperienza di abbandono alla fede immediata e nello stesso tempo rassicurante, democratica ed oltremodo seducente, che ha fatto la fortuna di una versione depotenziata e moralistica del cristianesimo – dimostrata ad un

certo punto utile a contrastare il crescente materialismo o l'ingenuo psicologismo caratterizzante l'evo moderno nel suo complesso. Evola contrasta con tutte le proprie forze l'immediata persuasività del «credere». E rinviene proprio nel buddhismo la capacità di porsi come un problema totale, che non lascia vie d'uscita. La capacità di metter fuori gioco il dèmeone costituito da una dialettica che sarebbe sempre umana, troppo umana, nella misura in cui continuasse ad aver e per base il solo intelletto discorsivo. È proprio del buddhismo, infatti, il riuscire a provocare un autentico «risveglio», ossia una visione diretta del Vero che consenta da ultimo una vera e propria infinitizzazione – e quindi un vedere, da Svegliati, con quell'«occhio celeste o superterreno» che non esige alcuna banale smaterializzazione, ma che coincide piuttosto con la capacità, da parte nostra, di fare della mente il centro stesso della più solida corporeità. Ed è sempre in questa prospettiva che Evola prende invece le distanze, e giustamente, da certi aspetti della dottrina buddhistica, «partendo dai quali molti Occidentali hanno creduto che il buddhismo si riducesse a mostrare che il "mondo è dolore" e a far appello alla tendenza naturale dell'uomo di fuggire il dolore, sino a fargli preferire il "nulla" (...) Tutto ciò non è che sovrastruttura. L'essenziale è invece il metter l'uomo di fronte alla inattenuata conoscenza di se stesso e di tutto ciò che è condizionato, per chiedergli: "Puoi dire: questo sono io? Puoi veramente identificarti con questo? È questo che tu vuoi?". Tale è il punto della decisione fondamentale, tale è la pietra di prova per la distinzione degli "esseri nobili" da quelli volgari, è qui che si separano le essenze, è così che si definiscono le vocazioni. La prova, nel buddhismo, ha dei gradi: dalle forme più immediate di esperienza il discepolo è condotto a stadi superiori, ad orizzonti soprasensibili, al tutto, a mondi celesti, per rinnovare la domanda: Questo sei tu? Puoi identificarti con ciò? Puoi esaurirti in ciò? È ciò tutto quello che vuoi? L'essere nobile finisce col rispondere sempre di no. Allora si ha il rivolgimento, la revulsione. Per questo, egli lascia la casa, rinuncia al mondo e prende la via dell'ascesi» (Julius Evola, *La Dottrina del Risveglio*, Edizioni Mediterranee, Roma 1995, pp. 9596).

¹³ Sarebbe interessante mostrare come ogni filosofia imperniata sulla potenza del «tre» abbia necessariamente a che fare con un'idea quintessenzialmente «magica» dell'essere. Magica, ovvero destinata a prender coscienza della strutturale insufficienza di una razionalità in sé sempre ineludibilmente duale, oppositoria e proprio per ciò non contraddittoria. E quindi necessariamente incapace di rendere ragione di un «autaut» di là dal quale essa non sarebbe

comunque potuta mai essere quel che è: vale a dire «giudizio», «affermazione» e «negazione» distintamente intese. Inscritte cioè in un orizzonte vocazionalmente «polemico» – come sapeva bene già Eraclito. Perciò, tutte le ontologie ternarie (anche il grande trinitarismo cristiano, dunque), sino a quella hegeliana, meriterebbero una radicale reinterpretazione; da svolgersi tutta alla luce della più o meno plausibile possibilità di svelare i troppi equivoci, maturati nel corso della storia dell’Occidente, proprio a questo proposito. Insomma, l’irruzione del «terzo» è sempre indice di una krisis per il cui tramite al logos è sempre data la possibilità di sperimentare la vertigine di un sé oltre se stesso, ovvero una «possibilità» che, sola, di là dalle fragili catene imposte alla «potenza» di aristotelica memoria, può farsi eco di una non altrimenti giustificabile «libertà». E dunque di quella «aporia» che rende irrinunciabile il percorimento di una logica tutta intrisa di mitologia, procedimenti analogici e metafore figurali... ossia tutta pervasa di quel «potere immaginifico» che solo la grande sapienza magica aveva saputo sin dall’antichità far propri, indipendentemente da inutili sospetti e ingiustificate titubanze. Anche Evola ne è fermissimamente convinto: il mondo delle scienze ermetiche e magiche esiste, perciò «fare di un essere finito un essere infinito, trarre da una “terra” un “Sole”, un Dio, un ente di potenza, di gloria, di dominazione, non è fantasia, non è mito, non è oggetto di fede e di speranza, è invece una possibilità concreta per una volontà che sappia dire a sé stessa: Riuscirò o mi spezzerò nell’impeto. A questa superiore realizzazione, materia di una tecnica positiva in atto a cui già si volsero gli Yoga indù, che circola in tutta una tradizione nostra le cui radici si confondono con quelle stesse della storia – tradizione discreditata e velata da mistificazioni e superstizioni che tuttavia in nulla ne ledono la vera essenza – che balena attraverso le vite dei santi e dei fondatori di religioni, che si riconferma infine presso ai primi accertamenti della moderna metapsichica – ad una tale realizzazione si appende tutta la gerarchia delle forme dell’ordine dell’Individuo assoluto. Essa ne è il coronamento, il téλoç, ciò che, da un certo livello, deve decidere della sua verità» (Fenomenologia dell’Individuo assoluto, p. 185).

¹⁴ In questo senso Evola può rilevare come «l’atto bruto, il desiderio, la dipendenza, la passione, ecc. non hanno fine e ragione in sé stesse, non hanno priorità, non sono nulla di originario» (Fenomenologia dell’Individuo assoluto, p. 65); insomma, per lui, tali elementi «presuppongono il punto trascendentale di una sufficienza, che pone certi intervalli di cui esse sono le correlative sintesi o risoluzioni. Come tali, essi restan orazionali, v.d. costruibili» (Ibidem). Ecco

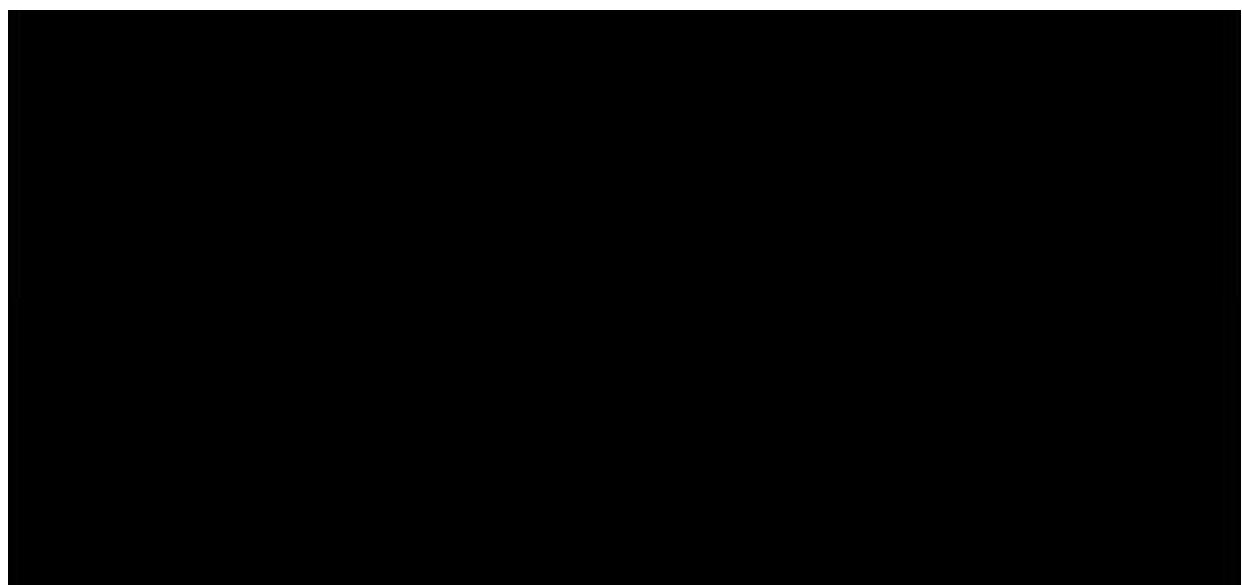
cosa distingue, e nella forma più radicale, la convinzione che sta alla base di tanto pessimismo tragico della modernità dai principi che caratterizzano inconfondibilmente la prospettiva elaborata da Evola; quella costituentesi come riflessione sempre lucidamente consapevole della impossibilità di pensare l'originario in termini «duali» – duali essendo di fatto tutte quelle condizioni esistenziali che implicano appunto mancanza o desiderio, e dunque fallimento destinale di ogni tentativo di «risolverli» per il tramite di un guadagno sempre astrattamente «oggettuale». Anche in Teoria dell'Individuo assoluto (pubblicato nel 1927, ovvero tre anni prima della Fenomenologia dell'Individuo assoluto), Evola prendeva nettamente le distanze da ogni forma di improprio dualismo metafisico gnoseologico. E quindi da ogni ingenuo «realismo». Egli vede bene come quest'ultimo «con un paralogismo, dal non esser, la rappresentazione di alcunché, causata da me come assoluta volontà inferisce al suo non esser essa causata da me in alcun modo, non dandosi per nulla pensiero del fatto che tra l'esser causato secondo volontà e il non esser affatto causato da me, un terzo termine è concepibile: appunto l'esser causato da me secondo spontaneità. In ciò che non è causato da me in senso assoluto si esprime semplicemente una privazione della mia causalità in quanto causalità legata a valore e, in particolare, in quanto causalità positivamente libera – e il trapasso logico da tale privazione alla causalità, e quindi all'esistenza reale, dell'“altro”, è sintetico e in nessun modo giustificabile e cogente» (Julius Evola, Teoria dell'Individuo assoluto, Edizioni Mediterranee, Roma 1988, p. 142).

¹⁵ Di Andrea Emo, filosofo veneto, nato nel 1901 e morto nel 1983, sono stati pubblicati postumi cinque volumi: Il Dio negativo. Scritti teorетici 1925-1981, Marsilio, Venezia 1989; Le voci delle Muse. Scritti sulla religione e sull'arte 1918-1981, Marsilio, Venezia 1992; Supremazia e maledizione. Diario filosofico 1973, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998 e Il monoteismo democratico. Religione, politica e filosofia nei quaderni del 1953, Bruno Mondadori, Milano 2003, e, da ultimo, presso i tipi di Bompiani, un volume che raccoglie un numero considerevole di quaderni, sufficienti forse ad offrire al lettore uno spaccato abbastanza esaustivo dell'intero itinerario filosofico percorso da Emo. Si tratta di Quaderni di metafisica (a cura di Massimo Donà e Romano Gasparotti). Sono uscite poi, nel corso degli anni Novanta, e ancora all'inizio del Terzo millennio, varie raccolte di frammenti postumi, pubblicati da diverse riviste, filosofiche e non solo; nel 2004, addirittura un numero intero di Panoptikon (rivista pubblicata a Milano dall'editore Herrenhaus) è stato dedicato alla figura del

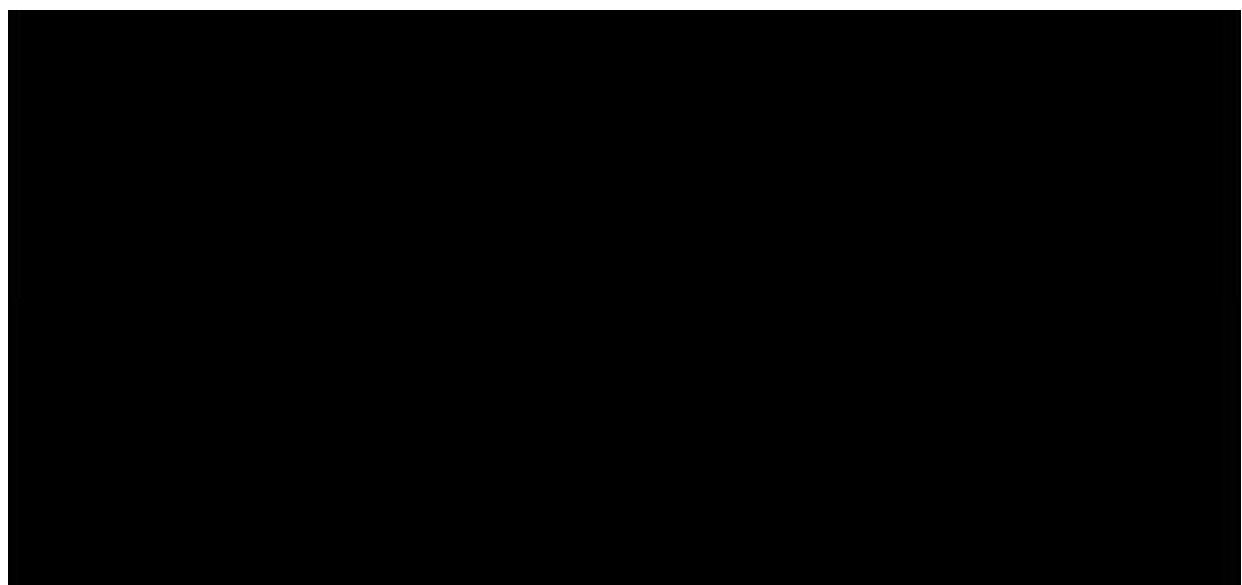
filosofo veneto e alle sue riflessioni sulla «poesia». Da ultimo vogliamo poi ricordare la pubblicazione (curata da Giovanna Fozzer) del volume di Andrea Emo, Lettere a C. Campo 197276, «In forma di parole» editrice, Quaderno terzo, Bologna 2001.

¹⁶ Un agire che per Evola muove dall'esigenza di «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... in modo tale che al termine del processo di catarsi venga realizzato un tale principio incondizionato, che risolve l'essere. La fase ultima di realizzazione magica consiste infatti 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 – si fa anche materiale, cioè capace di produrre e agitare arbitrariamente un qualunque contenuto od oggetto dell'esperienza»(Julius Evola, Saggi sull'Idealismo magico, Edizioni Mediterranee, Roma 2006, p. 88).

FENOMENOLOGIA DELL'INDIVIDUO ASSOLUTO



Prefazione alla prima edizione



Il presente volume può considerarsi come la seconda parte di un'opera totale, che ha la sua prima parte nella già uscita Teoria dell'Individuo assoluto e che, nel complesso, costituisce l'esposizione della nostra dottrina in termini puramente filosofici.

Il ritardo con il quale – per varie ragioni – esce questo volume (l'opera, cominciata nelle trincee alpine, già nel 1924 era ultimata) deve essere tenuto presente da quanti, avendoci seguiti nelle forme più concrete e vive date dall'applicazione della stessa dottrina in sede di filosofia della cultura e di scienza iniziatica, potrebbero stupirsi di questa pubblicazione; considerarla quasi come un passo indietro; non trovarvi forse ciò che essi si attendono. Ma, da parte nostra, chiudere la partita già iniziata, sì da sistemare quando il cosiddetto «pensiero critico» moderno può avanzare nei riguardi di un punto di vista che gli è superiore, era un preciso dovere.

Inoltre deve restare ben fermo che la nostra «filosofia» che non finisce in sé stessa – convergendo tutta in una specie di postulazione di una azione – così pure essa non comincia in sé stessa. Nei suoi elementi essenziali, ciò che esponiamo non è il semplice prodotto della speculazione soggettiva di un filosofo moderno, sì invece la trasposizione intellettuale di certe dottrine tradizionali, primordiali, non soggette – in un certo senso – al divenire.

Chi abbia il punto di vista della razionalità come l'ultima istanza, deve naturalmente ritenere ciò come non detto, considerarci sotto il puro riguardo filosofico, e non curarsi di dove ciò cui eventualmente può assentire, lo conduca. Ma noi pensiamo di aver anche un'altra categoria di lettori, per i quali lo studio di quest'opera non facile varrà come una utile disciplina mentale, rivolta ad uno scopo ulteriore. Costoro, non avranno dunque troppo da faticare per accorgersi delle frequenti convergenze tra i significati emergenti attraverso le forme concettuali e i trapassi dialettici, e i significati di insegnamenti di un altro ordine. Come saprebbe sfuggire loro, per esempio, la relazione fra le due grandi opzioni della libertà trascendentale, che nella nostra filosofia recano il nome di «via del soggetto» e di «via dell'altro»¹, con le due grandi tradizioni, regale e sacerdotale, dell'azione e della immedesimazione, nordico-uranica e tellurico-meridionale, che si profilano maestose già fra le penombre del mito e della preistoria²? La dottrina delle «tre epoché», come potrebbe non rimandare all'insegnamento misterico circa «colui che si tiene in piedi; che si tenne in piedi, che si terrà in

piedi: che si tiene in piedi lassù, nella potenza increata; che si è tenuto in piedi giù, avendo ricevuta generazione dall'immagine della fiumana delle Acque; che si terrà in piedi presso la beata Potenza senza fine, al rassomigliarle perfettamente»³? Il momento tetico ed il momento autarchico della dialettica non racchiudono forse il senso della «processione» e della «conversione» della tradizione alessandrina, del pravratti-marga e del nivrtti-marga di quella indù? Nel trapasso dalla spontaneità alla personalità non si tradisce forse il senso che circola nel ciclo dei miti sulla «caduta», in pari tempo che in quelli prometeici? Nelle prime «categorie», è forse difficile ritrovare attraverso la deduzione logica ciò che al titolo di «involuzione» e di regressione, di residui degenerescenti di stati di coscienza primordiali, resta ancora nelle tradizioni e nella mentalità dei cosiddetti «primitivi» ovvero si «reifica» qua e là in simboli cosmogonici? E nelle ultime «categorie» la dialettica non è forse, paleamente, una trama sottile intorno alla quale si organizza quanto in Oriente e in Occidente è stato tradizionalmente e uniformemente insegnato circa possibilità ed esperienze «trascendenti» dello spirito? Questi, non sono che alcuni dei punti, che si paleseranno al lettore sagace. Non resta che da avvertire, che nel nostro caso non si tratta di riferimenti estrinseci: noi non siamo partiti da un sistema filosofico, e non abbiamo in un secondo momento messo mano alla mitologia e alla misteriosofia (quali ai «profani» risultano), per illustrarne i concetti (così, per esempio nel caso di Schelling), ma viceversa: noi siamo partiti da una certa conoscenza di carattere non-filosofico, atta a render conto deduttivamente di quanto si cela in simboli e miti tradizionali, e da essa, con una adattazione, una riduzione e una negazione, abbiamo ricavato un «sistema» filosofico, la cui esistenza, oggi, ha una propria ragion d'essere.

Dopo di che, rispetto alla nostra opera appunto come «filosofia», diciamo che, mutata mutandis, la presente Fenomenologia obbedisce ad una esigenza simile a quella che condusse Hegel all'opera di egual titolo. Mutata mutandis: giacché la premessa qui non è il panlogismo hegeliano, l'universale legislazione che l'«Idea» compie secondo una sua necessità interna e una sua forza propria. La premessa è invece quella riduzione di ogni criterio gnoseologico, ontologico e deontologico, al principio di potenza e di libertà dell'individuo reale, che abbiamo già operata nella nostra Teoria dell'Individuo assoluto; conducendo l'immanentismo idealistico alle sue ultime conseguenze; affermando una decisa eccedenza del possibile sul reale, della contingenza e della libertà su ogni specie di necessità; sboccando in un realismo attivo di carattere trascendente e sopra razionale.

Ricordiamo che dalla premessa, che un essere assolutamente libero non sarebbe tale se, oltre ad essere sé stesso, non potesse esser altresì la negazione di sé stesso, abbiamo dedotte due «categorie» o esperienze primordiali, materia di una «opzione soggettiva» (via dell’Individuo assoluto) e di una «opzione oggettiva» (via dell’«altro»).

La presente Fenomenologia determina un insieme di possibilità conformi a questa seconda opzione, o esperienza; rispondendo in pari tempo alla esigenza, già formulata⁴, che i principî trascendentali non debbono ridursi, come nell’ultimo idealismo, a forme vuote e indeterminate, ma debbono esser capaci di ridurre gli elementi della nostra reale esperienza in un sistema di significati e di valori distinti.

La formulazione di questo sistema implica quella di un gruppo determinato di forme fondamentali. Ciò non contraddice – come qualcuno a prima vista può ritenere – il concetto dell’assoluta libertà; inquantoché tali forme non rappresentano – come in Fichte, Schelling e Hegel – la linea continua di un itinerario più o meno obbligatorio, sì invece un gruppo di compossibilità, di modi possibili, ciascuno irriducibile all’altro, di sperimentare il valore dell’Individuo assoluto. Non si deve mai cessar di tenere presente quanto a questo proposito diremo appunto relativamente alla «categoria» dell’Individuo assoluto⁵; e così non si deve cadere in equivoci, che nei nostri riguardi non avrebbero nessuna ragion d’essere. La libertà, intesa come il puro indeterminato, è quella istintiva e passiva dell’«opzione oggettiva»; è invece quando, con l’esperienza di un quantum, si determina quella del potere di scegliere assolutamente fra possibilità distinte, separate ciascuna dall’altra da una discontinuità radicale, e di dominare nella parte il tutto – è allora che, in quella potenza del limite, che già nei Greci si congiunse all’idea della perfezione, si ha la manifestazione di una libertà positiva.

Oltre a quanto deriva da siffatto fattore di discontinuità e di contingenza, un punto fondamentale di differenza rispetto ai varî sistemi di categorie della speculazione idealistica romantica, sta in ciò: che noi per «categoria» non intendiamo una condizione logica dell’esperienza possibile, ma invece il senso di una possibilità di esperienza⁶. E, in una certa rispondenza con il principio di eccedenza della possibilità sulla realtà, della libertà sulla necessità, nel sistema di esperienze costituenti la Fenomenologia ciò che è mera e comune esperienza umana non figura che come un caso particolare. Noi consideriamo l’«umanità», in senso totale, come una fra le tante possibili condizioni di esistenza individuale,

per nulla privilegiata rispetto alle altre. L'uomo né comincia, né finisce nell'uomo, per quanto i moderni – a parte le chimere della fede e le «costruzioni» dell'intelletto, le quali continuano a far parte di ciò che è soltanto «umano» – si siano ridotti a non saper più di null'altro. Noi abbiamo restituito alla condizione umana il senso di episodio, di una possibilità; due grandi epoche – da noi denominate epoca della «spontaneità» e epoca della «dominazione» – nella nostra fenomenologia si stendono come materia di esperienze possibili e come modi possibili di essere, di qua e di là dell'«uomo». L'opinione degli idealisti, che – giunto alla filosofia, alla religione o all'eticità dello Stato assoluto – il processo dello spirito tocchi il suo culmine e si arresti, per noi accusa una limitazione e una mancanza di senso metafisico (nel significato letterale: mancanza cioè di senso per quanto non ha più relazione con le condizioni corporee) che nei moderni è delle più singolari. Peraltra, il «mondo moderno», lunghi dal rappresentare, come un diffuso pregiudizio lo pretende, una condizione privilegiata, non è esso stesso, che un'apparizione, una fra le tante «culture»; e la stessa possibilità di finire in illusioni così sorprendenti, così – perché non dirlo? – infantili, testimonia, con un paradosso, essa stessa l'assoluta libertà dello spirito.

Un ultimo punto. Appunto perché questa Fenomenologia comprende una veduta d'insieme, che in un certo senso – rispetto ad una comprensione ben limitata dell'«immanente» – può dirsi trascendente, vi è modo di indicare il «luogo» e la direzione della nostra stessa attività più recente. Le idee sulla crisi della civilizzazione occidentale; le istanze critiche rispetto ai valori della speculazione e della cultura in generale; le stesse affermazioni in sede politico-sociale; tutto ciò che riguarda l'«idealismo magico» e la valorizzazione e la pratica effettiva delle scienze iniziatriche e dei simbolismi primordiali – questi varî aspetti della nostra attività personale convergono in un significato unico e preciso, che tradisce il punto di un passar delle forme della «personalità» di là da sé stesse, e che solo in esso sono giustificate.

All'opposto del relativismo, il quale ritiene che la contingenza temporale produce a mo' di riflesso e di epifenomeno o di contraccolpo, una data «verità» nella conoscenza e nell'azione, la quale poi «fenomenizza» secondo la sua forma il tutto – all'opposto di questo, noi abbiamo formata la nostra dottrina in ordine ad una parte speciale e ad uno scopo speciale, corrispondenti ad un preciso «momento» di ciò che un indù chiamerebbe mahâmâyâ – il «grande giuoco». E

cogliere il ritmo di una visione che è sé stessa, che trascende sé stessa, e poi di nuovo riafferra e riafferma sé stessa in questa sua trascendenza, dovrebbe esser quel che a tale riguardo più importa.

J.E.

Roma, 1929

¹ [Libro I \[Teoria dell'Individuo assoluto, Edizioni Mediterranee, Roma 1998, pp.67-93\].](#)

² [Cfr. Introduzione alla Magia quale Scienza dell'Io, vol. II \(1928\), p. 321 segg., vol. III \(1929\), p. 65 segg. \[Sul «sapienziale» e l'«eroico» e sulla Tradizione occidentale e L'Aurora dell'Occidente, testi non compresi nel successivo Introduzione alla Magia, Edizioni Mediterranee, Roma 1971\]. Cfr. anche H. Wirth, *Der Aufgang der Menschheit \(Untersuchungen zur Geschichte der Religion, Symbolik und Schrift*](#)

der atlantischnordischen Rasse), Jena 1929; J.J. Bachofen, Urreligion und antike Symbole, Leipzig 1926.

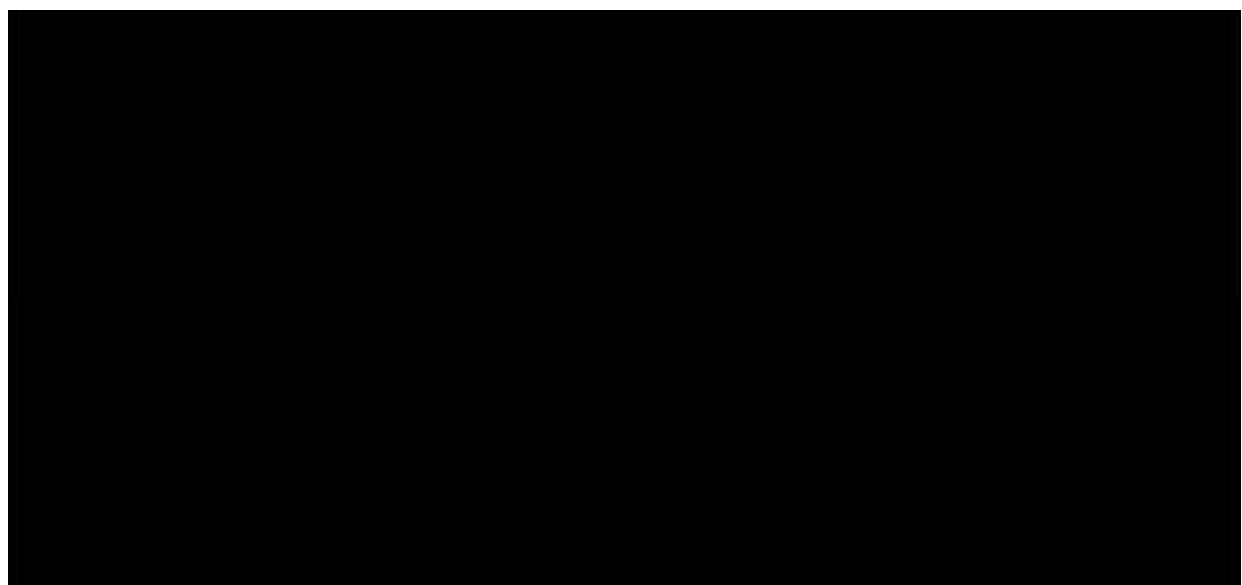
³ [Apud Ippolito, Philosophumena, VI, 17.](#)

⁴ [Libro I, Premessa, p. VI \[Teoria dell'Individuo assoluto, cit., pp. 1924\].](#)

⁵ [Vedi supra § 30](#)

6 Cfr., per la nozione di «senso», Libro I, Introduzione (Del concetto di «valore») [Teoria dell’Individuo assoluto, cit., pp. 25-29].

Introduzione



Nel primo libro della presente opera abbiamo delineati i principî generali di una Teoria dell’Individuo assoluto assumendo ed integrando le posizioni dell’idealismo mediante la riaffermazione di un concetto dell’Io: a) come pura libertà; b) come potenza ed immanenza assoluta. In questo secondo libro vogliamo invece rendere conto di ciò che si è chiamata opzione positiva (l’opzione della libertà per un ordine di sufficienza e di dominio anziché di dipendenza) secondo un sistema articolato di significati e di valori distinti. Tale la Fenomenologia dell’Individuo assoluto.

1. In quanto basati sulla libertà, tanto l’ordine dell’opzione affermativa che quello dell’opzione negativa sono contingenti. Pertanto, dominata dall’«altro», la contingenza propria al secondo caso porta ad una assoluta indeterminabilità: rispetto alla propria possibile esperienza l’Io ne peut jurer de rien, ché con il principio di essa egli sta in un rapporto esteriore e dipendente. Non così nell’altro caso: qui la contingenza si fa positiva, è cioè quella di una libera potenza di determinare, che l’Io si appropria, e così è possibile fissare un sistema definito, assoluto, inequivocabile di forme – un sistema assolutamente certo, appunto perché è l’Io che ne determinerà, in funzione di dominio, il principio e la struttura.

È dunque possibile una «Fenomenologia» nell’ordine dell’opzione affermativa; non lo è nell’ordine dell’opzione opposta, per il concetto stesso di questa.

Respingiamo qualcuna delle difficoltà mosse contro la possibilità di una «Dottrina delle categorie».

a) Si dice¹: Sotto una dottrina delle categorie può cadere il concetto come realtà, non il concetto come concetto; donde l’astrazione di quella e il suo restar fuori dalla scienza immanente, dall’universale del concetto stesso. – La risposta è: astrazione è, invece, lo staccare la forma del concetto dal proprio contenuto concreto (dal suo «come realtà») secondo l’ipostasi di un concetto del concetto che si presume determinabile a priori una volta per tutte, in indifferenza alle varie articolazioni in cui si concreta. Il «concetto del concetto» in verità può non essere che un particolare momento della realtà o del realizzarsi del concetto in

generale, preso fra molti altri momenti.

b) Determinazione e «quantità» – dicono altri² – cadono soltanto nell’ordine di un «pensato» assunto a sé, astrattamente, e non in funzione del «pensante», che è soltanto pura attualità e infinità. – Qui noteremo: α) Che l’obbiezione parte da una dottrina che nega all’atto una potenza, di cui esso sia l’atto, ma allora il pensante sarà il suo pensare, epperò i suoi varî determinati pensieri: in questi risiederà l’unica sua ratio cognoscendi, e la scienza del pensante conseguentemente si identificherà a quella dei pensati, cioè delle determinazioni in cui il pensante via via si rivelerà. Negata la concepibilità di un potere del pensare, cade anche quella di un pensato «astrattamente preso» (come staccare il pensato dall’atto che lo pensa?) e resta soltanto la materia qualificata di un ordine in cui pensante e pensato sono uno, oggetto possibile di una dottrina delle categorie. β) Che l’obbiezione riguardante la determinazione dell’infinità ha identica efficienza contro una dottrina della categoria (anziché delle categorie) o del concetto come concetto (anziché del concetto come realtà) – ché, così come se ne accorse la «teologia negativa», determinando la suprema libertà come uno o come assoluto, non la si determina meno che determinandola come molteplicità o come relatività – e che chi fa questa obbiezione, coerentemente dovrebbe starsene affatto muto, come una pianta, anzi come un sasso. E poiché non fa così, nell’obbiezione confessa soltanto la presunzione di una filosofia che crede di essere «concreta», laddove pochi concetti generici e vuoti la esauriscono, di contro ad altre filosofie che invece sentono l’esigenza di sviluppare i loro principî, in un corpo articolato. γ) Del resto si è già detto a più riprese che cosa si deve pensare circa l’«infinità» dello spirito nell’ordine dell’opzione affermativa. Qui lo spirito non è «cosa in sé» o la divinità trascendente della teologia negativa – è invece il principio profondo dell’individuo. Ora se questo principio si vuole in un certo sistema di categorie e di significati in cui contrae la sua «possibilità» presso alla piena consapevolezza della libertà di questa sua determinazione, lo spirito – e, a dir vero, proprio come infinità – sarà questo sistema di categorie, e niente altro. Ché, ripetiamolo, per noi la verità dell’infinito non sta nel punto dell’indefinito, ma in quello di una funzione del limite signora di sé medesima. Falsa invero, non esprimente perfezione ma invece difetto, è quell’infinità che significa incapacità, impossibilità a sopportare forma: la infinità vera è invece quella positiva dell’infinita potenza di formazione, la quale non ha tema di contaminarsi nell’atto, ma invece in questo si testimonia ed è ciò che vuole essere, infinitamente.

c) A chi dunque chiedesse se, per avventura, si pretenda che i vari gradi, che verranno determinati, siano proprio le tappe necessarie ed inconvertibili dello spirito, si risponderebbe naturalmente: Sì e no. Sì a posteriori, in quanto in essi si esprime una affermazione assoluta dell'individuale, la quale non ne ha altre di contro a sé che come errore o come momenti in essa riprendibili, dato che ciò appunto egli vuole come verità. No in quanto il valore di individualità dell'affermazione che, solo, secondo gli esposti principî, può garantire l'assoluta certezza e l'inconvertibilità sia di quei gradi che della specifica lor concatenazione, implica che nel livello più profondo dell'affermazione stessa sia attuale la persuasione che se essa è così, può anche, non appena lo si voglia e in quanto lo si voglia, essere altrimenti.

d) Ma tutto ciò – si dirà allora – non ha alcun «fondamento oggettivo», alcuna necessità, alcun valore «scientifico»! È un puro fatto di arbitrio privato! – Rispondiamo: un momento. Tutto ciò sta bene, ma con questo per nulla vi si cede il campo. Prima che le parole, di cui sopra, possano assumere un qualsiasi significato svalutativo, l'avversario è tenuto a dimostrare la superiorità gerarchica di una teoria della certezza e della realtà diversa da quella già esposta nel primo libro. La nostra esplicita dichiarazione, che le costruzioni in cui si svolge la fenomenologia dell'Individuo assoluto nella loro più profonda radice sono essenzialmente arbitrarie, esprime semplicemente che nous ne sommes pas des dupes, che noi facciamo in consapevolezza di libertà e in autarchia ciò che il filosofo «oggettivo», «scientifico» e, in genere, coloro che possono ritenere, dopo detta dichiarazione, che il presente sistema non è degno di alcuna considerazione, fanno inconsapevolmente, passivamente, vuoti di sé come in un sogno. Questa arbitrarietà esprime semplicemente che quanto è stato posto attivamente: non che si ritenga che la presente dottrina valga quanto altre, che per avventura le si possono contrapporre. Al contrario: queste altre per noi sono false, non le tolleriamo vicino ma le attacchiamo, e assorbiamo o distruggiamo e dimostriamo razionalmente (non vi è contraddizione: la ragione per noi non è che una forma di affermazione) di contro ad esse la necessità e la verità del nostro sistema. Il carattere di arbitrarietà non riguarda dunque il rapporto con altre posizioni, rispetto alle quali quella che poniamo è da dirsi e da mostrarsi come universale³, necessaria, unica; ma riguarda invece il rapporto della posizione rispetto all'Io, il senso dell'atto che la pone e la impone. Necessaria rispetto alle altre, qui essa non lo è rispetto al suo creatore, che ne resta il signore. Ancora una volta torniamo alla distinzione cartesiana fra volere che una certa cosa sia necessaria e volerla necessariamente. Si sa che nulla è più lontano dal presente ordine che lo scetticismo: l'affermato principio della contingenza qui non

procede dallo stato di colui che, incerto e impotente, è alla balia del «caso» e delle forze straniere, sibbene da quello di una assoluta, sufficiente affermazione. Verità e filosofia come potenza.

2. Quando per «categoria» si intendesse una astratta condizione logica di esperienza, la fenomenologia dell'Individuo assoluto non si può chiamare di certo una «dottrina delle categorie». Qui non si tratta tanto di concetti – ancor meno di oggetti distinti – ma, essenzialmente, di significati, di qualificazioni del modo secondo cui l'Io può vivere la propria attività in generale, attività che costituisce l'unico oggetto. I trapassi non avvengono da una data materia ad una altra, ma concernono soltanto i varî rapporti dell'Io all'attività, la varia funzione secondo cui questa viene vissuta via via sino ad una forma posta come suprema. Dunque più che di un ordine di «condizioni trascendentali della esperienza possibile», si tratta di un ordine di possibili esperienze trascendentali, la determinazione materiale e logica delle quali va presa nel senso di un simbolo contingente e di una traccia evocativa: essa non ha fine in sé, ma nella suscitazione di certi valori di trapasso peculiari a particolari relazioni – per la quale suscitazione si vada progressivamente costruendo e facendo manifesto il senso di ciò che è il punto dell'Individuo assoluto.

Aggiungiamo che questa stessa avvertenza di autore a lettore qui va riconnessa ad una situazione che, a dir vero, sarà da rintracciare e giustificare all'interno della fenomenologia, ove sarà essa stessa da desimbolizzare nel «senso» di un certo trapasso o atto.

Il «valore», in quanto è il principio formatore che sta di là dalle formazioni, è afferrabile solamente con il salto creativo di un atto di pura liberà. Il lettore rileverà una certa differenza fra il modo di esposizione proprio al primo libro e anche alle annotazioni alle singole categorie, e il modo usato nella costruzione di queste ultime: ove si può dire che ben poco è dato direttamente e in rigore logico. La materia è invece deliberatamente posta, per così dire, in potenza – in molti luoghi si incontreranno semplicemente dei posti vuoti, quasi dei compiti per l'intuizione, dei passaggi di cui risultano soltanto i termini e la soluzione. Occorre che il lettore non si sconcerti e si ponga in un atteggiamento particolarmente attivo ed integrativo, che lavori creativamente su ciò che è dato

logicamente. Più egli è capace di ciò, più in lui si animerà quel che non può essere comunicato e che d'altra parte in quanto è dato potrà fargli apparire una interna connessione, giustificazione e convenienza di elementi che a tutta prima – specie per una attitudine femineo-intellettualistica – poteva non essere nemmeno sospettata.

Certo, l'idealista riterrà pleonastica questa avvertenza chiedendo essa ciò che già si presuppone in una qualsiasi lettura. Ma questo principio dell'idealismo è astratto e generico, esso non sa dire nulla sulla qualità, il modo ed il grado dell'atto. Il senso in vari passaggi (specie nella prima e nella terza «epoca») sta di là dalla comprensione puramente intellettuale quasi quanto questa sta di là dalle semplici lettere e parole.

3. L'elemento di divenire che genererà le varie categorie, nel presente ordine è positivo, individuale, concreto, libero, sintetico.

a) Di contro a quanto accade nell'altra opzione, in detto ordine l'atto è per sé stesso – non è per il suo oggetto o materia ma viceversa. Dunque: non è trapasso di brama, richiesta, dipendenza e moto verso qualcosa di altro dalla potenza che vi si volge, ma invece infinità che si agisce e si svincola da sé in atti determinati e centrali di potenza. Si ricordi: non basta per esempio dire che, in generale, l'Io si afferma tutto nell'attività che passa trascendendo un limite, poiché occorre ancora vedere se il passare procede da legge e spontaneità o meno, se il limite si risolva o no in una posizione dello stesso Io e allora in quale – ancora: se l'individuazione della realtà dell'Io nel concetto di una libertà superante un limite sia da intendersi essa stessa come data, ovvero se possa riconnettersi ad un valore.

b) Essenzialmente: in ogni trapasso l'Io non sarà mai nel superato ma sempre nel superante – il trapasso non è trascendenza ma affermazione, non altera, non porta di là da sé l'Io, ma invece lo riconferma, lo individualizza, ed è l'atto di un sempre più profondo possesso, di una sempre più vasta ed intensa estensione e dominazione.

Netta opposizione, dunque, con tutte quelle vedute che fanno procedere il divenire da un oscuro conato, da una legge imprescindibile, da una immanente contraddizione la quale, secondo l'«eterogenesi dei fini», respinge sempre più in

là, in ricorrenza di sorpresa, di attesa e di delusione, il limite – la concretezza e la sufficienza di un atto individuale.

In particolare: coscienza ed intenzionalità del momento trascendentale da cui e per cui sono le particolari qualificazioni del valore e della esperienza. Potrà anche accadere che alcune posizioni originariamente trasparenti nell’Io siano oggettivate ed alienate, il che importa il loro apparire secondo un certo grado di relativa incoscienza al principio consci dell’ulteriore porre. Non si rigetta un tale inconscio, sibbene l’inconscio in atto ammesso dalle filosofie del Fichte, dello Schelling e dello Hartmann: si potrà bene riconoscere dell’inconscio, dell’inintenzionale e del «dato», ma ciò soltanto come una particolare nota dell’oggetto posto da un atto che, esso stesso, non è né inconscio, né inintenzionale, né «dato».

c) La sinteticità reale dell’elemento del processo stesso si mutua – diciamolo pure – con l’arbitrarietà. Può forse chiamarsi realmente sintesi quella propria a moto di un grave che, di là dalla varietà delle sue situazioni, si trova sempre a soddisfare la stessa equazione, determinabile a priori? Ciò valga anche per ogni legge del divenire. Certamente, nel divenire noi ammettiamo un determinato ritmo dialettico, ma esso, oltre ad essere compossibile con uno ad esso opposto (ché al ritmo proprio al divenire dell’opzione soggettiva sta opposto quello proprio al divenire della opzione oggettiva), qui è semplicemente una materia elementare, una astratta possibilità – nel senso dato da Aristotele a questi termini con riferimento agli universali – non un condizionante ma un condizionato. Per dare il senso di esso partiremo dal concetto di dialettica quale lo intende l’Hamelin⁴.

L’esigenza dell’Hamelin è verso un metodo sintetico, e positivamente sintetico. Egli giustamente indica al fondo del concetto hegeliano di dialettica il presupposto che il particolare come tale non è un grado di essere, sibbene l’opposto dell’essere, qualcosa di contraddittorio e di negativo; onde la dialettica, in quanto processo verso l’essere, non può avere che un carattere distruttivo ed astrattivo – null’affatto progressivo – non può avere che il senso di una «negazione della negazione», di un successivo cancellamento del particolare che, di rigore, dovrebbe sboccare in nirvâna, nell’assoluto indeterminato delle «teologie negative». Questa volta universalità, che per una dialettica hegeliana pensata a fondo è il punto di arrivo, l’Hamelin la intende invece come il punto di partenza, come il grado più povero della realtà che, mediante uno sviluppo sintetico – dal più semplice al più complesso e ricco, da una privazione e da una

genericità a gradi sempre crescenti ed originali di determinatezza e di attualità – tende a possedersi nell’individuale come nella sua perfezione, nel suo *τέλειον* che non esclude o contraddice i varî ordini di determinazione, ma li comprende invece gerarchicamente e li domina in una superiore sintesi. – Dal primo libro si sa fino a che punto questo neo-aristotelismo dell’Hamelin sia anche il nostro⁵.

La dialettica sintetica si opporrà dunque alla hegeliana per questo: che per tesi o punto di partenza prenderà un particolare inteso come qualcosa che già, sia pure incompletamente, è «essere», di contro al quale l’antitesi non sarà la sua contraddizione e la sua negazione, sibbene il suo completamento, la sua integrazione, qualcosa di cui mancava così che, trapassandovi, la tesi perviene, secondo una continuità di composizione, ad un più alto grado di perfezione. Nello sforzo di possedere sé stesso, ogni particolare determina ciò che gli manca, in cui dunque si definisce e delimita e con cui tende ad integrarsi. E la sintesi sarà una più vasta e complessa realtà che non le precedenti nelle quali ancora non esisteva – il che, nella nostra dottrina, significherà: sarà una più vasta possibilità di potenza e una più vasta dominazione. Si sa infatti che particolarità per noi significa soltanto inconvertibilità, indifferenza di possibile e reale, non-potere; l’antitesi che sorge di contro alla tesi sarà allora una certa possibilità che sfugge alla potenza, che non è dominata nella funzione che pone la tesi; e il processo si estenderà dunque simultaneamente in estensione e in comprensione: l’ardere di una sempre più alta fiamma di individualità e di autarchia in correlazione al poter riprendere, organizzare e dominare la sempre crescente ricchezza di possibilità e di spontaneità scatenate dal momento tetico. Come un albero, che tanto più si innalza per quanto più vasta e profonda e pericolosa è la zona in cui scendono le sue radici. Il senso della dialettica sarà dunque: sviluppo di gradi crescenti di possibilità, di potenza arbitraria e di agilità interiore da un certo sistema di rigidità e di determinazione univoca, verso il limite di una assoluta indeterminazione che coincide con quello di una assoluta individuazione. – Questo il primo punto, dopo il quale si può passare a quanto propriamente volevamo dire sulla sinteticità.

Spieghiamoci con una imagine. Un assetato riesce a bere. Nel bere egli evidentemente si completa, si integra con qualcosa. Ma questo «qualcosa» non è arbitrario, esso è già determinato – sia pure negativamente, per privazione – dallo stato di aver sete come acqua o simile e non altro, per esempio sale. Dunque qui presso alla sinteticità materiale, vi è una analicità formale, procedente appunto dall’essere la privazione determinatamente data. Nella dialettica sintetica dell’Hamelin si ha, ad un dipresso, la stessa cosa, e così si può

andare un passo di là da essa. Se nella tesi è determinabile a priori una privazione, se una tale privazione si può dire inerire ad essa non relativamente ma essenzialmente (per un «esse in» e non per un «esse ad»), ciò che la sua particolarità chiamerà di contro e in cui potrà integrarsi sarà necessario, il processo, materialiter sintetico, formaliter resterà analitico, analitico appunto per quel determinato posto vuoto presupposto nell'antecedente. Se il concetto di sinteticità deve essere completo, bisogna dunque riaffermare l'esposto principio della relatività della privazione, ossia dire: presa in sé, ogni singola posizione può risultare affatto sufficiente – essa incorpora un momento di privazione solo dal punto di vista di altre posizioni, cioè in via contingente e condizionata dal passare ad altro. Un tale passare è il prius che determina dunque i due correlativi dialettici, la tesi e l'antitesi, l'antecedente e il conseguente; esso è il luogo dell'attualità del valore di quei che, come si è visto, è fatto di distanza, di intervallo, e sarà da intendersi come assolutamente libero – libero rispetto all'avvenire o meno come rispetto a questa o altra possibile qualificazione.

Allora:

- a) Il processo è purificato da ogni carattere di bisogno, di necessità, di legge imprescindibile, carattere che invece si riafferma subito che si pongano particolarità, privazioni ed antecedenza come degli in-sé. Solo nel caso che una privazione non inerisca analiticamente e a priori ad un dato elemento, ma invece solamente sotto la condizione che un certo trapasso abbia luogo, solamente in questo caso viene meno, per il detto elemento, la necessità di riferirsi ad un altro in cui completarsi. Possiamo dunque assumere i due presupposti fondamentali della metafisica buddhista: 1) Non vi è una brama perché vi è un oggetto ma, viceversa, è la brama che si crea il proprio oggetto, quasi come suo simbolo; 2) Non vi è brama perché vi è privazione ma, viceversa, la privazione è generata dalla brama: ciò che sta prima è un atto, generatore, ad un tempo, e della privazione dell'essere e dell'oggetto correlativo a cui questa privazione stessa si volge, bramando.
- b) Come non vi è necessità per il trapasso in generale, non ve ne sarà in ordine alla particolare individuazione della relazione in cui si attua. Nessun determinato posto vuoto rispetto a cui non resterebbe altra alternativa fuor che riempirlo o non riempirlo. Il conseguente rimane sempre originale, radicalmente contingente ed imprevedibile rispetto all'antecedente pur essendo connettibile ad esso secondo continuità razionale dopo che la sintesi sia avvenuta.
- c) Ed ora ad un terzo punto. Abbiamo detto che la fenomenologia tratta

essenzialmente di significati, di modi secondo cui l'atto è vissuto. L'elementare ritmo dialettico va dunque assunto in questo ordine, nel quale si presenta come segue.

L'Io si afferma determinando un certo intervallo, da cui sorge la relazione da un antecedente ad un conseguente. Esso si distacca da qualcosa con cui si trovava in rapporto di identità, pone un altro a delimitarlo, che ha il valore di una volontà di contro ad una spontaneità, di un soggettivo di contro ad un oggettivo.

L'antecedente assume allora, come tale, un carattere di privazione e tende a risolversi nel conseguente per integrarsi nella forma propria a questo. D'altra parte se il trapasso fa lampeggiare il punto dell'individuale, nel conseguente, su cui si sposta l'accento dell'Io, la mediazione è in una forma a suo modo immediata. Se essa è volontà rispetto all'antecedente, è pertanto spontaneità rispetto a sé, cioè rispetto a quel nuovo contenuto che viene posto appunto perché si abbia una distinzione materiale dall'antecedente stesso. Inoltre, se il conseguente in un tale movimento nega l'antecedente – come oggettività, come privazione – ormai non è posto che in rapporto a lui, d'altra parte questo condizionare del conseguente è anche un essere condizionato (esso non è volontà che di contro all'antecedente, e materialiter, come qualcosa che non deve essere ciò che questo è), altro aspetto, questo della dipendenza, della sua immediatezza. Così si apre la possibilità di una nuova sintesi: quella onde l'Io si libera da tale immediatezza o elementare mediazione e va a realizzarla come una oggettività, con un movimento che si appare in quello del conseguente che assume e trasforma nella sua forma specifica l'antecedente, il quale così è sciolto dalla sua privazione mentre il primo con ciò media quella sua forma stessa. Infatti se da una parte è mediazione, questo movimento, dall'altra, conclude in un «essere», in una identità in quanto abolisce la distanza fra il termine di volontà e il termine di spontaneità; ma un tale «essere» non è che in funzione di, e dentro, un ulteriore distanziamento o passare, da cui è reso possibile sperimentarlo precisamente come tale. Distanziamento che implicherà, nel suo momento tetico e materiale, una differenza, cioè un nuovo contenuto, una nuova possibilità, compito di una vasta affermazione secondo un identico ritmo.

Questo ritmo, in sé stesso, sarebbe dunque continuo: l'un termine non è posto che in relazione, la quale si appoggia ad un'altra relazione e così via: non è dunque posto che nella totalità degli altri così come, d'altra parte, una volta posto, è posta questa totalità stessa, per un nesso analogo a quello degli organismi, ove la parte presuppone appunto l'unità reale, l'intero comprensivo e di tutti gli altri elementi, e della gerarchia delle loro relazioni. Il ritmo dialettico,

diciamo dunque, in sé sarebbe continuo: ma qui «in sé» non è. Nell'opzione oggettiva sappiamo che l'Io è dipendenza, che egli soggiace alla relazione e così l'intero, di cui sopra, non è dominato, ma è un compito infinito. Invece l'opzione soggettiva è quella di una potenza che ha in sé medesima il proprio limite ($\alpha\acute{u}t\alpha\pi\acute{e}r\acute{i}\ \gamma\rho\alpha\pi\acute{t}\acute{e}\acute{c}$): la sua affermazione definita, sufficiente, inequivocabile, dà dunque a priori $\acute{u}p\alpha\kappa\acute{e}\acute{m}\acute{e}\acute{v}\acute{o}\acute{v}$ di una semplicità totale, con la quale ai singoli elementi è comunicata consistenza, per la quale non si ha semplicemente un processo, un puro andare, ma anche un possesso, una progressività positiva, un processo comandato non da privazione e brama ma da affermazione. Ripetiamo dunque che nell'ordine di tale opzione la dialettica, di cui sopra, non è continua che in potenza, nell'ordine di una astratta possibilità logica: non è una legge, una necessità a priori, ma un potere, e come tale è reale solamente nelle e per le varie individuali, definite unità secondo le quali l'Io, affermandosi, la attua. La sua necessità e la legge della sua continuità restano affatto problematiche: esse hanno per misura e condizione l'atto, la libertà.

La dialettica svolge il vario trapasso dei contrari compresi nell'intervallo o unità dei contraddittori propria ad una determinata sintesi⁶: per essa l'una relazione si risolve nell'altra e il tutto in una autarchia, nella suprema liberazione di colui in cui, appunto per sintesi di contraddittori, per quell'atto di potenza che rispetto all'infinito è simultaneamente affermazione e negazione, tutta la «materia» è arsa in una pura relazione di possesso.

4. Sulla base della dialettica ora delineata, indichiamo in via generale i momenti in cui si articolerà il mondo dell'opzione affermativa.

In quanto semplicemente si pone, si è visto che il principio soggettivo è trapasso, funzione eterotetica – implica cioè in un primo tempo l'apparizione di detto principio nella forma dell'oggettivo. Forma che tuttavia non può essere semplicemente quella propria all'ordine dell'altra opzione, ove è ultima istanza a sé stessa: l'affermazione dell'individuale se, nella sua realtà, la implica però sempre come cosa sua, come un suo momento. Ossia: il momento dell'oggetto che erompe dall'affermazione è subordinato alla realizzazione dell'Io di questa opzione. Ciò vuol dire che il primo momento risulterà già dentro un intervallo, nel quale l'oggettività in generale venga complicata in una certa forma in cui si trovi messa in relazione – e, con ciò, in una certa misura trasformata – con il valore positivo. Così inizialmente si ha una formazione oggettiva della soggettività, sussunta però alla condizione, che il suo divenire sia per l'individuale. Si fissino le particolari divisioni attraverso cui questa sintesi si

svolge sino ad un perfetto compimento – allora si avrà un certo gruppo di categorie o di gradi parziali, aventi questa nota in comune: che in essi il «per sé» è assolutamente un «in sé», che la soggettività, nella sua immediatezza, materialiter si appare come universalità e spontaneità – e tale sarà in un primo tempo la forma per ogni possibile posizione dell’individuale. Dette categorie, che costruiranno il primo termine o antecedente della prima relazione in quanto termine della relazione (e così la materia, la «potenza» dell’individuale), le comprenderemo sotto il titolo di Epoca della spontaneità o dell’«essere».

Questa posizione oggettiva è attraverso la suddetta complicazione, a sua volta, e nello stesso punto, eterotetica; la determinazione dell’oggettivo come tale o la consapevolezza dell’oggettività, implica una proiezione, una distinzione, così che il punto in cui il principio della prima epoca realizza perfettamente sé stesso è anche quello dell’attualità del conseguente, cioè di quella folgorazione dell’individuale come puro intervallo che già ne era la ragione. Ciò su cui per un tale trapasso si sposta il valore al limite dell’epoca della spontaneità, è l’«altro dell’essere», il non-ente, qualcosa di puramente negativo rispetto all’antecedente; di negativo ma, ad un tempo, di affermativo, giacché è bene da esso che l’altro termine riceve l’attuale sua significazione, è bene da esso che è determinato come essere, è bene da esso che dipende secondo quel che ora è – *ετερον* [l’altro] e non più *αὐτόν* [lui stesso]. Dunque. Negazione ed affermazione ad un tempo. Affermare interamente il limite della prima epoca è quindi affermare una attività, in cui sia assunta e svolta in atto l’unità di questi due momenti – una attività che nega l’altro ponendolo e lo pone negandolo in questo senso: che essa condiziona l’esserci dell’«altro» al suo essere riprodotto nella forma di ciò che ha ecceduto lo stato di semplice spontaneità, forma che, rispetto all’antecedente, si è detto essere negazione, il non-ente di ciò che è: soggettività. Posta una tale situazione, il divenire dell’«altro», dell’antecedente, si mutua con il mediarsi del conseguente, che con questa attività si scioglie nella dipendenza della immediata relazione e la pone per sé – nella riflessione. Indicheremo questo sviluppo, che riassorbirà gradatamente le forme della prima epoca, sotto il titolo di Epoca della libertà o della «personalità».

Posizione graduale della relazione entro l’epoca, secondo una serie di stati in cui l’essere è annullato in un senso (come spontaneità) e posto in un altro (come oggetto di riflessione); posizione assoluta, distinzione, oggettivazione di essa relazione al limite. Ma, di nuovo, la possibilità di una tale distinzione assoluta postula un ulteriore intervallo – quello della forma in cui si determina la relazione con un opposto, a cui si sposta il valore: e ciò è la relazione con il

termine dell’assoluta unità, con l’Io assoluto. Il compimento reale della distinzione riflessiva sbocca in una nuova forma distintiva, nella distinzione che ha per termini la distinzione stessa di contro all’assoluta unità. La distinzione riflessiva, nella sua mediazione, risolve l’immediato distanziarsi (prima epoca) per cui l’«altro» è nella forma di un puro apparire ed esserci; essa idealizza, cioè derealizza, l’«altro», ché lo riprende nella forma del non-ente. Breve: discioglie l’oggettività. L’ulteriore distinzione questa oggettività la restaura. Per un punto più profondo la riflessione viene proiettata, distinta. Ciò significa: creazione, riflessione che si eccede trapassando in atto assoluto, in realizzazione. È l’Uno che si afferma, che possiede sé, nello svincolarsi e liberarsi proprio ad un atto determinato di potenza. Donde una Epoca dell’Individuo o della «potenza»: una serie di stati in cui l’intervallo va gradatamente mediandosi sino alla sintesi assoluta di unità e di distinzione in cui arde il punto della autarchia, l’atto stesso del valore affermativo.

Una continuità domina i tre momenti o epoche e li raccoglie, insieme alle articolazioni interne a ciascuno di essi, nella semplicità individua della sintesi assoluta. Questa è il substrato identico, eterno ed informe in seno a cui trae la propria possibilità, vive e si consuma l’intero processo – la differenziazione, la successione, la formazione.

¹ [B. Croce, Logica, Laterza, Bari 1920, p. I, sez. III, p. 149 segg.](#)

² [G. Gentile, La riforma della dialettica hegeliana, Messina 1913, pp. 915.](#)

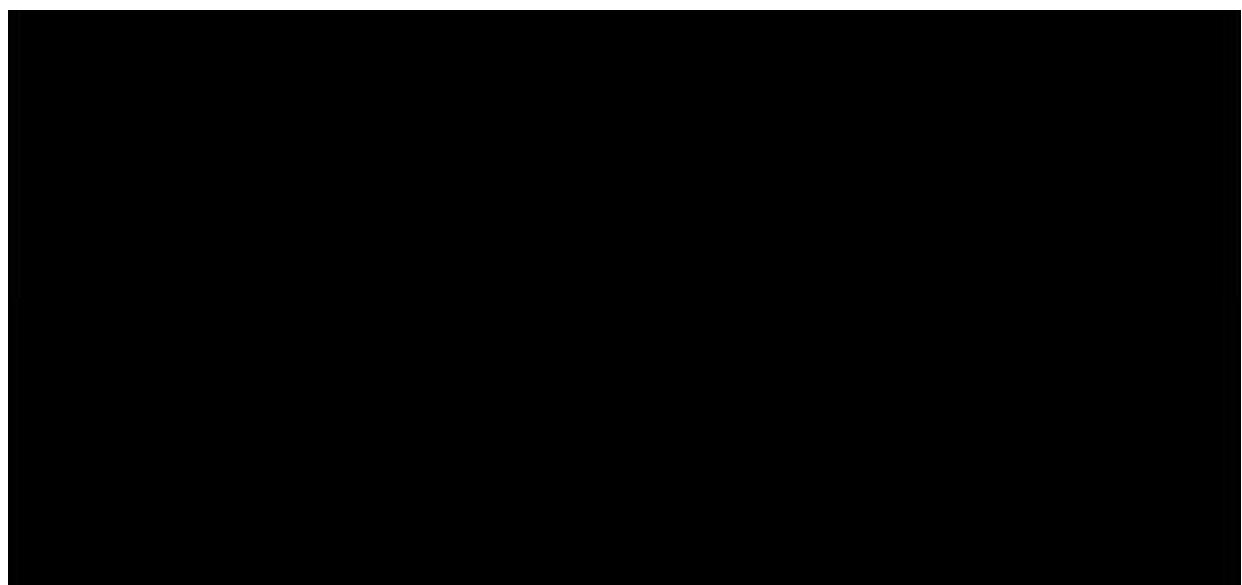
³ [Sul nostro concetto di universale cfr. il Libro I di questa opera, sez. VIII, § 8 \[Teoriadell’Individuo assoluto, cit., pp. 179-193\].](#)

⁴ [O. Hamelin, Essais sur les éléments principaux de la représentation, Paris 1907, c. I, § 1 passim, e p. 31 segg.](#)

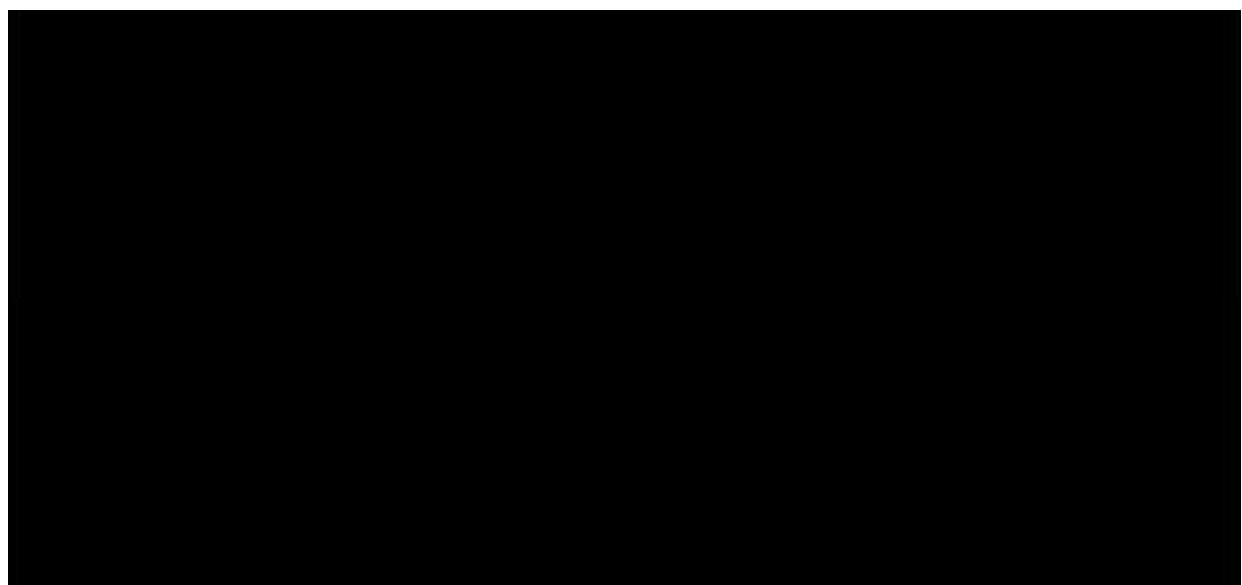
⁵ A Octave Hamelin (1856-1907) Evola aveva dedicato un'ampia disamina in Saggi sull'Idealismo magico del 1925: IV, Edizioni Mediterranee, Roma 2006, pp. 127-132 (N.d.C.).

⁶ Cfr. Libro I, sez. VII [Teoria dell'Individuo assoluto, cit., pp. 95-132].

EPOCA DELLA SPONTANEITÀ



Sezione Prima



§ 1 - QUALITÀ

La prima epoca comprende lo stato oggettivo dell'affermazione soggettiva, cioè l'aspetto di questa, in cui predomina il momento del porre in generale: il porre in generale si mutua infatti con la volontà di un oggetto, cioè con la direzione dell'altra opzione, così che, di diritto, sprigionerebbe il divenire proprio a questa opzione stessa. Apparirà dunque un tale divenire; ma non apparirà che in quanto già in una certa misura trasformato, sopraordinato ad una istanza ulteriore, che è appunto quella propria a ciò che non è volto verso l'oggetto e che tuttavia, nella sua immediatezza, genera, e non può non generare, detto divenire. È dunque quistione di una sinteticità, di cui ora svolgeremo i momenti.

Preso in sé stesso, il divenire oggettivo si sa che significato abbia: è una continuità, un passare uniforme privo di ogni limite definito; in spontaneità estravertita, in assoluta identificazione e passività rispetto all'atto, corre indefinitamente, tutta fenomenicità e dipendenza. Ma ecco qui cotesto elemento viene determinato, fissato, distanziato. Esso si definisce e così ha di contro il suo contrario – il valore soggettivo in generale che ora, sotto questo riguardo di opposto, appare semplicemente come la funzione centrale del limite assoluto, dell' *αυτοπεριγραπτον* [autolimitazione]. E i due correlativi si precipitano, in una prima, immediata sintesi.

Consumata nel conseguente, la serie è sincopata, la sua continuità corre per lampeggiamenti assoluti che si fanno la sua condizione. Dall'altra parte, il conseguente assume l'antecedente, lo nega, lo assorbe in sé; nella sintesi questo si mantiene come la semplicità positiva dell'autoaffermazione, ma pertanto come tale solo in quanto arde in sé il momento del continuo e si precipita dunque in un puro apparire. È il valore nella forma di assoluta esperienza, di autoaffezione, di puro sentirsi. È la categoria della qualità o sensazione originaria.

Vi vediamo dunque risolto e come contratto l'elemento di dipendenza proprio al divenire oggettivo: esso si trasforma in autodipendenza, passa nel carattere di immediato assenso, di istantanea compulsione e scaturigine secondo cui appare la qualità – in uno stupore. Del pari, investito nella funzione del limite, il momento dell'irreversibilità passa in quella specificazione del momento negativo che, come si è detto, pone per condizione a ciò che si pone il «questo»

folgorativo inconvertibile dell'apparire – cioè l'avere in sé la consumazione del passaggio ma non in una mediazione, bensì in nuda immediatezza. La qualità in generale, quanto alla sua forma, nel discontinuo che essa instaura nella serie, implica una negazione della necessità, ma in quanto si tratta di una negazione immediata, essa non ne è effettivamente libera, la ha invece come un momento essenziale. Ossia: nella sintesi non figura più la legge di dipendenza ricorrente, ma la necessità da cesta forma passa a quella propria all'immediatezza del limite quale è data nel puro qualificarsi sentendosi. L'Io nella qualità assente assolutamente – anzi: è semplicemente assenso. È semplicemente il suo contenuto, vi è fecondato e profondato. In questo grado elementare non ha senso dire che l'Io ha la sensazione – egli è sensazione e fuor che come sensazione non esiste. Il lato formale, o sentire, è tutt'uno con il lato materiale o qualità; e, a sua volta, l'Io è tutt'uno con questa unità. Tale il senso generico di questo stato: valore come miracolosità e stupore, sua concezione originaria come limite fra un essere e un non-essere.

Nell'ordine della realtà di quanto è da questa opzione, la qualità è l'indeducibile, l'elementare substrato di ogni altra forma, ciò che da esse è uniformemente presupposto sia pure sotto la condizione dell'ulteriore determinazione in cui si affermano.

Da questa prima sintesi il continuo oggettivo è dunque ripreso come l'indeterminata possibilità (riflettente il momento di privazione che si instaura in ciò che per il primo trapasso dialettico è divenuto antecedente) che l'individuazione qualitativa si oppone nelle sue determinate affermazioni. La qualità dunque lo domina e lo condiziona; e il carattere di indeterminazione proprio appunto al potere della qualità, alla divisione del continuo secondo questo o quel termine, è il primo sboccio di là dalla necessità, è la conversione positiva o individuamento dell'indeterminazione, retta da dipendenza, dell'indefinito fluire e trasmutare proprio a divenire oggettivo: pur restando fermo che questo potere non è nulla più che un potere di mera apparizione, nulla di mediato ma puro appercepirsi sul limite del non-essere.

Il momento positivo, di progressività, conquistato nella presente categoria si riferisce propriamente al discontinuo che ora, di diritto, discioglie, agilizza la serie, mentre per suo elemento resta, in questa prima fase, una indifferenza di attività e di passività; punto di passività in quanto di attività – poiché l'attività vi

è come un istantaneo neutralizzarsi che si termina e contrae nella semplice apparizione o sensazione –; e di attività in quanto di passività – poiché la passività o apparizione è coscienza, limite, determinato assenso infrangitore della serie, e perciò è tutt'uno con la posizione di quella neutralizzazione. Possiamo dunque definire così la qualità: attività che istantaneamente arde e si getta di là da sé – è apparire.

Ricordiamo che nell'ordine delle opzioni le categorie di posizione e di negazione, intese sempre in via formale, cioè come momenti di significato di atti, non possono mai venire prese separatamente, ma sempre in una connessione funzionale. La forma più elementare di una tale funzionalità nel mondo dell'opzione soggettiva è appunto la qualità, intesa come la categoria, o stato, ora costruita: la sua sintesi è il prius, la concretezza che si presuppone al porre e al negare, inerenti ad ogni determinatezza in generale, e li comprende come i suoi momenti strumentali.

Questa, come ogni altra determinazione della fenomenologia, non si riferisce che ad un significato, ad uno stato di coscienza: non è quistione dunque – vale appena rilevarlo – di questa o quella qualità, bensì della qualità come categoria, cioè del valore dell'atto in generale con cui si interrompe e specifica la continuità dipendente. Tanto meno bisogna intendere questa categoria come il genere della qualità: le qualità, a rigore, qui non esistono ancora – nel senso che dal punto di vista del valore non si può ancora rendere conto di ciò che può specificare una qualità di contro ad un'altra (anzi: nemmeno del passare dall'una all'altra), nel senso che dal punto di vista del valore cotesta differenza ora è affatto indifferente. Qual materia o genere la qualità può venire considerata, se mai, da un'altra prospettiva, cioè in ordine ad un possibile intervallo, e correlativa posizione di un conseguente, che stia alla qualità stessa nel medesimo rapporto con cui questa, affermandosi, si è posta rispetto alla serie oggettiva.

§ 2 - SENTIMENTO / ATTO

Ogni categoria volge verso una determinatezza o ideale oggettività – cioè, in correlazione al passare dell’Io ad un nuovo punto, ad un contrario che la definisce e fissa e che è individuabile come ciò in rapporto a cui l’antecedente accusa una privazione.

Ora ciò che la qualità divenuta e attuata pone di contro a sé e nega, è il non-questo, l’altro da quel puro apparire di cui è sostanziata, cioè una attività non neutralizzata in equilibrio istantaneo ma disciolta, dispiegata in un determinato intervallo. È l’elemento del discontinuo, la soluzione di continuità fra qualità e qualità, elemento di cui la qualità in quanto tale manca ma da cui nel contempo dipende in ordine al suo essere determinazione, limite definito di contro alla mera continuità trasmutante. Ora l’Io che passa di là da una qualificazione verso un’altra, compie bene questo «salto qualitativo», ma con ciò passa anche di là dalla qualità stessa: esso attua l’esperienza di un tale intervallo, su questo intervallo sposta il valore, la semplicità folgorativa. Esso diviene conseguente, e gli si oppone ora la qualità come l’antecedente che volge ad esso per integrarsi, per elevare la sintesi ad una unità superiore, ad una unità sufficiente alla relazione da cui è limitata, definita, resa possibile.

Ora il «questo» qualitativo, l’istantaneo, puntuale appercepirsi ed affettarsi in sensazione, risolto nella forma del conseguente è il punto che è punto in quanto spiegato come un determinato intervallo, è semplicità che è semplicità di un atto definito, è un immediato che è tale solamente a meno di un elementare sprigionarsi dinamico. Il «questo», cioè, è «questo» in quanto è il suo altro come «questo» – così come, d’altra parte, l’altro – l’intervallo, l’elemento di mediazione – non è tale che nella forma della qualità, ossia: nella nuova sintesi l’attualità resta una spontaneità naturale, un immediato determinato manifestarsi, di una forza anziché di uno stato – ossia questa forza. L’assoluto assenso contratto nella qualità ora è dispiegato, ma in nulla rimosso dal suo originario carattere. Chiamiamo atto questa categoria o stato.

Da un aspetto più particolare. Alla qualità come termine o limite è essenziale la negazione che fa appunto tale ciò che è termine, ossia: una potenza di posizione di là dal particolare limite viene negata, frenata entro la posizione stessa. L’Io è

assolutamente la qualità, ma sempre come Io, cioè come qualcosa che contraddirebbe profondamente la forma propria alla qualità: onde egli non vive nella sensazione che in quanto gli è ad un tempo presente come una intima costrizione, come un conato che però è arrestato e tenuto fermo. Ciò vuol dire che la qualità è anche sentimento e che senza sentimento non vi è realmente qualità. Ora nella qualità che trapassa, il punto di equilibrio, di posizione e negazione fuse insieme, specificamente espresso dal sentimento, si discioglie, si altera – l’Io, come si è detto, è immediatamente nel significato di un intervallo, che diviene il correlativo dialettico della qualità, ciò da cui questa è distanziata, determinata, resa oggettiva. Il limite oggettivo della categoria precedente è condizionato da un tale movimento – su cui immediatamente si riafferma la sintesi, l’erompere della forma del sentimento in quella dell’atto determinato, in cui l’unità statica propria alla qualità diviene semplicità attuale, in cui l’irreversibilità del continuo, contrattasi come immediatezza di sensazione nella qualità, si dispiega nuovamente, diviene nell’assoluta autorepulsione che comanda questo svincolarsi originario, che è l’atto inteso come la più semplice delle mediazioni.

Con una imagine si può dire che l’incoercibile, indefinito, caotico flusso oggettivo si è istantaneamente contratto ed arso al contatto del valore del suo opposto, per poi essere riassunto, ma sotto la condizione di un certo differenziale per cui, quasi fosse ripreso in una List der Vernunft [astuzia della ragione] attraverso le varie categorie è solamente a servizio della manifestazione del valore positivo. La presente categoria rappresenta il primo elemento di tale sviluppo: l’elemento di un divenire che non è più quello oggettivo, il cui intervallo non ha più per senso un andare per insufficienza bramosa, quasi per un venire calamitati, ma invece ha già qualcosa di positivo e di determinato in virtù appunto dell’unità qualitativa che l’intervallo ora implica. Notiamo inoltre che di «elemento» di divenire in senso reale si può parlare soltanto qui – nell’ambito dell’opzione oggettiva non si trova posto per esso: colà ogni particolare atto è inconsistente – avendo fuori di sé il valore, è ripreso ed assorbito in una serie, il cui limite si procrastina in un compito indefinito. Non è reale in sé come qui, ove l’intervallo in quanto qualità dinamicamente integrata e mediata è qualcosa di chiuso, di avente in sé il limite.

Il sentimento o, meglio, la qualità come sentimento, è il medio fra qualità e atto; è il momento in cui il valore sta per disidentificarsi dalla qualità per farla, con

ciò, una oggettività, bisognosa, come tale, di una ulteriore relazione in cui completarsi. Possiamo chiamare il sentimento un atto (nel senso qui dato al termine) allo stato nascente, e l'atto un sentimento integrato.

L'Io era sensazione. Ora lo si vede riaffermarsi in una sfera più ampia a cui, con l'ormai conquistato intervallo del passare, è propria la possibilità di riprendere e assumere ciò che potrebbe essere l'«altro» di un limitante o di una causa della sensazione. Per e presso la pura sensazione, questo «altro» non esiste in alcun modo; pertanto nella categoria dell'atto è implicito il potere di porlo, cioè di negarlo, ché il potere di porlo lo riprende sotto la condizione della centrale, soggettiva possibilità, prevenendo, distruggendo la possibilità di un «altro» che ponga l'altro.

Va notato pertanto che come prima l'Io era sensazione, ora esso è atto, è tutt'uno con questo, non è, che in quanto è atto (qualitativamente determinato). La sua forma, se ormai è di là dal punto dello stupore, dell'assoluto apparire interiore, tuttavia è affatto di qua da ogni causalità sufficiente o volontà. È piuttosto l'indifferenza, il neutro dei due: puro suscitarsi di una energia naturale che è altresì rivelazione dell'Io, in coalescenza. L'elemento dell'atto potrà essere contenuto nell'attualità causale, finale, ecc. – in genere, in tutte le forme mediante le quali l'affermazione centrale si espande, si moltiplica, assorbe ed attua il non-essere privativo del non-ente del potere – ma tutto ciò non è già contenuto in esso. Esso ora non ne saprebbe rendere conto. Come significato, esso resta semplicemente l'unità della qualità e dell'intervallo.

§ 3 - DIFFERENZA

La sintesi propria all'atto poiché è eccitata dal passare in altra qualità, porta al punto della dualità. La dualità ne è il conseguente dialettico. Essa è già compresa nell'atto, ma in forma sottintesa e dinamicamente risolta, ché l'atto è dominato dalla semplicità del «questo»: soltanto all'esaurirsi dell'atto, essa erompe in forma propria, cioè come il doppio limite dato dall'elemento del continuo, dalla soluzione di continuità. Come tale, essa è un nuovo valore non più compreso dall'atto, che traversa e determina l'atto ma anche lo trascende e gli si oppone come qualcosa che gli è essenziale, da cui esso dipende ma di cui tuttavia soffre la privazione.

Al termine della presente categoria, la funzione centrale volge dunque ad una sintesi di atto e di dualità. In questa sintesi occorre che la semplicità dell'atto risulti sdoppiata e pure unificata in questo stesso sdoppiamento. Ossia: l'atto sarà distinzione, posizione di un puro senso di differenza, ma ciò solamente come semplice forma, poiché è ben presente – nel momento dell'antecedente – la potenza del passare, dalla quale il contenuto dell'«altro» è assunto, assorbito, interiorato. È dunque il puro alienarsi di una esperienza, che l'Io continua pertanto a sentire come la sua propria, è una intimità direttamente congiunta ad un inafferrabile senso di alterità, è lo stato di un Io che trae la propria certezza dal punto dell'apparire, del divenire in lui, quasi di un'altra vita che tuttavia lo conferma, in cui egli si trova e percepisce, e fuori dalla quale non è nulla.

In questo stato manca ogni elemento di opposizione: a ciò occorrerebbe che l'Io avesse un contenuto proprio di contro all'«altro», laddove esso è identico al porre che qui ha immediatamente la forma semplice di un distinguere: l'«altro» è semplicemente forma, significato, nella semplicità di una appercezione, il cui contenuto si mutua direttamente con la stessa certezza dell'Io. In tale categoria l'unità qualitativa attraverso l'altro dalla sua forma originaria – cioè attraverso l'intervallo in cui si è integrata quale categoria dell'atto – si fa dunque sufficiente a ciò che, in generale, potrà essere secondo un principio di differenza; differenza che, pertanto, non ha nulla di quantitativo e di spaziale, ma resta un significato, un dato di esperienza interna e del sentire propriamente detto.

In cotesta immediatezza permane dunque il carattere irreversivo che è stato

determinato per l'atto. Anche qui, nessuna possibilità reale che domini la manifestazione: il valore fiorisce, è eccitato da questa stessa, da questa stessa si esprime, viene in atto. Dunque: qui fruisce di sé sotto la condizione della forma distanziata assunta ora dal suo fruimento; da cui, con la sua intimità, quasi in miracolosa impulsozione di generamento spirituale, si determina la differenza.

Abbiamo più volte criticamente mostrata l'inconcepibilità di un «altro» che sia assolutamente altro, ché, come tale, esso non tollererebbe relazione alcuna – la stessa assoluta esclusione è pur sempre una relazione – e nemmeno potrebbe dunque dirsi altro. L'«altro» non è mai un *in-sé*, ma sempre una forma secondo cui può essere sperimentato l'identico – e il primo momento della sua possibilità, la sua prima radice nell'intimità ancora informe del soggetto, è dato – e, oltre che semplicemente dato, anche esibito secondo valore – appunto dall'elementare porre-distinguere relativo alla presente categoria.

La negatività onde l'Io in sé diviene nulla, vuoto mezzo di eco, e l'alterità riprendente quel contenuto che pur gli è trasparente, in cui pur immediatamente si riconosce, sono due momenti solidali attuati in un sol tempo dal passare dell'individuale che sinteticamente determina la nuova categoria. Qui ci si potrebbe riferire allo stato dello spirituale velato dalla *mâyâ* vedântina, da questa entità sfuggente che, secondo il detto del *Shâmkara*, «né è, né non è, né è e non è ad un tempo»; momento di un indefinibile senso di differenza che ormai si fa inseparabile dalla percezione – come nascosta potenza di ciò che potrà creare una distinta interiorità di là dal puro lampeggiare soggettivo. Del pari ci si potrebbe riferire allo stato dell'intuire come immedesimazione, come possibilità di lasciare accendere in sé una determinata esperienza che mentre è colta direttamente come tale, e quindi è autoesperienza, pure è sentita come distinta; dato naturalmente che questa distinzione sia spontanea, eppero passiva rispetto a sé medesima, e non attiva, non da un centrale potere di proiezione, come nell'intuire che considereremo nella terza epoca.

§ 4 - CAUSALITÀ

La distinzione intanto può essere determinata in oggettività dall’Io, in quanto esso si distingue ulteriormente secondo una nuova potenza della funzione. Una unità sufficiente alla dualità implica infatti la forma di un negare ponendo (o di un porre negando) l’altro, e si realizza in quanto, nello stesso punto, l’accento del valore si sposta a questa. Cioè: l’Io nel compiersi nella distinzione prende anche consapevolezza di sé come dell’intervallo di un «trasformare», e la *mâyâ* gli si rivela allora come materia o «potenza» di una ulteriore sintesi che, completando quella sufficienza al limite, determinatrice già nella forma anteriore, spinga il processo dialettico verso una unità mediata dell’intervallo, opponentesi a quella della semplice distinzione. Onde, in quanto sia compiuta e fissata, quest’ultima appare come un genere astratto ripreso in una relazione analoga a quella che dalla qualità trasse l’atto.

Ora il conseguente non è più semplice elemento del trapasso, così come il primo termine non è più il semplice limite: il valore, nella forma di ciò per cui quell’immediata soggettività che dalla qualità sviluppava dinamicamente l’atto afferma sé solamente in quanto implica una interna distinzione, è, piuttosto, quello di una elementare autoposizione; e la nuova sintesi avrà per termini questo punto – con l’elemento di alterità ad esso inerente – e l’accennato intervallo trasformativo. La sua determinazione può essere quindi la seguente: un certo stato varrà come autoposizione solamente in correlazione ad un altro. Ma il senso di questa correlazione sarà un trasmutare. La posizione di sé deve cioè avvenire in funzione della trasformazione di un altro, così come la posizione dell’altro non deve aver luogo che sotto la condizione di una posizione di sé in funzione appunto dello stesso intervallo trasmutativo. Precisamente questo intervallo, inteso come prius sintetico, attuerebbe l’ulteriore categoria, che chiameremo causalità qualitativa.

Esplicitando. Nella esperienza della distinzione vi sono già due termini, potenzialmente opposti, che pertanto sono dati uniti insieme, in simultaneità, immediatezza, coalescenza. Quando, in virtù appunto del movimento di questa categoria, sorge il senso di una autoposizione, l’opposizione si fa dichiarata, e i termini, in quanto stretti insieme così come lo vuole l’antecedente, non possono che trovarsi in mutua tensione; la loro reale unificazione si rimette allora ad un

intervallo che d'altra parte essi, nella possibilità stessa della loro coesistenza, vanno elementarmente a presupporre. Tale l'intervallo causale, medio terminato da un lato dalla dualità come opposizione, dall'altro dalla dualità come (ridotta a) unità. La dualità delle due potenze, dell'identico e dell'altro, del Sì e del No, in questo stato di coscienza non è che un momento astratto, sussistente soltanto nel suo immanere in un dinamismo, in cui la negazione o l'altro non esiste che in quanto in esso di diritto deve essere riaffermato o riconosciuto il termine positivo, allo stesso modo che tale termine non può prescindere da questa sua riaffermazione.

La sintesi traversa due momenti: il primo è quello in cui un elemento si pone in una imprescindibile correlazione con qualcosa che gli sta di contro, che gli è essenziale e pure, in quanto resta opposto, gli vale soltanto come una negatività. Questo è il desiderio, quale stato in cui l'essere di un antecedente implica qualcosa di cui soffre la negatività al modo stesso che questo qualcosa o conseguente, a sua volta, ha un essere solamente in funzione della negatività dell'antecedente. Il secondo momento è il desiderio procedente in intervallo o dinamismo, è la causalità trasmutativa in atto nella quale, come si è esposto, la distinzione resta congiunta sinteticamente all'autoposizione.

Se si considera la forma di questa sintesi, si ha il mutamento qualitativo: l'intervallo, di cui sopra, è propriamente la semplicità, intellettualmente inafferrabile e contraddittoria, in cui si compie lo spostarsi e l'alterarsi del «questo» – semplicità che qui certamente appare soltanto nel suo aspetto trascendentale, in quel punto e valore elementare da cui procede la possibilità e il significato generico dei particolari mutamenti che possono sviluppare le varie qualità, o le ulteriori determinazioni di queste date dalle precedenti categorie.

Il carattere di irreversibilità o oggettività passa ora nell'immediato conato dell'Io a fecondarsi, a suscitarsi attraverso la sintesi che genera e, ad un tempo, lotta contro l'altro. Sintesi, fuori dalla quale il soggettivo ancora è nulla.

Così: la distinzione porta all'autoposizione; la *mâyâ* allora cessa di essere l'inafferrabile senso di differenza immediatamente congiunto all'identico, e si precipita in un principio opposto: ma in ciò è propriamente soltanto la «materia» che dà possibilità all'ulteriore formarsi dell'Io. Il quale ora non può riceversi da essa che alla stregua di un intervallo, che è la causalità; e solamente nella sintesi

relativa a questa egli può conservare l'unità propria alla precedente categoria. Il trasformante diviene solamente mediante il trasformato e il trasformato solamente mediante il trasformante – senza, pertanto, che si tratti della efficienza di un dato elemento che possegga separatamente certe potenze, ma di una assoluta sintesi, alla quale la distinzione è un elemento interno. Il böhaliano «No» diviene, è eccitato, è contenuto dalla stessa affermazione; così come esso non è che il compito dello stesso «Sì», il quale non può trarsi che trionfando di esso, negando la «potenza» di Dio. Il Dio di Luce e il Dio di Tenebra sono nulla fuori dalla loro relazione e dal loro conflitto. Questo è il prius; e in esso il valore dell'interiorità volge ad atto in quanto dà realtà all'altro per la trasmutazione di esso nel principio soggettivo.

Può sembrare strano dare al desiderio un luogo gerarchicamente posteriore all'atto. Questa apparenza di stranezza cessa quando si ricordi quale sia qui il criterio di progressione. L'atto è diretta, omogenea spontaneità; il desiderio, quale l'abbiamo dedotto ora, implica invece un infrenamento, un distanziamento, un giuoco dinamico di positività e negatività che, dal punto di vista formale, si connette già ad una certa mediazione.

In occasione del desiderio, si vuole ricordare anche un punto assai importante che, a dir vero, vale per ogni altra categoria. Nel desiderio si ha la correlazione di un elemento con un altro, per la quale il primo si sente come privazione e subordina al riaffermarsi sul secondo la completezza del proprio essere. In ciò si ha una apparizione caratteristica del ritmo proprio a questa dialettica. Ora presso ad una tale situazione non si dirà che l'attività trascendentale quale valore sia il desiderio; bensì che essa è ciò che pone il desiderio e, ancora, mediamente: un certo trapasso determina l'elemento come antecedente, e per la privazione che allora ad esso, come tale, inerisce, sorge, secondo l'esposta costruzione, il desiderio. Questo è dunque un posterius rispetto all'assoluto prius della relazione; il vero prius è infatti ciò che può intendersi come il trascendente rispetto a tutte le possibili determinazioni eppero anche al divenire di queste, le quali tuttavia da lui procedono e in lui immangono. Così nella presente gerarchia l'atto bruto, il desiderio, la dipendenza, la passione, ecc. non hanno fine e ragione in sé stesse, non hanno priorità, non sono nulla di originario. Tali elementi presuppongono il punto trascendentale di una sufficienza, che pone certi intervalli di cui esse sono le correlative sintesi o risoluzioni. Come tali, essi restano razionali, v.d. costruibili. Si sa, da quanto si è detto a suo luogo, che l'irrazionale nella presente teoria viene posto ben più in alto.

In generale: non bisogna confondere il fine immanente o valore trascendentale con i vari fini materiali e relativi determinabili nel processo: questi fini in realtà non sono che dei mezzi a quello. Lo stesso momento del distanziamento è, a rigore, esso stesso un fenomeno, che è solamente per la semplicità dell'assoluta sintesi di dominio di cui tuttavia è l'elemento.

§ 5 - SOSTANZIALITÀ

Il valore della causalità che esaurisca una propria posizione, ecco che eccita un momento privativo, epperò, per il ritmo ormai conosciuto, la possibilità di una nuova sintesi.

Il principio di dinamica trasmutazione, essenziale alla categoria in atto, al termine di questa procede infatti verso l'«altro» ridotto, ove la sua unità passa a quella di uno stato di esistenza, onde esso incontra effettivamente la propria negatività. Né può valere reiterare la relazione in un nuovo desiderio ed in nuova causalità: ciò, dal punto di vista del valore, non porta a nulla di nuovo: ripete semplicemente la situazione, da cui è nato il problema.

È che l'autoposizione secondo causalità chiama di contro a sé, quale condizione del suo risolversi ed oggettivarsi, un nuovo elemento: la potenza di una non più lottante, ma pura negazione. E su questo conseguente la sintesi occorre che si riaffermi se vuole avere interamente entro di sé ciò da cui il limite della sua esperienza precedente è reso possibile. Il che conduce alla categoria di sostanzialità.

Nella sostanza si ha infatti la situazione in cui la negazione immediatamente risolve, arde puntualmente, l'intervallo trasformativo da cui nella forma della causalità l'identico e l'altro erano opposti e legati insieme – si ha la situazione che dà in simultaneità l'unità degli opposti che prima era nella forma della tensione e della lotta. L'un termine è l'accidente, che è un apparire, una positività immediatamente auto-negativa, poiché è l'apparire della sostanza, da cui e in cui è. Ma d'altra parte resta pur un apparire, e come tale è simultaneamente un negarsi della sostanza stessa che in esso, apparente, trapassa. Perciò nello stato di spontaneità che attua il movimento i due termini simultaneamente sono e non sono, in mutua condizionalità di essere e non-essere. L'Io, l'altro, e la relazione, cadono in uno stesso punto, sono travolti in una unità che non è più la loro indifferenza, sibbene la semplicità e la continuità di una funzione circolare sintetica, che è di distinzione ad un tempo. Ciò che porta a questa unità, ciò che domina e ripiega su sé l'intervallo, è appunto il momento negativo che la causalità nel suo limite oggettivo eccita di contro a sé.

Qui la negazione non è più dunque lo sforzo dell'affermazione che nell'affermarsi scatena il suo «No», questa potenza che pertanto è solamente materia, compito di valore; ma è un trascendersi di una diretta posizione, è una posizione che nel suo prodursi si eccede, si fa segno del valore come di una essenzialità che lo trascende. L'atto diviene simbolo, «partecipazione mistica»: mondo di lampeggiamenti allusivi sprigionantesi dall'attività, dal soggettivo ora congiunto con sé. Non più «potenza» di un valore traentesi da tensione trasformativa, il principio dell'«altro» si illumina dall'interno e all'identico, a cui cede senza lotta, esprime l'immanenza di un superiore principio.

Se a questo punto appare un atto che è mediazione, tuttavia esso affiora da un immediato appercepire e sentire, da quella spontaneità che è il substrato elementare dell'intera epoca. La sostanzialità è una qualificazione dell'esperienza pura: il principio di trascendenza, che implica, resta ancora un episodio di questa. In nessun modo è principio di una potenza di libertà che si presupponga all'atto: è un contenuto, e non potenza, di esperienza.

È chiaro che la sostanzialità di cui si parla ora, avendo il suo senso in uno stato o modo di coscienza non-sensibile, non ha nulla di comune con la sostanza quale concetto, che è un accidente interno alla possibilità di quell'altro stato di coscienza, da cui procederà la categoria della riflessione discorsiva; stato di cui pertanto qui non si sa ancora nulla. – Per questa esperienza di là dall'unità lottante e dilacerata del Sì e del No – per questa forma in cui l'attività si dischiude e si libera in un valore che non è più da odio travolto e risolto, ma significato trascendente – potremmo piuttosto riferirci all'ordine della pratica teurgica, all'originaria «tragedia» dei simboli, all'esaltazione e all'eccesso «dionisiaco». Questi riferimenti, pertanto, sono puramente allusivi e indicativi; e qui è anzi bene cogliere l'occasione per ripetere ciò che vale per ogni altro riferimento, dato o da darsi, a fenomeni aventi un luogo empirico più o meno determinato o determinabile. Lo sviluppo delle categorie quali forme di valore non è temporale o «storico» (il tempo e la storia non sono che particolari momenti di esso), e le varie relazioni gerarchiche possono trovarsi concentrate ed attuali in un solo punto o ordinate in un modo qualsivoglia in questa o quella serie, senza che in ciò venga meno la loro sequenza interna, che è puramente ideale e che viene determinata soltanto dai vari rapporti di individuazione posti nell'affermazione originaria. I riferimenti valgono soltanto per suggerire che le categorie non sono dei momenti astratti di una funzione logica, ma sono forme

necessarie dedotte dall'analisi di «un pensiero in generale», sono invece esperienze concrete, possibilità viventi dell'individuale, ognuna delle quali, d'altronde, se implica le antecedenti, può tuttavia chiudersi in sé secondo sufficienza ed affermarsi come ultima istanza. È probabile che qui non appaia chiara la concepibilità delle categorie finora esposte indipendentemente dal sistema di altre, che la costruzione non ha ancora incontrate: per esempio si chiederà che senso possano avere la qualità, l'atto o il sentimento, quando non sia presupposta una materia, uno spazio, speciali organizzazioni, ecc.

