

La trasmutazione della coscienza nell'esoterismo italiano del periodo fascista:

Spaccio dei maghi (1929) di Mario Manlio Rossi e *Maschera e volto*

dello spiritualismo contemporaneo (1932) di Julius Evola

By

Roberto Bacci

Laurea, Università di Bologna, 1997

A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the Degree of
Doctor of Philosophy in the Department of Italian Studies