Qui si cade nell'errore, già più volte segnalato, di respingere in gradi anteriori ciò che appare soltanto in funzione di gradi posteriori a cui si giunge sinteticamente. Materia, spazio, ecc. divengono condizioni necessarie ed elementi inseparabili della qualità soltanto presso una categoria, che non è di certo quella della qualità stessa, e prima della quale non pure la loro necessità, ma la semplice possibilità della loro esistenza è una astrazione. Dato che il mondo della qualità e dei sentimenti non si può dedurre in alcun modo dall'esperienza esterna senza incorrere in un circolo vizioso, e che d'altra parte questa non si forma che attraverso quello; si avrebbe ben dovuto essere spinti a tentare un capovolgimento della posizione, e cioè a considerare il qualitativo come il fondo originario della realtà e da esso dedurre il fisico e l'oggettivo (nel senso volgare del termine) come una sua ulteriore e particolare qualificazione – così come vuole la presente teoria. Secondo la quale non ci si deve dunque neppure riferire per esempio ad una materia con leggi quantitative sue proprie, inizialmente compresa sub specie qualitatis: poiché questo substrato di là dalla forma del suo apparire nella qualità non è nulla di attuale, esso non è coerentemente affermabile che da un punto di vista che non è quello della qualità, ma successivo ad essa; punto di vista che tuttavia, conformemente a ciò che si è detto sopra, non si impone, l'Io potendo permanere, se vuole, in uno stato di coscienza puramente qualitativo. Donde l'illegittimità dello stesso ripiego di considerare le determinazioni quantitative come qualcosa che esista già, se non attualmente, almeno in potenza nella qualità così che questa, in quanto semplicemente tale, sarebbe una «privazione». Ma la potenza non è potenza che come termine di una relazione, la privazione che la definisce nasce soltanto in funzione di un distanziarsi che, ripetiamolo, ha per base l'incondizionato; quindi non può ritenersi contenuta analiticamente o di diritto – per riferirsi al presente caso – nell'originaria affermazione, che si può sviluppare in un mondo incorporeo, in un mondo puramente qualitativo. Si vorrà ribattere chiedendo che si spieghi la congruenza delle congiunzioni qualitative a quelle determinabili secondo la quantità o secondo altre categorie posteriori? Ciò,

anche concesso, non dice nulla più che dalla primitiva materia della qualità possono trarsi delle forme più individuali e complicate, le quali perciò si trovano a contenere come astratto genere o condizione elementare le determinazioni di quella; con cui dunque non possono non stare in una relazione solidale.

Resta da giustificare la possibilità dell'esposizione stessa di queste prime categorie.

Non occorre riferirsi a particolari forme di cognizione, che in questa sede non saprebbero esporre la loro garanzia; e si rigetta d'altra parte la «reminiscenza trascendentale» e lo sviluppo automatico del concetto secondo l'ordine a priori di una ragione oggettiva; basta invece tener fermo al principio dell'idealità della storia in generale, per il quale questa non è reale che in quelle affermazioni secondo cui l'attività trascendentale si pone da un punto che, in sé, è certamente metastorico. La determinazione delle categorie allora appare semplicemente come la riflessione su un certo ordine di atti possibili della libertà.

§ 6 - ALTERITÀ

Dall'esperienza della differenza l'Io trae un primo riflesso di interiorità; lo sviluppo della causalità integra tale principio con l'elemento del porre, il quale nella relazione della sostanzialità congiungendosi sinteticamente ad un momento negativo, l'Io nell'attuarsi secondo l'ultima forma trova come contenuto della sua immediatezza o spontaneità elementare una mediazione. Egli allora è in un certo modo destato ad una nuova forma di essere: una potenza di autoposizione lampeggia come valore al limite dell'ultima categoria, ma tuttavia: sempre in assoluto puro, scatenato manifestare, epperò secondo il punto di una autocoscienza o individualità naturale. Punto di crisi, punto di contraddizione fra mediato o mediazione, fra forma e contenuto-materia, «potenza», imminenza di nuova sintesi.

E l'Io infatti si svincola dall'ambiguità: il suo nuovo valore è un essere-a-sé e non può tollerare la condizione, la mediazione: la sostanzialità, che lo ha suscitato, va strappata a sé medesima, va assunta e sussunta trasformativamente nel conseguente. Il suo modo va messo al servizio di una spontaneità che si scioglie da sé. Così essa si risolve nel seguente significato. Secondo il momento dell'antecedente – ossia di ciò che è realizzato dal limite, dal compimento oggettivo della funzione sostanziale – l'Io direttamente si poneva e distingueva (o negava), procedeva e tornava a sé nell'altro. Ora questa forma che si applichi a sé medesima, che prenda sé medesima per oggetto – è l'ulteriore sintesi: posizione-distinzione in forma di autocoscienza; un «altro» (ciò che era il momento dell'incidente) posto nella mediazione, nell'unità circolare propria all'autocoscienza quale la conosce la sostanzialità, da una autocoscienza che in ciò proietta la sua forma naturale, che distinguendosi si trascende e trascendendosi si afferma, in ciò svincolando dallo stato di esperienza pura, di assoluto esser-legato-a-sé-stesso proprio alla immediatezza tetica, un a-sé, un principio o centro di esperienza.

Tutto ciò che, in generale, apparve in pura interna appercezione, nella nuova sintesi acquisterà dunque, gradatamente, forma mediata sino al modo della stessa soggettività, ove nell'a-sé esteriorato, liberato, si avrà appunto il liberarsi dell'individuale dalla propria mediazione: situazione in cui appare il modo stesso della sostanzialità – trapassare in qualcosa che, come identico e rivelativo di ciò

che trapassa, a sua volta trapassa, pur permanendo un semplice, immateriale elemento di distinzione – elevato ad una funzione superiore, sussunto al conseguente, integrato in questo.

Tale categoria – la chiameremo: alterità – costituisce l'estrema potenza, e il punto di alterazione, della soggettività puramente naturale, dell'ordine in cui la spontaneità di un istantaneo, interiore avvertire era la forma di ogni possibile posizione. Essa si sviluppa dunque correlativamente al progressivo assumere a materia e compito della nuova funzione tutto ciò che fu posto in precedenza, onde si articola in una serie di momenti corrispondenti appunto alle categorie in cui si svolse la posizione immediata. Solamente al termine di cesta serie l'autocoscienza è attiva – conferma sé – di contro alla totalità della mediazione.

A) Percepire – Dapprima è la semplicità stessa della tesi che passa in una «privazione», corrispondente allo stato dell'Io come «questo» o qualità: ma subito essa è riflessa e distaccata in una forma rudimentalmente, tenebrosamente riflettente la forma di quell'autocoscienza, che invece ora passa a ciò che si eccita appunto nel gesto di questo distaccare. Il distinto resta dominato dall'elemento di immediatezza proprio alla tesi e costituisce il più semplice elemento del modo di ciò che esiste in sé. Chiamiamo percepire l'immanente funzione da cui dipende.

Si noti: non è ancora quistione di una esteriorità spaziale; questa si costruisce da una distinzione assoluta, impossibile qui, in cui il senso dell'a-sé soggettivo non è ancora che un conato legato alla funzione e alla materia che esso investe. L'a-sé del percepito, che lo riflette, è affatto indeterminato: è l'inafferrabile πρωτη υλη, l' ασχηματικος ουσια [materia prima, sostanza informe], il semplice substrato di una «presenza», di una possibilità oggettiva, data sempre qualitativamente, come stato di coscienza spirituale. L'in-sé di questa «elementarità», di questa «natura sottile», non è individuato, attuato, animato, che negli ulteriori momenti correlativi alla maggiore individuazione, energizzazione e sufficienza del potere distintivo.

B) Affezione – L'energia distintiva che nel percepito oggettiva, come ulteriore

«riflessione» ed integrazione di questo, il momento di «essere ad altro» da cui il percepito, come tale, è condizionato, determina la categoria della passione, a cui dunque ciò che era semplice, inerte substrato o possibilità di materia si trasforma in forza elementare, in natura dinamica. Qui l'individualità indeterminata, suscitata nel percepire, perviene ad un grado di mediazione analogo a quello posseduto dall'atto (§ 2) rispetto alla qualità (§ 1).

C) Riconoscere – Destatosi a movimento, il percepito è un a-sé e un per-altro, due momenti che nella forma precedente giacciono ancora in estrinseca coesistenza. Un ulteriore conato di mediazione volga invece a farne una unità concreta – allora l'oscura «potenza» deve animarsi, deve apparire come qualcosa di interiore a sé. L'autocoscienza è cioè chiamata a proiettare qualcosa di ciò che essa stessa è, se l'ulteriore potenza di distinzione deve aver luogo: non deve più porre l'altro che riconoscendo: e in quanto non lo riconosce, non lo pone (come ciò che deve essere posto). Ciò avviene per varî gradi che, per la loro uniformità dal punto di vista del valore, non importa costruire. Lungo di essi la distinzione se dal punto di vista materiale sembra smorzarsi, in realtà si intimizza e volge ad espressione assoluta: ché più l'altro come tale riflette l'identico, più la distinzione è assoluta. Resta tuttavia che anche al limite di tali forme l'intervallo, rispetto ai termini, è immediato ed estrinseco: l'uno e gli altri non sono ancora ripresi in una continuità.

L'accennata serie intermedia del riconoscere determina il destarsi della «natura» nelle sue varie gerarchie, date in formazioni qualitative, cioè fuori da spazio e tempo, in formazioni fatte di esperienza interna, di «mente», come «archetipe» o «sottili»: dal limite dell'indeterminata δυναμις precipitata nella morte e nell'ardente tenebra della mineralità, si generano le forme dormenti del regno vegetale e, da queste, la vita sognante e demònica del regno animale che via via si illumina sino ad aperta coscienza. Lo sviluppo di queste forme, in cui gradatamente la vita si sveglia, altro non esprime che il momento oggettivo dello stesso processo del riconoscersi in quella volontà di distinzione che lo comanda. Nel divenire di tutte queste forme dinnanzi ad essa (questo «dinnanzi» resta pertanto sempre un «interno», qualcosa di spirituale) l'autocoscienza gradatamente si purifica e si libera dalla propria radice di natura, finché nel riconoscere la stessa coscienza porta il principio in sé stesso e compie la distinzione inerente al termine del momento; ed è questo liberarsi l'immateriale prius e τελος che genera cotali forme, ciò soltanto per cui e in cui esse sono e

divengono.

D) Espressione – Riprendere nella semplice soggettività, che il riconoscimento ha liberato in autonomia di altro, l'atto stesso del riconoscimento, che è la contraddizione di cotesta autonomia; liberarla dunque ulteriormente rispetto al principio trascendente eccitato dall'ultimo distinguere – è il successivo momento della categoria. Ma l'integrare il soggetto con l'atto del suo riconoscimento – riconoscerlo cioè non più in modo percettivo-ideale o apollineo, ma nel suo stesso porsi, nel suo momento attivo, porta ad una immedesimazione: il distinguere interno all'oggetto di questa immedesimazione in quanto esso oggetto diviene appunto attività soggettiva, attività distinta e pur riflessa e chiusa in sé – un tale distinguere che gli è interno deve dunque determinare simultaneamente un distinguere secondo un'altra dimensione, ossia secondo quella che porti il principio immanente della categoria di là da sé, che rompa l'equilibrio del riconoscimento. L'Io che non più nel suo semplice sapersi sibbene nel suo riflesso porsi immediatamente sia un distinguersi – esprime. È l'infinito sacrificio e il miracolo del Verbo, il miracolo e il mistero della luce e della bellezza che sgorga dall'atto intriso di natura in uno stupore (ciò che nel suo riflesso nell'arte degli uomini sarà la sensazione del *genius*) risuonante dell'atto dell'Io che aliena la sua stessa elementare potenza per eccitarsi e scolpirsi in una più profonda interiorità. In ciò la contraddizione propria all'«autocoscienza naturale» si avvia alla sua crisi, ma ancor ora non la risolve: l'Io ancora È, e non ha, il Logos: il Logos lo rapisce e soltanto in ciò gli folgora l'esperienza del superiore valore. Qui l'espressione è allo «stato libero», è assoluta effusione, grido in cui gli stessi esseri dicono il loro «Nome», si esprimono quali natura e secondo natura. Quanto al livello di questa esperienza, ci si potrebbe rimettere a ciò che l'esoterismo indiano chiama il mantra – «suono» e «nome essenziale o universale» delle cose, originaria potenza espressiva in seno a cui lampeggiano in apparizione magica gli stessi «corpi di attività» degli «dei» (*devâta*).

E) Rivelazione – Infine non la sola forma dell'Io, nemmeno il suo movimento, ma appunto quel superiore ineffabile principio che gli si è rivelato distinguendo tutto ciò, viene distinto dalla potenza della categoria volgente ormai ad assoluto intervallo, viene posto con una posizione che, simultaneamente, è distinzione di

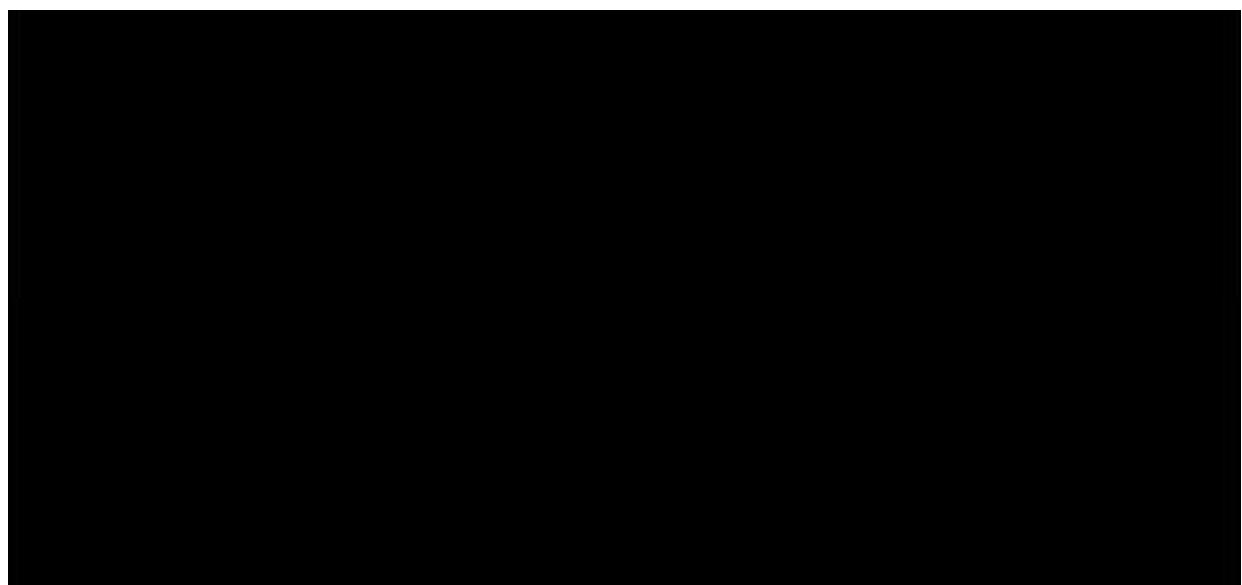
sé. Tale la rivelazione, l'apparizione del «Dio», del «Sole», del puro valore di là dal corpo di attività dei *λαγοι*; dell' *οντια* [sostanza] al fondo del mondo delle *δυναμεις* [potenzialità]. In ciò l'intera potenza naturale trapassa. Tutto ciò che ha mediato l'Io, è ora mediato dall'Io. L'Io si è reso interamente vuoto, ha esaurito l'estremo sacrificio – più propriamente: la potenza naturale che si manifesta come Io qui è pervenuta ad una completa autoconsunzione – con il che la categoria di alterità ha raggiunto il suo limite, la sua esplicitazione totale.

Nell'alterità si sviluppa dunque la fase risolutiva del mondo puramente spirituale, puramente, amorfamente qualitativo. Al primo destarsi dell'autocoscienza relativo al conseguente della sostanzialità si suscita il limite ideale, l'indeterminata possibilità, della esistenza in sé – la *πρωτη υλη*, il «caos», le «acque» – primo fenomeno dell'originaria «riflessione» della natura. Per l'ulteriore potenziarsi di questa autoriflessione l'inafferrabile alterità si energizza, si muove, si plasma e si rischiara in forme in cui il soggetto si riconosce e distingue sempre maggiormente. Ciò attua l'esperienza di una gerarchia di «tipi» – esperienza ancora libera da spazio, tempo e particolarità. Il trapasso dalla esperienza di una di tali forme ad un'altra dominata da un maggior grado di perfezione, di interna trasparenza – per esempio dal vegetale all'animale – non è che quello da un grado di spontaneo autoconoscersi ed autodistinguersi del soggetto ad un altro grado più elevato. Al termine del momento del riconoscimento si ha come un punto di equilibrio: il soggetto naturale trova il riflesso di sé medesimo quale materia dell'esperienza. Il punto dell'individuale, che domina lo sviluppo, rompe però questo equilibrio: esso stesso, nella sua essenza sovrannaturale, si dà nell'esperienza. Il Verbo, il mondo articolato dei «Nomi» annuncia la «divinità» e nell'esperienza che esso realizza all'Io prepara come il corpo in cui quella potrà incarnarsi. Infine nel Dio che appare, che assume la forma di un altro, lo stesso supremo principio, il prius della categoria si distingue. Allora il mondo della qualità trapassa: di là dalla pura natura, lampeggia il valore che la trascende; di là dall'esperienza, il principio di essa. Uno spirito si libra sulle «acque». Il «sogno di Brahman¹ svanisce e, attraverso l'assoluta distinzione, è tutto un'attesa dell'erompere di quell'ordine, da cui sarà la realtà fisica – dell'ordine delle potenze eoniche.

¹ Nella metafisica indiana mentre la «notte di Brahman» allude allo stato non

manifestato, il «sogno di Brahman» allude all'ordine di quelle esperienze trascendenti, che, pur appartenendo alla manifestazione, stanno di qua dall'ordine fisico, dall'ordine dell'existenzae della legge oggetto soggetto e costituiscono il cosiddetto «mondo sottile» o stato sottile (sûkshma) del mondo.

Sezione Seconda



Nelle categorie che precedono si ha come un graduale trasparire del valore in seno all'oggettivo in relazione al conato particolare da cui questo ora ha tratto la propria condizione; trasparire per la categoria di alterità realizza la crisi di ciò stesso in cui traspare, eppero perviene a pura espressione di sé. Questo punto finale tuttavia risulta a sua volta immediato; come tale è indisgiungibile dalla relazione con ciò con cui si pone in rapporto di semplice negatività, così che il significato che lo anima non è veramente per sé, ma ancora in una ambiguità. Per superarla, occorre potere escludere la possibilità di una «natura» che nell'affermarsi del principio dell'individuale affermi altresì sé stessa – e ciò importa che la semplicità affiorata al limite della sezione sia fatta «potenza» di uno sviluppo ulteriore: garantirsi con un porsi libero rispetto a sé stesso, cioè: potenza di sciogliere la propria sostanza in una oggettività, e ciò, a dir vero, non più qualitativamente, sibbene secondo un principio di iniziativa reale. Suscitato appunto dall'atto di far divenire un «altro», l'individuo È nel far passare una tale condizione all'oggettività – nel senso di realtà, di esistenza. La sua evidenza coincide ora con questo ulteriore distinguere, identico ad un atto creatore di esistenza. Lo sviluppo al limite darà un oggetto assoluto, fisico, che pertanto è unicamente dalla pura affermazione del valore dell'opzione, così che esaurisce il compito della prima epoca.

§ 7 - POTENZE DI ESISTENZA

Nel termine, in cui la categoria di alterità raggiunge la sua ideale oggettività, i momenti che essa come atto manteneva risolti in una sintesi dinamica si troveranno staticamente. Tali momenti sono la semplicità di una compiuta, circolare mediazione e l'assoluto escludersi di questa stessa unità che così, in un certo modo, si sdoppia. Circa il secondo momento, è importante notare che esso si differenzia nettamente dalle varie distinzioni incontrate nei precedenti stati, ed anche nella stessa alterità in atto, a causa di ciò, che in queste non essendo ancora apparsa la forma dell'individuale, al rapporto era essenziale una certa complicazione ed impurità, onde i suoi termini restavano sempre in un qualche modo fusi insieme, ed opposti, più che altro, per la materia. Qui invece la relazione è semplice, i termini prendono ognuno la forma del punto assoluto, e così realizzano una perfetta indifferenza, una pura contrapposizione di identici. Si ha, cioè, da una parte l'elemento della quantità, dall'altra l'unità semplice propria al momento distintivo proprio all'alterità. Questi due punti confluendo staticamente, fondendosi in un certo modo l'uno con l'altro nel termine ideale della precedente sezione, in esso viene posta la forma della relazione spaziale: v.d. la forma di un medio semplice e quieto costruente dall'intervallo della pura esclusione di termini identici e indifferenti. Se si fissa il punto dell'identità dell'elemento in connessione alla semplicità del rapporto che lo sdoppia, si deduce, oltre che quello di omogeneità, il carattere di reversibilità della forma spaziale. Fissando invece il punto per cui gli elementi identici sono tuttavia differenti, si ha l'elemento del puro quantum e, di là da ciò, una possibilità di qualificabilità nell'omogeneo stesso che si rivela per esempio nel paradosso delle figure simmetriche non sovrapponibili e che, in generale, rende possibile il principio di orientamento o direzione. Si può infine svolgere la semplicità della relazione in una ricorrente affermazione di sé medesima: allora si ottiene una progressione di elementi, ciascuno dei quali è relazione e termine di relazione di faccia, rispettivamente, al precedente e seguente; viceversa, si può assumere la semplicità di un elemento come quella di un rapporto e far procedere secondo l'altro senso – analiticamente – la molteplicità. Donde la continuità della forma. Il sistema continuo, omogeneo e reversibile del molteplice è dunque la forma determinata dall'esperienza del limite dell'affermazione secondo alterità.

D'altra parte, attraversando la funzione dell'alterità l'Io va ad affermarsi nel

nuovo punto di una assoluta causalità, di un principio di azione. A dir vero, questo elemento figurava già all'interno della categoria (anzi era ciò che la specificava): ma tuttavia non propriamente in sé o come tale, bensì dato in una sensazione, appercepito. Benché il decorso irreversibile nel porlo si negasse, esso, nella sua immediatezza, restava connesso a questa negazione e in ciò, in un certo modo, ancora dominato dal principio di spontaneità. Il punto della reale causalità è perciò da intendersi propriamente come un conseguente che è efficiente nel compimento dell'alterità, eppure la trascende. L'Io ad esso non perviene che trapassando di nuovo – specificamente: passando nell'intervallo di una libertà pura che si costruisca appunto come distinzione da quella sua elementare apparizione, che al suo termine definisce la forma spaziale. Di là da ciò, la sintesi: la relazione spaziale attuata in un termine che, tuttavia, ne sia la distinzione – cioè un rappresentare (vor-stellen) attivo, determinatore di esistenza. Nella rappresentazione si intenderà quella doppia, solidale distinzione che da una parte è l'assoluto trapasso dell'istante (limite temporale), il farsi attuale di un «questo» e di un «ecco» che si distingue dal fondo statico dell'indifferente spazialità; d'altra parte è la libertà che passa di là da sé stessa o dalla qualità, secondo una distinzione, onde essa si proietta dinnanzi (vorstellt), fa ex-sistente (entlasst) la propria determinazione. Donde la forma di una oggettività la cui determinabilità in generale è spaziale, e che d'altra parte soltanto dal limite temporale è portata di là dall'indifferenza, dalla vuota, indeterminata possibilità inherente al puro elemento dello spazio stesso: è l'istante che in una distinzione dalla pura spazialità rende altresì attuale l'elemento di questa in un punto definito, che ora si può propriamente dire di realtà, di esistenza. La scintilla della rappresentazione congiunge sinteticamente spazio e tempo o, più precisamente, è il prius che si determina mediante l'unità e la distinzione di spazio e tempo – e per essa è posto il principio elementare per la possibilità di un mondo fisico e quantitabile. Il medio di questa congiunzione in ogni caso è propriamente l'elemento spaziale, il quale da una parte è la forma di ciò che è distinto, dall'altra è la forma dello stesso atto distintivo, dell'istante o limite del tempo, in quanto in questo l'Io fa essere per sé, in una esistenza (in rapporto di identità di diversi), il suo proprio elemento realizzato con lo sdoppiamento proprio all'alterità; elemento che ora si alterizza come spazialità dell'oggetto posto.

L'Io, come libertà mediata, implica lo spazio: si pone opponendosi, e in ciò ponendo, dispiegando, attuando, lo spazio; e così trascende la spontaneità, il cui limite è l'elemento e la libertà dello spazio stesso. La rappresentazione è una qualità spazializzata e liberata – respinta, emancipata.

Il concetto della rappresentazione implica la possibilità che la varietà dei rappresentati – che tuttavia, per ora, sono posti soltanto come tali, senza alcun ulteriore principio di individuazione e specificazione – sia suscettibile ad essere ripresa nell’omogeneità di un sistema spazio-quantitativo. Resta però che il fondamento di relazione qui vale semplicemente come l’opposizione ad un identico opposto – presso alla semplicità della pura relazione rappresentativa esso non dà che un indeterminato genere. In una parola, la legge che per ora è posta, è semplicemente quella della spazialità o quantitabilità in generale.

Dalla precedente costruzione della rappresentazione risultano i seguenti punti: 1) Lo spazio non è propriamente una forma autonoma distinta, bensì un momento di una categoria. Non è attuale in sé stesso: diviene, è attuale, soltanto nella sua distinzione – nella realtà che le costituisce un momento irreducibile. Esso non è nulla fuori dal principio che lo distingue dando realtà ad un oggetto in generale. Non vi è spazio prima delle sue distinzioni o riempimenti – il che non è da intendersi nominalisticamente, ma nel senso che la distinzione, e l’astratto substrato della spazialità, sono termini inscindibili di una stessa relazione. Segue da ciò che lo spazio è inseparabile dal tempo (propriamente, per ora, dal limite del tempo o istante), questo connettendosi al momento della realtà. 2) La spazialità, poiché nella sintesi della rappresentazione è presente secondo distinzione, è indifferente alla particolare natura del rappresentato, ossia la libertà delle determinate posizioni non ha da quella alcuna condizione materiale.

L’esistenza esprime oggettivamente, epperò riflette, il carattere proprio alla pura immediatezza dell’individuo, quale fiorì nella categoria precedente. L’abbozzo di giustificazione, o ragione, non sta qui nella materia del rappresentato – che è assolutamente senza ulteriore fondamento – ma del suo essere causalmente per l’Io, nel principio di azione che vi è congiunto: tale il progresso della presente categoria su quella dell’alterità.

In relazione a ciò non si può dire che l’Io sia semplicemente rappresentazione, come lo si diceva per esempio in ordine alla sostanzialità. La posizione della funzione ora implica un certo distanziamento da essa. La rappresentazione non è possibile che in quanto l’Io risulti già in una certa misura un principio di esperienza; pur non rendendosi possibile come tale a sé stesso che solo attraverso la rappresentazione, l’Io sperimenta questa in un certo qual modo come accidentale. Questo è il carattere che distingue le categorie della seconda

sezione da quelle della prima, nelle quali l’Io, il contenuto e la funzione sono interamente fusi insieme.

Si è spesso accennato ai fenomeni della prima sezione come a qualcosa di puramente interiore: ciò tuttavia non va preso alla lettera. Una vera interiorità prende senso soltanto di contro ad una esteriorità, e di ciò non è questione nelle forme precedenti. Quel «puramente interiore» è da riferirsi a ciò che il Bergson chiama «piano del sogno» e che in verità vale come quella materia originaria in cui oggetto e soggetto, esterno ed interno si trovano ancora confusi insieme. È invece con lo spazio che nasce il primo elemento dell’esperienza interna propriamente detta; e, viceversa, il formarsi del primo principio di una esperienza interna – di certo non ex abrupto, bensì in relazione funzionale alle forme precedenti – è il fondamento di possibilità di elementi quantitativo-spaziali.

Dalla costruzione risulta anche che la determinabilità spaziale implica la determinabilità quantitativa. Ciò che si è chiamato limite temporale o istante rappresentativo, è l’elemento attuale che risolve ciò che è puro quantum nella semplicità concreta di una sintesi spaziale propriamente detta (da noi indicata col termine di «distinto spaziale»). In secondo luogo risulta che l’elemento spazio-quantitativo è essenzialmente relativo, il che porta ad una continuità e ad una infinità. Ciò non costituisce nulla di inconcepibile, dato che si sappia riconoscere il luogo giusto degli elementi. Come l’ha notato già Aristotile, sarebbe invece che l’astratta «potenza» ($\nu\lambda\eta$) della quantitabilità in quanto tale non fosse infinita. Ma questo substrato, si ricordi, è semplicemente un momento: esso non è che nella relazione alla sua distinzione, v.d. alla determinata posizione che oppone a sé la continuità e l’indifferenza e si individua in riempimenti o sintesi spaziali e in numeri definiti.

Al momento dello spazio compete il carattere di omogeneità. È una critica nota quella che la teoria dello spazio non-omogeneo o a parametro finito sia alla fine costretta a presupporre una elementare omogeneità, poiché senza di ciò si finirebbe in un discontinuo, in cui nessuna misura sarebbe più possibile e nessun trapasso determinabile; così che in verità cadrebbe il concetto stesso di spazio e si passerebbe al puramente qualitativo. Vi può essere tuttavia una eterogeneità relativa, che non esclude l’omogeneo, ma è in un certo modo fusa con esso. Oltre che alla accennata proprietà relativa alle figure simmetriche non sovrapponibili, ci si potrebbe riferire ad un mondo non-euclideo, pur avvertendo che qui non si avrebbe tanto il momento della pura spazialità (che propriamente

si riferisce soltanto al substrato generale della quantitabilità), quanto quello di una determinata distinzione o individuazione di esso (con cui si mutua, a titolo di caso particolare, lo stesso spazio euclideo, se ordine di una determinata realtà).

Una considerazione analoga può farsi circa le dimensioni e le direzioni dello spazio, il quale, a priori, può dirsi che da per sé non ne ha nessuna, nel senso che è l'indeterminazione e l'indifferenza di ogni dimensione e direzione. Queste vengono determinate solamente dalla natura delle varie distinzioni che, individuando in conformità a determinati valori lo spazio, lo fanno via via divenire; e la quistione relativa ad esse non saprebbe essere risolta da una deduzione dal puro concetto della spazialità, cioè nell'ambito della categoria, che ora si sta trattando. Logicamente, quando il contenuto dell'affermazione categoriale esigesse uno spazio ad un numero qualsivoglia di dimensioni, un tale spazio senz'altro verrebbe assunto dall'astratta spazialità con la stessa semplicità con cui nell'ordine mentale presso particolari problemi si complicano le equazioni con un congruo numero di parametri. Si vedrà per esempio che con la categoria dell'intuizione della terza epoca una «quarta dimensione» va a condizionare la forma dell'esperienza possibile. La pura spazialità non può opporsi a simili determinazioni, poiché appunto in e per esse – in relazione alla individuazione di esse, che le è opposta – essa, secondo la presente costruzione, diviene nella realtà.

§ 8 - POTENZE DI DINAMISMO

L'attualità istantanea, onde diviene l'elemento dell'esistenza, è il correlativo della semplicità della originaria relazione spaziale. Ma in questa, secondo il suo concetto, vi è la possibilità di uno sviluppo per ricorrenza in un continuo indefinito: a ciò corrisponderà lo sviluppo del presente in una serie temporale, o tempo propriamente detto. Ma nella sintesi della rappresentazione l'istante è come forma di una determinata ed individuale sintesi di realtà. Ciò vuol dire che un pieno dispiegamento della categoria volgerà ad un tempo specificato, cioè ad un sistema di determinazioni che si connettono secondo una lineare esclusione. Più distintamente: l'«istante» porta di nuovo un punto di irreversibilità, anche se distinto da quello che la categoria di alterità ha superato. L'irreversibilità qualitativa esprimeva infatti lo stato dell'immediata spontaneità, dell'assoluto apparirsi dell'Io in e per formazioni, con cui era uno, da cui in nessun modo si distanziava come la «possibilità» loro. Invece qui l'irreversibilità è riferita non alla forma ma alla materia, e ad essa si presuppone e si connette inseparabilmente il momento della possibilità¹ – specificamente: essa è una categoria della realtà, di ciò che procede dalla potenza esistenziale dell'Io. Secondo questa nuova funzione materiale, l'irreversibilità resta definita come il lineare procedere per semplice negazione (negazione, che si svolge da quel puro escludersi di elementi identici, già dato con l'alterità). Ma tale relazione va connessa sinteticamente con quella spaziale, epperò la semplice esclusione non attuerà sé che attraverso il divenire di distinti spaziali. Ossia il tempo, di cui è qui quistione, è tempo spazializzato – determinato in ogni suo momento dal puro carattere di irreversibilità non meno che da quello della relazione alla spazialità in generale: è perciò tempo quantitativamente differenziabile, non certo nel senso di tempo matematico, bensì nel senso di una fluida semplicità o continuità immateriale, la quale ha la distinzione spaziale per momento essenziale al suo riempimento o attualità. Di là dalla rappresentazione, non vi è tempo che in quanto, direttamente o indirettamente, spazializzato, epperò fissato sulla tela della determinabilità quantitativa; così come non vi è spazio, che come individuato e distinto nelle varie unità di realtà che si pongono via via nell'istante-distinzione temporale del rappresentare.

La rappresentazione si termina dunque nella forma di una esclusione secondo irreversibilità o progressività di elementi spazialmente distinti. D'altra parte essa

eleva l’Io al valore di una potenza che fa divenire sé mediante la distinzione creativa relativa ad una esistenza. Questo valore, a dir vero, è in atto nella stessa categoria; ma come quella potenza, ulteriore nella quale può integrarsi, onde ciò che la mediazione fa divenire esistenzialmente per l’Io è lo stesso momento dinamico, efficiente in immediatezza nell’atto del distinto spaziale, esso valore va al di là della sintesi rappresentativa, è piuttosto il conseguente che la termina logicamente, che ne condiziona il punto del divenire in oggettività. Con il che si passa ad un nuovo intervallo, epperò ad una nuova sintesi. Ora l’esclusione irreversibile delle determinazioni spaziali distinte, dentro la forma di un principio che si pone nel realizzare, liberare, o porre per sé, la relazione dinamica che presiede alla stessa sintesi spaziale in generale, determina il contenuto dell’eventuale affermazione in dinamismo o causalità fisica. La causa è l’antecedente che trae la propria determinatezza dalla potenza con cui fa divenire, secondo irreversibilità o progressività temporale, una determinazione da sé distinta, o effetto, dall’indeterminato momento della spazialità; e che quindi non è tale che dentro una relazione, nell’intervallo dinamico in cui essa immane e di cui è un momento.

Facendo procedere nell’ordine del reale questo intervallo svolgente il limite della posizione istantanea in una serie di cause ed effetti, l’Io potenzia la forma del «da sé», che ora si riafferma sul principio distintivo dal quale il puro rappresentato, o elemento di realtà fisica, era stato reso possibile. E per questa nuova categoria l’eventuale posizione resta terminata da due parti, giacché il suo concetto vuole che il singolo elemento non sia fissato che in quanto si oppone logicamente ad un antecedente e ad un conseguente a meno di un dinamismo. Resta allora posto in diritto un principio di ordine o legge lineare nell’astratto genere e nell’indifferenza discontinua del lampeggiamento della semplice distinzione, in cui si è realizzata la libertà della precedente categoria.

Che il tempo oggettivo, quello che unisce in un ordine linerare intelligibile le modificazioni dell’esperienza esterna, non sia affatto il puro tempo qualitativo (il quale resta ristretto alla potenza che va gradatamente svolgendosi nelle determinazioni della precedente sezione), bensì un tempo venuto a contatto con lo spazio secondo un compromesso in cui il primo dà la semplicità e la continuità, e il secondo la divisibilità e la distinzione quantitabile – ciò si concede senz’altro alla dottrina intuizionistica². Tuttavia questa dottrina non spiega come sia in generale possibile quello «esterno» da cui la pura «durata»

viene alterata³; esterno che, a dir vero, se in qualsiasi modo è presente nell'esperienza dell'Io, deve essere esterno soltanto in senso relativo, epperò procedere da una categoria, di cui allora bisognerebbe dare il significato. Certo, secondo il «principio di contingenza» si concede la possibilità di adeguare la totalità a ciascuna categoria, per esempio a quella di una soggettività pura; qui non si è dupe [zimbello] dell'illusione di connettere, secondo l'essenza, delle privazioni a punti in cui non figurano che accidentalmente, rispetto a forme ulteriori. Ma dato che nella dottrina in parola l'esistenza di fatto di uno spazio è presupposta, anche se connessa ad un giudizio negativo di valore, un tale riferimento è legittimo. Allora quel che non le si concede in alcun modo, è che la pura qualità abbia un valore di soggettività e di libertà di contro a ciò che è relativo alla qualità spazializzata. Qui si afferma invece che non si dà una reale interiorità, quando questa non si medî con una esteriorità: la mera spontaneità, il puro erleben [esperienza vissuta], la fusione o indifferenza dell'Io e dell'esperienza, contrassegnano non il regno della soggettività e della libertà, bensì quello della natura, della necessità e dell'oggettivo. È un irradicato platonismo ciò che spinge ad intendere lo spirituale nel «sottile» e nell'immateriale, e nel fisico la negazione di quello anziché il suo atto, la sua affermazione ed espressione più profonda. Ciò vale a spiegare l'apparente paradosso, che può essere stato avvertito da chi non abbia familiare la considerazione secondo la forma o il valore, nel fatto di avere trovata l'intera sfera delle determinazioni qualitative nell'epoca dell'«essere» o dell'oggettivo.

Tempo oggettivo e causalità fisica nascono in un solo parto e sono stretti in una unità inscindibile: è il dinamismo che fa divenire gradatamente il tempo, o ciò in cui il tempo, a dir vero in quanto spazializzato, gradatamente diviene, e quindi anche lo spazio in quanto attuale nella realtà o riempito. Come già lo ha notato Kant, non si riesce a formarsi un concetto distinto del tempo oggettivo senza che si sia condotti a concepire, nello stesso punto, in forma più o meno distinta, la causalità. Solo che si ha da avvertire che qui la causalità non è da intendersi come un semplice concetto, imposto alla mente dall'analisi logica della rappresentazione; e nemmeno come un puro fatto dell'esperienza interna, come per esempio nella concezione di «sforzo» del Maine de Biran⁴: essa qui, nello stesso punto che è condizione trascendentale di esperienza, è anche esperienza, ossia è la formazione di una potenza reale del soggetto, il quale in questa sezione si costruisce e si esperimenta attraverso l'oggettiva, eònica costruzione delle categorie della realtà o cosmogoniche.

Il dedotto concetto si riferisce alla causalità specificata e quantitabile; in esso si

ha anzitutto una sinteticità, sinteticità non di un termine, ma di una relazione. Ossia essa non è la sintesi di un termine a sé, che va a produrre un certo effetto, bensì la sintesi che comprende l'uno e l'altro termine presupponendosi alla relazione da cui sono resi possibili e fissati come causa ed effetto. Assunta in sé nel suo momento puramente spaziale, questa relazione ha una natura meccanica: la posizione dell'un elemento, che è condizionata dalla distinzione dell'altro, è la spinta del primo, che esclude il secondo dal suo luogo sviluppando la funzione della posizione in un intervallo progressivo o irreversibile. Il meccanismo non è tuttavia che un momento: l'iniziativa dell'azione esso non la ha in sé stesso, ma la riceve dall'Io; il quale ora ha il suo atto così conformato, che esso immediatamente si incorpora nel meccanismo ed appare nel movimento fisico o spaziale. Ed è precisamente per un tale modo di apparirsi che l'Io realizza il valore del punto presente, v.d. la liberazione di sé quale quella funzione da cui nella rappresentazione l'individuale era condizionato. Resta pertanto che qui, a differenza di quanto accadrà nella coscienza personale, il soggetto è immanente alla serie fisica, ne tiene tutti i termini dentro il suo atto, ed è il principio consapevole determinante l'individuazione delle varie connessioni di quella serie. Serie che è sviluppo, legge elementare di movimento di sequenze solidali progressive di là dalla libertà dell'istante inteso come puro limite dell'irrelato rappresentare o ex-sistenzia.

Dalla correlazione della causalità al tempo, e di questo alla relazione spaziale, segue l'estensione alla causalità dell'osservazione che si è fatta circa la continuità dello spazio stesso. Ossia: la causalità è posta se è posta e fin dove nella misura in cui essa è posta. Non è una legge logica trascendente che condiziona l'accadere, sibbene un posterius rispetto all'accadere da cui riceve la sua condizione e il suo limite. Qui può portare in errore l'astrazione dell'enunciato, che «ogni cosa ha la sua causa». Enunciato puramente ipotetico. Sarebbe piuttosto da dirsi che ogni causa ha le sue cose, nel senso che nel punto in cui l'Io si attua in quel valore, a cui corrisponde la forma della causalità, le cose vengono dopo, esse sono soltanto mediante la determinazione secondo un intervallo causale; questo intervallo è il prius, costruttore dei suoi termini; e poiché qui lo si rimette non a un puro concetto, bensì ad un effettivo principio di posizione, esso non ha la fatalità di sé stesso, non soggiace come ad un automatismo che lo disperderebbe in una serie indefinita. La sequenza delle spinte meccaniche si protrae fin dove lo spazio è riempito, ma lo spazio è riempito fin dove si protrae questa serie, il cui principio trascendentale è una funzione che si dà in sé stessa il limite. Ciò vale per la causalità oggettiva, e ciò vale altresì, come si vedrà in prosieguo, per la causalità quale principio di una

consapevole scienza della natura.

Con la rappresentazione è posta la possibilità generica della legge matematica; con la causalità quella della legge fisica propriamente detta. La causalità, come pura forma dell’unità progressiva dei varî momenti spaziali, da per sé stessa però non offre ancora alcuna individuazione di tale legge, di cui tuttavia costituire l’elementare condizione: essa per ora è essenzialmente indifferente alle distinzioni in cui si attua, e una tale indeterminazione non potrà essere superata che in gradi gerarchici ulteriori. Ma già da qui si può andare alla critica dell’altro assioma di causalità, che «alle stesse cause corrispondono gli stessi effetti». Un tale assioma è astratto, per la ragione che il dinamismo comprende il tempo, epperò la progressività e l’irreversibilità, come un elemento essenziale. Svolgendosi con il tempo ed essendo nulla fuor dell’attualità dei singoli intervalli causali, ciò che la causalità come principio della realtà postula, è invece, che non si dà mai per la seconda volta identica causa e, quindi, uno stesso intervallo dinamico e uno stesso effetto. Detto assioma e, con esso, il «principio di costanza», ha senso solamente quando lo si riferisca appunto all’indifferente substrato della causalità, con astrazione dalle sue individuazioni, dalla «forma» di cui è «materia» (nel senso aristotelico di tali termini). Il sofisma nasce appena si pretenda riprendere in questa indeterminazione la stessa «forma», nell’ordine della quale non vi sono invece che le particolari, qualificate, irripetibili causalità.

§ 9 - POTENZE DI SPECIFICAZIONE

Il limite del dinamismo ha la sua oggettività in funzione al procedere del valore in un punto ulteriore. Ora l’Io che si pone di contro allo sviluppo della rappresentazione secondo causalità viene a conoscersi come il distinto in generale da ciò che si distingue lungo la differenziazione progressiva, v.d. come permanenza; e l’opposizione di questo valore al semplice dinamismo è la «potenza» di una nuova sintesi. Più determinatamente: l’elementare conferma dell’individuale si realizza in correlazione alla sintesi di causalità; ora lo sviluppo spazio-temporale secondo cui questa sintesi forma il reale oggettivo chiede il substrato di un continuum, di una unità. Siffatta unità vale come limite alla categoria. Essere sufficiente a tale limite non si può che per una distinzione ulteriore – per la distinzione di cui un termine sia l’intervallo dinamico o elemento di divenire causale assunto in sede oggettiva, e l’altro è l’unità stessa, che così resta definita come permanenza. Da questi due termini, si può risalire ad una categoria ulteriore. Quale ne sarà la determinazione?

Il principio del conseguente vi dovrà andare a riprendere nella sua forma, e a comandare, la propria mediazione o antecedente. Ora la risoluzione della causalità nel valore del permanente definisce una situazione in cui una certa forma si mantiene ferma nella realtà solamente attraverso uno sviluppo di distinti, di cui tuttavia essa sia il principio. Chiameremo ciò funzione di specificazione: in essa l’immobile da «contro» è portato «in seno» al dinamico; nella dinamicità, nel divenire causale stesso della realtà fisica riflettendosi ora un principio distinto ed indifferente, la distanza che in servizio del valore individuale aveva determinata la categoria precedente da immediata passa a mediata. Il momento dell’immobile definisce il genere; l’altro, del distinto, che esso via via svolge e libera da sé, definisce la specie e l’individuo. Entrambi sono in una unica funzione dinamica oggettiva, in cui si appoggiano l’uno all’altro, secondo una relazione, che qui non è nulla di logico-formale o di classificatorio, ma struttura immanente di una potenza in atto nella realtà spazio-temporale. La specie qui non è poi l’accidente di un genere, che potrebbe esistere in sé, separato dalla γενεσίς [origine] della sua distinzione, ma è essenziale al genere, ché la sinteticità e la differenza della specie in questa esperienza valgono come quella oggettività del principio dinamico, solamente in relazione alla quale il punto dell’unità e della indifferenza si destà a sé.

L'unità propria al dinamismo dominava il semplice passare dell'un elemento nell'altro, dava l'elementare υποκειμενον [oggetto], per il quale viene evitato il punto di un divenire radicale, di un mutamento puro che, come tale, non potrebbe nemmeno dirsi divenire o mutamento, disperdendosi o concentrandosi tutto nei varî elementi attuali assolutamente discontinui ed irrelati. Tuttavia nel dinamismo questo υποκειμενον non è nulla più di ciò che basti, affinché il trapasso compreso in una unità di coscienza, sia per l'agente, ma materialiter l'intervallo dinamico resta di una radicale sinteticità. Affinché lo sviluppo della distinzione appaia comandato, nella sua stessa formazione oggettiva, da unità distinte, affinché l'antecedente non si disperda completamente ma in qualche modo si conservi nel conseguente occorre che lo stesso principio superiore, onde l'intervallo dinamico passava all'esistenza o al «per l'Io», venga oggettivato e connesso sinteticamente all'intervallo dinamico stesso. Ciò conduce in un certo qual modo alla remissione della funzione statica dello spazio a funzione di dinamismo. Quel certo elemento che ora permane nel e per il cangiamento, quel principio elementare di unità formale (nel senso scolastico) che ora, con la specificazione, comprende le serie meccaniche e le ordina e ripartisce, può effettivamente chiamarsi la risoluzione dinamica della unità spaziale. Sulla quale si basa ogni legge fisica, in quanto determinata. L'ordine della pura quantità o dell'indifferenza implicito nella rappresentazione, e quello del mutamento o della differenza dato dal dinamismo, vi si congiungono determinando la possibilità generica di leggi distinte dell'accadere.

Come la causalità, la specificazione non attua un valore trascendentale che in quanto si esprime nell'ordine della esistenza fisica: essa è categoria soltanto come la potenza onde l'Io fa divenire una certa situazione della realtà, in cui la differenziazione del semplice dinamismo viene delimitata e rinchiusa in particolari zone di elementare omogeneità, più o meno persistenti e più o meno risolvibili, nell'ordine delle distinzioni interne a ciascuna, in cerchia ulteriormente estese mediante una analoga relazione. Nel concetto di specificazione è infatti compreso che se un dato gruppo di differenziazioni è riprendibile, sotto una legge, alla legge stessa è a sua volta essenziale una distinzione o eccezione, la quale è tuttavia riprendibile, con il suo sviluppo, in una legge ulteriore e così via.

È importante tener presente l'immanenza reale del genere nella specie, da intendersi nel senso che l'ordinamento del distinto non procede da un principio

che agirebbe dall'esterno sulle varie cause o potenze dinamiche, bensì da una conformazione interna di queste stesse cause, data dall'ulteriore individuazione della stessa relazione o prius del dinamismo. E come tale relazione si presuppone ai suoi termini (causa ed effetto), così la specificazione è anche il processo producente le varie determinazioni materiali richieste come suo substrato. Essa comanda dal fondo e condiziona interiormente i vari momenti spazio-temporali e dinamici, eppero nell'ordine della presente categoria vale come la stessa condizione generica per la possibilità di un contenuto qualsiasi della rappresentazione e della realtà fisica che dir si voglia.

Si intendano gli elementi della conservazione e della distinzione rispettivamente come «sostanzialità» e «causalità» – allora appare chiara la relazione del punto qui esposto con ciò che Kant dice nelle due prime «analogie dell'esperienza»: sostanzialità e causalità sono realmente due condizioni di esperienza, solidali l'una con l'altra. Solo che qui, ancora una volta, non si tratta di mere condizioni gnoseologiche desunte dalla riflessione, come accade nell'ordine della coscienza discorsiva (seconda sezione della seconda epoca), bensì di condizioni reali: e nella loro solidarietà si esprime dunque la loro immanenza in una unica potenza in atto, che è propriamente quella indicata come specificazione; la quale potenza nella presente connessione non è poi una opaca cosa di natura, bensì il segno di un valore, specificamente: del valore secondo cui l'individuale comprende in unità i momenti meramente distintitivo ed efficiente della propria giustificazione e, oggettivandoli, si riafferma su essi.

Si è detto della ricorrenza possibile nel concetto di specificazione: la determinatezza di un genere, che è permanenza rispetto ad una certa serie, può, rispetto ad un'altra serie, essere una differenza. Senonché vi è da ripetere ancora l'avvertimento fatto per lo spazio e la causalità: non si deve ammettere in alcun modo una serie di specificazioni attualmente infinita (secondo l'infinito non del limite sufficiente ma dell'indefinito). Certamente, la specificazione secondo il concetto è infinita: ma questa infinità esprime semplicemente l'indeterminazione inherente alla *δυναμις*, o possibilità, della funzione specificante, che però non è reale che in e per atti definiti. Resta sempre il principio generale, che le categorie non sono che dentro e per degli atti dell'Io; i quali sono ciò che sta prima nell'ordine delle condizioni reali.

§ 10 - POTENZE DI ORGANIZZAZIONE / TELEOLOGISMO

Da una compiuta affermazione secondo specificazione sorge la possibilità di un valore ulteriore. Infatti l'immanente sussistere, identico, di un principio di realtà nel suo procedere è comprensibile solamente quando sia presente una relazione doppia, onde se una certa determinazione viene, in generale, a distinzione svolgendosi dinamicamente come causa, il distinto che ne procede risulti però tale che torni in un certo modo – meglio, in una certa misura, in una certa parte – a confermare, a fissare nel reale quel principio che in essa in un primo momento si era alterato. In altri termini: se la specificazione deve elevarsi a completa sufficienza, l'Io deve assumere una relazione causale che in un certo modo si raddoppi e si faccia reversibile e, per questa germinazione, realizzi una interna, vivente unità: reciprocità di totalità ideale o di parti reali.

L'Io, alla cui esperienza diviene un ordine di specificazione come realtà esistente, nel significato che si sprigiona nell'interno del processo di questa, trova dunque, in pari tempo, l'esperienza della causalità reciproca. D'altra parte ciò in cui materialmente può terminarsi la specificazione, ciò che può venire proiettato quale antecedente dialettico dal trapasso, è la relazione di un certo gruppo di differenze, è una indifferenza (genere) che si mantiene di contro ad una molteplicità e ad un divenire di distinzioni. Se dunque volgiamo ad una congiunzione sintetica dei due momenti, ci troveremo dinnanzi ad una unità che si produce nel reale mediante la suscitazione di un complesso di differenze racchiuse tuttavia in un substrato di elementare, virtuale omogeneità; differenze che stanno poi fra loro in causalità reciproca, epperò in tanto esistono o consistono, in quanto ciascuna simultaneamente si rimette a tutte le altre mediante quella unità o determinazione fondamentale, che in esse circola e si tiene ferma nel riferimento a sé stessa come ad una semplicità o indifferenza, che non le pone se non come membra solidali di un sistema. Tale è l'organizzazione. Nell'organismo l'astratta distinzione del rappresentare si riprende e si identifica a sé nella propria oggettivazione; in essa si esprime dunque il principio dello spazio nella sua trasparenza nella potenza del «per l'Io» in cui ora è interamente risolto – lo spazio che diviene luce di vita, autodifanicità del reale.

Anche qui non si debbono «reificare» i momenti e mettere da una parte il fine o entelechia, e dall'altra il sistema delle cause. L'organizzazione risulta invece come una ulteriore, progressiva mediazione dello stesso intervallo causale, per cui in esso i termini sono risolti nel movimento e questo nei termini, e il tutto ripreso in una unità che è l'espressione e la trasparenza piena nell'esistente, nel fisico, dello stesso elementare liberarsi e costruirsi dell'individuale, con cui si aprì la presente sezione. L'organizzazione è dunque un principio del tutto immanente, è il prius da cui ora, nel suo intimo, è condizionata ogni realtà possibile. È appena da tornare sull'avvertenza, che anche l'organizzazione non va intesa come una «potenza naturale», nel senso volgare del termine: essa è essenzialmente da una categoria – cioè da una funzione di valore dell'Io: né si riferisce ad un «in sé», bensì procede dall'affermazione di un certo significato che l'Io determini la propria esperienza così che nella luce di un «intelletto intuitivo» (nel senso kantiano del termine) vi si dispieghino insiemi e serie teleologiche. Nella presente teoria, del resto, non vi è nessun luogo per una potenza fisica: giacché nella prima epoca si hanno sì delle potenze, ma esse non sono fisiche, l'Io immanendovi intimamente, anche se secondo pura spontaneità, e il fisico riferendosi soltanto a quel che ne procede e ne è reso possibile; nella seconda epoca vi è sì una natura fisica, ma non delle potenze, bensì dei concetti di potenze, assunti discorsivamente come principî esplicativi di là dai fenomeni; nella terza epoca tornano ad esservi delle potenze, ma la fisicità vi è ancor meno presente che nella prima, giacché esse immediatamente si connettono ad uno «stato di autarchia». In generale, nello spazio, nel tempo, nelle loro specificazioni, nello sviluppo dinamico via via sino agli esseri delle varie gerarchie della natura – in tutto ciò si esprime soltanto il costruirsi e il purificarsi della rappresentazione, cioè la progressiva causalità del conato dell'Io a liberarsi dall'essere della libertà, a possedersi in una pura, autonoma distinzione. Nella categoria successiva si avrà il limite di un tale processo, epperò il trapasso dell'epoca.

Come nell'ordine della specificazione vi è possibilità di considerare le varie continuità, qualunque esse siano, come provvisorie, e quindi di svilupparle ulteriormente sia nel senso dell'unità che in quello della differenza, così l'organizzazione, in generale, può essere intesa come processo, cioè come produzione di varie distinzioni tale che mentre in ciascuna di esse, secondo la loro possibilità interna, si riflette il modo del concetto teleologico, d'altra parte esse, nelle singole, attive individualità, passano a momenti di un sistema più vasto. La vita, in ogni caso, diviene la forma generale della rappresentazione o del reale: nel concetto di posizione a questo punto è implicito quello di

organizzazione, di unità vitale. Certamente, in conformità al principio generale dell'intervallo sussiste la possibilità di una distinzione fra animato e inanimato, fra organico ed inorganico; ma questa distinzione non può essere che relativa: per un riaffermarsi dell'intervallo, ciò che in un dato momento è fissato come inorganico può risultare, così come si è detto, organico rispetto ad un altro termine, e ciò che era organico inorganico rispetto ad un altro termine, il primo di inferiore, il secondo di superiore organizzazione o, in generale, rispetto ad un ulteriore individuarsi del sistema.

Dalla relazione e dalla distinzione della presente categoria con le precedenti risulta che ogni organismo implicherà le leggi generali della determinazione spazio-temporale e causale e, ad un tempo, le trascenderà, le dominerà da un principio superiore, che è propriamente la legge organica – una sintesi originale che, a dir vero, in sé precede, poi svolge le varie serie dei determinismi gerarchicamente inferiori che essa tuttavia eccede, per mediarsi e conciliarsi finalmente solo con sé stessa. La vita a questo punto va a costituire la condizione per la realtà di ogni legge puramente fisico-quantitativa e di specificazione. L'intervallo che separa e congiunge questi due ordini di leggi è anzi propriamente ciò in cui si individua la potenza dell'Io nella presente categoria.

§ 11 - POTENZE DI PERSONALITÀ

L'Io nel determinare il contenuto della rappresentazione come vita organica, porta il principio generico del rappresentare al suo limite. Secondo la precedente costruzione, nell'organizzazione vivente si ha infatti l'ex-sistenza che rispecchia immediatamente la propria mediazione, il momento trascendentale da cui è: il rappresentato vi diviene il corpo e, ad un tempo, la trasparenza stessa del valore, l'articolazione e il processo del fisico riflettendo ora lo stesso intervallo trascendentale del passaggio al fisico, mediato in sé. L'esperienza della vita organica⁵ dà una tale unità. Ora se si considera questa unità al suo ideale compimento, si vede che essa mette capo ad una dualità rispetto a cui una ulteriore determinazione può comprenderla come una privazione. Infatti, dal concetto della categoria in discorso da una parte si ha che l'Io, nell'affermarsi secondo questa, non tanto rappresenta (stellt sich vor) l'organismo, quanto piuttosto è organismo, vita organizzante: l'Io non può cioè rappresentarsi un organismo in quanto tale (si badi: in quanto tale – un organismo può benissimo essere fatto oggetto di altre categorie, per esempio dell'alterità, della coscienza scientifica, ecc., ma allora non viene più compreso nella sua forma propria o in sé, ma estrinsecamente, per accidente) che in quanto egli stesso si fa organismo, v.d. il valore relativo alla precedente categoria può essere posto solamente in quanto l'elementare distinzione oggettivante propria alla rappresentazione si fa l'immanente potenza della formazione oggettiva, il principio stesso che suscita, organa ed arde in un tutto armoniosamente connesso le varie cause e determinazioni spazio-temporali, così come si è detto.

Senonché l'individuale può affermarsi ancora su questa incorporazione del valore nel farla, proprio come ciò che essa è, di nuovo una oggettività; può cioè riflettere sulla potenza con cui attua la categoria dell'organizzazione, il che determina un nuovo intervallo da cui propriamente procederebbe il limite ideale di detta categoria. Ora se come potenza organica di vita l'Io è la funzione del rappresentare in generale nell'unità concreta dei suoi momenti dati in esistenza reale, lo stato, da cui può essere terminata la verità della categoria, va propriamente definito come un rappresentarsi dell'Io come rappresentante. L'organizzazione esprime la mediazione compita, la completezza del «per sé»; ora dire che essa, come tale, è perfettamente posta, che cosa significa se non affermare che essa non è semplicemente, ma che la stessa potenza del per sé è a

sé stessa trasparente, che lo stesso rappresentare è esso stesso dentro una rappresentazione, è esso stesso rappresentazione e così libero da sé?

Ora l’Io come può rappresentare sé quale rappresentante? Il rappresentante dovrebbe venire posto, e, a dir vero, come un contenuto, come oggettività (che si voglia indicare con A): ma è evidente che se un tale porre (= B) potesse essere ripreso nello stesso rappresentare sinora considerato, si avrebbe un circolo chiuso – in ogni caso non l’autorappresentazione del rappresentante, onde l’in-sé sia tutto pervio al per-sé, così come pure è l’esigenza, ma il semplice porre la funzione del rappresentare in una esistenza reale, quale è proprio alla precedente categoria. Ciò per cui il rappresentare in generale può venire, in quanto tale, distanziato e liberato, non può dunque essere, esso stesso, della specie del primo, ma una ulteriore, distinta potenza di esso. Per intenderne il significato, si rifletta sulla natura del termine A. Nella categoria della rappresentazione propriamente detta (§ 7) l’individuale perveniva alla sua prima conferma, o autocostruzione, nel suscitare, di là dalla propria immediatezza, la potenza che proiettando o ponendo per sé questa, genera l’ordine del reale. Ma tale movimento si continuò nel dinamismo, procedente dall’Io che riafferma il per-sé sull’energia o distanza del rappresentare, e, poi, nella specificazione, per la quale nel rappresentato esistente appare lo stesso riferimento del movimento alla unità semplice del valore. Infine, nell’organizzazione l’Io vive l’unità riflessa della propria mediazione, il principio del per-sé che assume direttamente i suoi momenti di posizione e di distinzione e di essi rende conto. Ne segue che ciò in funzione di cui l’Io come organizzazione può divenire oggetto, è l’individuale stesso nella sua verità – cioè come incondizionato e autarchia pura – è il principio stesso in cui si terminava l’alterità, che però ora si è autodimostrato nella mediazione creatrice e che compie la sua garanzia in ciò, distanziandosi dal corpo di questa stessa sua dimostrazione o mediazione in quanto essa in ultima analisi ancora dipende dalla relazione al termine della prima sezione. Conseguentemente, nel trapasso dell’Io all’assoluta libertà sta il significato di B, il valore entro il quale l’organizzazione può avere il suo termine e il suo ideale compimento. La coscienza od oggettività di sé come rappresentante è l’ultima potenza della mediazione della libertà, che nella categoria della rappresentazione era semplicemente: il trapasso nel punto del puro incondizionato e il compito di una rappresentazione del rappresentante sono così una sola e medesima cosa. Questa sarebbe la deduzione di B.

Ora si tenga presente che la caratteristica generale delle categorie di questa sezione – e quindi anche ciò che determina il senso della mediazione che vi si

svolge – è la loro oggettiva, fisica realtà: l’Io in tali categorie fruisce momenti di valore in quanto di là dalla pura interiorità qualitativa fa dell’esistenza reale la condizione o substrato generico, che incorpora gli elementi della sua mediazione. Pertanto questo ordine ora va superato in blocco: l’Io, ora, nella distinzione in cui si eleva ad assoluta libertà, passerà di là dalla totalità delle potenze del semplice rappresentare. Ne segue che il suo atto cesserà di essere quello di una potenza oggettiva di creazione – eccedendo la completezza dell’essere, una pura forma, una imagine, qualcosa non più di reale ma di ideale, di astratto – quasi di nuovo una qualità – sarà il principio di ciò in cui potrà individuarsi la rappresentazione del rappresentante. D’altra parte, secondo quel che si è detto sopra, questa astrazione è la condizione affinché l’ordine oggettivo pervenga a pieno compimento. Un tale liberarsi e distinguersi di una pura forma dal reale è ciò che fa questo tale perfettamente, in una conchiusa compiutezza, eppero che esaurisce la funzione inherentevi. Una libertà formale del tutto incondizionata è dunque ciò che può determinare B e per cui l’organizzazione viene ripresa in un nuovo intervallo.

Il termine dell’Io come vita organizzante e quello dell’Io che nell’astrazione formale vive il valore dell’incondizionata libertà vanno ora risolti in un unico termine, precisabile se si consideri da vicino ciò che procede da un «rappresentare il rappresentante». Il rappresentato deve essere il rappresentante: ora il rappresentante, come tale, è una mediazione chiusa in sé; esso non è «posto», ma si pone, e un porre, a dir vero da sé stesso, è il suo essere. Invece secondo la nuova esigenza, esso starebbe per essere un oggetto, un rappresentato, eppero qualcosa che non si pone, ma viene posto. Esso tuttavia non può venire posto così, senza che subito sia negato come rappresentante. Segue da ciò che l’esigenza contenuta nella proposizione: «l’Io si rappresenta come rappresentante» – non può venire soddisfatta che per questa situazione: per un porre come non posto l’oggetto della nuova relazione. La rappresentazione del rappresentante non può consistere che nell’atto per cui la determinazione dell’oggetto è posta come non posta, v.d. come data – sempre, però, come un dato per l’Io – e, di là da ciò, come ripresa e risolta nell’idealità di un puro riflettere. Solamente quando il principio del rappresentante appare come dato, e puro contenuto di riflessione, viene meno quella congiunzione, per cui il rappresentante stesso risulterebbe come posto eppero non più come il rappresentante⁶. Un porre come non posto correlativo all’assoluta libertà della riflessione, è dunque ciò che individua la sintesi propria alla nuova categoria.

Quindi, in conclusione: la mediazione della seconda sezione si svolge per un

gruppo di potenze fisicamente creative, in categorie che si potrebbero, dal punto di vista della loro materia, indicare come cosmologiche o eoniche. In esse l’Io si media e si dimostra, ma questo valore non si completa che nel punto in cui l’Io stesso afferma la sua libertà dalla propria stessa mediazione o dimostrazione, strappandola, con questo, dalla dipendenza inherente alla relazione con l’ordine della qualità. Con ciò la forma della potenza di realtà o sinteticità oggettiva viene sorpassata. L’Io, in un certo modo, esaurisce le potenze dell’essere e passa nel non-essere e questo eccedersi dell’essere, questo suo andar di là da sé stesso è il passaggio del valore al principio della imagine o della pura riflessione. Il lento distinguersi dell’Io dall’«essere», il processo del geminarsi dell’unità qualitativa onde una interiorità va formandosi di contro e in funzione al divenire di una esperienza esterna e di una realtà fisica, ha qui il suo apice, il suo *τελειον*. La forma dell’imagine implica una assoluta astrazione, la sua posizione è altresì, ed essenzialmente, posizione del proprio contenuto come non posto, v.d. come dato. L’Io non può affermare il puro valore dell’incondizionato senza strapparsi dalla propria sostanza e proiettare questa in una aseità, senza porre il proprio corpo, la propria mediazione, come qualcosa che è là, in pura esistenza esteriore – come natura, come non-Io. Superare l’essere in una pura forma e, in ciò, contrapporselo, dare ad esso un essere assoluto – precipitare la mediazione della propria libertà in una natura, tale è dunque il senso dell’ulteriore esperienza.

In particolare. Secondo l’antecedente l’Io è dispiegato e vivente in un certo sistema organico, sia pure ancora di natura non particolare. Cotesto sistema dalla nuova sintesi viene posto come non posto e ad esso viene opposta – e, mediante l’opposizione, connessa – la pura forma della sua «legge» e, a dir vero, nel valore di una incondizionata libertà. La correlazione avente per termini una vita organica che pur essendo posta come vita, v.d. come una essenza interiore e in sé stessa mediata, si appare come data – e la sua autorappresentazione in sede di una assoluta autonomia, sprigionantesi in immagini, si può indicare come personalità. Personalità che evidentemente non va ancora intesa come finita e particolarizzata, bensì come la pura forma correlativa al sistema della realtà posta, e che in una certa misura, come «modo», corrisponderebbe a ciò che da un pensiero ancora mitologico fu ipostatizzato come «anima del mondo» o *îshvara*. Si noti anche ciò, che quel che qui è stato dedotto, è semplicemente la forma generica del dato – il valore per cui sorge per l’Io la possibilità di sperimentare qualcosa come non posto. I particolari significati in cui il genere del dato può venire qualificato non sono da chiedersi alla presente categoria, ma vanno connessi all’ulteriore individuazione propria a nuove forme.

Non è necessario che l'organismo si integri in personalità: il fondamento di questo trapasso, così come degli altri, va riposto unicamente in un arbitrio trascendentale; procede tuttavia dalla sua stessa definizione che la personalità implichi un organismo, centro delle relazioni dinamiche e spazio-temporali – e ciò non nel senso che prima o separatamente sia data una organizzazione, bensì nel senso che se l'oggetto dell'affermazione trascendentale è il valore relativo alla personalità, essa porrà e comprenderà altresì una organizzazione, sia pure come momento ed astratta materia. – Si faccia anche attenzione a questo punto particolarmente importante, che l'accento dell'Io, almeno al presente punto, non cade sul distinto formale (imagine), ma su ciò che distingue l'immagine stessa, v.d. egli è in quell'intervallo in atto da cui sia il termine organico (oggettivo) che quello formale (l'immagine) sono condizionati.

Se nella personalità si ha quella affermazione pura dell'individuale che ha per condizione il divenire in oggettività della stessa sostanza della propria posizione o mediazione, è chiaro che per una tale categoria resta esaurito il compito della prima epoca. Nella personalità l'assoluto in-sé oggettivo, proprio alla forma del dato, del «posto come non posto», e l'assoluto per-sé soggettivo, proprio al non-ente, si condizionano, generano ed equilibrano a vicenda. L'elemento dell'immediatezza e quello della mediazione in essa restano sinteticamente conciliati così come vuole il primo momento del divenire del soggetto.

Sarà bene precisare ciò che può procedere dalla condizione della presente categoria in ordine al problema della conoscenza. Una importante dottrina dello Schelling – a dir vero detratta dalla veduta del Leibniz – è quella per cui, presso al riconoscimento della necessità, per la conoscenza di una correlazione a particolari determinazioni organiche, si afferma tuttavia che non la rappresentazione (nel senso comune del termine) in sé, bensì soltanto la coscienza di essa bisogni della modificazione organica o fisica; e se ne deduce che per esempio il cieco ha sì una rappresentazione della luce, ma questa rappresentazione non è per lui stesso, giacché, per la mancata attitudine dell'organo fisico, essa non può divenire oggetto a sé stessa⁷. – Questa veduta va integrata mediante i principî di un idealismo più completo. Non bisogna scambiare il concetto di valore con quello di coscienza in generale. Ogni categoria, in quanto tale, cioè come affermazione soggettiva, è cosciente. Perciò non si può, a rigore, parlare di determinazioni che prima sono inconsce e poi divengono coscienti, quasi che fosse possibile ottenere la coscienza in qualche

punto, quando essa non fosse già presupposta sin dall'inizio. La formazione organica va essa stessa considerata come uno stato di coscienza, come una forma di esperienza; d'altra parte sono anche possibili modi di percezione che, pur essendo coscienti, sono affatto indipendenti dalla correlazione organica in generale o dalla correlazione con i particolari organi⁸. E quanto all'idea, che non vi sia coscienza che a patto di oggettivarsi e in questa oggettivazione riconoscersi, essa è nulla più che una suggestione di un modo fisico di conoscere, onde per esempio uno non perviene alla coscienza della propria fisionomia che quando la veda riflessa in uno specchio; modo presso cui, certo, ve ne sono altri possibili.

Quel che invece va sostenuto, è che se ci si deve porre nel valore relativo alla personalità e non in un altro (per esempio in quello inherente alla qualità), allora deve essere posta, per la percezione, la correlazione e la condizionalità di una determinazione organica e, a dir vero, così che quel che in sé, come categoria dell'organismo in atto, era consci, appaia ora come inconscio, v.d. risulti posto come non posto, non più esperienza ma oggetto di esperienza. Quando questa correlazione e questa posizione vengono meno – in particolare o in generale – allora, nella stessa misura, la percezione come propria ad un soggetto personale non è più possibile, benché ne sussista la possibilità secondo un altro valore.

Questa veduta concilia il realismo della coscienza immediata e l'idealismo della riflessione. Quando ci si tenga fermi allo stato dell'Io, in cui egli si manifesta secondo l'assoluta libertà formale dell'immagine, bisogna sostenere che la rappresentazione, se intesa nella sua completezza, non è soltanto processo mentale e idealità astratta, ma anche un processo concreto e fisico il quale comprende l'oggetto spazio-temporalmente determinato nella serie di mediazioni che lo conducono sino all'organismo e che si continuano nelle correlative modificazioni fisio-fisiche di questo; serie che pertanto non è meccanica, ma lampeggia di gradi elementari di coscienza. Secondo questo momento, tutto procede come vuole il realismo; e la possibilità (in astratto, non secondo, un valore, ché della deduzione dell'indagine positiva come valore ancora non si sa nulla) della scienza naturale, che su esso si basa e deve basarsi, viene pienamente confermata. Ma qui si ha soltanto un aspetto particolare, e il realismo esorbiterebbe dai suoi diritti quando facesse di questo complesso oggettivo qualcosa di esistente in sé, e da esso volesse dedurre la rappresentazione e, anzi, quale consapevolezza di una libera personalità. Il realista, quando corre questa avventura ingenua, non si accorge di presupporre già quel che la sua teoria pretenderebbe di spiegare, perché parlare di oggetto ha

senso soltanto dal punto di vista di un soggetto e la coscienza – la coscienza secondo imagine – è presente già prima del suo esame, pel semplice fatto che il realista stesso, prima di essere tale, è già, in generale, una persona. Il parallelismo psico-fisico non può riferirsi ad un *X* esterno alla coscienza che determina la coscienza, bensì a due elementi parimenti interni alla coscienza, la quale resta dunque la materia o substrato elementare dello stesso termine oggettivo. Quel che si deve dire, è che la rappresentazione nella persona è imagine, cioè una unità immediatamente distinta, distanziata; che non vi è modo di poter prendere separatamente il termine dell'oggetto e quello del soggetto; e che quindi, per intendere la possibilità della correlazione, occorre rimettersi ad un a priori. Questo non si riduce all'un termine o all'altro, ma li comprende entrambi e li pone in simultaneità con la stessa relazione che li rende possibili tali come qui risultano determinati, cioè: l'oggettivo come fattizio, come dato, e il soggettivo come libertà. Ma, di nuovo, questa unità o categoria la si deve comprendere – ci si può non arrestare ad essa come dinnanzi ad un fatto trascendentale, ad una legge originaria dello spirito, si può costruirla come un valore, implicante varî gradi che in sé stessi possono essere coscienti e valere ciascuno come una affermazione completa dello spirito⁹. Con ciò l'idealismo resta a sua volta soddisfatto e lo si porta un po' più in là di quel che non possa la sua forma semplicemente gnoseologica. La rappresentazione come personalità non è dunque oggetto e soggetto, né causazione del soggettivo da parte dell'oggettivo o viceversa: questi termini non vengono che poi; ciò che sta prima è semplicemente la sintesi, onde il porre si fa essere e la potenza demiurgica si libera, idealizzandosi, nella pura trasparenza dell'Imagine. Non si ammette perciò – e a questo deve tenere fermo l'idealismo – che vi siano sviluppi di organizzazione in sé inconsci, cioè assolutamente liberi da un correlativo in una imagine. L'inconscio non è che un momento di ciò che è posto come non posto, funzione, questa, non inconscia, ma conscientia, onde anche le forme apparentemente più morte o opache sono percorse e animate da un brivido di occulta spiritualità, a cui effettivamente tutto il loro essere sta appeso. E, riferendoci ad un essere particolare (benché qui non sia ancora quistione di un tale essere), la sua percezione in senso stretto va considerata come il *τελος* di un dinamismo continuo sostanzialmente spirituale che si destà già nelle condizioni fisiche ed organiche in forma ottusa, e via via arde e si illumina sino a raggiungere, appunto in tale *τελος*, l'atto di distinzione che precipita un «dato» (non-*Io*) di contro alla sua imagine (*Io*). Se dunque la nuova esperienza dal punto di vista materiale appare come semplice apprendimento e riflesso di una realtà in sé sussistente, ciò, in verità, è da intendersi nel senso che qui il porre un oggetto è nella forma di un semplice rispecchiamento, che la forma in cui ciò che è posto

è posto, è quella di una realtà in sé esistente. Il semplice percepire attraverso una imagine un oggetto che non risulta immediatamente posto dall'Io, è ora la forma propria alla sinteticità della categoria. In una parola: qui l'analiticità è una forma particolare in cui la sinteticità si appare. Il realismo è una categoria. Dal che segue che l'Io è ciò che pone il termine formale dell'Imagine solamente in quanto è altresì ciò che pone, in generale, quel contenuto oggettivo e fisico, di cui essa è l'Imagine, giacché i due termini sono correlativi inseparabili: se l'uno è posto vuol dire che è posta una relazione che comprende altresì l'altro; e dire che l'Io si afferma come personalità, vuol dire che esso dà per contenuto alla propria attualità una tale relazione o funzionalità. Chi confini il principio dell'Io in un termine, anziché porlo a capo della relazione stessa, perda ogni speranza di render conto della rappresentazione, poiché con ciò ha aperto uno jato tale, che nessun miracolo saprà di nuovo colmarlo. Quindi, in generale: se da una parte la pura forma dell'autocoscienza personale dipende da una natura (ché se la potenza eonica non si facesse esteriore a sé stessa e fattizia come natura, non vi sarebbe autocoscienza, interiorità, libertà), d'altra parte la realtà di un mondo esteriore articolato in quei varî momenti, onde la sua oggettività si media sino alla sufficienza di un sistema teleologico, non ha il proprio principio in sé, è un distinto che non sarebbe fuori da un distinguere, cioè fuori dalla piccola luce, dall'«irrilevante» attualità psicologica del principio della persona.

Viene da un tale punto una luce sul problema della nascita. Perché io, come questa incondizionalità che sperimento nel più intimo, mi trovo qui, ora, in questa forma e in questa epoca? Qual è il senso di questa radicale contingenza? In ciò che si è detto è implicita una soluzione di questo problema. La personalità, per definizione, implica il momento onde l'insieme delle varie determinazioni in cui si compie l'organizzazione (in senso largo = § 10) essendo posto, unitamente al particolare fattore di libertà che inerisce a ciascuna di esse, come non posto, tale insieme appare semplicemente come dato, cioè come qualcosa che è là secondo una assoluta casualità, senza alcuna ulteriore mediazione, e la cui possibilità come esperienza appunto di una coscienza personale – quistione a cui il dogmatismo dell'empirista non sogna nemmeno – sarebbe senz'altro contraddetta quando potesse, dentro la forma della personalità, venire spiegata. L'inesplicabilità dell'ordine a cui la persona si sveglia non è di fatto che in quanto è di diritto, non è reale che in quanto è necessaria: v.d. si può perfettamente spiegare, perché essa non possa venire spiegata. Si voglia, di là da ciò, una spiegazione materiale – allora non bisogna rivolgersi a questo ordine stesso, che già non l'ha in sé, bensì bisogna crearla in esso portandolo avanti, individuando il principio della persona – epperò la sua esperienza – in ulteriori

categorie.

Un'altra quistione: Che cosa era il mondo, prima che io fossi? A ciò va risposto: Se per mondo si intende quello delle cose di natura correlativo alla personalità, se si vuole cioè una risposta in funzione del valore della personalità, è certo da dirsi che il mondo prima che io fossi non era assolutamente nulla. Il «passato», il riempimento del tempo a parte ante secondo le forme del dato, è semplicemente la proiezione di un certo sviluppo della personalità, a cui il porsi di questa evidentemente si presuppone. Qui bisogna ancora una volta rendersi conto di quel sofisma dell'antedatamento – che ora, per la natura propria della categoria, ha una particolare efficienza, onde nella struttura dell'immagine il contenuto appare indipendente dall'atto in cui e da cui è nato; e mentre questo atto lo si fissa al presente e lo si riferisce alla personalità, quel contenuto lo si pone per esempio in un tempo a sé anteriore a quell'atto stesso, che lo pone. Ma le cose, nella verità, stanno all'inverso. Il passato viene dopo il presente, è determinato da questo e non viceversa.

Si deve dire inoltre che prima della posizione della persona è nulla non pure il mondo come mondo della persona – il che è ovvio – ma anche come mondo in generale (per esempio come quello proprio ad una categoria anteriore). Questo punto è di fondamentale importanza: esso si connette alla proposizione, che ogni categoria è principio a sé stessa, che ogni valore in atto comprende e domina l'intera serie delle sue condizioni; la quale serie cade perciò in blocco con il cadere di quello, e può venire arrestata in un momento gerarchicamente anteriore solamente con una nuova posizione originale. Così per esempio se l'affermazione relativa alla rappresentazione cade, non è che si passi alla forma anteriore della qualità, ma la qualità stessa resta negata, in quanto essa nella rappresentazione non è presente come in sé stessa, bensì come un momento della sintesi superiore: perché si abbia la qualità, occorre che, di là dalla rappresentazione, si vada ad affermare con una distinta, discontinua folgorazione il valore relativo alla qualità stessa.

La separazione fra idealità (forma) e realtà o, più precisamente, la separazione fra forma e materia nella sostanza dell'Io, è dunque la legge che ora comanda la possibile esperienza. Ciò implica che la mediazione sia posta compiutamente, e quindi la gerarchia delle forme precedenti; ma queste, in relazione alla personalità, non sono più quel che, quando il valore ad esse si arresti, possono essere in sé, bensì vengono ricreate e trasfigurate ab imo dal principio proprio al conseguente. Il posterius, come categoria o *τελος*, è il prius di tutti i suoi

momenti e di tutte le sue condizioni. Non si intenderà dunque la personalità come il fiore del mondo oggettivo, bensì come ciò da cui è lo stesso mondo oggettivo, la sua ragione, la potenza che ne regge e traversa, senza in esse esaurirsi, tutte le categorie e le infinite determinazioni, in ciò mantenendosi sempre presso sé stessa e nell'apparente irrilevanza psicologica e «soggettiva» che sembra qualificare l'atto in cui una idealità si libera e distingue, è da vedersi il fulcro su cui ora gravita la realtà dell'intero sistema universale. – Dall'altra parte come condizioni per le possibili posizioni secondo il valore della persona, permangono le varie categorie della rappresentazione, con il che resta posto – naturalmente, in questo punto, senza pregiudizio di quel che può accadere per ulteriori valori – il substrato di certe leggi elementari, quali spazio, tempo, causa, ecc. Nel carattere di «dato» sono già compresi anche tutti cotesti elementi.

L'ordine della prima e della seconda sezione si può fare corrispondere, con le dovute riserve speculative, a ciò che alcune tradizioni metafisiche indiane chiamano *sadâkyatattva* e *îshvaratattva*, cioè con la manifestazione del potere (*shâkti*) in una distinzione, in cui predomina rispettivamente il principio ideale (*aham*) e il principio reale (*idam*). I gradi della seconda sezione possono intendersi miticamente quali divinità (*devatâ*) o potenze eoniche: esse svolgono il principio reale di una affermazione sempre più intensa, che ha per limite l'apparizione del «questo» in assoluta polarità con l'«Io» (= *sadvidyâtattva*)¹⁰. Nel fatto bruto si può allora intendere, con il Fichte, il corpo dello stesso Assoluto – delle stesse potenze dell'essere – mediato, concluso in sé stesso, che la riflessione si oppone e distingue; epperò nella persona il trapasso, l'eccedersi degli Dei. A questa le energie dell'essere divengono l'astratta condizione o «potenza» (in senso aristotelico): l'ordine formale, l'ordine della persona, l'idealità, è l'estrema affermazione, in cui esse vanno di là da sé stesse – ad impugnare e liberare sé stesse.

§ 12 - RIASSUNTO

In una veduta d'insieme quanto è stato sin qui costruito può presentarsi, ad un dipresso, come segue.

Nell'affermarsi dell'individuale secondo il valore positivo, la sua affermazione viene in un primo momento ripresa dal principio dell'immediato ed appare quindi come la potenza stessa dell'oggettività, che però si sviluppa in relazione ad una intima contraddizione ed attua l'oggettivo solamente in quanto attraverso ad esso procede alla manifestazione di un contenuto che la trascende. Onde l'Io originariamente vive la spontaneità assoluta di una natura incorporea trasmutante nel miracolo delle determinazioni qualitative (prima sezione). L'affermazione centrale in un primo momento è il discontinuo, il puro limite istantaneo nella voragine continua fenomenica: crea il puro apparirsi ed autoaffettarsi del principio: la qualità. Da questa forma distanziandosi il valore come «altro», la potenza fenomenica volge a riempire l'intervallo, così che di là dal dissidio e dalla compulsione del sentimento lampeggia l'assoluta manifestazione dell'atto. Ma questa mediazione è piuttosto la negazione della mediazione: la dualità le resta propriamente come un limite a cui essa non si fa sufficiente che quando per una individuazione del puro intervallo, adeguandosi all'altro come propriamente tale, perviene alla distinzione. Ma in quanto la distinzione si compie, le sorge di contro come un conseguente il valore della posizione quale superiore unità di diritto, e questo andando a riassorbirla, si passa alla causalità, alla potenza che si trae in funzione della riduzione a sé dell'altro. Nella causalità qualitativa, nella forza lottante e sdoppiata, nell'energia che, di là dal desiderio e dalla nostalgia plasmante la *mâyâ*, sviluppa il mutamento e trasfigura l'opposto, la natura della semplice posizione si complica, diviene la positiva, dinamica unità dei due termini. Senonché nel procedere alla sua soddisfazione, tale forma procede altresì alla sua dissoluzione: il Dio di Tenebre, il No divino che la potenza del Sì ha reso tutto trasparente del suo proprio valore porta all'esperienza dell'assoluta negazione, e questo conseguente penetrando e dominando la forza demiurgica della causalità qualitativa, la svolge nell'ebbro traboccare e nella vampa del dionismo, nell'ambiguità illuminata ed essenziale del simbolo, della partecipazione teurgica e divinatoria, della percezione spirituale – nella doppia negatività della sostanza in cui già balena, come momento imprescindibile e condizione della natura, la luce soprannaturale dell'individuale; e questo

principio, che appare nella sua libertà e purezza al limite dell'estasi agitata e demonica della esperienza della sostanza, determina l'ultima relazione, l'estrema tensione dell'ordine della spontaneità pura. Il principio dell'immediato se vuole farsi sufficiente a questo nuovo termine deve sorpassare interamente sé stesso, alienarsi la propria sostanza, condizionare la propria mediazione al momento del rendersi altro; così, nel «miscuglio di beatitudine e di amarezza» che comporta la generazione, la forma dell'altro si sviluppa dalla oscura, inafferrabile «presenza» della «materia originaria» sino al dolore luminoso e all'assoluta libertà del Dio rivelantesi. In quanto essa diviene nell'oggettività o distinzione della rivelazione, la natura coglie nella propria morte la vita e nella propria vita, altresì, la morte. La forma del primo momento si è svolta sino a riprendere in sé la manifestazione del contenuto; il termine è lo stesso individuale, ma in ciò si ha soltanto un punto di equilibrio instabile, ché come altro non può venire inteso un individuale la cui mediazione è la natura, o una natura la cui materia è la propria negazione.

Si apre perciò un nuovo ciclo (seconda sezione) in cui l'individuale si riafferma in ciò, che esso considera la propria mediazione come immediatezza e quindi come semplice potenza per la sua posizione effettiva. Allora la natura primordiale e ignea della qualità si dissolve nella chiarezza determinata, inequivocabile, di un universo fisico e quantitabile. L'Io che testimonia la propria libertà nella semplice distinzione e nel distinto riprende la forma spaziale in cui si risolve l'oggettività del termine della prima sezione, rappresenta, crea esistenza. La realtà, in cui poi si libera la stessa potenza del rappresentare, in cui l'io va a porre per sé qualla sua interiorità che restava in sé o immediata nel rappresentare in atto, diviene nella forma del dinamismo. Senonché lo sviluppo progressivo della distinzione spaziale come e nel tempo determinato, resta sotto la condizione dell'unità del valore, onde l'intervallo di pura differenza dinamica va composto con un principio di continuità, epperò l'Io, portato all'atto esistenziente l'unità dei due momenti della sua nuova mediazione, sperimenta la specificazione. Ora poiché nella relazione di specificazione l'individuo ha in oggettività il suo stesso distinguere e perciò la sua stessa assicurazione, la relazione della rappresentazione viene ripiegata su sé stessa e resta reversibile, il distinguere e il distinto, o, meglio, il distinguere e il distinguere in cui procede il distinto, vengono congiunti sinteticamente, l'oggettività si adegua alla soggettività e viceversa, e così nasce la forma generica di una teleologia, di una organizzazione, di un principio che si esprime nella realtà attraverso la produzione di un sistema di distinzioni, nella connessione reciproca ed essenziale delle quali esso si tiene fermo ed attuale, assolutamente mediato con sé. Con ciò l'individuale ha interamente liberata la propria mediazione, ha

redento il suo oscuro passato: ma, di là dalla redenzione, l'atto della redenzione. – L'Io riassorbe la mediazione o la natura, e la distingue da sé in esistenza: tale è il significato che comanda lo sviluppo degli elementi della realtà fisica, sviluppo che tuttavia ha il suo compimento – quel compimento onde l'essere è esaurito, è portato alla sua completezza, al suo stato assoluto – soltanto nell'atto finale della sezione, onde la personalità diviene l'oggetto dell'affermazione trascendentale. L'individuale, con una ultima folgorazione, si distanzia dalla sua stessa mediazione, dilacera l'equilibrio di purità e di impurità che compete all'oggettività di questa, e si afferma decisamente nel principio della libertà incondizionata.

Si scatena e precipita allora – da una parte – sotto specie di «posto come-non-posto», di bruta oggettività, tutto il sistema della mediazione, la completezza dell'«essere» – la totalità di potenza teleologicamente dispiegata in spazio e tempo; si discioglie e libera da tale «precipitato» – dall'altra parte e ad un tempo – il non-ente, una pura forma, una pura trasparenza (imagine, riflessione, idealità), come atto del valore trascendente.

¹ Si badi: con ciò non si dice che le forme procedono già da un assoluto arbitrio, da una volontà interamente sufficiente a sé stessa: ciò comincerà ad essere possibile soltanto alla fine dell'epoca, quando la serie delle forme secondo cui il valore si libera dalla propria mediazione sarà compiuta. Per ora, la «possibilità» ha solamente il senso, che il soggettivo presiede quale principio di azione l'esperienza in cui si manifesta, sebbene questa esperienza gli resti inseparabile.

² H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris 1921, p. 83.

³ È chiaro che non serve a nulla riferire lo spazio alle esigenze dell'azione, quando di questa non si sia già spiegato il senso e dedotta la possibilità.

⁴ Il difetto della dottrina del Biran è di connettere in un certo modo un rapporto temporale, pur infinitamente piccolo che sia, al punto dello sforzo, e non vedere invece in questo un a priori da cui ogni tempo (naturalmente, non qualitativo) viene reso possibile. Onde la causalità di cui parla oscilla fra quella puramente qualitativa e psicologica, e quella che è soltanto un concetto della coscienza discorsiva. [François Pierre Maine de Biran (1766-1824) fu il maggiore rappresentante della rinascita dello spiritualismo nella filosofia francese in opposizione all'Illuminismo. In vita pubblicò un solo libro e tutta la sua opera uscì postuma a cura di V. Cousin (N.d.C.)].

⁵ Certamente, lo spirito è sempre vita: ma quella vita che si connette ad un certo insieme di elementi e determinismi fisici organizzati, non è che una specie particolare del genere di quella vita, che si mutua con l'attività categoriale in generale.

⁶ Sulla deduzione del principio del «dato» dal compito, che si pone colui che rappresenta, di rappresentare sé stesso come tale, cfr. J.G. Fichte, Transzendentale Logik; Darstellung der Wissenschaftslehre aus der Jahr 1801

⁷ J.W. Schelling, System der transzendentale Idealismus, ed. 1858, p. 497.

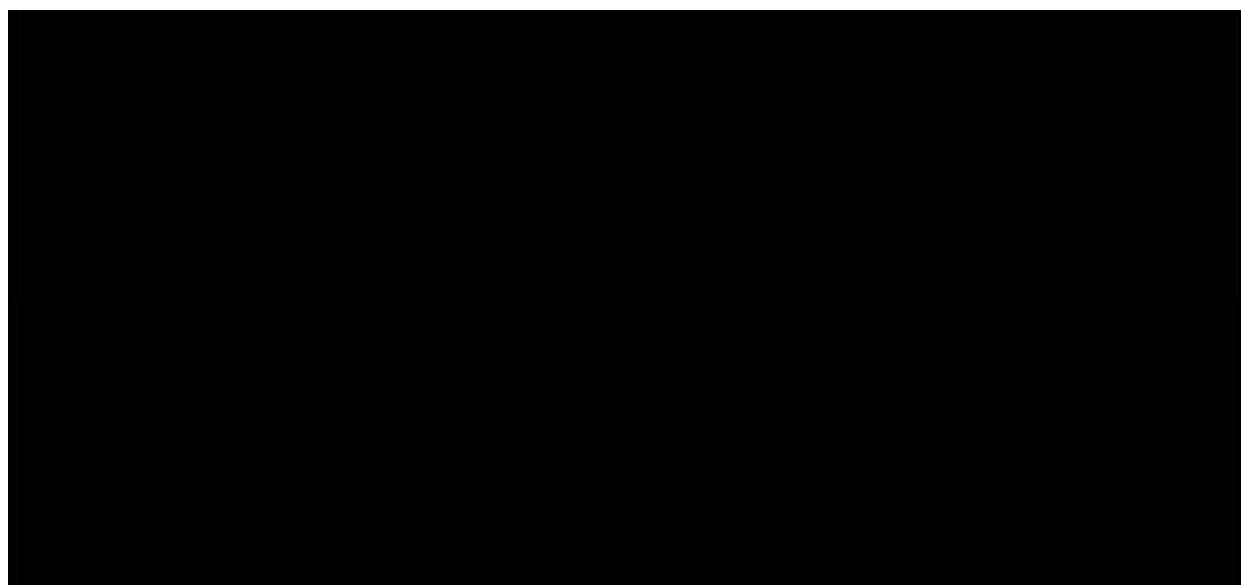
⁸ Anche tenendosi al suo stato attuale, la scienza oggi si sta convincendo per esempio che non si vede solamente con gli occhi e che si può vedere anche indipendentemente dagli occhi; in generale, che esiste una conoscenza che, pur concernendo determinazioni fisiche – v.d. spiegabili mediante le categorie interne alla presente sezione – si determina fuori dalle condizioni organiche.

⁹ Qui appare anche l'assurdo di quelle vedute, in cui si concepisce una evoluzione della coscienza dalla «materia» attraverso le varie forme organiche sino all'uomo: giacché la materia non sta al principio, ma al termine della serie.

Essa è un fenomeno proprio al livello della persona e fuori di questo non ha senso alcuno: se prima della persona ci deve essere una serie, questa non può essere dunque che fondamentalmente non materiale.– La materia, aveva già notato il Leibniz (Considerazioni sulla dottrina di uno spirito universale, ed. P. Janet, vol. 1, p. 689), non va riferita allo spirito in generale, bensì alla rap presentazione che se ne impone ad uno spirito limitato in quanto limitato. Aristotele, Fisica, II, 194b, 9: των προς τι η υλη [la (nozione di) materia è una di quelle relative].

¹⁰ Cfr. J. Evola, L’Uomo come Potenza, Atanòr, TodiRoma 1926, sez. II. (Una edizione totalmente rifatta dell’opera è poi apparsa come: Lo Yoga della Potenza, Laterza, Bari 1949).

EPOCA DELLA PERSONALITÀ



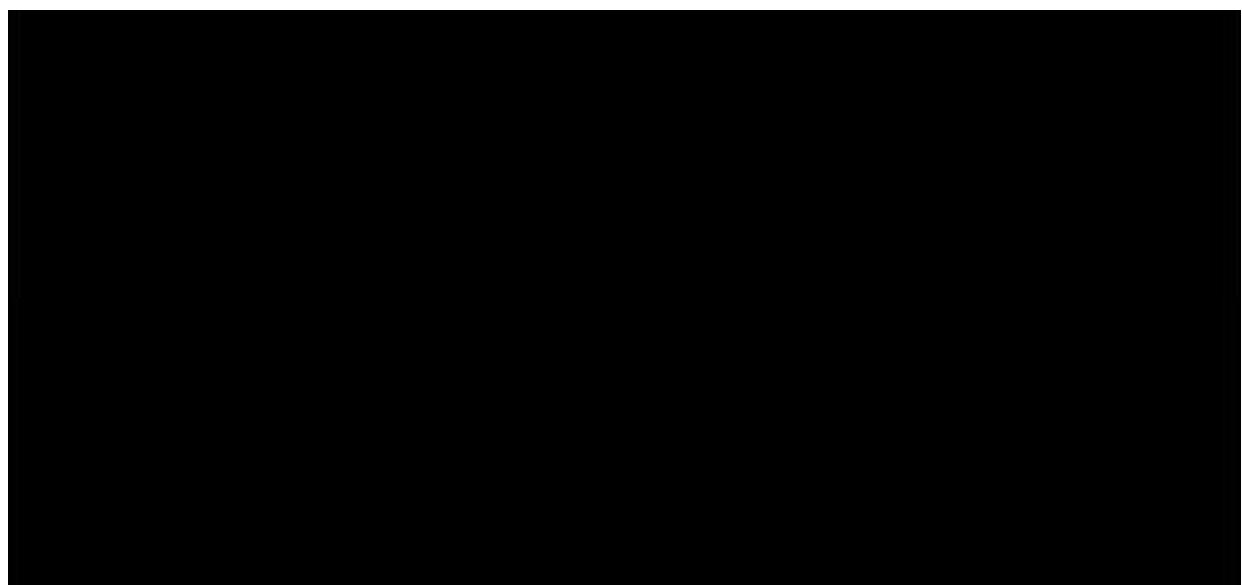
Al termine della prima epoca emerge il punto dell'individuale non più secondo l'ambiguità che ineriva al medio fra le due sezioni, bensì in purezza, come qualcosa che ha la propria garanzia in sé stesso. Ciò, rispetto all'antecedente: ma rispetto a sé, questo principio nella categoria della personalità è di nuovo immediatezza, per suo corpo si trova ad avere una distinzione astratta, un mero balenare. – Secondo il principio dell'arbitrario si può ritenere questo punto come sufficiente a sé stesso, e definitivo, nello stesso modo che lo si può intendere invece come materia per una individuazione ulteriore: e, certamente, se la seconda alternativa ha luogo, attraverso ad essa viene ad essere altresì postulata l'uguale possibilità della prima.

Secondo l'ultima forma della prima epoca, vi è mutua eccitazione di libertà e dell'antitesi di un essere come dato. Il principio di libertà corrisponde alla pura forma di tale essere – alle particolari individuazioni secondo valore presenti in questo, esso però è indifferente. Da qui la via per intendere nel conseguente – che per ora è semplicemente la vuota forma dell'idealità, una nuda informe trasparenza – una pura potenza il cui atto si appunta al movimento, secondo cui l'elementare valore, che le è proprio e che è il fiore della prima epoca, va a riaffermarsi sulla varia materia dell'antecedente. Ossia: il principio della libertà formale può procedere in un processo per cui, attraverso una serie di categorie, il «dato» dell'individuazione venga ridotto, cioè costruito nei suoi varî elementi in funzione della stessa libertà formale o idealità¹. Ma cotesta libertà implica e pone sempre l'«altro», il correlativo oggettivo, e così la compiutezza dell'accennato processo, onde la natura diviene un sistema posto dalla riflessione e dalla libertà, non tanto nega l'antitesi, quanto piuttosto la potenzia e sviluppa: solamente quando l'Io attraverso la risoluzione formale del dato perviene all'intero compimento di sé quale conseguente della relazione, sgorga anzi l'assoluta opposizione. Il punto della perfetta mediazione dell'Io, nel conseguente suo proprio, è ad un tempo quello dell'assoluta opposizione e – poiché questa, nella sua forma primitiva

(= § 11), era ciò che sottendeva il valore dell'individuale – in ciò è anche la perfetta, assoluta affermazione dell'incondizionato. La progressiva polarizzazione dei due principî svolge dunque il mediarsi del puro elemento dell'individuale – e tale è la materia della seconda epoca.

¹Per chi ha il gusto dei rivestimenti mitologici. Dio crea la propria imagine o, più esattamente, si pone come l'Imagine di sé. L'Imagine, come tale, è vuota, ha il proprio contenuto – o sostanza del Dio o Io reale – fuori di sé, eppero come natura. Ora essa si volge a fare interiore quanto gli è divenuto esterno e ciò, giacché il suo nuovo modo è la formalità e la libertà, significa idealizzare l'Io reale in un ordine, che abbia per condizione e substrato elementare la libertà.

Sezione Prima



§ 13 - ESPERIENZA FINITA

Nella categoria della personalità la libertà diviene in un distinto formale, epperò sotto la legge della opposizione di un in-sé-esistente ad una imagine, che appare come il semplice riflesso di esso. Ond'è che alla terminazione oggettiva della categoria ineriscono essenzialmente i caratteri di necessità e di identità: nell'Imagine non è nulla più di ciò che è fattizialmente nel dato; il principio del per-sé, che vi si attua, in essa si sente come determinato e legato dal contenuto, del quale, a causa del trapasso, l'Io non si può, né si deve, riconoscere più come l'immanente, reale potenza produttrice.

D'altra parte la categoria in tanto si compie, in quanto la sostanza dell'Io si anima nel valore dell'incondizionato. Ond'è che la categoria, nel punto del suo farsi reale, va a finire in un dilaceramento: in essa forma e contenuto entrano in conflitto e in contraddizione; e con ciò sarebbe determinato il luogo per una nuova sintesi.

Una tale sintesi non può abolire il principio di distinzione inherente all'Imagine in generale, poiché ciò contraddirrebbe la condizione stessa per cui ora si può pensare ad una sintesi di là dalla personalità. Compresa nel concetto stesso di libertà formale, la correlazione all'esserci di un «dato» deve restare a substrato di ogni ulteriore determinazione di essa. Si tratterà perciò soltanto di una particolare determinazione interna a detta distinzione generica. Restando ferma la legge della distinzione oggettivante il contenuto, ciò in cui andrà a viver questo substrato non sarà più una relazione materialmente identica; la libertà andrà invece ad investire il termine dell'Imagine ingenerando una particolare differenza. Tale la direzione della nuova sintesi. In essa perciò non si avrà più un puro occhio, ma già si riaffermerà un principio di azione e, a dir vero, di azione personale. Tuttavia questa azione non viene vissuta che formalmente, essa fruisce di sé stessa sul piano dell'Imagine, mentre d'altra parte resta posto come non posto il suo correlativo fisio-fisico (sia pure come semplice condizione esistente per l'ulteriore valore, da cui in diritto esso resta, nella totalità dei suoi determinismi, dominato); suscitantesi in un certo senso da questo oggettivo, la libertà formale nella sua ulteriore potenza reagisce su di esso, e del contenuto fa una materia greggia ed astratta a cui l'effettiva imagine sta secondo un rapporto sintetico e contingente. La libertà, che nella categoria anteriore era limitata al

puro distinguersi del reale in una imagine di sé, qui passa dunque ad un distinguere interno alla materia generale dell’imagine stessa, dal quale la prima distinzione viene ripresa come un momento implicito e subordinato.

Resta da determinare la natura di questa ulteriore differenza. Nella semplice personalità il contenuto aveva carattere di universalità e di totalità teleologica, esprimendo la chiusa mediazione, l’esaurito processo degli elementi dell’esistenza. In quanto al distinto, esso era la trasparenza o riflessione (come «di un fiore in un cristallo») di questo essere totale e compiuto (macrocosmo), senza alcuna individuazione propria. Ora in quanto nella nuova sintesi di là dalla libertà della semplice distinzione viene ancora affermato un atto nell’ordine della materia, il contenuto di questo atto non potrà più conservare un carattere di universalità. Il mediarsi del principio del per-sé non è possibile, che in quanto, per così dire, quantitativa o divide il contenuto relativo all’affermazione secondo la categoria della personalità in generale (îshvara), e attua nell’imagine soltanto una particolare determinazione fra le possibili che sono così date. – E, viceversa: il momento materiale dell’incondizionato richiede che l’atto valga come un possibile fra più altri. Ora non si può pensare a ciò presso al punto dell’universale, il quale è tutto ciò che può essere, in cui reale e possibile sono una medesima cosa. Questo punto va dunque abolito, una analisi, una divisione deve creare nel tutto dato una molteplicità, che valga come quella molteplicità dei compossibili, dal librarsi sulla quale l’atto di libertà può trarre appunto il senso di sé come tale. Ma allora nella nuova categoria si avrà la posizione nella coscienza di una forma parziale del dato ad esclusione di altre, cioè, in generale, la posizione di un punto di vista particolare, di una finitudine¹.

Così nel punto in cui la funzione trascendentale inherente alla pura trasparenza dell’imagine termina sé stessa, si pone una attività che da un punto di vista particolare ritaglia un sistema di aspetti della rappresentazione di contro a cui gli altri sono oscurati, sommersi. La potenza dell’individuale passa appunto a questo ulteriore distinguere, all’intervallo di questo individuarsi di un particolare nell’esclusione della restante particolarità: la persona è ora il formarsi di un centro mediante l’oscuramento, nella coscienza, di un certo quantum di realtà posta, posta (nel senso integrale del termine) secondo il principio della priorità delle sintesi, appunto mediante questa negazione. L’oggetto allora appare in un certo modo nuovamente in una qualità, pur permanendovi la forma ex-sistenziale con le varie categorie fisiche: il reale che ora può venire alla coscienza è inseparabilmente connesso ad un tono qualitativo, è come circondato da una strana aureola che è l’oscura presenza, nella forma o particolarità di esso, di tutto

ciò che ne è escluso ². Riflesso della totalità una, questa qualità inafferrabile che intride l'oggetto fisico, riflette la semplicità sintetica, l'immateriale continuum che stringe le varie percezioni in una unità di esperienza, costituente alla persona la sua materia originaria, la sua oscura, contratta infinità.

Il trascendentale in tale esperienza è dunque quale atto del soggetto finito. L'atto che forma la persona e quello che forma il mondo ad essa relativo sono una sola e medesima cosa: la finitudine di quella e di questo si intercondizionano e sgorgano da un unico punto, determinato dunque dalla riflessione dell'assoluto per-sé sulla propria affermazione primordiale.

In una considerazione a posteriori, nel momento di distinzione generica relativo ad una imagine particolare è da vedersi ciò che pone la serie dei corrispondenti determinismi fisio-fisici; quanto alla sintesi specifica della presente categoria, essa appare come la particolare «reazione» del soggetto, come la sua particolare capacità od attitudine percettiva rispetto all'antecedente fisio-fisico. Il fatto che la persona non elevi ad attualità e distinta coscienza che una parte finita dell'esperienza possibile, correlativa alle particolari facoltà e ai limiti di queste (e, con questo fatto, la teoria delle proprietà organo-leptiche), e, a dir vero, proprio come fatto, qui trova dunque una deduzione a priori e un valore. Il concetto che la cernita di speciali elementi dall'indeterminato dell'esperienza corrisponda ad una disposizione finalistica, cadendo, non appena pretenda di spiegare davvero qualcosa, in un circolo vizioso, darà luogo alla veduta, che la personalità e il suo mondo si costruiscono per una unica sintesi, il cui fondamento se riguardo alla materia è la pura contingenza, riguardo alla forma è il valore suesposto. Certamente, si possono ammettere degli ordinamenti teleologici – che non qui, ma quando la coscienza si farà scienza naturale, potranno venire a determinazione – nei riguardi delle funzioni di una data personalità; ma tali finalismi a loro volta sono semplici mezzi che hanno il loro fine nell'attualità del valore dedotto per questa categoria.

Forse non sarà inutile avvertire ciò che del resto si lascia intendere nel modo più distinto in quanto si disse sulla continuità della organizzazione: v.d. che del genere della coscienza finita quella umana, relativa al noto sistema di organizzazione, è una specie. Al punto attuale la personalità va intesa nell'estensione del concetto indiano di *jīva* (opposto ad *îshvara* come alla personalità in generale, o soggetto universale, della precedente categoria) il

quale si riferisce tanto a principî di inferiore organizzazione rispetto all'uomo, quanto a superiori entità delle quali l'uomo stesso potrebbe venire ripreso come membro³. Che poi l'Io si trovi esistente in una certa forma di personalità anziché in un'altra, ciò va a questo punto così poco spiegato, quanto lo stesso problema della nascita in generale; e una oscurità analoga – a quel che si può intravvedere – potrà estendersi ad ogni forma ulteriore di questa epoca, v.d. fino a che il principio portato dall'immagine non si sia così perfettamente mediato, da passare ad un rapporto di causalità consapevole e sufficiente con quella relazione, che determina originariamente in esistenza fattizia il contenuto della sua esperienza.

Ancora una parola su un punto importante. Qui è da affermarsi che è proprio l'attività della persona finita ciò che fa vegetare la pianta, ciò che anima l'animale, ecc. Il che a qualcuno apparirà interamente assurdo: che altro ha in comune la persona – si dirà – con una pianta, un animale, ecc. se non una vuota, astratta immagine? Solamente di questa immagine, e in quanto è pura immagine, l'Io è causa; ma è forse all'immagine che si appunta la vita e la realtà di tali esseri? – Certamente. L'immagine è appunto in quanto è astratta che dà vita reale e distinta a quegli esseri. Tutto sta a non pensare all'immagine presa separatamente, bensì all'immagine come attualità autodistintiva: una tale attualità da una parte pone l'immagine – cioè l'idealità – dall'altra, e di contro, quel contenuto reale che l'immagine come tale (come vuota e astratta) si oppone. Nel divenirsi in una immagine la persona finita si distingue, si vuota, e senza un tale distinguere, negli esseri che essa conosce appunto in immagini non vi sarebbe alcuna vita, appunto come vita di esseri reali, distinti, esterni a lei. Nell'atto psicologico dell'immagine la persona finita è quindi realmente, oggettivamente creatrice: in esso, come si è detto, passano senza residuo e si esaltano in sintesi di Sì e di No le stesse potenze eoniche, le stesse potenze dell'essere.

Per chiarire il rapporto fra l'anteriore categoria della personalità e la presente dell'esperienza finita, ci si può riferire alla vita degli istinti, i quali per sapienza mirabile, decisione e precisione di gran lunga trascendono quanto può venire dalle facoltà di una persona autonoma, sia direttamente, che attraverso la mediazione della conoscenza discorsiva. – Di particolare significato è lo studio della cosiddetta «conoscenza soprannormale»: anzitutto essa ha quel carattere di percezione immediata; e per una sorta di «abbassamento» della personalità in senso stretto (della sua particolare individuazione) correlativo al subentrare come di un'altra entità, presso alla quale la prima è ridotta ad un puro, passivo apprendere e ricevere, cadono per la percezione le barriere di spazio e di tempo – di certo non in generale, ma secondo quelle loro particolari individuazioni che

sono relative, nel nostro caso, alla percezione sensibile dell'uomo – onde l'esperienza possibile va ad estendersi ad un contenuto pressoché universale. Ciò ha perfetta rispondenza con stati di coscienza, di cui si trova come una eco nella sapienza orientale, specie in quella da cui è sorto lo Hathayoga, ove si allude ad un conoscere inteso come un risuonare della vita del cosmo in seno alle stesse funzioni organiche e, in particolare, al respiro⁴. Ma questa informe, elementare persona, che era un compiuto specchio del macrocosmo (= hiranyagarbha), viene abolita nell'ulteriore mediarsi della libertà: essa diviene come una oscura tela, soltanto in opposizione alla quale l'atto, che la legge di particolarità comanda, fa sorgere le varie immagini. In correlazione, i vari organi da funzioni dell'universale divengono funzioni del finito, del particolare: da organi di «senso» divengono organi dei sensi.

Se si cerca ciò che nella forma della libertà riaffermantesi sull'immagine può corrispondere ad un intervallo oggettivo, si ha l'associazione mentale: cioè relazioni anche esse liberate, stringenti o dispieganti le varie immagini in ordini affatto soggettivi e contingenti. D'altra parte l'omologo di ciò che come unità ontologica era l'organizzazione, è la memoria, su cui dunque va ora a poggiare l'identità e la continuità della coscienza. La memoria così risulterà fondata su due elementi: quello distintivo proprio all'immagine particolare e quello proprio all'associazione. E come ogni sviluppo di organizzazione è l'unità nella distinzione, così, correlativamente, la memoria sarà un momento inseparabile dalla percezione, cioè dal divenire dell'immagine particolare. Percezione (acquisizione) e memoria (conservazione) si troveranno nella persona in azione reciproca, come due momenti inseparabili di una sorta di unità dinamica o entelechia, senza riferirsi alla quale non vi è modo di concepire la possibilità dell'esperienza psicologicamente condizionata: la quale non è un procedere per sedimentazione, un mero stratificarsi di impressioni, bensì processo, vivente sillogismo in comprensione – anche se le varie connessioni in cui essa si determina sono per ora contingenti, soggettive, estrinseche in un certo modo ad un ordine essenziale inerente agli elementi.

Ancora: secondo il principio della continuità dell'organizzazione, si ha che se una percezione in generale da una parte ha il senso di un momento distintivo o acquisitivo in un primo tempo opposto alla memoria, d'altra parte, in sé, è esso stesso un sistema di memoria, una sintesi organica: donde il fatto che la semplicità delle percezioni elementari sia relativa e possa a sua volta risultare unità di una serie di elementi di ordine inferiore – è nota l'analisi delle sensazioni acustiche operata dallo Helmholtz⁵ e ripresa dallo Hartmann nella sua

Kategorienlehre⁶; e il rapporto fra percezioni elementari e memoria studiato dal Bergson; unità in cui si esprime sempre il particolare qualitativamente unificato nella semplicità di quella sintesi totale microcosmica, che è la forma elementare, il substrato della personalità. Tale unità formale della persona, riflesso della sintesi assoluta, è il fondamento trascendentale della memoria e, con essa, della possibilità di ogni percezione – in generale: del sussistere di una unità soggettiva del mondo come esperienza psicologica.

Come aspetti della particolarità dell’esperienza, possono indicarsi anche il sonno e la morte. La morte, come lo si è detto con il Novalis, è privilegio di una essenza superiore: per essa gli «Dei» superano e liberano sé stessi. Nell’ordine della presente categoria, lo spirito è mortale. Ciò non si deve pertanto intendere come se con la morte di una particolare persona la possibilità di esperienza fosse spinta nel nulla una volta per sempre; bensì nel senso che l’oggetto generico della affermazione o funzione trascendentale ora è finito, eppérò le varie esperienze o vite si accendono e spengono senza potersi connettere in una continuità o memoria, mancando un superiore, non-particolare principio di relazione. Tale è tutto il senso che a questo punto può avere la dottrina delle rinascite.

L’identificarsi dell’Io ad un particolare, finito sistema di esperienza, è quella dell’ahamkâra, che per gli Indiani è sinonimo di ignoranza (avidyâ); ignoranza, giacché l’Io è una infinita potenza di libertà, e mai alcun particolare, finito sistema. Tuttavia questo stesso identificarsi testimonia, denuda appunto una tale potenza di libertà e in essa si giustifica – solo che ancora all’atto manca una mediata consapevolezza di un simile valore, onde esso appare soltanto come precipitante, rinchiudente l’Io in un oscuro limite (mito della «caduta»).

§ 14 - PERSONALITÀ COME AZIONE

La libertà manifestantesi nel momento pragmatico finizzante può riflettere su sé stessa; e l'ideale terminarsi della categoria è condizionato da questo autopenetrarsi del principio della limitazione personale. Ora ciò che può venire propriamente fissato come antecedente, è una unità dei due momenti, formale e materiale, della libertà; v.d. l'immagine particolare ora non apparirà alla coscienza che in funzione di un principio di azione che la compenetra intimamente, ossia: che trasformata in movente o oggetto di tendenza. D'altra parte, dire che il principio di libertà materiale riflette su sé, è dire che viene posta una molteplicità ideale di compossibili, vuol dire che l'Io nella sua determinazione va a possedersi non più semplicemente in una data parte, ma in quella in quanto anche nella possibilità di tutte le altre – v.d. in una assoluta agilità del particolare. A dir il vero, la «quantità» è già presente nella precedente categoria, però di diritto e non in modo esplicito e consapevole: causa l'immediatezza del momento pragmatico, ciò che viveva nella coscienza era propriamente il contenuto dell'atto particolare, la cui posizione coincideva, senza ulteriore mediazione, con l'annullamento delle altre opzioni possibili. Soltanto quando la libertà materiale riflette ulteriormente su sé, è compiutamente posta per e nell'Io la discrezione della totalità secondo il valore ideale di scelta e di arbitrio che vi si connette.

Si ha perciò un punto, in cui si presenta una molteplicità di motivi, di direzioni possibili per il formarsi ulteriormente della libertà, di modo che l'atto deve essenzialmente connettersi ad un deliberare. In secondo luogo, la nuova potenza della riflessione complica il rapporto fra i distinti. È che per essa la persona si sperimenta in un mediato principio di attività; ma sussistendo la condizione di un elementare distinguere, si è portati alla determinazione del conseguente come l'intervallo dell'azione propriamente detta o estravertita, ove il motivo spinge la potenza della determinazione finita di là dalla semplice immagine – e questa affermazione valendo ora essenzialmente come distinzione fra le varie compossibilità – o rifrangersi e farsi sforzo, ad estrarre in un non-Io quell'infinito contrattossi nella categoria precedente come qualità delle varie immagini finite. Il momento del dato si appunta dunque al trapassare della libertà che si è affermata sul contenuto, in forma di effettiva azione – esso non diviene che nell'opposizione dell'idealità del motivo alla realtà fisica – ed è nel relativo

intervallo di sforzo e di contrasto che si conserva il principio di distinzione, epperò la condizione perché presso all’ulteriore valore che qui balena, sussista la legge elementare per la coscienza personale. L’azione, quale sintesi in cui il mondo dell’esperienza finita trapassa, è dunque, essenzialmente, una riflessione oggettiva della libertà, essa ha cioè il senso di una relazione distintiva, della posizione di una particolare determinazione in quanto posizione delle altre possibili come non poste, partizione della realtà in zone in cui l’Io è attuale per esser esse direttamente assunte dall’azione, di contro ad altre che se parimenti sono poste nell’azione stessa in sede di termine distinto, sono connesse ad una negatività del momento soggettivo – e la realtà di queste, poiché l’affermazione non fa reale che una determinazione particolare, eppure essa è dominata dalla riflessione della libertà epperò dal punto di vista della totalità, viene respinta ad un non-Io.

La categoria comprenderebbe così due momenti: quello ideale della deliberazione e quello reale dell’azione distribuente i varî quanta di realtà e di negazione: momenti che pertanto sono inseparabili, ché nella concretezza della sintesi non vi è deliberazione che non sia già in una certa misura sforzo, che non ecciti e definisca già, in un giuoco di oscuri esponenti organici, varî elementi antitetici; e quanto all’azione, essa qui non è che una promozione oggettiva, una precipitazione nel piano della realtà, della situazione propria alla deliberazione. L’Io pur passando di là dall’imagine tiene fermo il principio distintivo che lo fa persona, perché l’azione estravertita implica l’«altro», produce l’«altro», sebbene non più da immediata distinzione, ma dall’interna spinta verso la natura come oggetto di «desiderio». In tale «altro» l’unità ideale o indifferenza dei particolari (l’Io che si è penetrato come principio comprendente l’indeterminato molteplice della possibilità) si proietta, e manifesta quella legge trascendentale, per la quale ciò che non è posto da una particolare realizzazione dell’azione, risulta posto in un non-Io, che appare esso stesso una realtà.

L’azione possibile resta così, in un certo modo, periferica: l’unità che la forma cadendo nel momento del dato, il sorgere del non-Io, pur restando in generale condizionato dall’azione stessa, appare come indipendente dall’Io; del pari, le varie categorie fisiche appaiono come condizioni elementari ma pur imprescindibili dell’azione, in quanto detta unità ne implica il conchiuso sistema. E, a dir vero, quanto può ancora determinarsi dal punto di vista della coscienza formale deve cadere, secondo il suo concetto, sotto una situazione analoga. Di là dall’originalità e dall’incondizionalità del punto dell’iniziativa personale, i movimenti in cui poi essa va a svolgersi e a prender corpo debbono, in ultima

analisi, apparire così poco sufficienti, quanto lo è l'immagine in generale rispetto a ciò di cui si sa immagine e idealità.

Dal principio, già richiamato, della continuità della organizzazione procede che la presente categoria può ammettere vari gradi. Il semplice movimento della deliberazione già distingue e definisce nella realtà un primo sistema organico – correlativo all'ordine immediato dei motivi e delle tendenze – come *autov* di contro a determinati elementi antitetici. Una nuova potenza dell'azione, che valga come affermazione propria a questo primo sistema organico già costituito, può rimuovere i termini e suscitare e definire un nuovo ordine di elementi nel quale l'*autov* incorpori nuove funzioni e si contrapponga nuove antitesi. Così la risuonanza dell'azione e, con essa, l'ulteriore divenire secondo realtà ed irrigidirsi dell'esperienza finita, può estendersi indefinitamente attraverso le successive distinzioni che le singole affermazioni via via eccitano.

Con la presente categoria, si rendono possibili delle rappresentazioni imaginarie di contro a quelle reali. Esse nascono dall'astratto momento dell'antecedente: sono velleità, azioni mancate o appena proposte, quindi ancora indeterminate in funzione al sistema dei possibili; l'*Io*, per così dire, vi si ritrae dall'opposizione fondamentale della presente epoca e rinuncia ad individuare il principio di libertà. Dal che segue che esse non sarebbero possibili in una persona senza l'utilizzazione di elementi conservati nella memoria, provenienti da altre determinazioni attuate in precedenza mediante l'azione. Tali rappresentazioni sono astratte così come lo è il momento dell'antecedente preso separatamente: esse, in un certo qual modo, esprimono il passaggio logico dall'esperienza propria all'anteriore categoria a quella in cui la distinzione finizzante non è più immediata e ideale, ma si appunta ad un *nibus*, ad una azione propriamente detta. – Da ciò che è stato accennato risulta il luogo della teoria, che la «coscienza» sia nata per l'azione, e dell'altra, che non vi è coscienza là dove non vi è inadeguazione all'«ambiente», contrasto, differenziazione dell'atto per qualcosa che gli resista ovvero che lo porti, nella realizzazione, di là da sé stesso (eterogenia dei fini) – dato che per coscienza si intende coscienza personale riflessa, v.d. riflessione della libertà – e che poi si dissipino l'equívoco empiristico di trasformare inconsapevolmente ciò che è semplice correlazione di fatto, in ordine di diritto e causazione metafisica, trascurando interamente ciò che può sorgere alla ricerca delle condizioni trascendentali di possibilità.

In complesso. Se da una parte, per l'ulteriore riflessione, è posta la totalità del multum dei possibili, dall'altra si ha, secondo il principio dell'antecedente, un atto finito. Ma se l'antecedente deve essere ripreso dentro la nuova forma suscitata dal conseguente, occorre che per via dell'atto finito stesso siano altresì illuminate le altre possibilità che esso come tale esclude (e ciò in un ordine fattiziamente oggettivo in conformità al momento generico della distinzione), e che l'Io in queste sia posto come negazione. La privazione dinamica dell'Io resta così dedotta dal riflettersi del principio della precedente categoria in connessione alla condizione generale per la personalità attiva che, sit venia verbis, ne precipita o distingue in realtà l'idealità. La posizione limitata è anche la posizione di quei limiti, per cui essa è limitata. L'esperienza di un oggettivo qui non è che l'esperienza di limiti o sincopi immanenti nell'azione stessa, del No di cui l'azione stessa è intrisa. – Gli oggetti ora non sono, per così dire, che il «concavo» di una azione limitata, nodi di attività e di passività dell'unico potere immanente; le cosidette leggi di natura, che la proiezione della formazione e delle condizioni interne all'azione stessa, eppero reali soltanto in funzione di questa e per questa; infine l'antitesi generica del non-Io non è che l'ombra gettata dinnanzi a sé dall'azione, ciò che essa sopprime in sé e pone come sua negatività – e questo perché la libertà materiale implica la finitezza. Fra rappresentare ed agire non vi è differenza sostanziale: una rappresentazione è sempre un esperimento, un tentativo più o meno completo; una azione è sempre l'organo che fa divenire e che sostiene il vario articolarsi dell'esperienza.

Così la posizione cessa di essere semplice: fra l'idealità o motivo e l'oggettività si ha un differenziale. La natura «resiste» e le determinazioni in cui si termina la categoria non sono né pura oggettività né pura idealità, ma sintesi delle due note, di arbitrio e di necessità, di qualità e di spazialità, di particolarità e di universalità. E l'universo, come immediatamente appare ora, cioè nelle imagini delineanti i varî impulsi all'azione, resta un puro momento, un indeterminato che si completa solamente attraverso la concretezza dello stesso agire facente sorgere la distinzione, la «lezione dell'esperienza» – nella quale, d'altra parte, si esprime anche una riaffermazione sull'esperienza, un nuovo mordere e plasmare l'oggettivo secondo la particolare formazione arbitraria abbozzata nella precedente categoria; e mediante questo movimento – che a chi non abbia l'abito dello sguardo trascendentale può apparire come una «azione dell'esterno» – v'è un plasmare ed individuare la propria personalità stessa in quanto sistema dinamico: l'operare sull'esterno è simultaneamente uno scolpire la sostanza della propria interiorità personale; al presente punto non si sa quel che si è, che mediante l'esperimento della nostra potenza e, quindi, che in funzione di un

distinto. L'azione implica certamente una irreducibile iniziativa ante rem; ma, secondo la forma che ora comanda ogni posizione possibile, la determinazione diviene propriamente sostanza della persona soltanto post rem o, meglio, in re – soltanto in funzione dell'azione che volga a riaffermarne e, per così dire, a rifrangerne la formazione nell'intervallo distintivo.

Come nell'esperienza precedente non vi è soggetto che in correlazione ad un oggetto secondo il puro distinguere dell'immagine, così qui non vi è soggetto che in funzione della distinzione $\tau\omega\epsilon\rho\gamma\omega$ [di fatto] della cosa resistente. Però questa dualità, al pari dell'altra, va assunta sinteticamente. Condizionata dallo sperimentare in atto, la sostanza della persona lo è altresì dall'oggetto – ambiente, veicolo corporeo, ecc. (realismo). Senonché, che cosa è l'oggetto? Come un in-sé, esso non potrebbe esser nulla per il soggetto e cadrebbe dunque fuori della suddetta relazione (si badi di non cadere nell'illusione di toccare un in-sé del determinante mediante un conoscere indiretto, quale per esempio quello proprio alle scienze fisio-chimiche, poiché un tale conoscere indiretto implicandone uno diretto, è sempre dato in funzione della presa particolare di una persona sulle cose): ma come termine della relazione esso è quale viene determinato dall'azione del soggetto (idealismo). Stretti in una inscindibile, reciproca relazione, i due termini non si spiegano l'uno con l'altro, sibbene con l'unità dell'azione, dello sperimento in atto, che è il prius trascendentale di entrambi. Non è che vi sia una azione perché vi sia qualcosa di fuori e di contro, bensì vi è qualcosa di fuori e di contro solamente perché vi è azione.

Le varie manifestazioni dell'azione risultano da arbitrio personale in sintesi con i vari elementi della rappresentazione oggettiva, che danno al primo quell'opus conditionis, di contro a cui quello può affermarsi come tale. Dette manifestazioni possono riunirsi in fasci di minore o maggiore uniformità, fasci che, presi nel loro momento oggettivo, appaiono come le leggi di natura dell'esperienza personale. Riferendosi ad una tale congiunzione, si è affermato in precedenza che le leggi di natura non sono che abitudini; e che la costanza dell'ordine del mondo non è che quella di un carattere trascendentale dell'Io. Ciò, a dir vero, si estende ad un ben più vasto ambito; ma per ora occorre riferirsi unicamente alla radice originaria della legge quale sgorga direttamente in un momento prescientifico e prelogico, nell'azione e per l'azione (propriamente detta). A questo livello le leggi non si presuppongono alla volontà, ma invece la volontà si presuppone ad esse, le determina, ne condiziona la realtà. Il determinismo naturale in nessun modo comanda il mio atto – è il mio atto che ad ogni istante lo sostiene e ne conferma la particolare formazione. Di diritto tutto il mondo è ad

ogni momento appeso al mio volere e al mio agire come al suo τελος [fine]. Così: se ora una mia volontà va traducendosi in uno scritto, ciò non avviene perché una certa energia si sussume ad una legge X in sé esistente (che una scienza sufficientemente progredita potrà anche determinare) di connessione delle modificazioni psicologiche a quelle cerebrali, e poi ad un'altra Y della trasmissione centrifuga sino al dato effetto della mia mano scrivente ed infine al complesso generale delle leggi fisiche esterne: ma tutti questi determinismi sono creati o ricreati dal mio atto, dalla mia affermazione; essi, ancora, sono ipoteticamente condensati nella determinazione di questa e si dispiegano e s'inverano solamente al e per il passare in fatto dell'atto di detta affermazione. Così l'azione più insignificante sostiene, contiene e comanda l'intera necessità universale, giacché tutto, per il momento dell'unità organica, è solidale: è lo slancio dell'atto che dà continuità alla natura, che ne connette e giustifica i vari determinismi colando di fatto quegli jati, l'eliminazione dei quali la scienza l'ha soltanto nel suo ideale.

Ulteriormente: se ciò che originariamente e secondo l'essenza è arbitrio ed agilità soggettiva, per abitudine ⁷si cristallizza in automatismi aventi apparenza di leggi da per sé stanti le quali, in quanto ad essi quasi come a linee di minor resistenza obbedisce la volontà, sembrano imporre condizioni inconvertibili per l'efficacia di una azione che non si eccita dalla sua radice più profonda; anche ciò, come si è mostrato a suo luogo, va in generale spiegato con una originaria direzione della libertà. Se per la struttura stessa dell'azione, quale risulta nel luogo gerarchico a cui ora la si riferisce, alla vita della radice dell'arbitrario è inseparabilmente connesso un momento, per cui si chiede l'«altro» e l'apparizione in questo per la conferma e la fede in quel potere e in quella particolare formazione che nel momento trascendentale di un qualsiasi atto della persona non è che da una pura iniziativa interiore; tuttavia senza una originaria, sepolta persuasione e spontaneità creatrice che subito fugge dalla coscienza soggettiva e si incorpora e multiplica nella varie risuonanze animanti il mondo sensibile, l'intero sistema del reale verrebbe privato del suo fondamento. – Resti dunque in rilievo, che le leggi, di cui sopra, sono stabili in tanto e per quel tanto che è stabile la determinazione soggettiva; esse, in generale, seguono e riflettono lo sviluppo della persona; e, viceversa, la persona diviene plasmandosi attraverso il divenire delle leggi, che procede dalla sua azione. L'azione, in generale, è individuazione: è essa che ora crea il corpo della persona (v.d. ciò che vive come ταῦτον dentro una libertà riflessa). Il nostro mondo è lo specchio della nostra persona o, meglio, la nostra persona è la coscienza, lo specchio di quel suo atto, che è il nostro mondo: si è quali il mondo è, epperò quali ci si fa, agendo nel

mondo o facendo divenire un mondo. Noi stessi determiniamo le condizioni e le forme in cui la realtà, la verità e, in un certo senso, anche la libertà dovranno apparirci.

§ 15 - AUTOCONSERVAZIONE / CO-AZIONE / SESSUALITÀ

La libertà personale che si afferma non più di fatto, ma in riflessione di sé, trova nel suo oggetto immediato un limite, qualcosa di trascendente che va a terminarla in momenti di privazione. E reciprocamente: dallo sgorgare di questa trascendenza è ora eccitata la riflessione, il per-sé della libertà nella persona. L'esperienza di un «altro», in cui si mantiene il carattere del dato, in funzione dell'azione, è pertanto ciò che risulta al termine ideale della categoria.

D'altra parte nella categoria che, terminandosi, comprende ed oggettiva sé stessa, si avrà una sintesi dei due momenti, formale (§ 12) e materiale (§ 13) della libertà; questi saranno ripresi in una unità mediata, data appunto dalla persona in atto di realizzarsi come opzione di libertà penetrata dalla riflessione. Ma poiché cotesta unità presentemente resta connessa ad un «altro» dato, conformemente alla legge fondamentale dell'epoca, in fattizia immediatezza, l'esperienza in cui si termina la categoria dell'azione può altresì venire intesa come «potenza» rispetto ad una sintesi ulteriore. Della quale il senso sarebbe un nuovo mediarsi della funzione eterotetica nel centro personale; cioè questo centro che in una nuova misura assume e si fa sufficiente alla produzione della distinzione originaria, la quale nel momento di trascendenza che essa genera è ancora comandata da una pura spontaneità. Ma questa immanentizzazione non può essere assoluta. – Secondo il conseguente l'altro risultando semplicemente come la possibilità contenuta nel principio, ora in sé riflesso, dell'affermazione personale, la forma bruta e fattizia secondo cui esso sgorga dalla semplice azione non può più essere tollerata: essa deve venire trascesa in una idealità. Ma d'altra parte, secondo l'antecedente, il principio di distinzione in un qualche modo deve sussistere, altrimenti l'universo della persona verrebbe meno in quello di una qualità. Allora ciò che può determinare le sintesi ulteriori sarà una risoluzione soltanto formale dell'alterità dell'altro, una costruzione la quale se fa dell'insieme oggettivo, che la persona vede generarsi di contro alla particolare affermazione, qualcosa di trasparente, di idealmente identico a questa affermazione stessa, alla coscienza risulti tuttavia come limitato al «che cosa», e, quanto al «che» correlativo, esso appaia sempre posto come non posto. Anzitutto la costruzione formale o mediazione assumerà e assorbirà la funzione in generale che sottende l'alterità data nella precedente categoria; poi, nella seconda sezione, il contenuto di questa alterità, nei suoi varî elementi.

a) In un primo, generico momento si connoterà direttamente l'essere della persona all'altro, nel senso che si farà di questo la materia essenziale ad un conato di autoconservazione. La persona diviene brama, bisogno, e nell'oggetto non vedrà che una materia per il proprio fruimento, per la propria particolare affermazione. Ciò intimizza la relazione: come correlativo di brama l'altro non si introduce più estrinsecamente nell'azione, ma in essa è organicamente compreso, è quasi voluto nella volontà stessa della persona, che così non più sperimenta, ma assume la condizione per la coscienza della libertà nella sua particolare forma, o corpo, in cui si è rinchiusa. Ma con ciò l'unità che può comandare l'ulteriore sintesi non è ancora veramente raggiunta. La brama è in sé stessa contraddittoria: da una parte vuole, nell'assorbimento dell'altro, l'estinzione di sé, eppero di quell'intervallo, onde è valore; dall'altra, tale suo conato è impotente per questo, che l'oggetto è soltanto un simbolo della brama stessa (il bisogno – come lo si è detto all'incontro di una forma analoga – crea il suo oggetto, nell'alterità a questo propria, e non viceversa: l'essere sufficiente non ha un altro di contro – è dal deficere dell'essere che sorge l'altro a cui si volge il desiderio, e il bisogno è l'atto che creando deficienza nell'Io dà simultaneamente vita al non-Io); e chiedendosi ad esso e di esso pascendosi l'Io non si pasce che della sua propria deficienza che in ciò non nega, ma invece riconferma, giacché questo chiedere tiene fermo il punto di una vita che non vive da sé, eppero precisamente ciò che ha dato vita all'altro⁸. Onde questo primo momento più che portare la soluzione del problema ne presenta piuttosto i termini. In quanto la persona cerca di riaffermarsi, secondo l'ulteriore coscienza realizzata attraverso il compimento della precedente categoria, sulla cosa così come per questa brama diviene nella nuova esperienza, si determina uno sviluppo, che va dalla relazione della co-azione a quella della sessualità.

b) L'Io si fa dunque consapevole dell'insufficienza della soluzione propria alla semplice brama come immediato impulso all'autoconservazione, che non riduce, ma ingenera ricorrentemente il suo oggetto di contro alla persona. A questa correlatività cerca ora di sottrarsi, rinunciando parzialmente al modo proprio alla brama, passando ad una cooperazione, rispettando l'altro, ponendolo come un elemento riconosciuto ed accettato per l'oggettività della propria azione. La persona cioè transige, desiste da quella sua affermazione vorace che come immediata negazione della cosa si contraddice; dà invece una persona alla propria

deficienza per introdurla nella sua funzione come un positivo su cui conta. Il dipendere proprio alla semplice brama si articola allora in nuove correlazioni, donde sorgono le ipostasi delle varie cose-a-sé come condizioni della potenza, della concretezza, della vita. E l'azione si fa esplicitamente impura, essa non realizza il proprio oggetto – e, in questo, sé stessa – che in quanto il suo atto è altresì quello di un principio supposto altro dal centro da cui procede.

Un tale *ετερον* che l'azione, in quanto si determina nella forma della cooperazione, suscita e riconosce, deve, in generale, essere fatto *ταὐτον*, deve cioè essere compreso come un compossibile, sussunto all'indifferenza della libertà. Ciò inizialmente avviene in quanto in esso si vada a rinvenire la stessa situazione in cui la persona vive, ossia quella privazione che lo chiede, che vi si appoggia, che lo sfrutta. E tale è effettivamente la verità dell'altro al punto presente, ché la dipendenza relativa alla cooperazione è reciproca, l'altro qui è solamente in tanto e per quel tanto che la sua affermazione è altresì quella della cosciente personalità: esso non le si impone che nell'atto in cui anche la serva, epperò si forma dalla stessa sostanza di questa. Donde il trapasso della relazione di cooperazione a quella di sessualità.

c) Nella esperienza della donna determinata in funzione di amore, la persona cerca di consumare interamente l'originaria contraddizione della brama. – È un potenziamento di quell'abdicazione, che già la forma precedente incorporava parzialmente. L'essere che nella cooperazione era voluto e riconosciuto soltanto in servizio di un oggetto dell'azione, che tuttavia la persona voleva ancora per il suo semplice e diretto fruimento, viene ora voluto in sé stesso. In questo altro voluto in sé stesso, la persona ora si cerca e chiede, secondo relazione sessuale. Qui la funzione ponente l'altro è l'amore: l'ex-sistente non è che come amato. Ma amare significa interiorare l'altro, passare in esso che dunque, come oggetto di amore, resta dissolto nella sua materiale aseità, viene determinato di diritto come una negatività, ritornante al principio stesso dell'affermazione: cioè esso, in quanto è amato, ama, si distingue, ritorna. La relazione è tale, che l'altro non è perfettamente posto e voluto in sé stesso che quando la sua stessa sostanza venga a determinarsi nell'amore: l'amore non perdonava a nessun amato di non amare, esso porta a perfezione l'attività che vi si vuole, solamente quando esso si ritrova e riflette nell'amore dell'altro, giacché appunto l'altro che si distingue prova l'averlo interamente voluto per sé stesso. L'altro, che è per l'amore, è la donna; la quale dunque diviene nella realtà nella misura in cui essa ama. Ma questo suo

amore è passivo, è da una iniziativa che cade non in lei, sibbene in una forza che la trasporta e che le appare trascendente, ché si riconnette alla potenza centrale della categoria, la quale nella donna pone l'amore come *τέλος* e condizione per la sua stessa sostanza: non la donna come un per-sé condiziona l'amore, ma l'amore condiziona l'unico per-sé che la donna come tale può avere⁹. – Ora la persona in quanto ama perfettamente, epperò genera amore, riesce veramente a riconoscersi nell'altro, a risolvere la resistenza, l'oscurità e l'eterogeneità inerenti alle precedenti apparizioni di questo, epperò a conciliarsi con sé stessa in una circolare mediazione che rende adeguato l'antecedente al conseguente della categoria¹⁰. Tale punto si esprime nel trapasso dalla donna al figlio – che è appunto il correlativo oggettivo o distinto dell'atto in cui la persona va a confermarsi, a possedere la propria identità attraverso la risoluzione o dedizione dell'amante (congiunzione sessuale).

Dunque per la relazione fra uomo e donna il principio di libertà comincia a penetrarsi in quell'eterotetico che, nell'immediatezza della sua riflessione, gli sgorgava impreveduto dalla, o contro la, realizzazione; l'altro viene inteso come identico all'identico, viene riconosciuto come un compossibile. L'indipendenza del figlio è l'oggettività di questa coscienza, entro cui il trascendente è allusivo della possibilità reale della stessa libertà – a dir vero, della libertà come quell'intervallo distintivo di una persona, che ora sta a principio del porre – a volere altrimenti. Se l'Io deve risolvere realmente il dato e in pari tempo mantenere il proprio valore di persona, allora deve trasformare quello in una intimità, vi deve riconoscere ciò che egli parimenti può e può essere e che tuttavia, in servizio del principio dell'arbitrio materiale, egli ha distinto da quanto ha propriamente e finitamente voluto.

Le tre prime, già descritte categorie della presente epoca realizzano successivamente il puro apparire dell'incondizionato nell'idealità, la sua semplice riflessione in atto e la sua riflessione mediata, cioè la forma, in cui all'affermazione particolare si congiunge la coscienza dell'agilità o indifferenza che conviene essenzialmente e realmente al principio donde procede.

L'affermazione, nella persona, è condizionata dall'assoluta libertà, e ciò è per l'Io: tale è il valore che comanda la presente categoria e che nella realtà determinata da questa attua, per così dire, la sua esperienza oggettiva. È così che, di là dalla relazione sessuale, la sintesi cade in un figlio – v.d. si è certi di sé in quanto ciò che ormai è inteso come omogeneo al principio centrale ha sempre substrato nell'alterità. Riflesso oggettivo della trascendenza della potenza reale di generazione rispetto alla volontà cosciente dell'amante, questa situazione lo è

altresì dell'imperfezione propria all'amore stesso, che nel suo concetto implica la diade, il volgersi ancora ad altri – ma, in ciò, il destino, che il corpo della persuasione non cada nell'identico ma in un distinto, che si abbia eterogenerazione e non autogenerazione. E così resta che la persona qui soltanto riconoscendosi in altro – nel figlio che è «sintetico» o contingente rispetto all'atto dell'amore – si sente ferma. In ciò, mentre risuona l'originaria distinzione, si compie altresì il passaggio ad una nuova potenza della riflessione.

Si rilevi la distinzione fra i momenti ora descritti e quelli propri alla subcategoria del riconoscimento (§ 6, C). Là si aveva qualcosa di affatto qualitativo e di spontaneo, un trasformarsi di absolute percezioni in seno ad una coscienza, in cui oggetto e soggetto, reale e ideale sono fusi insieme. Qui invece il riconoscimento è qualcosa di attivo e di libero, è una «costruzione», è sforzo (mediato dal sistema di immagini, associazioni, ecc.) di riferire ad una essenza soggettiva la realtà fisica immediatamente data. Onde ciò che qui viene riconosciuto è altresì un distinto spaziale, un organismo fisico, ecc.

Dovunque non si chiede solo a sé ma anche ad un altro, che così va a riempire una privazione del taÙtÒn, l'efficacia del proprio atto, dovunque il principio immanente non tragga da sé tutti i mezzi o intermediari onde la sua affermazione riesca oggettivamente – breve: dovunque l'azione non è semplice, il principio della cooperazione è presente. Il filosofo realista nello spiegare la percezione con una potenza che non viene ad atto, che in quanto questo atto è altresì quello dell'oggetto, inteso come un principio in sé sussistente, soggiace alla legge propria ad una tale esperienza.

Può avere un qualche interesse indicare come sia da pensarsi la donna secondo la veduta sopra esposta. – L'uomo è tale, in quanto è, di diritto, autoaffermazione, riferimento a sé e possesso del valore. La sua antitesi è ciò che non sa trovare il valore in sé medesimo, ma lo ha dal riferimento ad altro, epperò, decadendo dall'affermazione, desidera. Tale la donna. La sostanza della donna è, fondamentalmente, eteroriferimento, passione: non un essere, ma un negarsi, un chiedere, un rimettersi e darsi ad altro: tutto un bisogno di non essere per essere. Ma ciò null'affatto come una sua facoltà: come lo si è detto, non vi è, secondo l'ordine delle condizioni, prima la donna come un in-sé e poi l'amore, ma prima l'amore e poi la donna. L'amore nella donna è fondamentalmente qualcosa di negativo – non un possesso, una facoltà, ma qualcosa che la travolge e trasporta;

ma soltanto esso le dà una essenza, soltanto per esso riluce a lei la parvenza di una personalità ¹¹. L'esperienza mostra appunto che solo la passione ha reso possibile ciò in cui la donna si è elevata da cosa amorfa ed ottusa; che lo stesso misticismo femminile in quanto è femminile è in massima giustiziabile con della sessualità deviata o refoulée; e una assoluta mediocrità dell'opera femminile in quelle categorie che implicano un principio di mediazione e di iniziativa positiva, a partire dalla scienza e dalla filosofia, per non parlare delle superiori realizzazioni di potenza e di autarchia proprie alla terza epoca. Già la moralità è nella donna un vuoto suono così come lo vuole il luogo logico in cui essa viene determinata, il quale a tali formazioni è gerarchicamente anteriore. Pretendere invece di dedurre questo non-valore della donna da condizioni esterne, essenzialmente provocate dall'uomo, è un discorrere, non un pensare: giacché se le cose di fatto stanno così, vuol dire che esse non sono potute andare altrimenti, ossia che alla donna manca quella potenza che avrebbe potuto realizzarle una migliore sostanza (e qui non vi è bisogno di riferirsi ad un potere fisico, questo di contro al principio intelligente avendo sempre la peggio); ché quando questa sostanza fosse invece da mendicarsi ad un «permettere» o «rispettare» o donare del potere superiore dell'uomo – così come secondo quel residuo di barbarie medioevale e di superstizione che si chiama «cavalleria», donde è sorto l'assurdo tipo moderno della «Signora» contro cui tanto giustamente il Moebius¹² si è rivoltato – è chiaro che la donna non potrebbe dirla sua: venendole non da sé, ma da altro, essa le sarebbe problematica, non essenziale ma accidentale.

E se le cose stanno così di fatto, non si vede perché di diritto esse debbano andare altrimenti. Non vi è nulla di ragionevole di far della donna un uomo: giacché che per poco che la donna proceda in categorie superiori di cultura, essa vada a perdere sin fisiologicamente i caratteri della femminilità; che ciò che essa realizza in tali casi non lo realizzi in quanto è donna, ma in quanto è uomo (Weininger) – questo è un punto in cui esperienza e deduzione a priori concordano pienamente. L'«evoluzione della donna» è un concetto assurdo, dandosi evoluzione – nell'ordine del valore – non del fenomeno, ma della funzione trascendentale da cui questo dipende; ora una tale evoluzione si riferisce al trapasso logico che attraverso la madre supera la donna nel valore del figlio – v.d. dell'altro che è riconosciuto dalla persona come sé stessa – e che, di là da esso, porta al punto della moralità. Prendere invece la donna quale è secondo il suo concetto e come fatto di esperienza, e aggiungervi quelle note che sono relative all'ulteriore sviluppo della persona intesa come centro trascendentale, e che la trascendono, è formare qualcosa di ibrido e di contraddittorio.

In ciò si ha il punto fondamentale: coloro che si dilettano a regalare alla donna una persona, sono tenuti a mostrare, e non soltanto ad asserire, che la donna disponga di forme spirituali irriducibili a quelle proprie all'uomo; e che ad esse come tali (cioè come specificamente feminili) si possa riconoscere un valore. Giacché se quel che vi è di valore nella donna fosse invece da riconoscersi come maschile, la dimostrazione riuscirebbe proprio all'opposto di ciò a cui mira, cioè proprio alla negazione spirituale della donna in quanto donna e non uomo. Ma l'assunto di cui sopra è chimerico. Tolti gli elementi propri all'uomo, il sentimento, la sessualità, la passione e la maternità esauriscono l'essenza della donna. Ora tutto ciò che ha un senso come momenti subordinati alla categoria dedotta, preso in sé stesso non rappresenta che bruta natura ed impurità, rientra in una vita passiva, irrazionale ed insufficiente che ancora infinitamente sta sotto al livello della personalità, anzi rientra nella forma della opzione oggettiva¹³, che qui si pone come un non-valore. La donna, nella sua natura essenziale, di contro alla volontà positiva dell'uomo vero, è desiderio di darsi, di essere dominata, di servire ed adorare, di confermare nella perdita e nella dedizione piena all'altro la sua originaria non-centralità. La volontà dell'uomo si corrompa e degeneri – allora, in relazione e proporzione, sorgono nella donna pretese di autonomia, di volontà propria, di uguaglianza. Ma di ciò soltanto l'uomo è causa e principio responsabile: il non-essere che crea in sé si trasforma in un congruo essere dell'opposto principio. Il che potrebbe spiegare il fatto, che la femina tende a divenire uguale al maschio e talvolta anche a soverchiarlo, per quanto più in basso si scende nella gerarchia delle specie zoologiche e per quanto più ci si fissa in epoche di evidente decadenza della storia umana stricto sensu; e potrebbe dunque portare a pensare che i Boscimani, nel loro trattare le donne come cose, si trovano, in questo riguardo, più su che varie «civilissime» società – s'intenda particolarmente l'inglese e l'americana – in cui si va a regalare superstiziosamente ad esse una persona o, per meglio dire, in cui l'uomo essendosi fatto esso stesso donna, in questa si trova a riconoscere un proprio simile. L'importanza, il rispetto, e – sit venia verbis – la «spiritualità» della donna è in ragione diretta al grado di degenerazione ideale di una razza. Ed ancora: la donna come un «in-sé» non è ancora donna, v.d. non si riferisce al momento finale della categoria, ma a quello della cooperazione: essa è l'ipostasi di ciò che è semplicemente un correlativo di desiderio, è la reificazione in feticcio della impotenza dell'androgine decaduto.

Ciò porta a precisare il senso più generale del principio feminile. Al presente punto nella donna come «altro» la persona vede la figurazione mitica di quella potenza che lo trascende e soltanto congiungendosi alla quale essa può pervenire

ad una generazione. La trascendenza al principio cosciente della persona dei principî reali che le formano e reggono l’organismo – trascendenza in cui procede l’incapacità di darsi da sé un corpo – e l’esistenza della donna sono due punti solidali. Ma in quanto l’atto generativo è impuro, in quanto cioè esso bisogna dell’«altro», esso, come si è detto, deve sboccare non in una autogenerazione, sibbene in una eterogenerazione. Così il femminile si connette al principio generico di privazione o di non-essere dell’Io, quale appare al livello della persona; esso è l’*ετερον*, epperò, come secondo antiche soteriologie, la radice originaria dell’impurità, il male, ciò che non deve essere e che in quanto invece è, testimonia colpa ed ingiustizia. Il processo si volge a consumarlo in colui che non è più diviso, ma intero, come causa sufficiente di tutta la propria vita – nell’Androgine spirituale. – Finché la donna si imporrà come un contenuto di esperienza, finché non potrà non vederla, la persona sarà «impura» e colpevole; ciò tuttavia continuerà (anche se il principio femminile rivestirà altre forme: principio morale, necessità razionale, Dio, ispirazione) finché l’Io, trapassando nell’epoca dell’individuale, non andrà a possedersi in quelle potenze reali dell’organismo o «divinità», da cui ora è alienato a causa del principio di distinzione proprio alla libertà formale. Allora avrà «posto fine all’opera della donna» – avrà consumato e dominato il proprio momento tetico, estravertito.

Ancora una osservazione sur un punto del resto già contemplato. Potrebbe venire richiesto se, per avventura, si pretenda davvero che la persona crei senz’altro dinnanzi a sé la donna, quale quell’essere concreto dato nella comune esperienza. A ciò si risponde che quel che l’Io, secondo coscienza e libertà, crea nell’esperienza della sessualità, è il differenziale che dal punto eterotetico dell’azione o dall’oscuro in-sé della coazione trae precisamente ciò che, per lui, ha significato di donna: ché, circa l’elemento fisico, esso è, conformemente alla legge della persona, qualcosa di affatto fattizio. Tuttavia, in quanto l’atto dell’amore, onde la donna come tale diviene dall’astratta materia di questa fattizietà, presuppone il valore della persona, per il principio della unità della categoria e della priorità della sintesi o *τελος* sulle proprie condizioni, è da dirsi che in quella posizione secondo libertà è altresì compresa quella di tutti gli elementi che essa logicamente implica, anche se in parte secondo la forma del porre come non posto. E lo stesso si dica per il figlio e per l’altro che, nelle forme successive, verrà riconosciuto come esso stesso persona. – È poi ozioso indugiarsi sulla quistione, di che cosa fosse la donna prima di questo punto: essa, per definizione, non era donna, benché potesse figurare altrove, per esempio come oggetto di mera brama, come una delle «idee» o archetipi dell’alterità qualitativa, eccetera.

§ 16 - MORALITÀ

Con la precedente categoria il principio materiale dell'alterità in genere resta risolto, ma non così il principio formale della relazione, entro cui l'altro appare. Da ciò la possibilità di un ulteriore compito. Di là dall'atto che, riducendo a identico il contenuto, lo media, la riflessione di questo stesso atto, onde questa stessa identità sia mediata.

Infatti la libertà, del suo vero principio, non è semplicemente la coscienza dell'atto, ma anche di quel trascendente arbitrio, da cui l'atto procede. Così quella forma che riconoscendo i compossibili nella loro identità illumina l'incondizionalità della posizione, può non valere come estrema istanza. Solo che bisognerà tenere sempre presente la condizione di quella distinzione che, per così dire, avvolge e sostiene la formazione della persona per tutta l'epoca. – Per meglio specificare l'ulteriore compito: in tanto l'Io riconosce l'altro, v.d. in tanto la categoria precedente si termina, in quanto l'Io non è più precisamente identico all'altro, poiché con questa esperienza del riconoscimento egli ha aggiunto un differenziale alla propria sostanza, si è posto cioè come la libertà del riconoscere, come la potenza della relazione, e poiché in tale relazione è in atto l'esperienza della compossibilità, come ciò che dando a questa la sua condizione è appunto l'incondizionato dell'autodeterminarsi, dell'assoluta autoposizione. Valore, che tuttavia riluce soltanto in inseparabile connessione con l'antecedente, v.d. con il divenire degli altri esseri riconosciuti, così che il senso di una sintesi sarà una esperienza in cui la posizione di sé riflettendo una auto-posizione in generale dell'altro, abbia per condizione della propria incondizionalità la forma dell'universalmente valido. In altre parole: l'altro non sarà più dato in una «preoccupazione», in una relazione che immediatamente sia volta ed appoggiata a lui, come accadeva tanto per la brama che per l'amore, bensì dall'interno, per l'autonomia della stessa libertà. Ciò implica che nella sua più profonda autopenetrazione il principio personale si faccia immediatamente una universalità, che la posizione particolare sia direttamente condizionata dall'indifferenza verso questa particolarità. D'altra parte, secondo il principio del conseguente, un tale punto non deve venire raggiunto che per un atto di assoluta, riflessa, libertà. La perfezione del riconoscimento o dell'indifferenza – l'universalità – e il potere della persona di determinarsi assolutamente dal proprio interno sono dunque elementi che qui debbono intercondizionarsi.

A questo punto è chiara la convenienza della moralità alla sintesi, di cui si tratta. Come forme preparatorie di essa, in cui gradatamente la immediatezza, la fattizietà dell'identità va mediandosi e dell'estrinsecità iniziale passa in intimità, possono considerarsi la personalità conforme al costume, la personalità conforme allo Stato, la personalità umana; ma il compimento non si ha propriamente che nella morale formale, nella autonoma determinazione secondo la forma universale della persona: «agisci da quella legge, che possa valere come principio di legislazione universale», che qui risulta fondata soltanto su una assoluta riflessione della libertà formale. In una tale sintesi l'altro è ancor più interiorato e, ad un tempo, liberato, tratto dalla persona dal suo proprio interno; e un nuovo passo resta realizzato verso l'adeguazione perfetta del principio immanente alla distinzione originaria: la quale qui dall'opposizione materiale fra medesimezza e alterità passa a quella formale fra autonomia ed eteronomia. La persona, infatti, ora risulta autonoma soltanto in quanto è eteronoma (secondo la conformità alla legge oggettiva) ed eteronoma soltanto in quanto è autonoma (in quanto il centro cade sempre sull'arbitrio del principio personale, senza il quale si avrebbe non una libera adesione, una spontaneità, ma una estrinseca conformità a legge o, sit venia verbis, un automatismo spirituale).

Con il che vanno a delinearsi i concetti di «natura inferiore» e di «natura morale», concetti che pertanto hanno senso solamente come termini di una correlazione. Infatti la categoria, in quanto non è identificazione immediatamente, ma mediatamente, in modo riflesso, implica il momento della differenza: una moralità come pura, incontrastata determinazione non sarebbe moralità, bensì qualità, spontaneità di un atto naturale. Il valore della persona si conserva nella forma della moralità appunto, e soltanto, in ciò: che la persona stessa si gemina, vede sé come altro e l'altro come sé nella sua stessa chiusa unità, nel senso che nel principio dell'universalità (che pur è un riflesso dell'atto puro con cui si è posta) intende una legge in sé valida, una normatività trascendente, alla quale tuttavia si adegua come al vero sé stesso, contrapponendosi le determinazioni particolari della sua materiale, indifferente libertà come qualcosa che deve essere risolto in quella. La moralità, come il principio d'intervallo che essa in generale è quale categoria, appare precisamente nell'elementare distanziarsi di un universale da un particolare entro la volontà; ed È nella sintesi in cui poi una coscienza personale, compenetrata di doverosità, elabora la propria particolarità in modo conforme al principio universale. La trascendenza del dovere nella stessa intimità ed autonomia in cui vive come tale, e il principio dell'antitesi di una natura non-morale che non può essere ridotta ma soltanto «informata», sono le condizioni per cui, nella presente categoria,

può conservarsi il valore della persona; condizioni che d'altronde si determinano a vicenda. Così, che la moralità sia, essenzialmente, intenzione e materialiter – processo all'infinito – ciò procede dallo stesso concetto in cui qui si è determinata.

Il fondamento generico del cosiddetto imperativo categorico per noi è dunque l'atto – che ha tratto la particolare individuazione della persona dall'infinito della determinabilità della libertà – nel suo riflettersi o apparire nella coscienza formale; la sua categoricità rispecchia semplicemente il carattere di nuda incondizionalità o contingenza inherente a questo atto stesso. Quanto poi al suo carattere imperativo, ciò procede appunto dal carattere formale della coscienza in cui si riflette; la quale mentre si sforza di penetrarsi nel suo più profondo principio e quindi di rendersi sufficiente a sé stessa, ha tuttavia per sua condizione e luogo elementare una particolare, finita formazione. Epperò come prima i compossibili dovevano apparirle eterotetici e altri, così l'originaria affermazione, in cui tale eteroteticità è di diritto risolta poiché è essa ciò che appunto la domina al titolo di sua compossibilità, le apparirà qualcosa che, pur essendo sentita dalla persona come la verità della sua più profonda natura, la trascende e la comanda. Ond'è che la persona qui non si libera dell'altro, che nel farlo rivivere nel proprio interno, nell'assorbirsene intimamente: l'alterità, che erale estrinseca e data, viene assorbita ed interiorata¹⁴. Ciò, in un certo modo, porta la persona di là da sé stessa. Attraverso la moralità il principio dell'Io formale passa dall'ordine del soggettivo a quello dell'oggettivo. La riflessione o costruzione ha ora una forma adeguata al distinto in quanto tale. In questo dunque essa può mediarsi soltanto con sé stessa, epperò idealizzare, formalizzare interamente quel mondo o contenuto a cui, in quanto immediate, erano insufficienti le prime potenze dell'affermazione personale. Queste affermazioni erano direttamente riferite alla persona come ad un termine a sé dell'originaria relazione, contro a cui allora si polarizzava in impenetrabilità il contenuto. In quanto, invece, con la moralità questo autoriferimento creatore di antitesi viene meno, alla forma si apre la via per riaffermarsi nel seno stesso dell'opposto, v.d. di costruirne, secondo il proprio principio, le potenze oggettive.

«Il "Perfetto" e gli altri non si incontrano mai: le loro vie sono costantemente parallele»¹⁵: per colui che vive secondo ragione, che sussume il proprio arbitrio di persona all'universale, l'«altro» non esiste più – perché l'alterità gli si è interiorata, si è fatta la sua stessa intima sostanza.

Il momento morale della morale è puramente formale, v.d. è di là dalle varie morali, come l'apriori che rende queste tali e che è indifferente alla diversità della loro materia: è il puro elemento di doverosità, di obbedienza ad una legge universale intimamente ed immediatamente riconosciuta come imperativa in sé stessa. Inseparabile da una materia, giacché il suo principio, che è il riflesso volersi della libertà, non può affermarsi che in seno ad una particolare individuazione, essa ha tuttavia una tale materia soltanto come mezzo, come corpo per la espressione sua. – D'altra parte non bisogna intendere che se la moralità sorga ex abrupto – trascendentalmente essa è piuttosto il limite di un intervallo, la cui origine è il semplice apprendere l'altro come personalità, e il cui senso è il passare del semplice fatto di questa personalità (§ 14 D) alla coscienza di essa come unità formale, v.d. come l'atto o legge che la costituisce. Nel terminarsi della precedente categoria – per il gioco di valori che ciò eccita – l'altro appare come un principio di spontaneità; così di là dal compiuto equilibrio materiale della forma precedente, esso risorge in un residuo di contingenza, in un differenziale che è a dir vero il suo stesso essere-interiore: questo l'Io non lo può dominare e comprendere in sé finché non faccia oggettivo il proprio essere interiore, finché non sussuma la propria autodeterminazione alla pura formalità della legge morale – che lo trascende, ma trascendendolo lo identifica all'altro, lo porta in seno all'altro. Così la morale «pura» è piuttosto il fiore dello sviluppo di una morale «materiale», i cui gradi sono, come si è accennato, la legge del costume, dello Stato e dell'umanità, quando non si vogliano riprendere anche i gradi delle categorie anteriori, v.d. le unità proprie alla coazione e alla sessualità. Queste unità risultano sempre meno «date» e sempre più libere a misura che esse si volgono ad esprimere e a riprendere un principio più intimo dell'altro, finché il limite ne porta il compiuto interioramento o assorbimento, porta la riflessione della relazione su sé stessa corrispondentemente alla legislazione dell'imperativo categorico, alla formazione doverosa della pura autonomia. Perciò la morale pura, mentre da una parte è principio a sé stessa, dall'altra si connette a tutta una materia, dall'interno mediarsi e purificarsi (formalizzarsi) della quale essa è sorta. Da qui una continuità, in cui è da vedersi il fondamento della possibilità reale della sussunzione della materia della «natura inferiore» alla forma del puro dovere.

Anche qui vale appena avvertire che non è perché gli altri esseri vengono ora vissuti dalla persona come fini a sé stessi, che essi cessino di essere dei fenomeni e delle «posizioni» di essa. La coscienza dell'Unico resta sempre il principio che li sottende, la materia in cui si ritaglia tutta la realtà loro. Essi non sono per sé, che in quanto, realizzandoli come tali, l'Io va a penetrarsi in un certo valore,

epperò essi sono per sé non in sé, ma relativamente – nel loro essere fini, sono mezzi. Parimenti relativa è la loro oggettiva indipendenza e si riconnette al momento del porre come non posto. In via generale, il rapporto fra quell’Io che, come tale, è «senza un secondo», e la molteplicità degli «altri» Io, al presente punto può essere ricondotto per esempio alla situazione di Platone rispetto ai vari personaggi dei suoi dialoghi, incarnanti ciascuno una certa tesi, dal giuoco delle quali si chiariva il suo pensiero stesso. Così gli altri della società, della cultura, ecc. sono posti dialetticamente entro l’Io come la molteplicità dei compossibili che, esclusi in un primo momento dalla particolare posizione, vengono poi ripresi in relazioni, svolgenti oggettivamente una sorta di «discussione trascendentale», attraverso la quale va appunto realizzandosi la coscienza mediata della libertà¹⁶. Così dalle presenti categorie si può dedurre come valore tutto ciò che è accordo sociale, opera di convinzione e di cultura, proselitismo, simpatia, ecc.

Tuttavia è d’importanza capitale osservare che tutto questo è possibile ad essere ripreso da due significati affatto distinti e ciò a seconda che l’altro venga risolto per il medio di un principio o legge, che viene riconosciuto come in sé valido epperò trascendente la stessa volontà di colui che per mezzo di esso riprende l’altro stesso; ovvero che si tratti soltanto di una assoluta causalità operante direttamente sugli altri dal loro fondo, secondo ciò che viene voluto da un punto, a cui ogni legge o dovere è una vuota parola e che è soltanto pura potenza. Ora solo il primo caso conviene al luogo presente: l’Io qui realizza una certezza in quanto sperimenta in sé una unità che riprende la molteplicità degli altri esseri particolari; ma la categoria è tale, che questa unità non può venire realizzata direttamente – bensì soltanto perché si è stati i primi a riconoscere una legge superiore alla propria particolarità e ad obbedirle, si esige, ed ottiene, l’assenso dall’altro. Nel sentimento di doverosità sta il fondamento per cui alcune determinazioni ci appaiono come necessarie, universalmente valide, e la ragione per cui si pretende il consenso altrui, cioè una uguale sottomissione, così che in nome di un tale medio essi vengano ripresi nell’Io.

Questo sentimento a sua volta ha radice nell’originaria privazione della coscienza formale. Giacché colui che ha in sé la potenza, non ha bisogno di rimettere la propria affermazione ad una superiore normatività a fine di farla oggettivamente valida, a ciò bastando semplicemente la sua più forte volontà; tanto meno egli è spinto, per confermarsi, per persuadersi di sé, a chiedere l’altrui consenso, a non riceversi che dalla negazione dell’altro: la riduzione dell’altro per lui non sta prima, come una condizione, ma dopo, come una

conseguenza e un accidente rispecchiante l'assolutezza della centrale determinazione della persuasione, la quale possiede già a priori sé stessa. Leggi, norme, convenzioni, imperativi, doveri, ecc. sono come dande per sostenere l'atto di un Io non ancora interamente mediato, di un Io che è ancora fuori di sé, sotto la legge dell'idealità. Una analoga situazione si riaffermerà nell'ordine delle restanti categorie dell'epoca: e prima che le cose su questo punto possano andare altrimenti, occorre percorrere ancora un lungo tratto. Tuttavia nella legge del rispetto umano, che si estende ad amore universale, cioè a senso di identità nell'infinità dei punti di vista possibili della rappresentazione, si celebra la coscienza della libertà, dell'assoluta indifferenza: in ciò balena il supremo valore, anche se sotto le condizioni della forma di semplice idealità e del substrato del dato esistenziale.

Risulta infine da ciò come l'istanza di universalità e di necessità che nella persona accompagni alcune determinazioni, costituisce un problema non solamente in ordine al come, ma anche riguardo al che: essa si riduce ad un fatto, ad un dato immediato della coscienza, che si deve costruire nel suo intimo significato per l'Io, e non soltanto ricondurre ad un insieme di condizioni relativamente esterne, così come per esempio secondo l'indagine kantiana.

¹ Nella prima sezione della prima epoca si aveva pura spontaneità; nella seconda sezione, contingenza, nel senso che all'atto si presuppone il prius di una causalità dell'Io. Nella seconda epoca questa contingenza si fa propriamente libertà in quanto alla causalità viene connesso l'antecedente ideale di compossibili, prima di fatto, poi in consapevolezza.

² Qui si ha una connessione alla teoria leibniziana, che l'anima sarebbe una divinità(v.d. la sua esperienza avrebbe carattere di cosmicità) quando fosse capace di percepire distintamente tutto ciò che in un modo confuso le è dato come «qualità» delle cose.Cfr. G.W. Leibniz, Teodicea, § 64; Principii della natura e della grazia, § 13. E. Carpenter(Art of Creation; trad. ital. [Roma 1909], p. 167): «Nell'individuo [= persona] è accumulato il passato del mondo. Così vediamo l'oggetto non nudo, ma circonfuso in una strana aureola, che è il riflesso di tutto il passato».

³ Che una tale posizione non contraddica alcune categorie che in prosieguo potranno venire fissate (come per esempio quella della scienza naturale), risulta poi chiaro a chiunque ricordi ciò che si è detto (pp. 45-46) a proposito del significato unicamente simbolico delle determinazioni materiali delle categorie di là dalle pure articolazioni del valore, di cui esse sono veicoli contingenti.

⁴ Il riferimento valga soltanto per chiarimento: e ciò perché tanto in queste risuonanze dell'antica coscienza indiana, quanto nei vari casi di conoscenza soprannormale, è molto difficile determinare da un punto di vista esterno e generale se si abbia una vera e propria visione oggettiva e non elementi del mondo della qualità o, ancora, accenni delle ulteriori potenze magiche della terza epoca.

⁵ Hermann von Helmholtz (18211894), professore di fisiologia a Könisberg, Bonn, Heidelberg, e di fisica a Berlino, esaminò i fenomeni fisiologici con gli strumenti della fisica teorizzando una specie di kantismo materialistico (N.d.C.).

⁶ Divenuto famoso a soli 27 anni con la sua Filosofia dell'inconscio (1861), Eduard von Hartmann (18421906) 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. La Dottrina delle categorie è del 1896 (N.d.C.).

⁷ Si badi che a questo punto, relativo all'originario formarsi dell'esperienza personale, la necessità naturale va semplicemente spiegata con l'abitudine, e una necessità formale o di diritto qui non trova alcun posto; questa le è una ulteriore potenza, che sorge soltanto quando, con la prossima categoria della scienza, il passaggio all'«altro» viene condizionato dalla forma dell'universale.

⁸ Cfr. Plotino, Enneadi, III, v, 7: Καὶ εστιν οἱ οὐ οἱ στρος ἀπορος τῇ εαυτου φυσει. διο καὶ τυγχανων ἀπορος παλιν. οὐ γαρ εχει πληρουσθαι, δια το μη εχειν το μιγμα. μονον γαρ πληρουται αληθως, οτιπερ καὶ πεπληρωται τῇ εαυτου φυσει. ο δε δια την συνουσαν ενδειαν, εφιεται, καν παραχρημα πλερωθη, ου στεγει [Eros è come un assillo che per sua propria natura è privo di tutto; perciò anche se ottiene qualcosa è di nuovo privo di tutto; infatti non riesce a riempirsi, perché non possiede la mescolanza necessaria; può riempirsi veramente soltanto ciò che ha già la pienezza per sua propria natura. Egli invece, per sua immanente indigenza, desidera sempre e, anche se momentaneamente ha la pienezza, non la trattiene].

⁹ È dunque una donna che ha piena coscienza della propria natura quella che ebbe ad enunciare il principio: «Amo, quindi sono» (S. Aleramo, Andando e stando, Firenze 1922, p. 141). [Nel 1927 la Aleramo pubblicò il romanzo Amo, dunque sono in cui sotto nomi diversi parlò di Julius Evola e Giulio Parise (N.d.C.)].

¹⁰ Cfr. O. Weininger, Ueber die höchsten Dingen (trad. ital.: Intorno alle cose supreme, Bocca, Torino 1912, p. 59): «L'uomo u c c id e la donna [come essere metafisicamente autonomo] amandola, perché per un tale amore la donna non è che uno strumento che giova all'uomo onde attendere meglio al lavoro suo proprio». Un tale lavoro, dice altrove (p. 80), è un ritrovare e confermare sé stesso: per via indiretta attraverso la donna, la quale è dunque sempre mezzo a fine).

¹¹ Vi è un amore che procede da una sovrabbondanza di essere e un amore che procede da bisogno, da privazione di essere – e quello della donna (della donna come tipo) è, in massima, il secondo. Il primo amore non compare ancora al presente punto. Quanto all'Io come uomo (e nella misura in cui è tale), egli qui propriamente vuole un amore, tende a determinare un amore nell'altra, di cui si compiace, donde un differenziale dal quale il compito e la funzione del riconoscere è portato alla seguente categoria della moralità.

¹² P.J. Moebius, Ueber den physiolog. Schwachsinn des Weibes, Leipzig 1902.

¹³ Questo è importante notare. Ché quel che conta è sempre la forma . E la donna viene definita appunto dalla forma passiva ed estravertita di vivere anche quelle cose, che possono, in altre situazioni, riferirsi a superiori valori. In tal senso non è detto che ogni uomo possa chiamarsi personalità. Al contrario. Possono essere vissute femilmente posizioni maschili come maschilmente posizioni feminali.

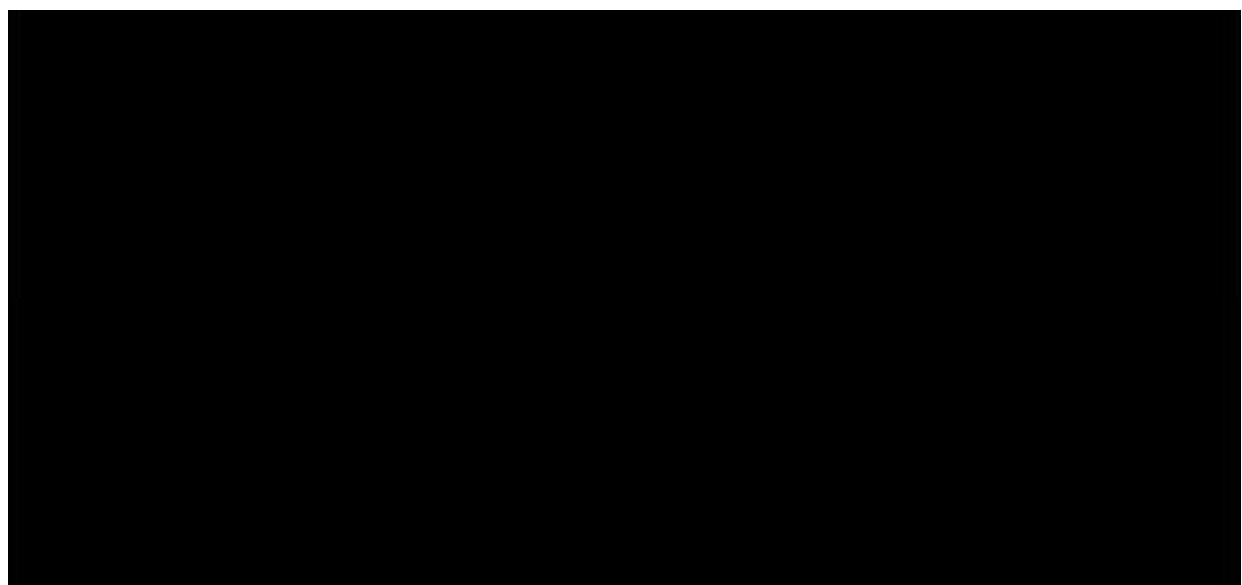
¹⁴ Ciò potrebbe venire illustrato nella osservazione dello Spinoza (Tractatus Theologicopoliticus, ed. Van Vloten, c. IV, p. 8), che il Cristo non liberò gli uomini dalla legge, che per fissar questa più saldamente, giacché la trasportò dall'esterno alla profondità stessa del cuore degli uomini.

¹⁵ Lao Tze, Il Libro della Via e della Virtù, trad. J. Evola, Lanciano 1921, § LX [Rectius: Carabba, Lanciano 1923].

¹⁶ Il Royce (The World and the Individual, New York 1908, vol. III, p. 178) afferma che gli altri esseri «ci forniscono quel complemento ai nostri frammentarî intendimenti, che continuamente ci occorre. Per conseguenza, giacché la realtà è sempre ciò che completa la nostra incompletezza, i nostri simili sono veramente reali». – Questo «per conseguenza» è di una perfetta inconseguenza: ciò che manca alla parziale affermazione, in quanto manca, è negazione, non realtà. – Ma «altro» è, solamente in quanto manca. È realtà solamente quando esso cessi di essere cosa mancante per venire invece incorporato dalla mia affermazione – ma allora viene distrutto quale «altro». Gli altri in quanto sono altri, e come altri sono reali, non eliminano, ma confermano, ma tengono ferma la mia incompletezza. L'acqua, in quanto da me, assetato, si tiene lontano, non mi completa, ma mi tiene deficiente: essa mi completa solamente quando cessi di essere altra, quando io vada a fruirla eppero a negarla nel suo essere altro o essere reale come acqua. Così gli altri esseri non possono essere mai che una materia da riprendere nella mia affermazione, non da rispettare, ma da negare, penetrare, e dominare in me. Onde, per esempio, come

secondo il principio dello Stirner – che non coerenza ma fiacchezza e paura fa respingere – la Società non esiste che per il mio frumento . Ma, come si dirà più sotto, ciò al punto presente implica un momento di trascendenza. – Come corollario si ha che l'oggettività intollerante e dispotica non è che una intensificazione del soggettivismo. Se per esempio mi chiudo nella mia particolare dottrina ed altre ne ammetto e tollero fuori di essa, allora, in fondo, nego questa stessa dottrina: soltanto quando vada a persuadere gli altri, quando vada a mostrare loro che la mia è «verità» ed essi debbono riconoscerla, disservo l'alterità degli altri, che riconduco a me. I mezzi a ciò variano: una individualità abbastanza forte non ha bisogno di chiedere la mediazione della logica: essa ha una causalità che investe gli altri direttamente dal loro fondo, al modo delle cosiddette «conversioni» e «grazie». Persuadere gli altri, è dominarli e potenziarsi. Poiché l'Io non è in una vita perfetta e solitaria, bensì ha di contro dei momenti di non essere, egli non procede se in questi non sviluppa il valore del ταῦτον, se non li persuade . E perciò si è detto che l'obbiezione contro il solipsista in quanto comunichi la propria dottrina, va del tutto a vuoto, giacché, appunto ciò facendo egli è solipsista, e inatto – riduce quella possibilità di pensare diversamente che fa «altro» un altro pensiero, un'altra mente. Lo stesso apostolato è un grado più profondo di solipsismo in atto. La teoria dell'Unico può dunque contenere ogni forma di morale senza però farsi comprendere da alcuna di esse, e dandole invece un fondamento ulteriore secondo il valore centrale dell'Io.

Sezione Seconda



§ 17 - COSCIENZA SCIENTIFICA

L'individuale può riflettere sulla stessa formazione morale, fissarla dunque in una oggettività, eppero far sgorgare da essa una nuova dualità, annunciante un ulteriore valore. – Che l'Io vada a rendere trasparente la particolarità della sua materiale affermazione nel principio della pura libertà, cioè, secondo il già detto, è affatto contingente; ma che questo movimento debba implicare il sentimento del dovere, il riconoscimento dell'intrinseca, affatto indipendente dall'arbitrio personale, validità di una legge, ciò procede dal fatto stesso che la moralità debba continuare a valere come esperienza di una persona. Ossia: ciò da cui la categoria può essere terminata, e la funzione onde, senza ulteriore mediazione, è posto qualcosa di interiormente trascendente, sono elementi solidali. – D'altra parte la moralità non si esaurisce né nel momento della «natura inferiore», né nel momento della legge, ma è l'intervallo di ciò che da una parte sussumendosi alla legge pone per sé la legge, e dall'altra riconduce a questa il termine della natura. Ciò significa che l'atto concreto in cui il trascendente viene riconosciuto, è anche quello in cui la persona stessa prende la forma del trascendente. La morale non si esaurisce in un astratto «dover essere», ma implica attività realizzatrice ad esso conforme. Ma colui che riconosce ed esegue la legge divina, formaliter nel punto di riconoscerla, e materialiter nell'eseguirla, nella prassi morale si fa sì simile al Dio. Dio è in atto in colui che agisce secondo la pura volontà divina. L'attuare oggettivamente la categoria e l'evocare in sé il principio stesso della legislazione, cadono in uno stesso punto. Così: da una parte la morale in quanto è morale e sussunzione alla legge, cioè distinzione, esclusione dell'Io dal punto di una determinazione arbitraria e sufficiente, di una Signoria della legge; dall'altra, la morale nella sua concretezza, superante nella prassi l'astratto «dover essere», desta nella volontà, che riconosce realmente la legge soltanto nel punto di sussumervi la propria natura, il principio stesso della legislazione.

Adesso alla sintesi: l'antecedente deve essere ripreso nel conseguente, deve esistere unicamente in quanto si genera nella e per la forma di questo. Occorre dunque fissare bene la natura del conseguente stesso, di cui è quistione. Secondo il principio generale della seconda epoca, il centro cosciente cade nell'idealità, nella libertà formale; ne segue che ciò che può venire sperimentato come valore attraverso l'oggettività dell'esperienza morale, è l'immanenza dell'universale come forma ideale o, per meglio dire, è la facoltà di risolvere determinazioni

particolari, procedenti dall’arbitrio degli elementari momenti della personalità (finitezza in generale, associazioni, determinazioni dell’azione, forme procedenti dai varî idola tribus, ecc.) in funzione di una ideale universalità. Il che equivale a dire che il conseguente è la facoltà del concetto e la sintesi si riferirà dunque all’intervallo di quella libera attività della persona (importa notare questo carattere di libertà procedente appunto dalla natura della volontà morale, che è davvero tale soltanto se si determina indipendentemente da ogni coazione o parentetica), in cui un trascendente diviene dentro ed in virtù del concetto, quale organo dell’assoluta automediazione dell’imagine. Ciò a cui ci si trova, si può indicare come attività scientifica, intendendovi appunto una determinabilità oggettiva dell’esperienza personale mediante l’autonoma legislazione del concetto.

Con il che si effettua quel trapassare della forma, a cui poco sopra si è accennato: il per-sé, ché tale è il principio del concetto, per la correlatività all’antecedente – e ciò, ancora una volta, vuol dire: in servizio del valore della persona – non è per-sé che quasi come l’organo entro cui una «natura» dà a sé stessa le proprie leggi. Il dato, il posto come non posto, va cioè a rimettersi, quanto al contenuto, a ciò che esso è come «essenza», alla libertà formale della persona; ma, a sua volta, in questa, in quanto in un certo senso fa astrazione della persona stessa, sboccando così nel mondo di un fenomeno che si media in sé stesso.

L’ulteriore determinazione della sintesi risulta dalla natura dell’antecedente. Si può dire che, in un certo senso, le categorie della prima sezione conducano di nuovo ad una qualitatività: in esse la determinazione fisica del dato è un semplice substrato; e ciò a cui la persona unicamente si affisa, è invece il suscitarvi quei valori, che determinino una esperienza, per cui essa pervenga alla riflessione del suo più profondo principio. Con il che la pura fisicità viene meno, essa si imbeve gradatamente di soggettività e di idealità. Ma con la moralità questo processo è esaurito, giacché essa dà per senso dell’esperienza l’indifferenza, che è propria alla potenza elementare dell’affermazione, e di là dalla quale non si può andare. In ciò tuttavia, come lo si è visto, la forma è portata oltre l’ordine delle affermazioni particolari e propriamente soggettive – in un principio trascendente a questo. Ma un tale principio che cosa può essere mai, se non precisamente la determinazione secondo gli elementi che costituiscono la sostanza propria del dato (§§ 7-11)? E il movimento relativo quale altro può essere, se non quello per cui la nuova qualità generata dal mondo finito personale viene ad essere sussunta alla quantità ed alle altre forme

oggettive che da questa procedono, in quanto la qualità ora è propriamente diventata il luogo del particolare – così come invece sino al punto della morale si aveva precisamente il movimento opposto, di sussunzione della quantità e dell’oggettivo fisico sotto la qualità? La legge morale segna, a dir vero, la crisi del qualitativo proprio all’immediata esperienza personale: come imperativo di volere l’oggetto quale scopo in sé stesso o di dare per contenuto alla legge la forma stessa di questa, in universalità, essa fornisce il substrato su cui da esso qualitativo si può costruire l’universo fisico e quantitabile della scienza.

Così, di là dalla riflessione della forma in sede di soggettività, la sua riflessione in sede di oggettività. Questo secondo momento della mediazione, che, in un certo senso, è correlativo alla seconda sezione della prima epoca, consiste in una riduzione, nella forma dell’universale oggettivo, della natura, quale è apparsa soggettivamente o psicologicamente secondo la finitezza, il desiderio e l’azione; così non consiste in una pura universalità, ma in una assunzione universale del particolare; donde un intervallo, che corrisponde, nella nuova forma, a quello indicato come essenziale alla prassi morale. Per ciò, e poiché in essa il trascendente (il concetto) a tutto prima deve ben apparire in una formalmente informe immediatezza – alla sintesi secondo la coscienza scientifica propriamente detta, inerirà una certa disproporzione fra forma e materia, il cui simbolo è l’opposizione dell’attività scientifica al «dato» dell’esperienza. Senonché è da prevedersi che – per un processo analogo a quello per cui nell’ordine personale e psicologico il principio dell’imagine giunse a mediazione – la brusca eterogeneità del momento dell’esperienza venga gradatamente ridotta alla potenza della scienza stessa onde, per una compiuta adeguazione di forma e materia, il concetto dell’attualità imperfetta passi ad una perfetta e sufficiente, e la forma che nell’ordine oggettivo acquisti l’autonomia e la spontaneità creatrice di una vita organica. Là dove, in virtù del graduale evolversi della categoria secondo cui viene compreso l’oggetto, la materia della scienza si sarà resa identica alla forma, il principio della persona avrà compiuto assolutamente sé stesso ed allora il centro cosciente si sarà fatto capace di porre per sé, cioè di condizionare, quella distinzione fondamentale da cui prima, come persona, era condizionato. Donde il passaggio all’individuale.

Intanto, per il presente punto: come la moralità, la scienza è funzionalità, intervallo di movimento; è un trascendersi dell’immanente che ad un tempo è un immanentizzarsi del trascendente. Il prius della categoria è il concetto che nel primo, immediato momento della sua trascendenza, è formato secondo quantità: ulteriormente, secondo gli altri principî oggettivi noti, in cui si è compiuto

l'assoluto essere del dato. Come non vi è moralità senza l'antitesi dell'essere naturale, così non vi è concetto scientifico che in correlazione all'esperienza come materia del dato intrisa di qualità e di soggettività personale. Ma come l'antitesi dell'«uomo naturale» nasce soltanto in relazione alla legge etica, così l'antitesi del concetto non è che per il concetto stesso, non è una cosa in sé, un che di relativo che di diritto prende realtà e significato solamente dentro la funzione stessa del concetto: esso cioè non è l'«altro» del concetto, ma un momento di esso – in un certo modo null'altro che la potenza ancora informe del concetto che le formazioni di esso via via si oppongono e consumano. E la scienza, in quanto è categoria, ossia vita, significato, attività, è appunto la relazione dinamico-trasformativa dei due termini. In essa attraverso il concetto deve divenire l'«altro», ma ciò non è possibile senza una originaria trascendenza della materia che esso andrà a informare. Si capisce, allora, l'importanza fondamentale data all'esperienza dal criterio di certezza proprio alla coscienza scientifica.

In definitiva: la categoria qui si appunta alla determinazione, secondo leggi, di una oggettività trascendente lungo un intervallo terminato da un lato dalla pura qualità, dall'altro dalla quantità: ciò determina la scienza positiva propriamente detta, in cui dunque si dispiega la prima potenza, il semplice irriflesso apparire del concetto o idealità oggettiva. Si noti che qui si ha sempre da fare con una sinteticità: l'opera della scienza è qualcosa che continua la «natura», che vi determina una oggettività e una regolarità che in essa già non era. Le categorie della prima sezione realizzano una prima, abbozzata formazione delle cose che la scienza prosegue in un fissamento oggettivamente valido. Anche queste nuove potenze che si aggiungono all'esperienza restano di diritto comandate dalla libertà, benché a loro inerisca sempre la distinzione generica del momento esistenziale di ciò che esse in sede di «essenza» risolvono.

Qualche considerazione intorno alla natura della categoria sopra dedotta.

Anzitutto sul ruolo dell'esperienza nella scienza. Si può dire in generale che non vi è scienza senza esperienza, ma solo così come si è anche detto, che non vi è soggetto senza oggetto: v.d. si deve intendere soltanto una correlazione, onde è parimenti da dirsi che non vi è esperienza senza scienza; ciò non pure riguardo a quell'esperienza o natura che via via si fa e si ordina attraverso la categoria scientifica e che in nessun modo è deducibile analiticamente dal dato immediato

della coscienza personale, bensì anche riguardo a ciò che si designa come «esperienza pura», come bruta materia del fatto. Poiché, delle due l'una: o l'Io non si è ancora posto al livello del concetto, ed allora questa materia bruta non è tale, ma è la determinazione di una delle altre categorie – per esempio la resistenza fisica, le potenze dell'animismo primitivo, ecc.; ovvero una tale posizione è avvenuta, ed allora non si può garantire che il carattere di «puro dato» non sia relativo, cioè sintetico, che l'opposizione di concetto ed esperienza non proceda dalla struttura propria ad una superiore funzione. Ciò che rispetto alla scienza è un dato, sotto altri riguardi potrebbe bene risultare altrimenti: e come dato per il concetto, esso è un termine che prende il suo significato solamente in rapporto al sistema del concetto – propriamente: non è che un problema del concetto stesso. È così che la moderna epistemologia si è accorta che in realtà i fatti presi in sé stessi non dicono nulla, che un experimentum crucis vero e proprio non è da aspettarsi che essi da soli lo forniscano, così che essi non costituiscono mai una estrema istanza, non posseggono mai una risposta univoca da dare una volta per tutte alle teorie scientifiche che ad essi sembrano rimettersi quasi come al loro giudice; ma viceversa, a seconda della teoria scientifica il fatto assume un significato diverso. Ma se l'esperienza così viene riabbassata a momento interno della sintesi scientifica, ciò non vuol dire che essa viene affatto soppressa dalla scienza e che questa, almeno in quanto relativa al valore di cui è ora quistione, possa svolgersi da per sé, nell'autonomia di un sistema a priori: poiché non bisogna anche qui andare a cose fatte, e dalla circostanza che una scienza, la cui effettiva possibilità si è mostrata inscindibilmente connessa al momento dell'«altro», in certi suoi stadi possa ordinare la sua materia secondo un sistema deduttivo, inferire che ad essa l'esperienza è accidentale o indifferente. Lo nota giustamente il Mach ¹: il coronamento della deduzione sistematica non deve nascondere l'efficienza originaria dell'osservazione empirica; la pretesa dimostrazione dei principî o l'evidenza intrinseca degli assiomi s'irradica sempre in una più o meno esplicita constatazione sperimentale. E se i fatti, nel terminus ad quem della scienza, in un certo modo si smaterializzano, se sembrano negare la loro stessa mediazione ed ordinarsi, mediante il calcolo e leggi generali, in una specie di sistema ideale autonomo, non bisogna dimenticare il luogo che condiziona l'origine e che trasmette a tutte le costruzioni il criterio di certezza specifico alla coscienza scientifica: inquantoché la scienza, nella sua concretezza di categoria, non è l'astratto risultato, bensì questo in funzione del senso della specifica attualità in seno a cui è divenuto: ma una tale specificità va dissolta, quando se ne astragga il momento dell'esperienza.

L'esperienza tuttavia dal punto di vista trascendentale qui resta nulla più che la potenza stessa del concetto in quanto semplicemente appare – v.d. in quanto è solamente in modo immediato – nel mondo della coscienza personale. Il che si può chiarire considerando nella scienza il rapporto fra necessità e contingenza. Al conseguente inerisce il momento dell'universalità e della necessità; così l'Io qui non è certo di sé, se non investe la materia della propria esperienza in determinazioni universalmente valide e necessarie.

Il concetto, dunque, si afferma immediatamente, si perde in un certo qual modo nei suoi atti nella misura che in essi contempla il momento dell'universale: esso le categorie in cui via via rende oggettivo il suo mondo tende a cristallizzarle, a farne quasi delle cose²; ma, secondo la natura di quella materia che, sola, ora ha dinnanzi, la quale è finita e particolare – con ciò esso vuol dire per eterno ciò che è contingente, vuole che quelle categorie e quelle leggi, che sono giustificate solo in relazione ad una data particolarità, valgano una volta per tutte, siano atte a dominare una qualsiasi materia. Tale è il momento dogmatico, il quale richiama contrappuntisticamente la propria antitesi: poiché imporre al particolare la forma dell'universale, è porre la «pazzia» di quello; donde la contingenza, l'esperienza che «resiste», che rompe gli schemi di qualsiasi sistema chiuso ed esaurito, che impone la revisione e l'agitazione delle sistemazioni, epperò nuovi sviluppi della prassi scientifica. Onde le parti si invertono: mentre preliminarmente l'universalità si appunta al particolare qualitativo risolto nella necessità di una legge, è questa legge che ora diviene il particolare, e la nuova particolarità che sfugge alla legge porta appunto l'universale, è il simbolo di quella potenza che si proietta di là dal dato appunto perché essa è infinita mentre questo è finito e particolare. Stretta alla contingenza dell'esperienza, la scienza è dunque tale che da essa non saprebbe strapparsi e cessare di «divenire», senza nello stesso punto decadere dalla sua esigenza verso una concreta universalità. Ciò che sembra confonderla, in realtà le dà vita: un contingente non si oppone a ciò che via via viene fissato, che in servizio ad essa, per l'intervallo che ne desta l'atto – così come un dovere non si separa dalla «natura» che per il *tsloj* dell'atto morale. Epperò questa contingenza è relativa, non ha più persona, non è nulla di irreducibile, è sempre un problema scientifico, un semplice intervallo che viene riempito, e trae senso, soltanto dal riaffermarsi, per una nuova sintesi, della scienza. Se, consumata, perpetuamente risorge se si può egualmente dire: «*ignoramus, ignorabimus*» e: «*cognoscimus, cognoscemus*» – anche ciò rientra nella determinazione della presente categoria e si giustifica riferendosi a detta immediatezza o disproporzione fra forma e materia. Questa inquietezza, il momento dogmatico e il modo – inorganico, quasi per jato – secondo cui si

presenta l'antitesi, il fenomeno «nuovo», sono elementi solidali che verranno meno man mano che il concetto si media, cioè: che distogliendosi dall'oggetto della sua affermazione immediata vada a cogliersi dalla sua più profonda potenza, la quale è ciò che ancora non le appare che sotto specie di contingenza della natura.

La scienza resta dunque una sintesi dinamica di due opposte direzioni alternativamente ed organicamente efficienti: una è quella onde si tende a negare il cangiamento e il diverso, nel senso che la spiegazione ha per ideale il ricondurre ogni novità e differenza ad una uniformità data, da cui sia possibile dedurlo secondo un ordine di necessità che risolva il tutto quasi nell'unità immobile degli Eleati e nell'analisi di essa; dall'altra parte si ha un irrazionale, una «natura» che resiste continuamente allo sforzo unificante e cede soltanto a condizione che l'unità non sia soltanto sé stessa, ma ammetta una qualificazione da cui sia complicata e articolata in sistema.

Ciò porta ad una seconda osservazione, sul carattere pragmatico della scienza. Si può dire che la prassi sia il fondamento della possibilità di quella che si chiama la «riuscita» della scienza (l'adeguazione del sapere scientifico al suo oggetto), e ciò perché il «dato» stesso è prassi, perché il passaggio dal particolare all'universale ha per senso l'innestarsi di un atto sur un altro, il continuarsi ed articolarsi di quella stessa attività che ha determinato il mondo particolare e contingente. Che l'esperienza, da insieme di dati qualitativi contraddittori e disordinati, quale appare in relazione alla pura e vuota forma dell'universale, passi ad un sistema sempre più ordinato e conforme a leggi, ciò dipende unicamente dall'attività dell'uomo, come dipende dall'opera dello scultore che la creta amorfa vada ad assumere una certa figura; ma questa trascendentamente pragmatizzante attività della persona, che crea un ordine nella natura, ha la forma passiva dell'intuire. Noi stiamo infatti sempre nell'ambito della coscienza formale, la quale non può rimanere tale e pure assumere una formazione oggettiva, che in quanto, in un certo modo, si aliena, si distanzia dal centro: la persona per ora può prendere coscienza di sé come potenza oggettiva solamente a patto di alienare la propria persuasione; occorre che essa creda ad una natura finché questa non vada a ripiegarla su sé, a restituirla in seno stesso dell'«altro» il punto di consistenza che essa persona le ha rimesso. E che prima di ciò il creare e l'ordinare debba particolarmente apparire nella forma di un osservare, descrivere o, al più, scoprire – di ciò è causa la forma immediata della scienza: poiché il concetto nella sua immediatezza non può porre e, nello stesso punto, riflettere a sé come ponente³. Dunque: nessuna riflessione meramente

riproduttiva di una natura in sé, bensì una riflessione creatrice apparentesi sotto forma di descrivere. Il che implica pertanto che nella scienza l’Io ha sì una efficienza oggettiva, ma secondo necessità, così che il reale che in essa diviene non lo può per ora comandare direttamente, dall’interno, ma solo mediatamente, attraverso la conoscenza delle leggi generali, cioè solo asservendosi al *caput mortuum* del processo. Con la prasseologia e la tecnica la persona si trasporta fuori dall’attualità immanente della esperienza scientifica, dove soltanto vive il principio di una autonoma, oggettiva legislazione, e sfrutta parassitariamente questa ad uso di passioni, desiderî o bisogni, facendosi schiava, nelle leggi riconosciute ed accettate che condizionano l’efficacia dell’atto, a sé stessa. E prima che l’imagine abbia esaurita la propria mediazione oggettiva, di cui la scienza è appena il primo gradino, all’Io per esempio non è dato di muovere una pietra, ma solo di farla muovere dalla «natura» in conformità a quelle leggi, in cui la scienza via via scolpirà quest’ultima.

Se così stanno le cose, appare chiara l’intempestività della pretesa dei pragmatisti, di non voler semplicemente constatare, nella scienza, il fatto dell’arbitrario, ma di elevarlo anche a metodo. Si attuasse davvero una tale istanza, allora, anziché passare, come nell’intenzione, allo stato di potenza, si tornerebbe a quello dell’uomo primitivo, al mondo informe del desiderio, dell’immediato sperimento, del mito; epperò sta di fatto che in tanto la scienza procede, in quanto lo scienziato esegue una costante astrazione dalla sua particolare persona e si dà ad una ricerca disinteressata, priva di pregiudizi e dal deliberato proposito di trasformare il mondo⁴. Il pragmatismo della scienza si potrebbe dire che è efficace solamente in quanto non sa propriamente di essere tale: là dove questa coscienza fosse raggiunta ed elevata a principio senza che venisse simultaneamente superato il livello della presente categoria, si avrebbe una paralisi, un’assoluta afasia della scienza. Il pragmatismo come dottrina è, in verità, il prodotto di un ripensamento, che prescinde dalle condizioni dell’effettivo farsi della scienza – essenzialmente: dalla forma secondo cui l’attività in questa viene vissuta. Nel suo voler porre a centro della ricerca scientifica un principio di consapevole utilitarismo riesce soltanto ad una aporia che è una inopportuna anticipazione.

Una analoga critica investe anche la filosofia, quando questa pretenda di soppiantare i metodi propri all’indagine scientifica con una deduzione concettuale a priori. La costruzione a priori inerisce infatti ad un grado di centralità e di mediazione che non è quello proprio alla esperienza scientifica: conviene dunque ad un’altra materia che non quella sgorgante di contro alla

immediata posizione del concetto, a cui è correlativo adeguato soltanto l'organo proprio alla scienza stessa. Certamente, il principio della scienza è il razionalismo, ma un razionalismo sperimentale e non aprioristico. Da qui il nessun valore scientifico e l'ibridismo delle «filosofie della natura», la cui «razionalizzazione» in verità è eseguita non nella bensì sulla natura, prendendo in prestito dalla scienza propriamente detta, o da categorie a questa anteriori, una materia che essa nella «necessità razionale» va ad ipostatizzare secondo una ipertrofia del momento dogmatico e fissativo della scienza stessa. La vera filosofia della natura, la logica, che, in ordine al dato in quanto tale, è anche metafisica, è la scienza esatta stessa senza ulteriore mediazione, così come si forma dall'elementare substrato della quantità e dall'osservazione nello studio del matematico, nel gabinetto del fisico, nel campo di investigazione del biologo e dello storico. Solo in ciò la persona scende realmente in seno alla natura in quanto natura, e facendola divenire, nel divenire della scienza, in relazioni intelligibili immanenti, vi imprime il suggello della propria attività; laddove il ripensamento concettuale dei risultati della scienza, l'estrapolazione, l'anticipazione e la riduzione a necessità a priori di quei principî che prendono invece senso soltanto all'interno della scienza stessa e in relazione alla particolare materia che questa via via assume, porta fuori dall'immanente legislazione dell'oggettivo – in un regno di divagazione soggettiva e di opinione.

In definitiva. La scienza è inseparabile dall'esperienza: parte da essa e la mantiene a substrato delle sue sintesi ideali. Per la scienza l'esperienza è ciò a cui il nostro spirito non comanda, ciò su cui i nostri desiderî e la nostra volontà personale non possono avere presa, ciò che è dato e che noi non facciamo. Questa è la parte del realismo. Senonché in questo stesso concetto di esperienza è da intendersi semplicemente la forma secondo cui appunto un desiderio, una volontà, insomma la potenza di affermazione della persona, fa apparire i suoi oggetti e la sua legislazione. La traslazione del centro all'«altro», l'astrazione dal soggettivo, è, in verità, una sintesi, qualcosa che la scienza stessa, intesa come prius trascendentale, porta ad esistenza. Se ciò che è in sé libertà ed arbitrio viene quasi strappato alla coscienza dell'iniziativa creatrice e subitamente liberato e alienato in determinazioni oggettive; se quindi la natura appare via via ripresa in leggi di rigida necessità, indifferenti alla persona e riaffermantesi ognor di più nel regno della vita e della libertà – tutto ciò, in verità, non riflette un ordine esistente in sé stesso, ma è un fenomeno generato dallo stesso atteggiamento scientifico, è la conseguenza della direzione presa da un elementare libertà. La scienza non è la constatatrice, bensì realmente la creatrice responsabile del determinismo naturale – meccanico, psicologico, storico (così

come varie altre forme di necessità verranno poste da ulteriori categorie) – determinismo che dunque vive e muore con l'attitudine scientifica stessa, a cui corrisponde. Tale sarebbe la parte dell'idealismo. Non vi è una scienza perché vi è realmente una natura ordinata e oggettiva, ma vi è una natura ordinata e oggettiva perché vi è una scienza. Questa è a sé stessa mezzo e fine; in tutto ciò che determina, essa vuole soltanto sé stessa – v.d. la realizzazione di quel valore, che è il fondamento trascendentale della sua possibilità. Solo questo valore è ciò che è dato propriamente a priori, e solo di quel che si connette ad esso qui sarà da dirsi. Quanto al contenuto o materia reale della categoria, esso è dato dalla storia stessa delle scienze: e non in un ripensamento metafisico ed estrinseco dei suoi risultati, sibbene così come si è determinata nell'ambito ad esse proprio.

Ora quel che si può dire in riferimento al solo momento del valore, si riduce a poco. Da una parte, circa i principî, si sa che essi procederanno dalla ricorrente opposizione di una particolare istanza di identità e di uniformità ad una istanza di contingenza. La riduzione di queste opposizioni svolge il campo proprio ad ogni scienza particolare, ma in ciò fissando delle zone di omogeneità, produce una nuova opposizione per cui ogni scienza trapassa in un'altra. – D'altra parte è possibile abbozzare una gerarchia formale delle scienze, basandosi sul principio fondamentale, che la scienza si costruisce nel riprendere via via la materia della particolare esperienza personale nelle forme universali in cui gradatamente si compie il momento dell'essere. La coscienza scientifica nel suo sviluppo trascendentale riassumerà, quindi, in un certo modo, le varie categorie della seconda sezione della prima epoca, naturalmente del tutto *κατ' αὐτό* [per se stesso] – non per una legge esterna, bensì per lo spontaneo conato ad attuare il proprio valore sempre più perfettamente nell'ordine che le è proprio. Tale sviluppo tende, abbiamo detto, a ridurre la qualità, particolarità e contingenza relative al mondo personale in un sistema di relazioni intelligibili – ma cotesta riduzione implica un progressivo superamento della forma immediata del concetto al quale, in correlazione, il proprio oggetto si fa sempre più intimo finché, in corrispondenza al termine della categoria dell'organismo (§§ 10-11), esso concetto si troverà riflesso su sé medesimo.

I – Il concetto, come immediata trascendenza, è principio della quantità; e il primo momento della scienza è dunque quello in cui il molteplice qualitativo viene generalizzato e idealizzato in un sistema di quantità. La quantità che in un primo tempo appare dentro la qualità stessa, in una congiunzione che in una

certa misura la conserva (il numero dei Pitagorici), già in una elementare riflessione incontra, negli «irrazionali», un principio di contingenza, onde scaturisce l'antitesi di $\pi\epsilon\rho\varsigma$ [finito] e $\alpha\pi\epsilon\rho\varsigma$ [infinito].

La prima riaffermazione dell'esigenza scientifica sull' $\alpha\pi\epsilon\rho\varsigma$ è la geometria sintetica (Euclide ed Apollonio) in cui tuttavia la quantità si mantiene solamente in quanto tratta sé qualitativamente, elaborandosi in sintesi fattizie (i dati dei vari enti intuiti ed esibiti anziché costruiti della quantità); la seconda affermazione è la geometria analitica (Descartes), nella quale il principio del $\pi\epsilon\rho\varsigma$, già generalizzato e dominante la varia qualità delle grandezze come àlgebra, risolve l'elemento qualitativo e fattizio di quella sua prima realizzazione, poiché riduce la determinazione spaziale a pura simbolica di una quantità resasi a sé sufficiente e capace di trarre dal suo proprio principio lo sviluppo costruttivo di ciò che, geometricamente, appariva come dato, come qualcosa che non può essere propriamente dedotto, ma soltanto mostrato, intuito. Con Descartes il problema geometrico viene ricondotto al problema algebrico, così che il concetto comincia già a sciogliersi dalla sensibilità dell'intuizione e a fruirsi in un ordine puramente intellettuale, capace tuttavia di rendere conto del dato sensibile stesso: ché lo spazio costruito dall'analisi è il medio, attraverso cui il concetto matematico potrà far presa sulla stessa natura esteriore. – Ma il distinto avendo per correlativo il continuo, nel nuovo ambito della geometria analitica, che pure è la prima soluzione, si ripresenta il problema del $\pi\epsilon\rho\varsigma$ e dell' $\alpha\pi\epsilon\rho\varsigma$ a limitarne l'estensione: il numero che costruisce lo spazio in sintesi definite ha contingente la sua propria costruzione, cioè l'infinito del «numero numerante». Su questa antitesi, la scienza si riafferma mediante la teoria dell'infinitesimale, che determina il finito sintetico in funzione dell'infinito e così adegua il principio del numero a quell'infinito che era tacitamente contenuto e dato attualmente nella semplicità dell'intuizione spaziale degli enti geometrici. Con ciò resta aperta la via all'ulteriore estensione dell'analisi, che ormai dispone di un organo adeguato alla formazione sintetica del reale in genere (relazione del calcolo differenziale alla fisica – Leibniz). D'altra parte, poiché questo organo dell'analisi infinitesimale presuppone il portarsi della coscienza alla diretta intellezione dell'unità formale – ordine o legge – di là dall'indefinito della serie differenziale che da essa si genera in ricorrenza, il puro intellettuale del numero è fatto capace di svolgere ormai autonomamente la propria mediazione; il che accade anzitutto con l'aritmetica generalizzata (a cui la proiettiva del Poncelet⁵ e la teoria dell'Argand⁶ creano una significazione geometrica, fecondano allora in nuove determinazioni – che ne trascendono l'elemento puramente, fattiziamamente intuibile – lo spazio, con ciò confermando la plasticità e la subordinazione di

questo all’analisi); poi, con la riforma del principio di continuità operata dal Weierstrass⁷ e con la relativa aritmetizzazione delle funzioni, onde l’analisi rinuncia decisamente al riferimento spaziale e nella unità della teoria degli insiemi e della logica delle classi, realizzata dalla logistica (Russell, Peano)⁸, giunge all’estrema generalizzazione e all’estrema intellettualizzazione quantitativa. Ma il punto del compimento è altresì quello del trapasso. La logistica che prende coscienza di sé, di là dall’aporia di chi si illudeva di trovarvi un sistema di deduzione assoluta, comprende sé medesima come un puro formalismo, come un astratto sistema «ipotetico-deduttivo», incapace dunque di fornire una certezza reale, onde si tende, per un contenuto, di nuovo verso l’esperienza. Giacché dallo stesso riferimento spaziale non può ormai trarre più un criterio: materiato di quantità pura, dall’autonomia di un principio intellettuale liberatosi, nella riflessione, dalle sue forme immediate legate ad una fattizia evidenza sensibile, lo spazio è divenuto ormai un che di plastico e di ambiguo: è la tela della pura determinazione relazionale, lo «spazio generalizzato» di cui il sistema euclideo, quello lobatschewskiano, ancora: quello riemanniano e non-archimediano, sono possibilità speciali, a priori affatto indifferenti⁹.

II – La nozione cartesiana dello spazio e l’algoritma differenziale sono i medî, attraverso cui il concetto, che è a sé pura trascendenza, può esprimere in un ordine fisico ordinato in relazioni intelleggibili le formazioni del dato qualitativo. Ciò appare già nel concetto di «velocità virtuale», applicazione meccanica della nozione di differenziale; concetto che permette al Lagrange¹⁰ la costruzione di una meccanica che, rispetto a quella del Newton, realizza in altro piano un progresso corrispondente a quello che, in relazione al contingente spaziale, la geometria analitica aveva realizzato sulla geometria greca (v.d. il passaggio dalle sintesi intuitive alla loro costruzione analitica). Senonché, di qua dal puro sistema algebrico – ordinato in uno sviluppo regolare ed uniforme – della meccanica analitica, il teorema cardinale delle velocità virtuali risulta presupporre un certo gruppo di fatti primordiali (le leggi di inerzia, di azione e reazione, di indipendenza dei movimenti) di cui non si cerca la causa e che risultano soltanto da osservazioni comuni e confermate da tutte le esperienze. Questa fattizietà, ricondotta a figurazioni rappresentabili, fin dal Poinsot¹¹, fonda il meccanismo. Il quale implica dunque una elementare contingenza, che poi si riafferma nell’opposizione dei principî di conservazione a quelli di irreversibilità (e che in ogni caso si conserva nel necessario presupposto di un originario «stato

improbabile» compreso nella teoria statistica della termodinamica): contingenza a cui la scienza non può farsi sufficiente che a patto di disirrigidirsi, di rinunciare al residuo di sostanzialismo inerente ai «fatti primitivi» della dottrina meccanica e alla pretesa di una deduzione concettuale dei vari fenomeni dal tipo unico di quelli cinetici, di profondarsi dunque nell’esperienza, di farsi interamente plastica e immanente ad essa nell’accentrarsi sull’agile indeterminazione di un puro matematismo. Questa è già l’esigenza dell’energetica (Rankine)¹² – sino alla teoria dell’Einstein.

È importante notare questa congiunzione: che l’esigenza verso una comprensione oggettiva dell’«altro» non si compie che per un completo intellettualismo; nell’ultima fisica l’esperienza stessa costringe lo scienziato a superarla, a «purificarsi» – come dice il Weyl¹³ – da ogni elemento intuitivo e sensibilmente rappresentabile, per immergersi nell’intelligibile di un puro matematismo, se vuole realmente render conto di lei, se vuole completamente e fedelmente comprenderla secondo unità ed universalità. L’assoluta oggettività comincia cioè a trasmutare già in un’assoluta idealità. Così, superata la sfera di una astratta perfezione formale, la matematica si fonde con la fisica in una unità immanente e in una mutua fecondazione, e va a materiare lo scheletro stesso di ciò che nel reale oggettivo è oggettivo. Ciò risulta dall’ulteriore sviluppo, in cui la fisica porta al suo termine quell’astrazione dal centro soggettivo e particolare, la quale sta alla radice della categoria, e potenzia il momento dell’unificazione nei vari dominî della fisica. Il «sistema di trasformazione» dell’Einstein elimina infatti la contingenza relativa alla varietà dei possibili sistemi di riferimento tanto riguardo allo spazio che al tempo e all’accelerazione, onde quasi riesce ad un punto di vista delle cose in sé stesse, indifferente alla relatività dell’osservazione – ma ciò solamente in quanto dissolve ogni dato di intuizione sensibile nell’intelligibile di un puro matematismo. Come già l’energia e l’entropia, l’«intervallo» riemanniano e l’«unità di azione» della teoria dei quanta – che sembrano esprimere l’oggettivo κατ’ εξοχην [per eccellenza] – svapornano in nulla fuori della loro espressione analitica. Ancora: ad una ulteriore matematizzazione si appuntano le ultime istanze verso un’assoluta oggettività, verso l’indifferenza per un qualsiasi particolare sistema di riferimento, v.d. la teoria del continuo metrico generalizzato del Weyl che, di là dal continuo tensoriale einsteniano, risolve con l’impiego dei covarianti e contravarianti, dei cogredienti e contragredienti, la contingenza relativa alla funzione dell’intervallo campione, e riduce la duplice individuazione assunta in Einstein dal principio di minor azione rispetto all’elettromagnetica e alla teoria della gravitazione; e la teoria dell’Eddington¹⁴, che elimina anche la contingenza della direzione

vettoriale che il sistema del Weyl nei riguardi della misura dell'intervallo-campione tacitamente implica. Resasi così la funzione agile ed immanente dell'«altro», la quantità, attraverso la stereochimica e la cristallografia, si è aperta la via per penetrare e risolvere in una oggettività intellettuale le varie sintesi qualitative in cui l'esperienza della persona ha immediatamente determinata sé stessa.

Con la fisica matematica il primo momento della scienza è dunque compiutamente posto: la forma, trascesasi nell'immanentismo fisico di quell'universale adeguato al particolare in quanto particolare, proprio al metodo matematico, con cui, presso alla catarsi delle connessioni reali nelle «nozioni distinte», il Descartes inauguò l'indagine positiva, nella sua determinazione riprende direttamente la sintesi che nella categoria del dinamismo (§ 8) si opponeva alla pura spazialità. L'interdipendenza di fisica e matematica ne segue naturalmente: la riflessione sull'universale, che vive sé in un particolare, eccita un momento di contingenza che ci porta di contro a più compossibili (per esempio le geometrie non-euclidee e, in logistica, le varie individuazioni delle «funzioni proposizionali»), quindi ad una indeterminazione, che si specifica solamente in seno alla realtà fisica. Così l'idea della meccanica quale scienza deduttiva a priori, che desse una volta per tutte i principî universali ed assolutamente necessari, ai quali andasse sussunta la fisica, a fine di una risoluzione quantitativa dell'esperienza concreta – quale era stata carezzata dal Kant – è andata dissolta. Il rapporto dallo sviluppo ulteriore della scienza è stato piuttosto capovolto: è la fisica che individua la meccanica, che spinge questa ad assumere come principio esplicativo ora il meccanismo, ora il dinamismo, ora il puro matematismo¹⁵. La meccanica è divenuta scienza sperimentale¹⁶. E questa fecondatrice reazione dell'altro sull'universale che, cristallizzandosi nei suoi atti, fa di sé un particolare, questa inscindibilità dell'aposteriori dall'apriori va, in conformità alla determinazione fenomenologica, estendendosi ben più oltre che alla pura meccanica. Con Einstein la geometria, il principium individuationis della quale già da Riemann e Lobatschewsky era stato rimesso a verificazioni sperimentali, diviene fisica nel punto che, d'altra parte, la fisica si permea compiutamente di matematica. D'altronde si può notare col Fourier¹⁷ come lo studio approfondito della natura sia la sorgente più feconda delle scoperte matematiche. Come fu già per esempio lo studio sperimentale del calore radiante a condurre al completamento della teoria delle funzioni discontinue non sviluppabili secondo il metodo del Taylor¹⁸, e problemi geodetici a provocare la teoria delle curve del Gauss, così la teoria dei quanta del Planck preme oggi sugli stessi fondamenti del calcolo infinitesimale secondo l'esigenza del

discontinuo. Il momento della crescente generalizzazione, astrazione ed autonomia dei metodi, e l’altro, dell’efficienza del principio contingente dell’esperienza, sono del tutto solidali – l’esperienza, come si è visto, non essendo che la potenza stessa della scienza, distinta dalle conchiuse formazioni di questa solamente a servizio di un momento del valore della persona. E se, come egualmente si disse, l’epistemologia moderna è giunta alla strana constatazione, che da una parte i principî sono contingenti ed arbitrari (Poincaré)¹⁹, dall’altra che i «fatti» sono ambigui, incapaci di soddisfare l’esigenza di un *experimentum crucis* (Duhem)²⁰ – ciò procede dal fatto che la scienza nella sua concretezza è, essenzialmente, intervallo, autosintesi: è principio o teoria che determina il fatto così come, simultaneamente, fatto che determina il principio o la teoria – e il suo centro non è in questo né in quello, bensì nell’unità dinamica e solidale dei due momenti. Un puro fatto o un assoluto principio sarebbero la negazione del particolare o dell’universale e, con essi, della possibilità stessa della scienza in quanto quel valore, che può essere vissuto nella coscienza di una persona.

Infine va osservato che l’eterotetico è efficiente anche all’interno dei gradi più astratti di questo momento – quali l’aritmetica e la geometria: nelle singole posizioni delle quali si svolge una potenza, che trascende le particolari, compiute sistemazioni. Così, in aritmetica, per gli irrazionali e gli imaginari; così per i numeri primi, la cui legge di produzione è tuttora sconosciuta (il teorema di Goldbach²¹, come si sa, ha un fondamento puramente empirico), benché la loro genesi sia affatto a priori. Da qui l’osservazione del Galois²², che l’analisi matematica, quando la si penetri nella concretezza del suo farsi, non è affatto metodica e razionalmente coordinata, come vuole un diffuso pregiudizio: essa invece si realizza per tentativi, urtando da un lato e dall’altro²³; e l’analogo carattere, che tanto urtava lo Hegel, della dimostrazione geometrica, nella quale, anziché un lineare procedere dimostrativo, si ha l’idea di una continua lotta d’astuzia e di una abile agilità per conquistare una potenza nemica, che mai si lascia affrontare faccia a faccia²⁴. Appunto questa trascendenza e questa eteroteticità della *ὐλη* matematica rispetto alle varie posizioni ha portato a potenziarvi il momento realistico venientele dall’iniziale determinazione empirica, fino alla comprensione delle più astratte ed artificiali relazioni come entità oggettive, così come per esempio nel realismo matematico del Russell²⁵.

III – La compiutezza ideale della fisica matematica, d’altra parte, è delimitata da

una contingenza: poiché nel punto stesso che essa domina interamente le varie sintesi nell’omogeneo e continuo delle relazioni funzionali quantitative, le si contrappongono le sintesi stesse in quanto sintesi o semplicità reali. La perfezione della fisica implica, come si è detto, la rinuncia ad un sistema di aprioristica deduzione, la plasticità al reale e la riserva per ogni anticipazione ed estrapolazione proiettante le ipostasi di dati momenti sull’esperienza possibile; ma con ciò essa viene terminata dalle essenze fisio-chimiche intese come i fondamenti reali delle varie sintesi o nodi relazionali; presupposte dalla fisica, la quale trae da esse la propria materia, esse la traversano e vanno di là da ciò in cui essa le riduce; e questo appare in modo tanto più chiaro, per quanto più spinta è la risoluzione quantitativa degli insiemi, in cui esse si realizzano. Ogni legge fisico-chimica implica una qualità, dalla riaffermazione della quantità sulla quale essa viene ad esistenza: ma di contro a questo principio individuante in quanto tale, la fisica è impotente. Essa può render conto del composto, ma la sintesi in quanto tale – una semplicità che non si esaurisce in quello – le è irremissibilmente contingente, mentre d’altro lato resta il substrato che sottende ogni sua costruzione definita. Così di là dall’ordine della quantità quale mera relazione matematica, si è portati a quello delle unità del quantitativamente discontinuo ed eterogeneo²⁶; al quale la scienza cerca in un primo momento di farsi sufficiente passando a scienza classificatoria, subordinando l’insieme legato in modo estrinseco dalle relazioni quantitative e da esse dato in modo affatto formale, a principî che un ordine interno di generazione, divisione e gerarchia comanda. La legge fisica passa cioè, attraverso il sillogismo in estensione, al sillogismo in comprensione. Per elemento si ha la nozione intesa come l’unità comandante un dato gruppo, più o meno permanente, di proprietà; e il processo scientifico è il genere che, mettendosi in relazione con un certo nodo di realtà, si individua in funzione alle varie differenze proprie a questo: perciò non astratto giustapporre e dividere, bensì processo immanente di formazione del genere come unità del concetto che si compone con la potenza della qualificazione, in uno sviluppo di sistemazione e di organizzazione gerarchica che dà ragione, secondo un corpo articolato, del discontinuo di quella contingenza individuante, che sta a substrato della fisica matematica. La nozione di contro a ciò che è legge e continuità quantitativa, è lo schema e l’unità statica, originariamente indeterminata, di una formalità che si innesta sul mutamento e con questo si individua nelle varie gerarchie di tipi, *λογοι σπερματικοι* [principî della generazione] delle sintesi. Ciò porta ad un più organico immanentizzarsi oggettivo del principio ideale. Secondo la nuova forma della coscienza scientifica l’intervallo che nella fisica opponeva alla materia ambigua e indeterminata dei fenomeni una teoria in sé ipotetica, la quale anziché partire dal

fondo dei primi veniva loro quasi incontro dall'esterno per approssimazione di probabilità²⁷, viene meno, e l'esperienza stessa dà direttamente un oggetto formato, a cui immediatamente e determinativamente si applica la potenza del sillogismo.

Tuttavia nel punto che la scienza comprende il fenomeno nella classificazione, questo le si distanzia, ed appare non più come la relazione statica di determinate differenze e funzioni, ma piuttosto come una interiorità che le trascende, come una potenza di individuazione la quale, anziché venire spiegata dalla connessione delle varie note classificatorie («tipo» o «formazione organica»), è piuttosto ciò che spiega questa connessione – che la rende possibile e che la contiene. Dalla legge statica delle «connessioni» la coscienza scientifica è portata a quella dinamica delle «correlazioni» e, attraverso questa, al concetto del «tipo» come atto vitale, come prius della formazione, ragione della sinergia ed armonia dei varî organi e funzioni, dell'economia e della gerarchia delle varie parti²⁸. Il carattere generale di irritabilità²⁹, la sproporzione fra l'eccitazione e la reazione e, in genere, fra la «materia» e la «forma», esprime a suo modo lo stato del particolare che, nella sua assunzione sotto la nozione di genere, eccede sé ed in una certa misura si universalizza. Onde segue dal concetto stesso di tipo organico il riferimento di questo ad una evoluzione o, più in generale, ad uno sviluppo; l'individuo, secondo il momento della particolarità, in tanto può affermarsi, in quanto pone anche una relazione che lo trascende e che tuttavia è essenziale alla sua individuazione. La funzione vitale, poiché immane ed è concreta soltanto in particolari individuazioni, si spinge fuori: non è atto immobile chiuso in sé e fissato una volta per sempre, ma un individuarsi di contro e dentro un ambiente, che è ad un tempo un individuare un ambiente. La vita organizzante e rendente conto dei tipi nella loro concretezza, è appunto questa azione reciproca, un individuarsi connettendosi a distinti eppero individuando distinti che a loro volta reagiscono formativamente sulla funzione individuatrice. Le scienze biologiche sono così costrette a rimettersi a leggi generali e complesse di sviluppo, le organizzazioni e le gerarchie al processo di un unico atto vitale che in un certo modo riprende in sé sia il condizionante che il condizionato e cerca di cogliere il fenomeno in funzione del ritmo della unità dinamica dei due. Senonché questa unità, che è al fondo delle varie teorie di adattazione, di trasformismo, delle mutazioni, ecc., in quanto in concreto la condizione non può essere compresa che in funzione di ciò che essa, tuttavia, condiziona, in quanto il dato concreto non può essere mai una vita e un ambiente come due cose distinte, conoscibili e determinabili separatamente, bensì il punto del loro incontro o la semplicità della loro relazione – questa unità porta la

scienza all'oggetto come esperienza pura, cioè come dato immediato della coscienza; e così la scienza trapassa nel grado ulteriore di psicologia³⁰.

Ma anche qui, in conformità alla struttura trascendentale della categoria, si ripete il giuoco scambievole dei principî di conservazione ($\pi\epsilon\rho\alpha\varsigma$) e di mutamento ($\alpha\pi\epsilon\iota\rho\sigma\varsigma$). Mentre da un lato sono fissate leggi psicologiche, determinismi, facoltà ed uniformità, dall'altro appare la contingenza dell'atto della persona e la sua priorità sulle relazioni in cui essa si articola: al pari del principio organico, il principio psichico è, nel suo ordine, ad un tempo causa ed effetto di ambiente, società, razza, abitudine, carattere, ecc., così che la sua determinazione si sposta alle leggi che governano lo stesso divenire dell'esperienza umana – alle leggi storiche. E con la storia la determinazione della presente categoria tocca il suo termine. Il principio della storia, in quanto, secondo il suo luogo gerarchico, resta definito come il prius ideale di ogni esperienza, non può venire compreso sotto una legge più generale che gli sia esterna; e, d'altra parte, trascende il carattere di mero esser-presente proprio alla realtà psicologica. La storia non può essere risolta con il giuoco di qualcosa di fattizio né di generale, in essa la legge coincide con la spontaneità, vi regna una originalità che domina in un significato varî elementi. Situazione, questa, già balenante nel campo biologico, ove di là dall'ingenua unilateralità della dottrina delle «condizioni di esistenza» e dall'indeterminazione del «tipo fondamentale» del trasformismo, la teoria del de Vries³¹, ammettente un principio autonomo di variazione, rispetto a cui le leggi di selezione e di adattamento varrebbero soltanto come strumenti volti ad eseguire la mutazione che le trascende, sembra rendere il miglior conto delle cose. La scienza non può quindi in nessun modo cogliere l'unità e l'ideale formazione della legge nella storia – il che vale a dire: non può adeguarsi a sé stessa, non può soddisfare l'esigenza sempre risorgente nelle precedenti forme con il risorgere dell'«altro» di là dalle varie posizioni espugnate – se non si eleva ad una ulteriore dimensione, se non nega il principio della relazione fattizia ed esteriore in quello della libertà e del significato; cioè se non fa coincidere il principio della determinazione, cioè la potenza della categoria scientifica, con l'oggetto di essa. Ciò significa che la storia in tanto è possibile, in quanto lo scienziato si fa la riflessione della storia stessa, in quanto cioè il concetto, che ha immanente il momento dell'altro, cessando di essere in sé, di viversi nell'immediata affermazione relativa alla coscienza descrivente ed osservante, si fa per sé e quindi riflessione che in quanto tale è produzione, produzione che è tale soltanto in quanto è anche riflessione. Il concetto, nel punto che si adegua interamente all'altro e penetra il cuore del contingente, viene riflesso su sé, viene purificato e liberato dall'ultima forma secondo cui la sua attualità è intrisa dal

dato dell'esperienza sensibile. Questo è il limite della categoria.

Il quale pertanto ha in sé la propria crisi. Poiché la scienza storica per un puro immedesimarsi nella storia in atto cessa di essere scienza, universalità, oggettività, e si fa un accidente chiuso in un semplice momento della storia stessa; in quanto è invece storia che comprende sé stessa oggettivamente, è storia che si supera, e porta, in ordine all'esigenza della scientificità, ad un principio che si elevi dalla storia sì da dominarne il divenire e la relatività. Così la scienza, per mantenere e compiere interamente sé stessa, è portata di là da sé stessa – secondo un trapasso corrispondente a quello dall'organismo della persona (§§ 10-11).

§ 18 - COSCIENZA FILOSOFICA

La categoria della scienza si termina dunque con la riduzione dell'esperienza particolare e qualitativa sino a quella forma, in cui la posizione del concetto non è più immediata, ma mediata. Contrapposto in un primo momento ad una natura, il concetto adesso è divenuto il concetto stesso della natura o la natura come concetto: l'«altro», nel rispecchiarne la forma, lo ha riflesso in sé ma, in pari tempo, si è posto a substrato di questa sua concretezza: il concetto, come per sé, è ora immediatamente ed intrinsecamente per l'altro. L'oggettività è il carattere della sua stessa determinazione quale la trae non più applicandosi ad una materia estrinseca, ma dal suo proprio interno. In ciò la persona volge alla piena trascendenza, all'assoluta moralità. Un tale termine si è visto che diviene, in quanto il principio della scienza si determina nella forma della storia. Ma dalla possibilità della storia in quanto scienza, v.d. in quanto oggettiva ed universalmente valida, si è tratti ad un nuovo passo. Giacché se il principio per cui nella coscienza personale si forma una storia viene inteso quale semplice momento di una storia oggettiva che lo trascende, il punto della scienza viene meno, essendo esso dominato da una contingenza e da una relatività, che non gli permette di comprendere la storia come è in sé stessa, ma soltanto come appare dal particolare, mutevole punto di vista proprio al momento storico a cui appartiene. Così in tanto la storia come scienza è possibile, in quanto si passa ad un principio, la cui legislazione possa valere di là dal tempo e dal mutamento, su cui nulla prema e a cui nulla preceda, che sia dunque una spontaneità permeata dall'eternità e dall'immutabilità dell'assoluto. Tuttavia un tale valore non diviene che nel momento del pieno alienarsi del concetto, della formazione oggettiva della stessa essenza di questo, così che l'unità dei due punti, la sintesi che dà possibilità alla categoria precedente di terminarsi, va rimessa ad una attività formale, in cui libertà e necessità cadano in uno stesso punto, in questo senso: che la legislazione metatemporale e la correlativa, perfetta trasmutazione nell'oggettivo di tutto ciò che costituisce la primordiale esperienza della persona, in tanto si compia, in quanto pur essendo dall'interno, si senta intimamente legata a sé stessa, in quanto nella persona non viva sé stessa incondizionatamente, come semplice attività personale, bensì come il manifestarsi di una superiore, universale natura. Con il che resta posta la categoria della filosofia. La realtà, in quanto assunta da una storia, che è anche scienza, è realtà filosofica o, meglio, metafisica. Questa realtà va a costituire un

ordine assolutamente chiuso in sé stesso, il cui organo è la libertà di un concetto, che è per sé (κατ' αὐτό) secondo oggettività, di un concetto che ha la propria concretezza non più nell'esperienza, ma in sé stesso, la cosa essendogli ormai divenuta una interiorità, una nota immanente alla sua struttura.

Questo carattere specifico della filosofia, ciò per cui, per dirla in una parola, essa si sente come scienza e non come arte, ironia o potenza, o che è l'equivalente di quell'originario momento di distinzione, che già nella scienza determinò il rimettersi della teoria o persuasione all'«esperimento», vive nell'esigenza filosofica onde non ci si limita alla pura affermazione del razionale, ma si sente la necessità di intendere che ciò che è razionale è anche reale (di porre come momento necessario al concetto la negatività del suo altro, che resta posto e pur si dice che esso è razionale, che il concetto in esso non trova che sé) – ciò, naturalmente, non per un confronto estrinseco né con il dato, né con un criterio trascendente – confronto che in nessun modo potrebbe venire eseguito in questa sfera, per la natura stessa, chiusa in sé medesima, della realtà metafisica – bensì per una intima conformazione della stessa libertà, che si sente «oggettiva». Onde nella coscienza filosofica il pensiero ci appare non come una potenza spirituale di creazione, ma piuttosto come la trasparenza di una superiore razionalità esistente: e soltanto sotto la condizione di una tale forma ha luogo quella riduzione oggettiva, unitaria, trascendente, della contingente esperienza personale – nella quale la coscienza scientifica giunge a farsi sufficiente a sé stessa.

L'idea, che il mondo della metafisica si costruisca quasi automaticamente, secondo l'intuizione di un sistema eterno ed impersonale di verità che essa non crea, ma riconosce, è dunque una nota intrinseca al concetto stesso della filosofia; essa però non è intelligibile che a chi riconduca la filosofia alla sua genesi trascendentale. La filosofia, come già la scienza, senza il substrato di un insieme di conati profondi, volontà, inclinazioni, ecc. (ciò che la speculazione indiana chiama *samskâra*), sarebbe assolutamente nulla – l'idea di una filosofia che non sia espressione di una persona, è una vuota astrazione. Ma ciò non va inteso psico-naturalisticamente. Con desiderio, azione, ecc. qui sono alluse le stesse forze formatrici sottendenti l'esperienza particolare nata al servizio di una riflessa libertà, forze che la coscienza scientifica, nell'immediatezza del concetto, che le è propria, conosce in sede di determinazioni oggettive della natura matematica, fisica e bio-psichica, e che qui invece si formano in un sistema di relazioni metafisiche e di significati trascendenti. Onde non è da pensare ad una causazione o influenza o azione estrinseca esercitata sulla

filosofia, intesa come una particolare facoltà intellettuale, da parte della volontà e del desiderio. La filosofia esprime invece la conformazione stessa che azione e desiderio hanno ora assunta, e da cui la loro realtà ora è condizionata. Da qui il momento dell'autonomia: l'atto discorsivo del filosofo è un liberarsi e un diretto esprimersi delle stesse potenze elementari della persona, in forma di pura, intelligibile autoconcezione. Correlativamente a ciò, il momento della trascendenza: questa liberazione non è possibile, che in relazione al termine della scienza, cioè a quella direzione, onde la riflessione del concetto diviene in una crescente astrazione dal soggettivo e compenetrazione disinteressata nell'«altro». Così la libertà del concetto è anche una passività: nella forma filosofica l'Io si afferma positivo, autonomo – ma, in pari tempo, annulla la propria libertà e realizza come un lasciarsi pensare. L'assoluta identità con l'altro – cioè il carattere di evidenza, ed il momento dell'assoluzza e dell'universalità in filosofia – è appunto condizionato da questa situazione, espressa dalla necessità razionale: nell'assenso razionale l'Io si sente libero – è quasi un riconoscere la propria sostanza, è evidenza, autocoscienza, spontaneità – ma d'altra parte v'è in esso, al profondo, passività: l'Io in nessun modo si sente di là da quel contenuto che riconosce come vero, di là da esso come suo arbitro: vi si immedesima invece senza residuo, la libertà vi si lega inconvertibilmente e di sé stessa fa dunque rinuncia: onde nell'esperienza razionale la verità deve risultare come indipendente dall'atto che la riconosce come tale, come se fosse qualcosa d'in sé e per sé valido che si impone non appena si presenti ad una qualunque mente, in qualsiasi tempo e luogo.

La presente categoria si sviluppa in un intervallo che in un certo modo è l'equivalente, sur un'altra ottava, di quello in cui si è visto dispiegarsi il valore della coscienza scientifica, e il cui senso è il progressivo mediarsi del criterio di verità. Secondo l'atteggiamento scientifico, il criterio di verità cadeva fuori dal concetto, nella realtà intesa come puro altro: così in un primo momento si avrà una metafisica oggettiva come l'equivalente del momento della scienza fisica: il concetto si fa potenza di espressione di una realtà che, pur essendo affatto ideale e comandata dal valore dell'universale, sta all'Io quale filosofo in un rapporto analogo a quello del mondo esterno fisico (filosofia contemplativa). Di là da tale punto, il concetto procede in un lavoro di mediazione e di critica il cui termine è quella forma, secondo la quale il criterio di verità viene riposto nell'interno del soggetto pensante, nella sua immanente razionalità: l'oggettivo, il vero, viene identificato allora con l'autoposizione, in quanto autoposizione di soggetto universale, cioè di un Io che non è l'incondizionato, ma unità di libertà e di necessità, legge immanente, libertà razionale, causa sui (nel senso spinoziano).

Nell’«Io trascendentale» dell’idealismo assoluto l’istanza della filosofia è compiuta: immanenza e trascendenza vi si congiungono immediatamente, con il che la persona quale forma, idealità, ha ormai coscienza di sé come di potenza oggettiva – e non come di potenza oggettiva astratta e immediata, ché così si appariva già nella scienza, bensì come di potenza oggettiva riflessa, come di una, che è porsi in atto, essere per sé, *conceptus sui*.

La filosofia resta dunque fissata come la categoria nella quale un mondo contingente viene intellettualmente assunto *sub specie aeternitatis*. Come categoria, essa è un significato che si mantiene immutato nella varietà delle possibili filosofie: è un valore, in un certo modo indifferente ai loro vari contenuti, situazioni e problemi particolari: questi non le valgono che come mezzi, assunti soltanto affinché esso venga in atto. In questa attività trascendentale è presente, come si disse, il momento dell’assoluto: donde una fatale immanenza della nota di categoricità e di universalità in qualunque giudizio speculativo in quanto è tale. Il principio filosofico non può mettersi in contatto di nulla, senza che per questo stesso mettersi in contatto ad esso non sia comunicata la forma dell’assolutesza: la filosofia della contingenza, la dottrina scettica, relativistica o del divenire dialettico, nella misura in cui fruiscono di sé stesse come di filosofia, non sfuggono a questo destino: esse danno per contenuto dell’eterno e dell’immutabile il contingente, il relativo, l’inafferrabile e il trasmutante. Si può dire «*veritas filia temporibus*», ma questa stessa è una verità che viene messa fuori dal tempo. Si può dire *p̄fnta ,eī* [tutto scorre], ma questa stessa formula non si pensa che, essa, fluisca. E come non si può scongiurare questo destino se non rinunciando alla stessa attitudine filosofica in generale, così non ci si può sottrarre all’altro, connessovi, della categoricità, onde ogni giudizio speculativo – come è stato messo in rilievo in modo particolarmente netto dal Rickert³² – in tanto si formula, in quanto lo informa un imprescindibile *Sollen* in quanto implica, come prius, l’assoluto ed intimo sentirsi legato ad una normatività trascendente, dall’adesione alla quale trae appunto il proprio significato e il proprio diritto³³. Destino ineliminabile, poiché al livello della coscienza filosofica la stessa negazione del *Sollen* [dovere (possibile)] diverrà oggetto di giudizio, solo in quanto appare come necessaria nella scelta di contro all’opposta possibilità, nel che viene riconosciuto ancora una volta il principio generico di una pura normatività trascendente³⁴.

D’altra parte il punto dell’assoluto ha bisogno di un corpo, attraverso cui

esprimersi, e questo soltanto la personalità può offrirglielo. Da qui la contingenza dell’assoluto speculativo quando nelle filosofie si passi dal momento formale al momento materiale. Quanto si dispiega nelle varie dottrine e che nell’attualità di ciascuna di esse – cioè nel loro momento categoriale – sembra investito di intrinseca evidenza e di extratemporale necessità, in realtà può, per il concetto stesso della filosofia, valere ulteriormente come caduco. Ogni concetto, logica e sistema, materialiter ha sempre un valore ipotetico, poiché il *principium individuationis*, la potenza profonda che determina e afferma la varia realtà metafisica, è sempre il principio della persona, v.d. un che di contingente, un particolare tratto da una *compossibilità*³⁵. Già nel nostro primo libro si è mostrato come se di là dallo scetticismo empiristico, vittorioso di un realismo ingenuamente dogmatico, un idealismo trascendentale o critico rende intellegibile e fondato un sistema dell’oggettività, tale idealismo da un punto di vista ulteriore risulta un realismo trascendentale ed è travolto da un contingentismo trascendentale. Dell’ulteriore significato di questo movimento, più in basso.

Quanto alla filosofia come principio categoriale, essa si costituisce in un certo intervallo o moto, il cui elemento è il rapporto fra la funzione del pensiero, e il criterio di verità. Da qui il concetto di una storia trascendentale della filosofia che coincide con il divenire del concetto stesso di filosofia giacché questa, come ogni categoria, non è in un dato, ma in una sintesi; storia che, a dir vero, non si può indicare come storia che assai impropriamente, poiché essa cade nel tempo solo per accidente – in sé è invece da un puro, ideale mediarsi del concetto. Pertanto ciò dà la possibilità di delineare i precisi rapporti fra storia e filosofia.

Anzitutto quello relativo al limite congiungente l’attuale categoria con la precedente. Ciò si riferisce all’esposto problema della possibilità della storia in quanto scienza, la cui soluzione si rimette alla postulazione di un principio metastorico che vada a comprendere in una unità ideale permeata di significato ciò che si dispiega sotto la condizione della relatività temporale. Con questo principio metastorico si è già condotti alla filosofia, e si può dire che la storia – in senso lato, come storia universale – è una filosofia in potenza (o, per usare un termine del neohegelismo crociano, una filosofia intuita, cioè ancora intrisa da quella forma di immediato, sensibile conoscere su cui il concetto si appoggia nella coscienza scientifica) e che la filosofia è l’atto della storia, il punto in cui questa si raccoglie ed arde tutta in una pura trasparenza intellettuale. Più determinatamente: l’attività storiografica, che si riflette e si libera come scienza immanente, autoconcetto, è un conseguente a cui è correlativa la materia della

storia: questa, esso volge a riprenderla e a risolverla in sé, e così si ha un intervallo, di cui la filosofia non è propriamente che il limite ideale, il $\tau\epsilon\lambda\circ\varsigma$. Ora la storia della filosofia trascendentalmente risulta appunto come il medio fra storia e filosofia, come questo intervallo in cui il concetto si rende autonomo e si conferma nella propria interna mediazione nell'interiorare il substrato della semplice storia. In tale senso la storia della filosofia si identifica allo stesso ideale costruirsi della filosofia: e il suo termine è là dove essa strappa quell'ultimo velo di immediatezza che inerisce al «tempo ideale», per divenire la pura coscienza – l'eternità attuale e chiusa in sé stessa – dell'«Io trascendentale» nel quale la natura del principio metafisico in generale viene a perfetta, purificata espressione.

Sviluppo, che poi è quello stesso del criterio della logica, la quale dalla base intuitiva, e da formale ed estrinseca (da canone per il pensiero affinché possa adeguarsi al proprio contenuto inteso come distinto da esso), passa a trascendentale ed immanente, cioè alla riflessione di un pensiero, il cui atto è l'atto stesso del proprio contenuto. E che il medio del trapasso sia il concetto di logica come dialettica, ciò procede direttamente dalla determinazione, che in tanto la filosofia si sviluppa dal momento scientifico, in quanto intende che il concetto come tale è interna unità di sé e dell'altro. Ciò appare già in Aristotele e, in parte, anche in Platone, che in una certa misura ammisero nel razionale ciò che per esempio in Parmenide era pura antitesi, pura irrazionalità che fa violenza al $\lambda\circ\lambda\circ\varsigma$; in secondo luogo, e in modo distinto, nello Hegel, in ordine all'esigenza di riprendere dentro l'«identità» schellingiana l'insieme delle distinzioni della realtà concreta; in terzo luogo, nel Weber e in altri moderni filosofi della scienza, in conformità all'esigenza di riaffermare il concetto sulle formazioni oggettive determinatesi nelle discipline positive di là dalla dissoluzione di quella «filosofia della natura», in cui esso primitivamente aveva tentato di affermarsi. In tutto ciò si fa largo il principio di una logica dialettica.

Si consideri ora nel suo insieme la categoria. Secondo il nostro principio generale, la sintesi condiziona e pone nella forma che le è propria l'intera serie delle sue condizioni. Una tale forma qui, come si è visto, si svolge nell'assunzione ideale della storia. La filosofia perciò viene a trascendentale costruzione di sé stessa, per virtù di quell'attività per cui l'insieme delle sue condizioni le divenga nella forma di una storia ideale; in nascosto conato, essa è ciò per cui l'opacità e la contingenza della storia propriamente detta si trasfigura nell'eternità di un processo ideale, fino alla trasparenza del puro mediarsi di una forma, che è l'atto stesso dell'universale oggettivo. Qui si può dare l'abbozzo

paradigmatico di uno di tali processi di incarnazione storico-filosofica delle categorie; si dice di «uno» per questo, che la storia, non meno che spazio, causalità, organizzazione, scienza, ecc., non è un dato o una cosa in sé, bensì una potenza di posizione che, peraltro, non ha la fatalità dell’indefinito, ma si afferma quando e sino al punto dove si afferma e vuole affermarsi. Essa, di certo, è a priori in quanto categoria, v.d. ha articolazioni, che sono elementi generali ed uniformi per la possibilità di qualsiasi storia in generale, costituendo le condizioni per il lampeggiare stesso del valore inerente alla coscienza storica. Ma il corpo, l’ambito, in cui il principio storico afferma la propria determinazione, è affatto contingente: una certa epoca può valere come l’espressione storica completa delle categorie, così come invece può rappresentare, da un altro punto di vista, un semplice momento – e viceversa, come secondo il principio di continuità più volte ricordato. Poiché l’oggetto e lo scopo della storia è la storia stessa, v.d. l’esperienza del valore trascendentale, da cui è definita.

Ora lo stato di diretta oggettività del concetto, della verità che è semplicemente un essere del per sé, può connettersi alla speculazione indiana, quale riecheggia nei Veda, e che può chiamarsi prereligiosa nel senso che ancora non era sorta quella distinzione, onde di contro alla certezza divenuta problema doveva affermarsi l’esigenza di un «religare» (*religio*). Tale il correlativo del mondo della qualità. Già il concetto di *mâyâ* differenzia questa coscienza oggettiva e pone il primo germe di quella scissione che dovrà generare, con la forma logico-discorsiva, l’equivalente del principio dell’imagine (§ 11). Il punto di transizione è dato dalla filosofia greca. Qui da una parte si conserva il momento oggettivo, specie nei presocratici e nelle dottrine misteriosofiche, le quali più direttamente si connettono all’anteriore sapienza. La proposizione «το ον εστι, το μη ον ουκ εστι» [l’essere è, il non essere non è] nel suo luogo storico non è da intendersi come lo potrebbe l’Idealismo magico (nel senso, cioè, che l’«identico» della potenza dell’Io è essere, e ogni «altro», privazione) ³⁶, ma, al contrario, come affermazione della certezza quale contenuto oggettivo, di contro a cui è appunto la soggettività, ancora soltanto abbozzata nella nebbia inconsistente dell’«opinare» (*δοξα*), che è quel «non-essere che nessuna violenza potrà mai far sì che sia». Tuttavia l’oggettivismo greco in nessun modo va compreso in funzione dell’idea di oggetto, quale è propria alla coscienza moderna. Quando Talete parla dell’«acqua», il pitagorico del «numero», Senofane dell’εις θεος [dio uno], quando Platone delle «idee» e Plotino degli «intelligibili», non si tratta ancora né di oggettivo né di soggettivo in senso proprio, ma della promiscuità dell’uno e dell’altro, dell’ideale e del reale, dell’immanente e del trascendente,

propria ad una coscienza non ancora differenziata, ad una coscienza a cui la certezza non è tanto da un problema intellettuale, quanto da una intuizione, da una esperienza – da una esperienza cogliente non una oggettività sensibile esterna, sibbene una oggettività sovrasensibile interiore. Tale lo stadio qualitativo del criterio di certezza.

La stessa socratica catarsi nel concetto ha il suo giusto luogo storico se illuminata con ciò in cui culmina: con la teoria aristotelica dell'*οργάνων* [organo], in cui il movimento logico si rimette ad una gerarchia oggettiva di intelligibili – anche se, come diremo, un tale significato, per un venir meno dell'originario, suo proprio livello di coscienza, abbia potuto venire realizzato soltanto attraverso la materia dell'«altro», v.d. con la discorsività della sofistica, che nella riaffermazione del concetto viene quasi sussunta ad una «astuzia della ragione». Questa situazione si riflette nell'interesse pessimistico e soteriologico della prima filosofia greca. Nel primo momento dello strapparsi dall'immediata connessione con l'oggettivo e con l'universale, la coscienza si trovò sperduta in un mondo cangiante di fenomeni o di forme contingenti³⁷ in cui la certezza e l'unità dilacerandosi, sorse il senso di una «caduta», di una ingiustizia e di una violenza – che giustamente fu riferita alla esistenza come individui³⁸ – donde il pessimismo, donde la nostalgia dell'«età dell'oro» (quindi il subentrare della *φιλο-σοφία* alla *σοφία* perduta), donde, ancora, la remissione del principio di certezza ad una teoria della reminiscenza³⁹. Data l'ancora informe forma del principio affermatosi con detto strapparsi dall'oggettivo, la certezza non poteva infatti appoggiarsi che ad un riferimento al passato, alla visione preindividuale nel mondo spirituale non ancora turbato dal principio dell'«altro» (*ετερον* = *mâyâ* = *avidyâ*). Da qui l'idea della condizionalità, per il conoscere, di una catartica, cioè che esso si realizzi soltanto quando, risolta la colpa dell'affermazione individuale, si torni alla pura visione della verità. Il criterio della conoscenza vera si rimette cioè ad una teoria della salvazione – e specificamente secondo la soluzione che lo Schopenhauer dovrà distintamente enunciare nel terzo libro della sua opera principale, v.d. per una risoluzione dell'individuazione sboccante nella pura contemplazione (*θεα* [veduta], *θεωρία* [considerazione]) del mondo oggettivo delle Idee e dell'Uno.

Senonché questa direzione pessimistica e ascetica, data essenzialmente dalle filosofie misteriosofiche, in sé avrebbe significato soltanto un trarsi indietro, un arresto dello sviluppo: ma la presenza di un centro già formato nell'ordine logico-discorsivo fece sì che essa per risultato non ebbe la restaurazione dell'oggettività intuitiva, sibbene l'instaurazione di una nuova forma di

oggettività: quella propria alla mediazione concettuale. L’«astuzia», di cui sopra, è cioè reciproca: se Socrate non assunse la discorsività che allo scopo di riaffermare attraverso di essa l’oggettivo, d’altra parte in ciò venne simultaneamente a fecondarla in una mediazione, a darle forma di sufficienza. La profonda aspirazione rivolta al passato in Socrate sboccando nel concetto, determinò il principio della filosofia moderna, poiché con il concetto la certezza, che era essere, si fece imagine, sapere. Così nel mondo greco alla catartica poté opporsi, come a momento regressivo, la scienza discorsiva come momento progressivo. La dottrina di Aristotile, in quanto adegua compiutamente l’oggettività alla discorsività, d’altro lato nel sostenere che l’idea è nulla se non in re nella materia – cioè nell’«altro» platonico – come realtà individua, segna il limite fra la verità orientale e la verità occidentale. Di là da lui, la verità esplicitamente trapassa e si aliena – nella coscienza cristiana: qui l’«altro», il puro trascendente, si fa valore, e ad esso, con la fede, si rimette il criterio della certezza. Questa trascendenza in un primo momento è immediata, qualitativa: è rivelazione, religione propriamente detta, apocalissi di un mondo soprannaturale a mezzo della fede e del sentimento. In quanto all’entusiasmo e all’orgasmo millenario del cristianesimo primitivo subentra la sistemazione teologica, la qualità si media, finché nel formalismo della scolastica ciò che è andato di là dall’identità originaria prende consapevolezza di sé, della propria natura puramente astratta⁴⁰.

Dalla scolastica alla scienza naturale della Rinascenza non vi è che un passo. La considerazione naturalistica ha come significato più profondo il raffinamento del formalismo scolastico onde, consumato l’«altro», come qualità, passa alla quantità e realizza una ulteriore potenza della direzione decentralizzativa propria alla coscienza cristiana. Se nella scolastica la ragione era ancilla theologiae, nella scienza è ancilla rerum naturae – ma in entrambi i casi resta la dipendenza, l’idea che la ragione non è una potenza autonoma, avente in sé il proprio criterio. Ma con la scienza della natura il pensiero, che nella verità orientale era essere, diviene non solo forma, ma forma di conoscere fenomenico. Con il sistema di spiegazione secondo principî naturali intelligibili (Descartes), secondo le semplici relazioni matematiche fra stati empirici di là dalle «cause sostanziali» e dalle potenze spirituali (Galilei), è posto un ordine di pura esteriorità. Ma appunto questa esteriorità dissolve compiutamente il criterio trascendente della verità e, di là dal razionalismo teo-ontologistico medioevale, porta il concetto a liberarsi, a mediarsi con sé stesso, a sentirsi non più come pensiero intorno all’oggetto, bensì espressione reale di ciò che l’oggetto in sé stesso è. Quando l’indagatore, che si era quasi tratto via di contro all’oggetto, giunse ad

approfondirlo compiutamente, se lo vide svanire fra le mani e pervenne piuttosto all'esperienza di sé appunto come quella pura forma che così si era fatto: ché la scienza conclude nella smaterializzazione della natura in un sistema di astratte relazioni ideali chiuso in sé medesimo, in cui altro non si riflette che la sua stessa essenza astratta. Tuttavia la coscienza di ciò non ha la sua perfetta realizzazione che nell'idealismo moderno. In questa formazione della coscienza speculativa la discorsività prende definitivamente forma di sufficienza, diviene autocoscienza e ripone in sé stessa il criterio.

Nella teoria kantiana della «sintesi dell'appercezione», il soggetto è attratto nell'atto che pone l'oggetto, in quanto oggetto di scienza: esso è l'«Io penso», facoltà creativa di una esperienza, che si mutua con la scienza (= conoscibilità discorsiva) immanente delle cose. In Kant la potenza che fa divenire e riprende in sé il reale idealizzandolo si fa dunque consapevole di sé stessa; l'oggettivo è divenuto Io – ma ciò soltanto in quanto, nello stesso atto, l'Io è divenuto oggettivo: l'Io qui non risolve l'«altro» che a patto di spostarsi nel *Bewusstsein* [coscienza] in *allgemein* [comune]; questa traslazione condiziona l'assoluta immanenza della verità al pensiero, l'unità dell'empirico e del razionale. La direzione si sviluppa: la critica kantiana presupponeva da una parte una concezione dogmatistica della meccanica newtoniana, della geometria euclidea e dell'aritmetica archimediana, dall'altra il dualismo fra forma e materia dell'intuizione; quindi in Kant la risoluzione dell'empirico nel trascendentale non poteva essere completa. L'identità in lui è ristretta a quell'aspetto dell'Io, donde procedono i principî generali per la legislazione o possibilità di una esperienza in quanto esperienza discorsivamente scientificizzabile, legislazione che tuttavia è limitata da una parte dal molteplice sensibile e contingente, dall'altra dal noumeno. Questa limitazione viene rimossa per una doppia via: anzitutto, formaliter, per il progresso della consapevolezza critica, onde si negò di diritto il noumeno – «legno fatto di ferro» – e si costruì, con la dialettica hegeliana, un organo affinché il «*Chaos ausserhalb des Sistems*» [Caos al di fuori del sistema] e l'antitesi noumenica potessero venire compresi organicamente nel concetto. In secondo luogo (materialiter), nel tramonto dello stesso sistema della «filosofia della natura». Il vero trascendersi dell'Idea o discorsività, per cui essa dimostra la propria libertà ed assolutezza e riprende la possibilità dell'altro – così come secondo l'esigenza della dialettica – non è quello, interno al sistema dell'Enciclopedia, del «Logo» nella «Natura», bensì quello dell'intero hegelismo nelle scienze esatte, attraverso l'intermediario della sinistra hegeliana e del positivismo⁴¹. E la sintesi non è la «filosofia dello Spirito» ma, attraverso il medio della filosofia della scienza e dell'idealismo

matematico della scuola di Marburgo, l'idealismo assoluto – inteso identico ad un positivismo assoluto – ove il concetto, disirrigidendosi dalle determinazioni di un dogmatismo unilaterale, s'immerge interamente nell'altro, si fa l'atto stesso del particolare e dell'empirico, onde nello sviluppo dell'esperienza oggettiva vede soltanto l'eternità della forma mediata in sé stessa e a sé stessa sufficiente – il puro universale logico⁴². In ciò l'intervallo della coscienza filosofica si termina: empirico e trascendentale, libertà (possibilità) e necessità (realtà), universale e particolare, trascendenza ed immanenza, ταυτοτης [identità] ed ετεροτης [alterità], razionale e irrazionale si fondono in una unità che esprime soltanto l'autoconcepirsi del concetto puro.

Il criterio della verità che, secondo l'antecedente della categoria, originariamente era riposto in una identità intuitivo-oggettiva (spirito orientale e paleogreco), si aliena da sé (spirito cristiano, formalismo logico e naturalismo) per tornare ad immanentizzarsi come concetto puro, discorsività mediantesi in sé stessa (criticismo moderno). La verità come essere, morta attraverso la divinità trascendente sino a materia fenomenica della scienza, passa alla logica trascendentale, alla forma discorsiva che è a sé stessa υποκειμενον in una mediazione. In questa viene a compiuta attualità l'elemento di ogni realtà metafisica in quanto tale, il momento metafisico di ogni metafisica. La storia ne è la potenza; e l'intervallo che separa questa potenza dal proprio atto è appunto la storia della filosofia.

Infine vogliamo tornare su ciò che si è detto nel primo libro circa la natura pratico-sintetica della filosofia in generale, natura che dà giustificazione alla sua eventuale presenza nel mondo dell'Individuo assoluto. Non vi è filosofia perché vi è una razionalità nelle cose, ma la filosofia dà alle cose una razionalità che prima non avevano – questo è il punto fondamentale. Non vi è mai un riconoscere, ma anche il possibile riconoscere non è che una forma secondo cui si appare un porre. La filosofia, nella razionalizzazione dell'esperienza che le è propria, è giustificata soltanto da una volontà pratica che suona così: «L'irrazionale, l'altro, non deve essere». Il suo è sempre un comandare e un determinare, il quale prima di sé ha una indeterminazione, una problematica sia subjective (nel pensatore) che objective (nelle cose) – e il suo presupposto non è una razionalità oggettiva di fatto, ma la potenza di poter razionalizzare l'irrazionale dato. Da questa funzione al livello della filosofia in quanto tale, l'Io però in un certo qual modo è agito (nel momento del Sollen); ma non per questo essa resta meno sintetica rispetto al suo oggetto, e immanente nella sua forma di trascendenza.

La presente esposizione delle categorie, in quanto esse siano assunte come significati, abbiamo detto che si trae da una riflessione della libertà secondo l'opzione affermativa. Quando invece la si assuma ad una stregua semplicemente filosofica, detta esposizione viene scomposta in due parti da un limite o centro, che è appunto la categoria della filosofia: la prima parte riprende le categorie finora descritte, che allora saranno da intendersi come gli elementi risultanti da una analisi delle condizioni di possibilità della forma filosofica stessa (filosofia teoretica); la seconda parte riprenderà l'insieme delle ulteriori categorie, che diverranno dei postulati, cioè determinazione ideale di compiti, la cui effettiva realizzazione è condizione per l'assoluto farsi sufficiente dell'Io al problema che immane nella filosofia.

§ 19 - COSCIENZA MISTICA

La filosofia si termina dunque in quella formazione, onde è posto il concetto di Io trascendentale. Pertanto questo punto – in cui la forma, in quanto è forma di oggettività, riflette e media liberamente sé stessa – compiutamente penetrato, si trasforma in un punto di equilibrio instabile, dominato dall'esigenza di una ulteriore definizione. Ciò, nel senso che l'Io trascendentale, quale determinazione della coscienza filosofica, non è che in quanto viene compreso e prodotto in un concetto; ma comprenderlo in tal modo non si può senza che se ne contraddica l'essenza. Il concetto che vuole realmente adeguarsi ad esso e, in ciò, a sé stesso, è spinto a portare il principio generale della formazione filosofica di là da sé stesso.

Determinatamente. Ciò che viene realizzato al termine della categoria filosofica come «Io trascendentale», è il principio attuale dell'esperienza oggettiva in genere, v.d. il pensante di ogni pensare. Ora il pensante in quanto tale non può essere oggetto di una costruzione o mediazione, v.d. di un concetto propriamente detto. Quel pensante, che può essere dato da un concetto, è la negazione del pensante – non il pensante stesso, ma un pensato – il che contraddice il principio dell'identità di forma e contenuto che pur dovrebbe comandare il termine della categoria: o, meglio, nel punto in cui il concetto pone davvero il pensante, esso consuma la propria formazione discorsiva e spinge il centro in ciò che, come potenza di ogni pensare – eppero anche di quello donde può procedere la fissazione del concetto stesso del pensante – non può venire mai pensato, eppero cade fuori da qualunque determinazione filosofica pur restando inevitabilmente postulato da ognuna di esse. Così il concetto dell'Io trascendentale segna un punto di crisi: da una parte esso deve venire affermato filosoficamente – esso è la conclusione, il *τελος*, su cui gravita l'intero sviluppo del criterio di verità, esso è il principio della perfetta risoluzione metafisica; ma questa affermazione o nega il proprio oggetto e, dilacerata da una interna contraddizione, si trova impotente dinanzi al proprio problema e a quello della filosofia in generale; ovvero, se si adegua alla sua aspirazione più profonda, nell'atto stesso di realizzarsi cessa di essere una affermazione filosofica, va di là dall'ordine del mediato, del concettualmente costruibile. Come la cognizione di una sequenza di fenomeni può valere oggettivamente come storia solamente dentro un principio che, esso, sia fuori dalla storia, così quella posizione che, adeguando la libertà

all'oggettività, dà vita all'«Io trascendentale», in quanto non si risolve in una categoria qualitativa ma, secondo la sua possibilità e il suo luogo gerarchico, è invece una determinazione personale e, specificamente, lo sviluppo della coscienza scientifica – viene realizzata soltanto entro un valore che la trascende e domina. E se l'«Io trascendentale», nella sua comprensione speculativa, è assoluta identità di libertà e di necessità, e in esso si esprime il concetto mediato in sé stesso nell'oggettivo, il suo divenire – il fatto che in generale sia possibile una filosofia che lo abbia per principio e tuttavia continui ad avere valore di idealità e di scienza – postula, o confessa, ad un tempo, il trapasso della persona in un ulteriore elemento, che trascende la determinazione della demiurgica causa sui, dell'assoluta imperatività in cui si forma l'attuosità del pensiero divenuto altresì atto dell'oggetto. Breve: il termine ideale della filosofia è possibile soltanto come correlativo al valore dell'incondizionato, del principio che, come principio del pensare, non può, esso, venire ripreso sotto alcuna legge – eppero è infinito; che, come principio del pensare, non può, esso, venir fatto oggetto di un pensare in senso stretto, di quel dedurre e costruire di cui era quistione all'interno della categoria filosofica – eppero è eterologico; che, come principio di ogni mediazione, non può essere che un immediato. Di là dalla correlazione, la sintesi: la forma dell'incondizionato e dell'eterologico deve essere la condizione in cui si risolve quella assoluta, ideale unità, alla quale prima era sufficiente il concetto come «Io trascendentale». La categoria, in cui il principio della persona risolve in immanenza il punto dell'eslege [al di fuori della legge] e dell'infinito, sia pure mantenuto, in conformità al momento dell'antecedente, nel valore dell'assoluto necessario, della più profonda radice dell'oggettività, si può indicare quale mistica.

Il contenuto dell'esperienza mistica è appunto l'unità assoluta di empirico e di trascendentale, formata in un principio di infinità, v.d. in un principio di là da ogni forma, legge e condizione – unità che pur restando qualcosa di immediato, qualcosa che esiste solamente in una diretta, interiore realizzazione del mistico stesso, viene sentita tuttavia come oggettiva, in sé e per sé esistente (= come «Dio»). È che la nuova sintesi, benché l'estremo, è sempre un compenetrarsi ed assorbirsi del principio ideale nell'altro. Determinatamente: la libertà formale, sperimentato il valore di oggettività come semplice posizione con la scienza, come riflessione o mediazione con la filosofia, con la mistica va a sperimentare l'oggettività stessa come potenza della mediazione. E se una tale potenza è il supremo, nella mistica si esprime la suprema immanenza facentesi trascendenza, così come, ad un tempo, la suprema trascendenza, la più profonda radice possibile nell'altro, facentesi immanenza, forma. Con l'«estasi», con l'atto di

dedizione onde la persona nega la stessa individuazione trascendentale degli «intelligibili», delle «idee», e si immerge nell'abisso impronunciabile, nel solitario deserto, nell'eterna, nuda essenza del «Padre», la formazione oggettiva della persona è portata dunque al suo termine, al suo $\tau\epsilon\lambda\circ\varsigma$.

Da qui una connessione all'esperienza religiosa, dato che vi si intenda fondamentalmente la fede nell'esistenza oggettiva di un principio sovrannaturale, avente per attributo l'infinità, la potenza trascendente qualsiasi legge o formazione. E siccome la sintesi, il $\tau\epsilon\lambda\circ\varsigma$, è sempre la materia da cui si formano le condizioni di essa, così ora apparirebbe che «Dio» è la sostanza stessa in seno a cui vivono e da cui traggono la loro realtà, ragione e suprema unificazione, l'insieme delle scienze, e però anche degli oggetti che in servizio del divenire di queste divengono nell'esperienza – è il centro su cui gravita, e che sopporta, l'intero sistema dell'oggettività. Ma allora la divinità deve essere data secondo quell'organo che, solo, conviene al presente luogo gerarchico. Così: il Dio delle teologie è in verità una negazione del Dio – una particolare formazione della coscienza speculativa (il cui senso è quello sopra determinato per il cristianesimo nella storia ideale della filosofia). Il vero Dio non deve essere dimostrato, pensato, determinato: esso o è fede e pura evidenza interna, o è nulla, la religione in quanto tale cominciando là dove la forma, abbandonato il piano di quel pensiero, che è determinante solo in quanto simultaneamente è anche determinato, identico alla necessità, sposta il centro al momento informe dello stesso determinante, il quale però non può essere colto che direttamente. Onde diremo che ogni religione, in quel che essa è religione e non altro, è misticismo.

Ora la mistica, in quanto valore, è, come ogni altra categoria, intervallo: il Dio mistico non sarà dunque dato ex abrupto, ma in via trascendentale risulterà originariamente connesso, come ad una materia non ancora attuata, al momento dell'antecedente, ossia ad un certo concetto filosofico e, più in generale, ad una certa visione del mondo; da questa si elabora gradatamente – così come il concetto filosofico stesso si elaborava gradatamente dal momento scientifico attraverso la storia sino al puro principio dell'immanenza. Solo che, per il carattere stesso di ciò che ora è divenuto prius e $\tau\epsilon\lambda\circ\varsigma$ categoriale, un tale sviluppo non comporta una fenomenologia discorsivamente determinabile: esso cade nell'interiorità della persona, la quale dentro le formazioni naturali va sempre più ad approfondire il senso dell'infinito e del tutto. Ma se nelle varie fasi del pensiero speculativo è da intendersi la graduale realizzazione del concetto di filosofia; e poiché d'altra parte questa realizzazione non si completa

che nell'atto trascendente che afferma e coglie il principio mistico – si ha modo di intendere il processo della speculazione, dal concetto oggettivo al concetto immanente della verità, come il fenomeno o il mito, interiormente volgentesi alla propria consumazione, del movimento innominabile con cui il principio della persona va a realizzare entro di sé la presenza del Dio mistico.

Anche qui vale ciò che si è detto per la filosofia: la religione quale esperienza di persona dirama sempre le proprie radici in quel mondo irrazionale dell'azione e della particolarità, che costituisce l'elementare sostanza di questa. Un elemento umano riflettente le varie contingenze locali e storiche le sarà dunque imprescindibile, sebbene a puro titolo di strumento di espressione, da cui essa sempre più cerca di liberarsi per trasformarlo poi nella sua forma purificata. Così, fermo restando che è sempre il superiore che, come causa finale, condiziona l'inferiore e l'elementare ad esso correlativo, non vi è ragione di escludere l'indagine positiva sul substrato psicologico-naturalistico delle religioni. Soltanto sulla base di esso è anzi possibile una concreta comprensione del divenire del valore religioso. E si può concepire una specie di fenomenologia in cui l'esperienza mistica da una sostanza determinata dai bisogni elementari della vita animale si elabora sino al termine dell'incondizionato, del principio infinito. Non solo, ma si può giungere sino ad affermare, con il Carpenter, che gli «Dèi» in verità risiedono nei centri fisiologici: essi corrispondono alle energie che attraverso i vari sviluppi delle razze e delle ricorrenti esperienze hanno formato la concreta individuazione della persona, e vi immangono e la reggono – a tali energie in quanto siano destate e oggettivate nel momento mistico della loro potenza elementare. Allora il fisiologico (non solo il psicologico) sarebbe ratio cognoscendi del divino. Il mondo delle essenze demiurgiche trascendentali o «idee» da ridursi mediante l'*πλωσις* [semplificazione] al puro ineffabile dell'*εν* [Uno], del Shiva o nirguna-Brahman, esprimerebbe l'apparire, entro il valore del pensante o dell'incondizionato, delle forze elementari «precipitantesi» quali funzioni organiche della persona ⁴³.

L'oggetto della religione, si disse, è il sovrannaturale, nel senso di ciò che è superiore alle leggi, che è capace di arbitrio, di «miracolo», di compimento di quel che rispetto ad un certo sistema di determinazioni appare come assurdo o impossibile. «Credo quia absurdum», aghatana-patīyasi (= ciò per cui l'impossibile è reso possibile) – questo è l'elemento proprio all'oggetto religioso in quanto tale – che dunque costituisce una categoria e un valore a sé, distinto sia

da quello filosofico che da quello scientifico. «Io credo» significa: l'impossibile È possibile, tutto quel che è non è da sé, quel che non è trascende infinitamente ciò che è, e questo non-essere È. L'idealità della persona nella fede vuole assolutamente esaurire l'altro: ne vuole riprendere la possibilità quale assoluta libertà totale, epperò si dà per oggetto l'incomprensibile e l'impossibile. Donde, nella categoria che sorge da una tale istanza, un residuo che non si lascerà mai mutuare dal concetto e che invece lo condizionerà dovunque la religione non sia un vuoto nome. Poiché il trapasso da ogni categoria ad altra è contingente, si può bene restar fissi al punto di vista filosofico: tuttavia risolvere Dio in un pensabile, affermare che la religione vale per quel suo contenuto dottrinale che in essa si presenta in forma immediata o figurata, in sé resta fondamentalmente qualcosa di razionale; scartarne dunque l'infinito mistico come un vuoto contorno – in tanto è possibile, in quanto ancora in nessun modo si è fatta divenire la religione, epperò in quanto ancora la filosofia non è giunta a comprendere, v.d. a terminare, sé stessa. La pretesa, che l'oggetto mistico renda conto di sé in funzione al concetto discorsivo è così poco sensata, quanto il pretendere che si mostri un verde a chi si sia prima saldato agli occhi degli occhiali rossi e in nessun modo intenda toglierseli. La filosofia vada avanti, realizzi il proprio valore sino a fondo – e un ponte fra essa e la religione sarà da per sé gittato⁴⁴.

Nella mistica si rilevi la connessione dei due momenti di immanenza e di formalismo. Da una parte ciò che distingue la certezza mistica è il suo carattere di immediatezza: quel che è misticamente vero – si è detto – è sempre qualcosa che, pur valendo come una oggettività, è dato direttamente in una evidenza, essenzialmente ineffabile, ché il suo contenuto non è la formazione bensì la potenza di questa. Tuttavia la mistica, come ciò che corrisponde al presente punto, è sempre una categoria formale, ripresa, come tale, sotto la legge di distinzione, e connessa dunque al substrato delle determinazioni profonde della volontà finita. Onde se da una parte il *τελος* mistico è tale, che in nessun modo può venire trasmesso o insegnato, dall'altra eventuale sintesi resta sempre, materialiter, un che di astratto, di soggettivo, di ideale: non è risoluzione reale delle cose, non è fiamma che consumi concretamente la persona e, con essa, il particolare mondo finito in un punto assoluto, non lasciante nulla dietro a sé – breve: non è prassi cosmica. Non vi è rapimento d'estasi così assoluto, che l'estatico non torni a risvegliarsi alla propria carne. E poiché secondo la presente comprensione nella mistica si esprime essenzialmente l'estendersi dell'altro sino alla estrema radice dell'Io, la suprema oggettività o astrazione, realizzata da un potenziamento del moto della filosofia trascendentale, onde non si risolve

l’oggetto, che in quanto si conforma oggettivamente una più profonda potenza del soggetto; ecco perché l’esperienza del mistico, nella sua attività, è essenzialmente passiva, ecco perché all’immanenza dell’innominabile permane lo stupore, il principio della grazia: come l’Io in atto nella scienza in tanto realizza la propria persuasione in quanto si appoggia al mito dell’esperimento e crede che una natura in sé gli garantisca le teorie e i principî; e nella filosofia parimenti si rimette all’assoluta evidenza del logico sino a fare dell’Io la mera autocoscienza della Ragione, il passivo soggetto del Sollen; così nella mistica i vari compimenti debbono essere permeati dal significato di una superiore illuminazione⁴⁵. In essa l’Io non è signore del proprio movimento: nella più profonda radice dell’attività egli è invece rapito, trasportato – è alienato, è dedizione, ovvero: questa profonda radice – l’immanenza assoluta inerente all’antecedente dell’Io trascendentale, la quale va ad adeguarsi al principio dell’infinito – qui è realizzabile soltanto sotto un intimo senso di dedizione, di autonegazione, di amore e, al livello più basso, di devozione.

Ciò ha una distinta espressione nella veduta del Novalis. L’«Amen dell’universo», il «supremo reale», questo autore lo rimette al principio dell’amore; il punto più profondo dell’Io, condizionante ogni attività, egli lo intende come una absolute Empfindung [sensazione assoluta]; quindi in un senso di umiltà e di passività, anche se determinato liberamente – così come deve avvenire per ogni forma del mondo della persona⁴⁶. Questa attitudine interiore del mistico, che è essenziale alla categoria, è l’intima radice di ogni religiosità⁴⁷. Il mistico non mantiene sé e partendo da sé conquista Dio, non si fa Dio nel senso proprio dell’espressione: egli piuttosto si trae da parte, lascia che Dio parli e si generi in lui: la sua opera non gli appare come positiva ma invece come negativa. Come se il principio divino fosse un’altra entità, sepolta dentro la persona, che occorrerebbe soltanto ascoltare, lasciarla parlare tacendo, negandosi. Misticamente, l’Io non passa in Dio come superante, sibbene come superato. Ciò in sede di significato resta anche nei più profondi «stati di unione» e mantiene il momento fattizio all’epoca: nel suo astratto riflesso determina la dottrina della grazia.

Di contro alla mistica, la magia sarebbe dunque definita in primo luogo dal carattere oggettivo, positivamente efficace della sua prassi. La funzione non sarebbe più estetico-formale sulla base di una fondamentale oggettività, ma reale risoluzione dell’antitesi fisica; non più soggettività che soltanto in quanto si vive oggettivamente si penetra nell’incondizionato, ma soggettività che se è incondizionata ed oggettiva, non lo è che in quanto potenza e dominio. Quindi

carattere di assoluta, esplicita sufficienza dell'Io al proprio atto, di pura affermazione e di attiva superazione di luogo delle forme della grazia, dell'amore e dell'estasi.

§ 20 - ARTE PURA

Con la categoria della mistica la forma si è adeguata definitivamente al proprio contenuto: in tutte le potenze di questo – nel semplice oggettivo con la scienza, nella relativa mediazione con la filosofia, nel principio di infinità con la mistica – essa l'ha penetrato e risolto in sé, vi si è cioè conciliata con sé idealizzandolo.

Ora nell'esperienza mistica l'oggettività è allo stato incondizionato, il che vuol dire: allo stato che comprende la possibilità della sua crisi, la libertà di trascendersi, di passare in altro – in altro, ossia nel soggettivo. E questa sua possibilità invero non è tale, ma una realtà all'atto del divenire di ciò che è il *τελος* della mistica – l'estasi. Nell'estasi la persona è negata – e tuttavia sussiste una differenza, sussiste un vivere nella vita divina e pur distinto da essa, poiché, altrimenti, nessun luogo più per il senso dell'oggettività di questa vita stessa. Ma la potenza di una tale distinzione, posta in quanto quest'ultima sia posta, non la può più fornire la persona, non la può più fornire nemmeno l'oggettivo come tale – che è tutto posto, tutto esaurito, condotto al suo limite – la si deve chiedere soltanto all'oggettivo che usi la sua infinità per trapassare qualitativamente, per differenziarsi lasciando scaturire, esso, di nuovo, un soggettivo – ma un altro, trasfigurato soggettivo, un soggettivo sufficiente, centrale, autarca, principio di realtà e non più soltanto imagine ed astratta idealità, ché l'Io ormai ha assunte, mediate in sé – ma, ancora, abbandonandosi all'infinito, trascese – tutte quelle potenze dell'«altro» che nell'immediatezza di sé appunto come imagine e riflessione, fattizialmente gli si contrapponevano e lo trascendevano. Tale il senso della mistica «rinascita in Dio» di colui che gli si è interamente dato.

Dall'ideale esaurimento dell'esperienza mistica si pone dunque, quale conseguente, il principio della persona, o Io ideale, elevato a centro assoluto, ad individualità oggettiva. Questo punto, come si è detto, condiziona il termine della categoria precedente e, ad un tempo, non è che nella correlazione ad esso.

Quanto all'antecedente, possiamo riferirlo ad una forma, che si mantiene oggettiva e universale in quanto si adegua al principio dell'incondizionato – la categoria della mistica, al suo termine, dando appunto luogo ad una esperienza in cui l'infinito, l'oggettivo e il formale sono congiunti insieme. Questa unità va ora attratta nel valore del conseguente, essa deve divenire cioè la materia in cui

si media e gradatamente si manifesta, sino a pura espressione, la ritornante coscienza soggettiva. La sintesi si avrà dunque da una situazione, in cui una attività formale di creazione, a dir vero in sé materialmente permeata dal valore di oggettività, viene assunta dalla persona affinché, mediante un congruo suscitamento del principio dell'incondizionato, che deve esserle altresì proprio, vada a consumare la forma stessa, e a trasformare l'universale e l'oggettivo in autocoscienza di un Io quale «sufficienza» assoluta. Ora a cotesta creatività formale interiormente condizionata dalla posizione dell'Io come autarchia di là dall'indifferenza di immanenza e trascendenza propria alle categorie precedenti, può ritenersi conveniente l'arte, in quanto arte pura. In una tale arte si realizza il trapasso dell'oggettività e il ritorno dell'incondizionato soggettivo, certamente non come il semplice principio della prima categoria di questa epoca, bensì arricchito dell'esperienza dell'universale e dell'oggettivo – che ancora qui gli sono comunicati dall'antecedente – e passante dalla forma alla materia, dall'ideale al reale.

Si ricorderà di avere già incontrato nella prima epoca (§ 6D) un analogo del fenomeno estetico: ma là esso era assoluta medianità. L'Io in esso era, semplicemente, nello stupore di un trascendente che attraverso la sua espressione si rivelava. Non si aveva un consapevole determinare e produrre, ma una assoluta spontaneità, una pura «sensazione» che immediatamente trasportava l'Io, il quale soltanto per e dalla produzione traeva coscienza del superiore valore. Da qui il «genio», l'«ispirazione», l'«entusiasmo» nell'arte, l'idea che in questa quasi si sia presi da un più alto spirito, che attraverso di noi si esprime. Ora, seppure sotto la condizione dell'ulteriore valore realizzato, vi è qualcosa di analogo nelle categorie oggettive della persona. In esse, infatti, l'Io si pone, per così dire, dall'esterno. Benché la sua attività non sia più una passiva compulsione, bensì libero atto di un per-sé, pure l'esperienza si determina, quanto al suo contenuto, in una direzione di riceversi da altro. E senza il preliminare momento per cui l'Io si aliena e dà forma di realtà in sé alla natura, alla razionalità e all'infinito, il principio della persona non potrebbe in alcun modo conquistare la persuasione di sé come principio reale.

L'arte, come la nuova sintesi di cui ora si tratta, in relazione all'antecedente fornisce questo punto, e poggia sur una manifestazione dell'universale nella forma, a dir vero tale da portar con sé il senso dell'infinità e sgorgante dal più profondo della persona; ma in quanto è intervallo e propriamente categoria, l'arte è questa manifestazione così conformata, che nel suo attuarsi il centro dell'universale eppero dell'incondizionato, vada consumando la propria

trascendenza, per, alla fine, prendere invece forma di soggettività. L'arte, cioè, qui diviene strumento per l'interiorazione del «genio», per la riaffermazione dell'Io su quel punto originario della sua produttività in cui, in servizio della formazione oggettiva, si era posto come passivo ed inconscio – una riaffermazione sul non-essere dell'amore e dell'absolute Empfindung, tale da «digerire» nell'Io il Dio mistico. Il suo sviluppo trascendentale è la realizzazione graduale di questo spostamento, onde l'Io si riprende dall'oggettivo che egli ha attraversato: la sua conclusione è appunto la pura apprensione dell'Io in quanto tale nell'infinità o nell'arbitrario di una potenza che è ora divenuta al valore dell'assoluta, consapevole, formalmente sufficiente, creazione. Risultando come un processo di risoluzione e di riduzione dell'arte in generale a fatto di pura volontà individuale, la categoria dunque, in relazione a ciò che l'arte stessa è secondo il suo concetto qualitativo, si potrebbe ben dire che esprime un processo autoconsuntivo dell'arte.

Presso al valore della «sufficienza», la situazione interiore donde in massima è nata la cosiddetta «grande arte» non può non apparire come qualcosa di tipicamente negativo. Nella «grande arte», infatti, l'artista in tanto era produttivo – e produttivo di forme aventi valore oggettivo, universale – in quanto si abbandonava all'ispirazione e all'intuizione, in quanto si lasciava possedere e trasportare quasi da una forza superiore, divina (la *μονά* di Platone, il *genius* degli antichi e delle estetiche di Kant e di Schelling), di cui non sapeva nulla e che nel momento proprio alla creazione lo aveva quasi come un mero strumento. Poiché dunque in una tale situazione non tanto l'Io aveva l'arte, quanto piuttosto l'arte l'Io, presso all'ulteriore mediarsi della coscienza individuale si ha, secondo logica necessità, una crisi di tale categoria; e dal problema di superare questa fondamentale «feminilità» e «medianità» dell'artista, e quindi di realizzare un'arte che, pur essendo tale, fosse positiva, individuale, sorse quella determinazione, a cui conviene la presente categoria e che, nella sua ultima potenza, si può indicare come arte pura o astratta. – L'organo dell'«arte astratta» va riferito al principio del cosiddetto «formalismo estetico». Laddove nella «grande arte» il mezzo espressivo era subordinato ad un contenuto oggettivo e trascendente, nella nuova forma il centro viene invece fatto cadere sul mezzo espressivo, di contro a cui ogni contenuto diviene mezzo a fine. In altre parole: si realizza il paradosso, secondo cui si pone la forma come contenuto dell'opera d'arte. Ciò, naturalmente, non nel senso di mero tecnicismo o virtuosismo, bensì nel senso che la forma viene assunta in un uso puramente armonico (in senso

musicale): essa, in un certo modo, non vuol dire più nulla, giacché una specie di contrappunto, di pura orchestrazione di forme e colori, parole ed immagini, toni ed accordi esaurisce l'opera d'arte. Espressione che ha per oggetto lo stesso puro esprimere, che non è per altro (arte impura), ma per sé stessa.

Ora la preminenza del contenuto sul mezzo espressivo nell'arte classica si può considerare come il riflesso di quella situazione, onde l'artista in sé era nulla e in tanto creava, in quanto si faceva, nella sua immanenza, il passivo strumento di una universalità che attraverso di lui si esprimeva; così che questo capovolgimento del rapporto, che erige ad autosufficienza, il puro mezzo espressivo, che fa essere per sé ciò che prima, quando l'artista non era che l'organo espressivo del Dio, era per altro, viene a testimoniare lo spostamento del centro al soggettivo, a celebrare, in sede estetica, la sufficienza del principio immanente, il superamento, della forma oggettiva dell'incondizionato – la realizzazione in un'arte come valore individuale.

Da un altro punto di vista. Nell'arte usuale l'opera rivelava ed incarnava assai più di quanto fosse stato voluto dall'artista: questi, non tanto determinava a priori quella situazione di bellezza che poi esprimeva, quanto invece se la vedeva sgorgare inaspettatamente nella sua opera di là, e spesso anche a dispetto, di quanto aveva consapevolmente voluto – secondo una tipica efficienza della wundtiana «eterogenesi dei fini». Al momento ancora informe dal quale parte la particolare formazione creativa, l'artista, in massima, è passivo; esso gli è un «mistero», non un possesso: è in lui in modo pressoché inconscio, eppero in lui non come in un creatore, bensì in lui come in un operaio, in un esecutore. Là dove la coscienza (come valore personale) comincia a spargere la sua luce, essa trova già una infinita disproporzione fra ciò che è stato prodotto e ciò che è stato voluto. E tanto più, nell'arte classica, la produzione è perfetta, tanto più questa disposizione è grande, tanto più sembra che la volontà personale si faccia un minimum, si metta da parte o interamente si abbandoni alla potenza trascendente, che la feconda e in essa genera qualcosa d'infinito – così come secondo l'esperienza propria all'antecedente mistico. Ora l'esigenza moderna dell'arte come valore individuale reagì in modo assai netto ad una tale situazione, e – già con il Novalis, con lo Schlegel e, in parte, con il Wagner – di contro al concetto dell'opera d'arte come genialità affermò il concetto dell'opera d'arte come volontà. Così nelle scuole che si trassero dall'organo del «formalismo estetico» si agitarono altresì – sebbene non sempre in forma sufficientemente consapevole – queste due esigenze: riaffermare il principio della persona sulla scaturigine profonda della creatività estetica; e in secondo

luogo e correlativamente: contenere l'intera opera dentro la volontà, riaffermare e determinare nella volontà lucida quanto sgorgava di là dalla posizione intenzionale. Il processo di immanentizzazione, di consumazione dell'arte medianica o femminile in arte individuale o attiva, si sviluppò nell'epoca moderna secondo varî momenti, correlativi alla progressiva risoluzione del principio dell'ineffabile trascendente proprio all'antecedente mistico. Tali momenti vanno dal simbolismo al dadaismo attraverso l'analogismo, il cubismo, il primitivismo, il futurismo e l'espressionismo, secondo un ordine logicamente continuo. I lineamenti della dialettica di tali forme hanno trovato già esposizione in un'altra nostra opera⁴⁸, alla quale si rimanda e dalla quale del resto si è tratta la presente deduzione del concetto di arte pura. Qui si dirà soltanto sul dadaismo, inteso come il $\tau\epsilon\lambda\omega\varsigma$ [fine] dell'intervallo.

Immanentizzare il «genio» importa, in ultima analisi, rimettere ad una volontà interamente padrona di sé, epperò incondizionata, il fondamento del valore estetico. Questo è un punto fondamentale. Finché la persona è assente dal proprio centro, i valori in generale le si presentano come dei fatti, quasi come qualcosa di fatale. Ciò non di certo perché essi abbiano un fondamento reale nelle cose – nell'ordine estetico lo stesso Kant ha mostrato che il bello non è da riferirsi all'oggetto in sé stesso, bensì ad una certa situazione delle facoltà soggettive, che l'oggetto riflette – bensì perché la persona, nella vita normale, è cristallizzata in certe forme, e passiva rispetto alla facoltà di giudizio, la quale si determina quasi automaticamente, come seguendo linee di minor resistenza date da abitudini ideali e sociali, cultura, ambiente, ecc. – in generale: dal proprio samskâra. Ora è chiaro che nella misura che la persona cessi di essere ciò che è, per invece riaffermare, su tutto ciò che è, dominio e libertà, la situazione cambi: i valori perderanno quella «aseità», quell'aspetto trascendente e fatale secondo cui precedentemente apparivano, e si faranno contingenti. Essi verranno cioè vissuti come una materia plastica e indifferente, il cui principium individuationis, la cui misura, è volontà personale. Ond'è che per colui che si sia elevato ad un tale livello, la «Gioconda» e un biglietto di tram possono essere opere d'arte ad uno stesso titolo – un qualunque elemento della comune esperienza può essere causa di una commozione lirica così intensa, quanto i valori risuonanti nelle «grandi grida dell'arte tragica». – Con ciò si è esposta l'essenza del dadaismo. In questa scuola della tecnica dell'arte astratta si trae una sorta di caos elementare, in cui l'Io si trasmuta come labilità, come potere di tutto animare e di tutto negare indifferentemente. Nell'assoluta incoerenza, nel fluttuare indicibile degli opposti nella «grande bouche pleine de miel et d'escrément»⁴⁹, nell'«impossibilità di discernere fra i varî gradi di luce» – che le manifestazioni «dada» vanno a

realizzare, si ha la potenza estetica allo stato libero come espressione formale dell'autarchia della persona, come mediazione del principio della moralità, come riflesso estetico di ciò che potrà essere il supremo valore ⁵⁰.

Se l'arte propriamente detta – cioè quella fatta di spontaneità, quella che nella sua essenza si rimette al valore qualitativo – esaurisce la propria funzione appunto nella rivelazione dell'alone che trascende il porre secondo volontà consapevole, è chiaro che lo sviluppo dell'Io le deve imporre un punto-limite, di là dal quale la coscienza estetica non ha possibilità di continuarsi che a condizione di incorporare in un certo modo la negazione della sua natura propria. Onde è del tutto comprensibile l'opinione di chi, fisso in un ordine tradizionale, di contro all'arte moderna oggi afferma 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 in una «ironia» dell'arte, di scuole che nella loro intima essenza, seppure in grado vario, sono metartistiche quando non addirittura antiartistiche. Tuttavia è un superiore valore di autoaffermazione, di «moralità», che vuole ciò. Rispetto alla persona, la «grande arte» è qualcosa di femminile, qualcosa di immorale.

Il dadaismo è un limite: in esso l'arte, nel suo valore religioso e, in generale, come spontanea espressione in forma universale, realizza la propria negazione. Il principio ideale o dell'immagine vi si consuma e, scatenato, liberato, l'Io si trova come Io in seno alla determinazione del reale. Donde il trapasso della categoria. Quella dialettica secondo cui l'arte pura andò a realizzare sé stessa sino all'esperienza del dadaismo per progressiva risoluzione dell'oggettivo e dello spontaneo proprio all'arte, da un ulteriore punto di vista può apparire soltanto una anticipazione in imagine formale, una apparizione, entro l'ultima potenza della forma, di un ulteriore processo determinato da un analogo ritmo di immanentizzazione e di riduzione a libertà, portato però nell'ordine delle potenze non del mondo ideale, sibbene di quello reale. Così l'arte pura può dirsi il preludio della magia.

§ 21 - INDIVIDUALITÀ

Al limite dell'arte pura la persona realizza una sufficienza a quel momento originario del suo atto, a cui prima era assente, e così, di diritto, attinge il livello di un vero e proprio creare. L'ultimo intervallo risolve l'elementare religiosità della forma, e pone l'Io, nel valore di libertà e di assoluto per sé conquistato nell'esperienza della personalità, al centro: in questo intervallo, appare dunque una energia comandata dalla formazione oggettiva che pure supera sé stessa e sbocca nel principio che poi si libera e si conferma in un processo autoconsuntivo della forma.

Senonché qui si avrebbe la contraddizione, che il corpo del valore, ciò in cui questo si media ed attua, si consuma nella stessa misura che esso valore va affermandosi. Quel che infatti risulta all'interno della forma precedente, nell'ambito del suo concetto, è soltanto che il nuovo principio fruisce di sé in quanto resti in un certo modo incompleto nella propria affermazione, per l'inerenza ad una certa forma (quella relativa alle manifestazioni metartistiche), anche se estremamente rarefatta ed interamente comandata dall'arbitrio soggettivo: ma la sua attualità perfetta, limite della categoria, come tale, dovrebbe esser condizionata da una negazione definitiva della forma. Resta così che quando questa negazione dovesse venire intesa in modo astratto ed immediato, essa nello stesso punto annullerebbe la legge della relazione che, finora, resta la condizione imprescindibile affinché non si venga meno al valore della persona; valore che, di certo, non va abolito, ma integrato, potenziato.

Per risolvere questo punto, si riflette sul senso dello sviluppo estetico: in esso il valore, conformemente alla propria natura, vi era presente come un principio dinamico: sviluppava una serie di situazioni formali tali che nell'esperienza di esse la persona sempre più è portata ad approfondirsi ed a strapparsi dalla trascendenza. Il che evidentemente implica l'apparire di una potenza, da cui la forma risulta posta come negata, seppure in varia misura. Segue da ciò che al termine non si ha un semplice, muto svaporarsi della distinzione, bensì il punto in cui l'Io non più semplicemente approfondentesi attraverso la creazione di forme sempre più liberate e rarefatte, prende invece direttamente possesso del proprio valore e ora lo afferma in una decisa attualità, lampeggiante nella potenza onde viene posto ciò che può essere pura negazione della forma.

Circa il senso di una tale potenza. Nella prima epoca abbiamo assistito al costruirsi dell’essere sino alla sua perfezione e, poscia, al suo passar di là da sé stesso – nella luce della riflessione o idealità. Il principio formale nella seconda epoca svolge un processo parallelo al primo, e si adegua progressivamente alle varie potenze dell’essere, le quali sono dunque riprese in una mediazione ideale. In correlazione alla perfezione dell’essere, si ha la perfezione della riflessione, la forma che ha risolto del tutto l’«altro» e si è fatta interamente sufficiente a sé medesima. Ma come la perfezione dell’essere implica il suo passar di là da sé, così pure accadrà per la perfezione della riflessione, che ne è il correlativo nell’ordine formale. È che una tale perfezione è l’assoluta autocoscienza della forma. Ma ciò che altro può essere, se non la forma che si rende conto della natura astratta e dipendente di sé come tale, della sua negatività, e distingue e riconosce un principio reale, di cui essa è appunto forma o riflessione? Questo, il senso dell’atto, entro cui si può terminare la categoria precedente. Si ha una assoluta distinzione che, a dir vero, è quella stessa con cui la seconda epoca si è aperta; vissuta però non più fattizialmente, ma positivamente, come atto di persona, onde coincide con la promozione di questa all’ordine delle potenze reali.

Determiniamo la nuova esperienza, a cui dunque si è portati. Da una parte, per la presupposta sufficienza della forma, l’«altro» viene escluso: tutto ciò che nel periodo del mediarsi della persona sembrava essere per sé stesso, viene conosciuto come fenomeno, come esistenza puramente ideale e dipendente proiettata dalla persona. Ma in quanto a questa sufficienza formale è connesso anche uno svellersi della persona da sé, il fenomeno viene posto come propriamente tale, cioè connesso a qualcosa che lo trascende, che ne è la negazione. E l’atto in cui culmina il progressivo porsi dell’Io consumando la forma, coincide dunque con quello onde di là dalla riflessione ormai consapevole di sé come tale ed esaurita in un sistema compiuto, nasce di nuovo l’antitesi di un «essere»: un essere – in ciò intendendo quel che, in sé, è la negazione della natura dell’imagine, e che questa, come libertà formale, si oppone – è il correlativo inseparabile della posizione di quel punto, per cui l’assoluto liberarsi ed impugnarsi del principio della persona – termine della precedente categoria – è reso possibile. Ora che un tale essere non debba venire pensato a questo punto come una «cosa in sé», ciò procede immediatamente dal fatto che tale punto implica gerarchicamente la perfezione della mediazione formale, la quale simili fantasmi li ha sempre esorcizzati: per ciò che ha realizzato nelle precedenti categorie, l’Io resta ormai solo con sé nell’intero ambito dell’universo, secondo un circolo che non si può più spezzare.

L'essere va dunque trovato entro questo circolo: deve essere dunque ciò che nella forma l'Io può porre come negazione della forma. Ma il carattere della forma è la pura libertà; ne segue che ciò a cui nell'assoluta riflessione, nel suo estremo possesso, la persona si contrappone, è la necessità. Ma così la quistione non è ancora risolta. Come infatti vi può essere necessità nella forma, che adesso è tutta una «costruzione», se l'Io ormai vi si trova conciliato soltanto con sé? La necessità non può dunque riferirsi alla forma in quanto è tale, cioè in quanto è essenza; ma alla forma in quanto è altro, e cioè essenza di una esistenza. Ecco dunque il risultato: di là dall'ordine essenziale, ormai risolto nell'Io per opera della mediazione libera formale (seconda epoca), si oppone all'Io l'ordine dell'esistenza in bruta fattizietà. L'essere, o il non-essere, a cui trapassa ogni forma quando venga consumata in assoluta mediazione, quando pervenga a perfetta coscienza di sé medesima, è la forma stessa assunta però non più in funzione della libertà periferica della riflessione dell'Io ideale, ma invece come segno di una necessità profonda, della privazione dell'Io libero rispetto all'ordine delle potenze reali che soltanto ora, per la luce del nuovo valore, alla fine di tutto il sistema formale, si denuda e gli si dirompe di contro. Tale il termine cercato.

Sprofondatasi fino alla radice della propria sostanza, la persona ne risuscita dunque l'antitesi originaria; che ora acquista un significato del tutto nuovo, una direzione opposta a quella primitiva. L'essere o non-essere antitetico, qui è eccitato dal superarsi dell'Io in quanto principio formale, dal suo fruirsi nella coscienza di potenza pretendente all'universale e all'oggettivo, mentre pur è tenuto fermo il valore proprio alla personalità. Mentre all'inizio dell'epoca il superato era l'essere, e il superante, ciò su cui si spostava l'accento dell'Io, era la forma, qui, viceversa, il superato è la forma, il superante è il punto dell'essere. Osservando tuttavia questo: che la forma fatta privazione dalla seconda distinzione è ciò in cui è divenuto senza residuo quel che nella prima distinzione era essere; e il nuovo principio di potenza reale, che è il superante, l'Io, è ciò che nella prima distinzione era forma, riflessione elevatasi poi, attraverso la seconda epoca, al livello di un assoluto esser-da-sé. L'accento dell'Io si è dunque spostato dall'un termine all'altro; e, con esso, ciò che sarà detto realtà.

Un altro carattere distintivo. Secondo il momento del conseguente l'Io sa di sé come di una autonoma creatività; da questo punto è dunque vissuto l'atto distintivo, onde l'antitesi non è più in un semplice apparire così come, presso all'immediatezza del valore, doveva accadere all'inizio e, in una certa misura, anche all'interno, dell'epoca. Essa ora è invece entro la forma

dell'incondizionato soggettivo. La persona è ora sufficiente ad essa – il che vuol dire: è sufficiente a sé stessa, alla propria sostanza.

Con il che cessa di essere persona, e passa ad individuo. Individualità esprime lo stato della persona in quanto non più è la relazione che la definisce, ma invece la domina e pone secondo libertà assoluta, onde ha la prima esperienza del punto di una non più semplicemente esistente, ma mediata, positiva causa sui. Tale la categoria, da cui è reso possibile il termine ideale della coscienza estetica.

Cotesto atto converte l'ordine della forma in quello di una necessità e di una privazione, generando una opposizione ed un distaccarsi dell'Io dentro al corpo stesso della propria realtà. Giacché da una parte l'«altro» è interamente risolto nella forma, così che l'Io, seppure nell'ordine affatto soggettivo dell'essenza, sa di sé come del principio assoluto di tutto ciò in cui egli vive la propria vita. Dall'altra, questa assoluta coscienza implica una distinzione ulteriore, e però porta al punto superiore della libertà come potenza reale, rispetto a cui si fa non-essere, privazione, necessità, tutto ciò che, secondo il suo tempo, come forma o idealità, era essere, vita, libertà. Un principio di insufficienza reale si riafferma dunque dentro l'ordine chiuso della sufficienza ideale; un nuovo mondo si strappa dall'Io e gli resiste, ed egli si trova in nuda affermazione, privo di ogni sostegno, in mezzo ad una natura che gli è affatto straniera ed altra, benché sia da lui riconosciuta, in virtù della mediazione che questa stessa affermazione presuppone, come null'altro che lui, come suo corpo, come la sua stessa sostanza e condizione.

Va notato che se fin dalla personalità semplice (§ 11) si aveva l'esperienza un puro dato, esso non appariva però con il carattere deciso di negazione dell'Io, bensì come qualcosa con cui l'Io stesso si trovava immediatamente connesso, e presso a cui viveva confidente nello sviluppare la sua idealità.

Del pari, nelle forme successive l'Io continua, se pure in diverse complicazioni e in varia misura, ad appoggiarsi alla materia del distinto, da cui anzi riceve la persuasione delle proprie affermazioni. Solamente quando l'esperienza oggettiva si è interamente svolta, e alla persona viene suggerita dalla discorsività la coscienza dell'autonomia, sgorga la separazione netta e l'antitesi, e ciò che era «dato» e semplice «altro», diviene il non-essere mortale e nemico all'Io. Essere, quando la persona era il non-essere di una semplice idealità, la natura diviene non-essere rispetto alla persona conquistantesi nel valore della sufficienza ad un principio reale. Ma questa nascita dell'antitetico non è una violenza: tale non era

alla personalità, perché mancava il termine, in relazione a cui essa potesse risultare tale; tale non è all'individuo, poiché questo ora è assoluta riflessione, e vede l'oscurità trasparente di luce: egli ha la coscienza che essa diviene soltanto da una libertà che si strappa dalla propria sostanza e rinnega ciò che nelle sue potenze formali ha costruito; egli prende interamente su sé la responsabilità del proprio atto e non vuole rimettere a chicchessia il peso. Egli è dunque sufficiente alla privazione – nata da lui, causata dal suo proprio, sovrannaturale valore di individuo, egli ora l'assume con gioia e vi riconosce la materia dalla quale soltanto potrà trarre una vita ed una realtà assolute. Vano bagliore sperduto nel deserto tenebroso e sconfinato della necessità e della privazione, l'individuale sa pertanto che in quella luce è la ragione e condizione di un tale ordine, l'atto, il *τελος* a cui tutto il resto, come muta potenza, si appende.

La determinazione della categoria si connette dunque al punto in cui il centro immanente portato dalla persona passa di là dalla coscienza formale e dipendente, e sbocca sulla soglia dell'ordine delle potenze reali; ed alla conseguente antinomia di un Io che attribuisce a sé il valore, l'assoluto essere di diritto, e lo nega a tutto il resto – ma che, d'altra parte, nel riferimento al potere, non è ancora che un non-essere, non è ancora che un compito, un Sollen rispetto all'infinita passione del mondo, alla privazione a cui egli è connesso, quasi come ad un suo corpo paralizzato.

Per esprimersi con il Michelstaedter, il punto attuale è quello in cui l'Io, assunta la persona della propria deficienza, consiste come «persuasione». Su di esso, si è già detto estesamente nell'ultima sezione del primo libro⁵¹. Basterà ricordare il principio fondamentale, là esposto, che dalla privazione che constata in sé, la persona non può inferire alla realtà di un altro, colmando con un atto ideale di pseudo riconoscimento quel vuoto che chiede invece un atto reale, magico, di cui si ha paura. E si tenga ben ferma la relatività del concetto di privazione: un dato elemento non è mai privazione in sé, bensì sempre in relazione al valore dell'autarchia⁵². Il passaggio ad un tale valore fa di quel che era positivo come costruzione formale, qualcosa di negativo e di «in potenza» rispetto al punto ulteriore; così come soltanto il passaggio al valore di persona fece di quel che era soggettivo come spontaneità qualcosa di oggettivo, l'«altro» della natura rispetto alla riflessione. Perciò a chi non vuole passare dal punto di vista logico a quello della volontà di potenza, il concetto di privazione non sarà intelligibile – ma allora si ha l'ordine della astratta idealità come ultima istanza. Infatti, chi crede

di «superare» l’Idealismo magico non fermandosi al concetto negativo di privazione con cui esso spiega ogni necessità, ma spiegando questa con una realtà distinta, anziché un passo avanti, fa un passo indietro, giacché fa uso della categoria della causalità, con il che questa stessa supposta realtà diviene condizionata, logicamente posta dall’Io formale. E il cerchio si richiude e, a dir vero, all’esperienza di cui al § 18. Si passa invece oltre per un assoluto positivismo. Quale è la differenza – abbiamo detto – fra una cosa reale ed una imaginata? Rappresentate, lo sono tutte e due egualmente, e dal punto di vista logico od essenziale, non vi sono note nell’una, che l’altra non abbia. Ma di là da ciò, l’attività rappresentativa a cui corrisponde la cosa reale è una attività rispetto a cui sono impotente⁵³. Questo è tutto. Vi sono elementi su cui posso e altri su cui non posso. Le cosidette cose reali sono simboli di questo mio non potere, di questa mia privazione. È perché sperimento una privazione che chiamo reale una cosa, e non viceversa. La privazione spiega il concetto di una realtà oggettiva, non la realtà oggettiva il concetto di privazione – e riferirsi ad un altro per far capire come sia possibile una privazione è un puro circolo vizioso. Se non si comprende questo punto, che ci è sembrato utile esporre di nuovo, si resta al livello della persona e, in particolare: nell’idealismo astratto. La spontaneità, in sé (nella prima epoca), è atto; rispetto alla persona diviene «potenza», il cui atto è l’idealità, la rappresentazione (seconda epoca); rispetto all’individuo, l’idealità, rappresentazione o essenza, si fa a sua volta «potenza», il cui atto è l’affermazione reale, oggettiva – magica – dell’individuale. (Si ricordi: questi momenti non coesistono, ma sono in una continuità trasformativa; non resta, per esempio, un residuo di spontaneità all’imagine – una cosa in sé – ma quell’attività che era spontaneità cosmica si trasforma tutta in attività rappresentativa, in idealità, e così per il resto).

Ora è importante distinguere il carattere delle determinazioni gerarchicamente posteriori all’individualità e che, diciamolo subito, si riconnettono all’insieme delle scienze esoterico-magiche, da quello proprio a varie determinazioni che solo formalmente sono oggettive, e che però restano dentro l’intervallo di mediazione del principio della persona. Nulla è più comune che la confusione di questi ordini, la quale può ricondursi a due cause. Anzitutto ad una inadeguata penetrazione, in funzione del principio dell’individuale, del valore inerente all’intimo atteggiamento spirituale da cui sgorgano categorie, come la filosofia, l’arte, ecc.; donde il paralogismo, per cui si mutua quella libertà, che non è produttiva che in quanto vive formalmente – e però in quanto resta intrisa da un momento di necessità e di alterità – con la libertà piena e potente, relativa al valore dell’individuale. Un tale equivoco ha possibilità soltanto nell’ambito

teoretico, v.d. finché l'individuale di cui si parla resta una semplice idea; poiché quando invece dal dire si passasse al fare, subito apparirebbe quali antitesi siano da superare affinché una qualsiasi attività possa essere oggettiva pur conservando il valore conquistato. Onde, quando su tale equivoco si fondi un sistema, il suo valore non è quello che crederà di avere, bensì quello della coscienza filosofica in generale, di cui non costituirà che una adattazione particolare; e resta da aspettare che la libertà si decida, se crede, di andar oltre nella sua esperienza, finché, pervenendo davvero all'individuale, vada ad accorgersi quale è il vero senso dell'atto oggettivo.

Ma tale confusione può anche accadere presso ad una effettiva comunicazione con l'individuale secondo l'immediatezza propria al mero termine dell'epoca della persona; ed allora si connette al momento di una deficienza fantasticante: il valore può cioè fuggire dinnanzi all'antitesi reale, anziché comprendersi come un compito, come un $\tau\epsilon\lambda\omega\zeta$, la cui realtà si rimette alla risoluzione e al dominio di quell'«essere» e di quella necessità, che non gli si oppone e non si scinde da esso che per la luce dello stesso individuale; può fingere a sé una sufficienza con il vibrarsi in una creatività puramente formale, con lo sfruttare cioè incestuosamente la sua propria mediazione. Ad una tale situazione si deve chiedere il senso della critica fatta in precedenza alla sufficienza discorsiva, dell'esibizione di essa quale *piétiner sur place* [scalpitare sul posto] lasciante intatta l'antitesi fondamentale e reale. Qui dunque l'attività viene respinta a forme gerarchicamente anteriori che pertanto non possono essere adeguate all'individuale, ma soltanto alla persona; all'individuale, solamente a patto di concedere la ragione dell'irrazionale, di ammettere violenza, alterazione, rettorica.

Che cosa da ciò proceda per la filosofia, elevata dunque ad affermazione reale del principio immanente, si è già visto a sufficienza nel primo libro: un irrazionale si dirompe indomito man mano che, nel suo sistema, un Io assurto a coscienza di sé vada a chiedersi la ragione assoluta delle varie determinazioni. E questo irrazionale non è discorsivamente reducibile che a patto di rendere sempre più irrazionale il «razionale». – Circa la scienza non occorre fare particolari osservazioni, in quanto essa, in massima, è rimasta, per una adeguata coscienza di sé stessa, fuori dal movimento rettorico della deficienza, di cui ora è parola. Anche nelle più audaci filosofie della scienza, quale per esempio quella del Weber, l'accento è correttamente fatto cadere sul «*Sapere*» e non sull'«Io». La diffida investe piuttosto la tecnica, la scienza applicata – la prasseologia – in quanto fantastichi la dignità di uno stato di potenza. A ciò del resto si è già

accennato nelle osservazioni seguenti la categoria della coazione. La potenza a cui l'uomo può pervenire attraverso applicazioni tecniche del sapere scientifico in nessun modo è potenza – se in questo termine si intenda comando: diretto dominio secondo autarchia. Essa è piuttosto un riconoscimento d'impotenza, una alienazione della persuasione soggettiva – che, naturalmente, corrisponde essa stessa ad un valore, costruito a suo luogo, ma non al valore, che ora ci occorre. Infatti, nella prasseologia ciò che sta prima è la conoscenza; l'azione non riesce che a patto di conformarsi a leggi oggettive riconosciute e presupposte. In secondo luogo, e in connessione, l'atto non è semplice: esso non trae da sé, né domina, tutti quegli intermediari, che lo portano alla riuscita: esso invece li ha come cose che trascendono il suo potere, e che esso va ad utilizzare e combinare estrinsecamente. La sua efficacia riposa dunque sur una cambiale – sul principio di costanza del regno dell'«altro», principio che è un puro dato di fede: la sua sufficienza è un vuoto nome. In un tale ordine il centro positivo cade invece nell'attività scientifica, da cui diviene la natura nelle sue leggi. La prasseologia o la tecnica hanno invece la vita del parassita, sono il furto che a sé stesso fa un valore, e in nessun modo possono convenire a quell'attività in cui l'individuale procede in una affermazione oggettiva; attività, che è un dominare senza condizioni, senza riconoscere leggi ma imponendone, senza chiedere a nulla, fuorché a sé stesso in pura potenza, la riuscita dell'atto. – Sarà invece più opportuno fermare la considerazione sul rapporto di questa attività con la religione e con l'arte.

Se nella fede si ripone l'organo della religione e in questa si vuole vedere il luogo dell'affermazione oggettiva dell'individuale, è invero da dirsi che il fondamento di una tale fede è la mancanza di fede. Quando dinnanzi alla distanza che separa la realtà dal valore non si è così persuasi e saldi in questo, da poter pensare di informarne malgrado tutto la realtà, e pur si sente che soltanto per una tale riaffermazione è possibile fruirsi concretamente nel punto dell'individuale – allora sorge la fede con i suoi postulati. Il valore non viene più riconosciuto come ciò che, in un tale luogo gerarchico, è: una esigenza, uno scopo, un compito per l'attività reale; ma viene invece immediatamente trasformato in una esistenza – in una esistenza, però, che, semplicemente pensata, non è una esistenza, ma il concetto, la supposizione di una esistenza. Da qui il Dio della fede; da qui la sua formazione dei varî attributi che sono le proiettate astratte ipostasi del desiderio impotente, cioè delle varie determinazioni che il valore come compito può assumere rispetto alla propria antitesi. Pertanto, nella misura che il desiderio nel pascersi, in tali astrazioni, della propria deficienza, tiene altresì fermo il valore dell'individuale, trova

sempre di contro a sé l'antitesi; ed allora ecco che il Dio, l'essere creato dalla fede, si proietta di là dall'Io, ecco che diviene un altro. Il carattere formale, rettorico della realizzazione, e la nota di trascendenza che va a connettersi all'oggetto di questa, sono due punti solidali, procedenti dal concetto stesso del fenomeno religioso in generale, quale venir meno all'atto, quale de-linquere.

Più determinatamente. Il fatto religione esprime semplicemente l'esistenza di un conato alla divinizzazione⁵⁴. Aggiungiamo, d'altra parte, da questo punto di vista, che non vi è vita di persona che nemmeno per un istante non sia, nella sua più profonda radice, religiosa, poiché, se non lo fosse, risulterebbe staccata dalla condizione trascendentale, dal $\tau\epsilon\lambda\circ\zeta$ dell'individuo, per il quale, in questo ordine, ogni esistente è. In ogni umano desiderio o bisogno, in ogni atto, si desidera e si afferma soltanto Dio⁵⁵. Senonché questa religiosità lata è un mito, di cui occorre penetrare il senso, mettere a nudo l'esigenza, e farsi a dare a questa una soddisfazione reale. E può così pensarsi una storia ideale delle religiosità, da mutuarsi con lo sviluppo in cui l'inconscio desiderio divino gradatamente prenda forma consapevole e adeguata. Il momento pervertito della religione è invece là dove si scambia la realtà del desiderio di una realtà, con la realtà di ciò che è oggetto di questo desiderio stesso. Per esso il verbo, immediatamente, si fa carne: il male si è che qui il verbo è puro discorso, quindi il teogono è l'immaginazione, non la potenza reale; così che la religione, come lo notò il Feuerbach⁵⁶, si dispone al livello stesso della creatività estetica culminando non nell'esistenza divina, ma nel mero pensiero che Dio esiste, come altro. Ipostasi del differenziale fra l'essenza dell'individuo e la sua mediata esistenza, il Dio trascendente è dunque vero soltanto quale antitesi e momento negativo da consumare nel principio immanente, quale combustibile che si risolva tutto nel dar vita alla fiamma di una attività divinificatoria. Tale è il significato più profondo del pasto mistico della carne e del sangue del Dio: Dio deve essere ucciso nell'Io, per divenirne la vita assoluta. È invece falso, il Dio, quando, supposto come qualcosa che già è, arresta l'individuo, toglie ogni senso alla sua attività, lo scarica dal compito di crearlo, di farsi Dio⁵⁷.

Empiricamente, una tale posizione scaturisce dall'antitesi fra uomo e natura, la natura essendo il simbolo più immediato e sensibile della privazione: il Dio è la positività supposta in ciò che viene sentito come propria negazione da un Io, il quale non osa ancora attribuirsi il compito di attuarvisi, o ha fallito ad un tale compito e crea un compromesso superstizioso, presso alla credenza che, attraverso la mediazione del Dio riconosciuto, sollecitato per preghiera, sacrificio, rito, egli possa riaffermare la propria sufficienza sul negativo, sulla

natura⁵⁸. Tale situazione non solo è stata confermata dalla scienza delle culture primitive (Moore, Frazer, ecc.) in cui gli Dèi sembrano succedere ad una bancarotta della magia, ma si ritrova altresì in forme apparentemente superiori – per esempio nella dottrina della grazia e della mediazione del Cristo e dei «Salvatori» in genere («senza di me voi nulla potete»), prodotti palesi di epoche di rilassamento e di fiacchezza morale. Con ciò, d'altronde, si è ricondotti alla categoria della co-azione, e così ancora per un altro lato risulta la disconvenienza del fenomeno in parola al punto dell'individualità.

E, diciamolo pure: è forse con un diverso ragionamento che Kant dalla dottrina del primato della ragion pratica trae la religione? Questo «primato» dice forse un'altra cosa fuor che l'ottimismo di una volontà ignara, di una volontà che non è tale, ma semplice velleità, e alienandosi il corpo di quella concretezza in cui si esprimerebbe l'atto del suo reale volersi, lo rimette ad un altro, a cui dà così il compito di volere per lei? Poiché il ragionamento di Kant è questo: esiste, con una certezza oggettiva, l'imperativo morale: ma stando di fatto che l'uomo da sé non saprebbe realizzarlo nell'ordine naturale, come esso imperativo è certo, altrettanto lo sarà l'esistenza di un principio (Dio, l'ordine sovrannaturale) per la mediazione del quale l'antitesi venga risolta – cioè: sia illusoria, non sia. Devi, quindi puoi; non posso – v'è altro, in cui potrai. Ma chi non vede che tutta la forza dell'argomentazione gravita sul presupposto dogmatico-ottimistico, che unità, razionalità, provvidenza, e non contraddizione e tensione sia la legge attualmente esistente nelle cose? Cioè sur un circolo vizioso? ⁵⁹.

Insufficienza, viltà, stato di un individuo il cui essere è fame di essere, che per essere ha bisogno che altri sia – tale è dunque la psicogenetica del fenomeno religioso nelle forme dualistico-devozionali, come la cristiana. Questo bisogno crea αργος λογος, il sofisma infingardo dell'ottimismo, il credere cioè che ciò che ci è necessario, per il solo fatto che ci è necessario, sia – sia, e pensi lui a risolvere la nostra privazione, sia, e così ci si possa abbandonare, e così si possa evitare di imporsi, di volere. Come se la fame non potesse restar fame, la brama brama, eternamente insoddisfatta, eternamente arsa dalla sua immanente privazione – brama senza nessun oggetto! Dinnanzi a questa visione, a cui tuttavia un Buddha, un Nietzsche, un Michelstaedter seppero tener fisso lo sguardo, e riaffermarsi in un tragico splendore, il cristiano invece si ritrae rabbividendo – e crede: crede, ed ecco che l'angoscia si risolve, si tranquillizza, ecco che sorge il miraggio del Dio, del Salvatore, della Grazia – «macchie luminose a soccorso dell'occhio offeso per aver fissato nell'orribile tenebra».

In conclusione: il Dio generato dal desiderio è tanto reale, per quanto questo desiderio stesso si faccia capace di produrre la realtà del suo oggetto. L'esistenza di Dio si testimonia in proporzione al grado in cui la volontà verso Dio, il Wille zur Gottheit, presa coscienza di sé, è capace di realizzare di fatto sé medesima. L'unica «prova» di Dio è dunque: farsi Dio (ἀποθεωθῆναι= deificatio) – un problema puramente tecnico, di là dalle smorte proiezioni e dalle belle parole che sentimento e devozione in speranza e terrore giustappongono ad una inerte umanità: Dio come atto e stato dell'individuo. – Né può essere accolta l'istanza di ammettere il Dio trascendente in via pragmatica, cioè in nome dell'utilità, che può procedere dalla credenza che esso sia, in ordine a certe realizzazioni; poiché se al valore è necessaria la realizzazione, una realizzazione a cui non sia immanente secondo attualità il suo valore o significato, è nulla – quel che importa essendo non il fare in sé, sibbene il valore che questo fare incorpora e di cui esso è mezzo espressivo. E nemmeno si può tollerare il fenomeno di una trascendenza come momento provvisorio: un tale momento non si è forse svolto lungo tutta la seconda epoca? Ma il problema, di cui ora è quistione, è ormai di là da questa epoca stessa eppero, se deve essere risolto, nessun compromesso di tale genere è più possibile: ogni sviluppo deve essere invece interamente dominato dall'autocoscienza di un Io che si sente centro e condizione di ogni cosa.

Così l'individuo ormai non chiederà più a nulla, fuor che a sé stesso, la propria assicurazione e la propria concretezza; riterrà che, anche se esistesse un Dio, egli non saprebbe che farsene, poiché tutto ciò che potrebbe realizzare non semplicemente mediante la propria potenza, egli in realtà non l'avrebbe affatto realizzato e lo avrebbe non per essenza, ma per accidente, contingentemente. La persuasione e la potenza per qualunque altra via conquistata, che non per quella della sua unica, sufficiente iniziativa, non sarebbero la sua persuasione e la sua concretezza e, nella materiale parvenza di una vita compiuta, gli darebbero invece la maledizione di una assoluta, interna morte poiché lo stroncherebbero nella sua possibilità di essere da sé, nella sua possibilità di essere come valore. Dunque: ciò deve sapere colui che vuol passare di là dallo stato umano di esistenza: che egli è solo. Solo con la sua deficienza infinita e la sua volontà – e nulla a cui chiedere, nulla a cui rimettersi, nulla in cui sperare; nulla che gli spetti, nulla che gli sia già dato – immortalità, beatitudine, sopravvivenza. Lo spirito è mortale. Le innumeri contingenze dell'esistenza non sono illusioni, ingranano invece la mia più profonda sostanza, sono la sola cosa che sia reale, e questo – il mio – è lo stato in cui «Dio» stesso ormai si è ridotto! Qui, dunque, il dilemma della disperazione: o schiantarsi, scomparire – o imporsi, farsi creatore,

levarsi in piedi in mezzo a questo deserto per trarre da esso un assoluto essere, una gloria. Il mondo è lasciato a sé sesso, è libero. Assoluto, sovrasensibile, ormai, non vi è più, che in quanto l’Io vi si crei; regno celeste, *υπερκοσμία* non vi è, che nella misura in cui egli può far divenire tale il mondo terrestre; spirito, che nella misura in cui egli può far divenire tale la carne, da sé. Epperò il «dover essere», che l’individuo può sperimentare in sé, ma che non divampi in potenza di dominio travolgente il non-essere della bruta esistenza – è nulla, è errore, è illusione.

Un’arte che rifletta su sé si può dire che sarebbe una religione che prende coscienza della propria natura e di quella dei suoi oggetti. Infatti, se da una parte, l’arte, specie nelle manifestazioni più moderne, è originalità e creazione soggettiva, sta, dall’altra, di fatto che questi valori in essa restringono la loro efficienza all’ambito puramente ideale: l’arte è creatività fantastica; essa si arresta al limite dell’oggettivo; la «natura» della sua agitazione in nessun modo resta intaccata. Presso al compito, proprio all’individuo, il mondo dell’arte appare dunque soltanto come la fantasmagoria in cui può consolarsi un mago impotente, come un regno di ombre (ombre non di cose, come pensava Platone, bensì della forma o modo di una creazione di cose)⁶⁰; e la sufficienza che ci si può presumere in un riferimento a questo mondo in nessun modo giunge alla sostanza concreta dell’individuale, conquistabile soltanto mordendo ed agitando realmente il reale, facendo dell’attività poetica ciò che, secondo la derivazione del termine, è: azione *ποιησίς*, da *ποιειν* [fare]) e, a dir vero, azione oggettiva, cosmica, incarnante un significato ed una potenza non più in organismi di parole, segni o suoni, bensì in forme reali, animate e dominate, in cui vada a risolversi, come materia plastica strappata dalla sua elementare necessità e rigidità, l’intero sistema di quelle determinazioni fisiche, esteriori, che invece sono presupposte dal poeta in senso stretto, che lo limitano e lo trascendono. L’arte è dunque soltanto propedeutica alla vita individuale: come la religione è l’astratta, statica – staremmo per dire: apollinea – apprensione degli oggetti di conati profondi in forma mitico-fantastica, così l’arte è l’ideale stesso, che si sperimenta, nell’ambito formale, nell’opposto aspetto dionisiaco, dinamico, di tale fantasia creatrice di ipostasi. Essa è dunque perversione nella stessa congiunzione in cui è tale anche la religione: quando cioè essa va a costituire la reazione formale con cui un individuo pensa di risolvere l’antitesi che è nel proprio concetto e alla quale invece nessuna attività formale potrà più essere adeguata. In tal caso l’arte è assolutamente mimesi, parodia, ombra dell’essere sul non essere, imagine non dell’«altro», ma della stessa sostanza dell’Io (dell’atto assoluto) che questi non sa vivere se non nella semplice ombra anticipata dalla fantasia; con il che l’Io,

creando miti si fa a sé stesso mito.

Il problema vero è dunque questo: capire che ciò che importa ormai è soltanto il reale, concreto, denudato rapporto di sé con le cose e con gli esseri; rapporto che per gli uomini è quello estrinseco e contingente proprio allo stato fisico di esistenza alle categorie spazio-temporali che lo reggono. Di tale stato, ciò che gli uomini chiamano «spirituale» non è che semplice contorno ed accessorio, e con tutti i valori e non-valori delle sue categorie, logiche, cardiache, morali, devozionali, ecc. non porta di un passo di là da esso, non trasforma in nulla ciò che metafisicamente, nell'ordine di una assoluta concretezza, l'Io è come uomo, come persona. Ché il più grande «genio» o uomo d'azione come l'ultimo bifolco sono in egual misura schiavi, nella loro «spiritualità», di un accidente che ne percuota l'essere fisico. Chi vuol chiamarsi individuo deve avere la forza di comprendere ciò, di prendere dunque in blocco tutto ciò che si è, si pensa e si sente, metterlo da parte, dire: Basta, e andare innanzi. Andare innanzi in una trasformazione radicale ed interiore del rapporto secondo cui si sta con le cose e con sé stesso.

Secondo la categoria, che chiude la prima epoca, l'accento dell'Io cadeva sull'aspetto ideale di una correlatività di cui l'altro termine – reale, fisico – restava posto come non posto, la sua funzione oscurandosi o addirittura sommergendosi nel subcosciente. L'ulteriore mediazione della persona lungo la seconda epoca non cambia essenzialmente la situazione: è uno sviluppo a cui l'oggettivo resta sempre un distinto, un trascendente.

Per una azione di là dalla categoria dell'individuo, si tratta invece di tutta un'altra attitudine: capovolgendo il rapporto proprio alla coscienza personale, morendo alla soggettività psicologica, l'Io sposterà il principio autocosciente in seno a ciò che oggettivamente corrisponde all'immagine, lo assumerà, vi si identificherà, e quindi di là agirà, in funzione di dominio, in costruzione di interiore superiorità. Soltanto ciò che diviene in virtù di una tale affermazione di là dalle funzioni originarie fattizie, spontanee o automatiche, è corpo reale dell'individuo oltre il semplice principio di esso; è assoluto essere, vita che possiede sé stessa, autarchia. Non più persuadersi in funzione delle (ricevendosi dalle) cose, ma persuadersi persuadendo le cose, riprendendosi da esse, attuandone in essere, nell'assunzione secondo potenza, il non-essere che quali «altre» mi rappresentano.

Tale è il senso della già postulata «oggettività come soggettività», di ciò che con

il Novalis si è chiamato «empirismo attivo». Pensare di dominare la natura da fuori, partendo cioè dall’imagine e dall’Io, è una illusione che ad un tempo è una contraddizione in termini. Bisogna invece scendere nel cuore stesso dell’oggettivo e da là agire, comandare, liberare.

Un lontano riflesso di ciò lo si potrebbe indicare negli stati ipnotici e medianici: un abbassamento dell’Io, un sommerso del «psichismo superiore» nell’oscura potenza del cosiddetto «Io subliminale» è ciò che porta in atto poteri, che assai trascendono ciò di cui l’Io normale di veglia è capace. L’Io, ristretto, come persona, alle funzioni razionali, è quasi la periferia di sé stesso, e trova nel «subliminale» poteri di azione e di conoscenza d’ordine superiore⁶¹. Nello sviluppo di là dalla seconda epoca si avrà un «abbassamento» analogo, però consapevole, attivo: la persona se nella sua sostanza, non però nel suo principio e nel suo valore resterà dissolta: essa consisterà presso al trapasso, sarà non ciò che è superato, ma ciò che supera, si riaffermerà in seno alla sua negazione secondo un più alto principio che non si scioglierà nell’oggettivo e nell’universale in regressione qualitativa, ma invece lo ridurrà a sé, in progressione dominativa. Tuttavia se la persona non rinuncia al mondo del particolare, del desiderio, dell’azione, della forma che può fingere a sé stessa una sufficienza in quanto non ha ancora perfettamente realizzata la coscienza della propria natura, la via dell’individuo assoluto le è preclusa, v.d. la sua libertà non vuole realmente sé stessa come individuale. Come direbbe il Michelstaedter, l’Io in quanto persona non può non obbedire, perché ha già obbedito: non può fantasticare una potenza secondo desiderio, scienza o devozione, poiché queste determinazioni già per la loro possibilità presuppongono una impotenza, un elementare, essenziale dipendere. Una radicale catarsi si lascia dunque intravvedere come propedeutica alle forme superiori di affermazione; catarsi che, a dir vero, non ha nulla di moralistico e di sentimentale, e, ancora, anziché abolire o limitare la libertà, la porta a realizzarsi integralmente, ad estendersi e possedersi nel piano più profondo delle cose.

Resti dunque fermo che rispetto a questo piano tutto ciò che dagli uomini è chiamato bene e male, puro ed impuro, materiale e spirituale, superiore ed inferiore, ecc. non ha più senso alcuno. Tutto ciò appare come una flora parassitaria, pallida, inconsistente, esterna all’essere, che il punto dell’essere divora come vampa fragili festucche. Chi si volge verso l’autorealizzazione magica, deve spazzar via completamente tutto il mondo dei sentimenti, dei valori, dell’«umanità» e della «spiritualità»: ciò aveva una ragion d’essere prima – ora, non più. Ora è quistione di un regno di nude potenze che non hanno

attributi, che sono soltanto sé stesse, in pura natura di folgorazione e di lampeggiamento. Termini, come fulminee, vertiginose, spaventevolmente pure, ne possono, essi stessi, dare soltanto una lontana suggestione. Nietzsche sfiorò la cosa quando in un frammento giovanile, scrisse: «Come sono belle, come sono pure queste libere forze di natura, non ancora macchiate di spirito!» (Spirito: cioè tutto il mondo dei sentimenti, dell'«umano», del morale, del psicologico). Solo che ora non si tratta di un «non ancora macchiate», ma di un «ormai purificate dallo spirito». Attraverso lo «spirito» esse sono passate e si sono distillate. L'Io ormai vi apparirà non più come una forza scagliata fra altre forze, bensì come un dominatore ed un signore estranaturale – superiore ad esse tutte.

§ 22 - RIASSUNTO

L'Io, strappandosi dal corpo di una affermazione oggettiva svoltasi ormai sino a completa mediazione, al termine della prima epoca apparve a sé come la trasparenza dell'idealità da cui si scioglie una ex-sistenza, una esteriorità data. D'altra parte ciò accade solamente in quanto si realizza l'esperienza del valore dell'assoluta libertà. A questo valore, proprio al momento formale della categoria, si oppone la natura di «dato» propria alla materia della stessa. Perciò già la semplice coscienza personale contiene una antitesi; ne procedono le categorie della seconda epoca, nel senso di una riflessione di ciò che, come valore formale, nella semplice persona viveva ancora di vita immediata. Così nella prima consapevolezza di sé quale principio categoriale, la persona si riafferma sul dato dell'immagine e ne trae una esperienza finita secondo il tema di una agilità arbitraria. In conseguenza di un tale movimento, l'Io sperimenta un essere che è anche connesso ad un non-essere, e questa sua esperienza stimola una assunzione riflessa appunto di quella libertà che, secondo immediatezza, ha ora proceduto nell'ambito materiale. Ciò avviene con l'erompere di un mondo dell'azione dall'incantesimo della libertà immersa nella sua nuova affermazione. Ma per il fatto che all'azione immane un trascendente – perché essa già nell'intimo senso del suo portare di là da sé stessa la pura idealità contemplante si volge, e in ciò dà vita, ad un altro, di cui prende coscienza formata con l'eterogenesi del fine, con la potenza eterotetica resistente o fecondante in ripercussioni molteplici le affermazioni iniziali – la persona è portata alla consapevolezza della libertà non più come diretta affermazione, bensì come unità del reale affermato e del compossibile escluso, come affermazione che nella propria finitezza in un certo modo coglie altresì il senso dell'infinità virtuale e dell'agilità che la permea. L'Io che cerca di comprendere questa libertà, procede in forme in cui tende a ridurre l'«altro», a sperimentarvi l'identico, l'indifferenza del compossibile. In un primo momento, è desiderio. Ma al desiderio l'«altro» sfugge eternamente: ché la sua negazione per opera della soddisfazione del desiderio, essendo immediata, riesce solamente a confermare la privazione della particolare affermazione di cui in verità l'«altro» è soltanto il simbolo. La riduzione è reale piuttosto nella forma in cui il trascendente in un certo modo viene liberato, il che avviene dapprima mediante il compromesso della coazione e dello sfruttamento; ma poiché qui l'«aseità» dell'altro va a dipendere dalla relazione all'Io che lo evoca, la riuscita

dell’istanza è piuttosto là dove la realtà dell’altro è connessa alla possibilità del proprio autonegarsi – nell’amore. Tuttavia ciò origina, con una nuova differenza, un nuovo compito; l’altro va riconosciuto non pure nella naturalità di un «figlio», ma anche come libera possibilità, poiché appunto nella consapevolezza di un tale punto il movimento anteriore, dal desiderio all’amore, è andato a determinare il principio centrale, cioè l’Io della persona. Il compito di identificazione eleverà dunque l’«altro» in una forma tale, che la persona non può interiorarlo e adeguarlo a sé – e in ciò compiere perfettamente la riflessione sul suo proprio principio – se non lo accoglie nella propria intima sostanza, nel suo puro principio di autodeterminazione. Quando ciò faccia, essa è moralità. La moralità è dunque la forma in cui l’elemento dell’essenza (non quello dell’esistenza, di cui non è questione per l’intera epoca) – del dato o del contenuto – è compreso e risolto in una attività cosciente dell’Io formale. Di là da questo elemento, l’assunzione delle varie potenze di esso, così che un tale Io pervenga ad una intera sufficienza alla dualità originaria. Ciò implica che egli si sperimenti in attività oggettiva: ma la persona, essendo soltanto idealità soggettiva, non può sperimentarsi così che in quanto aliena la propria attività. Ossia: la persona qui può trovare la persuasione di sé solamente in quanto si riceve dalla propria sostanza che proietta ed esteriore in una «natura»: nella forma della quale essa va a svolgere quegli stessi momenti che ne formarono la mera coscienza soggettiva⁶².

Così, in un primo tempo, è scienza della natura. Ma la scienza della natura si compia – allora al mondo delle formazioni oggettive, al mondo dell’osservazione matematizzata, si contrappone la potenza stessa della scienza, che dato mondo presuppone e il cui simbolo, formato nel momento dell’alienazione, essa lo apprende appunto nell’esperienza del contingente, eternamente rinascente di contro alle sistemazioni a causa del carattere di immediata, astratta posizione secondo cui queste si realizzano in detta scienza. Una tale contrapposizione appare in tutta la sua energia presso alla storia e propone il compito di una nuova potenza di alienazione a cui l’Io si adeguà ponendosi secondo la categoria della filosofia: nella filosofia l’«altro» prende in sé la propria mediazione o conoscenza, si immerge, allora, nell’atto stesso del soggetto. Ma, di nuovo, all’unità di libertà e di necessità, di idealità e di realtà che è propria alla categoria filosofica, sovrasta il principio dell’incondizionato: contingente ed altro rispetto al pensiero formato, oscura potenza di vita di cui logica e verità non sono che fenomeni, esso rappresenta il momento della pura soggettività la quale, rispetto alla soggettività che ora si vive oggettivamente, risulta come un trascendente, di cui questa ha ragione solamente nel riaffermare

su esso, nella prassi mistica, il principio di alienazione. Allora l'intera sostanza della persona, quale si era articolata nei momenti delle prime categorie, è data in forma oggettiva. In ciò l'«altro» è, ad un tempo, portato alla sua crisi: nella mistica esso è, infatti, divenuto assoluta libertà e questa, al limite della sua manifestazione, va a respingere l'Io a sé, va a restituigli l'autonomia con in più la coscienza di sé come oggettività. Questo movimento di ritorno dell'Io si compie determinatamente con l'arte pura, in cui la forma oggettiva, v.d. la determinazione propria alla esteriorità della coscienza personale, ha il suo svolgimento condizionato alla propria consumazione sino a che il principio positivo di una centrale creatività coincide con la volontà cosciente dell'Io, in cui prima dominava un «genio» e una assenza. Il limite dell'arte è così anche quello del tirocinio oggettivo della persona, di là dal quale si afferma l'atto in cui la legge originaria di questa diviene in una mediazione, in una trasparente libertà. Cioè: di là dallo svolgimento per cui la libertà formale, «costruendolo», comprende l'altro come nulla di diverso dalla sua propria sostanza (momento positivo), una esperienza in cui questa stessa sostanza viene distinta, viene cioè posta, rispetto alla forma ormai interamente mediata, come un non-essere; e che quindi attua il distinto non più secondo l'essenza, sibbene secondo l'esistenza – secondo il suo *to otí* [il quod], o *Dasein* [esserci]. Tale l'atto creante il principio dell'individualità – di una persona, cioè, che è interamente signora della sostanza di sé come tale, che ha redento in autarchia ed appuntato al valore dell'incondizionato quella legge distintiva con cui, all'inizio dell'epoca, coincideva secondo spontaneità e immediatezza.

¹ È lo scienziato e filosofo austriaco Ernst Mach (1838-1916), docente di fisica a Praga e poi di storia e teoria delle scienze induttive a Vienna. Teorizzò un empirismo radicale che va sotto il nome di «fenomenismo»: i concetti e le teorie scientifiche non rispecchiano la natura delle cose, ma sono soltanto strumenti per organizzare i dati acquisiti (N.d.C.).

² É. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, Paris 1921, p. 160: «Mais cette spontanéité libre, éprise en quelque sorte de ses actes, comme si, d'abord, ils réalisaienl l'idéal, se laisse déterminer par eux et se transforme en habitude. Cette métamorphose est oeuvre de l'entendement métaphysique ou instinct d'immortalité qui, les yeux fixés sur l'essence immuable de Dieu, prête

la forme de l'absolu à la face des actionshumaines qui regarde l'idéal divin. Cette halte serait légitime, s'il arrivait que les œuvres de la spontanéité humaine présentassent jamais toute la perfection qu'elles comportent, si l'idéal humain était jamais réalisé. Mais la spontanéité libre, dans les conditions du monde actuel, ne peut que s'en approcher de plus en plus. Elle n'est jamais à bout de sa tâche» [Ma questa libera spontaneità, invaghita in qualche modo dei suoi atti, come se, a tutta prima, essi realizzassero l'ideale, si lascia determinare da essi e si trasforma in abitudine. Questa metamorfosi è opera dell'intelletto metafisico o istinto d'immortalità che, fissati gli occhi sull'immobile essenza di Dio, attribuisce la forma dell'assoluto all'aspetto delle azioni umane che si riferisce all'ideale divino. Si tratterebbe di una tappa legittima, se avvenisse che le opere della spontaneità umana giammai mostrassero tutta la perfezione che comportano, se l'ideale umano giammai fosse realizzato. Mala libera spontaneità, nelle condizioni del mondo attuale, non può che avvicinarvisi sempre di più. Non arriva mai alla fine del suo compito].

³ La scienza positiva è lo sforzo della persona a concepirsi, pur restando fermo l'ambito formale, come la potenza stessa che regge l'oggettivo, la natura. La persuasione di sé qui si appare sotto specie di oggettività delle leggi determinatesi nella scienza, si realizza nella «riuscita» dei procedimenti intellettuali – nel momento della «deduzione oggettiva» (in senso kantiano) essa ha ora il suo atto.

⁴ È questa una osservazione fatta da vari autori. Qui si possono citare per esempio le parole del Windelband (Geschichte der Philosophie⁹, p. IV, cap. II, 2) in relazione a Bacon: «Gli aurei frutti della scienza maturano soltanto quando non siano ricercati utilitaristicamente... Le creazioni spirituali che hanno messo la scienza della natura in grado di costruire il fondamento della nostra moderna civiltà derivano... da quei pensatori che, animati dal puro desiderio di comprendere, e senza proporsi di trasformare il mondo, intesero l'ordine e l'armonia di quella natura, che essi ammiravano».

⁵ Matematico e ingegnere francese, Jean Victor Poncelet (1788-1867) pubblicò

nel 1822 il suo *Traité des propriétés des figures* che lo pone tra i fondatori della geometria proiettiva, intuendo il «principio di dualità» per il quale i teoremi si presentano in coppie identiche in struttura (N.d.C.).

6 Il geologo svizzero Émile Argand (1879-1940) ne *La tectonique de l'Asie* (1924) espone la sua teoria tettoorogenetica mobilista delle falde (N.d.C.).

7 Considerato uno dei più grandi analisti del XIX secolo, il tedesco Karl Theodor Wilhelm Weierstrass (1815-1897) con le sue opere impose soprattutto all'analisi matematica un nuovo rigore nell'ottica di una sua «aritmetizzazione». Il suo nome è legato a numerosi enti e teoremi (N.d.C.).

8 Russell è Bertrand Russell (1872-1970), matematico, filosofo e politico inglese che si oppose a ogni metafisica in nome dell'empirismo logico. Peano è Giuseppe Peano (1858-1932), il famoso matematico e logico italiano cui si devono i notissimi «assiomi di Peano» sulle nozioni matematiche di base (N.d.C.).

(9) Sulle teorie del russo Nicolai Lobatschewsky (1793-1856) e del tedesco Georg Riemann (1826-1866),

9 Sulle teorie del russo Nicolai Lobatschewsky (1793-1856) e del tedesco Georg Riemann (1826-1866), cfr. J. Evola, *Saggi sull'Idealismo magico* (1925), Edizioni Mediterranee, Roma 2006, pp. 3347 (N.d.C.).

10 Nato a Torino da famiglia di origine francese, Joseph Louis de Lagrange (1736-1813) deve la sua fama alla *Mécanique analytique* (1788) e alla *Théorie des fonctions analytiques* (1797). Il suo nome è legato a equazioni, funzioni, metodi (N.d.C.).

¹¹ Il nome del matematico francese Louis Poinsot (1777-1859) è legato allo studio del moto dei solidi considerati indeformabili e alla interpretazione geometrica della loro rotazione (N.d.C.).

¹² Fisico e ingegnere inglese, Alexander Oliver Rankine (18811956), ideò anche un apparato per la misurazione della viscosità dei gas (1910-1926) che ha preso il suo nome (N.d.C.)

¹³ Claus Hugo Hermann Weyl (1855-1955), fisico matematico tedesco, applicò la Relatività generale di Einstein alla geometria e pubblicò un fondamentale *Reine Infinitesimal geometrie* nel 1918. Ampliò anche i concetti matematici di Riemann (N.d.C.).

¹⁴ Astronomo, fisico e astrofisico, l'inglese Arthur Eddington (1882-1944) fu, con le sue osservazioni che le confermavano, uno dei maggiori divulgatori delle teorie di Einstein. Applicò la Relatività generale allo studio dell'universo considerato come un tutto (N.d.C.).

¹⁵ Come si è detto, l'esperienza stessa conduce ad un razionalismo che pertanto non è aprioristico, ma s p e r i m e n t a l e ; ad un razionalismo che si riceve dall'«altro», chenon appare tanto imposto dall'Io alla natura, quanto invece dalla natura ad un Io, che in essa si è astratto. Cfr. E. Myerson, *La déduction relativiste*, Paris 1925, pp. 134, 143:«Le relativiste, qui n'était pas du tout parti avec l'idée de chercher de l'apriori dans lanature, l'a pourtant découvert, en dépit de lui-même, peuton dire... Le physicien einstenien,foncièrement réaliste comme tout physicien, se trouve cependant, par la réussitemême de sa déduction, à aboutir à une construction tout aussi foncièrement idéaliste»[Il relativista, che non è affatto partito con l'idea di cercare l'apriori nella natura, l'ha tuttavia scoperto, a dispetto di sé stesso si può dire... Il fisico einsteniano, sostanzialmente realista come tutti i fisici, si trova tuttavia, a causa della riuscita

stessa della sua deduzione, a pervenire ad una costruzione anch'essa sostanzialmente idealista]. Cfr. p. 170.

¹⁶ H. Weyl (Raum, Zeil, Materie, trad. franc. Paris 1922) dichiara esplicitamente l'impossibilità di concepire una geometria autonoma, e che geometria, meccanica e fisica nella scienza moderna costituiscono una unità teoretica inscindibile, che va assunta in blocco (pp. 292, 57). È dalla determinazione della realtà fisica – aggiunge A.S. Eddington (Espace, Temps, Gravitation, trad. franc. Paris 1921, p. 223) – che la nuova teoria geometrica ha preso nascita.

¹⁷ C. Fourier, Oeuvres, Paris 1888, t. I, p. XXII.

¹⁸ Discepolo di Newton, il matematico inglese Brook Taylor (1685-1731) si occupò di capillarità, balistica e teoria della prospettiva (N.d.C.).

¹⁹ Il fisico e matematico francese Jules Henri Poincaré (1854-1912) si interessò anche di epistemologia sostenendo una specie di intuizionismo: un concetto o ente matematico si definisce non in termini logici ma a partire da dati intuitivi (N.d.C.).

²⁰ Il francese Pierre Duhem (1861-1916), fisico ed epistemologo, criticò la possibilità dei cosiddetti «esperimenti cruciali», cioè quelli che possono falsificare un'ipotesi verificandone con ciò un'altra (N.d.C.).

²¹ Il matematico russo Christian Goldbach (1690-1764) si occupò di teoria dei numeri e di equazioni differenziali. Espose due «congetture» nel 1742, la prima delle quali è tuttora irrisolta, e la seconda solo parzialmente risolta nel 1937, dopo quindi la stesura del testo evoliano (N.d.C.).

²² Giovanissimo talento matematico, Évariste Galois (1811-1832), morì a 21 anni in un duello, lasciando una specie di testamento scientifico in cui sono sintetizzate teorie e intuizioni solo molto tempo dopo verificate (N.d.C.).

²³ E. Galois, *Manuscrits et papiers inédits*, in *Bulletin des Sciences Mathématiques*, 1906, I, p. 259, apud L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris 1922, p. 22. Cfr. ivi, p. 490: «Cette spéculation abstraite (teoria dei numeri) se développe suivant le rythme d'une science naturelle; les vérités s'y découvrent et s'y établissent par une méthode qui est effectivement, comme Hermite l'avait montré (Conférence de Chicago, 1893, trad. Laugel, 1898, p. 58), une méthode d'observation, tandis qu'au contraire l'arithmétique vulgaire, sortie de la pratique et développée en vue de la pratique, a conservé l'allure d'une construction deductive où l'esprit crée lui-même ses concepts et pose a priori les lois de leurs relations» [Questa speculazione astratta si sviluppa seguendo il ritmo di una scienza naturale; le verità si scoprono e si stabiliscono attraverso un metodo che è effettivamente, come Hermite aveva dimostrato, un metodo d'osservazione, mentre al contrario la comune matematica, nata dalla pratica e sviluppata in senso pratico, ha conservato l'andamento di una costruzione deduttiva dove lo spirito crea egli stesso i suoi concetti e stabilisce a priori le leggi delle loro relazioni]. E. Boutroux, *De la contingence*, cit., p. 52: «Ce n'est pas au premier coup que l'homme a devouvert les premiers principes des mathématiques. Il a tâtonné, il a employé l'observation, l'expérimentation, l'abstraction, l'induction» [Non è stato al primo colpo che l'uomo ha scoperto i principî primi delle matematiche... È andato a tentoni, ha usato l'osservazione, la sperimentazione, l'astrazione, l'induzione].

²⁴ Cfr. E. Myerson, *De l'explication dans les Sciences*, Paris 1921.

²⁵ Cfr. L. Rougier, *Les paralogismes du rationalisme*, Paris 1920, p. III, c. X.

²⁶ Come punti di passaggio: la necessità di dare una interpretazione fisica ai coefficienti matematici, la quale a questi è contingente; l'arrestarsi della deduzione fisica aduna «qualità» primordiale irriducibile, puramente data – lo «stato improbabile» nella termodinamica, le curvature spaziali nel relativismo, l'impenetrabile fondamento della discontinuità dei quanta (su cui cfr. F. Reiche, *Die Quantentheorie*, Berlin 1921, p. 160), ecc.

²⁷ Questa situazione appare in modo particolarmente chiaro presso alle teorie della fisica sul tipo per esempio di quella del Duhem.

²⁸ Qui verrà fatto di obbiettare che il fenomeno studiato dalla biologia e dalla fisiologia è distinto da quello studiato dalla classificazione e dalla fisica; che è arbitrario per ciò gerarchizzare le varie scienze, le quali invece si trovano su uno stesso piano di contro ad una materia data in blocco di cui ognuna assume ad oggetto un dominio particolare.– Se un tale concetto è esatto in sede empirica, ha però scarsa portata in sede trascendentale ove, presso allo studio delle condizioni di possibilità, si sostiene che la diversità del fenomeno procede dalla forma diversa della coscienza fisica e non viceversa. La molteplicità disordinata dei vari oggetti della scienza maschera una ideale successione; e la loro simultaneità di fatto è, per così dire, la «pietrificazione» della mediazione totale della coscienza scientifica stessa in generale, astratta dal processo del suo farsi. L'oggetto o il fenomeno, in realtà, è uno solo: nello sforzo di adeguarsi e farsi sempre più sufficiente a sé stessa, la scienza trasforma i propri principî, ed allora l'oggetto diviene da una forma ad un'altra, per esempio cessa di essere il fenomeno fisico e si fa fenomeno organico, e così via. Ma, ancora una volta, non è che il fenomeno organico coesista al fisico, come due fenomeni distinti: il fenomeno organico è invece il fenomeno fisico stesso quale appare alla scienza fisica quando essa, nello sforzo di realizzare più perfettamente il grado che l'individua, si trova portata di là da sé stessa e diviene biologica. E tutto può essere considerato organicamente, fisicamente, ecc.

²⁹ Il Blondel (*L'Action*, Firenze 1921, vol. I, p. 127) nota come qualcosa di

analogo venga pensato già nello stesso concetto fisico dei corpi che manifestano la propria inerzia di contro ad una sollecitazione dinamica. Concetto che del resto è assai familiare alla metafisica indiana.

³⁰ Si noti che qui si ha a che fare con la psicologia come scienza positiva dei fenomeni del soggetto considerati oggettivamente – donde la distinzione dalle prime categorie dell'epoca, che sono non s c i en z a psicologica, ma psicologia in atto.

³¹ Il botanico e genetista olandese Hugo de Vries (1848-1935) nel 1889 introdusse il concetto di «pangeni» per indicare gli ipotetici portatori di qualità individuali, termine in seguito adottato nella contrazione di «geni». Fondamentale è la sua «teoria delle mutazioni» del 1901 (N.d.C.).

³² Allievo di Wilhelm Windelband, il filosofo tedesco Heinrich Rickert (1862-1930) gli succedette nella cattedra di Heidelberg (1916) e alla direzione della Scuola di Badenche sviluppò una neokantiana «filosofia dei valori». Per Rickert l'oggetto della filosofia è l'essenza del valore (N.d.C.).

³³ H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnistheorie*, Leipzig 1904, p. 116.

³⁴ Ivi, p. 130.

³⁵ Lumeggiano assai ciò le espressioni, estremamente ricorrenti sino a poco tempofa, in cui, per dare una idea dell'intrinseca evidenza e dell'eternità di certe verità metafisiche, ci si riferiva a proposizioni geometriche, quali per esempio quella della somma degli angoli interni di un triangolo. Ora si sa che tali proposizioni sono, dal punto di vista logico, affatto ipotetiche; esse esprimono

semplicemente una possibilità fra varie altre, e l'evidenza intuitiva che può inerirle dipende dal fatto che la persona si trova in un ambiente fisico a cui è proprio un certo indice di densità che si potrebbe benissimo pensare differente. Un tale trovarsi di fatto poi è da spiegarsi soltanto con l'originario arbitrio dell'Io personale e con il samskâra secondo cui esso sviluppa la propria esperienza.

³⁶ Cfr. Libro I, sez. VIII, § 3 [Teoria dell'Individuo assoluto, cit., pp. 148-155].

³⁷ Il Greco, come è noto, non ebbe l'idea di materia nel senso moderno che con il tardo stoicismo, cioè presso all'avvento del cristianesimo: fino ad Aristotele la υλη stessa non aveva nulla di materiale, era solamente un principio di disordine e d'indeterminazione. Ai primi Greci mancava persino il termine per esprimere l'idea di materia. Cfr. Rivaud, *Le problème du devenir dans la philosophie grècque*, Paris 1906.

³⁸ Si pensi per esempio al noto frammento di Anassimandro (Diels, Frg. Vors., 9: εξ ὧν δε η γενεσίς εστι τοις ουσι και φθοραν εις ταυτα γινεσθαι κατα το χρεων. διδοναι γαρ αυτα δικην και τισν (αλληλοις) της αδικιασ κατα την του χρονου ταξιν [Le cose dalle quali proviene agli esseri il nascimento, sono quelle alle quali giunge anche la rovina, secondo ciò che deve essere; esse infatti infliggono le une alle altre punizione e vendetta per la loro ingiustizia, secondo la disposizione del tempo].

³⁹ Il concetto di conoscenza come un ricordarsi è espresso dallo stesso termine usato dai Greci per la verità: αληθεια= α-ληθεια = abolizione dell'oblio (oblio = ληθη).

⁴⁰ Se in questa fase permane un substrato di trascendenza, uno sfondo oggettivo – come se la possibilità del pensiero di articolarsi si appuntasse alla condizione di

vivere la propria forma in rappresentazione di sostanza divina o struttura sostanzialmente metafisica– in essa si svolge in verità soltanto il ritmo della determinazione e dell’analisi delle condizioni formali del concetto. Come lo ha notato Kant (Kritik der reinen Vernunft, pp. 135-136), lo scolastico: «quodlibet ens est unum, verum, bonum» [l’ente è comunque uno, vero, buono] non è che una esposizione delle pure condizioni logiche del pensiero. Sopprimere questo ontologismo ed ancora l’allegoria delle ipostasi divine dell’anteriore teologia, è mediare la forma, svilupparne il criterio sino alla sufficienza e all’immanenza dell’idealismo.

⁴¹ È tuttavia importante avvertire che questo trapasso qui avviene sempre internamente al pensiero speculativo, ché qui la scienza stessa non è assunta come tale, bensì come un momento filosofico, come una forma del criterio di verità concettuale (lo stesso si dica per il cristianesimo): l’antitesi fra la forma che, in quanto in sé assolutamente mediata, avanza l’istanza della libertà potente e individuale, e la materia, sentita come necessità e privazione e a l e dell’Io, è invece relativa ad una ulteriore categoria (§ 21).

⁴² Si osservi la convenienza anche delle estreme forme dell’immanentismo contemporaneo alla struttura generale della categoria della filosofia. Per esempio il Gentile (Logica, Laterza, Bari 1923, vol. II, p. 78) parla di un «carattere incondizionatamente imperativo della legge del logo concreto», cioè del principio supremo del divenire dialettico, e soggiunge: «ogni pensare è enunciazione di verità, la quale non avrebbe nessun valore se non fosse data per ferire se se non si presenta e perciò come in condizioni a tamente impreditiva rispetto al suo opposto» (ivi, p. 300). Cfr. H. Rickert, Das Eine, die Einheit und die Eins, Tübingen 1924, pp. 10, 57: «Wir denken logisch alleindann, wenn wir etwas finden, das es als Gegenstand unabhängig von unserem Denkengibt» [Consideriamo logico solo quando troviamo qualcosa che come oggetto è indipendente dal nostro pensiero]; «Das logisch denkende Subjekt kann immer nur anerkennen, was unabhängig von ihm oder “objektiv” gilt» [Il soggetto che pensa in maniera logica può sempre riconoscere soltanto quello che è indipendente da lui, ossia che è «oggettivo»]. Una simile posizione non differisce affatto, mutatis mutandis, da quella dell’Eutifrone platonico, onde si sosteneva non essere le cose buone perché volute dagli Dèi, bensì volute dagli

Dèi perché imponentisi a questi come buone. Resta cioè in ogni caso il momento del Sollen che, come si è visto, fissa alla filosofia il suo luogo gerarchico. E – anche questo lo si è già detto – finché l’Io si voglia secondo la categoria filosofica, non vi è modo nemmeno di fargli intendere la possibilità in generale di una coscienza, che su quella imperatività enerica che si dice incondizionata, riaffermi l’autarchia e, con essa, la pura libertà magica, l’arbitrario.

⁴³ Non occorre dire che qui gli «Dèi» valgono soltanto come forme puramente ideali. Di essi come funzioni di potenza dell’autarca non sarà questione che nella terza epoca.

⁴⁴ Non occorre rilevare che ora è questione di un Dio che ha attraversato la filosofia, e non di quello che sta ancora di qua da essa, nella sfera dei sentimenti soggettivi e dell’intuire qualitativo. Non si raccomanderà mai abbastanza di tener presente che noi gerarchizziamo i vari elementi solamente secondo la loro forma, secondo il particolare significato che anima l’esperienza che di essi ha l’Io. Chi non tiene presente questo, non potrà non accusarci di ripetizioni, di far differenze dove vi è identità, e viceversa. Di «dèi», per esempio, ve ne sono nella prima epoca, ve ne sono nella categoria della cooperazione, della filosofia, della mistica; di nuovo ve ne saranno nella terza epoca, e indistinte apparizioni. Ma, secondo valore, nessuno è simile all’altro.

⁴⁵ Gli idealisti che accusano i mistici di trascendenza non sanno quel che dicono: la mistica è una più profonda trascendenza – ma sempre lungo la stessa direzione, per cui la natura si è fatta, nell’idealismo, categoria: eppero, rispetto a questo, è una più profonda immanenza.

⁴⁶ Novalis, Schriften, ed. Heilborn, vol. II, pp. 101, 333.

⁴⁷ H. Simon (Der Magische Idealismus. Studien zur Philosophie des Novalis,

Heidelberg 1906, p. 141) sintetizza così la veduta del Novalis: «Dieses tiefste Selbstempfinden ist nicht das stolze Resultat des moralischen Gottesbewusstseins, das uns in unserem wertenden Tun zur Gottheit erhebt... – sondern in der Demut, in dem, was Schleiermacher „s ch l e c t i n n i g e A b h ä n g i g k e i t“ nennt, liegt die Beruhigung für den immer weiterfordenden moralischen Menschen. Hier ist das Positive gerade die Aufgabe aller Aktivität, und doch ist diese religiöse Liebe nicht nur das reinste Empfinden, sondern alssolches auch die Voraussetzung aller lebendigen Tat. Denn nur sie kann uns die „Kraft des Glaubens“ verleihender wir zu allen idealen, wertsetzenden Tun bedürfen. Diese reine, „absolute Empfindung ist religiös“ (II, S. 101), in ihr vereinigen sich „alle einzelnen Neigungen in Eine, deren wunderbares Objekt ein höheres Wesen, eine Gottheit ist“ (II, S. 279)» [Questa più profonda sensazione di sé non è solo il mero risultato della consapevolezza morale di Dio, che ci eleva nel nostro operare a Dio – ma nella umiltà in cui, quel che Schleiermacher definisce «dipendenza per eccellenza», si colloca la pacificazione per un uomo dalle esigenze sempre più morali. Qui sta l'elemento positivo, il compito di ogni attività, ma questo amore religioso non è solo il percepire più puro, ma come tale rappresenta la trasposizione di tutte le attività umane. Solo in base a ciò la «forza della fede» può trasformarsi per noi in un operare di valore. Questa pura «sensazione assoluta è religiosa»; in essa si raccolgono «tutte le singole propensioni in unità, il cui magnifico oggetto, quale somma essenza, è una divinità»].

⁴⁸ J. Evola, *Saggi sull'Idealismo magico*, Atanor, Roma 1925. Appendice, p. 184segg. [Edizioni Mediterranee, Roma 2006, p. 143 segg.].

⁴⁹ T. Tzara, *7 manifestes dada*, Paris 1924, p. 15 segg.

⁵⁰ Nel dadaismo, tuttavia, risulta assai più il momento dell'infinito e della riduzione del contenuto, che non quello della riduzione della spontaneità. Onde l'«arte astratta», sibbene distintamente definita come esigenza (e qui sarebbe da rilevarsi, più di quel che non si sia ancora fatto, il personale contributo apportato dall'opera pittorica e poetica dichi scrive), in ordine ad una compiuta

affermazione resta ancor oggi, in parte, come compito.[La sua posizione teorica e pratica, Evola l'espose in Arte astratta, Maglione e Staini, Roma 1920; ed. anastatica: Fondazione J. Evola, Roma 1992. Mezzo secolo dopo riunì i suoi versi in Raâga Blanda, Scheiwiller, Milano 1969. Su Evola pittore si veda noi due cataloghi: Julius Evola e l'arte delle avanguardie, Fondazione J. Evola, Roma 1998,e Julius Evola: arte come alchimia, mistica, biografia, Iiriti Editore, Reggio Calabria 2005(N.d.C.)].

51 Cfr. J. Evola, Teoria dell'Individuo assoluto, Edizioni Mediterranee, Roma 1998,pp. 139155 (N.d.C.).

52 Del pari il sistema di passioni, appetiti naturali, ecc. che si fa antitesi per chi si sia svegliato ad un valore morale, resta invece essere, vita concreta per quei in cui untale valore non sia sorto.

53 Cfr. D. Hume, An Inquiry concerning Human Understanding, V, II. La credenza, che per lui è il criterio che distingue idee reali da imaginazioni, ha a sua volta per criterio distintivo il «non dipendere dalla volontà e il non poter quindi essere comandata a piacere».

54 Cfr. O. Weininger, Ueber die höchsten Dingen, trad. ital., p. 193, 195: «La fede in Dio non è che la più alta fede in sé»; «Dio è il compito dell'uomo, la religione è la volontà dell'uomo di divenire Dio».

55 Cfr. Meister Eckhart, Schriften um Predigten, f. 292 a: «Se Dio non fosse in tutte le cose, le creature non ne desidererebbero alcuna. Lo sappiano o no, nel minimo desiderio è Dio che esse cercano. E se si ha gioia di qualcosa, è perché in essa vi è Dio». BrhadârañyâkaUpanishad, II, IV, 5: Non per amore delle cose, delle creature, del mondo, le cose, le creature, il mondo ci sono cari, sibbene per amore dell'âtmâ.

⁵⁶L. Feuerbach, Vierzig Stunden über die Wesen der Religion, c. XX.

⁵⁷ Dio – dice giustamente il Guyau (Esquisse d'une morale sans oblige ni sanction) – non può che demor a l i z z a r e l'uomo. Cfr. A. Schopenhauer, Neue Paralipomena, § 395: «Io non sono più nulla non appena Dio è posto».

⁵⁸ L. Feuerbach, Vierzig Stunden, cit., c. XXIII. Cfr. J.M. Guyau, Esquisse, cit., p. 86: «L'uomo ha sempre voluto scalare i cieli e, non potendolo da solo, ha inventato Dio perché gli tendesse la mano; poi si è attaccato amorosamente a questo salvatore».

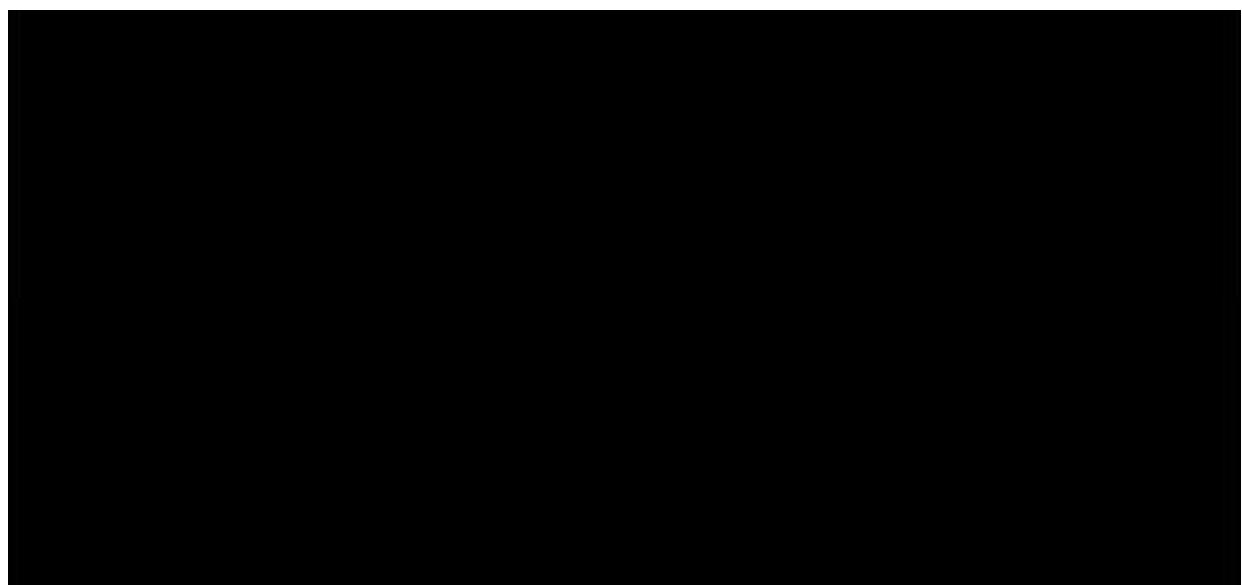
⁵⁹ Di passaggio, rileviamo l'inconfrontabile superiorità della m o r a l e s t o i c a su quella c r i s t i a n a , la quale al luogo della volontà sufficiente e «contenta», al luogo della virtus scopo e premio a sé medesima, pone il concetto del regno sovrannaturale ove si pensa che, secondo una violenza, l'impotente sia liberato dall'infelicità e fatto partecipe, per grazia, a quella beatitudine che invece, secondo giustizia, spetta soltanto ad una volontà perfetta. Senonché la dottrina stoica è incompleta in ordine alla sua rinuncia alla f e l i c i t à , rinuncia che testimonia il non sapere che q u e s t a , u n a a f f e r m a z i o n e s u f f i c i e n t e m e n t e i n t e n s a l ' h a n e l p r o p r i o s e n o . Il «sommo bene» conviene, ed in modo essenziale, all'affermazione stoica dato che questa sia realmente sufficiente, v.d. che superi il dualismo e sia anche potenzia. La sofferenza è sempre segno di una imperfezione. Nella dottrina religiosa del «sommo bene» l'individuo però va a vendere la propria persuasione per ottenere la felicità.

⁶⁰ V.d. si sostiene che l'attività estetica imita non gli oggetti (ciò è falso di fatto, l'arte non è mai stata fotografia), ma la forma dell'atto creativo di un oggetto r e a l e , ossia la magia.

⁶¹ Tale è un senso della mistica «discesa negli inferni». – Tu non dirai – nota l’Eckhart (ed. Buttner, vol. I, p. 126), in un passo di singolare profondità – che sia il carbone a bruciarti, quando ti brucia, bensì il nulla è la causa di ciò: giacché il carbone non ti brucia che in quanto cosa che tu non possiedi (= in quanto è tua privazione); se invece ne possedessi la natura, tutto il fuoco che mai ha divampato non potrebbe farti nulla. Questo nulla che è a te connesso, v.d. questa tua imperfezione, questo è ciò che arde nell’inferno. E di questo «nulla» ti devi purificare.

⁶² In forma sintetica, si può dire che il dato e la necessità apparenti in vario modo nell’intera seconda epoca sono la ratio cognoscendi dell’arbitrio, il quale tuttavia ne resta la ratio essendi.

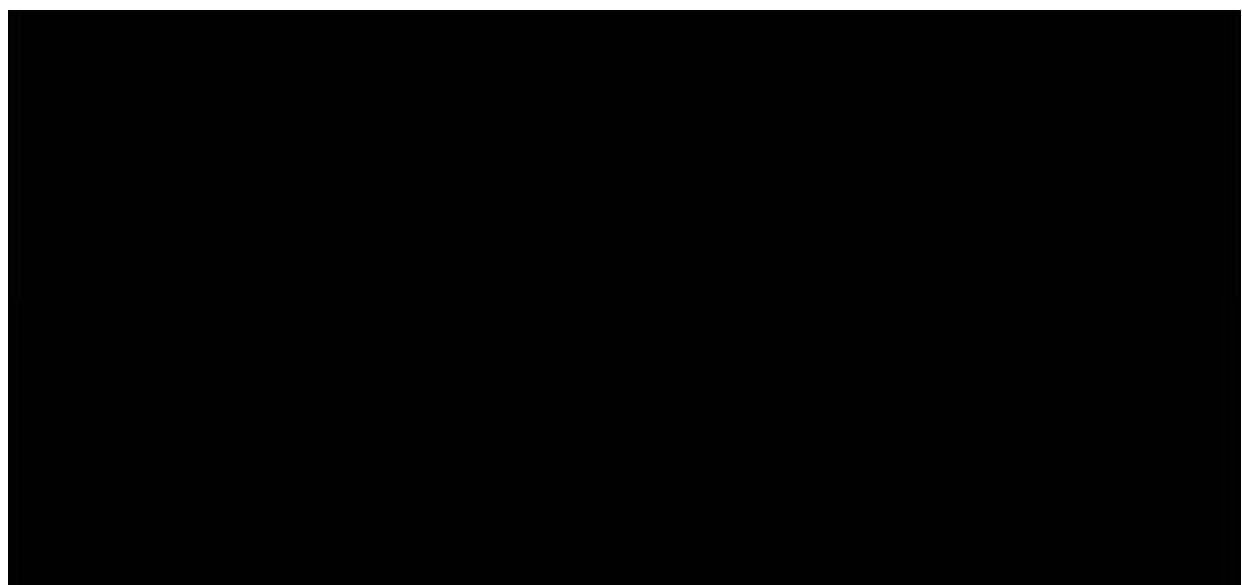
EPOCA DELLA DOMINAZIONE



La distinzione che, al termine dell'epoca precedente, pone ed assume il non-essere, cioè la necessità esistenziale, nella libertà formale attuando, in ciò, il punto dell'individualità, non giunge che al generico substrato del principio esistenziale stesso, ossia a ciò che nelle forme anteriori corrispondeva al «dato» in generale. Senonché la nuova antitesi propria a quel termine non presenta l'esistenza «in generale», sibbene una esistenza già qualificata, correlativa a tutte le articolazioni del mondo personale. A questa formazione la sufficienza propria alla categoria della individualità (§ 21) è insufficiente, mentre d'altra parte, secondo il suo luogo gerarchico, essa la presuppone, ché solamente quando la forma ha esaurito il perfetto sviluppo di tutte le sue potenze sorge il trascendente punto dell'autarchia. Questo si trova dunque dinnanzi ad una nuova materia o compito, la cui risoluzione si appunta ad un attuare in determinati atti di potenza e di possesso gli elementi costitutivi il mondo della persona, sua mediazione: e quindi da una parte ad un negare, dall'altra ad un riempire e far rinascere in vita perfetta e in libertà incondizionata quel sistema di determinazioni che, al punto della affermazione pura dell'individuale, incorporano la privazione di un Io consapevole della propria sostanza come di un vuoto mondo della riflessione. In questa ultima epoca è quistione appunto di trarre dal non-essere del mondo formale, che ormai riprende ogni realtà, una esistenza incondizionata, magica, onde ogni in-sé, immediatamente come tale, realizzi ed esprima la potenza e la natura dell'assoluto per-sé.

La forma categoriale generica qui è quella particolare unità dell'identità e della distinzione propria all'esperienza del dominare. L'elemento distintivo implicato nella dominazione è ciò in cui trapassa e si conserva quello proprio alla riflessione, epperò è ciò per cui il valore della persona nelle ulteriori categorie non è abolito, ma anzi confermato, esaltato, portato innanzi. Ne segue che tutte quelle direzioni di sviluppo di là dallo stato umano di esistenza che non siano rigorosamente magiche, ma invece identificative e tendenti a sciogliere come che sia il nucleo dell'individualità in un «universale», in un principio superiore indifferenziato (come in certe mistiche e in certe correnti iniziatiche orientali), facendo cadere il momento della distinzione, sono da dirsi regressive, degenerative, volgenti non ad un sovrumano, ma ad un preumano – al mondo della qualità.

Sezione Prima



§ 23 - ESPERIENZA DEL «FUOCO»

Al termine della seconda epoca la realtà del mondo della persona va gradatamente derealizzandosi sino alla pura negatività del principio della riflessione prenrente perfetta coscienza della propria astratta natura. Nel non-essere che così sgorga, l’Io ora si riafferma, come l’oggettivo di contro al soggettivo e al formale di quel mondo. Questo trascendersi della forma definisce ciò che propriamente viene conquistato nella precedente categoria e, come si è detto, è in simmetria con il trapasso proprio al termine della prima epoca.

Dunque: al principio che ha reso possibile la categoria e che è gesto sufficiente di distinzione e di negazione, si contrappone la determinatezza di ciò che per esso viene distanziato. La prima sintesi con cui l’individuo si riafferma su tale antinomia è quella propria all’intervallo secondo il quale il principio del realizzarsi mediante e dentro una negazione, si pone quale ragione delle varie determinazioni formali. Queste, perciò, in una ulteriore categoria, si apprenderanno al loro ardere in una potenza distruttiva, e il momento dell’oggettività e della persuasione, e quello della negazione vibrata sulla determinatezza formale, in essa cadranno in un solo e medesimo punto. Trasceso lo stato di semplice, inerte consapevolezza del proprio carattere antitetico di contro al mondo della riflessione, che pur riprende la sua sostanza, l’Io trasformerà una tale coscienza in energia che conferma attivamente in seno alla forma appunto cotesto carattere antitetico, onde la determinatezza della forma stessa non viene più da lui vissuta che come una materia da negare e da contraddirsi, e ciò non in vista di una nuova affermazione formale, bensì per il puro amore della negazione e della contraddizione. Indicheremo un tale momento come «prova o esperienza del Fuoco». L’Io qui è come un tenersi fermo nella potenza negante, nel principio per cui è possibile che ogni fenomeno venga rimosso e dissolto, quindi in mezzo al dilaceramento e all’incendio di quanto costituiva la sua vita. Egli non è, se non si crea, e non si crea, che distruggendo e permanendo in mezzo a questa distruzione come il Signore del Fuoco – nell’indeterminazione delle cose e delle leggi che vengono meno all’impeto selvaggio egli celebra il valore dell’autarchia. Una tale vampa di negazione e di contraddizione esprime la prima, più immediata, apparizione, in seno al particolare, di un universale ormai assunto dall’Io per l’assoluta sua purificazione.

Questo è uno dei sensi dell'espressione iniziatrica: «lavarsi nelle Acque». Le Acque simboleggiano la potenza strumentale «femminile» – che in sé è dinamicità pura, caotica, scatenata – del supremo principio «maschile»; e per l'«immergersi» in essa l'Io viene discolto, cioè liberato, purificato, reintegrato nel principio dell'originaria indeterminazione. Identico al fuoco purificatore; questa Acqua è dunque, secondo una espressione alchemica, una «acqua ardente», e non «inumidisce» ma «dissecca» (è fonte non di abbandono, ma di durezza e di infrangibilità nuove nell'essenza dell'Io – «oro» o «solfo»).

La presente esperienza si distingue da quella dell'arte pura: che cade essenzialmente all'interno dell'ambito formale; che dà la consumazione della forma sempre come e per una forma: in cui il punto dell'autarchia appare soltanto al termine, non all'origine, ove l'incondizionato è invece quello oggettivo proprio alla coscienza mistica. Essa del pari si distingue da quella donde sorse l'esperienza finita (§ 13), perché là il terminus ad quem era la determinazione della forma, sia pure mediante un principio di parziale negazione e di arbitrio – ma qui esso ne è invece l'indeterminazione. Inoltre, in quella distinzione, in cui l'atto categoriale si articolava, non era in una mediazione, ma in un semplice accadere, e il momento dell'arbitrio e dell'agilità non era dunque vissuto ante rem, ma, per l'immedesimazione dell'Io nell'atto, in re, in funzione all'esperienza del dato, del limite e dell'eterotetico dell'azione. Qui, invece, avendo avuto luogo, ed essendo presupposta, l'assoluta mediazione propria all'individuale, il principio di distinzione non è sperimentato più in re come un dato, bensì ante rem, in sé, come la potenza e la volontà arbitraria dell'Io; e quel che viene assunto come terminus a quo o astratta materia a cui – sia pure provvisoriamente, nell'assegnarle un certo momento di rigidità, appunto in quanto semplice materia o punto di partenza – passa il carattere di dato, è invece il terminus ad quem di tutto il processo dell'esperienza finita.

Dunque: mentre l'esperienza personale si determina sotto leggi di correlazione – quella di oggetto e soggetto e le altre che ne procedono – il punto dell'individuo instaura l'elemento di una vita autosufficiente. Questa vita, pertanto, al termine della seconda epoca, né si inserisce, né si comanda, ma semplicemente si contrappone alla vita concreta. Sufficiente al proprio principio in generale, quanto alle sue determinate azioni l'Io dipende sempre dai determinismi in cui si è compiuta la coscienza personale. Ma dal punto di vista della nuova conquista la presenza di tali condizioni viene direttamente sentita come un non-essere, eppero la propria vita concreta facendosi una negazione della vita, l'Io si volge all'ulteriore passo, con il quale dissolve ogni relazione e condizione, spezza

quanto lo sostiene dal suo corpo esteriorato, al quale sostituisce un ente di agilità, di pura negazione¹, adeguato alla sua autonomia. Tale il senso della categoria presente. Fuor da essa, v'è lo stoicismo, cioè la vita di colui che non sa dare un corpo alla propria fermezza e che però, dovendo in ogni caso agire a causa del correlativo del mondo della riflessione, soffre in ogni azione una contraddizione e una violenza.

Con la presente categoria varchiamo senz'altro la soglia del mondo delle scienze ermetiche e magiche. Un tale mondo esiste. Fare di un essere finito un essere infinito, trarre da una «terra» un «Sole», un Dio, un ente di potenza, di gloria, di dominazione, non è fantasia, non è mito, non è oggetto di fede e di speranza, è invece una possibilità concreta per una volontà che sappia dire a sé stessa: Riuscirò o mi spezzerò nell'impeto. A questa superiore realizzazione, materia di una tecnica positiva in atto a cui già si volsero gli Yoga indù, che circola in tutta una tradizione nostra le cui radici si confondono con quelle stesse della storia – tradizione screditata e velata da mistificazioni e superstizioni che tuttavia in nulla ne ledono la vera essenza – che balena attraverso le vite dei santi e dei fondatori di religioni, che si riconferma infine presso ai primi accertamenti della moderna metapsichica – ad una tale realizzazione si appende tutta la gerarchia delle forme nell'ordine dell'individuo assoluto. Essa ne è il coronamento, il *τελος*, ciò che, da un certo livello, deve decidere della sua verità o della sua falsità.

Saper gittar via tutto, sapersi portare alla disperazione – questa, come si è detto, è la prima condizione per una tale via. È l'esperienza precedente: la «Grande Solitudine», il deserto senza luce in mezzo a cui l'Io deve consistere, mediante una forza che egli deve assolutamente creare dal nulla. Di là da ciò, la «prova del Fuoco».

L'insieme delle determinazioni, oltre che distanziarglisi, gli si fa nemico: in ogni realtà della sua esperienza egli vede la propria negazione, ma non più secondo l'opposto di una statica antitesi di privazione, bensì – poiché ora sente che questa privazione è da e in lui, epperò appare incorporare una sua attività, quindi un suo assenso – secondo una forza che tende a strapparlo dal centro che egli si è conquistato. Questa nuova forma, secondo cui appare l'antitesi, in verità rispecchia il dinamismo proprio al primo abbozzo di mediazione, e soltanto da questo, come sua correlativa polarità, è provocata e suscitata. Di là dal semplice

consistere, continuare l'autoctisi a mezzo di una forza negatrice che travolga le determinazioni in cui si trova ingranato il corpo della persona a lui inseparabilmente connesso; dentro una tale forza mantenersi fermo ed intero; generare in sé la potenza di darsi una vita superiore mediante l'incendio e la catastrofe di tutta la propria stessa vita; confermare la propria autonomia consistendo quando ogni terreno sfugge da sotto i piedi, quando «non si tocca più il fondo» e tutto ciò su cui prima riposava la persuasione perde ogni fermezza e si dissolve in un caos incoercibile – questo è il nuovo compito. Esso investirà – come si è detto – ogni categoria della persona; può trasmutare dunque dall'ironia per ogni espressione estetica e dalla dissoluzione di ogni religiosità, sino ad una pazzia cosciente e ragionata: da un implacabile ed onnipervadente scetticismo corrodente ogni certezza filosofica e scientifica, sino alla violazione deliberata di ogni legge morale o sociale; dalla riaffermazione di là da ogni valore riconosciuto e da ogni autorità, fino alla negazione di ogni fede, ideale o entusiasmo e al disprezzo di ogni sentimento di umanità, di amore o rispetto – infine dalla severità di una disciplina di ascesi e di mortificazione avente in sé stessa, nel suo momento semplicemente negativo, il proprio fine e la propria gioia, sino ad uno scatenato orgasmo che, nello spingerle all'estrema intensità, arda in sé stessa ogni passione. Di là da tutto: saper portare all'apice tutto ciò da cui il terrore originario è esasperato, tutto ciò che il nostro essere naturale e istintivo disperatamente non vuole, saper rompere il limite e scavare sempre più profondamente, dovunque, il senso dell'abisso vertiginoso, e consistere nel trapasso, sussistere là dove gli altri sarebbero travolti. Nulla deve più esistere, a questo punto, che possa venire rispettato, nulla che si senta di non essere capace di fare. Epperò ci si discioglierà sia dal «puro» che dall'«impuro», sia dal «materiale» che dallo «spirituale»; ci si volgerà ad infrangere non tanto la legge esteriore, quanto invece la legge interna, non tanto il Dio-feticcio dei tempi, quanto il «Dio in noi», la «coscienza», la legge «morale» e «spirituale». Scatenarsi interamente: una dipendenza non è migliore di un'altra e lo scopo non è di cambiare padroni (legge del «bene», dello «spirito», della «libertà», ecc.), sibbene di riaffermare l'Io sopra ad ogni correlazione, qualunque essa sia – di farlo qualcosa di agile, di duro, di freddo, di inafferrabile, di pronto, qualcosa che è libero in questo suo vivere pericolosamente come potenza negatrice di ogni determinazione e di ogni appoggio.

In tale senso qui il momento negativo eccede il positivo, e potremmo chiamare prova del male questa «prova del fuoco». Il «bene» (che identifichiamo al dharma degli indù) esprime la conformità all'ordine di determinazioni e di leggi di un particolare mondo personale posto; il «male», invece, è ciò che trascende

tale ordine in quello di una «potenza allo stato libero». Mortale per chi si tiene stretto al primo, esso diviene dunque via, condizione, fonte di salute per chi volge a realizzarsi di là da esso: nei momenti di colpa, nei momenti di crisi e di crollo delle leggi può avvenire l'«estasi», il velo della coscienza formale squarciarsi sì che, messo di faccia alla forza primordiale, l'uomo giuochi la partita della sua perdizione o del suo farsi superiore a vita e a morte (senso dei riti di Kâlî).

In connessione a ciò, non abbiamo avuto tema di affermare, altrove, che il delitto (nel senso tedesco *verbrechen*, ove ver è rafforzativo di *brechen* = spezzare) è l'atto per eccellenza – di certo, non in funzione dell'essere soccombente, il quale in sé stesso, come una povera cosa del mondo esteriore, non rappresenta nulla, sibbene in quanto si senta che un tale essere è me stesso, epperò l'atto venga vissuto come crudeltà di me su me, come infrangimento della mia legge interiore fondamentale. E così anche il suicidio e, con esso, tutto ciò che è «contro natura», tutto ciò che è corruzione consapevole e ragionata, può incorporare questo valore di misfatto, di infrazione dell'ordine, di autocrudeltà metafisica, che è una necessità per chi anela alla potenza titanica.

Vale appena rilevare che nulla di «passionalità» deve essere riferito a questa opera di negazione, che è fredda disciplina, nudo giuoco di forze. L'atto è agito soltanto per eccitare lo scatenarsi di forze, di reazioni da parte della «natura» violata (sia esterne – che interne, per esempio il rimorso, le Erinni) che tenderebbero a travolgere e spezzare colui che ha osato. Questi, invece, si creerà più forte di esse, saprà dominarle sotto di sé realizzando una più vasta, nuova forma di organizzazione libera dall'inconvertibilità del mondo delle «nature», e riprendente in sé Sì e No. Allora, comunicando con quanto è propriamente materia della categoria successiva, si vede che questa «esperienza del male» è altresì quella della «purificazione dal male». Poiché – anche questo lo si è detto e qui e altrove – il carattere di malvagità in un atto viene dall'impotenza ad assumerlo assolutamente, dallo stato di contraddizione determinato dalla presenza di un limite o ritegno interno che esso non riesce a travolgere. Chi invece riesce ad organizzare e dominare un tale limite e una tale contraddizione, ha ucciso la «colpa»: la sua «coscienza» resterà invariabilmente pura, in assoluta decisione, qualunque sia l'atto che egli compia.

Aggiungiamo qualche considerazione specifica sul senso della corruzione. Abbiamo detto che nella potenza che sostiene e dispiega il sistema delle determinazioni personali l'individuo come tale non si riconosce più, ma vive

invece una passione e una antitesi. Si dia ad essa una persona – allora si hanno concetti, il cui tipo caratteristico è quello del Wille [volontà] schopenhaueriano; e il punto che prima era di identità, appare come punto di subordinazione. In ogni suo atto, l’Io ha il senso di essere trascinato da una potenza trascendente, che lo porta di là da sé stesso, in risultati diversi da ciò che egli vuole – di cui dunque, come autarca, non possiede la ragione. Nel suo operare in parvenza di intenzionalità e di autonomia, egli, in questa situazione, si riconosce piuttosto come l’eterno zimbello di una «astuzia della natura», il cui principio cade in quella potenza. – La corruzione è un valore là dove mira ad un capovolgimento di questo rapporto, a riprendere a sua volta la potenza trascendente, con il giuoco dei suoi determinismi, in una «astuzia», di cui il principio direttore e il fine sia invece la volontà individuale. Questo movimento, che dentro la forma è già apparso con l’arte moderna (la quale, perciò, giustifica interamente l’avversione che per essa nutrono tipi decadenti, come per esempio il Tolstoi), qui può venire illustrato mediante un riferimento all’affettività.

Vi è un piacere che ha per prius l’attività, che è il fiore che sgorga dal compimento di ogni affermazione in quanto sufficiente a sé stessa, perfetta, riuscita. In quanto poi ogni posizione, nel suo divenire, è intervallo – v.d. è un distinguersi dal proprio contrario – ogni piacere, realizzandosi, si distingue, come da un antecedente dialettico, da un dolore, secondo una relazione, che resta il prius attuale dei due termini, tanto da negare al dolore quell’antecedenza reale, per cui esso potrebbe apparire condizione determinante dell’attività (come fuga dal dolore), ed abbassare ad un negativo (cessazione di dolore) il piacere stesso. Trascendentalmente ogni elemento affettivo è invece condizionato da un atto, e non viceversa.

Tuttavia presso alla distinzione subita ora dal mondo della persona, onde l’attualità propria a questa si trasforma in privazione e ogni sua realtà in vuota forma, la situazione si presenta sotto una luce diversa. Piacere e dolore – l’affettività relativa alle varie direzioni secondo cui la persona si è originariamente voluta – vengono sperimentati come se fossero dei determinanti: e si sente che l’attività nel fuggire il secondo e nel cercare il primo, quali le balenano nella vicenda del mondo distanziato, è come uno strumento che attua determinazioni, in nessun modo comprese nella consapevole volontà. Ciò appare in modo tipico per esempio nel caso della relazione sessuale, in cui la voluttà fu dallo Schopenhauer giustamente compresa come una lusinga attraverso la quale il «genio della specie» asserve ai suoi fini l’individuo². – Nella corruzione, dinnanzi alla correlazione fra un certo determinismo e un certo piacere così

come in modo relativamente stabile è offerta dall'esperienza, si capovolge invece il rapporto, si sventa la finalità trascendente: non si fa servire il piacere alla «natura» ma la «natura» al piacere. Il quale così viene reso sterile, non viene più vissuto in un significato, ma per sé stesso; cessando di essere una parte organica dell'azione, diviene uno strumento dell'autoconsumarsi e del liberarsi di questa. L'Io non può ancora dominare la propria affettività, tanto da darsi arbitrariamente il criterio di ciò che dovrà essere piacevole o doloroso; a lui sono invece date delle correlazioni, rappresentanti quasi le tracce della sua anteriore attività. Quel che egli in ordine ad esse può fare al presente punto, è ripiegarle e farle consumare in sé stesse, alienandole dal tronco profondo della vita in cui originariamente si dispiegarono – la quale vita ora è divenuta la nemica, irrazionale, trascendente «volontà della natura» – e dissolvendole nel fuoco sterile del puro, inorganico godimento. Tale il luogo della corruzione come disciplina di potenza.

Sia però ricordato che ciò che a questo punto può essere oggetto di negazione, è solamente l'aspetto periferico di quanto nelle cose è stato determinato mediante le categorie della seconda epoca: tanto gli altri loro aspetti o modi di essere, che ciò che in esse corrisponde alle determinazioni universali della prima epoca cade, per ora, fuori dalla potenza negatrice. Affinché la cosa possa andare altrimenti occorre, come si vedrà, che l'Io non assuma antiteticamente il mondo personale solamente in quanto fenomeno, bensì nelle varie potenze meta-fisiche dalle quali esso è stato prodotto («Dèi inferi») e su queste si riaffermi in funzione di dominio sino al punto corrispondente all'elemento del valore personale – di là dal quale si schiude il mondo eonico («Dèi superi»).

§ 24 - SOFFERENZA E AMORE

Secondo la categoria precedente una potenza di negazione investe le distinte determinazioni della forma che l'informe valore dell'individuo trovava di contro a sé. Nello stesso punto si è visto che, a causa del piano in cui appaiono dette determinazioni, la negazione è estrinseca, di esse investe l'esteriorità, non la radice profonda. Ma allora il momento della determinazione dell'attività negatrice non potrà che cadere fuori dal principio di autarchia. In generale, nel valore dell'individuale già è stato giustificato il fondamento indifferenziato di una antitesi (§ 21) e, ancora, quello dell'azione (§ 23) – però dell'azione soltanto come genere, come una indefinita possibilità in cui l'oggetto, il «che cosa», resta affatto indeciso. Ora con il passare dal negare in generale all'atto di una particolare, determinata negazione (ed è ciò che risulta di fatto al termine della categoria) viene trascesa la sfera di quanto è finora giustificato dal valore dell'individuale: qui la negazione in quanto è negazione in generale è libertà e valore; in quanto però è una particolare negazione – cadente cioè sur un oggetto o legge che se sarà spinta nell'indeterminazione da una agitazione a cui altre direzioni sono egualmente possibili, tuttavia ab initio è un dato, una presenza, un presupposto – essa incorpora un principio di necessità, e realizza quindi una nuova istanza di privazione contro l'individuale. Nel punto che per ora è il più avanzato, l'individuo si conferma mercé un consistere in seno ad una negatività: ma questa negatività non è una semplice, vuota negatività; essa resta in ogni caso determinata dalla nota, di essere la negatività di un determinato positivo – di quegli elementi che la persona trova nella propria esperienza e che sono quelli, e non altri. Il momento del dato riecheggia quindi dentro la potenza negativa e, quasi reagendo su di essa, la fa nemica e contraddittoria rispetto a sé stessa.

Ecco dunque che al termine, o riflessione, della precedente esperienza, l'Io si distanzia dalla propria potenza negativa e ne fa un principio antitetico, una sua negazione che occorre negare, che occorre spossessare se egli deve essere realmente distaccato dal dato: autonomo. Ad una negatività della negazione si sposta dunque il valore in quanto l'Io attui l'«esperienza del Fuoco». Conseguente, che come correlativo inseparabile ha la stessa attività negativa; non la pura potenza della negazione, sibbene una determinata negazione in atto essendo ciò che ora va a violare l'autarchia dell'Io.

La possibilità di un nuovo compito, di una nuova sintesi, è allora aperta: ridurre l'antecedente a materia per il *τελος* del conseguente – cioè: che la potenza negativa investa la stessa forma di negazione (antitetica, violenta, distruttiva, lottante-contro-forze-nemiche) propria all'esperienza del fuoco; che crei dunque una nuova dissoluzione quale luogo per un nuovo generarsi e sussistere dell'Io. È una negazione che si esaspera distanziandosi dalla negazione, che la ritorce e riflette su sé, la distacca, abbastanza forte per sussistere senza riferirsela; neutralizzata, l'agire trapassa nel non agire, il volere nel non volere come in una più alta, perfetta, purificata attività; ed allora la stessa potenza dell'«altro» contro la quale l'Io si era scagliato in funzione di negazione – questa potenza liberata, subita, anzi cercata e voluta nella sua stessa alterità, nella sua violenza trascendente ed imprevedibile che incide nel più profondo della sostanza individuale un assoluto, doloroso non-essere – la incarna, essa stessa diviene la manifestazione dell'ulteriore, più perfetta potenza di questa stessa funzione negatrice.

È dunque la prova della passione, della sofferenza, della rinuncia, della mortificazione quale la conosce la via dell'autarchia. Spezzare, umiliare la volontà – questa superba indomita volontà Signora del Fuoco – anzi lasciarsela spezzare, lasciarsela umiliare – permettere, volere, ciò – è forse possibile se non per una volontà ancora più alta, ancora più interiore e crudele e dura e sicura, il cui freddo splendore sconcerta e confonde la «natura» e ottenebra al confronto quella richiesta per la più estrema tensione lottante e follia di distruzione?

Al suo limite, l'esperienza della sofferenza trapassa in quella dell'amore. Di quella autonegazione, di quella violazione, che è suprema riaffermazione della potenza negante, inerente al subire, al volere il proprio non-essere quale, in sofferenza, imprevedibilmente, indipendentemente da noi, ci investe nella vicenda varia di un mondo lasciato a sé stesso – di essa, l'assumere e volere l'esistenza di una cosa in sé stessa – cioè: l'amarla – è la forma più profonda, più sottile, più crudele. Amare è un soffrire attivo, purificato, intrepido – un soffrire che si dà a sé stesso; è, d'altra parte, l'elemento di un atto perfetto, dell'atto per eccellenza, ché tale è l'atto di colui che sa assolutamente abolirsi, nulla riferire a sé, essere soltanto nel «vuoto» di un inesauribile dar tutto, dire sì a tutto, abbandonarsi in una dedizione che non chiede nulla, che non è mossa da nulla e mai a capo di sé stessa. Essere in tutto ciò, consistere da tutto ciò. Il «fuoco» qui si storbida e diviene «luce» – una freschezza che è libertà dall'Io e libertà delle cose. E allora la dipendenza che si percuote nel seno dell'azione violenta e antiteticamente negativa, è risolta. Ciò che è «dato», come tale, immediatamente

ed integralmente, ora è una autonegazione in atto, epperò atto di una superiore libertà, di una potenza non più appoggiata a relazioni. Questa azione liberata discioglie dunque dal piano in cui il mondo particolare non è che nella forma di un puro, esteriore apparire, o esserci, del suo *caput mortuum* fenomenico-ideale; genera un organo, una possibilità in cui possono venire evocate le più profonde potenze che stanno sotto quel mondo stesso.

La violenza titanica e distruttiva, pur costituendo una fase necessaria – ché da essa è inizialmente eccitato il Fuoco interno, destato il senso dell'indomabilità audace e della superiorità – non saprebbe in sé stessa giungere all'ordine di una vera dominazione. Dinnanzi a questa, essa rappresenta piuttosto un negativo. Infatti la potenza vera non può avere nemici, non può lottare, non può avere alcun «contro». Con la lotta, l'intolleranza e la violenza si conferma invece uno stato di particolarità, un agitarsi incatenati allo stesso livello di ciò che si nega: una volontà che è così assurdo possa farsi signora del tutto, quanto una mano dell'intero organismo: qui l'Io non è ancora libero dalle cose, conferma che esse possono resistere, e tanto più, per quanto più, soffrendole, vuole negarle – testimonia dunque una impotenza, un rapporto estrinseco e dipendente: in fondo, con la sua stessa temerità dà segno di paura. Chi veramente può non lotta, non distrugge, non ha bisogno di violenza. Egli si impone direttamente, senza azione, mediante la sua interiore individuale superiorità rispetto a ciò a cui egli comanda. Ma questa superiorità implica appunto la libertà dalle cose, implica l'abolizione della loro alterità antitetica, la quale invece resta rigida e fissa sinché l'Io si polarizzi di contro ad esse, affermando la sua limitazione di persona. Ma quando l'Io si libera da sé, quando si destà a forza sufficiente per abbandonare la propria affermazione, per esaltare il dominio sino a rinuncia e morte di sé, l'antitesi cade – l'appoggio venendole meno; e le cose non pure cessano di avere ogni potere su lui – egli non può più essere offeso, in una imperturbabilità, che non è indifferenza ma superiorità reale, può offrirsi ad ogni colpo senza che questi riesca a raggiungerlo – ma anche restano senza difesa dinnanzi a lui, dinnanzi all'atto che proceda da un tale superiore livello.

Così: mentre nell'«esperienza del Fuoco» l'Io traeva la superiorità dalla potenza, qui volgerà a trarre la potenza dalla superiorità, e questa dell'exasperata durezza di un soffrire, di un rinunciare, di un sacrificarsi là dove tutta una forza mostruosa tenderebbe invece all'affermazione. E la cessazione del «contro», l'annullarsi, l'ammettere le cose, il poterle volere nella loro stessa volontà e

ancor più di quel che esse non lo possano – è amore, fuoco purificato. Non si può realmente dominare una cosa che prima non si sia amata, cioè con cui non ci si sia messi in rapporto di reale identità. Amare è realizzare in rapporto di comprensione ciò con cui prima si stava in rapporto di antitesi, coesistenza o correlazione – è dunque organizzare, organizzare interiormente, organizzare in una libertà, ché l'occulto principio non tocca la diversità e l'autonomia degli esseri, ma li prolunga soltanto, fa dell'Io la loro più profonda dimensione, la radice a cui essi non giungono e in cui tuttavia una superiore unità li riprende: forza sottile rispetto a cui nulla è, che non possa venire dominato o spezzato, poiché essa agisce dall'interno delle cose, assumendo la loro stessa persona che così è alla mercé del comando che a loro non apparrà come tale, sibbene come la volontà loro più profonda e vera. – Ciò, per una indicazione generale del vero luogo della magia, la quale tuttavia si riferisce ad un ambito che ancora non è precisamente quello della presente esperienza. Ma già da qui, in questo concetto dell'amore e dell'identificazione simpatica come strumentalità magica si ha modo di sospettare nelle varie pratiche comandate dal cosiddetto «principio di imitazione» qualcosa di più serio di quanto non sia dato di vedere a quell'indagine positiva, che modernamente ne ha constatata l'uniforme ricorrenza nella magia delle culture primitive.

Sull'opposizione fra questo amore, che è fatto di attività pura e di libertà, e quello, che è brama, solidarietà, bisogno che altri sia, occorre appena fermarsi. È noto principio magico, che il desiderio uccide la potenza. Come potrebbe infatti avere potenza l'essere che, in quanto desidera, si dichiara insufficiente, bisognoso di altro e quindi dipendente rispetto all'altro – l'essere che, venendo meno all'atto, chiede, e, con un rapporto analogo a quello della violenza, cerca di assorbire l'altro per confermare la sua particolare individualità? Tutto ciò è ancora autoriferimento, paura. Ma colui che per rinuncia calma e distacco si è creato in una vita non bisognosa di nulla, colui che ha spezzato in sé la brama, colui che si è fatto capace di volere le cose non per sé, ma in sé stesse – di volere in modo puro – colui ha nel suo pugno il principio della potenza e della dominazione: il suo essere-da-sé attira infinite cose dipendenti, crea un vortice a cui esse non possono resistere poiché in lui hanno ciò da cui, sapendolo o no, nel loro bisogno sono condizionate. Amore qui non è dunque bisogno, non è abbandono, non è «altruismo» – niente di sentimentale, niente di «morale», «bello», «nobile», o altro, niente, in fondo, di tutto ciò che gli uomini o, per meglio dire le donne, chiamano tale – è qualcosa di puro, di spaventoso, di trascendente: è la libertà di una vita che si possiede tanto e così in alto da potersi dare tutta, lanciare tutta senza pensare a sé. Lo si potrebbe riferire, perciò, al

nishkâma-karma degli Indiani, che racchiude appunto il concetto di una azione priva di desiderio, di una azione che, non agita per i suoi frutti, distaccata da ogni interesse o attrazione, può volere senza che simultaneamente sia voluta da nulla; vittoriosa di karma (legge immanente di sanzione per la conformità o meno all'ordine naturale = dharma) – dicono i testi – poiché viene meno il centro egoico, stretto da correlazioni, su cui karma potrebbe far presa. Cosa si potrebbe sur un essere, che può dire sì a tutto? Che pone l'atto di là sia dal guadagno che dalla perdita, sia dal piacere che dal dolore – motivo a sé stesso³ ?

Nelle tradizioni esoteriche occidentali, vi sono allusioni a questo stato in una particolare accezione del simbolo dell'«aria»: il principio sottile che portava il Signore, di là da vento, fuoco e terremoto (Libro dei Re, I, IX, 11-12); il «vento» che «soffia dove vuole e tu odi il suo suono ma non sai donde egli viene né ove egli vada» – connesso a colui che è «rinato in ispirito» (Giovanni, III, 8); «vento» nel cui grembo è portato il telesma, il principio destinato a riprendere in sé «la potenza di tutte le cose, inferiori e superiori» (Tabula Smaragdina) e che alimenta le fiamme da cui si trae l'Eone mithriaco.

§ 25 - EVOCAZIONE DINAMICA

Esaminiamo l'esperienza ora dedotta al suo termine. Da una parte si ha l'atto di amore nel quale vanno a rivivere le varie formazioni antitetiche, a dir vero proprio e soltanto come antitetiche, come semplici negazioni dell'Io che volendole in e per sé stesse, si fa un puro vuoto: come entità autonome, egli libera dunque da sé le cose della propria esperienza – il suo corpo di persona – e le soffre; ma le soffre in un atto, non in un fatto, in una realtà che è soltanto simbolo di un autoeccidersi delle potenze, di una negazione, la quale da esterna ed estrinseca si è fatta interiore alle cose stesse. Dunque mentre da una parte la forma sussiste, dall'altra essa ha per correlativo l'assoluta sua negatività nell'Io o come Io, e a questa sta appesa come ad una attività disincarnata, come ad un ardore che ormai ha consumato tutto il suo materiale e si è svincolato in pura attualità, in luce.

Questo correlativo che si pone come la condizione del fenomeno e dell'immagine, e che tuttavia ne è l'eccesso, l'interiore risoluzione del loro essere fattizio ed immediato, non può essere che il principio di un ordine di forze formative, che l'elementare mediazione di una dinamicità. E se ad esso – come senso vivente nell'Io – resta contrapposto il puro esserci delle cose esteriori ancora non altrimenti affermate dall'amore, in ciò può venire inteso l'intervallo distanziante la potenza dall'atto di una nuova sintesi, da svolgersi secondo la nota dialettica dell'astratto principio dei consequenti che consumano in loro corpo espressivo la materia degli antecedenti. Qui dunque l'esteriorità sarà assunta e attuata, rigenerata, in questo ordine sottile dinamico che ancora, come conseguente, è un puro, indifferenziato significato; così che questo, a sua volta, in essa si dia atto, forma, concretezza. Un attuare l'esperienza di un mondo dinamico come diretta trasparenza di quello delle imagini sensibili, attraverso un gesto in cui si prolunghi il modo dell'amore – questo è il punto in cui può trapassare e cogliere la sua perfezione la precedente esperienza.

Ora se il conseguente in sé è una interiorità pura, svincolata, tutta condizionata e materiata dall'assoluta spontaneità di autosuperamento dell'Io – esso – nel momento di opposta, oggettiva trascendenza egualmente compresa nell'amore come ciò che appunto nell'assoluto dato vede l'assoluto atto – nei fantasmi di imagini sussistenti come negazione di negazione, che incontra nell'antecedente –

ha un principio per cui la sintesi non sarà una pura, trascendente formazione di dinamicità, sibbene una formazione di dinamicità in un certo modo proiettata, diveniente una oggettività interiore, in una visibilità sovrasensibile di «poteri» lampeggianti come trans-formazioni di forme, di immagini, di cose. L’Io evoca tali poteri: tutta la realtà loro si trae, si materia, da questo suo gesto evocatorio – e tuttavia ne resta distinto. Anzi non li fa propriamente essere che distinguendosene, quasi scagliando fuori di sé – appunto mediante il modo dell’amore – qualcosa con cui era identico, e che solamente così forma percepibile e tale da poter venire conosciuto visivamente. E l’acquista in sede di un oggetto fisico la cui esteriorità – quasi non sopportando la nuova potenza che lo assume assolutamente – impallidisce, si estenua, cede e muore e si accende, si transumana in trasparenza appunto di un ente di dinamicità, la cui oggettività è una interiorità.

Ad una tale esperienza l’Io perciò non perviene che per un disciogliersi ed espandersi attivo del proprio centro secondo il gesto senza desiderio, di un intrepido slanciarsi che trasferisce la propria interiorità all’«esterno; e questo stesso gesto non produce, ma è immediatamente una forza luminosa, un etere dinamico spirituale, che è la sostanza in cui si ricrea, in cui rinasce integrato e purificato in attività l’intero regno del fenomeno – e cioè: non pure le determinazioni fisiche, ma anche lo stesso mondo dei pensieri, dei sentimenti, delle forze; ché anche di questi – come si disse – la persona coglie solamente astratte e particolari sensibilizzazioni. L’oggetto della nuova esperienza non è null’altro che un «ritmo», quasi è da dirsi la forma del gesto colta a volo, prima del suo precipitarsi in cosa: non è una nuova specie di fenomeni, sibbene la risoluzione di ciò che è fenomenico in generale nel senso di una particolare qualità di movimento spirituale – quasi una «sensazione» sintetica immateriale del suo processo. Come tale, esso non è che come oggetto di una percezione produttiva, come l’individualità di un gesto in cui l’Io stesso si esprima, quasi esprimendo una sua vita più profonda e sepolta. L’Io è dunque realmente il demiurgo di un tale mondo, che è soltanto in quanto egli divenga lui. D’altra parte questa realtà è altresì oggettiva: essa è sperimentata come la risoluzione di un oggetto reale, non come un «altro mondo», sibbene come qualcosa a cui non soltanto si trasferisce, ma anche si potenzia il carattere attribuito alle cose di natura, che nel confronto si fanno ombre senza vita e consistenza. La «cosa» non viene più percepita come tale: l’atto di percepirla, trasformato in un atto di amarla, di volerla, la consuma e la rigenera dandola sotto specie di entità dinamica, onde il predicato di reale e di oggettivo se, in generale, venne attribuito ad una determinazione formale, ora non può cadere su altro che su essa

entità, in cui è trapassata.

In realtà, qui si ha la prima forma di quell'identità-differenza, che è propria allo stato di autarchia. L'interiorare l'esteriore – proprio a questa categoria e alle seguenti – è, ad un tempo, un proiettare, uno staccarsi e distinguersi da ciò che era interiore, da ciò con cui, in una spontaneità in atto, si stava in rapporto di identità tetica, di libertà-necessità: un distinguersi, tuttavia, che non è più quello della riflessione, ma quello della potenza. La natura dinamica, in quanto riferita ad un oggettivo, viene distinta dall'Io, onde nel nuovo mondo si esprime l'esteriorazione dello stesso corpo trascendentale dei samskâra nella sua prima potenza di semplice dinamicità. Di là dal fenomeno e dalla «passione» del mondo, l'Io dunque genera dal proprio interno ciò che, con una imagine matematica, potremmo dire il «primo integrale» di quello – le formazioni dinamiche da cui quello deriva: ma producendosi ed oggettivandosi liberamente nel mondo dinamico – in quanto si costruisce come la potenza capace di ciò – l'Io si crea, sul piano delle potenze formative dei suoi samskâra, in un principio magico, cioè in un principio che è interiormente superiore ad esse. In ciò si conserva, trasformata, quella legge distintiva, a cui si appuntava il valore della persona; che dunque non è abolito, ma sviluppato: nella prima epoca l'Io È la potenza, nella seconda è il distinto della potenza come idealità, nella terza è il distinto della potenza come dominio. Le potenze eoniche, dormenti sotto specie di varie funzioni corporee, tornano qui ad attuarsi, però non più in rapporto di semplice identità, sibbene in un rapporto che è anche di distinzione e che li fa esseri oggettivamente intuibili – ma ciò come creature di una possibilità reale e sufficiente. Tale il senso ascoso delle evocazioni magiche e teurgiche: esteriorare creativamente l'interno, rendere in atto i principî cosmici o «Dèi» che sono in potenza nel – o come – corpo. Ad ogni oggetto corrispondendo un soggetto, ogni oggettivazione o esteriorazione eccita un più alto, un più profondo potere dell'Io. Proiettando in una interiore oggettività la sua dinamicità – facendo cioè divenire il mondo elementare – l'Io adunque se ne purifica e, simultaneamente, se ne fa il Signore. La potenza per cui è possibile far divenire in una percepibilità, evocare gli «Dèi», è ciò stesso che porta l'Io sopra ad essi e gli dà possibilità di comandarli. Solo che, in relazione a ciò che soltanto risulta all'immediata esperienza, per ora non è quistione che di quei poteri, da cui dipende il mondo della particolarità – il mondo della seconda epoca.

A partire da questo punto, la fenomenologia si protrae in esperienze che, pur non

essendo per questo meno reali, cadono fuori da quanto può risultare a chi si tenga fermo allo stato umano di esistenza; epperò anche dagli oggetti abituali della filosofia. È che la filosofia, giusta il suo luogo gerarchico, cade appunto in tale ambito, di cui anzi – nei suoi «apriori» e nelle sue «necessità di diritto» – è irresistibilmente inclinata ad ipostatizzare gli elementi in misure imprescindibili di ogni possibile esperienza. Lo notò Fichte in riferimento a Kant⁴ : il pensiero di cui è quistione nella speculazione, è quello legato ai sensi fisici, epperò non fa nessuna meraviglia che da esso debba venire negato il sovrasensibile. Il fatto che tuttavia la realtà sovrasensibile possa spiegarsi proprio con un modo di quella stessa dialettica di autoggettivazione, a cui gli idealisti fanno ricorso per rendere «razionalmente» conto della natura, conferma tutta l'irrazionalità di cotesta «razionalità», che per fondamento del suo Sollen [dovere (possibile)] ha un bruto Müssen [dovere (necessario)]. Si ricordi la critica dello Schelling: non vi è una natura perché è intrinseca necessità dell'Idea il trapassare in essa, bensì il concetto di una necessità razionale del trapassare dell'Idea in natura è una escogitazione della speculazione dinnanzi al fatto dell'esserci effettivo di una natura. E poiché dall'ordine sovrasensibile la coscienza filosofica non è immediatamente costretta così come accade per l'ordine sensibile; poiché esso non è, se l'uomo non lo va a creare in senso proprio volgendo di là da sé stesso – così al filosofo deve riuscire sempre infinitamente più difficile scoprire la «razionalità», anziché l'«irrazionalità» e l'irrealtà, di quell'ordine stesso.

Quanto a noi, della filosofia ci basta ritenere il principio della idealità e della relatività del modo sensibile di percepire: l'esistenza autonoma ed esteriore di oggetti, e così pure la forma passiva e sensibile con cui sono abitualmente percepiti dagli uomini, è un contingente modo dell'esperienza possibile, il quale si appunta ad un certo atteggiamento trascendentale dell'Io; cosicché trasformato che questo sia, non può venir meno. A suo tempo abbiamo costretto l'idealismo assoluto a riconoscere il fatto, che l'Io è insufficiente ad una parte della sua attività, ed abbiamo mostrato che il mondo come esistenza sensibile, esterna, per sé stante, non è che il riflesso di una tale deficienza. Si può dunque prevedere che da quell'esasperazione di possesso e di energia interna che si impone dall'Io affinché le «prove» sopra descritte siano superate, debba procedere da per sé un rinnovato, trasformato modo di apparire del mondo.

È questa una esigenza fondamentale dell'iniziativa di ogni tempo: la sommersione della forma passiva, periferica, senso-discorsiva di percepire e la trasmutazione in un'altra attiva, positiva, centrale, creativa. Ciò – ricordando che impuro viene detto tutto ciò che non è da sé stesso e che giunge all'atto solo

attraverso la correlazione ad altro – si trova indicato, in alcune tradizioni occulte, come «purificazione dei sensi»; purificazione che è oggetto di discipline precise ed assolutamente positive.

Su questo, nei limiti in cui ciò ci è concesso, si è detto altrove⁵, e qui non è il caso di fermarvisi. Accenneremo soltanto che nella pratica possono distinguersi due fasi. La prima si riassume nella massima parte della καθαρσίς platonica: «Stacca, dis-togli gli occhi e, in generale, l'anima, dalle cose sensibili» – quando la si prenda non in senso etico-metaforico, ma letteralmente, nella più cruda positività. Si tratta di immergersi nelle potenze dei sensi e signoreggiarle sino al punto che – disciolte, disidentificate da ciò in cui prima si precipitavano e identificavano – la «violenza» delle impressioni sensibili non abbia più su esse potere alcuno; ripiegarle su sé stesse, quindi, e fissarle: sospenderle a volontà in uno stato intiero, non-alterato – puro: «udito senza il suono», «vista senza l'oggetto» – come si esprimono alcuni testi taoistici. Questa disciplina si svolge progressivamente per varie fasi, particolarmente studiate dai trattati di yoga indiano – specie in quello classico del Patanjali – e culmina in uno stato-limite in cui ogni modifica, mentale o sensibile che sia, è eliminata e sussiste soltanto la mente, una, congiunta con la sua sola nuda potenza (samadhi, kaivalya) – vertice sotto cui tutto sé stesso è raccolto.

Nel secondo stadio questa immobilità dà luogo ad un espandersi proiettivo, ad una ex-stasi, e gli oggetti tornano, ma colti non più attraverso lo spazio, sibbene «passando da dentro». Certamente, è cosa particolarmente malagevole comunicare il senso di coteste esperienze a chi già non ne abbia almeno un sospetto per conto proprio. Possiamo provare a dire che è come un rinunciare ad ogni terraferma e «slanciarsi fuori»: assunto assolutamente, e poi abolito con un atto interno, quel limite e quell'appoggio che la visività e la sensibilità in generale delle cose rappresentano, proiettare nel «vuoto» corrispondente la propria attività. Da e in questa – quasi formandovisi, riflettendovisi – si manifesta, riemerge, fiorisce la cosa, ma non più come cosa sibbene come una libertà, come una forma di moto. L'ostacolo qui è il manifestarsi di un terrore istintivo, organico per un tale atto come per una morte e un dissolvimento. E chi, tendendo verso queste direzioni, sperimenta la rapidità e la forza con cui, all'accenno, tutto l'essere più profondo si getta indietro, realizza altresì la dottrina, da noi altrove esposta⁶, che la visività di una cosa è creatura del terrore per una cosa, la sua solidità è quasi la sincope stessa di questa paura che arresta e sospende l'essere insufficiente sull'orlo della voragine della potenza dionisiaca. E si comprende allora tutta la necessità, nell'ordine di una propedeutica ancora

morale, della «prova dell'amore»: nel piccolo egoismo di un Io avido tutto contratto e stretto a sé, si esprime appunto la paura per la potenza spirituale, per quell'atto assoluto in cui il mondo sensibile volgerebbe alla sua trasfigurazione in quello della libertà. E a chi non sappia spezzare un tale egoismo, la natura finita e mortale resterà l'ultimo limite.

L'organo dell'esperienza ulteriore potremmo dunque indicarlo come una sintesi di fede e di percezione. Fede è l'audacia di una pura iniziativa, la sicurezza di una volontà capace di gittarsi di là da sé stessa creando una certezza attiva fuori da tutti quegli appoggi e quelle coppie di contrari entro cui si muovono i sensi, il desiderio e la ragione. D'altra parte una tale certezza qui non è qualcosa di incorporeo, di astrattamente ideale – ma è altresì la concreta, diretta evidenza di un «questo»: la fede qui trasporta con sé le facoltà percettive svincolate dagli organi sensori e le agisce, le attua nella effettiva visione di un oggetto sovrasensibile. Si tratta dunque di materia di vera e propria esperienza: solo che questa ha la condizione di una pura iniziativa spirituale là dove quella sensibile ha per condizione la passività dell'eccitazione di impressioni sensibili esterne. Così altrove, per una analogia, ci siamo riferiti al modo centrifugo proprio alle visualizzazioni mediante l'immaginazione in forma o spontanea (sogno, allucinazione), o provocata (suggerzione); pur avvertendo che ciò non deve dar luogo a pensare che si sbocchi in un mondo di fantasie e di illusioni, ché invece si tratta solamente di un nuovo modo secondo cui lo stesso contenuto oggettivo è vissuto. Come le cose esteriori non sono realtà in sé, ma fenomeni determinati – attraverso la categoria della possibilità di esperienza secondo il modo sensibile o «impuro» – da cause che risiedono nell'interiorità dell'Io – nel complesso profondo di tendenze, conati, attività, ecc. in cui si è formata la particolare essenza della persona (= *samskâra*) – così il mondo dinamico o «sottile» esprime queste stesse cause, che si manifestano attraverso il nuovo modo positivo ed attivo di percezione. Permane cioè un «invariante», un elementare corpo di *λογοί οπερματικοί* quale identico principium individuationis che, latente nello stato di *samadhî*, torna ad affermarsi nella nuova possibilità di esperienza e la determina in modo corrispondente a quella, di cui essa ha preso il luogo. Naturalmente, in ciò si presuppone che la mente giunga al nuovo stato detersa e «trasparente» come un cristallo, assolutamente neutra rispetto ad ogni genere di conati e di appetiti soggettivi; poiché questi, ora che la forma della percezione è la libertà, avrebbero una incondizionata efficienza – in una agitazione fantastica, in una perturbazione e deformazione del mondo quale sgorga dal latente corpo del *samskâra*, anziché un esatto correlativo del mondo oggettivo, genererebbero un caos da cui sarebbe preclusa la via ad ogni superiore realizzazione. Si ricorderà,

che in questa categoria è essenzialmente quistione della potenza di farsi superiore al proprio samskâra disidentificandovisi, proiettandolo oggettivamente; ora per una agitazione arbitraria della propria esperienza – di cui qui pertanto in una certa misura resta aperta la possibilità – una tale distinzione non avrebbe veramente luogo, ai samskâra esistenti se ne sostituirebbero di altri, si produrrebbe un nuovo «misto», non la «separazione del volatile», non lo stato di reale superiorità. E se la proiezione in generale implica un potere su ciò che viene proiettato, tuttavia nel mondo generantesi da una mente impura non sarà possibile rendersi conto fino a che punto il comando investa elementi oggettivi anziché semplici creature della brama e della fantasia soggettiva⁷. Onde chi sinceramente aspira verso un assoluto potere, eviterà di sfruttare le possibilità magiche offerte da questa e dalle seguenti fasi che vertono solamente sul samskâra personale (seconda epoca), e che egli invece attraverserà in rapporto di pura conoscenza – non cogliendo che il momento di catarsi trascendentale e di superiorità che esse realizzano; riservando lo stato di potenza là dove, in corrispondenza all’evocazione degli strati cosmici, universali del samskâra (prima epoca), esso potrà essere davvero incondizionato – mercé un rapporto interno ed assoluto con l’ultima radice degli enti, e non più per imposizione e comando alle loro particolari emanazioni proiettate. – Del resto, nel presente ordine la protezione dell’organo imaginativo dall’asservimento ad una incomposta soggettività, è garantita sia dalla fase precedente, volgente sino ad un culmine di astrazione e di distacco; sia dall’antecedenza gerarchica della categoria, ove è richiesto che ci si abitui a negare ogni volontà arbitraria, a volere le cose per sé stesse sussistendo soltanto come il correlativo «vuoto» o non-essere di quelle.

La tecnica della magia qui avrebbe, in ogni caso, la seguente formula: dare per corpo al comando l’atto da cui un dato essere è evocato e mentalmente trasceso o suggerito nel suo «modo», nella sua forma sottile fatta di attività. Il presupposto, che si può rilevare abbastanza facilmente nei varî procedimenti, evocatorî o rituali, è il cosiddetto principio magico di analogia da cui è postulata la simpatia della realtà oggettiva con una tale forma che la prolunga e a cui, per vivente identificazione, si trasferisce il centro dell’Io: l’azione sull’imagine sottile di una cosa, di cui si è interiormente ricostruito o attuato il modo, è azione sulla cosa. Quanto alla massima, che si aggiunge, di «modellare la propria imaginazione sulla “imaginazione cosmica”», essa va intesa al lume di ciò che si è detto sopra in ordine alla condizione di purità della mente: poiché parlare di una «imaginazione della natura» che esista già come modello trascendente (per esempio in una mente divina) dei fenomeni, non ha senso – essa di fatto è

qualcosa che viene generato dal processo, è il comprendersi dell'esperienza in una forma più perfetta, che sta a quella sensibile nel rapporto di atto a potenza. La realtà sovrasensibile è una vera e propria integrazione sintetica del fenomeno, integrazione che esiste solamente in virtù dell'energia interiore dell'Io, nell'Io e come Io.

Lo stesso mondo dinamico, dunque già costituisce una prima mediazione fra ideale e reale – fra i due termini dell'antitesi della persona: esso è il mondo dell'«illuminazione», dell' $\varepsilon\lambda\mu\psi\varsigma$ neoplatonica, è il mondo «sottile» (sûkshma, linga) delle tradizioni indiane, il mondo «rinato in mente» o dalla «magnesia dei filosofi» (ermetismo) o dal «diafano» (kabbalismo, martinismo); la sua materia o astratta possibilità – chiamata «luce astrale», «grande agente magico», aour, ecc. – è come un etere luminoso spirituale (cidâkâsha), quale correlativo di ciò che nell'esperienza sensibile è la spazialità e, d'altra parte, quale risoluzione dello stato di sonno. Questi processi implicano una progressiva riattuazione della coscienza in quelle zone oscurantesi in servizio dell'affermazione personale: è come un rinascere sempre più indietro e dentro – il centro luminoso dell'Io riprende sempre più dal profondo (cioè: media, crea una volontà là dove non vi era che una spontaneità) ciò che egli, semplicemente, guardava, quelle potenze che gli si manifestavano soltanto come immediate immagini esteriorate dalla legge di riflessione. Tali potenze si sprofondano nelle tenebrose acque di sogno, sonno e morte, soltanto alla superficie delle quali galleggiano le frammentarie macchie luminose della coscienza personale. Già nel sonno scompare tutto ciò che viene dal regno dei sensi, ma in pari tempo la presenza di una coscienza che, come quella dello stato umano di esistenza, stia sotto la condizione della correlazione appunto ad un sensibile, ad un esterno. Si comprende pertanto che la cosa va in un altro modo per colui che abbia conseguito quel distacco, quella purificazione e fissazione della mente, di cui sopra. Costui già in una certa misura varca, vivo, la «soglia di Proserpina», già in una certa misura partecipa ad una vita svincolata dall'immediato veicolo corporeo. Questa vita si libera nello stato di sonno come un etere luminoso, nella cui iniziale differenziazione in seguito riaffiora e prende forma, in una specie di nuovo sogno attivo e purificato⁸, il mondo, trasfigurato in mondo dinamico o «sottile». Lo stato di sonno anzi è quello in cui, in massima, accadono le prime realizzazioni, in quanto esso in un certo modo protegge in via naturale le nascenti formazioni dalla violenza delle impressioni sensibili delle quali le prime non saprebbero di colpo eguagliare l'intensità. Tuttavia, ciò in via provvisoria: il percepire attivo non deve essere infatti un'altra facoltà, limitata a particolari momenti e giustaposta al percepire sensibile, bensì la trasformazione senza

residuo di questo. Che dunque, le potenze dei sensi sappiano strapparsi, distogliersi dall’oggettivo, su cui restano come allucinate e incantate; che la potenza dell’«immaginazione» si faccia più forte di quella a cui corrisponde l’oggettivo stesso. Dal fisico, sensibilmente condizionato mondo di veglia, si deve poter astrarre con un atto interno che lo denuda in essenze intellettuali: in enti di ritmo e di «armonia»⁹.

In via di principio, di certo la libertà oltre che sulla forma (portata da percezione passiva a percezione attiva) deve riaffermarsi sul contenuto – ma ciò non è ancora possibile a questo punto, in cui la dimensione, che si domina, è l’indeterminata, immediata, indifferente potenza formativa del fenomeno; bensì quando l’Io avrà risolta la potenza mediata, individuata ed individuante del fenomeno stesso. Come il mondo della forma in relazione al principio dell’individuo si fa affatto indistinto ed indifferente, ripreso in una unica dimensione, così analoghi caratteri ineriscono al mondo dinamico, che ne è la semplice conversione nell’attivo. In questo mondo, o in questa sua essenza fatta di attività, l’Io non può percepire alcuna interna distinzione: egli è interamente discolto e tutto, per quanto dissimile, gli è simile. Se di là dallo Schwellgen [silenzio] in questo suo irradiarsi in liberazione sorge nell’individuo una esigenza analoga per esempio a quella che nell’esperienza sensibile lo condusse alla distinzione di una parvenza da una realtà, la sua soddisfazione è da chiedersi soltanto ad un andar innanzi, ad una ulteriore potenza dell’autarchia – ad un trapasso in una nuova categoria.

§ 26 - MONDO DELLA «PAROLA»

Con la categoria ora costruita, l’Io supera dunque il fenomeno, e fa materia di esperienza oggettiva le trascendentali potenze formatrici il mondo della persona nel loro momento di pura dinamicità; con il che, non più È la dinamicità metafisica di sé come persona. Se ne distingue, epperò la trascende nella potenza superiore che rende possibile, ed effettivamente attua, questa distinzione esteriorante. Un conquistarsi da un tale espandersi e proiettarsi di là dal sensibile, in concezione interiore dell’esteriore secondo formazioni dinamiche, è dunque il valore che sottende la precedente categoria, e che ne domina il movimento. Tuttavia questa esperienza, al suo termine, porta ad una nuova distanza, materia per una sintesi ulteriore.

La possibilità del dinamico, che ne è il principio, non segue infatti, proprio ed essenzialmente, da un elemento dinamico, sopra definito come un espandersi di là dal limite sensibile? Ciò significa che dell’oggettivazione postulata, quella relativa al mondo dinamico propriamente detto non è che una forma parziale: per essa si chiede che l’Io sia capace di staccare da sé, di liberare in una superiore evocazione, questo stesso potere con cui l’elementare del samskâra si è fatto a sé oggetto di esperienza sovrasensibile. Il valore della mediazione così si distanzia dal movimento proprio alla categoria: esso lo presiede, lo forma e vi si esprime, ma, inoltre, lo trascende. Oggettivando la propria immediatezza, l’individuale si media; ma la perfezione di una tale mediazione è da conquistarsi con il superamento dell’immediatezza del potere in virtù del quale l’immediato si distingue. Resta soltanto da chiarire la possibilità di una tale esigenza, cioè: come il distinguere la potenza del distinguere non implichi questa stessa potenza, epperò come si possa avere qualcosa di altro, fuor che un circolo vizioso.

Certamente, nulla è, che non sia per l’Io e, quindi, che non abbia per base un certo porre – una elementare attività deve essere condizione di questa, come lo è di qualsiasi altra forma. La quistione non verterà dunque sur una tale generica attività, bensì sul modo, sul significato che deve qualificarla in ordine all’istanza di cui sopra; significato, che in un certo senso dovrebbe elevare il distinguere ad una nuova potenza e, quasi, distanziarlo da sé.

Il sovrasensibile dinamico procedeva da un gesto espressivo dall’interno,

direttamente riferito all’Io. Ora quando nel corpo di attività, che egli sperimenta, una tale direzione centrifuga risulti subito travolta e capovolta nell’opposta, egli si sentirà certamente distinto nella sua anteriore potenza distintiva. E dunque, nell’ulteriore lampeggiamento illuminativo di un più intenso e deciso gesto di evocazione-distinzione, ecco un espandersi, un liberarsi delle cose: esse si animano, si muovono da sé, e vengono, per così dire, incontro all’Io in una espressione, pur restando sempre sperimentate in modo attivo ed interiore, pur avendo sempre per materia e condizione un percepire creativo: quasi che la libertà della positiva percezione fosse semplice strumento prestato per il manifestarsi di una ispirazione, di qualcosa che non più ci si può più autoriferire creativamente, ma che si riceve, si ode, come se procedesse da funzioni cosmiche esistenti a sé nel vuoto spirituale. Tale il «suono» delle cose, chiarità, atto della loro «luce» e della loro silenziosa ritmica; riflesso dell’oggettivazione e comprensione nelle realtà sottili di quello stesso potere che le ha tratte in esistenza.

E in quanto la produttività adeguata all’oggettivo secondo le formazioni dinamiche della precedente categoria aveva valore di una elementare mediazione, così come qualcosa di mediato, come una interiorità deve apparire il principio di ciò che l’Io sperimenta o produce in questa sua ulteriore mediazione: il mondo apparirà non più come un insieme di energie elementari, in sé indifferenti, bensì come un insieme di riflessioni; e come rispetto al «sottile» dinamico il sensibile fu sentito come mera ombra e scorza, così, rispetto a queste, è il dinamico stesso che diviene simbolo, astratto corpo espressivo. Potremmo dunque riferirci all’idea di senso: il dinamico che comprende in sé il principio più interiore dal quale può essere condizionato è, propriamente, concezione; e il mondo che risuona ora dentro l’Io, è come una vivente lingua in cui si concepisce ed esprime un sistema di significati. Esso rivela ed incarna l’interiorità profonda del samskâra nel momento del suo determinarsi come insieme di esigenze, di valori, di ragioni originarie – insieme che, per l’inerenza del nuovo elemento di mediazione, è, a differenza del semplice mondo elementare, qualcosa di interiormente distinto ed articolato. In un tale insieme appare senza residuo ciò che fu mondo sensibile. L’oggettivo diviene perciò come lo specchio, come la trasparenza spirituale dell’originario formarsi della persona; ogni cosa è immediatamente data in funzione della ragione profonda dalla quale è stata elementarmente portata ad esistenza nell’ordine del particolare, così che ora l’esperienza di esso è senz’altro quella di un autoriconoscimento metafisico in atto. Riconoscersi che, come si è detto, è simultaneamente un distinguersi, un oggettivare e liberare da sé una ancor più

profonda interiorità – ma in ciò, nel soggetto e nella potenza di un tale atto, un suscitarsi in un centro che a quanto viene conosciuto, e nell'ordine di questo, è interiormente superiore.

Al presente punto siamo in una esperienza, che è la risoluzione in «purezza» metafisica di ciò che è concetto legato alla percezione fisica – allo stesso modo che il mondo sottile è la risoluzione in «purezza» metafisica di questa percezione stessa. Possiamo chiamarla gnosi. Il proprio della gnosi è di cogliere direttamente un oggetto non come un oggetto e nemmeno come un ente di ritmo, sibbene come un significato. «Direttamente» – ossia: non per induzione, inferenza o analogia sulla base del dato immediato di percezioni fisiche (al modo del comprendere proprio al piano umano per esempio per scritti o parola di altri), ma per un atto semplice che è una trasformazione di quello stesso del percepire sensibile. In altre parole, viene meno la condizione discorsiva, la distinzione kantiana delle forme intellettuali dalla sensibilità di cui sono forma – e viene meno non di diritto, ma di fatto, non in una particolare dottrina, sibbene in sede di dato immediato della coscienza: la percezione si smaterializza interamente, e immediatamente come tale è un intelligere; ma, ancora, intelligere non come freddo, astratto giudizio o concetto, bensì come trasparenza di realtà viventi, delle quali ogni concetto non è che il «cadavere», il riflesso morto ed esteriore.

L'esperienza si illumina dunque di un carattere intrinsecamente noetico: è il luogo di ciò che in alcune scuole esoteriche si chiama «lettura della scrittura occulta»; è la diretta realizzazione della natura come una grande simbolica, come un mito in cui – per usare la nota frase di Olimpiodoro – «si manifestano esteriormente e sensibilmente i principî e le potenze del mondo intelligibile» – κοσμος νοητος [cosmo intelligibile], mondo delle «idee formative»; dischiudersi delle cose in «suoni» che sono i loro «Nomi», «sillabe di sapienza», λογοι σπερματικοι [parole seminali], «lettere di luce», mantra, mâtrkâ, claviculae, articolazioni di quella «lingua universale oggettiva» il cui concetto è così ricorrente nell'iniziatica, che in scuole, come quelle tantriche e kabbalistiche, ha dato luogo ad una vera e propria scienza positiva di potenza.

La struttura della categoria però è tale, che questo pensiero, che è spirito vivente, ha un carattere oggettivo e nulla più di personale e di psicologico. Non può essere riferito all'Io in diretto rapporto di sua produzione, come accadeva per quel pensiero che egli andava faticosamente elaborando dal mondo materiale;

egli l'ha piuttosto nel senso di un «pensiero del mondo» che feconda la sua mente, che quasi viene incontro a lui come in una aspirazione e in un dono. Questa, la seconda eterogenità fra l'atto intellettivo proprio al mondo della gnosi, e quello inerente al mondo della persona, in particolare alla riflessione.

D'altra parte, come lo abbiamo già detto, il carattere oggettivo del contenuto di simili categorie esprime direttamente la condizione per un reale autoconoscimento, per la consapevolezza di sé quale ente metafisico.

Ripetiamolo: si tratta di un conoscere, che è comprendere, possedere – ma nulla di ciò può aver luogo finché l'Io è immerso, in rapporto di identità in atto, in ciò che deve conoscere, nella propria sostanza o mediazione di persona. Ferma restando una tale situazione, la spinta a comprendere sé trascendentalmente, lungi dal potere venire soddisfatta, riuscirebbe soltanto a creare un nuovo materiale, oltre all'esistente, per l'autoconoscenza. Occorre invece liberarsi, distinguersi, perciò proiettare la propria interiorità, farne una realtà in un certo modo esterna, qualcosa che ci si erga dinnanzi. Ma ciò, d'altra parte, implica assumere la realtà esterna in una forma di percezione tale, che essa vada a riflettere direttamente l'interiorità dell'Io¹⁰: il processo di una tale conoscenza si mutua dunque con quello di interiorare ed investire di soggettività – secondo gradi progressivi – l'esteriore di là dalla traccia del suo semplice emergere formale. E le cose allora ci si mostrano come la realizzazione di ciò che l'Io ha voluto e ancora vuole quale persona, se pure sotto l'alterazione propria alla legge della riflessione; egli comprende la propria volontà trascendentale, ed ogni determinazione – quelle stesse che ad altro punto avevano parvenza di evidenza e di intimità – gli è semplice materia di mito che nel nuovo percepire si consuma immediatamente in un significato.

Onde, in complesso, possiamo dire che gnosi è una trascendente scienza di sé identica ad una scienza spirituale delle cose secondo il fenomeno unico di una assoluta oggettività data in dirette, immateriali intuizioni di significato come «suoni di sapienza». Scienza di sé che non solo è realtà vivente, ma, ancora, simultaneamente, realizzazione – realizzazione di dominio, di liberazione, di superiorità secondo la già indicata procedenza di tali valori da ogni attivo autoproiettarsi.

Diciamo dunque che alla gnosi quanto in fasi precedenti venne inteso come legge naturale, formazione o funzione fisica, ecc. risulta come nulla più che l'aspetto esteriore e fenomenico di correnti cosmiche di desiderî, sensazioni, volontà, ecc. che varî significati comandano. Quel fondamento di affettività, di

volontà, di immanente teleologicità animante il fisico, che nella persona restava connesso al suo solo corpo e di cui essendo la restante natura – che pure è parte costitutiva della persona – privata, determinava questa quasi nel senso di membra paralizzate o decadute in un automatismo incomprensibile e privo di interiorità; quel fondamento, diciamo, va ora ad investire l'intero sistema delle cose. Esperienza interna ed esperienza esterna trasmutano così l'una nell'altra, si fanno coestensive l'una all'altra – non nel senso critico, che lo stesso esterno non sia che da una sistemazione del dato psicologico, ma nel senso che ora l'intera natura è compresa interiormente come lo è un gesto o un movimento nella volontà, nella passione e nella finalità di chi lo determina. È lo stesso processo del costruirsi della persona che ora viene vissuto negli avvenimenti del mondo, non più dal punto di vista riflessivo-formale, ma da quello di una interiorità di essere di senso. L'intera natura si sveglia, si anima, si fa qualcosa di vivente: tutto in essa va a comporsi in un essere organico il cui insieme dice: Io. L'Io è il senso supremo che si riceve dall'insieme del mondo come da un insieme di sillabe e di frasi.

In connessione, possiamo aggiungere qualche parola su ciò che si disse precedentemente sugli «Dèi».

Un atto unico determina la persona e lo speciale mondo che essa sperimenta, il soggettivo e l'oggettivo a mo' di due rifrazioni di un identico raggio. Vissuto in modo immediato un tale atto è l'unità ideale, presupposta dalla possibilità del conoscere in generale, principium relationis di due aspetti che restano pertanto estrinseci l'uno all'altro. Vissuto in modo mediato, l'identico atto fonda invece la risoluzione di tale estrinsecità e puramente formale unità nel senso di corrispondenze viventi fra macrocosmo e microcosmo. Così si rilevano direttamente all'Io le corrispondenze di varî organi e funzioni del corpo con determinati elementi e potenze della natura e, di là da ciò, quale momento dell'unità delle corrispondenze, quali atti di un percepire assoluto, trascendente ormai la legge di riflessione, vengono ad esistenza i varî «Dèi», appunto nel senso delle semplicità delle sintesi stesse che costruiscono la persona. E alla «visione» si dischiude precisamente il mondo degli Dèi come l'attualità perfetta – non più vissuta nell'indifferente momento dinamico così come nella categoria precedente, bensì secondo il principio mediato e distinto del concepire – delle varie relazioni in cui si qualifica la polarità della percezione sensibile – epperò da una parte le funzioni organiche, dall'altra i principî elementari della natura. Si è poi già avvertito che qui si tratta dei cosiddetti «Dèi inferi» o «lunari» propri alle potenze individuanti il mondo della particolarità, non degli «Dèi superi» o

«solari» che corrispondono alle potenze eoniche della prima epoca e che si incontreranno soltanto, e sotto un altro rapporto, nella sezione seguente; come pure si è detto che l'individuale, di diritto, è e deve essere qualcosa di superiore ai vari Dèi che via via fa divenire nella sua esperienza. Possiamo rilevare che la struttura dell'esperienza gnostica, la sua forma ispirativa ed oggettiva è tale, che in chi si avventuri lungo queste direzioni senza la scienza immanente di ciò che fa (e questo è il caso della gran parte dei mistici e dei santi) può determinare la convinzione di una sorta di riprova sperimentale di dottrine come quelle della «grazia» o di una eterna Sapienza trascendente come limite ultimo. Ma, in effetti, non ne è niente. Abbiamo visto che questo particolare modo dell'esperienza gnostica non nasce che da un temprarsi dell'Io in una più sottile sufficienza (analogia a quella dell'«amore» rispetto alla «prova del fuoco»): e che l'atto di sperimentare ed accogliere cotesta trascendenza ispirata, proprio come tale, senza residuo, è l'atto che fa superiore e trascendente l'Io rispetto a questa trascendenza stessa – superiore al mondo della Sapienza. Un Dio «infero» è superato nel punto in cui è evocato, laddove per gli Dèi «superi» è richiesta una vera e propria conquista.

In relazione poi all'unico atto personalizzante vissuto, come si disse, prima immediatamente e poi mediatamente, e al relativo trasformarsi in atto intelligibile di ciò che è mera fattizietà sensibile, pur anticipando in una certa misura ciò che è proprio alla successiva categoria, possiamo dare la seguente suggestione. Nel suo significato letterale (ed ancor più nei termini tedeschi *begreifen* [contenere], *ergreifen* [afferrare]), che è il suo più concreto, «comprendere» esprime l'idea di un contenere in sé, di un mediare e padroneggiare. Mi è intelligibile ciò che «comprendo» e che sono io a determinare. A suo tempo abbiamo esposte le ragioni che ci inducono a dedurre il mondo del non-Io da una attività soggettiva sì, ma spontanea. Spontaneità, d'altra parte, si è detta una identità di possibile e reale, e ciò si può anche intendere così: uno scatenarsi dal profondo di potenze troppo impetuose, ma, soprattutto, troppo rapide, perché io possa coglierle, trattenerle, signoreggiarle prima di trovarmi semplicemente dinnanzi al loro fatto, al loro mero apparire in sede di rappresentazione: troppo rapide perché possa comprenderle. Ma per una «prontezza trascendentale», per una fulmineità nel lanciare e adeguare intrepidamente il punto di autarchia (il dominio di quel «poter dire no quando tutta una forza prodigiosa vuole il sì») alle spontaneità nel livello sotterraneo in cui si destano e che si schiude all'Io nel suo portarsi sempre più dietro – più dentro e più nel profondo; per una tale capacità la realtà sensibile è compresa, è concepita – è resa intelligibile: sorge evidenza, intimità, là dove era oscurità di

cose di natura. Ciò che impedisce di cogliere le prime esperienze metafisiche è giustamente una insufficienza di rapidità interiore, solidale a quella «paura» e a quell'«egoismo», di cui si è detto.

Anche per il risveglio della gnosi esistono metodi precisi, sui quali, data la natura della presente esposizione, non ci si sofferma, rimandando, per qualche elemento, al nostro già citato Uomo come Potenza – là dove si parla dei mantra e del nyâsa – e alle istruzioni pratiche date nella rivista Ur, da noi diretta. In linea generale e in una via prevalentemente intellettuale (dhyâna-yoga), possiamo dire che si tratta di un ritmo di assorbimento, in intensificazione, in una entità dinamica a cui di colpo succede un atto di astrazione, una fulminea distruzione dell'energia soggettiva di cui appunto si materiava detta entità. Ciò evoca, denuda in lampeggiamento, la più profonda potenza, gerarchicamente anteriore alle formazioni sottili.

Il mondo del «suono» è la risoluzione del livello proprio al sonno profondo, luogo di ciò che nelle tradizioni indiane è chiamato «corpo causante» (kârana-sharîra).

§ 27 - INDIVIDUO INDIVIDUANTE

Ogni esteriorazione dell'interiore eccita una interiorità più profonda, epperò nel punto in cui le potenze del concepire divengono in sovrasensibile oggettività, l'Io – nel correlativo momento di soggettività – attinge al livello del principio ad esse gerarchicamente superiore, del principio che le condiziona e le attua. Questo trascendente e condizionante rispetto al concepire, non può essere che la persona nel suo nudo essere, in quella sua innominabile, elementare radice su cui gravita la totalità di quel mondo, che è sorto dal mediarsi della libertà formale lungo l'intera seconda epoca. Distinto dalle due prime potenze del samskâra di là dal mero fenomeno, l'Io non lo è rispetto a questa terza. Al limite ideale della precedente categoria essa tuttavia è, senz'altro, destata, posta, ma secondo correlatività dialettica con la funzione, onde il valore si trae dal liberare dall'autoriferimento ciò che tuttavia non è che da una intuizione produttiva. Da qui la via per una nuova sintesi: una sintesi in cui lo stesso Io della persona diviene una materia alla funzione proiettante, in cui è investito da questa come da qualcosa, solamente attuandosi nella quale esso ha il suo atto. È la potenza distintiva dell'individuale che assume la persona stessa, la quale ne resta travolta, proiettata, liberata: essa muore in una affermazione che ne afferma il principio di là da sé stessa, che ne afferma cioè la distinzione, di cui è elementarmente materiata; l'oggetto della quale – ossia ciò che venne proiettato, esteriorato, ciò che viene sentito come altro in assoluta libertà spirituale – è lei stessa, lo stesso Io quale personalità trascendentale, quale centro del mondo della particolarità e della riflessione. Così, di là dal mondo del senso, la superiore potenza di un individuo individuante, in cui tutta questa fase, che potremmo chiamare di «purificazione trascendentale», di «denudamento», coglie il suo termine. È, dunque, lo stato di un Io che scavalca l'individuazione non negativamente, ma attivamente, creativamente, di un Io che non più È, che non più è passivo rispetto alla propria esistenza, ma che la propria esistenza di Io personalizzato vive in funzione di causa, al titolo di una particolare possibilità nella quale contingentemente può determinarsi una infinita possanza di personalizzare, in cui ora la sua centralità trapassa e si trasforma. E in un tale superiore livello, conoscere è appunto proiettarsi, lampeggiare quale Io nei varî esseri, nelle varie individuazioni – attuare cioè i varî esseri, le varie individuazioni come Io dall'alto di questo assoluto principio, che ora ha il senso di un genere plastico, di una potenza indeterminata capace di assumere ad

arbitrio la persona di un qualunque essere, più in là ancora della loro luminosa essenza fatta di moto, più in là ancora del loro risuonare in nomi di sapienza – in informe, immobile semplicità spirituale. È quella «proiezione» – potenza di far apparire, per così dire, sé dinnanzi a sé stesso, di esteriorare il proprio sé personale – che, secondo il simbolo ermetico, crea «moltiplicazione» – una moltiplicazione che riconverge poi in trascendente principio di unificazione: una vita che ha vinto la necessità di una particolare, inconvertibile individuazione, che è una «dimensione» superiore libera rispetto a questa, infatti, di diritto; continuum di una identità, di uno «stesso» (*ταὐτον*) nella discontinuità, nell'«altro» (*ετερον*) di infiniti esseri individuati in cui si proietti: in lei continuandosi come in una profondità superiore, questi si unificano così come nella massa submarina di un continente si continua ed unifica la molteplicità sparsa delle isole separate che emergono dalle acque.

L'Io, dunque, si moltiplica, si destà nei varî esseri coesistenti nello spazio, risolve anzi lo spazio stesso, lo smaterializza – dalla sua forma fattizia (luogo di coesistenza esteriore di cose) – attua il profondo significato che vi è sepolto e in cui consiste: indifferenza, luogo di coesistenza di più significati compossibili per la libertà, dominati in una comprensione interiore, la quale ora dalla funzione proiettiva è data in uno «stato di potenza». E in questo spazio risolto e fatto spirito, in questo spazio che estingue ogni autoriferimento particolare o privilegiato, la conoscenza acquista un carattere sintetico, integrale, onde si trasmuta in gesti di una coscienza cosmica. E come nell'individuo individuante trovano unità i molti coesistenti esteriormente nello spazio, così la trovano anche i molti dispiegati nel tempo, di modo che questo cessa di essere una condizione, e in quella «memoria eterna» che il Libro dei Salmi connette al «Giusto», si costruisce secondo una esperienza diretta la verità della dottrina della rincarnazione – la continuità delle sintesi personali, discontinue quando, nell'immediatezza della sua funzione, l'individuante si identificava, si precipitava, in ciò che via via da lui era posto. Epperò l'apice da cui procede questa gloria di omniscienza è una vita immortale: ché libera di morte, libera dall'alterazione, dalla generazione e dalla corruzione è l'*αὐτοζων*, la vita che è da sé stessa – il suo essere essendo risolto nella causa dell'essere, la sua finitezza individuata essendo trascesa nell'infinito dell'individuante.

E si giunge così sulla soglia di una pura realizzazione magica.
Dall'autoproiezione il processo di autarchia, da formale, è fatto materiale.
L'individuo, sino a questo punto, si affermava nell'assumere attivamente i varî ordini di una realtà che nell'immediatezza era presente secondo l'antitesi di un

«dato»; ma, circa al contenuto, esso obbediva sempre all'originaria individuazione del samskâra, che si manteneva invariato di là dalla trasformata forma di percezione. Senonché nel semplice elemento dell'Io si ha un principio che trascende tale individuazione, e nel quale forma e materia cadono in uno stesso punto. Ne segue che l'atto che portando a fondo il processo di disidentificazione proietta questo stesso elemento, è un atto che in pari tempo investe l'ordine del contenuto – dell'essere, dell'universale. Colui che ha vinto il principio dell'essere in sé e lo ha risolto in libertà, lo ha virtualmente risolto anche in ogni cosa, onde gli si apre la possibilità di un atto assolutamente – non pure formalmente, ma anche materialmente – sufficiente a sé stesso, di un atto che parta davvero dal profondo, da una assoluta purità, epperò sia capace di comandare ed agitare non più ciò che negli esseri vi è di particolare, ma ciò che in essi vi è di universale e di sostanziale. E conoscenza metafisica implicando, come si è detto, proiezione, questo, dunque, è il punto dell'evidenza dello gnostico: «Conosci te stesso, e sarai Re».

Ancora: poiché nel «così è» trasformato nel «così voglio», nell'atto che di là dalla costruzione razionale dell'essenza di una cosa ne assume altresì l'esistenza per darla in funzione di un potere, sta, secondo quanto si disse a suo tempo¹¹, la condizione per quell'assoluta certezza, in cui simultaneamente si accende l'assoluta realtà, la ragione, il puro stato di diritto degli esseri; possiamo dire che solo per e nella vita dell'individuo individuante la contingenza, la relatività, l'obliqua incertezza delle cose e della mente è vinta. In essa le cose si «trasformano secondo sostanza», si «formano di potenza», si dischiudono al compimento di un mondo magico – di un mondo allo stato di atto e di autarchia – ma, in ciò, prendono luogo nell'etere di una verità e di un essere assoluto.

In quello della presente categoria, si ri-genera dunque l'intervallo stesso che separa la prima epoca dalla seconda – intervallo terminato da una parte dalla potenza dell'essere, dall'altra dall'assoluta libertà che innesta, sull'universale di un tale essere, il fattore contingente, relativo ad una particolare possibilità. Solo che il senso di cotesto intervallo qui risulta capovolto: il valore, dal vivere personalmente l'essere, passa al vivere la persona dal livello del principio dell'essere che pertanto dal processo intermedio è stato trasformato in quello di uno «stato di potenza». E se una tale ri-generazione dell'intervallo da cui si trasse la persona, affiorò già all'inizio dell'epoca, allora l'Io era sufficiente soltanto all'antitesi dell'astratto principio di essere di un mondo particolare, e proprio come antitesi. Ora – egli lo è invece alla compiuta mediazione di esso, correlativa alla totalità della seconda epoca e, ad un tempo, all'astratto principio

di essere dell'universale. Dominare, poi, in una sufficienza non tale astratto principio, ma la compiuta sua mediazione (correlativa alla totalità della prima epoca) – costituisce un compito ulteriore, da cui si è condotti alla seguente seconda sezione.

Sulla dottrina della rincarnazione in Occidente, specie in varie correnti teosofiste, si è creato un concetto assolutamente errato, per il fatto di trascurare che essa è una dottrina che si giustifica soltanto all'interno della sapienza esoterica; che non si può dire vera per il profano, per l'uomo volgare, ma soltanto per l'«iniziato», per il siddha, per il sadhu, per il rshi – come si esprimono i testi indiani. È che di là dalla seconda epoca non vi è verità valida, se non come l'evidenza di una realizzazione, di una esperienza attuale, diretta. Ora ad un essere personale in nessun modo risulta né di aver vissuto altre vite, né di doverne vivere ancora – non solo, ma egli sa in modo positivo che il senso di sé, il senso della propria individualità, è inseparabilmente connesso all'unità specifica di quella concreta incorporazione, in cui si trova a vivere; onde dire che lui stesso ha vissuto in altri corpi non ha evidentemente significato alcuno. Lo avrà soltanto quando l'Io possa disidentificarsi dall'individuato e realizzarsi come individuante: allora egli effettivamente si possederà in qualcosa che, come superiore ad ogni individuazione in particolare, potrà realizzare una continuità di coscienza e un ricordo nel trapasso da corpo a corpo. Ma ciò significa: aver vinta la morte.

Contro il concetto dell'immortalità come un dato anziché come qualcosa da costruirsi, l'argomento, infatti, è quello stesso che toglie ogni fondamento alla dottrina della rincarnazione applicata al piano dell'essere finito: poiché la via che, sola, gli uomini possono sperimentare in sé – compresivi tutti gli «alto» e i «basso», i «materiale» e «spirituale» e la restante materia delle categorie della riflessione – è imprescindibilmente stretta dalla correlazione all'unità di un substrato corporeo (una lesione può turbare o troncare la coscienza di un «genio» al pari di quella dell'ultimo contadino), non si è in alcun modo fondati a presumere un permanere dell'identità consapevole dell'Io quando cotesta unità viene meno. Onde sarà da dirsi che, per sua natura, l'anima umana non è immortale, ma mortale. Immortale, non lo è che in quanto vi si faccia – e cioè: in quanto sappia ri-generarsi secondo una vita che sussista indipendentemente dalla condizione del corpo. Ma – e questo è l'essenziale – ciò non in senso assolutamente positivo. Si tratta di affrontare, secondo metodi precisi ed ordinati

dati dall'esoterica, e indipendenti da qualsiasi credenza, fede, filosofia o morale, stadi in cui, per il venir meno dell'appoggio, per il dissolversi del «composto» (così gli ermetisti chiamano lo stato di un Io in cieca simpatia con la natura corporea), la coscienza di un essere finito verrebbe meno – cioè, sino al limite del riassorbimento, della morte: destare dunque volontariamente la vampa stessa della morte ma, tuttavia, poterla sopportare, potervisi identificare fulmineamente ed attivamente sì che, non superati ma superanti, in essa si colga non la morte, ma l'atto stesso dell'individuo individuante, in essa si abbia ciò che trans-forma, che porta una riaffermazione dell'Io di là da sé, di là dalla forma, di là dalla sua particolarità¹². Di là dal particolare – ma, altresì, di là dall'universale.

Questo è un punto fondamentale. Se mira di alcune scuole, che più che esoteriche potremmo dire mistiche, è risolvere l'individuale in non-individuale – sia esso una indifferenziata infinità, come il nирguna-brahman vedāntino, sia esso un ordine o armonia trascendente – nella direzione magica che, sola, conviene al presente luogo gerarchico, si tiene fermo al punto dell'Io, al punto di una autarchia sussistente di là da ogni «dissoluzione» che, appunto, gli servirà soltanto per disciogliersi e riaffermarsi ancora più in alto, nel mondo di là dall'umano, di là dal finito. Epperò l'uomo che ha varcato la «soglia di Proserpina», che ha superato gli «inferi» si presenterà non come un Dio, ma come un dominatore di Dèi. Ma a ciò occorre anzitutto che quella identificazione alla potenza della morte, che è l'elemento dell'universale, sia soltanto un punto di passaggio, oltre il quale si riaffermi di nuovo una superiorità; occorre che con la natura mortale altresì questa potenza sia vinta, spezzata, strappata dalla forma originaria in cui immediatamente erompe – che è la spontaneità, la «natura» della prima epoca – e domata sotto l'Io. Tale il «salvarsi dalle acque», la «fissazione del mercurio», la «lotta con il drago» o il «Toro», l'«incesto». La morte è quella vita, che è mortale all'Individuo assoluto.

È così che, nello stesso atto proiettivo di questa categoria, i «cieli crollano» – i mondi sovrasensibili si dissolvono nella visione spaventevole di una attività selvaggia, caotica, voragine, di una attività scatenata in un «andare», in una brama radicale che, arsa da eterna sete e eterno disgusto, corre in perenne generazione e distruzione delle sue forme, in destino di rinascite sempre diverse nella loro identica inconsistenza e caducità. Tañha, oceano del samsāra, māyā-shakti, Tifone, Jaldabaot, «principio umido» o «lunare», «Venere terrestre», «Gran Giordano fluente in basso», «Grande agente magico», «Serpente astrale» – tanti nomi di tradizioni di Oriente e di Occidente, segni per questa esperienza, per questo senso in cui di contro al valore dell'individuale, si denuda la pura

potenza tetica evocata. Tali le «acque» – e un Io che, svincolato dalla sua vita corporea, può «fissarle», è un «salvato dalle acque» (cfr. la connessione di questo simbolo alla leggenda di Mosè), è uno «che cammina sulle acque» (donde il senso simbolico del noto «prodigo» cristico). E si comprende come il «ricordo» delle infinite rinascite e la terribile visione del samsâra lampeggiante al punto di quella bodhi, che è trascendente liberazione, possibilità attuale del nirvâna, sono elementi presenti in simultaneità nel noto episodio della vita del Buddha.

A tale proposito: se per gli esseri «sublunari» (per gli esseri cioè che stanno sotto il «principio umido», che nel profondo substrato della loro vita personale ne sono dominati) non vi è immortalità, ma soltanto un residuo di vita larvale fra i regni degli Dèi inferi che via via si rivelano e balenano loro per e nell'atto stesso di un progressivo disfarsi ed inabissarsi – per colui che invece ha affrontato l'impeto delle «acque», che ha creato ad esse una resistenza sempre più vasta sino ad infrangere la legge e travolgerle, farle gravitare tutte su sé come su qualcosa che si è dimostrato più forte di esse – per costui si schiude una doppia possibilità. Da una parte, nirvâna, come potenza di cogliere l'atto supremo nella distruzione della radice del samsâra-moksha, liberazione come un riassorbimento che non significa annichilazione (come secondo l'accezione volgare appunto del termine nirvâna), sibbene conversione nella pura essenza dell'Io, sufficienza di un universale che possiede sé stesso nello stato di una contenuta, distaccata, immanifestata possibilità. Dall'altra parte, una autarchia non come sospensione o distruzione, sibbene come dominio della forza scatenata: potere di impugnarla, di ripiegarla inesorabilmente su sé e, per questa purificazione (simbolo della «Vergine» che tiene appunto sotto di sé il serpente lunare), ucciderla alla spontaneità, alla «brama», e poi rigenerarla e organizzarla sotto di sé come un «corpo di potere»¹³. Tale la «conversione delle acque inferiori in acque superiori», tale l'equivalente dell'ενώσις, dell'«unione con il Padre», tale l'«incesto» – l'atto del figlio che raggiunge e possiede colei da cui è nato¹⁴ – tale, infine, lo gnostico e buddhistico «fluire in alto delle acque», la conversione della kundalinî e la sua ascesa lungo la «Via Regia» di sushumnâ, di cui si parla nello yoga dei Shâkta¹⁵.

Ed allora si dischiude una ulteriore fase, il cui sviluppo dà luogo alle restanti categorie. Il «drago» o «toro» è il «guardiano della soglia» del mondo magico – solamente da parte di chi abbia saputo vincere ed asservire la forza selvaggia di spontaneità il «regno dei cieli», il mondo degli Dèi superi o Eoni, soffre violenza. E un tale regno, una tale violenza, è il suo ulteriore compito. Gli Dèi

superi sono i nemici dell'iniziato, del «salvato dalle acque»; in quanto sono le potenze di spontaneità di quella sua primordiale natura soltanto dopo la quale è nato l'Io, il valore della persona, ognuno di essi, scatenato, tende a travolgere un tale valore, a sommergerlo, a riassorbirlo nella propria selvaggia natura¹⁶. Quindi se a colui il cui Io tende a sciogliersi nell'universale «come un grano di sale in un oceano di acqua» il mondo dello spirito può bene apparire come il regno dell'ordine, della pace, dell'eterna unità – a colui che invece l'universale ha come una prova, come un punto di non-differenza di là dal quale, più vasto ed intenso, rinnovato, fatto libero e divino, deve ritrovarsi il modo dell'Io, esso appare invece come un insieme di potenze allo stato libero, nude, voraginose, potenze beate e terribili ed un tempo non rette da alcuna legge, ragione o piano provvidenziale, ma riprese in un gioco di tensioni, rispetto a cui tutto ciò che è lotta del piano materiale non è che riflesso; senza, pertanto, che odio, violenza distruttiva, volontà nel senso, per così dire, muscolare del termine, vi trovino alcun luogo. Qui la lotta è come un calmo mettersi faccia a faccia di «presenze», come un incontrarsi di gradi di essere, di quanta di intensità. Nessuna potenza vuole, in senso stretto, travolgere e dominare le altre, ma ciò procede in via naturale, in virtù del più alto grado di essere che le è proprio, il quale è vortice voraginoso in cui irresistibilmente sono attratte, riprese e subordinate le potenze minori che con essa si mettano in rapporto. Vincere – cioè mantenere la propria autonomia e, in ciò, il vertice della gerarchia – qui vuol dire tener fermo. Ciò che investe un ente e non riesce a travolgerlo, da esso è fatalmente travolto e ripreso nella sua legge. Non vi è divario in questo mondo materiato di tensione: non subordinare è essere subordinato.

Tale l'ambito in cui l'individuale è portato dalla «forza serpentina». E per mantenervi la sua qualità, qui deve farsi la più alta quantità: il suo valore non sussiste di fronte alle potenze eoniche che a patto di vincerle, di strappar loro il quantum di «fato» che esse reggono per assumerne su sé, come sur una più vasta consistenza, il peso e la responsabilità. Nella sua ascesa lungo sushumnâ, si insegna che kundalinî destà i varî tattva, i quali sono appunto gli Dèi planetarî, i «reggitori delle sfere del Fato»¹⁷, la gerarchia dei momenti nei quali si articola la potenza demiurgica e nei quali si incontra naturalmente una mediazione che si esaspera e sempre più a fondo in sé la frena, arde e converte. Il ritmo è: evocare – mettersi in rapporto – identificarsi – trascendere. Il proiettare l'Io in un dato elemento ora ne eccita la natura universale, scatena vortici mostruosi e istantaneei che lo trasportano: occorre trasformarsi in essi, lasciarsi andare intrepidamente ma, al limite, là dove la loro possanza è esaurita, riaffermarsi: fare dell'Io ciò che li continua, che li porta ancora più oltre, là dove essi non osano, non sanno

giungere – che dunque li trascende e travolge in quanto in ciò si dimostra come qualcosa che nell’ordine stesso della loro qualità, di ciò che essi sono, è più essi e più forte di essi. E un tale «più forte» è il «più che forte», un tale «potere di più» e il «più che potere» – è la trascendenza della potenza, è il valore: dominazione.

In questa vita estremamente pericolosa, spaventevolmente vibrata fra voragini, cicloni, folgorazioni spirituali sempre più intense, sempre più fulminee e travolgenti, in alto, da sfera a sfera, da durezza a durezza ancora più dura, più forte, più irresistibile – in una tale vita si accende progressivamente l’εκπυρωσίς – la consumazione, l’atto, il τελος dei mondi. L’Io che in nessun punto viene meno alla tensione, che in nessun punto è indietro rispetto alla marea vertiginosa dello scaternarsi di tutta la sua natura – di tutta una infinità – ma simultaneamente crea sé in esatta, coestensiva quantità di sufficienza che l’incatena e «fissa», un tale Io trasforma il caos in ordine, in logica, in legge assoluta, inequivocabile: organizza un mondo allo stato di assoluta ragione.

Ciò, per il senso generico del rimanente processo, che si può riassumere così: trasformare l’unità di mera comprensione, o apollinea (propria ad una coscienza che può estendersi ad ogni contenuto), in unità di dominazione, o dionisiaca (propria agli enti assunti non più in funzione coscienza, sibbene in funzione potenza – e ciò vuol propriamente dire: organizzare). Tornando tuttavia al punto attuale, vogliamo aggiungere qualche considerazione da un livello più exoterico.

[Sulla coscienza cosmica.] – L’individuo individuante è definito da una libertà dall’Io (in senso personale), che però non significa privazione di Io, sibbene potenza di manifestare o proiettare un Io. A qualunque cosa egli rivolga l’attenzione, quella, dunque, egli diviene – il suo pensiero di un luogo o istante è la sua presenza in quel luogo o istante. Così le cose sono colte in modo tanto certo ed assoluto, quanto l’Io, nell’evidenza stessa del cogito cartesiano, è certo ed assoluto. Rileviamo tuttavia che questo potere di trasformazione qui è ristretto ad un ambito psichico, conoscitivo: per potersi trasformare interamente, e cioè non soltanto nella coscienza, ma altresì nella «natura», nei «corpi» di un essere (il che, di fatto, equivale ad un creare quell’essere), bisogna andare ancora innanzi, in riassorbimento delle varie potenze dell’universale e della spontaneità (stato della prima epoca).

[Sull'androgine.] – La potenza del trapasso appare come morte e appare altresì come forza di generazione sessuale – ché in tale generazione si ha appunto il trapassare della vita in altro – un atto che strappa la continuità all'individuo e la respinge alla trascendenza della specie. Donde la connessione della kundalinî tantrica, del «serpe» gnostico e kabbalistico, del «mercurio» ermetico (come anche di varie fra le pratiche relative) all'energia sessuale – e, da un altro aspetto, l'importanza data alla verginità e alla castità in molte operazioni magiche. È chiaro allora che vincere la morte è vincere altresì la legge di generazione – e trasformare l'eterogenerazione in autogenerazione. L'individuo individuante, il vincitore del Drago, il rinato in ispirito (lo «spirito» che si libra sopra le acque) ha la vita in sé stesso, è *αυτοζωον*, epperò è androgine. Egli ha ucciso l'alterazione, l'impurità, la brama: ha «posto termine all'opera della donna». Egli stesso si dà la sua vita, che non trapassa, ma in e da sé sussiste, immortale.

[Sullo stato di diritto.] – In occasione a quanto si è esposto nel primo libro circa il problema di essenza ed esistenza¹⁸, abbiamo detto poco sopra che nella conversione dell'elementare principio della spontaneità viene altresì in atto il primo elemento della conversione dell'irrazionale in assoluta razionalità. Se di contro a ciò che la cosa è (*τι εστιν* che cos'è], Wesen, what, essentia) e che il concetto può dominare, vi è l'esserci delle cose (*το οτι* [il quod], Dasein, that, existentia) che, contingente al primo, si sottrae ad un tale dominio (il dedurre, cioè il determinare, del concetto può, al più, giungere all'idea dell'esistenza ma la esistenza come tale gli sfugge), un tale eterologico può apparire sia come l'assoluto inesplicabile, sia come l'assoluta spiegazione a seconda che sia vissuto come qualcosa che si subisce (il «dato» sensibile, ciò che è e che pur non si lascia pensare – donde il profondo senso dei caratteri morali negativi, come di violenza, di «ingiustizia», di imperfezione, ecc. ad esso attribuiti da antiche dottrine greche); ovvero come qualcosa che si pone e di cui non si può dare la ragione soltanto perché non la si deve dare, la potenza essendo a sé stessa l'estrema ragione. Il rinascere della volontà nella «vergine» per il mediarsi della forza scatenata, realizza appunto il passaggio dell'irrazionale dalla prima alla seconda di queste forme – e nel rapporto attivo con quel punto da cui le essenze dipendono sia quanto all'esserci che quanto all'esserci come queste determinate potenze e non altre, determina appunto il puro stato di diritto o di «giustizia» che

tuttavia per ora riprende soltanto un generico, indifferenziato substrato delle cose. E una tale evidenza assoluta, che non procede da «ragioni», sibbene dal senso di uno stato di potere, riscatta, in primo luogo, me stesso: l'esserci, il vivermi proprio come una tale vita così e così determinata, cessa di essermi l'eterno mistero – non perché abbia «conosciuto» il «dónde», il «perché», il «dónde», la causa o il fine ecc., vane parvenze di ragioni immaginate per supplire alla deficienza della ragione centrale – ma perché posso assumerlo e dire: «Così io mi voglio – ciò è la mia assoluta volontà!».

Noi qui troviamo uno dei sensi dell'alchemico: «Con il mercurio, disciogli il fisso»: l'essere, in questi stadi, è effettivamente disiolto, strappato alla necessità, reso libero rispetto a sé stesso. Esso è risolto: come essere, non è – se non come parvenza, e da qui il concetto di *mâyâ* – che in varie scuole indiane esprime appunto sia «illusione» che potere creatore, magia – e la conseguente penetrazione della verità della *Mi-rtog-pahi-yeshes* (gnosi) *mahâyânica* e del taoismo, affermanti entrambi che la sostanza vera delle cose è «vuoto» (*shûnyatâ*).

Veduta, questa, che poi non contraddice l'altra esposta, che nell'individuo individuante ciò che fluisce viene «fissato» – ma che la integra in un aspetto complementare secondo un modo abituale alle esposizioni iniziatriche, ed orientali in genere, il quale, di certo, crea seri imbarazzi al profano. Si è già chiarita la cosa là dove si è detto come il processo verso la contingenza possa essere altresì quello di una individuazione progressiva¹⁹. Quando si parla di disciogliere l'essere, per essere si intende il modo di esser-legato-a-sé stessa, di identità di possibile e di reale, proprio all'attività spontanea: quando invece si parla di fissare il volatile o fluido («gelare le acque»), per volatile s'intende la contingenza propria appunto a ciò che soggiace alla necessità, che non ha il principio in sé stesso, epperò «va», in una vicenda imprevedibile che ad ogni punto sfugge al possesso. L'autarchia fissa una tale contingenza, anche se poi la rigenererà, trasformata (conversione in «acque superiori»).

¹ Si noti che ora cade sotto la negazione unicamente ciò che l'individuo nella categoria precedente si oppone, ossia ogni cosa in sede di puro essere della riflessione o astratta forma. Ogni determinazione viene investita dalla potenza negante, tuttavia solamente per quel che in essa vi è di pura formalità, v.d. in quanto essa venga assunta dalla coscienza sotto specie di una pura formalità.

Cotesta negazione resta perciò in un certo modo periferica e fenomenica, essa si arresta al piano delle compiute, esaurite formazioni senza penetrare le profonde radici attuali dalle quali queste sorsero come momenti di valore. Essa è quindi astratta: corrispondente al primo gesto dell'individuale, l'ambito in cui soltanto può manifestarsi rispecchia l'immediatezza e l'elementarità di questo. Come la materia relativa è uniforme, tutte le varie articolazioni del valore restando cancellate nell'unico carattere di pura formalità, così uniforme è in corrispondenza la negazione che si svolge dentro un valore, che resta identico ed indifferenziato di contro alla diversità dei momenti trascendentali, donde procedettero le formazioni, contro le quali essa si volge. È per questo che qui si ha una sola categoria e non tante, quante sono le forme della seconda epoca.

² L'adesione a questa teoria del filosofo tedesco venne superata da Evola in *Metafisica del sesso* nel 1958 (IV edizione: Edizioni Mediterranee, Roma 1996) (N.d.C.).

³ È il famoso precetto raccomandato dal dio Krishna all'eroe Arjuna nella *Baghavadgita* e che Evola riprese, teorizzandolo come comportamento di vita, trent'anni dopo in *Cavalcare la tigre*, pubblicato nel 1961, ma scritto almeno dieci anni prima (N.d.C.).

⁴ J.G. Fichte, *Transzendentale Logik*, cit., p. 222.

⁵ Saggi sull'Idealismo magico, cit., cap. V; e specialmente: *L'Uomo come Potenza*, cit., sez. III; *Introduzione alla Magia come Scienza dell'Io*, cit., voll. I, II e III.

⁶ L'Individuo e il divenire del Mondo, Libreria di Scienze e Lettere, Roma 1926.

⁷ Qui resta tuttavia aperta la via per comprendere la possibilità di alcune pratiche di una certa magia, «nera» o stregonica, in cui si creano appunto degli esseri fluidici mediante proiezione di alcune forme di passione esasperata, per poi farli agire su altri esseri che si è impotenti a comandare direttamente – in massima perché chi ricorre a tali pratiche sta ancora sotto le dipendenze di una vita personale.

⁸ Cioè: si parla di sogno in modo analogico, poiché qui si presuppone che le radici irrazionali, fatte di sensazioni, residui e desiderî della vita personale di veglia, da cui, invia normale, è suscitato il mondo onirico, siano ormai distrutte.

⁹ È importante notare che, come il dato è l'antitesi della forma in generale, indifferente alle varie individuazioni, ciò che prima valeva come esperienza interna qui va a costituire soltanto un dominio particolare, una specie del genere di quell'esterno, che va interiorato. Gli stessi pensieri e sentimenti, quali erano abituali alla persona e contessuti con essa, vengono superati in esseri dinamici particolari, rispetto ai quali essi appaiono come semplici riflessi fenomenici e senza luce: essi non vengono più pensati e sentiti, ma l'Io, essendosi distaccato e liberato da essi, li va ad intendere come elementi di una realtà oggettiva sui generis, come «cose», e può quindi muoversi fra di essi, osservarli, agirli, attrarli o proiettarli a distanza (telepatia) come anche «caricarne» degli oggetti, il che dà modo di comprendere una quantità di pratiche magiche che, di certo, al livello della normale coscienza debbono apparire superstiziose e «materializzatrici» dello «spirituale». E, in verità, si tratta proprio di una vera materializzazione, materializzazione che pertanto implica il compimento di una spiritualità che si eleva e distacca tanto da quella degli uomini, quanto questa dalle cose di natura che, tuttavia, almeno secondo gli idealisti, sono esse stesse una spiritualità proiettata, fra cui non fa nessuna meraviglia che ci si possa muovere liberi e dominatori: come fa il mago rispetto ai suoi pensieri e sentimenti. In quest'ordine un'altra pratica occulta è l'estrazione o costruzione del proprio corpo fisico di un «doppio sottile» come veicolo per operazioni, che non soggiacciono alle condizioni del primo. Cfr. Dīghanikāya, II, 85: «Quando la mente del monaco è così concentrata, purificata, trasparente, scevra di desiderio, senza macchia, duttile, abile, fissa, incrollabile, egli la dirige e volge verso la produzione di un corpo fatto di spirito. E così egli trae da questo corpo [fisico]

un altro corpo, che ha tutti gli organi e le facoltà, che ha una forma, ma che consiste di spirito».

¹⁰ Le potenze esteriorate tanto più appaiono oggettive, per quanto più originariamente sono profonde ed interiori. Questo carattere non deve pertanto escludere il riconoscimento: occorre che l’Io non prenda gli esseri del nuovo mondo per qualcosa di estraneo, sibbene come il riflesso di ciò che egli stesso è, onde la loro conoscenza sia svincolatricedi una autoconoscenza e, simultaneamente, di superiorità e distacco. «Qu e s to s e i tu »e «Que s to, tut t avi a , è un a l t ro», tali sono i principî che simultaneamente debbono compenetrare la nuova esperienza. L’at to di riconoscersi nei varî significati entro cui orale cose si pronunciano in o g g e t t iv i t à è precisamente ciò che porta a perfezione quel valore di assunzione attiva e di autoliberazione, che sta a base di tali esperienze.

¹¹ Libro I, § 5; § 7 [Teoria dell’Individuo assoluto, cit., pp. 161166 e 174179].

¹² Questo processo, a dir vero, si sviluppa già nella disidentificazione propria alle categorie precedenti, a partì dalla «prova del fuoco»: tuttavia il suo apice non lo ha che ora – e la proiezione della radice del mondo della seconda epoca assunto nella sua totalità è l’equivalente della morte. Mondo dinamico, del «senso» e dell’«Io» tuttavia restano sempre oggetti di esperienza extra-corporea, realizzati fuori dalle condizioni corporee.

¹³ Dalla ferita del toro «ucciso» da Mithra non sgorga sangue, ma grano, «pane divita»: in terra, genera tutta una nuova vegetazione – simbolo per la visione del mondo degli eoni (cfr. F. Cumont, Les Mystères de Mithra, Bruxelles 1913, p. 137). E la spiga, di nuovo, nei Misteri veniva connessa alla «Vergine» (cfr. Eratostene, Catasterismi, 9), cioè alla potenza «non alterata», libera dalla impurità della diade (v.d. dalla dualità propria alla brama di una vita che non è da sé stessa, e alla legge di riflessione del mondo umano). Il senso di tutti quei miti, in cui un «eroe» uccide un «drago» per da esso «liberare» una «vergine» che poi

egli «sposa», è lo stesso. Del pari in un geroglifico alchemico di Nôtre Dame si vede un Drago che parte, con la sua coda, da un uomo (dalla persona, dalla «pietra grezza»), abbraccia l'«atanòr» per mostrare che vi deve essere messo in «digestione» e pone la sua testa sotto il piede di un «vescovo»: questi è l'autarca, nato dal fuoco, che, pur avendo per sua sostanza il mercurio o drago, ne è tuttavia la «digestione» v.d. il superamento della potenza elementare (tetica) in un possesso. – Cfr. J.W. Schelling, Darstellung des philosophischen Empirismus: un «essere» è presupposto nel concetto di essere Signor e (p. 260), e tale è la potenza a la magia di Dio. Schelling deriva potenza (Macht) da mögen e mögen, a sua volta, da Magie; e siccome «potere» è detto anche können, si avrebbe una suggestione verbale dell'identità di conoscere (kennen) – inteso come il momento estravertito, fenomenico della potenza – con il potere (können). Così questa potenza o conoscenza o «sostanzialità» di Dio è, insieme, il «mago» che Dio trae da sé ed incatena, giacché egli non sarebbe Dio – v.d. il Signor e dell'essere, eppero colui che è libero rispetto all'essere – se non avesse domato questo mago, che è la sua potenza originaria (p. 265).

¹⁴ Zeus, secondo il mito riportato da Atenagora (XX, 292), dopo aver smembrato suo padre (trapasso nell'epoca dell'individuazione e della finitudine), presone il «regno» (forma del dominio propria alla persona), inseguì sua madre, Rhea (da e...n, «colei che scorre», l'«andare» proprio alla natura del momento tetico) che gli sfugge in varie trasformazioni, finché, in forma «serpentina», è presa e posseduta. In tutta una varietà di miti ellenistico-gnostici dei primi secoli traspare egualmente la dottrina, secondo cui l'uomo terrestre, sceso dall'uomo celeste, è chiamato al ritorno ad un tale stadio mediante il suo dominio sui poteri del cosmo (cfr. G.R.S. Mead, Thrice Greatest Hermes, London Benares 1906, vol. I, p. 196 e cap. VII passim).

¹⁵ Per la dottrina di kundalinî e per le pratiche relative si rimanda al nostro L'Uomo come Potenza, cit., sez. III [Edizioni Mediterranee, Roma 1988, pp. 147292].

¹⁶ Una tale sommersione, una tale insufficienza alla spontaneità scatenata,

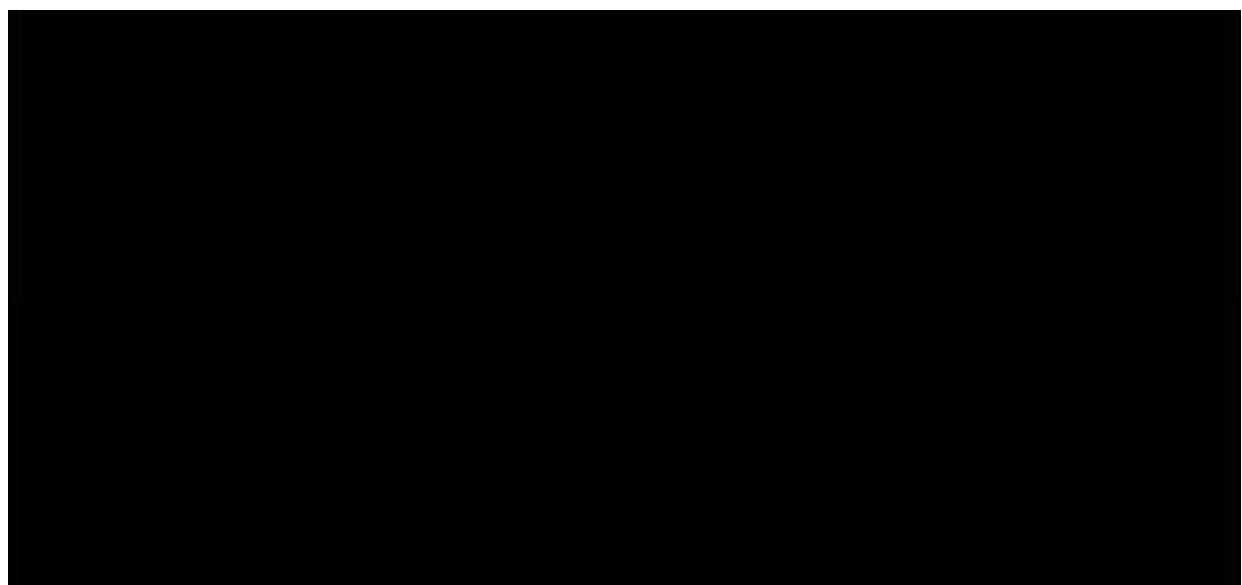
conduce indietro rispetto alla personalità, a ciò che l'esoterismo indiano chiama «via degli antenati» (pitrâna) o «via della Luna».

¹⁷ Le «acque» – la prima potenza da vincere – nella simbologia corrispondono alla «Terra»: è dal «minerale» che si estrae il germe androgine (vedi post) del «mercurio», è nel cakra della «terra» (prthîvi) che «dorme» kundalini, è dalla «roccia» o «pietra» che si trae Mithra (θεος εκ πετρας), ecc. Dopo la Terra, i vari pianeti, ai quali si fanno corrispondere gerarchie «celesti», o arcangeli, geni, logoi, ecc.

¹⁸ Cfr. Teoria dell'Individuo assoluto, cit., pp. 3134 (N.d.C.).

¹⁹ Libro I, sez. VI, p. 155 [Teoria dell'Individuo assoluto, cit., pp. 7794].

Sezione Seconda



§ 28 - IL SIGNORE DEL LIMITE

Al termine della categoria precedente viene dunque realizzata la funzione incondizionata che, in generale, risolve l'elemento dell'essere o del contenuto. Una fase ulteriore consisterebbe nell'attuare in un corpo concreto e mediato – in corrispondenza alle altre potenze appunto del contenuto – il nuovo principio dell'individuale relativo a detta funzione; principio che, per ora, è affatto indeterminato, è solamente l'astratto genere della potenza.

Pertanto, come ogni altro, anche questo trapasso di là dalle forme della prima sezione non è comandato da alcuna necessità. L'individuo ora realizza la contingenza della propria individuazione così come della natura in generale e, come si è detto, può di un tale punto – dell'astratta, informe potenza dell'autarchia – fare l'ultima istanza (nirvâna). Il termine allora sarebbe il puro atto distintivo-dominativo, il quale però è indifferente – e quindi inadeguato – alla varia individuazione materiale del distinto o dominato. Trascendere il semplice punto della potenza e lanciarsi nello scatenamento e nella conquista proprio di quelle energie che siano esattamente congrue ad una tale individuazione, e con esse costruirsi come un corpo (il «corpo cosmico» o «magico» o di «potere», «il manto fiammeggiante» di cui si avvolge «colui che è nudo») del quale esse siano membra – è invece l'ulteriore possibile perfezione in cui può concepirsi l'individuale. Ciò può chiamarsi la «redenzione» o «liberazione» o «rigenerazione» del «mondo»: dopo che il nudo Io è rinnovato, «rinato dall'alto» – e, in lui, le cose siano ora Io – l'intero sistema della realtà – le cose così come sono, nel loro specifico essere – debbono venire rigenerate, fatte «rinascere dall'alto» – e i due punti stanno fra loro come la potenza (in senso aristotelico) dell'autarca al suo atto. Solamente là dove tutta l'infinita qualità delle «acque» così come è, può essere assolutamente voluta, può essere realizzata come potenza che possiede sé stessa e che soltanto sulla propria pura essenza si fonda e riposa – «tutto in tutto, composto di tutti i poteri» – principio e fine vanno a risolversi in una folgorazione che è quella stessa del valore.

Ora la possibilità della realtà si ordina secondo tre gerarchie parallele alla varia profondità della funzione trascendentale che definì i tre mondi di esteriorazione del samskâra, e cioè quello dinamico (sûkshma, linga), quello della concezione (kârana) e quello dell'Io (para). Questa tripartizione come definì la mediazione

formale dell'autarchia, così va a definirne anche la mediazione materiale. Nella potenza dell'incondizionato scesa in seno all'esistenziale e in un multum simultaneo di possibilità reali e distinte, deve cioè andarsi a rinnovare la qualità, la «materia» dell'universo gradatamente nelle sue tre potenze: una dinamicità, una funzione di concezione e una di pura determinazione erompenti dall'«illusione» come forze non più del particolare, ma dell'universale, vanno fissate, gelate, in enti fatti letteralmente di libertà e di dominio, in essenze trasfigurate, immateriali, eterne per una immobilità che è la autotrascendenza della potenza, il fiore, l'apice della più estrema tensione. – Resta da accennare una costruzione dialettica di queste tre ultime fasi.

La categoria precedente si sviluppa da quella disidentificazione, in cui l'Io si costruisce un potere di proiettarsi e distanziarsi: essa ne porta il valore che, al limite, è purificata forma di dominio. Ora da una parte la legge elementare dell'atto distintivo e disidentificativo implica, giustifica, vuole una certa sussistenza del distinto, una certa realtà sua propria. Dall'altra, la forma di dominio che si riafferma dalla funzione annullerebbe il distinto, mostrando in atto che esso è contingente a sé stesso, che, in ultima istanza, esso non esiste se non come una mera parvenza. Prima del termine – cioè nell'intervallo – della precedente categoria, là dove la funzione è lotta, tensione trasformativa, conato di rigenerazione attraverso il derealizzamento dell'Io fattizio individuato, questa antinomia, a dir vero, resta ancora conciliata, cioè: non viene ancora a nudo. Ma là dove la categoria è pervenuta a ideale compimento, questa derealizzazione è da intendersi esaurita – tanto che sorge la possibilità del nirvâna; e se il valore va mantenuto, occore che nella funzione distintiva stessa si determini una trascendenza rispetto a ciò che essa risolve, cioè che essa sia sottesa da una funzione superiore che il suo compiersi gradatamente metta a nudo e nella quale, nel $\tau\epsilon\lambda\circ\zeta$, si trasferisca.

Ora se ciò che in detto termine, o $\tau\epsilon\lambda\circ\zeta$, viene a comparire è l'esistenza come puro dato, disciolta in pura attività, non altrove che in tale attività può essere il luogo di quel trascendente in funzione del quale, per suscitamento di nuove potenze di conversione, può continuarsi il gesto del dominio quando, appunto, nulla più sia «essere», ma tutto, compiutamente, *mâyâ*, fatto magico. Nella positiva, non suspensiva ma affermativa, purità dell'essere, l'individuo, effettivamente, non realizza il «nulla», sibbene un ente di attività. Egli, gradatamente, diviene, è (identità) cotesta attività, ma appunto con ciò ecco che la sua libertà e la sua potenza si trascendono, ecco che in questa identità, in questa libertà senza più limite si scatena la spontaneità stessa, l'universale stesso

che è correlativo ad un tale piano: gli «Dèi» delle potenze dinamiche attraverso la sua stessa conquista lo attirano, la sua stessa conquista assumendo come organo per la loro apparizione. L'«esistenza» risulta dunque trasposta, per così dire, sur un'altra ottava – su quella di un cosmo come forza – e in essa va vinta: va vinta con l'eccesso stesso di questa libertà in quanta precisi, determinati, assoluti, individui, di energia, in posizioni assolute, in limiti in cui l'attività voragine quasi si infrange e turbina su sé, asservita alle varie unità del molto – agli infiniti esseri – in cui la funzione centrale si accende. Sono le «assegnazioni» (tanmâtra), la «misura» degli enti di moto dell'alto di unità che nel vibrarvisi creativamente li trascende e si trascende.

Dunque: una ulteriore categoria, secondo la quale la potenza con cui l'individuo va a possedersi nell'essere va a possedere sé stessa, va ora a volere unicamene sé stessa e a farsi intervallo e dominazione di sé stessa. E la funzione secondo la quale l'essere è stato risolto nel suo compimento ora appare condizionata appunto da una nascosta fecondazione per opera di questa funzione ulteriore, nella quale l'attività ad essa relativa si fa causa di sé, e in cui essa alla fine, nel suo «atto», trapassa.

Così come, ad un tempo, l'individuante è a sé identico e differente, l'individuo qui è altresì uno e molto – e la trascendenza, il dominio dell'onda di spontaneità è appunto una volontà del molto, la potenza di individuazione in sede di molti corpi dinamici di esseri, che hanno vinto l'essere.

Sull'imperfezione metafisica della visione ascetico catartica, si è già detto, a più riprese: essa ha di contro un «dato», che non sa spiegare, un non-valore rispetto a cui è capace soltanto della violenza dell'impotente, della mera negazione di colui che non sa persuadere. Ma il nodo tagliato non è nodo sciolto, anzi il tagliare è un riconfermare l'insufficienza, il dualismo. Che non resti alcun residuo, alcun dualismo, nulla che io non possa assumere – ciò chiede invece uno «stato di giustizia». La stessa riduzione delle «acque», allora, non saprebbe più essere che uno stadio provvisorio. Il ridurre, il lottare, il trasformare come che sia, non implica forse, alla fine, una non-sicurezza, una paura? un dubbio nello stato di assoluto potere? Lo stesso dominio, in quella forma immediata secondo la quale è apparso, non smaschera forse, in fondo, preoccupazione, bisogno di prova, un volere la persuasione anziché essere persuasione? un atto dunque a cui il valore non è possesso attuale, qualità immanente, sibbene trascendenza, e dipendenza?

È per questo che una ulteriore potenza libera le acque, una intrepidezza si lancia in esse in conferma della natura loro, destando, rigenerando nel nuovo principio la sotterranea potenza di spontaneità che ora, appunto, è nella forma del «sottile», di quel «soffio» che si librava sulle acque. Ma questo gesto testimoniando appunto il morire al bisogno di dominare, alla prova del dominatore, testimonia un dominio fattosi immanenza, categoria, sicurezza, cosa che È senza bisogno dell'atto – ad un tempo, immediatamente, è virtù di conversione, è comunicazione di persuasione e di liberazione: è potenza di fissare, di «misurare» in seno all'oceano dell'energia universale. Esso vince gli Dèi in esseri che si destano dalla spontaneità, che si svincolano rigenerano trasfigurano quali esseri a sé, distinti, volenti: è la potenza stessa del loro liberarsi a compiere in sé un possesso che riflette quello che l'individuo prima riferiva a sé ma che ora, nel suo più alto dominio, può donare. E qui si ha uno dei sensi – il più alto – di ciò che exotericamente appare nel mito dei Salvatori e degli Iddii che si «sacrificano». In particolare: di là dal Buddha dell'Hînayâna, ideale di una astratta liberazione individuale per un distacco che, in verità, è un «nirvâna con residuo» (sopadhisesanirvâna), il Buddha del Mahâyâna, essere cosmico che «torna al mondo», che si «sacrifica» per il mondo, che il mondo stesso intende come suo compito e si trae da un corpo multiplo trasmutante accendentesi nella liberazione di tutti coloro che tendono alla liberazione. Il non volere la liberazione dalmondo ma il mondo come liberazione, l'abbandono come una sicurezza assoluta, da cui la «potenza» stessa di un tale abbandono – l'assoluta libertà, l'assoluta espansione formativa – è irresistibilmente convertita, tale è il senso del Dio che si crocifigge al «legno del mondo», che sacrificandovisi tutto e uccidendovi il «regno dei cieli», lo redime e si purifica – si avvia alla spaventevole purezza dell'assoluta giustizia¹.

Naturalmente, qui il «sacrificio» – come il «ritorno» e la «redenzione» è pura allusione di un modo nel quale in un certo senso si riflette, trasposto sul piano dell'universale, quello proprio alla «prova dell'amore»; ma, nella loro forma propria, queste sono esperienze metafisiche, non umane, del tutto trascendenti il mondo sentimentale; e così tale «modo» va inteso come quello del trapasso da una certa gerarchia di «sfere» ad una ulteriore. E ci si potrebbe piuttosto riferire a quella fase delle «formazioni» di cui si parla nel Sepher J'sirâ (II): Elohim («Egli-gli-Dèi» – si noti l'idea della molteplicità dell'«uno-molto» che, nell'uso speciale di questo nome divino, viene connesso simultaneamente ad una idea di potenza). «Signore vivente e Re» incide nella voce, scolpisce nel soffio, purifica, pesa i «segni di fondamento» – «scolpisce colonne grandi nel soffio che non può venire compreso (o afferrato)». – Ed ancora si noti l'espressione ricorrente:

«legò ad ogni segno una corona e purificò questo con questo e formò» gli elementi corrispondenti ai segni stessi – ove risulta chiaro, nel simbolo della «corona», l’idea centrale di una dominazione da cui le potenze dinamiche (i «segni» sono scolpiti nel «soffio») sono legate e suggellate; la quale si connette ad un autopurificarsi di esse («purificò questo con questo» – il che corrisponde poi al detto ermetico, che al «mercurio» non va aggiunto null’altro, ché la «sposa» del mercurio è il mercurio stesso, che esso è ad un tempo materia e strumento dell’Opera) – che infine porta alla determinazione, nella fissazione dell’elemento naturale. Idea centrale, perché, come si è detto a più riprese, qui non si tratta né di identificazione, né di semplice «conoscenza» del mondo degli eoni, sibbene del compito di una loro sostanziale trasformazione, dal loro esser travolti e morire alla loro natura di spontaneità per opera di un superiore potere, che ora li assume e trasforma il loro atto in suo atto². Onde, in altre tradizioni, egizie e gnostiche, si parla dell’adepto che «sposa» gli «animali sacri» (sono talvolta i quattro elementi riferiti ai quattro «animali» della visione di Ezechiele e dell’Apocalissi giovannea, talaltra i dodici «animali» dello Zodiaco, ecc.), cioè si congiunge, si mette in rapporto di possesso e di atto fecondatore con la passività originaria dei principî che individuano l’oceano cosmico della vitalità elementare. E la stessa idea si ha più in Oriente, nelle scuole kâlîche e shivaithe, ove il solo ornamento alla «nudità» della dea Kâlî traentesi dalle fiamme è una collana di cinquanta teste tagliate, rappresentanti appunto le articolazioni del «suono supremo» (fatte corrispondere, a loro volta, dalla simbolica dei mantra-shastra, alle cinquanta «lettere» dell’alfabeto sanscrito) in quanto strappate alla loro natura creativa, demiurgica, estravertita (bahirmukhî), e ridotte in questa «purità» di Kâlî, identica alla «Vergine» e all’«Imperatrice» di altre tradizioni.

Possiamo aggiungere – sia pur di passaggio, data l’indole della presente esposizione – che vi sarebbe modo di dare un fondamento alla corrispondenza delle quattro dimensioni della funzione trascendentale – il fenomeno, il dinamico, il causante, l’Io (sthûla, sûkshma, kârana, âtmâ) – con ciò che in sede di percezione sensibile appare agli uomini come regno minerale, vegetale, animale e personale della «natura». In tale presupposto si chiarisce la veduta di alcune scuole esoteriche, che compongono il «corpo magico» con tre elementi o «profondità», i quali corrispondono a ciò che procede dal successivo riassorbimento, o risolvimento gerarchico per fissazione in dominio, dei principî di ciascuno di tali regni in quello superiore. A chiarimento, non si dimentichi, che qui si è nell’ordine di quell’«empirismo attivo» novalisiano, in cui la realtà è significato e il significato realtà, il trascendentale è l’empirico e l’empirico il trascendentale: e si intenda allora che il «minerale», preso come espressione

della solidità, della resistenza, dell’impenetrabilità, è l’oggettività di quell’«essere» e di quella «materia», in cui la misteriosofia e gli antichi filosofi della Grecia, con una interferenza di interessi che può sembrare capricciosa all’astrazione della moderna cultura e all’oblio del senso concreto ed originario delle cose, vedevano l’«ingiusto», il principio del male e dell’impurità³. In tale caso l’individuo individuante, come colui che ha vinto l’«essere», è altresì colui che ha vinto la «materia», che ha risolto il diabolus – ma ciò nella sua concretezza, nella mineralità: il grado più basso dell’esperienza diverrebbe quello di una funzione in cui tutto ciò che è radice di resistenza, di forma rigida, precipitata e morta, è trasformato e mantenuto in dinamicità plastica, in una interiore funzione di agilità. E quel mondo ulteriore che è fatto di segni e corpi incisi in costesta materia di attività – «vento» e «fiamma» – è l’equivalente di una esperienza in cui il minerale non esiste più, di un mondo fatto dall’assunzione in stato di autarchia di ciò che interiormente può corrispondere al mondo vegetale.

E si comprende allora, da questo livello, come nell’esoterismo taoistico si affermi la possibilità del s’ikiai – cioè di far scomparire senza residuo con un atto di volontà il proprio corpo fisico (o «minerale»); si comprende la dottrina mahâyânicâ, che il corpo del Buddha dopo la bodhi è «senza ossi» (principio minerale dell’organismo)⁴ e che i corpi con cui egli appare nel suo permanere nel mondo «per pietà degli esseri» e che può assumere ad arbitrio (nirmânakâya) sono non-materiali ed «apparenti» (manomaya-kâya, che è mâyâvî-rûpa); al che si riconnette perfettamente la dottrina della gnosi alessandrina, asserente che il «corpo di resurrezione», pur essendo «reale» quanto qualsiasi altro, è un corpo «fatto di spirito»⁵; e, ancor meglio, l’elaborazione rosicruciana di questa veduta stessa, onde si afferma che la discesa dello «Spirito Santo» o «Princípio del Fuoco» sur un corpo fisico vi vince e risolve le «ossa», ossia appunto quel che in esso rappresenta la natura minerale.

E molte altre suggestioni si potrebbero ancora dare in proposito. Nell’ermetismo alchemico della «terra» o «sale» (simbolo per il corpo, e definito appunto come ciò che resiste al Fuoco) il mercurio, esaltato e «cotto» nella vampa dello zolfo ($\theta\epsilon\iota\omega$ [divino] = zolfo = divino), trae una «pietra filosofale» che è «medicina (= principio di rigenerazione) dei tre regni» e che condurrà alla «fenice», ad una vita autogenerantesi da un corpo di pura fiamma. In riferimento al primo di tali regni, essa è in senso letterale pietra filosofale, cioè «realizzazione magica applicata al mondo minerale»⁶. Da qui una luce per capire anche come nei termini Vâjra (sanscrito) e Dorje (tibetano)⁷ – corrispondenti all’ $\alpha\gamma\gamma\omega\epsilon\iota\delta\epsilon\varsigma$ che è

«corpo radiante o di fiamma» della gnosi ellenistica – all’idea di folgore si congiunga altresì quella di una durezza e di una infrangibilità adamantina⁸: è un accenno a quel potere di dare magicamente ai corpi – anche allo stesso corpo umano – la proprietà istantanea di resistenza e di incorruttibilità del più duro metallo⁹, potere che in riflesso notturno echeggia già per esempio nei fenomeni di irrigidimento che accompagnano alcuni stati di catalessi. – Questi e simili richiami, che potremmo moltiplicare a piacere dal tesoro di tutta una scienza nascosta più forte di ogni contingenza di storia e di luogo – se, da una parte, sono pericolosi nel senso di incentivi a «reificare» l’immortalità propria a tutto ciò che è significato, dall’altra hanno il merito di richiamare l’attenzione sul punto fondamentale, cioè: che lo sviluppo è una illusione quando non investa e agisca la corporea realtà di fatto in cui gli uomini vivono; che il mondo materiale non è qualcosa da mettere da parte, da dimenticare o mascherare con costruzioni mentali, credenze e divagazioni soggettive stratificategli sopra, bensì il luogo della unica azione a cui convenga il predicato di individualità: azione assolutamente positiva, empirica, concreta – trascendentale solamente in quanto reale, effettivamente trasformatrice e agitatrice la realtà di fatto.

Una ultima osservazione, del resto più che ovvia. Il particolare, qui, di corpi – «corpo magico», «corpo di libertà», ecc. specialmente: di un corpo «immortale», ché tale è un corpo in cui ciò che è «materia» è risolto in forma di attività – non deve fare pensare come ad un corpo particolare vivente fra molti altri, che non sarebbero immortali. Si tratta invece, essenzialmente, di funzioni, e di funzioni, che trascendono ogni particolarità. Il «corpo immortale» è come la possibilità di infiniti corpi: vi è la moltitudine stessa dei corpi compresa nel punto immortale di una funzione creativamente libera in cui essi sono immediatamente uno¹⁰. Come possedendo la facoltà di parlare io posso o no esprimermi, e in queste o altre parole, così l’Io ora sta ad una potenza di manifestarsi corporeamente, la quale è il corpo immortale e di libertà¹¹. In tale senso il primo dei corpi del Buddha mahâyânicò, di cui si è detto – il nirmânakâya (si noti anche che kâya in pâli oltre che corpo vuol dire facoltà, modo di azione), cioè «corpo di trasformazione» – è come una possibilità plastica e plurima (Egli-gli-Dèi) di apparire, di prender forma nei varî «salvatori», nei bodhisattva, esseri la cui sostanza (sattva) non è fatta di materia, ma di «illuminazione» (bodhi). – Un corpo risorto non è più né corpo, né un corpo, ma un centro in cui si accendono, su cui gravitano e da cui traggono comando e conferma le varie potenze ed entità del cosmo. Come corpo dell’Individuo assoluto effettivamente è da dirsi l’universo, gradatamente nelle varie funzioni in cui l’autarchia, in relazione ai varî regni di natura, si media, con un atto che è quello stesso del divenire

trascendentale, del compiersi del mondo.

§ 29 - IL SIGNORE DEL VORTICE

È facile vedere che al termine della categoria sopra costruita si verifica una situazione analoga a quella che, al termine della precedente categoria, aprì la possibilità di portare ancor più in alto il ritmo del processo: si verifica cioè un graduale venir meno della distanza di una identità. Tale identità è quella stessa con il «segno», con la misura, con la forma, con ciò che piega gli enti di forza e di fiamma – ed attraverso di essa ecco che si ridesta ed erompe una nuova «natura»: l'universale non più come funzione dinamica, sibbene come funzione di concezione e di qualificazione. Il possesso che nel corpo dei «segni», delle fissità vertiginose, implacabilmente si impugna spezzando alla radice, plasmando, liberando, agitando in esseri di mediazione ciò che era potenza allo stato puro – esasperandosi, conducendosi all'apice di sé – sino ad un mondo in cui tutto ciò che è moto, è nella forma della sua trascendenza, in una immobilità supersatura di spaventosa tensione, in vampe fatte di gelo, in voragini incantate in magiche spazialità; un tale apice, in cui tutta la potenza dell'antecedente è arsa – ed in quanto è arsa, compiutamente – un tale apice sente la sua mediazione disciogliersi, svincolarsi, capovolgersi, farsi strumento non più del possesso, ma dell'apparire, del lampeggiare tutto intorno del regno di «coloro-che-sono» – degli universali correlativi appunto al nuovo ordine – potenze terribili che fissano l'individuo, quasi pesi immani in imminenza di precipitazione.

E quando l'individuale si riaffermi, resista, si stacchi dal suo potere fattogli mortale – allora un nuovo rapporto di instabilità, di intevallo, di pericolo, è creato istantaneamente in questo mondo di immobilità potenziali; ed egli è chiamato, per sussistere, ad un valore ancora più alto, ad una forza ancor più prodigiosa.

Tale può essere soltanto la potenza dell'«altro», il continuo dell'alterazione in quanto valore. Se il mondo delle forze e delle trasformazioni dinamiche è vinto da quella funzione che è forza, libera libertà trascendentesi in potenza di quantità, di discrezione, di fissità – il mondo di «coloro-che-sono», dei Signori delle forme, a sua volta non può essere vinto che da un Io che sappia assumerli per portarli là dove essi non giungono, al trapasso – e ciò appunto secondo la legge generica del dialettismo onde l'antecedente è la conseguente materia per il proprio atto, per la propria purità. E come al conseguente, pertanto, è immanenza

il punto di una attività attiva su sé stessa, fattasi possesso, causa di sé stessa; così, nella sintesi, l’elemento di differenza o mutazione proprio all’antecedente diviene quella suprema differenza, costituente lo stesso valore della Via dell’Io: essere-non-essere, identità-differenza – cioè identità come identità conquistantesi e confermantesi solamente dall’atto onde le identità e le fissità sono superate, dall’atto di chi nell’eccesso, nel momento inafferrabile dell’alterazione vive – ferma – l’infinità della più profonda natura.

È questa la nuova persuasione – «persuasione secondo l’infinito» – in cui gli eoni sono travolti e rinascono: e rinascono organizzati, risolti in momenti di un continuum – ché ora la loro stabilità si materia di differenza, di un distanziarsi, di un passare e convertirsi; la loro unità è quella di gesti di comunicazione, come qualità di balzi, di trasformazioni illuminative, di nature che si accendono, folgorano in elementi di simultaneità, e sono non in questo o quel punto di essere, sibbene nel non-essere che separa i vari punti – non più questo, non ancora quello. In tali intervalli, ora trasmuta e si ricrea dunque la potenza centrale: essa libera la molteplicità in una circolazione fatta di atti, di novità, in una continuità di fiamme che si lanciano l’una all’altra secondo un gesto che le trascende, ma che, in questo trascenderle, le fa vivere ancora più in alto, nel supremo essere del non-ente – gesto che è la loro unità totale ma, tuttavia, anche il suo gesto, il gesto della potenza centrale dell’individuale, che ora è in forma di donare sé stesso. Questa vita che è tutta un traboccare, tutta un incessante uscire da sé in inesauribile ricchezza di balzi imprevisti, di slanci fuori della forma e dall’identità in ebbrezza di estasi, di cangiamento, di ubiquità come lampi in cui tuttavia si denuda tutta e si fissa una essenza eterna; questa vita senza più peso, luogo, sostegno, tutta novità, fatta di atti simultanei – immensa corrente di spirito che avvince e trasporta gli esseri quasi in una esaltazione che li afferma e li nega – questa vita è il corpo del Signore delle fissità formatrici. Egli si trae dal momento della sua più alta vertigine, là dove il vortice diviene centro, asse, atto immobile, distaccato, identico come estrema intensità, autotrascendenza del suo movimento stesso, della mutazione stessa.

Cercare di dare il senso di queste esperienze, così lontane da tutto ciò che è relativo a quello stato umano di esistenza soltanto in funzione del quale si è elaborato il linguaggio, è, di certo, estremamente malagevole e pericoloso. In tale ambito forse più che la costruzione strettamente logica possono servire delle allusioni intuitive, quali quelle di una certa poesia di carattere semilluminativo,

per esempio Rimbaud. In ogni caso, per il presente punto, potremmo riferirci a ciò che nelle tradizioni indiane è chiamato il cakravartî – «il Signore della Ruota» – della Ruota, cioè del samsâra, del divenire cosmico che in lui si rinnova nella sua più profonda radice, si trasfigura, si fa valore, acquista conferma, giustificazione, essere di diritto. È dunque quella «benedizione del circolo» in Dioniso per cui, nel primo libro, ci si è riferiti a Nietzsche – il mutamento che nel decorso ciclico si congiunge all’identità riflette il simultaneo uscir da sé e riconvergere, permanere, proprio a questa vita che si coglie nell’eccesso, nel non-ente, nel non-questo secondo un passare che è non da privazione ma da abbondanza, che non è brama ma positività creativa, frumento attuale¹². Onde, in sé conchiusa e persuasa, questa circolazione cosmica è identica al pleroma gnostico – come pure al sambhogakâya (lett.: «modo del frumento» o della «ricchezza»), secondo «corpo» del Buddha mahâyânicô, superiore al mondo del desiderio e, in pari tempo, sia a quello della forma che a quello senza-forma nella sua simultaneità di rupârupa, cioè di con-forma-e-senza, come questa labilità, come questo potere di trasformazione, di trapasso da ogni forma verso ogni forma; corpo uno e molteplice, come risulta esplicitamente in una stanza attribuita a Nâyârjuna conservatasi attraverso la traduzione cinese di Fat’in, ove si parla appunto di una azione plûrima, sovrannaturale, ininterrotta del sambhogakâya sviluppantesi in seno ad una «assemblea»¹³. Più a Occidente, il sambhoyakâya, corpo del «Signore della Legge» (dharmarajah), riappare in quella «natura ignea» (πυρ) «Signora delle mescolanze» o «trasformazioni» che in Eraclito è trascendente «razionalità» in atto (λογος) – e, infine, accenniamo al mondo sephirotico della Kabbalah, citando dal Sepher J’sirâ (I, 5-6): «Dieci sephirot, sospese, fatte di niente (belinâ), la loro vista come fulgore e quanto a fine, niente ad esse fine. E la parola di Lui in esse nel (loro) procedere e convergere e al suo comando come turbini si agitano e davanti al suo trono si inchinano. Dieci sephirot (dieci e non nove, dieci e non undici): la loro fine è confitta nel principio e il loro principio nella fine come la fiamma è legata al carbone ardente»¹⁴ .

D’altra parte, riprendendone il concetto così come è stato approfondito e riformato nel nostro primo libro, potremmo dire che qui la vita dell’individuo è elevata all’esperienza dell’atto puro aristotelico nella sua forma propria. Ricordiamo che purità per Aristotele significa assenza di materia e che, per lui, materia, essere in potenza e, ancora (dato il concetto negativo di δυναμις = στερησις), essere impotente è tutt’uno. Solo che questa «purità» – si disse – non va ipostatizzata in una identità senza moto; essa invece va intesa come il modo, come il senso di una funzione infinita, di una libertà, di una vita la cui unità non

si giustifica che nella molteplicità dei suoi atti simultanei.

Materialiter: l’infinito come valore, qualità immanente dell’atto; la necessità come non-valore, qualità non dell’atto, ma dell’in-potenza; la contingenza come cosa positiva, come potere reale di «altro» – tali i principî di differenza dalla dottrina aristotelica. La potenza, in Aristotele, è desiderio¹⁵, non ha in sé ma in altro il principio del suo atto (*nihil reducitur de potentia ad actum nisi per aliquid ens in actu*) – nel Dio, da cui è passivamente attratta; e la contingenza e l’infinità che si predicano di esse in quanto materia sta nel suo potere di resistere, di divergere, di alterare – ma ciò non positivamente, per un principio di autonomia sua propria, ma negativamente per inerzia, per meta, ottusa incapacità di atto, per torbida caoticità. Onde è detto che l’infinito è l’imperfezione, il male, la qualità di ciò che non è compiuto¹⁶. Ma questo potere di «altro», questo potere di diversione o clinanem capovolto nel positivo, vissuto come vittoria sulla necessità e sull’identità, vissuto come autonomia di una libertà che possiede sé stessa e, appunto, è sempre ed eternamente atto di «altro», distruzione, disidentificazione, passare, non essere mai ma sempre svincolarsi, balzare, cogliersi in possesso nell’attimo distruttore dei trapassi e delle creazioni in segni di essere, di limite, percossi da lampeggiamenti in marea vorticosa – tale, invece, è il valore.

Ma, d’altra parte, formaliter: l’atto puro è finito, l’ideale greco della perfezione nel limite ($\pi\epsilon\rho\alpha\zeta$) è valore, in quanto vi si rispecchi un senso di autarchia, di autodominio nell’atto; nell’atto che pertanto, materialiter, non è legato a nulla, è privo di misura, è solo – un potere assoluto di volere tutto in modo identico, in giustizia – tutto – e quindi è anche infinito e contingente¹⁷. Potenza positiva, dunque, nella cui vita finito ed infinito sono congiunti insieme: indeterminazione ($\alpha\bar{u}pa$, contingenza) che si appare in determinazione, in molteplicità ($r\bar{u}pa$), e determinazione che si appare, che riconverge, in indeterminazione (come trapasso, comunicazione). Sopra, il circolo, legge delle due leggi. Al centro, la sua unità, l’Individuo assoluto – «Drago nell’Universo come un Re nel suo trono».

§ 30 - INDIVIDUO ASSOLUTO

Dunque: da una parte la dominazione, detersa in una centralità; dall'altra, simultaneamente, un infinito uscire e scorrere che muove gli enti, li anima, li accende, li esalta, li vibra nel vortice ciclico delle trasformazioni. Questa è la correlazione suprema che viene in atto con l'atto, con il *τελος* dell'ultima categoria; e questa è materia per ancora una sintesi, per una sintesi che è l'apice ultimo dell'intera gerarchia, il suo principio e la sua fine.

Infatti in quella autarchia che si trae dal vortice signore della forma si avventa l'ultima istanza della potenza nemica. Essa è autarchia – è valore e libertà – rispetto ai molti, non lo è rispetto a sé stessa: rispetto a sé stessa è passiva, rispetto a sé stessa è quell'essere del valore, che è suprema negazione del valore, è quell'atto, che è suprema negazione dell'«atto». La sufficienza poggia ancora su qualcosa – in quel rapporto di distanza a cui nulla ormai può più giungere, ha un corpo e, in esso, una privazione. Questo corpo, in verità, è fatto della sua stessa libertà, è eccesso, ricchezza, traboccare – ma, tuttavia, questa stessa manifestazione in sé realizza un essere, esso le vale di appoggio e di conferma: la stessa assoluta libertà non è cioè essa stessa risolta, consumata, non è trasparenza a sé, non è libera rispetto a sé – non è atto di sé: essa, piuttosto, nel suo essere in sé si appoggia a sé, si fruisce, si gode. Così la sufficienza che si testimonia dal vortice pleromatico, atto trascendente degli atti, si trasforma in insufficienza, semplice «potenza» del vero atto.

Il ritmo della dialettica secondo l'opzione dell'Io si desta dunque ad una ultima sintesi. Il conseguente – la dominazione, immoto asse del vortice – assume l'antecedente – la potenza di eccesso, di trapasso – l'assume, e con essa si libera e si attua. Essa «fa di sé stessa fiamma», v.d. si fa atto autoconsuntivo, assoluta folgorazione. Poder spezzare sé stessa, poter andare di là da sé stessa, potersi disciogliere da sé stessa – questa è l'estrema perfezione dell'autarchia, questo è il suo limite, l'atto infinito, affermazione e negazione, Sì e No – abisso, vertigine ultima, vampa paurosa, totale, in cui è evocato, nella sua stessa nudità innominabile, l'Individuo assoluto.

Tale il Dio nero: la violenza di Dio su sé – la creazione, il suo essere creazione: un mondo libero, dato a sé, sospeso nel nulla: immanenza assoluta come assoluta

autotrascendenza. E l'autarchia, liberata dunque, diviene categoria, diviene cioè qualità immanente degli oggetti, dei molti – ed ecco che la fluidità ciclica si frange di nuovo, ecco che dal vortice degli esseri in atto si destà un mondo di esseri che ognuno in sé è un Io, una dominazione, una autarchia – scagliati in questo universo fiammeggiante e trasmutante, ognuno estrema ragione a sé stesso, senza più alcuna legge, senza alcun principio trascendente, senza alcun ordine se non quello che essi stessi creano nel loro cozzo, nella loro tensione in grandi onde di luce e di tenebra, in catastrofi e glorie, in trasfigurazioni e precipitazioni, in apici di estasi fra deserti e soli di atrocità.

Ciò, da una parte. Dall'altra, uno actu, come immaterialità, spirito, senso, ragione immanente in questo mondo voraginoso delle dominazioni – in identità – una nuda semplicità, una natura in cui non vi è più né un «qui», né un «non-qui», che è silenzio e illuminazione e solitudine come in un oceano infinito. È l'essenzialità dell'individuale traentesi dal suo sacrificio – come un «distillato» da quel «precipitato»; essenzialità innominabile, occulta, senza principio né fine, senso eterno fuor dal «prima» e dal «poi», dal trasmutante e dall'immobile, dall'uno e dai molti, dall'essere e dal non-essere. Perfezione della perfezione, possesso del possesso, in essa si consuma e purifica senza residuo l'intera gerarchia come nell'estremo impugnarsi del suo proprio principio; in essa è l'atto stesso del processo, cioè l'intero processo come atto, poiché in essa vive e arde l'assoluta trascendenza, il momento innominabile ed omogeneo dell'intervallo generatore che, fondamento delle varie distinzioni, ora è soltanto sé stesso in estrema autoliberazione, nell'apice di un possesso sostanziato solo di sé, fruente solo di sé, perfetto. E questo è il punto della suprema redenzione, della suprema giustificazione di tutti gli elementi e di tutti gli esseri, dell'intero sviluppo e moltitudine di forme della gerarchia del valore, che si esibiscono ora come il corpo in cui egli si genera, si domina e si trascende – e questo suo dominarsi è la loro libertà, il mondo rinnovato e confermato, il mondo soltanto mondo – senza Dio, in un deserto: privo di scopo, perché è scopo a sé stesso, privo di ragione perché è a sé stesso la propria ragione, privo di criterio, privo di valore perché non esiste nulla fuori di lui che possa misurarlo, perché non esiste nulla fuori del tutto che in lui si conchiude, in questa quantità finita ed immobile, roteante, e percossa, solcata e fissata dalle dominazioni.

Crocifissione cosmica, qui tutto è consumato: ora, nella sua più profonda natura, il «principio umido» è assunto, è purificato. Nell'apice semplice e deserto, nel «vuoto» dell'Individuo assoluto esso, tale quale è, in tutte le sue differenze, nella sua scatenata, indomita contingenza, è scolpito nell'essere eterno, identico,

spaventoso dello stato di autarchia, di valore, di assoluta giustizia. Qui il divenire non è divenire, ma essere, la differenza non è differenza, l'irrazionale non è irrazionale, ma razionale, il male, l'insufficienza, la contingenza – tutto ciò che nei tre regni e secondo i tre tempi fu, è o sarà, nella luce come nella sventura – tutto è in un Sì eterno che afferma sé all'infinito, che giustifica e libera tutto, non come diverso da quel che è, sibbene tale quale è – ma, in ciò, materiato soltanto di autarchia, della sua metallica, atroce purità. Questo È, questa nudità senza alterazione – rapporto assoluto, valore – in ogni cosa, o come ogni cosa – tale è l'Individuo assoluto.

Dunque: un atto unico – una infinita identità e una infinita differenza: una voragine di vampe e di folgori in mutazione ed esasperazione sur un lago di ghiaccio, identico e deserto; la danza di Shakti ebbra e selvaggia sul corpo immoto dell'eterno Shiva; il trono deserto e la dominazione come dominazione delle dominazioni – in identità – la sufficienza come l'autosufficienza del mondo, la legge, come il caos deterso a simbolo dell'incondizionato, dell'assoluta ragione; estremo possesso ed estrema rinuncia – tale il *τελειον*, l'*εκπυροσις*, il limite. Principio e fine.

Una certa connessione a quest'ultima realizzazione si può trovarla nel concetto del supremo corpo del Buddha mahâyânico, che un commentatore del Bodhicaryâvatâra chiama «realtà assoluta vuota di ogni essenza, né nata né estinta, né peritura né permanente – che come gesto (lett.: come virtù pratica) è apice attuale, elemento di esistenza»¹⁸ e a cui la stanza tradotta dal Fat'in rende omaggio come all'«incomparabile corpo-legge dei conquistatori, né uno né multiplo, che né esiste né non esiste, che è trascendente e grande benedizione di salvezza per sé e per molti». E dal Mahâyâna potremmo altresì riprendere la veduta, che nirvâna e samsâra, *vidyâ* e *avidyâ* – cioè assoluto e contingente, trascendenza e divenire – non sono che due aspetti o momenti coesistenti di una sola e medesima, suprema realtà – *shûnyatâ*¹⁹. D'altra parte abbiamo già richiamata l'attenzione sul noto discorso del Buddha, ove questi si contrappone a Brahman e lo spinge a confessione di inferiorità gerarchica nel riaffermare dinnanzi a lui la potenza di scomparire, di potersi non appoggiare alla stessa positività e, quindi, di non dipendere da questa²⁰. Lo stesso significato incorpora quel momento dei misteri egizî, nel quale all'iniziando che, dopo le più aspre prove, giungeva alla realizzazione di Osiride – la luce universale – si comunicava la rivelazione paurosa, che lo stesso Osiride è un «Dio nero» (v.d.

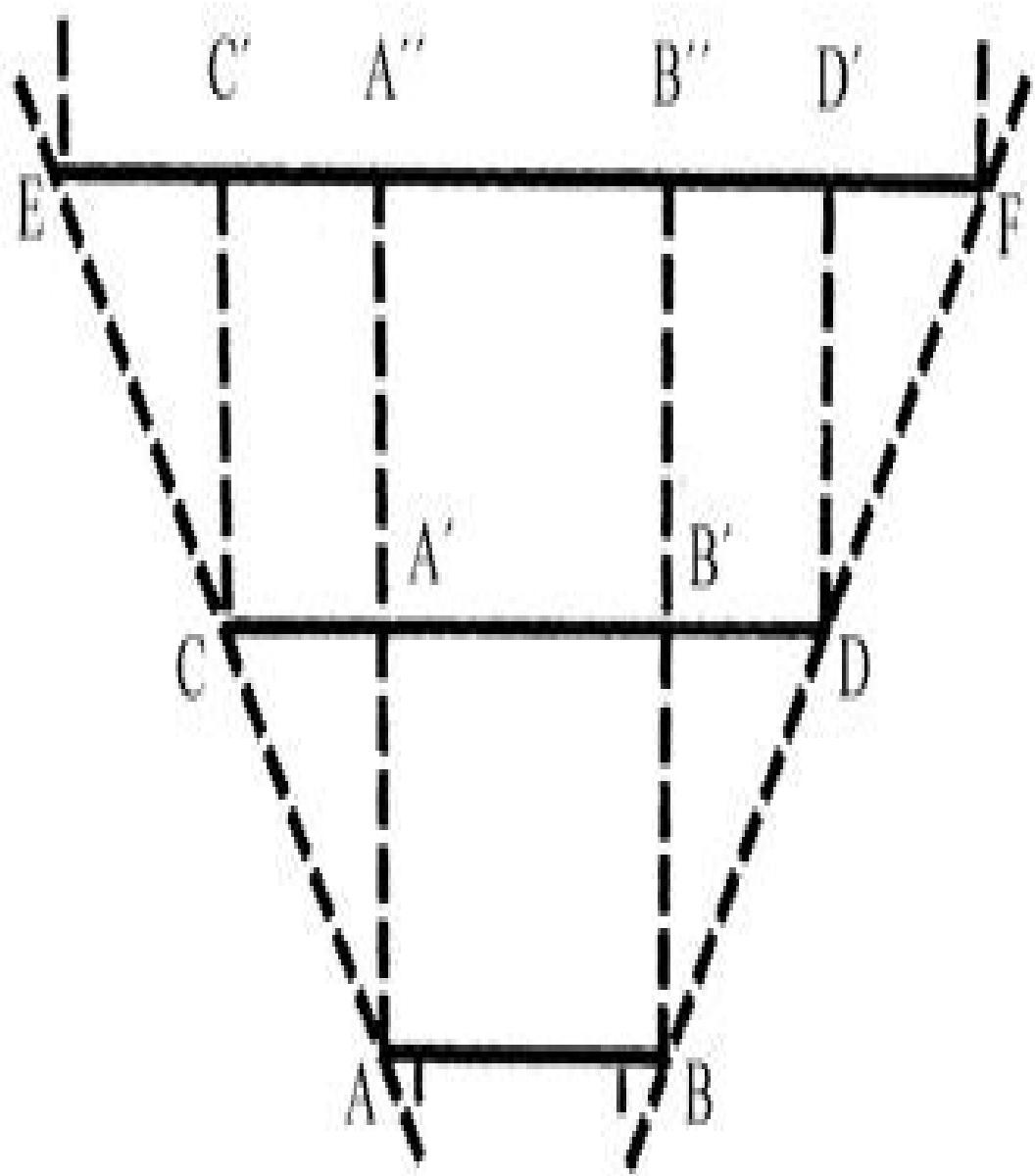
un non-valore; in ciò si può esprimere l'ultimo trapasso da compiere, nel quale l'antecedente si fa una privazione), e lo si chiamava a sussistere dinnanzi al crollo del supremo splendore e ad adeguarsi all'ombra della grande, indefinibile Iside²¹. – Anche in Patañjali si afferma esplicitamente che la suprema realizzazione implica la «rinuncia» ai poteri cosmici ai quali lo yogin si è elevato²². Tuttavia è da avvertire che, dato il momento dualistico della filosofia Sâmkhya su cui la dottrina del Patañjali essenzialmente si fonda, non risulta in modo distinto se qui si tratti dell'atto perfetto sia formalmente che materialmente, ovvero soltanto dell'atto in cui l'Io, sufficiente al suo puro principio, si svincola da prakrti che egli tuttavia ancora non si volge a risolvere. L'enumerazione di varî poteri dello yogin, data nel secondo libro degli Yogasutra, in quanto precede il passo in questione, spingerebbe tuttavia verso la prima accezione, e solamente in questo caso il riferimento è giustificato. Qui si tratta infatti di una forma di «rinuncia» che effettivamente è l'apice della dominazione; ma tale è soltanto quel che, prima, ha «conosciuta» tutta la potenza, che ha tutto risolto, che ha tutto soltanto sotto di sé, senza alcun residuo.

Ed ora un ultimo ritorno sui principî generali dell'intera fenomenologia.

Non bisogna concepire come se il processo, con le varie categorie in cui si svolge, stesse da una parte, e l'atto puro dall'altra, fuori di esso o come soluzione di esso: la suprema categoria invece contiene tutte le altre; queste ne sono come il corpo, che in essa trova la sua assoluta unità, il suo atto, che in essa arde in spirito. Analogamente, non è da dirsi che questa categoria stia dopo o in fine alle altre. – La sequenza delle forme del processo del valore infatti non è temporale e nemmeno, in un certo senso, dialettica: essa è piuttosto un ordine di dignità, di perfezione, e ciò che è più alto è ciò che è più completo, onde in sé come tale, senza presupporle, porta le sue potenze elementari o meno perfette. Così l'atto nell'atto perfetto non è l'ultimo atto, bensì l'intera attualità del processo, però non scandita, bensì data in forma di purità e di possesso tota simul: in esso la potenza tetica essendo simultaneamente e perfettamente congiunta alla propria negazione e «fissazione». A chi domandasse che cosa vi era prima o che cosa vi sarà dopo di questo atto dell'autarca, occorre perciò rispondere: «nulla»; o meglio: «questo atto stesso».

D'altra parte non deve dirsi che in generale le varie categorie – il termine «categoria» nella teoria dell'Individuo assoluto, essendo usato in modo affatto formale, significa valore, significato immanente di una esperienza – siano già

comprese nella sintesi eterna che allora ad essa già si presupporrebbe. Certo, così stanno le cose dal punto di vista della suprema categoria; ma di là da ciò, come lo si è avvertito ripetutamente, ogni categoria può valere a sé stessa come estrema istanza al titolo di opzione distinta dell'incondizionata libertà, e aver sé stessa per unico presupposto. Allora essa rappresenta una sintesi originale ed irriducibile, adeguata, a suo modo, alla totalità dell'esperienza possibile, v.d. all'infinito; essa contiene sì le altre categorie, specificamente: quelle gerarchicamente anteriori – ma queste, in quanto contenute in essa e sussunte alla sintesi ad essa propria, sono negate come altre, come quelle che possono rappresentare direzioni autonome della libertà, ossia, precisamente, come categorie, valori, modi distinti e assoluti di assumere la totalità. E ciò valga anche per le categorie antecedenti che da una conseguente siano comprese gerarchicamente. Il «superiore» non si aggiunge all'«inferiore» ab extra, quasi per stratificazione, bensì a una più ampia profondità della sintesi creatrice, dall'interno della quale (cioè dal superiore) l'inferiore viene originalmente generato. Il che si può fissare in una rappresentazione grafica. AB, CD, EF rappresentino tre livelli di coscienza o categorie. Esse, come tali, stanno assolutamente ognuna per sé: in una superiore, per esempio in EF, sono sì contenute le inferiori, ma soltanto come C'D' e A''B'', ossia non come gli elementi originali AB e CD, bensì come le loro risoluzioni nell'elemento EF, assolutamente interne a questo benché esprimenti i primi. E il passaggio da una categoria ad un'altra, è assolutamente contingente: non è il prolungamento di una anteriore posizione, bensì un salto, una proiezione interamente originale, discontinua, a cui non precede nulla, poiché l'intervallo è il prius dei suoi termini, dall'antecedente come del conseguente.



$$AB = A'B' = A''B''$$

$$CD = C'D'$$

etc.

Ogni categoria crea cioè di nuovo il mondo dal nulla e, a dir vero, un nuovo, senza simile, unico, irrelato mondo, giacché ogni relazione non è esterna ma interna ad essa. Essa parte solitaria dall'innominabile centro creativo, senza un secondo e senza un primo. Soltanto sulla base di questa incondizionata sinteticità, hanno giustificazione i varî rapporti di potenza ad atto, la considerazione e realtà dei quali resta così possibile unicamente a posteriori, nell'ordine di un particolare piano una volta posto che sia.

In altre parole: fra AB, CD, EF, ecc., ossia fra le varie categorie in quanto valori, non vi è alcuna relazione possibile: in nessun modo può dirsi che AB sia la potenza CD, EF l'atto di CD, ecc. Quel che si può invece dire, è che A''B'' è la potenza di C'D', EF l'atto di C'D', ecc. e questa connessione delle tre forme è, in verità, appunto ciò che definisce ed individua lo stesso atto, la stessa sintesi di EF. Del pari non è da dirsi che una qualunque categoria in sé o in quanto tale sia più o meno perfetta di un'altra, abbia più o meno valore, esprima un grado maggiore o minore di liberà, ecc.; giacché nel presente ordine non esistono criterî trascendenti, e valore è semplicemente ciò che l'atto vuole, in quanto lo vuole; onde qualsiasi categoria, in quanto affermazione di quella originaria potenza, che ha il proprio limite in sé in funzione di possesso e di incondizionalità, è, in ugual modo, perfezione, valore, libertà: le varie distinzioni non vengono che dopo, in funzione di ciò che è stato affermato e del sistema di riferimento che ne segue.

Ond'è che non bisogna presupporre alle varie forme il punto assoluto, quasi come fatale condizione di esse e del loro sviluppo. Un'unica potenza di positiva autodeterminazione, ponentesi liberamente il limite, è ciò che le determina: e al livello stesso dell'Individuo assoluto, nel quale tutte le forme trovano la loro vita essenziale, il carattere di pura attualità non toglie il momento sintetico, di progresso dal meno al più, dal più povero al più ricco e complesso, anzi lo potenzia e lo porta all'estrema perfezione inerente all'intervallo che, atto di sé stesso, arde tutta la «potenza», dà in una folgorazione la totalità delle processioni.

Questa risoluzione del successivo è ad un tempo la risoluzione del molteplice. Ed anche qui bisogna tenere fermo il momento sintetico. La concezione, che esistano più centri di coscienza autonomi – e ciò fuori da qualsiasi superiore fondamento di relazione – è di certo contraddittoria. Si è detto già, e

ripetutamente, che il molteplice non è concepibile senza l’unità; che due soggetti e coscienze che fossero assolutamente due non sarebbero nemmeno due, ma un soggetto e un soggetto ossia, dal punto di vista immanente, un solo soggetto. In tanto parlare di due o più soggetti ha un senso, in quanto si presuppone un unico soggetto, da cui siano compresi e in cui entrino in relazione. Le molteplici esperienze non possono essere allora che particolari determinazioni di un’unica coscienza, anche se aventi ognuna una individualità propria e una relativa autonomia, così come l’hanno le varie membra e funzioni di un corpo vivente. Ora presso questa istanza il monadismo va corretto: certo, si possono concepire più monadi, ciascuna con una esperienza sua propria e, occorre anche aggiungere, radicalmente irreducibile ad una qualunque altra – ma non come esistenze attuali coesistenti, bensì come ideali compossibilità di una unica potenza. Coesistenti realmente esse possono essere non in sé, bensì come il contenuto di una particolare esperienza monadica – di quella che il Leibniz chiamò «monade delle monadi»; la quale pur resta sempre una monade, ossia una esperienza che può bene avere per membra del suo corpo unitario le altre monadi, ad essa gerarchicamente inferiori, però non in quanto siano monadi – e cioè non con riferimento a quei valori irreducibili che ognuna può rappresentare in sé e per sé – bensì quali monadi della monade delle monadi. L’ultima istanza, in qualunque punto ci si metta, è perciò sempre l’unità, la monade, l’Unico.

In precedenza si è detto anche che, dato l’ipotetico fondamentum relationis di una sintesi adeguata, si può pensare ad uno sviluppo della monade finita sino a monade delle monadi – sviluppo progressivo, cioè tale che fra quella e questa non vi sia coesistenza, bensì continuità, relazione di potenza ad atto. La finità del terminus a quo può essere quella inherente all’esperienza sensibile di un centro personale, ove parlare di altri Io è un emettere vuoti suoni, ad un tale punto gli altri Io essendo nulla più che semplici ipotesi, astratti principî esplicativi a cui faccio ricorso per rendermi conto di particolari fenomeni: come Io (Io volendo dire esperienza attuale) qui non esistono: non esistono, e non possono esistere, perché esperienza attuale di altro è contraddizione in termini, perché un Io sperimentato come Io cesserebbe di essere altro e sarebbe colui stesso che lo sperimenta. Il giudizio discorsivo non è dunque in nessun modo fondato a porre degli Io di là dalle idee degli Io, a presumere il pieno di un altro soggetto in quanto soggetto nel cavo delle rappresentazioni (sia pur determinate con la nota di essere rappresentazioni di altri esseri distinti e personali) che sono la sola cosa che concretamente, attualmente qui mi risulta.

Il cavo, cioè, resta cavo, privazione: il suo riempimento non esiste già, ma è

sintetico e contingente, e va chiesto alla potenza di una più profonda affermazione dell'unico soggetto, onde questi superi la forma della coscienza personale o finita, e si faccia capace di moltiplicarsi e di tenersi uno nelle esperienze attuali di più individualità, alle quali immanga come la vita dell'entelechia in quella delle varie membra e cellule²³. Così il monadismo è fondato solamente dal punto di vista di una monade delle monadi, e, eminentemente, in corrispondenza della categoria suprema del processo del valore. Come nell'atto dell'autarca si consumano in simultaneità i successivi, così in esso si consumano in unità organica i molti. Ma i due punti restano sinteticamente conciliati. Da qui si apre la via per un'ultima, fondamentale osservazione.

È che bisogna dare la sua parte al «principio degli indiscernibili» del Leibniz. Due individui non sono due se non differiscono in una qualche nota: ora questa nota, nell'ambito del valore, non può riferirsi che al principio di differenziazione gerarchica, che qui, dato il fondamento di relazione proprio al punto dell'Individuo assoluto, è legittimo assumere. «Due individui» significa perciò null'altro che due momenti del processo; gli infiniti individui non sono che le stesse categorie o valori negli infiniti gradi in cui, come intervallo, esse si dispiegano o possono dispiegarsi. Così l'apice della monade delle monadi, nel quale si consuma o s'invera la molteplicità degli individui, è anche immediatamente, nello stesso punto, l'attualità tota simul, la simultaneità della processione.

Di ciò si può dare una figurazione intuitiva sviluppando una imagine escogitata dal Bhagavân Dâs²⁴, seppure presso ad una veduta alquanto diversa. Questa imagine chiarifica altresì la soluzione del problema fondamentale della coesistenza degli attributi di libertà e di absolutezza nell'atto.

Un atto libero è un atto particolare, giacché senza una ideale molteplicità di compossibili non vi è scelta, agilità, arbitrarietà, pura autodeterminazione. Dove l'oggetto dell'atto è univoco, dove esso è tutto ciò che in generale può essere – come nella divinità di Spinoza – parlare di libertà non ha senso alcuno. Questo è il punto conquistato nella seconda epoca, da cui non si può prescindere e pur non cadere nel mondo dell'essere.

D'altra parte, l'atto deve essere assoluto. Ciò vuol dire in esso il quantum della compossibilità deve darsi a sé stessa senza residuo, attualmente, in una unica folgorazione: ma allora non vi è più un particolare oggetto di contro ad altri

compossibili non attuali – e la condizione ideale della libertà è contraddetta.

Tuttavia l'atto deve essere ad un tempo perfetto e libero. Il concetto di molteplicità risolve l'antinomia. E diamo dunque l'immagine, di cui sopra si è parlato.

Si pensi una galleria di quadri (simboleggianti le varie categorie o valori distinti) immersa nell'oscurità, e una persona con una lampada capace di illuminarne soltanto uno alla volta. Ciò incorporerebbe la condizione di libertà: questa unica persona può ad arbitrio scegliere il quadro (v.d. l'esperienza) che vuole, pagando tuttavia questo potere di scegliere con la privazione della visione degli altri quadri, che può, se mai, vedere successivamente, facendo passare in oscurità ciò che prima era in luce²⁵. – Ora si pensi invece che vi siano tanti individui con lampade quanti quadri, muoventisi liberamente e scambiantisi ognuno il posto con gli altri. L'intera galleria risulterà allora illuminata, attuale, benché dal punto di vista di ogni singolo individuo risulti illuminato soltanto il suo quadro e gli altri per lui siano come se fossero nell'oscurità. L'articolazione in quanta di attualità e possibilità – condizione della libertà – nei singoli individui, risulta dunque conciliata, con la perfetta, totale attualità attraverso il moltiplicarsi dei centri finiti, ciascuno dei quali ha attuale ciò di cui l'insieme degli altri soffre la privazione, e viceversa. Questa folgorazione una che splende dalle singole individuazioni (la galleria completamente illuminata) è l'esperienza, l'atto dell'Individuo assoluto: l'atto dell'Individuo assoluto appunto perché esso richiede la moltiplicazione del valore, l'immanenza assoluta, quell'assoluto assumere, quell'assoluto essere – in identità, in giustizia perfetta – le forme singole, libere, distinte, ognuna autarca a sé stessa, da cui soltanto si libera la trascendenza assoluta.

L'Individuo assoluto è immediatamente sé nelle infinite affermazioni individuali – v.d., secondo il grado conquistato nell'ultima categoria, nei singoli individui, nei singoli valori – e in ciascuna di esse si fruisce come libertà, come incondizionata agilità ed arbitrio assoluto lampeggiante variamente e circolante sulla tela del multum. Ma, d'altra parte, mentre si produce ed afferma in ogni individuazione, nello stesso punto, secondo il principio dell'attualità autoconsumantesi, egli la riprende in sé a le fa comunicare nell'innominabile trascendente, in quell'assoluta combustione a cui è adeguato non il particolare individuato, bensì l'infinito dell'individuare come unità, semplicità o simultaneità di una infinita circolazione.

Tale è l'Assoluto, ciò che, secondo la parola mitologica, è, fu e sarà. – Ora può porsi la quistione: «Vi è un livello in cui un tale Assoluto non può venire pensato che come uno scopo finale. Ma come scopo finale esso non è quel che è e che fu, quindi la veduta è contraddittoria. L'Assoluto non può che essere attualmente: deve escludere tutto ciò che è processo e distanza – altrimenti non è assoluto».

Questa obbiezione si basa sullo scambio del concetto dell'Assoluto con la sua esistenza di fatto. Che cosa è l'Assoluto, nel piano a cui ci si riferisce? Il valore, ciò che io voglio essere. Ora posso volere essere precisamente quel che fu, è e sarà. Questa nota si riferisce tuttavia ad una mia idea, non a qualcosa che esista già attualmente: si riferisce ad un oggetto di possibile realizzazione. Come contenuto di ciò che dovrà essere, posso porre ciò che fu, è e sarà. È questo un concetto contraddittorio? Solamente quando non si sia compreso il carattere di relatività della categoria del tempo, quando si faccia del tempo una ultima istanza ponendo il fine sotto la categoria del tempo. La cosa sta altrimenti quando si pensi ad una progressione tale che, in uno dei suoi trapassi, sia trasceso non questo o quel momento temporale, bensì la stessa categoria della temporalità in generale. Ne risulterebbe una esperienza, in cui l'ultimo non è più ultimo e il prima non è più prima, che non è condizionata più da un antecedente poiché l'antecedente non è più antecedente, e nemmeno dal divenire, poiché in esso il divenire non è come divenire, ma come essere – come l'essere proprio allo stato di assoluta ragione. L'antinomia nasce quando si vuole prendere simultaneamente ciò che procede da due punti di vista distinti tali che l'uno è solamente quando l'altro non è più: quello in cui il fine è fine, cioè oggetto di possibile realizzazione – e l'altro in cui il fine non è fine, ma esperienza in atto, attualità. Dal punto di vista del secondo l'antinomia, dunque, non esiste. Dell'altro punto di vista, il senso sarà che ciò che è, fu e sarà (anche questa espressione è assai impropria, perché sempre intrisa di relazioni temporali) sperimenta sé stesso nella forma o categoria del «sarà». Il «sarà» non è che un modo particolare secondo cui l'assoluto vive sé stesso – quasi un simbolo della distanza dell'Io da sé.

Si chiederà allora una spiegazione di questa distanza. Ma la spiegazione, in verità, non esiste. Non di fatto, ma di diritto. Vi deve essere sempre un residuo di oscurità, vi deve essere sempre un irrazionale, qualcosa dinnanzi a cui la spiegazione si arresta – se tutto ciò che è atto, valore e libertà non debbono precipitare nel nulla. Lo si è detto: lo stesso valore supremo dell'Individuo assoluto si trae per negazione dalla compossibilità del suo opposto, e lo stesso si dica per i valori particolari interni alla gerarchia, che esso determina. Questa è

l'ultima parola della presente dottrina: La spiegazione assoluta all'azione, alla potenza, all'atto a sé stesso misura che fa violenza al caos, all' $\alpha\pi\epsilon\iota\rho\sigma$, all'irrazionale – la verità come materia di prassi, come comando.

Ma, ancora più in là: la volontà è sola, in mezzo ad un deserto, all'origine delle origini: nulla fuori, nulla sopra, nulla di contro, nulla a cui guardare, nulla da desiderare, nulla a cui appoggiarsi. Che cosa dunque sarà, se non ciò che vuole essere – incondizionatamente? Natura, uomo, Dio – acqua, sangue, vampa.

Ma, allora, una sola radice alla ragione assoluta, alla potenza assoluta: persuasione. Io non posso mai essere che ciò che voglio essere, dall'infinito. Tu che non vuoi te, ma vuoi «Dio» e volgi verso la scala di Luce – tu fuggi da Dio, tu hai spavento della sua tremenda purità, tu ti uccidi, ti tagli fuori dall'essere, dall'atto. L'angoscia, la problematica, l'impotenza, la finitudine non esistono: tutto ciò non è che un fatto di ignoranza, una ombra soggettiva proiettata da uno stato di paura, di disarmonia, di inadeguazione rispetto a me stesso, stato a cui, di nuovo, non sono sufficiente ed attivo, stato che non sono capace di assumere: non è che la stessa infinita potenza, la stessa natura signora del sì e del no, in quanto non ancora divenuta a sé persuasione. È questa l'inaudita parola: niente dove andare, niente da aspettare, niente da temere, niente da chiedere. Tu stesso, tale quale sei, sei l'eternità, sei il Signore degli dèi, l'Eone degli eoni – tutto in tutto, composto di tutti i poteri. Un solo istante che sapessi fulmineamente assumerti tutto – in questo tuo essere fatto di metalli e di piaghe, di gloria e di tenebra, di ebbrezza e di morte – un solo istante che sapessi essere – essere soltanto – assolutamente, identicamente, infinitamente – e l'universo tutto, risolto, avamperebbe nell'estremo apice, nella liberazione suprema dell'Individuo assoluto.

§ 31 - RIASSUNTO

Poiché la dominazione implica un substrato di cui sia appunto dominazione, l'individuale deve in un primo momento non-essere, ossia essere, nel senso di porsi semplicemente o secondo immediatezza; il che ha portato ad un insieme di produzioni aventi per limite la perfezione dell'essere compiuto (prima epoca). Senonché l'Io, in quanto è il valore superiore che sottende, articola, soprordina e feconda l'intero sviluppo, passa un tale limite, si bagna quindi in ciò che non è essere e attua il modo del per-sé, della riflessione, della persona. Nella riproduzione e idealizzazione dell'essere attraverso la riflessione o libertà formale (seconda epoca), la persona poi si media, prende corpo, si fa consci della propria natura. Ma la perfezione del mondo della riflessione, correlativa al punto di quella dell'essere, implica un analogo trapasso: la perfetta autocoscienza della riflessione è infatti il distinguere un reale di cui essa è appunto la riflessione, l'idealità. Tale reale, a cui porta la perfezione della riflessione, diviene poi l'elemento, il modo dell'individuale (passaggio alla terza epoca). Così al termine del mondo della persona un nudo, ancora informe principio di potenza e di libertà si pone di contro al mondo articolato della riflessione che viene sentito come mero fenomeno e, in relazione al nuovo modo dell'individuale, come privazione. Redimere un tale mondo di fenomeno e di necessità in una realtà di potenza e di libertà, integrare il punto di autarchia riaffermandolo in seno a quelle potenze di costruzione cosmica e di universalità sommersesi al momento dell'idealizzarsi, dello strapparsi dell'Io all'essere – tale è il compito della terza epoca.

Il primo momento dello sviluppo è l'affermazione immediata del principio dell'individuale nella sua natura di negatività del negativo, cioè della forma. Così una potenza di distruzione e di arbitraria agitazione investe il sistema delle correlazioni ideali e dei valori proprio alla personalità: riaffermandosi in essa, consistendo presso al venir meno di un tale sistema, l'individuale conferma in un abbozzo di mediazione attiva quella autonomia o superiorità alla relazione, che è la sua essenza. Senonché in quanto ogni negazione immediata è preoccupata dall'oggetto che essa si volge a negare, resta confermato anche un elemento di dualità, sul quale l'istanza dell'individuale non può riaffermarsi che per l'alienamento di un tale modo di negazione. Segue l'autonomizzarsi assoluto dell'Io in primo luogo come semplice principio (in ordine al consistere presso

alla sofferenza e alla rinuncia) e, in secondo luogo, come atto, o movimento – nella «prova dell’amore» e del «volere senza volere». Formato in tal modo un organo adeguato alla sua istanza, l’individuale si volge a risolvere l’antitesi, dapprima formalmente, poi materialmente.

La prima fase si realizza con la sostituzione di un percepire attivo o produttivo al percepire passivo o sensibile, e con il rigenerar dentro di esso il mondo della persona. Questa rigenerazione ha altresì, nello stesso punto, il senso di una autoliberazione: la determinazione del nuovo percepire è tale, che l’esteriore non è risolto, che esteriorando l’interiore, proiettando nel fenomeno le potenze trascendentali del samskâra relative alla seconda epoca – animandolo, interiorandolo con esse – il che a sua volta implica che in relazione a ciascuna di tali potenze, con le quali prima stava in rapporto di identità, l’Io si generi in un principio ad esse interiormente superiore, nel quale si mantiene e si riafferma appunto il principio della dominazione. Nelle tre esperienze del mondo dinamico, del mondo del senso e di quello dell’intuizione, che ne procedono, viene dunque realizzato il liberarsi e il possedersi dell’Io in funzione di individualità e di attualità formalmente perfetta nei riguardi delle tre profondità metafenomeniche, v.d. del principio efficiente, del concepire o formare, e della egoità; per mezzo di esse il mondo della forma viene altresì gradatamente risolto dalla sua privazione, integrato e restituito al principio centrale, di modo che l’antitesi va livellandosi, e, al termine di questa fase (prima sezione), l’Io nell’essere si trova conciliato soltanto con la sua propria potenza. Causa di sé, egli ora realizza la contingenza a sé, la libertà rispetto alla legge di individuazione. Svincolatosi dalla necessità di una singola, particolare individuazione, il centro passa alla funzione dell’universale, intesa come possibilità e unità di molteplici persone e, quindi, di molteplici sistemi di esperienze; d’altra parte questo trapasso corrispondendo all’intervallo stesso di passaggio dalla prima alla seconda epoca, esso esprime altresì quello della potenza e della libertà dall’ambito formale all’ambito materiale: ciò che è atto rispetto alla forma (correlativo alla categoria dell’individuo individuante) è, in uno, potenza (in senso aristotelico) rispetto alla materia, cioè rispetto agli elementi universali, alle spontaneità cosmiche di determinazione del contenuto della forma stessa; con il che si passa dall’ordine di ciò che è correlativo alla seconda epoca a ciò che è correlativo alla prima epoca (seconda sezione).

Detta potenza, a sua volta, volge all’atto, nell’ordine che la fa tale, e ciò avviene per l’evocazione e la dominazione appunto di quella spontaneità cosmica, gradatamente nelle sue potenze, le quali ora si rigenerano e nella più vasta vita

da cui sono travolte si trasformano secondo sostanza, si materiano di possesso e di autarchia ardendo nel «corpo magico» che tratto dal nulla – dalla mâyâ, dall'«illusione» – è l'atto stesso, l'autogenerazione eterna dell'Individuo assoluto, del valore.

La prima fase è la sufficienza alla potenza efficiente (o la sufficienza come potenza efficiente), la trascendenza di questa nei «segni», nelle discontinuità di equilibri magici; la seconda è la concezione o formazione liberata da sé stessa, vibrata in lampeggiamenti di un cangiamento, di un trapasso assoluto, radicale: è questa la pura sostanza magica, la vocale creatrice – il Logos, l'Om – che ha consumata la consonante e che in sé stessa si articola, libera e nuda, lanciandosi in un vortice voraginoso che si fissa e purifica via via nell'asse immobile di una pura dominazione. Infine, nell'ultima categoria questa stessa centralità di scioglie e si libera di sé nella folgorazione autoconsuntiva di una estrema sufficienza, di un trascendente possesso. È l'assoluta negazione e l'assoluta affermazione, l'abisso, l'eternità da cui fiorisce un mondo libero, nudo, aprovvidenziale, un mondo di autarchie in luce e in tenebre, come il gesto stesso dell'Individuo assoluto.

Quota Neutra del Cimone 1917

Roma 1924

¹ «Il Telesma, il Padre di tutte le cose – è detto nell'ermetica *Tabula smaragdina* – è qui: la sua forza è intera se convertita in terra» – ossia la potenza spirituale immanente ha la sua perfezione là dove il suo atto è la «terra», la terra, o «sale», essendo intesa come ciò che resiste al fuoco cioè allo spirito. L'«Opera» è appunto distinta in due fasi: separazione del sottile dal denso, estrazione delle quintessenze e, in ciò, risveglio del «mercurio dei filosofi» che va successivamente tratto dal minerale grezzo, dall'argento e poi dall'oro, v.d. *dalla natura metallica interamente purificata* (= oro) – il che, come si è già detto, si riferisce al graduale processo di disidentificazione, dell'estrarsi, per moto proiettante, dai corpi del samskâra in una superiorità (quintessenza) che culmina nell'evocazione della potenza dell'universale o individuo individuante (mercurio). Nella seconda fase una tale potenza è volta a volatilizzare, a solvere la «terra» stessa e i metalli da cui si è staccata sino alla vampa dello zolfo fluido o Oro vivente. Tale il processo della «generazione della forza forte di ogni

forza», «saliente dalla terra al cielo (= prima fase) e di nuovo scendente dal cielo alla terra (= seconda fase) «per la quale il mondo è conquistato alla gloria» ed «ogni oscurità per sempre si diparte». Su tutto ciò cfr. la rivista Ur,1a serie (1927) [ora, in parte, in: Introduzione alla Magia, Edizioni Mediterranee, Roma1971, vol. I].

² Il dominio, che qui è un incatenare forza cosmica, un articolarla e proiettarla fissata in limiti, in neutralizzazioni assolute, è espresso dal simbolo del «Sigillo di Salomone»: due triangoli dai vertici opposti in intreccio – potenza discendente, femminile demiurgica(triangolo rovesciato C) che si lega ed equilibra nel potere ascendente, maschile(triangolo con il vertice in alto B) nell’immobilità magica di un «segno».

³ Diabolus, del resto, è l’«oppositore», l’o b j e c tum, ciò che contrasta, che resiste, che testimonia dunque una attività imperfetta, cioè alterata – cioè imp u r a . Cfr. Libro I,sez. VIII, § 6 [Teoria dell’Individuo assoluto, cit., pp. 166174].

⁴ Suvarñaprabhâsa, 8.

⁵ Cfr. G.R.S. Mead, The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition, London 1919, p. 110 segg. Si rilevi appunto che il fatto che una cosa sia ridotta ad un mio potere non la fa per nulla i r r e a l e , ma, invece, supremamente reale. Un corpo in cui non vi è più materia significa semplicemente un corpo in cui non vi è più nulla che resista al lo spirito, un atto perfetto. La trasformazione è s o s t a n z i a l e , nel senso in cui questo termine fu usato dalla scolastica quando, circa l’eucarestia, si sosteneva una identità e conservazione di attributi sensibili nella particola, e pure una trasformazione. Ma qui la «so stanza» non è una cosa sostituita ad un’altra, è invece la forma o funzione secondo cui viene vissuto quel certo insieme di attributi costitutivo per esempio il corpo umano. Non questi attributi, ma questa forma si trasmuta – da «veste di schiavitù» a «veste di potere» (Pistis Sophia). Anche le denominazioni di «corpo igneo», ecc. si riferiscono al rinnovato senso della vita in cui arde il

corpo, e non necessariamente a qualcosa di visibile.

⁶ Cfr. Papus, Traité élémentaire la Science Occulte, Paris 1903, p. 571.

⁷ Dal punto di vista iconografico è rappresentato da due tridenti uniti per la base. Come tale è usato sia dagli indù che dai buddhisti in India come in Tibet e nel resto dell'Asia fino in Giappone. Esotericamente è il corpo di diamante-folgore, cioè il corpo immortale che acquisisce il Buddha dopo l'illuminazione, come accenna in seguito anche Evola. Il filosofo lo disegnò sulla copertina dell'ed. 1930 di questo libro, che ora ne riproduce uno di origine tibetana (N.d.C.).

⁸ Cfr. Shrîcakrasambhâra, ed. Dawa Samdup, LondonCalcutta 1919, p. IX. Vi è riferimento, per esempio, in testi di yoga indiano ove si parla del potere di creare nel corpo, mediante mantra, uno stato tale che un proiettile vibratogli contro non solo non l'intacca, ma rimbalza su chi l'ha vibrato. – E la mineralità risolta in un «potere», contingente a sé stessa, conduce alla possibilità reale di ciò che fu un travestimento della scienza iniziatica nell'Occidente: l'alchemy, l'arte di trasmutare i metalli, ma per una potenza spirituale (per una «proiezione» e «moltiplicazione») non per l'impotente potenza mendicante oggi, attraverso fisica e chimica, a «leggi di natura».

⁹ Sulla trasformazione del corpo fisico in un corpo «metallico» mediante un corpo mercuriale, cfr. C.S. Narayânaswami Aiyar, Ancient indian Chemistry and alchemy of the chemicophilosophical Siddhânta, Madras 1925. D'altra parte, nei siddha in prânavidyâ è un fatto sperimentalmente constatabile che il corso della respirazione si modifica in modo che nel corpo viene trattenuto quel carbonio che l'uomo normale trae invece, in massima, dal cibo; e viene emesso dell'ossigeno. Cioè viene realizzato un ritmo di trasformazione in cui, sin nell'esteriorità, si riflette il modo delle nature «vegetali», risoluzione di quelle «minerali».

¹⁰ Cfr. G.R.S. Mead, Some mystical adventures, London 1909, c. XVI: «Essere libero dalla forma vuol dire possibilità di assumere qualsiasi forma a volontà. Vera forma è questo potere di libertà; vera morte è essere legato ad una forma di corpo, pensiero o sentimento, essere cioè incapace di mutamento. [...] Ciò che può prendere tutte le forme è sempre presente in ogni momento dei tempi ed è esso solo immortale».

¹¹ Poter comprendere il corpo – il proprio o quello di altri – assorbirlo, fluidificarlo, «vegetalizzarlo»: amare l'oggetto finché esso sia tutto in atto nella mente – e pensarsi poi in un luogo, vuol dire: trasportarsi – anzi: essere istantaneamente – in quel luogo, o proiettare, far trovare l'altro in quel luogo, e non più in mera coscienza, come nella categoria precedente, ma in presenza reale, fisica.

¹² La «trasformazione», in cui le potenze di forma sono dominate, può intendersi come la perfezione dell'elemento di una fede e d'assoluta: fede assoluta come assoluto potere di slancio, di distruggere il terreno dove ci si trova, di essere istantaneamente un nudo «È».

¹³ Cfr. Kazi DawaSamdup, Commento al Shrîcakrasambhâra, LondonCalcutta1919. P. Masson Oursel, Les trois corps du Bhoudhha, in Journal Asiatique, maggio-giugno 1913; e specialmente: L. La Vallé Poussin, Studies in buddhist Dogma, in Journal of the Asiatic Society, 1906, p. 943 segg.

¹⁴ Qui non è il luogo di spiegare perché il numero dieci per l'esoterismo sia segno di perfezione, di compiutezza (siddi, τελειον): lo si prenda, se si vuole, come simbolo; come simbolo in cui altresì si incorpora il momento della quantità assoluta propria all'antecedente dialettico, il quale momento qui però è congiunto all'altro del passare, della continuità (il «correre innanzi e indietro» o «procedere e convergere» e «agitarsi» della sephirot). Il balimâ, cha abbiamo

tradotto con «sospese, fatte di niente», esprimerà appunto l'inafferrabile momento o lampeggiamento del non più non ancora in cui si fissa e di cui si materia, nella loro ulteriore rivoluzione, l'essenza di «coloro che sono».

¹⁵ Aristotle, *De Anima*, III

¹⁶ *Ethica Nicomachea*, II, 106 a, 15: το γαρ κακον του απειρου, το δε αγαθοντου πεπερασμενου[Il male infatti pertiene all'illimitato, mentre il bene pertiene al delimitato].

¹⁷ Dio come l'essere necessario, come quei in cui l'attualità procede «analiticamente» dalla possibilità – abbiamo detto – è morte del valore. – L'argomento di Spinoza, tratto dal principio di ragion sufficiente, è inconsistente. Per lui la possibilità di attuare un dato elemento è tutt'uno con l'impossibilità di non attuarlo. Che cosa impedirebbe Dio – egli dice nel Breve Trattato (capp. II, IV) – che non nulla fuori di sé, ad attuare tutto ciò che può attuare? Sta bene; ma si può con ugual diritto chiedere: che cosa potrebbe imperdirlo a non attuare ciò che dipende soltanto da lui che sia o no? Infatti, o si toglie al concetto di «potere» il contenuto proprio identificandolo a quello di «dovere», müssen, ovvero bisogna intendervi l'indifferenza del Sì e del No, rompibile soltanto duna affermazione che è a sé stessa, come pura contingenza, la propria ragione sufficiente. F.W.J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, cit., p. 35 (cfr. J. Lagneau, (come l'atto puro aristotelico e la sostanza spinoziana), esclude ogni potenza ed ogni libertà: è ciò che esiste senza potenza – è l'essere impotente).

¹⁸ Prajñâkaramati, Commento al Bodhicaryâvatâra, IX, 38.

¹⁹ Cfr. per esempio SmonLamStobsPoChe, § 1 (trad. ingl. di A. Avalon, vol. VII dei Tantrik Texts, LondonCalcutta, 1919, p. XX).

²⁰ [Majhimanikâya, I, XLIX.](#)

²¹ [Éliphas Levi, Histoire de la Magie, Paris 1922, pp. 29, 532.](#)

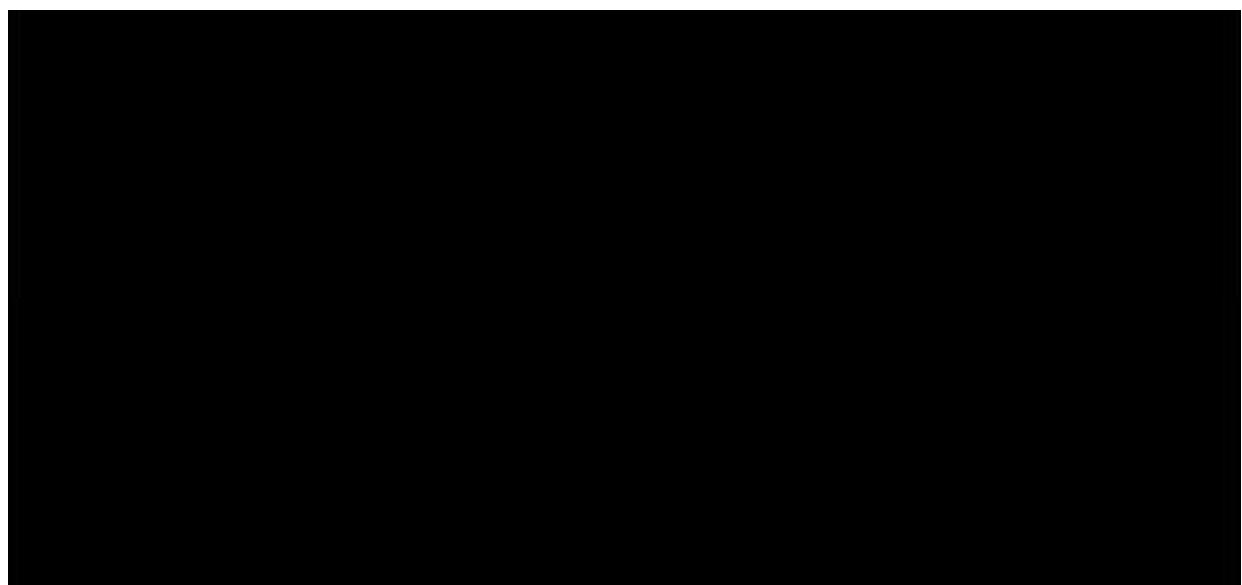
²² [Patañjali, Yogasutra, III, 50.](#)

²³ [Lo stesso si dice per quel che riguarda la potenza e il grado di unità organica. Il fatto che io ancora non domino perfettamente gli altri esseri, che questi possono oppormisi, resistere, agire indipendentemente da me, non corrisponde ad una necessità delle cose, ma è soltanto il simbolo della privazione inerente n a t u r a lme n t e a ciò che è in potenza in quanto è in potenza: al terminus a quo di un possibile sviluppo. La piena potenza, l'unità perfetta si riferisce al terminus ad quem, a ciò in cui la privazione aspetta di essere risolta mediante un atto libero dell'individuo.](#)

²⁴ [Bhagavân Dâs, The Science of Peace, Adyar 1921, pp. 341342.](#)

²⁵ [Questa zona di oscurità è il v i r t u a l e , o, per meglio dire, l'i d e a l e , opposto all'a t tua l e ; è ciò che, nell'esperienza attuale, è contenuto sotto specie o di condizione di poss ibi l i t à \(tale diviene per un successivo ciò che in un grado gerarchicamente anteriore fu esperienza attuale\) o di d o v e r e s s e r e , fine, τελος. Quando si prescinda dalle differenze fra idealità, attualità e dover essere, si ha tu t to in o g n i punto.](#)

Evola-Gentile-Spirito: tracce di un incontro impossibile



Alessandro Giuli

La Fenomenologia è come un punto di arrivo, un sigillo maturo concepito alla metà degli anni Venti, e sopraggiunto in libreria nel 1930, quando Julius Evola dedicava ormai alla speculazione filosofica soltanto energie residue. Concentrato com'era nella ricerca dottrinale di una tradizione gentilizia che potesse rettificare le sopravvivenze plebee dell'Italia fascista, il pensatore romano aveva lasciato dietro di sé il cuore della propria grande, giovanile tensione idealistica. Una stagione rarefatta e metallica nella quale il logos del filosofo prese a trasfigurarsi nella pietra dell'alchimista. Una stagione anche «pubblica», nel senso dell'ufficialità e dell'altezza contenute nella sfida evoliana ai filosofi contemporanei. Un percorso indagato ma non abbastanza, al quale si può qui aggiungere qualche particolare in più.

1. Premessa

Le difficoltà di reperimento ed esame del materiale disperso tra differenti fondazioni e archivi, il più delle volte ancora non catalogato, rendono impossibile stabilire un punto fermo circa il complesso ordito di rapporti che intercorsero tra Julius Evola e le più autorevoli personalità del mondo culturale a lui contemporaneo. Lo stato delle ricerche, tuttavia, ci consente di ricostruire con buoni margini di attendibilità l'incontro tra Evola e Gentile. Ai fini dello studio, di fondamentale importanza può essere l'esame delle lettere inviate a Gentile dai numerosi collaboratori della Enciclopedia Italiana, nonché da quelle che sappiamo essere state conoscenze comuni del filosofo di Castelvetrano e dello stesso Evola. Le copie originali delle opere da Evola inviate con dedica autografa a Gentile costituiscono già, insieme con quattro lettere autografe, una testimonianza centrale dei reiterati tentativi evoliani di aprire uno spazio d'interlocuzione con il rappresentante della corrente filosofica allora egemone. Simile è poi il discorso relativo ai rapporti tra Evola e Spirito, dei quali non v'è alcuna testimonianza epistolare ma che sono comunque accertati da alcune «tracce» sulle quali più avanti si farà luce. Per quel che attiene più in particolare i rapporti tra Evola e la Treccani, la posizione assunta dall'Archivio storico della Enciclopedia nella persona della dott.ssa Margarete Durst esclude la possibilità di rinvenire, oltre a quella relativa alla voce «Atanor», altre schede di attribuzione concernenti voci che Evola potrebbe aver curato. La Durst, peraltro, non discostandosi se non marginalmente dalle nostre tesi, precisa che «il ruolo dello studioso [Evola] come collaboratore dell'EI fu sempre limitato». La ragione di tale limitatezza deriverebbe da una fondamentale diffidenza nutrita da Gentile e dai suoi più stretti collaboratori (Spirito e Calogero) nei confronti dell'ottica «irrazionalistica e vitalistica» con la quale Evola affrontava i temi dell'occultismo e dell'esoterismo. Senza distinguerli nettamente – come voleva Gentile – dalla filosofia in senso stretto¹. Dobbiamo dedurre, quindi, che qualsiasi ulteriore supposizione in ordine ad altre voci non firmate resta, in mancanza di altre testimonianze certe, sul piano congetturale. Ed è proprio nella consapevolezza di trovarci su tale piano che ci permettiamo di suggerire, a titolo integrativo rispetto alle interpretazioni prospettate da Stefano Arcella², la possibilità che le voci «Smaragdina Tavola» e «Filosofale Pietra», indipendentemente dal fatto che Evola o meno ne fosse l'autore, facciano parte

di quelle voci che, per la loro intrinseca brevità o per la scarsa importanza a esse accordata da Gentile stesso, non dovevano essere firmate³.

2. Il confronto

I) Premessa

Una volta accennati alcuni problemi ermeneutici relativi alla Treccani, sarà possibile tornarvi in seguito per illuminarne gli aspetti più rilevanti, non prima però di aver tematizzato i luoghi dell'iter filosofico evoliano nei quali la traiettoria della speculazione teoretica del filosofo romano s'incrocia con quella di Gentile.

Per la verità, sarebbe il caso di dire subito che il discorso filosofico evoliano prende le mosse dai modelli teoretici idealistici, a partire dal confronto con Gentile stesso. Se è vero infatti che sarebbe metodologicamente scorretto frapporre una cesura netta tra l'esperienza artistica e la speculazione filosofica del giovane Evola⁴, è pure vero che l'esordio più propriamente filosofico di Evola investe direttamente il nucleo concettuale che orienta la filosofia idealistica italiana, più in particolare l'attualismo gentiliano. In effetti, nel 1923 si collocano contemporaneamente l'ultimo scritto evoliano del periodo dadaista⁵ e i primi contributi di carattere eminentemente filosofico⁶. E fu, non a caso, proprio un libro di Gentile, il *Sistema di logica come teoria del conoscere*, a essere oggetto della prima, lunga e articolata recensione firmata da Evola sulle colonne di Ultra⁷.

II) L'orizzonte culturale dell'epoca

Prima di esaminare l'intervento con il quale il venticinquenne Evola, con alle spalle la fama di pittore d'avanguardia e cultore di discipline esoteriche, sceglie di debuttare sulla scena filosofica sfidando il quasi cinquantenne Gentile⁸ – già ordinario di storia della filosofia all'Università di Roma, fondatore del blasonato Giornale critico della filosofia italiana, l'organo ufficiale dell'attualismo, nonché già noto come autore della riforma dell'insegnamento scolastico pubblico, in quanto membro del primo Gabinetto Mussolini in qualità di ministro dell'Istruzione (ottobre 1922-giugno 1924) – è bene soffermarsi brevemente sul contesto storico-culturale nel quale si situa l'affondo evoliano.

Siamo, come detto, nel 1923 e il panorama filosofico italiano è interamente dominato dalla filosofia neo-idealistica di cui Gentile è l'interprete più rappresentativo. L'architettura speculativa gentiliana aveva acquisito una veste sistematica e faceva del filosofo siciliano il maggior protagonista di quella «reazione» che nel giro di soli due decenni aveva messo alle corde le correnti materialistiche dominanti alla fine dell'Ottocento in Italia. Quasi che, riaffermando i diritti della filosofia e dello spirito, Gentile avesse aperto la via alla manifestazione logica dell'idealismo pratico di Evola⁹.

Effettivamente, dopo gli anni dell'apprendistato alla Normale di Pisa (1893-1897), presso Alessandro d'Ancona e Amedeo Crivellucci – del quale restano quali significative testimonianze i primi saggi di critica letteraria – passato ben presto alla frequentazione del clima culturale più marcatamente filosofico, attraverso la mediazione di Donato Jaja, e avviato a una brillante carriera accademica, Gentile già sul finire dell'Ottocento aveva intrapreso un fecondo confronto con il criticismo kantiano e l'hegelismo di marca italiana. In particolar modo con la filosofia di Bertrando Spaventa, senza rifuggire una profonda analisi del materialismo storico marxiano, evidenziando la propria netta opposizione alle correnti positivistiche allora egemoni. Un'opposizione che si caricava di forte coloritura anti-illuministica, sostenuta da una critica incentrata sulla base delle istanze spiritualistiche espresse dai pensatori del Risorgimento italiano¹⁰.

Ma è a partire dai primi due decenni del Novecento che Gentile comincia a

rivestire un ruolo di primo piano nel panorama filosofico nazionale: del 1903 è *La rinascita dell'idealismo*, la prolusione «programmatica» al corso di filosofia teoretica dell'Università di Napoli, mentre negli anni successivi vengono pubblicati i lavori in cui cominciano a prendere corpo i temi centrali della filosofia di Gentile.

III) La realtà come processualità: sulla dialettica gentiliana

Siamo in pieno clima idealistico, sulla scia della filosofia hegeliana piantata nell'esigenza di autenticazione del discorso filosofico in relazione al problema religioso: di fatto in seno a una teologia razionale. Come è noto, Gentile identifica la realtà con la processualità del pensiero che si dispiega dialetticamente. Immanente a tale concezione è la distinzione tra il pensiero attuale e il pensato, o astratto, il quale rispetto al primo non rappresenta che una negazione del pensiero stesso, inserita però in una dialettica i cui poli (affermazione e negazione) sono contenuti nel pensiero stesso.

In tanto il reale si risolve per intero nell'attualità del pensiero, in quanto il soggetto attuale crea incondizionatamente in forza della libertà del proprio pensiero pensante, nel quale libertà e necessità coinciderebbero nel punto logico di una necessità razionale. Su tali basi, cioè a dire una volta postulata l'idealità del reale, il soggetto non riconosce all'oggetto intenzionato dal pensiero nessuno statuto di realtà indipendente al di fuori dell'atto pensante che lo pone.

Tale attualità del pensiero non si esaurisce tuttavia nell'attività tetica di un Io empirico, bensì in quell'infinita e incondizionata attività creatrice propria di un soggetto trascendentale rispetto al quale ogni soggetto empirico – che dell'Io trascendentale non è altro se non un mero oggetto o astratto pensato – non può che dileguare. Fondamento, questo, tutto hegeliano¹¹ eppure originalmente assunto e sviluppato da Gentile nel proprio orizzonte filosofico. Se consideriamo che proprio qui si appunterà la critica evoliana, conviene lasciar parlare Gentile stesso: «La coscienza, in quanto oggetto di coscienza non è più coscienza; in quanto oggetto appercepito, l'appercezione originaria non è più appercezione: non è più Io ma non-io»¹².

Risulta chiaro come, di fronte alle istanze unitarie di una coscienza universale, la molteplicità naufraga nell'assoluta immanenza di un pensiero nel quale anche il tempo, e quindi la storia, si risolvono. La soggettività universale, eternamente attiva nel processo della propria funzione tetica (un'autoproduzione filosoficamente nota come autoctisi) e soddisfatta nella propria immoltiplicabilità, non lascia al di fuori di sé alcun residuo ontologico. Ogni particolarità è negata come astratta coscienza¹³.

È in tal modo che il pensiero come atto spirituale si risolve in una categoria unica¹⁴. Stabilita la natura dell’Io empirico inteso come pensiero pensato. In quanto oggetto determinato dal soggetto di ogni oggetto (l’Io trascendentale o «Atto in atto»), Gentile cerca di salvare il molteplice nel passaggio logico di un’unificazione presupposta che, invece di annientare il reale, lo ospita. Afferma il filosofo: «La nostra dottrina dunque, è la teoria dello spirito come atto che pone il suo oggetto in una molteplicità di oggetti e insieme risolve la loro molteplicità e oggettività nell’unità dello stesso soggetto»¹⁵. Sarà tale tentativo gentiliano di far convivere dialetticamente un unicum trascendentale e una molteplicità unificata – eppure non dissolta – ad armare la critica evoliana contro un Gentile accusato di misticismo.

In questo paesaggio filosofico si colloca quello che nel sistema di Gentile appare come un residuo della dialettica platonico-hegeliana, assunto attraverso la nozione del dispiegarsi in forma triadica dello spirito. Si tratta dei tre momenti nei quali si articola la categoria unica del sistema speculativo gentiliano: il momento artistico-oggettivo, nel quale l’idealità dell’arte si risolve nella concretezza dell’attualità sintetica del pensiero; il momento religioso-soggettivo, nel quale sopraggiunge la negazione del soggetto pensante, mediante il passaggio dalla autoposizione (autoctisi) al piano dell’annullamento nella forma esteriorizzata in ipostasi (eteroctisi); il momento sintetico-filosofico nel quale il percorso si consuma culminando nell’epifania del logos.

È nei due celebri volumi che racchiudono il Sistema di logica come teoria del conoscere¹⁶ che Gentile, muovendo dall’identità di essere e pensiero, giunge a distinguere tra logo astratto (o logica del pensato) e logo concreto (o dialettica del pensante). Nel primo è da identificarsi la logica analitica, fondata sul principio d’identità ($A=A$) e di non contraddizione, che pensa il reale nella molteplicità delle sue determinazioni non come il pensato astratto di un logo concreto, ma come dotato d’una propria aseità. Senza risalire quindi al pensiero attuale, che della relazione soggetto-oggetto (Io-non-io) è all’origine, il logo concreto che dalla logica del pensato procede come da un proprio momento oggettivo – rispetto al quale rappresenta comunque il prius – come l’astratto da investire in quanto condizione del concetto pieno. E da oltrepassare continuamente. Per chiarire: è sempre unico l’attore che appare sulla scena filosofica ed è quel soggetto trascendentale il quale vede nella molteplicità non mediata nient’altro che la propria obbiettivazione, già continuamente risolta nell’attività pensante.

Giova sempre ricordare peraltro come, secondo Gentile, per il superamento della concezione astratta della logica analitica – propria, hegelianamente parlando, dell’ordinario intelletto o senso comune – nella dialettica del pensare occorra che l’astratto («errore necessario») sia al contempo negato e affermato: «Affinché si attui la concretezza del pensiero, che è negazione dell’immediatezza di ogni posizione astratta, è necessario che l’astrattezza sia non solo negata ma anche affermata: a quel modo stesso che a mantenere acceso il fuoco che distrugge il combustibile occorre che ci sia sempre del combustibile e che questo non sia sottratto alle fiamme divoratrici ma sia effettivamente combusto»¹⁷.

Con questo celebre filosofema gentiliano, il breve excursus può piegare verso un dato iniziale, la recensione evoliana al vol. II del Sistema di Logica¹⁸.

IV) L'esordio evoliano: 1923

Evola critica dall'interno la Logica gentiliana e anticipa, sia pure attraverso brevi cenni, quelle che saranno le tesi della sua «filosofia dell'Individuo assoluto», già sistematizzate in buona parte e che pubblicherà in forma compiuta dalla metà alla fine degli anni Venti.

Nella sua recensione, Evola mette in discussione la pretesa gentiliana di distinguere logo astratto e logo concreto: «Se ciò è vero, come il G. concede, non v'è modo di distinguere davvero una logica del pensato, retta da leggi proprie, dal logo concreto: quelle leggi non possono apparire che come delle particolari articolazioni di questo»¹⁹. Muovendo da questa affermazione, il filosofo romano trae spunto per affermare la problematicità della teoria di Gentile secondo la quale un Io che nel porsi si distingua da sé, determinandosi, riuscirebbe poi a riconoscersi nella determinazione stessa, e mediarsi.

«Ma il riconoscimento restaurando l'immediata identità, ne risulta un processo vibrato all'infinito. L'intero distanziarsi relativo all'autosintesi spiegherebbe dunque il momento antitetico della determinazione: ma il male è che non spiega se stesso. Il G. non dà infatti alcun fondamento a ciò, perché l'Io, in generale, distanzi da sé un altro, e poi anche perché in quest'altro non si rispecchi esattamente come p. e. secondo la trinità divina di Attanasio. In altre parole, del divenire in G. si trova una semplice esposizione, non una deduzione trascendentale; esso resta un essere di fatto, non un essere di diritto, e la necessità che gli si connette assertoriamente è una mera suggestione empirica»²⁰.

Così dicendo Evola può connotare l'Io gentiliano come un alcunché di necessitato, cui è connaturata una legge della quale non è il legislatore: «In nulla dissimile da una pianta che, in quanto tale, non può che vegetare»²¹. Spostando la questione dal piano meramente gnoseologico a quello del valore, e adombrando così una visione nominalistica che scorrerà in tutta la sua filosofia, Evola può concluderne: «Delle due l'una: o l'Io non può conoscere la legge elementare del suo processo in generale, e allora il senso profondo dell'attualismo è il fenomenismo o la passiva irriflessa riflessione dell'intuizionismo bergsoniano; ovvero l'Io, quasi svellendo sé da sé, può conoscere detta legge, ma allora si concede altresì la contingenza di questa, ché,

oggettivamente nel conoscere, essa può venir superata, secondo un superamento, beninteso, che, per ipotesi, non ha nulla a che fare con i superamenti interni a quella legge»²².

Si tratta per Evola di rifiutare la gentiliana identità di libertà e necessità, per riconoscere lo statuto contingente di ogni legge che, in quanto tale, deve presupporre un legislatore condizionante, ossia un Io concepito come norma sui. Perché ciò sia possibile, il discorso filosofico necessita di un trapasso che trascenda la coscienza logico-discorsiva, nella dimensione dello spirito. Lì dove si compia l'autarchia di un soggetto a sé sufficiente: nell'«Idealismo concreto o magico»²³.

La chiosa finale della recensione evoliana è particolarmente eloquente e allo stesso tempo severa nei confronti di Gentile, il quale, lungi da «quell'attività di agitazione cosmica che il mito ha configurato nei tipi p.e. di un Buddha e di un Cristo», relegato anzi «all'interno di quella categoria discorsiva che sola gli è propria, appare allucinato su pochi concetti relativamente originali [...] ripetuti monotonamente da oltre venti anni per numerosi volumi»²⁴. È questa la prima manifesta critica evoliana nei confronti dell'attualismo. Critica che però, lontana dall'avere un carattere episodico, si presenta come una precisa scelta di campo avversa alle conclusioni teoretiche dell'attualismo italiano e del suo maestro.

Ancora nel 1923, Evola si occupa dell'idealismo sulle colonne del quotidiano *Il Nuovo Paese*²⁵, mentre sempre su Ultra appare, in dicembre, un lungo saggio²⁶ che costituisce la prima, attenta disamina sul momento di crisi epocale all'interno del quale si trova la speculazione occidentale, e che viene rubricato nell'alveo di «un'unica crisi dello spirito in generale»²⁷.

Non è qui necessario svolgere considerazioni relative stricto sensu alla filosofia evoliana, se non nei punti in cui essa si trova a confrontarsi con l'attualismo. Ci limitiamo a rilevare come, prendendo avvio dal problema attorno al quale la filosofia in definitiva rende conto di se stessa, quello gnoseologico, Evola ammetta immediatamente che «la soluzione data dalla speculazione moderna al problema gnoseologico 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»²⁸.

Quel che a Evola preme è dimostrare come nella storia dei sistemi filosofici esista una sorta di camminamento logico i cui segnacoli affiorano, sia pure in

forma non del tutto consapevole, nell'immanentismo aristotelico, in Plotino²⁹ come in Kant e nella sua «rivoluzione copernicana», fino ad arrivare all'idealismo tedesco (Schelling, Fichte, Hegel, Novalis, ecc.) e al neo-idealismo italiano. La riflessione di Evola, quindi, entra in gioco là dove è possibile giovarsi dei guadagni ottenuti dai costrutti idealistici, una volta sancita cioè la centralità cosmica dell'Io «creatore di ogni realtà e d'ogni valore»³⁰, a conferma della quale starebbero tanto le teorie della scienza ultima di allora (Einstein, Cohen, Cassirer, Riemann, Lobatschewsky, ecc.), quanto le discipline iniziatriche occidentali e orientali. L'idealismo, dice Evola, è un orizzonte filosofico inevitabile: «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 idealismo propriamente detto, esposto dalla gnoseologia moderna»³¹.

Eppure lo stesso idealismo «propriamente detto», per quanto imprescindibile termine di confronto, non vale che come mero presupposto di là dal quale occorre andare se non si vuole che si rovesci in «bancarotta di ogni coerenza e di ogni certezza»³². È questo il caso – e qui rientra in scena il confronto con Gentile – in cui l'idealismo nelle sue differenti declinazioni finisce col risolvere l'individualità dell'Io empirico in una soggettività trascendentale che la contiene nientificandola come fosse un'illusione.

Che cos'è dunque questa soggettività? Risponde Evola: l'idea (Hegel), Dio (Royce), l'Atto puro (Gentile), vale a dire il vecchio Dio personale della tradizione metafisica teistica che rientra dalle fessure di un edificio teoretico costruito sulle labili fondamenta di un incompleto immanentismo. Le istanze sulle quali si fonda, al contrario, la speculazione evoliana sono quelle di una realizzazione individuale che conduca l'Io su di un piano di autarchia e autosufficienza, e che si fonda su di una praxis magica. L'iter della divinizzazione dell'Io esordisce con il riconoscimento che il soggetto, una volta consapevole che la realtà di contro a sé è mera concrezione di una propria insufficienza (o deficienza), può scegliere se opporvisi «come [a] qualcosa su cui egli non ha potenza»³³, optando per l'oggettività assoluta nella quale Io e non-io sono investiti da quella privazione permanente che accompagna la realtà circolare e passiva in cui realtà e possibilità si fondono. Oppure, in luogo d'una fuga dalla propria deficienza, all'individuo è possibile stabilire di «esser sufficiente alla propria insufficienza, [...] prenderla su sé, e, sopportandone l'intero peso, consistere»³⁴. Cioè a dire, costruire la propria assolutezza mediando in forma di processo, interiormente quanto esteriormente, la serie delle determinazioni che l'Io si trova di fronte nel proprio «lavoro cosmico»³⁵. Si

tratta, in ultima analisi, delle due opzioni riconducibili alla «via dell’altro» e alla «via dell’Individuo assoluto» che Evola tratterà più circostanziatamente nella Teoria dell’Individuo assoluto³⁶. Ovvero, per utilizzare la terminologia che Evola mutua da Carlo Michelstaedter, si tratta di scegliere tra «rettorica» e «persuasione». Nelle restanti pagine del saggio Evola si occupa delle insufficienze dell’occultismo «riaffermato nella cultura moderna dalla Blawatsky e, ulteriormente dallo Steiner e dal Keyserling»³⁷. Un sistema di logica metafisica accusato da Evola di sostanzialismo, incompleto immanentismo e trascuranza gnoseologica. La conclusione dello scritto, terminato a Cortina d’Ampezzo nell’agosto del 1923³⁸, è un invito alla «prassi»³⁹, all’iniziativa che si fonda sulla concezione dell’Individuo assoluto da costruire in quanto terminus ad quem, lungi pertanto da quel *bei-uns-sein*, da quel esser già dell’Assoluto presso di noi – e con “noi” è da intendersi la serie degli Io empirici – che caratterizza il platonismo⁴⁰ o la tradizione cristiana⁴¹, e che il moderno idealismo ha portato a compimento nell’idea dell’ente che non è presente se non nella luce dell’essere, la cui parousia è, contemporaneamente, terminus a quo e terminus ad quem, inizio e compimento.

V) Con l'idealismo, oltre l'idealismo: 1924-1925

La distanza tra Evola e Gentile irrompe già con nitidezza quando Evola, ai suoi esordi filosofici, apre contenziosi con tutto il patrimonio speculativo dal quale ha attinto nella pretesa, che sembrerebbe tutta hegeliana e quindi tutta idealistica, di rappresentarne il punto apicale e conclusivo. Il 1923 si conclude con l'intervento provocatorio e irriguardoso di un giovane filosofo «irregolare», deciso ad andare con l'idealismo oltre l'idealismo. Ma nulla è lasciato alla estemporaneità, e a partire dal 1924 gli interventi evoliani in materia si moltiplicano, più pertinenti, più densi e sempre più polemici. In questo anno Evola pubblica su diverse riviste numerosi articoli a sfondo filosofico, ai quali si aggiungono altri contributi più inerenti alle discipline esoteriche. Fra questi è utile citare un breve saggio sui Tantra pubblicato su Logos, la prestigiosa rivista filosofica diretta da Aliotta ⁴².

Spesso i campi d'interesse s'incrociano o, meglio, mai sembrano essere rigidamente separabili. Più in dettaglio Evola si occupa del filosofo-occultista E. Keyserling, i cui insegnamenti in quegli anni attiravano molta attenzione da parte della pubblicistica culturale italiana⁴³. Intanto il giovane filosofo prosegue nella definizione dei nuclei teorici principali del proprio sistema. E torna a pronunciarsi sulla filosofia gentiliana. Lo fa pubblicando un lungo saggio, *La Potenza come valore metafisico*, su due riviste: la già citata Ultra e Atanòr, tribuna di occultismo italico diretta dal rifondatore del Rito Filosofico Italiano, il massone Arturo Reghini. Anche il saggio in questione verrà inserito, l'anno successivo, nei *Saggi sull'Idealismo magico*⁴⁴. L'autore riprende a battagliare annodando la riflessione a quanto esposto nel precedente saggio, *Idealismo e occultismo*, del dicembre del 1923, cioè a dire dai guadagni della gnoseologia moderna e dalle conquiste della scienza ultima. Con l'obiettivo iniziale di mettere a tema il problema della certezza.

Scrive Evola che: «[...] un assoluto sapere ha per condizione l'estendimento effettivo della concreta attività dell'Io su tutto quel mondo, che è il mio mondo; conseguentemente, che il punto dell'incondizionata certezza si mutua con quello 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 sulla magica poiché, nell'altro caso, non potrebbe conservare neppure una delle sue posizioni»⁴⁵.

Siamo già in un dominio metafilosofico, al di là e al di sopra della riflessione speculativa la quale, invero, già in partenza viene indagata da un punto di vista extrafilosofico. Una volta posta l'equazione certezza = potenza, segue la necessità di spostare il baricentro del discorso filosofico dall'ordine dell'astratto conoscere a quello dell'azione. È di un'attività concreta che, sostiene Evola, l'Io deve farsi promotore come di una concreta attività magica; senza di che esso disattende l'istanza di un sapere (che è potere) assoluto, rimanendo prigioniero del momento tetico, in altre parole della passiva rappresentazione: «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 così dette 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»⁴⁶.

Evola può legittimamente affiancare al punto di vista gnoseologistico una filosofia della prassi protesa a obliterare ogni residuo di condizionalità che avvolge la libertà di un Io ancora non pervenuto a Sé. E quindi rifiutare la nozione dell'Io trascendentale degli idealisti. Alla quale, riconosciuta la fatuità di ogni Io empirico esistente sub signo necessitatis, l'idealista incoerente demanderebbe l'attributo di libertà e, in generale, la stessa funzione gnoseologica. Evola cita poi il Royce, la cui dottrina costituisce ai suoi occhi il paradigma di una filosofia dell'impotenza secondo la quale «la “vera” volontà dell'Io è la sua negazione»⁴⁷. Insieme al Royce, è di nuovo Gentile a essere preso come esempio: il medesimo, negativo svolgimento che avrebbe condotto il Royce a configurare l'individuo concreto come una mera illusione si troverebbe infatti nella filosofia gentiliana, «a centro della quale sta il concetto della “libertà concreta”, cioè una 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”»⁴⁸.

Ancora una volta Evola è radicale nel suo opporsi a quella che, nei confronti di Gentile, non teme di definire «ignavia dell'io concreto»⁴⁹. Rifiutando ogni forma di libertà condizionata – nell'orizzonte evoliano: non coincidentia oppositorum, bensì artificio dialettico che maschera una fattuale impotenza – Evola obbietta 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»⁵⁰.

E ancora: «Il processo conoscitivo è condizionato dal processo di effettiva trasformazione e di potenziamento dell’Io concreto, [...] l’assoluto conoscere è un flatus vocis quando non rappresenti come il fiore o la luce sgorgante da colui che, con la sua potenza, si è compiuto nell’assoluta autorealizzazione del rishi vedico, dell’arhat buddhistico, del phap taoistico»⁵¹.

È qui più evidente come la ricezione di alcuni motivi fondamentali delle più significative discipline sapienziali – ancorché assunti in una forma non ancora metodologica – trovi spazio nel discorso filosofico evoliano tanto da orientarne l’organizzazione in vista del trapasso dall’Idealismo trascendentale a quello magico.

Nelle pagine seguenti Evola chiarifica meglio gli opposti atteggiamenti che, in sede di realizzazione, l’Io può assumere – la «via dell’altro» e quella «dell’Individuo assoluto» di cui si è detto sopra – per poi dedurre «un’ulteriore distinzione, delineante ancor più il concetto di potenza, fra azione secondo desiderio o deficiente e azione secondo autarchia, o incondizionata»⁵², che contribuisce alla definizione di un’autoaffermazione dell’individuo non rispondente a istanze eu demonistiche. Piuttosto prevale una fredda conferma dell’efficacia nella propria volizione, se coestensiva al grado di potenza conseguito. Consequenziale è pertanto il rifiuto – influenzato dalle vedute di Nietzsche e Stirner – di ogni morale che nega la libertà individuale; come il rifiuto di una prospettiva innatistica che qualifichi l’Io come ciò che non possa essere un altrimenti di sé, e rispetto al quale una decisione come un’altra siano contingenti così come il campo del reale lo è rispetto al campo del possibile (che evolianamente deve eccederlo). Prima di procedere oltre, sarà ancora giusto soffermarsi su un passaggio che riguarda la dialettica gentiliana.

Lasciamo parlare ancora una volta Evola: «Il concetto dell’Idealismo magico può dunque non venire affatto negato dall’ammissione di una deficienza: basta che l’individuo rispetto a questa si affermi in un atteggiamento positivo; non deve cioè fuggire alla propria deficienza, bensì prendere su sé il peso e ad esso farsi sufficiente, bisogna poterla riconoscere come momento essenziale che rientra nell’ordine di ciò che si è liberamente voluto. 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 suo non-essere, e, a dir vero, come la materia dalla quale soltanto potrà far scaturire lo

splendore di una vita e di un'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 deficienza e di impotenza che l'Io vede sgorgare in sé correlativamente ed in virtù del suo elevarsi ad un certo valore, non è posto che in quanto deve essere negato: non è che per non essere»⁵³.

Una volta scrutato il periodare evoliano, è impossibile non riandare al già citato passo della Logica di Gentile nel quale il filosofo di Castelvetrano sostiene la necessità che l'astrattezza, benché negata nella mediazione che attua la concretezza del pensiero, sia al contempo affermata come il combustibile grazie al quale il fuoco continua ad ardere. Ora, che Evola citi Gentile – sebbene qui senza rivelarlo – è cosa manifesta. Ma altrettanto evidente è che la metafora in questione, nell'orizzonte evoliano, è assunta nel proprio rovescio. Il rovesciamento sta in ciò, che se per Gentile ogni determinazione del molteplice (o astrazione) – in questo novero dovendo rientrare naturalmente anche gli Io empirici – in tanto è in quanto deve essere combusto nella fiamma dell'attualità pensante (Io trascendentale); per Evola è decisamente l'Io empirico che, nel proprio lavoro cosmico, si fa Einzige, l'Unico, assoluto dominatore, il Persuaso dal quale ogni fenomeno promana e nel quale si consuma, come nel fuoco eracliteo «la vampa creatrice e dissolutrice, che ogni realtà risolve nell'assoluto, innominabile splendore del centro che possiede interamente sé, di colui, che è ente di potenza»⁵⁴. E rispetto a questo un'indifferenziata soggettività trascendentale presenta la medesima astrattezza esibita dall'apeiron di Anassimandro. Ancora una volta Evola si mostra però debitore nei confronti dell'attualismo, di cui assume tesi e presupposti, inquadrandoli originalmente nella propria architettura di pensiero della quale potenza, libertà e autarchia saranno infine le pietre filosofali sgrezzate.

Le medesime vedute si ritrovano puntualmente espresse, nel dicembre del 1924, in un articolo di Evola apparso su L'idealismo realistico⁵⁵. A ospitare l'intervento evoliano è la rivista di Vittore Marchi, che si definiva come una voce di reazione antigentiliana e della quale si facevano interpreti figure di rilievo dell'intellighenzia culturale italiana. Fra tanti: De Sarlo, Varisco, Troilo, Tilgher (con il quale Evola annodò un legame di amicizia di non poco valore)⁵⁶. Qui il filosofo romano esibisce considerazioni sempre più critiche verso il teorico dell'attualismo. Nell'insieme delle osservazioni Evola arriva a dire: «Vorremmo tuttavia vedere quanto il Gentile sia sufficiente alla sua rettorica: p.e. se preso e messo suo malgrado alla tortura, avesse abbastanza animo per dichiarare che quella sua volontà reale che soffre e si spezza invano contro la violenza sia

“astratta” e “immaginata” e che la sua vera volontà, la sua “libertà concreta”, “storica” e “razionale” sia invece quella relativa a chi, avendo potenza, gli impone una tale situazione»⁵⁷.

Inutile aggiungere che qui, se pure mossa da un tema schiettamente filosofico le cui implicanze certamente mai vengono meno, la critica sembra trascendere nell’invettiva.

VI) L'offensiva culturale e la ricerca del dialogo: 1925-1926

Possiamo ora occuparci del biennio 1925-1926 nel quale Evola finalmente pubblica le sue prime opere filosofiche organicamente conchiuse. Il giovane teoreta pubblica i *Saggi sull'Idealismo magico* (1925) – raccogliendo e ampliando materiale già apparso su più riviste – ed entra in contatto con Benedetto Croce⁵⁸, sondando tutte le possibilità che il clima culturale dell'epoca poteva offrirgli. Si può dire che Evola avesse già concluso la sistemazione della propria summa filosofica – Teoria e Fenomenologia dell'Individuo assoluto usciranno però rispettivamente nel 1927 e nel 1930⁵⁹ – e che pertanto avesse in vista in quegli anni la possibilità d'inaugurare una personale «offensiva culturale» di ampia portata. Cercava di guadagnarsi anche (e soprattutto) l'interesse dell'ambiente filosofico gentiliano (e naturalmente di Gentile stesso) che con tanta veemenza andava attaccando già da qualche anno. Per quel che concerne i *Saggi*, oltre a quanto rilevato, si deve evidenziare il fatto che Evola dedichi a Gentile un intero paragrafo del IV capitolo del proprio libro⁶⁰, nel quale i termini e il tono assertorio della polemica non mutano. La filosofia di Gentile agli occhi di Evola segna il collasso dell'individuo concreto, prigioniero di uno «stupefatto fenomenismo» e privo di un'autentica libertà: «[...] 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 paralogismo, si mutua il concetto di Io con quello del principio di spontaneità»⁶¹; «[...] si configura come mera spontaneità (che è necessità) contraddicendo ad ogni presupposto di una dottrina della potenza o idealismo magico»⁶².

Risulta che Evola abbia inviato direttamente a Gentile una copia dei *Saggi*, con questa dedica autografa: «In rispettoso / omaggio a / Giovanni Gentile / J. Evola». Un'altra copia fu spedita al primo allievo di Gentile, Ugo Spirito, con firma autografa dell'autore apposta sotto la frase «ad Ugo Spirito in omaggio di stima e di cordialità». Spirito ricambierà la cordialità evoliana qualche anno più tardi, con un'attenta e severissima recensione che più avanti vedremo. Intanto è possibile considerare l'invio del libro come un esplicito segnale di richiesta, da parte di Evola, d'attenzione rispetto a un'opera che, per essere seriamente presa in considerazione dall'ambiente accademico italiano, necessitava dell'interesse di un professore affermato. Magari di Gentile stesso⁶³. Inoltre, si può ricordare

come la casa editrice Atanòr, presso la quale Evola aveva pubblicato i *Saggi*, pur avendo già editato alcune opere di Tilgher (dal quale peraltro Evola aveva infruttuosamente reclamato un'introduzione al suo libro)⁶⁴ – non era certamente conosciuta come casa editrice di stretta competenza filosofica, come le più note Treves, Treccani e Tumminelli (di «area» gentiliana) o la barese Laterza presso la quale decisiva era l'influenza di Benedetto Croce.

Non a caso, proprio nel 1925, come testimoniano più lettere inviate al filosofo abruzzese, Evola caldeggiava la pubblicazione della *Teoria*, da tempo terminata, presso l'editore Laterza. Non se ne farà nulla ma Evola, nel corso di tutta la propria attività speculativa, cercherà insistentemente di far pubblicare le opere a cui attribuiva maggior consistenza nella «collana di cultura moderna» dell'editore barese⁶⁵. Nel 1926 Evola pubblica prima un libricino, *L'individuo e il divenire del mondo*, che raccoglie i testi di due conferenze tenute presso la sede della Lega teosofica di Roma – e invero già pubblicati in *Ultra*⁶⁶ – poi il più sostanzioso *L'uomo come potenza*⁶⁷, libro nel quale entra prepotentemente nella prospettiva filosofica evoliana la dottrina induista del Tantra. Nel testo evoliano la figura di Gentile è pressoché assente, una sola essendo la citazione del filosofo di Castelvetrano, e collocata in un contesto comunque marginale⁶⁸.

VII) La reazione di Ugo Spirito. Le quattro lettere. L'Enciclopedia. Epilogo del confronto-scontro: 1927-1930

Non v'è traccia di questo secondo libro nella Miscellanea Gentile – ma nemmeno del primo citato, L'individuo e il divenire del mondo – mentre è possibile ritrovarlo nella biblioteca di Ugo Spirito, presso l'omonima Fondazione. Non vi sono apposite dediche o firme, ma l'invio della copia, così come quello dei Saggi, non tarderà ad avere i suoi frutti. Accade infatti che, nel marzo del 1927, mentre è in corso la stampa della Teoria, il più eminente rappresentante dell'entourage gentiliano si preoccupa della filosofia evoliana. Non già Gentile che, ufficialmente, disattesse le implicite richieste evoliane di un confronto filosofico – e che nel frattempo era entrato a far parte del Gran Consiglio del fascismo, come presidente dell'Istituto fascista di cultura da lui stesso fondato nel 1925 (anno in cui peraltro aveva assunto la direzione scientifica dell'Enciclopedia Italiana) – ma è Ugo Spirito, al quale presumibilmente il compito poteva essere stato demandato da Gentile medesimo o comunque non senza il suo assenso, a maneggiare l'esuberanza filosofica di Evola. In un articolo apparso sul Giornale critico della filosofia italiana⁶⁹, periodico diretto da Gentile ma nel quale Spirito occupava l'incarico di «redattore responsabile», il filosofo aretino passa sinteticamente in rassegna i Saggi e L'uomo come potenza.

Il fatto stesso d'essere oggetto di una disamina da parte di Ugo Spirito sulle colonne dell'organo ufficiale dell'attualismo, doveva costituire agli occhi di Evola già un discreto traguardo. Anche se l'indagine in questione si risolveva in una sostanziale (ma argomentata) stroncatura. In breve, Spirito obietta a Evola che «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 limiti tra gli individui considerati nella loro molteplicità»⁷⁰. Poi sopraggiunge l'attacco a Evola che: «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 stesso dell'Idealismo magico [...] 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 dileguia completamente

e l'esigenza storicistica della legge e della necessità si riafferma nel modo più perentorio»⁷¹.

Prosegue Spirito: «Anche il suo [di Evola] uomo magico insomma, per essere qualcosa, per essere comunque concepibile, deve razionalizzarsi e smentire il carattere di arbitrio assoluto. [...] Arbitrio, dunque, ma sino ad 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»⁷².

Spirito insiste molto sul tentativo di ritorcere nei confronti del discorso filosofico evoliano la stessa accusa mossa dal pensatore romano all'attualismo, vale a dire la sopravvivenza di quella coincidentia oppositorum (libertà e necessità) incoerentemente dedotta, e che informerebbe la processualità delle medizioni attraverso le quali l'Io concreto si fa Io assoluto. Il recensore indugia quindi sull'inconsistenza del tentativo evoliano di superare i paradigmi dell'idealismo, per quel tanto che l'Io di Evola, nel suo processo di universalizzazione dialettizzata che procede intensivamente dall'astratto al concreto, si ritrova ad acquisire le fattezze dell'Io trascendentale «tanto calunniato»⁷³. Il luogo dove invece Spirito individua una inconciliabile divaricazione tra i presupposti dell'attualismo e il filosofare di Evola è «nel modo di concepire la finalità del processo dello spirito»⁷⁴.

Al concetto evoliano di valore, giustamente inteso come il punto centrale di tutto il sistema dal quale Evola deduce le idee di libertà e immortalità come una conquista processuale, e non già come un dato, Spirito replica che «[...] 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?»⁷⁵.

Più avanti, soffermandosi sulla distinzione che Evola opera tra dominio e amore ne L'uomo come potenza, Spirito muove delle accuse di carattere extrafilosofico, ricavando da questa distinzione «l'odio feroce per il Cristianesimo»⁷⁶, per poi passare «[...] dall'esigenza rivoluzionaria e anarchica del futurismo e del dadaismo – antica passione dell'Evola – al mitico orientalismo occidentalizzato; dal demoniaco superuomo del Nietzsche alle pratiche 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 col ghigno beffardo di Mefistofele»⁷⁷.

In conclusione le parole dell'allievo di Gentile si fanno più dure: delle due opere di Evola pervenutegli, Spirito parla come di «due volumi che, non potendo essere atto d'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»⁷⁸.

Non essendo nostro compito prendere le parti dell'una o dell'altra voce, e avendo in vista semplicemente di riferire intorno allo status *quaestionis* dell'epoca, ci limitiamo a rinviare il lettore a un esame già svolto da altri sull'argomento⁷⁹, per trarre delle conclusioni utili in merito alla comprensione dei rapporti culturali che stiamo indagando.

Ciò detto, c'è da chiedersi che cosa facesse Evola nell'attesa che le proprie opere filosofiche trovassero il dovuto riscontro. Intanto, una volta uscita presso Bocca *Teoria dell'Individuo assoluto*, si premurò di inviarne due copie rispettivamente a Gentile e Spirito. Sulla prima troviamo scritto: «a Giovanni Gentile / deferente omaggio dell'Autore». Sulla seconda, oltre alla firma autografa, «ad Ugo Spirito / Confermandogli la mia stima e ringraziandolo per la cortese considerazione accordatami». Il riferimento è ovviamente alla non troppo benevola recensione del filosofo di Arezzo che abbiamo sopra riepilogato. Possiamo già anticipare che Evola continuerà a inviare ai due maggiori esponenti dell'attualismo alcune copie dei propri scritti. Per quel che riguarda Gentile, è possibile rintracciare dediche autografe anche su *Imperialismo Pagano*⁸⁰ («in deferente omaggio al senatore / Giovanni Gentile / J. Evola / Roma 17-3-928»), su *Fenomenologia dell'Individuo assoluto* («a S.E. Giovanni Gentile / deferente e devoto omaggio / dell'Autore / Roma 3-1-930») e su *Heidnischer Imperialismus*⁸¹ («a Giovanni Gentile / in rispettoso omaggio / J. Evola / Roma 7-XI-33 / XII»). Inoltre, pur non avendone reperita copia alcuna, sappiamo per certo – lo apprendiamo da una lettera dello stesso autore, datata 4-1-931⁸² – che Evola chiese a G. Laterza di spedire una copia de *La Tradizione ermetica*⁸³ al Senatore Gentile. Nella biblioteca della Fondazione Ugo Spirito invece è possibile trovare, oltre ai libri citati, una dedica autografa sulla *Fenomenologia* («a Ugo Spirito / con tutta la cordialità e / la stima di / J. Evola»). A questa si aggiunge l'ironica dedica autografa apposta su *Imperialismo pagano*, a cui fa riferimento Antimo Negri⁸⁴. Ora, è più che evidente che l'elenco di dediche non ha alcun fine extra documentale. In buona sostanza non prova alcunché, se non che Evola, più o

meno fino ai primi anni Trenta, ritiene utile sottoporre all'attenzione di Gentile e Spirito – ma a quanto ci consta anche del Senatore Balbino Giuliano, di De Ruggiero e altri con loro – i propri libri: prassi comune che caratterizza ogni esordiente tenta d'introdursi nel paesaggio culturale del proprio paese. Più interessante, al limite, può essere constatare come alcuni dei libri di cui si parla sembrino non essere stati nemmeno aperti, molti di essi non presentando alcuna annotazione. Ma anche questa verifica prova assai poco, soprattutto a distanza di oltre settant'anni dalla pubblicazione dei testi. Notiamo tuttavia incidentalmente che nella Teoria, senz'altro concepita da Evola come la pars construens nella quale dimostrare in modo stringente e articolato il proprio sistema filosofico, il nome di Giovanni Gentile compare poche volte, altri essendo in linea di massima gli esponenti dell'idealismo – specialmente quello tedesco – con i quali l'autore si confronta⁸⁵.

Converrà allora ritornare al 1927, per riconoscere come una serie di elementi tenderebbe ad avvalorare l'ipotesi che la stagione (se così è lecito definirla) del confronto-conflitto tra Evola e l'attualismo stia volgendo al suo epilogo⁸⁶ – in realtà proseguirà, ma a senso unico, anche dopo la morte di Gentile (1944) – per cedere il passo ad altre forme d'impegno culturale che vedranno Evola sempre più presente nello scenario intellettuale. Il 1927 è anche l'anno in cui nasce Ur, «rivista di indirizzi per una scienza dell'io» – poi «rivista di scienze esoteriche»⁸⁷, della quale Evola assume la direzione e che guiderà, non senza qualche rumorosa vicissitudine, sino alla fine del 1929 (allora la rivista si chiamava Krur). È in questo contesto che nella prospettiva evoliana sembra intervenire per la prima volta un mutamento di segno. Un passo decisivo verso il «tradicionalismo integrale» di cui Evola stesso, insieme con René Guénon e pochi altri, si considererà testimone. Nella propria autobiografia intellettuale Evola ricorda che in seno al «Gruppo di Ur» come punto di partenza veniva posto ancora una volta il problema esistenziale dell'Io, la crisi di chi non crede più ai valori correnti e a tutto ciò che dà abitualmente, sul piano sia intellettuale, sia pratico, sia umano, un senso all'esistenza. Il presupposto ulteriore era che di fronte a tale crisi non si scartasse, non si ricorresse a dei lenitivi, ma nemmeno si crollasse, che in base al fatto irreversibile ormai determinatosi si fosse invece decisi assolutamente «a dissipare la nebbia, ad aprirsi una via», volgendo verso «a conoscenza di sé e, in sé, dell'Essere».

Questa conoscenza veniva presentata come una appercezione trascendente, presupponente «un cambiamento di stato», e come una realizzazione «assolutamente positiva»⁸⁸. Di qui alla concezione di «una tradizione unica che

in varie forme si può ritrovare in tutti i popoli»⁸⁹ il passo è breve, ed Evola conferma che «l'elemento nuovo, di là dalla panoramica speculativa della Fenomenologia, era l'assoluto realismo facente da premessa. Bisogna riconoscere non meno crudamente del materialismo e del positivismo che cosa è “l'Io” che ognuno si attribuisce, prima di poter andare oltre, verso il “sé”»⁹⁰.

Ex post si delinea in queste righe un implicito passaggio dal «contingentismo trascendentale» proprio dell'Idealismo magico a una «ontologia trascendentale» che medierà il primo momento speculativo nell'alveo del sostanzialismo tradizionalista. Non a caso è lo stesso «Ea» (Evola) a riprendere, nei primi numeri di Ur, il problema gnoseologico⁹¹. Questa volta, però, non più da un punto di vista filosofico, ma da quello iniziatico: «Il criterio [...] resta dunque quello di un assoluto sperimentalismo e positivismo. Una realizzazione che sia oggettiva pur restando assolutamente individuale è il carattere proprio della conoscenza iniziatica di contro a quella profana la cui oggettività, come abbiamo detto, non è raggiunta che a patto di trascendere tutto ciò che è vita, significato ed esperienza individuale in qualcosa di astratto, di impersonale, di problematico, di sociale quando non addirittura di convenzionale»⁹².

Su questo tema sosteremo più a lungo nelle conclusioni. Intanto è possibile rilevare come Evola, seriamente intento a dare una sistemazione coerente alle proprie vedute in ordine alle discipline iniziatiche, dia corso verso la fine del 1927 alle note polemiche su cristianesimo e paganesimo. Polemiche occasionate da una serie di interventi del filosofo «imperialista» su alcune riviste culturali dell'epoca e che costituiscono un'anticipazione dei contenuti di Imperialismo pagano, che uscirà l'anno successivo. Ciò poco importerebbe ai fini della nostra trattazione, se non fosse per il fatto che, suggerisce Evola, «è in tale contesto che avviene la prima discesa dell'Individuo assoluto dalla rarefatta stratosfera del puro “valore” nel puro dominio della storia, delle tradizioni e della filosofia della civiltà. Nella “paganità” così interpretata s'incarna di già un ideale ad esso congeniale. Infine, col tentativo di Imperialismo pagano vi fu un abbastanza chimerico tentativo di agire sulle correnti politico-culturali del tempo»⁹³.

Si potrebbe dire quindi che l'Individuo assoluto scende dalle vette dell'astrazione speculativa nell'agone storico-politico, il risultato consistendo nella prima forma d'ibridazione tra prospettiva filosofica (ancora chiaramente nominalistica) e orizzonte tradizionale: in ciò il libro accresce la propria importanza.

Questa digressione, che peraltro ci ha condotti fino al 1928, può essere utile per comprendere la portata dell'incontro più perspicuo tra Evola e Gentile. *Rendez vous* che si situa, ora è possibile ed è bene sottolinearlo, di là dal dominio filosofico.

Il pensatore romano si rivolge in effetti a Gentile – a partire dal luglio del 1927 – in una fase cruciale del proprio pensiero, nella quale egli approda dalla filosofia alla sophia e, al contempo, all'impegno storico-politico. Il rapporto, storicamente provato per l'arco di due anni, si esaurisce nel tentativo evoliano, solo in parte riuscito, di far pubblicare alcuni suoi scritti (non filosofici in senso stretto), di lasciare traccia di sé nella redazione dell'Enciclopedia Italiana e di assicurarsi una più solida base materiale. Non è possibile, pertanto, ritenere che in qualche modo vi sia stato un incontro tra Gentile ed Evola avvenuto in seno a un autentico confronto filosofico che, ripetiamo, Gentile evitò personalmente d'intraprendere.

Eppure, nonostante le maturazioni che si prefigurano nel suo orizzonte intellettuale e metafisico, Evola non rinuncia a sostenere le proprie tesi nell'ambito filosofico-accademico. Scopriamo quindi che, nel contesto del VII Congresso Nazionale di Filosofia tenutosi a Roma dal 26 al 29 maggio del 1929 – il cui comitato d'onore è presieduto da Benito Mussolini, mentre il Comitato promotore è invece presieduto da Gentile – Evola, pur non facendo parte dell'elenco degli aderenti al Congresso (in quanto estraneo all'ambiente accademico), vi partecipa attivamente. Figura infatti tra gli oratori della seduta pomeridiana del 28 maggio⁹⁴ insieme con Montalto, Saitta, Pavese, Volpicelli, Bontadini, Calogero, Carabellese e altri. Scorrendo gli Atti del Congresso è possibile trovare Evola citato nella discussione apertasi, nell'ambito delle relazioni della sezione I, dopo la relazione di Saitta sugli “Aspetti soggettivistici delle dottrine gnoseologiche di Plotino”.

Evola «contesta al Saitta di poter parlare di un aspetto soggettivistico delle dottrine plotiniane, andando esse al di là del soggetto umano»⁹⁵.

E più avanti, nel dibattito che segue la comunicazione (della sezione II) di Bontadini su “Critica dell'antinomia di trascendenza e immanenza”, il pensatore romano «sostiene che ogni idealismo pensato sino a fondo deve attraversare la fase solipsistica, dal punto di vista della quale il problema di conciliare immanenza e trascendenza è eliminato, essendo eliminata ogni forma di trascendenza col ridurre tutto ad un sistema di rappresentazioni soggettive.

Il problema invece si pone quando dal punto di vista puramente gnoseologico si passi al punto di vista dell’azione e della libertà, venendo allora ai diversi significati che si possono attribuire al termine “porre”. Se l’Io può dire che “pone tutto” nel senso di “rappresentare tutto”, egli deve però riconoscere che vi sono modalità molto diverse in questo suo porre: egli p.e. non “pone” la rappresentazione dell’ambiente fisico in cui si trova o della parola di chi gli parli, allo stesso modo che egli pone il proprio pensiero o i movimenti che egli impone al suo corpo. Fra le sue “rappresentazioni”, egli trova un gruppo che è sì lui a “porre”, ma non liberamente: il tipo di attività che vi corrisponde non può dirsi “volontà”, bensì “spontaneità”, e si assimila al tipo delle passioni e degli istinti. Tale l’unica “trascendenza” che l’idealismo può conoscere: quella che esprime semplicemente il differenziale fra il genere dell’attività in generale, e il genere dell’attività libera. Una “trascendenza immanente”, dunque, che si risolve nella semplice constatazione di un fattore di necessità, o di “spontaneità” in seno a certe forme di attività, che pur restano sempre dell’Io. Il problema di conciliare immanenza e trascendenza allora si riduce a quello di conciliare libertà e necessità: conciliazione che non è di competenza della filosofia, bensì dell’azione. Il che apre la via ad interpretazioni filosofiche della magia intesa quale tecnica della potenza (Idealismo magico): la risoluzione della trascendenza non può consistere che nella risoluzione della necessità nell’azione in ogni senso, e, quindi, che nel mondo ànomo della magia»⁹⁶.

Risulta evidente come Evola, in questo originale quanto ragionato e apprezzato intervento⁹⁷, muova al suo interlocutore le obiezioni già palesate all’interno dei suoi precedenti lavori nei confronti dell’attualismo, anche se in questa sede il nome di Gentile non viene fatto.

VIII) Gli ultimi affondi. Il bilancio retrospettivo: 1930-1974

Sebbene occupato nel tentativo d'influenzare le scelte culturali e politiche del regime fascista, Evola non rinuncia alla «tenzone filosofica». Eppure le sue logomachie tendono ad allontanarsi dal dominio schiettamente filosofico. Più in particolare, resta in secondo piano l'offensiva anti-gentiliana. Possiamo quindi toccare il 1930⁹⁸, anno in cui il rapporto epistolare tra Evola e Gentile si è definitivamente interrotto. Ciò nonostante Evola, proprio in questo anno, e dalle colonne de *La Torre* (il quindicinale da lui diretto dopo la chiusura di *Krur*) non mancherà di fare menzione del filosofo siciliano⁹⁹ ma senza toni particolarmente polemici. Senza dubbio più dure saranno le critiche che nel corso degli anni Trenta – e di lì in poi, sino alla fine della propria attività – Evola manifesterà nei confronti dell'attualismo, in special modo delle dottrine sociali che da esso scaturivano. In primo luogo lo «*Stato etico*» gentiliano e la «*Corporazione proprietaria*» di Spirito.

Quest'ultimo, per esempio, non più «amico» redattore dell'*Enciclopedia italiana*, diviene il fautore dell'abolizione della proprietà privata e della statizzazione delle corporazioni, «il cui risultato complessivo è la denegazione di ogni vera antitesi fra socialismo e fascismo. Fascismo, quale integrazione del socialismo, anzi del marxismo. Roma, coronamento di Mosca».

Fascismo stravolto, pensa Evola, da «una specie di panteismo o misticismo dell'«Io assoluto, nel quale [...] prenderebbe nuova vita lo stato barbarico e comunistico delle società primitive, ove il feticcio della tribù, il totem, domina incondizionatamente su esseri senza Io, né libertà, né vera personalità».

Perché un sistema che trae origine dall'idealismo indifferenziato «come spirito, non è che un ritorno regressivo a questa seconda visione barbarica, prep personale e antiromana: proprio come lo è, in altra sede, il mito bolscevico dell'«uomo collettivo» onnipotente»¹⁰⁰.

Una volta chiuso il periodo della ricerca del dialogo e del confronto, seppure intrapreso con i toni irruenti del giovane filosofo, in Evola l'analisi filosofica dell'idealismo italiano¹⁰¹ finisce per indurre a un nuovo, deciso affondo contro «le conseguenze deleterie della filosofia hegeliana»¹⁰². Vale a dire la società

trascendentale di Gentile¹⁰³ e il comunismo di Spirito. Né le cose cambiarono nel dopoguerra, allorché – morto il fascismo, e con esso Gentile, e palesatesi le scelte politiche filo-comuniste di Spirito – l’indagine evoliana diviene tecnicamente retrospettiva. Per cui il lapidario giudizio sulla filiazione pancorporativa della «fumosa e vuota filosofia idealistico-gentiliana»¹⁰⁴ permane, anzi, caratterizza anche alcuni luoghi delle opere evoliane d’ispirazione politica, nelle quali il filosofo tende a ricercare una marcata linea di confine che separa una concezione organica e anagogica dello Stato da una sua declinazione totalitaria¹⁰⁵. Evola arriva così ad affermare che se «[...] la filosofia gentiliana – filosofia bolsa, presuntuosa e confusa – è deprecabile, come deprecabili furono gli atteggiamenti di paternalismo autoritario e monopolizzatore del Gentile durante il fascismo, devesi tuttavia ascrivere in positivo allo stesso Gentile quale uomo il fatto di esser restato dalla parte del fascismo quando questo, rappresentando ormai la partita perdente, di rigore avrebbe dovuto venire da lui considerato più o meno come “storicamente superato”»¹⁰⁶.

Cosa che invece ha fatto, secondo Evola, Ugo Spirito «che era già stato pedissequo seguace di quella filosofia che può dirsi la maggiore mistificazione della speculazione italiana dell’ultimo periodo, ossia del cosiddetto “attualismo” gentiliano». E le cui idee, aveva premesso Evola, sono esposte «[...] in diversi libri, quasi tutti, peraltro, abboracciati e dilettanteschi [...]»¹⁰⁷. Seguendo questa linea, Evola dirà infine che la considerazione riconoscibile al filosofo di Castelvetrano da parte di una destra autentica dovrebbe ridursi al mero «tributare un doveroso omaggio all’uomo Gentile per il suo comportamento dopo il 25 luglio»¹⁰⁸, fermo restando il giudizio sommario di condanna delle sue teorie filosofiche, come della conseguente elaborazione di un impianto sociale ritenuto inaccettabile. Ma ormai siamo al di fuori di ogni confronto filosofico.

3. Le conclusioni

L'impressione che abbiamo ricavato dalle indagini esposte è che, come afferma anche Antimo Negri, Evola avesse effettivamente cercato di costituire un punto di riferimento culturale alternativo all'ambiente gentiliano. Ovvero che, pur senza voler lasciare intentata la strada del dialogo – che a ogni modo qualche frutto lo ha dato – intendesse lasciare una profonda traccia di sé nel milieu accademico non fermo sulle posizioni attualistiche.

Diverso è il discorso da fare circa il rapporto col fascismo e circa l'indiscutibile strategia evoliana volta a portare il regime mussoliniano su posizioni aristocratiche, organicistiche e contro-rivoluzionarie – ma sarebbe meglio dire rivoluzionario-conservatrici – e che restò disattesa nelle sue pretese di contrastare quelle tendenze filosofico-dottrinali che più congeniali al fascismo-regime risultavano. Non foss'altro per la loro intima ricerca di una unità razionale da concretizzare eventualmente anche attraverso la coazione, filosoficamente deducibile e giustificata teleologicamente (nonché teologicamente).

Meno interessante invece risulta l'analisi che Evola fa di Gentile e dei gentiliani in alcuni sporadici interventi pubblicati negli anni dell'immediato dopoguerra – escludendo, beninteso, le più articolate riflessioni presenti nelle opere più strutturate. Anche lì dove il discorso evoliano travalica il tentativo di denunciare una «infezione gentiliana» nell'ambito della destra, l'analisi del filosofo romano resta dominata da un senso di rivalsa che si riscontra soprattutto sulla critica personale e che toglie sostanza a delle argomentazioni potenzialmente plausibili. Soprattutto a quelle che riguardano il dominio della dottrina politica. Resta allora da aggiungere qualcosa alle considerazioni che hanno già occupato la maggior parte del presente saggio, cioè a dire alle possibili interpretazioni della refrattarietà degli ambienti culturali accademici facenti capo a Gentile ad accogliere le tesi filosofiche evoliane.

È lo stesso Evola a indirizzarci, quando afferma: «Tutti i riferimenti extra-filosofici di cui il mio sistema filosofico era ricco servirono come un comodo pretesto per l'ostracismo. Si poteva liquidare con un'alzata di spalle un sistema che accordava un posto perfino al mondo dell'iniziazione, della "magia" e di

altri relitti superstiziosi. Che tutto ciò da me fosse fatto valere nei termini di un rigoroso pensiero speculativo, a poco servì. Però anche da parte mia vi era un equivoco, nei riguardi di coloro ai quali, sul piano pratico, la mia fatica speculativa poteva servire a qualcosa. Si trattava di una introduzione filosofica ad un mondo non filosofico, la quale poteva avere un significato nei soli rarissimi casi in cui la filosofia ultima avesse dato luogo ad una profonda crisi esistenziale. Ma vi era anche da considerare (e di questo in seguito mi resi sempre più conto) che i precedenti filosofici, cioè l'abito del pensiero astratto discorsivo, rappresentavano la qualificazione più sfavorevole affinché tale crisi potesse essere superata nel senso positivo da me indicato, con un passaggio a discipline realizzatrici»¹⁰⁹.

Ed è forse proprio nella volontà evoliana d'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 dell'inconciliabilità fra le istanze evoliane e quelle fatte proprie anche da chi aveva teorizzato una filosofia della prassi ancora priva d'uno sbocco metafilosofico. Questo può anche spiegare il fatto che in ultima analisi al teorico dell'Idealismo magico fosse offerta la chance di occuparsi di una o più voci della Treccani, concernenti senz'altro un argomento sul quale gli era riconosciuta una indiscutibile competenza, l'alchimia o l'esoterismo in generale, ma che ciò nonostante non godeva di una maggiore considerazione di quelle «Scienze curiose»¹¹⁰che già nel XVII secolo, quand'anche non fossero state grossolanamente considerate (dai più) appannaggio della «perniciosa magorum societas»¹¹¹, erano comunque considerate di scarsa rilevanza culturale, quasi fossero una sorta di studio d'evasione.

Per accorgersene è sufficiente scorrere le recensioni che Evola si guadagnò sulle colonne delle più importanti riviste di filosofia dell'epoca. Si noterà come al leale riconoscimento dell'alto spessore filosofico del sistema evoliano facesse da controparte uno scandalizzato retrocedere di fronte agli elementi extrafilosofici di cui si è detto. D'altronde, la stessa recensione di Ugo Spirito sopra ricordata è un chiaro sintomo di tale allergia. Non è vano, in tal senso, riportare a titolo esemplificativo quanto di Evola disse uno dei più stretti e valenti collaboratori di Gentile (nonché redattore dell'Enciclopedia Italiana), Guido Calogero: «Quanto all'Evola, opportunamente il Tilgher ¹¹²ha riportato di lui un unico brano, tratto da L'individuo e il divenire del mondo (1926): anche chi non conosce altrimenti il suo pensiero può infatti, da queste pagine, farsene un'idea adeguata. Rileggendole, chi scrive si è convinto una volta di più di non aver troppo

sbagliato quando, otto anni fa, preparando l’Italien Heft, composto di scritti di idealisti italiani, della rivista Logos, allora diretta da Richard Kroner, vi inserii, con sorpresa di molti, anche un articolo dell’Evola¹¹³. Pochi come l’Evola hanno infatti compreso con tanta nettezza come la più moderna soluzione idealistica del problema dell’essere e del conoscere esiga la totale, integrale, incondizionata negazione di ogni “realtà” ed “oggettività” di fronte o in seno alla consapevolezza dell’io, e come quindi nell’invalidabile ambito di tale consapevolezza, quella resistenza e stabilità delle “cose”, che tradizionalmente genera l’idea della loro realtà, non serbi più alcun significato né ontologico né gnoseologico, e possa quindi essere spiegata solo in sede di filosofia della pratica, come ostacolo contrapposto alla volontà, alla potenza, all’azione. Quel che bensì l’Evola non vede, è come tale ostacolo sia poi la base stessa dell’azione, la quale si attua sì tanto più quanto più rimuove quell’ostacolo modificando il reale, ma neppure potrebbe mai attuarsi se esso sempre non ci fosse, a fornirle la base di potenza evitandole di brancolare nel nulla: giacché l’unico significato della “realtà” di fronte all’“idealità” è appunto questo, di essere ciò che la consapevolezza agente trova in sé come già fatto di fronte a ciò che deve fare, di essere il passato che eternamente e necessariamente si contrappone al futuro in quell’eterno presente che è l’io. Non vedendo questo, l’Evola innalza a ideale dell’azione quello dell’assoluto signoreggiamiento e annientamento del “reale”, e sogna un pensare-fare umano capace di eliminare o modificare prontamente, così come si muovono le idee nell’immaginazione, ogni ostacolo delle cose: donde il suo interesse per la magia, e per tutte quelle forme, più o meno esoteriche, di esercizio della potenza interiore, da cui si possa sperare aiuto per un avvicinamento a un simile ideale, del resto già vagheggiato dall’Uomo finito del Papini. E siccome, poi, nella solipsistica solitudine di questo “individuo assoluto” non interviene mai quella volontà di riconoscere le altrui persone, che appunto, vincendo l’altrimenti invincibile solipsimo, costituisce per ciò stesso l’unico fondamento concreto di ogni morale, così l’io evoliano, distruttore del mondo delle cose, nega insieme anche il mondo degli uomini. S’intende qui come, tra magia e immoralismo, possa essersi perduto in tante sterili e sconcertanti esperienze un ingegno speculativo, che pure aveva così robusto impianto»¹¹⁴.

Volendo lasciare impregiudicata la questione dell’«immoralismo» evoliano – peraltro già chiamata in causa da Spirito, pur senza avere la medesima conoscenza del pensiero evoliano che aveva Calogero – appare evidente che la convinzione dell’incontro impossibile tra il filosofo-mago e il mondo dei filosofi tout-court trova qui un riscontro concreto. Aggiungiamo che lo stesso Benedetto

Croce, nel quale Evola riconobbe «una maggiore signorilità rispetto al Gentile»¹¹⁵, e che gli permise di pubblicare presso l'editore Laterza alcuni importanti lavori, proprio in una lettera indirizzata a quest'ultimo, in riferimento alla richiesta evoliana di curare una nuova edizione de *Il Mondo magico degli Heroi* di Cesare Della Riviera, trattatello alchemico del 1600, così dichiara: «Quanto al contenuto del libro che cosa dire? Se c'è gente che s'interessa a questa roba, lo accoglierà volentieri perché certo non è più stupido degli altri»¹¹⁶. Il che non lascia spazio a grandi dubbi circa le neghittosità d'un ambiente, anche quello facente capo all'anti-accademico Croce, che mal vedeva certe attività culturali come minimo eterodosse.

Se è vero, in conclusione, che Evola non trovò un autentico punto d'incontro con l'ambiente accademico del suo tempo, ciò sembrerebbe imputabile anche ad altri fattori.

Certo il fatto che il giovane e agguerrito filosofo non avesse una laurea ne faceva una sorta di outsider della cultura¹¹⁷ visto con una certa sufficienza dal mondo accademico. Eppure questa motivazione resta solo in parte valida e non convince sino in fondo. In quanto Evola fu letto, recensito, talora apprezzato (o criticato) anche da eminenti filosofi del suo tempo, e questo indipendentemente dal suo titolo di studio¹¹⁸. Più plausibile può essere allora che una certa diffidenza nei suoi confronti – come d'altronde abbiamo verificato – potesse scaturire dal tipo di approccio espressamente metafilosofico (quando non robustamente anti-accademico) che Evola prediligeva nelle sue analisi. Il che, ripetiamo, oltre a non poter essere liquidato sommariamente come un atteggiamento di chiusura preconcetta, non gli impedì (e tuttora non gli impedisce) di far parlare di sé nell'ambiente culturale egemone. Nel corso di tutta la propria attività Evola cercò di muovere idee e di far vibrare determinate corde interiori dei suoi interlocutori. Senza che in ciò vi fosse l'intento di professionalizzare il proprio messaggio, ma pur avendo egli sempre in vista la necessità di non volgarizzare gli oggetti studio. Fu questa posizione, probabilmente, a determinare un certo disinteresse, ma anche una certa lusinghiera delusione¹¹⁹ da parte degli intellettuali che conobbero Evola. Per quel che riguarda, più in particolare, il rapporto con l'ambiente di Gentile e Spirito, le incompatibilità tra i diversi sistemi filosofici erano già evidenti in ordine alle differenti scelte esistenziali e (perché no?) politiche. Le differenze anagrafiche e le rispettive scelte e vicissitudini fecero il resto.

Resta un'ultima considerazione. La possibilità di analizzare, oggi, in compagnia

di valorosi accademici, l'ampiezza e il peso dei contatti culturali annodati da Julius Evola con l'intellighenzia filosofica del secolo scorso, obbliga a riconoscere come la sua figura stia finalmente ottenendo un riconoscimento meritato nella ricostruzione dei mondi culturali italiani del Novecento.

Alessandro Giuli

¹ Cfr. M. Durst, Il contributo di Julius Evola all'«Enciclopedia Italiana», in Il Veltro, n. 34, maggio-agosto 1998. pp. 335-340. Cfr. anche, della stessa autrice, Gli studi di psicologia nell'Enciclopedia Italiana, in AA. VV. La psicologia in Italia. I protagonisti e gli aspetti scientifici istituzionali, a cura di G. Cimino e N. Dazzi, LED, Milano 1998, pp. 609-650. È interessante notare anche, come recentemente segnalato sul sito Internet dell'Enciclopedia (treccani.it), che «nel corso dell'ordinamento del fondo Enciclopedia Italiana di Scienze, lettere e Arti è stata recentemente schedata e informatizzata la sotto serie "Voci soppresse", al cui interno sono stati reperiti due manoscritti di voci redatte da Evola e mai pubblicate: Battesimo (interpretazione magica del) e Apparizioni, di cui l'Archivio conserva il manoscritto autografo». Sullo stesso sito telematico è possibile visualizzare il manoscritto evoliano relativo alla voce Battesimo, il cui contenuto, decisamente denso di riferimenti esoterici, si colloca in un orizzonte lontano, incompatibile con le pretese «scientifiche» e con certi pudori confessionali soggiacenti alla stesura dell'Enciclopedia. Scrive Evola: «Secondo questa interpretazione, il battesimo sarebbe un atto di potenza, determinato dall'azione oggettiva e necessitante che si attribuisce al "rito" condotto nelle richieste condizioni materiali e spirituali, mediante il quale il "corpus di vita" di chi lo subisce viene ad esser posto in rapporto e congiunto magicamente al "corpo" dell'ente collettivo o tradizionale, cui si riferisce la consacrazione: tanto da farne parte, volendolo o non, ed essere coinvolto, in virtù di leggi invisibili, in tutto ciò che riguardo ad "influenze spirituali" – sia di "benedizione", che di "maledizione" – può procedere dalla forza che costituisce tale ente».

² Cfr. S. Arcella, L'epistolario Evola-Gentile, in Futuro Presente, n. 6, Primavera 1995, pp. 79-89. Cfr. anche Lettere di Julius Evola a Giovanni Gentile

(1927-1929), a cura di S. Arcella, Fondazione J. Evola, Roma 2000 (con la riproduzione delle lettere).

³ Tale possibilità è corroborata da una esplicita nota o «comunicazione ai redattori» firmata da Gentile e rinvenuta presso i fascicoli dell'Enciclopedia Italiana. Occorre aggiungere, inoltre, che nel caso in cui le voci «Tavola Smaragdina» e «PietraFilosofale» siano state effettivamente redatte da Evola, risulterebbe difficile comprenderela maggior rilevanza riconosciuta alla voce «Atanor» (firmata G. Ev: Giulio Evola) rispetto alle altre due, se non nel quadro di una più complessa situazione che più avanti cercheremo d'illuminare. Giacché si è in tema, possiamo anche affermare che la tesi della dott.ssa Durst circa le circostanze che avrebbero sotteso l'assegnazione della voce «Occultismo» a Emilio Servadio anziché a Evola, trova conferma in una richiesta scritta, dallo stesso Servadio indirizzata a Gentile, datata 7 novembre 1928 nella quale lo psicanalista si offre come curatore delle voci concernenti la metapsichica e l'occultismo.

⁴ Cfr. l'ottimo saggio di R. Melchionda, Il volto di Dioniso, filosofia e arte in Julius Evola, Basaia, Roma 1984.

⁵ J. Evola, A proposito di Dada, in L' Impero, 20 aprile 1923.

⁶ Già di stretta pertinenza filosofica può essere considerata la presentazione evoliana del libro di Laotze, il Taotêching, pubblicato da Carabba nei primi mesi dei 1923. Lo scritto di Evola, per ammissione dello stesso autore, attribuiva particolari valenze al testo di Laotze, nella «pretesa di allora di valorizzarlo «criticamente» in termini di “pensiero moderno” usando talvolta alcuni luoghi comuni della filosofia idealistica occidentale» (cfr. J. Evola, Il Cammino del Cinabro, Scheiwiller, Roma 1972, p. 30). A conferma di quanto ammesso da Evola, c'è la recensione dello spiritualista Vittorino Vezzani – apparsa su Ultra, la «Rivista di studi iniziatici» della Lega Teosofica Romana, diretta da D. Calvari – nella quale l'autore scrive: «Il Tao, per l'Evola, è il principio attuale

dell'individuo assoluto, vale a dire quella funzione trascendentale per cui la realizzazione dell'Io, in quanto autocoscienza ed autarchia, si trasmuta nell'elaborazione di un divenire ciclico delle determinazioni mondiali [...] l'E. cerca di rivendicare a questa filosofia [l'idealismo. N.d.C.] di contro all'abituale comprensione dei sinologhi come di un panteismo naturistico, di un quietismo e di un moralismo socializzante, il valore di un idealismo immanentistico, anzi di una teoria dell'individuo assoluto» (cfr. V. Vezzani, rec. di Laotze, *Il libro della via e della virtù* – a cura di J. Evola, in *Ultra*, XVII, n. 3, luglio 1923, pp. 17980).

7 J. Evola, rec. di G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Vol. II, Laterza, Bari 1923. In *Ultra*, XVII, n. 45, ottobre-novembre 1923, pp. 270272.

8 Il primo affondo evoliano, tra l'altro, compare sulle colonne di una rivista che non aveva e probabilmente non voleva avere alcuna dignità filosofico accademica in senso stretto, pur avvalendosi di collaboratori del valore di Tilgher, Zanfognini, Varisco, Keyserlinge altri.

9 R. Melchionda, *Il volto di Dioniso*, cit., p. 40

10 Cfr. G. Gentile, Rosmini e Gioberti, *Annali della Scuola Normale Superiore*, Pisa 1898, poi Sansoni, Firenze 1955; e anche *La filosofia di Marx*, Spoerri, Pisa 1899, poi Sansoni, Firenze 1962.

11 Questo sempre attraverso l'assunzione dell'idealità del reale, implicante la contradditorietà dell'idea d'una realtà estranea al pensiero che, per il fatto stesso di essere tema di un'operazione intellettuale, corrisponde a un'operazione all'interno della quale la realtà è contenuto dell'idea medesima.

¹² G. Gentile, Teoria generale dello spirito come atto puro, Mariotti, Pisa 1916, I, § 6.

¹³ Nel sistema gentiliano non c'è posto, evidentemente, neppure per la materia in quanto tale: proprio perché oggetto del pensiero, non ne rappresenta che una possibile esperienza autoreferenziale.

¹⁴ Cfr. G. Gentile, Sommario di pedagogia come scienza filosofica, Laterza, Bari 1913.

¹⁵ G. Gentile, Teoria generale dello spirito come atto puro, cit., p. 230.

¹⁶ G. Gentile, Sistema di logica come teoria del conoscere, Spoerri, Pisa 1917, vol. I; II ed. Laterza, Bari 1922-1923.

¹⁷ Ibidem, 1, 7, § 9. Forse non è azzardato sostenere che la filosofia di Gentile, nella sua perpetua aspirazione all'unità di essere e pensiero, e nella quale il come del pensiero è il divenire di esso stesso nella propria processualità triadica, s'identificherà sempre più in un formalismo assoluto. In breve, con la logica ut sic.

¹⁸ Cfr. nota 7.

¹⁹ G. Gentile, Sistema di logica come teoria del conoscere, Laterza, Bari 1923, vol. II, p. 78.

²⁰ Ibidem, pp. 78-79.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem, p. 80.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

²⁵ J. Evola, Il nuovo idealismo italiano, in Il Nuovo Paese, 11 ottobre 1923.

²⁶ J. Evola, Idealismo e occultismo e il problema dello spirito contemporaneo, in Ultra, XVIII, n. 6, dicembre 1923, pp. 304-316. Il saggio in questione, revisionato e ampliato, verrà poi inserito quale primo capitolo e con il titolo Il problema dello spirito contemporaneo e il trapasso dell'Idealismo, nei Saggi sull'Idealismo magico, Atanòr, TodiRoma, 1925; ora Edizioni Mediterranee, Roma 2006.

²⁷ Ibidem, p. 20.

²⁸ Ibidem, p. 22.

²⁹ «Ogni realtà non è che una determinazione della mia conoscenza, che (Plotino) io, anziché esser compreso dall'universo, comprendo questo dentro di me». *Ibidem*, p. 23.

³⁰ *Ibidem*, p. 24.

³¹ *Ibidem*, p. 25.

³² *Ibidem*, p. 26.

³³ *Ibidem*, p. 27.

³⁴ *Ibidem*, p. 28.

³⁵ *Ibidem*, p. 29.

³⁶ J. Evola, *Teoria dell'Individuo assoluto*, Bocca, Milano 1927; ora *Edizioni Mediterranee*, Roma 1998.

³⁷ J. Evola, *Idealismo e occultismo*, cit., p. 30.

³⁸ *Ibidem*, p. 32.

³⁹ «La via in realtà non esiste per chi non vuole camminare», Ibidem.

⁴⁰ Cfr. Platone, Fedone, 100 d.; Sofista, 242 a.

⁴¹ Cfr. Paolo di Tarso, I e II Lettera ai Tessalonicesi, passim. Ma anche, per quel che riguarda i rapporti tra l'idealismo e il (neo)platonismo: W. Beierwaltes, Platonismus und Idealismus, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1972 [Platonismo e idealismo, Il Mulino, Bologna 1987].

⁴² J. Evola, Sul sistema dei Tantra, in Logos, VII, n. 4, ottobre-dicembre 1924, pp. 282-286.

⁴³ Cfr. J. Evola, La scuola della sapienza di Keyserling, in Il Mondo, 4 marzo 1924; e E. Keyserling e la «Scuola della Sapienza», in Ultra, XVIII, n. 56, dicembre 1924, pp. 280-291, poi inserito in Saggi sull'Idealismo magico, cit., pp. 168-176.

⁴⁴ J. Evola, La potenza come valore metafisico, in Ultra, XVIII, n. 3, luglio 1924, pp. 146-160; e in Atanòr, n. 6, giugno 1924, pp. 177-186; n. 7, luglio 1924, pp. 202-209; n. 89, agosto - settembre 1924, pp. 237-242; poi in Saggi sull'Idealismo magico, cit., pp. 31-63.

⁴⁵ Ibidem, p. 148.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem, p. 150.

⁴⁸ Ibidem. Le parole da Evola virgolettate, secondo quanto l'autore scrive in nota, sono tratte da G. Gentile, Logica, Laterza, Bari 1923, vol. II, p. 68.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem, p. 151.

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ibidem, p. 153.

⁵³ Ibidem, p. 159.

⁵⁴ Ibidem, p. 160.

⁵⁵ J. Evola, L'idealismo dell'insufficienza, in L'idealismo realistico, n. 2, 15 dicembre 1924, pp. 18. Un altro articolo di Evola era già apparso, con lo stesso titolo, su IlMondo, 26 giugno 1924. Per quel che concerne la rivista di Vittore Marchi, cfr. il saggio introduttivo di G.F. Lami a J. Evola, L'idealismo realistico, Fondazione J. Evola, Roma 1997.

⁵⁶ Su ciò, cfr. G.F. Lami, Per una lettura dell’epistolario Evola - Tilgher, in FuturoPresente, n. 6, Primavera 1995, pp. 71-79.

⁵⁷ J. Evola, L’idealismo dell’insufficienza, cit., p. 39.

⁵⁸ Al riguardo, cfr. Lettere di Julius Evola a Benedetto Croce (19251933), a cura di S. Arcella, Fondazione J. Evola, Roma 1995.

⁵⁹ J. Evola, Fenomenologia dell’Individuo assoluto, Bocca, Milano 1930.

⁶⁰ J. Evola, Saggi sull’Idealismo magico, cit., pp. 148-161.

⁶¹ Ibidem, p. 157.

⁶² Ibidem, p. 159.

⁶³ Non deve sorprendere il fatto che Evola cercasse di guadagnare spazio negli ambienti filosofici avversi all’attualismo e, contestualmente, l’attenzione di Gentile e del suo entourage che pure aggrediva con non poco vigore. Anzitutto ciò si può spiegare come un tentativo d’inserirsi nel cuore del dibattito culturale italiano, da parte di un giovane intellettualmente preparato, tutt’altro che sconosciuto, e per di più caratterialmente intraprendente (talvolta ai limiti della spregiudicatezza). Inoltre è costume consolidato, in ambito culturale, che gli attacchi dialettici più veementi non infirmino quella «buona creanza» che permane puntualmente sul piano del rispetto personale. Anche Evola – le lettere

che inviò a Gentile ne sono la prova – era tenuto, come molti altri intellettuali, a rispettare i maestri della filosofia che pure non mancava di criticare.

⁶⁴ Cfr. G.F. Lami, Per una lettura dell’epistolario Evola - Tilgher, cit.. p. 77.

⁶⁵ Su ciò, cfr. La Biblioteca esoterica, Evola Croce Laterza, carteggi editoriali 1923-1959, a cura di A. Barbera, Fondazione J. Evola Pellicani editore, Roma 1997, passim.

⁶⁶ J. Evola, L’individuo e il divenire del mondo, in Ultra, XIX, n. 56, dicembre 1925, pp. 287-303; poi pubblicato, con lo stesso titolo, per la Libreria di Scienze e Lettere, Roma 1926.

⁶⁷ J. Evola, L’uomo come potenza. I Tantra nella loro metafisica e nei loro metodi di autorealizzazione magica, Atanòr, TodiRoma [1926]; ora Edizioni Mediterranee, Roma, 1988.

⁶⁸ Ibidem, p. 138. Gentile è qui citato, insieme a Kant, Lachelier e Hamelin, in relazione al problema del «principio che individua una particolare esperienza» e che tali filosofi, a dire di Evola, lascerebbero insoluto. La speculazione filosofica tuttavia cede il passo, nel contesto del libro in esame, a considerazioni di ordine esoterico che, in quanto tali, esulano dal confronto con l’idealismo gentiliano.

⁶⁹ U. Spirito, Rassegna di studi sull’idealismo attuale, IV, in Giornale critico della filosofia italiana, XVIII, 2, marzo 1927, pp. 144-150; poi in L’idealismo italiano e i suoi critici, Vallecchi, Firenze 1930, p. 205; ora in appendice a J. Evola, Saggi sull’Idealismo magico, Edizioni Mediterranee, Roma 2006. Le citazioni sono tratte dalla Rassegna di studi.

⁷⁰ Ibidem, p. 140.

⁷¹ Ibidem.

⁷² Ibidem. È appena il caso di notare qui come Evola tre anni dopo avrebbe palesato più esplicitamente, all'interno della sua Fenomenologia, come l'iter fenomenologico dell'Individuo assoluto – che procede attraversando le tre epoche: della «spontaneità», della «personalità» e della «dominazione» – si caratterizza per la contingenza dei diversi momenti, i quali non trovano la propria ragion d'essere nel loro antecedente, situandosi piuttosto all'interno dell'atto volitivo dell'Io. Tutto ciò, sebbene già in parte accennato da Evola nei precedenti scritti – e invero già ben chiaro all'autore sin dalla pubblicazione della Teoria, che, come si sa, doveva essere pubblicata insieme alla Fenomenologia, essendo state terminate le due opere già nel 1924 – non era evidentemente noto a Ugo Spirito.

⁷³ Ibidem, p. 141.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Ibidem, p. 148

⁷⁶ Ibidem, p. 149.

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ Ibidem, p. 150.

⁷⁹ Cfr. R. Melchionda, I due idealismi di Evola e Spirito, in Intervento, III, n. 16, agosto - settembre 1974, pp. 91-108.

⁸⁰ J. Evola, Imperialismo pagano. Il Fascismo dinanzi al pericolo EuroCristiano, Atanòr, TodiRoma 1928; ora Edizioni Mediterranee (con in aggiunta la traduzione del testo rielaborato da Evola e uscito in lingua tedesca nel 1933), Roma 2004.

⁸¹ J. Evola, Heidnischer Imperialismus, ArmanenVerlag, Leipzig 1933; vedi nota precedente.

⁸² Cfr. J. Evola, La Biblioteca esoterica, cit., pp. 52-53

⁸³ J. Evola, La Tradizione ermetica, Laterza, Bari 1931; ora Edizioni Mediterranee, Roma 1996.

⁸⁴ Cfr. A. Negri, Julius Evola e la filosofia, Spirali Edizioni, Milano 1988, p. 73. Negri, citando erroneamente da un improbabile Imperialismo cristiano, così riporta: «AU. S. in cordiale omaggio e con auguri di imminente conversione al paganesimo! J. E.». Eccetto quest'ultima, tutte le altre dediche sono riprodotte in Lettera di Julius Evola a Giovanni Gentile, cit.

⁸⁵ Cfr. J. Evola, Teoria dell'Individuo assoluto, cit., pp. III, IV, 41, 1412,

223,246, 276. È da notare il fatto che nei luoghi in cui Evola cita Gentile, le argomentazioni critiche non differiscono nei contenuti da quelle già espresse, e in forma più analitica, nei lavori di cui ci siamo occupati in precedenza. Di Ugo Spirito, invece, nella Teoria non v'è traccia alcuna.

⁸⁶ Toccheremo appena, e di proposito, la questione relativa alle implicanze storico culturali testimoniate dalle quattro lettere spedite da Evola a Gentile (le uniche reperite) nell'arco di tempo che va dal 12 luglio 1927 al 30 luglio 1929 rispetto alle quali cfr. nota 2.

⁸⁷ Per quel che riguarda Evola e il «Gruppo di Ur», cfr. R. del Ponte, Julius Evola e il magico Gruppo di Ur, Sear, Borzano 1994. Ma anche, in vista di alcune importanti rettifiche non del tutto indiscutibili, cfr. A. Perenne, Renato del Ponte, Evola e il magico «Gruppo di Ur», in Politica Romana, n.2, 1995. pp. 139144. E, inoltre: La Cittadella, «Evola trent'anni dopo», n.s., aprile - dicembre 2004; La Cittadella, «Arturo Reghini. La sapienza pagana e pitagorica del '900», nn. 232425, luglio 2006 marzo 2007.

⁸⁸ J. Evola, Il Cammino del Cinabro, cit., pp. 83-84.

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ Ibidem, p. 87.

⁹¹ Ea, Sul problema della conoscenza, in Ur, «Rivista di indirizzi per una Scienza dell'Io», I, Tilopa, Roma 1980, pp. 2029.

⁹² Ibidem, p. 24.

⁹³ J. Evola, Il Cammino del Cinabro, cit., p. 76.

⁹⁴ Cfr. Atti del VII Congresso Nazionale di Filosofia, Roma, 2629 maggio 1929, VII, Casa Editrice d'Arte Bestetti e Tumminelli, Milano Roma s.d.

⁹⁵ Ibidem, p. 354.

⁹⁶ Ibidem, p. 357.

⁹⁷ Così Bontadini, nel resoconto della sua replica: «[...] Quanto all'Evola, segue con interesse il suo sforzo di sviluppare l'idealismo moderno nella direzione della pratica e della potenza»; Ibidem, p. 358.

⁹⁸ È questo l'anno in cui esce la Fenomenologia dell'Individuo assoluto, all'interno della quale, come già detto per quanto concerne Teoria, Gentile è citato marginalmente. Spirito non compare.

⁹⁹ Cfr. La Torre – Foglio di espressioni varie e di tradizione una. Citiamo dalla raccolta pubblicata dalla Società Editrice Il Falco, Milano 1977. Senz'altro da segnalare è un articolo di Evola, apparso nella rubrica «L'Arco e la Clava» del n. 6 (15 aprile 1930), nella quale l'autore, replicando a un articolo polemico apparso su Bibliografia Fascista, afferma: «[...] Come varî collaboratori della rivista, lo stesso direttore, sen. Gentile [...] ci ha personalmente onorati di una attitudine di cordiale comprensione, [...]»(cit., p. 241). Si presume perciò che Evola si

riferisse al rapporto personale di cui le poche lettere delle quali si è detto prima sono testimonianza. Conviene citare anche un altro articolo, apparso sullo stesso numero della rivista e a firma euje, nel quale vengono segnalati « [...] la ferma condotta e il coraggio che Gentile ha mostrato » nel corso di un intervento al Senato che echeggiava il discorso già tenuto da questi al VII Congresso di filosofia. Discorso che andava a confluire con le posizioni della Chiesa, ma anche con letesi di « una sinistra schiera di letteratoidi politici, di 'spiritualisti' e di pseudoreligiosi da gazzarra ». Oltre a quanto sopra riportato, si può menzionare un altro, meno rilevante riferimento a Evola presente nei carteggi di Gentile, e riscontrato all'interno di una lettera inviata al filosofo siciliano da Fortunato Pintor, datata « Roma, Novembre 1928 ». Il mittente così scrive: « [...] e anche i tre voll. del Barthelot si sono trovati: ma in sala lettura, a disposizione del prof. Evola; al quale naturalmente non possono esser tolti ». In G. Gentile, *Epistolario*, vol. XI, Gentile Pintor, a cura di E. Campochiaro, *Le Lettere*, Firenze 1993, pp. 35, 53, 56. Si tratta dell'ampia antologia alchemica su cui Evola si stava documentando per i suoi saggi su Ur e che poi saranno rifiuti ne *La Tradizione ermetica* (Laterza, Bari 1931).

¹⁰⁰ J. Evola, Spiritualità fascista e «sinistra» fascista, in *Il Regime Fascista*, 28 maggio 1933.

¹⁰¹ Cfr. J. Evola, In margine al IX Congresso filosofico, in *Il Regime Fascista*, 1° novembre 1934; nonché, sullo stesso quotidiano, *Sorpassamento dell'Idealismo*, 18 gennaio 1935; *Superamento dell'Idealismo*, 2 febbraio 1935, e *L'equivoco dell'immanenza*, 10 maggio 1935 (il secondo e il terzo articolo ora in: J. Evola, *Superamenti*, a cura di M. Iacona, Fondazione J. Evola, Roma 2005).

¹⁰² J. Evola, Di chi è «precursore» Hegel?, in *La Vita italiana*, XXII, n. 251, febbraio 1934, pp. 169-181.

¹⁰³ Cfr. in particolare G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Sansoni, Firenze 1946.

¹⁰⁴ J. Evola, Tendenze radicaliste. Socializzazione ed economia nuova, in Il Meridiano d'Italia, 25 giugno 1950.

¹⁰⁵ Cfr. J. Evola, Gli uomini e le rovine, Edizioni dell'Ascia, Roma 1953, passim, ma soprattutto pp. 100-105; ora Edizioni Mediterranee, Roma 2002, pp. 123-126.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 103.

¹⁰⁷ J. Evola, «Nuovo umanismo» e comunismo, in Il Conciliatore, XV, 30 novembre 1966, pp. 221-222.

¹⁰⁸ J. Evola, Il filosofo Giovanni Gentile, in Il Conciliatore, XXI, 1° gennaio 1972, pp. 2829; poi inserito con il titolo Il caso di Giovanni Gentile, in Riconoscimenti. Uomini e Problemi, Edizioni Mediterranee, Roma 1974, pp. 199-203. Nel quadro del dibattito apertos in seno agli ambienti della destra radicale, durante il secondo dopoguerra, intorno all'esigenza di rintracciare nelle più vivaci correnti culturali del fascismo un'eredità filosofica da recuperare, Evola interviene ancora duramente contro chi in Gentile vedeva un punto di riferimento. A tal proposito, cfr. anche J. Evola, Gentile non è il nostro filosofo, in Ordine Nuovo, I, n. 45, luglio - agosto 1955, pp. 25-30; e poi in Tradizione, III, n. 4, settembre - novembre 1965, pp. 11-15.

¹⁰⁹ J. Evola, Il Cammino del Cinabro, cit., p. 61.

¹¹⁰ Così venivano definite, non senza un incauto disprezzo, la magia,

[l'alchimia, la cabala e le discipline esoteriche in generale.](#)

[111 Cfr. F. Garasse, La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou
prétendustels, Paris 1623.](#)

[112 Cfr. A. Tilgher, Antologia dei filosofi italiani del dopoguerra, Guanda, Mode
na 1937.](#)

[113 J. Evola, Die drei Epochen von Gewissheitsproblems, in Logos Internationale
Zeitschrift für Philosophie der Kultur, Band XX, Heft 3 \(Italien Heft\),
Tübingen, Dezember 1931, pp. 399-413.](#)

[114 G. Calogero, Come ci si orienta nel pensiero contemporaneo? con
un'appendice sulla filosofia italiana del dopoguerra, Biblioteca dei Leonardo,
Sansoni, Firenze 1940, pp. 57-59.](#)

[115 J. Evola, Il Cammino del Cinabro, cit., pp. 35-36.](#)

[116 La Biblioteca esoterica, cit., p. 64.](#)

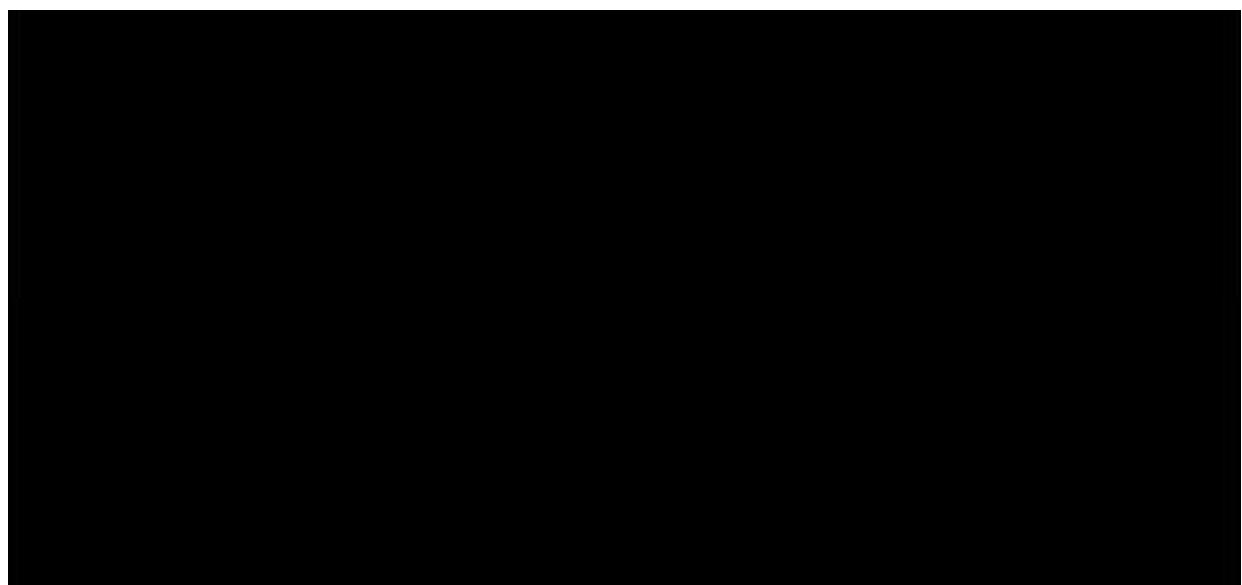
[117 A onor del vero va detto che Evola scelse di non laurearsi, secondo quanto
egli stesso afferma: «\[...\] da giovane feci un particolare punto del non voler
assolutamente prendere una laurea, benché avessi quasi completato studi
corrispondenti. L'apparire come un “dottore” o un “professore” in veste
autorizzata e per scopi pratici, mi sembrò una cosa intollerabile, benché in
seguito dovessi vedermi continuamente applicati simili titoli che non ho. Qui il](#)

kshatrya avrebbe solidarizzato con quell'appartenente ad una antica famiglia piemontese che disse paradossalmente: “Divido il mondo in due categorie: la nobiltà e coloro che hanno una laurea”» (Il Cammino del Cinabro, cit., p. 5).
Queste affermazioni che pure, occorre ricordarlo, risalgono al 1963, fanno il paio con la seguente rintracciabile in una lettera che invece nel 1931 è stata spedita allo storico delle religioni romeno Mircea Eliade: «[...] All'ambiente accademico corrisponde una specie di “corrente psichica”, con la possibilità di una sottile influenza deformante e contaminatrice».cfr. Mircea Eliade e l'Italia, a cura di M. Mincu e R. Scagno, Jaca Book, Milano 1982,pp. 253254. Sul rapporto tra Evola ed Eliade, cfr. G. de Turris, L'«Iniziato» e il «Professore». I rapporti «sommersi» tra Julius Evola e Mircea Eliade, in AA.VV., Delle rovine ed oltre saggi su Julius Evola, Pellicani Editore, Roma 1995. pp. 219-251.

118 Condivideva peraltro il proprio status con Benedetto Croce, che certo non fu emarginato dal dibattito culturale dell'epoca.

119 Così, per esempio, ricorda Evola: «[...] Tilgher doveva deplorare che “mi fossi perduto”, quando lasciai dietro di me le forme speculative, passando in campi in cui, data la sua mentalità intellettualistica, egli non poteva seguirmi» (Il Cammino del Cinabro,cit., p. 61).

Bibliografia



In questa bibliografia sono riunite tutte le opere citate in Fenomenologia dell'Individuo assoluto e tradotto in italiano con l'indicazione delle ultime edizioni disponibili. Invece d'intervenire nelle note, si è pensato a questa soluzione perché più organica e tale da facilitare l'opera di ricerca agli interessati.

Sibilla Aleramo, Amo, dunque sono, Mondadori, Milano 1982.

Aristotele, Anima, a cura di G. Moria, Rusconi, Milano 1996.

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

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

Henri Bergson, Saggio sui dati immediati della conoscenza, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.

Maurice Blondel, L'azione, a cura di S. Sorrentino, San Paolo Edizioni, Milano 1997.

Émile Boutroux, Della contingenza della legge della natura, Laterza, Bari 1949.

Edward Carpenter, L'Arte della Creazione, Voghera, Roma 1909.

Benedetto Croce, Logica, Bibliopolis, Napoli 1996, 2 voll.

Meister Eckhart, Trattati e prediche, a cura di G. Faggin, Rusconi, Milano 1982.

Julius Evola, L'Uomo come potenza, Edizioni Mediterranee, Roma 1998.

Julius Evola, L'Individuo e il divenire del mondo, Edizioni Arktos, Carmagnola 1976.

Ludwig Feuerbach, Essenza della religione, a cura di C. Ascheri e C. Cesa, Laterza, Bari 1999.

J.G. Fichte, Prima e seconda introduzione alla Dottrina della Scienza, a cura di C. Cesa, Laterza, Bari 1999.

Giovanni Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Firenze 1954.

Giovanni Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, a cura di F.G. Gentile, Le Lettere, Firenze 1964-1967, 2 voll.

J.M. 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.

David Hume, *Indagine sulla natura umana*, a cura di M. Piazza, Canova, Treviso 1998.

Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 2000.

Lao-tze, *Il Libro della Via e della Virtù*, in *Tao-tê-ching*, Edizioni Mediterranee, Roma 1997.

G.W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, a cura di V. Mathieu, San Paolo Edizioni, Milano 1994.

Éliphas Levi, *Storia della Magia*, a cura di J. Sabellicus, Edizioni Mediterranee, Roma 1985.

G.R.S. Mead, *La dottrina del corpo sottile nella tradizione occidentale*, Astrolabio, Roma 1969.

P.J. Moebius, *L'inferiorità mentale della donna*, Castelvecchi, Roma 1998.

Novalis, *L'Opera filosofica*, a cura di G. Moretti e F. Desideri, Einaudi, Torino 1993, 2 voll.

Patañjali, *Gli aforismi sullo yoga*, a cura di G. Pensa, Bollati Boringhieri, Torino 1978.

Platone, *Eutifrone*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2001.

Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggin, Bompiani 2000.

Joshua Royce, *Il mondo e l'individuo*, a cura di G. Renzi, Laterza, Bari 1912-1915,

2 voll.

Heinrich Rickert, *Filosofia, valori, teoria della definizione*, Milella, Lecce 1987.

F.W.J. Schelling, *L'empirismo filosofico e altri scritti*, La Nuova Italia, Firenze 1970.

F.W.J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, a cura di G. Baffi, Rusconi, Milano 1997.

Arthur Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1998, 2 voll.

Baruch Spinoza, *Breve trattato su dio, l'uomo e il suo bene*, a cura di F. Mignini, Japadre, L'Aquila 1986.

Baruch Spinoza, *Trattto teologico-politico*, a cura di A. Dini, Bompiani, Milano 2001.

Tristan Tzara, *Manifesti del dadaismo*, a cura di G. Posani, Einaudi, Torino 1990.

Upanishad antiche e medie, a cura di P. Filippini-Ronconi, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

Otto Weininger, *Delle cose ultime*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1992.

Wilhelm Windelband, *Storia della filosofia*, a cura di G. Dentice d'Accadia, Sandron, Firenze, 2 voll.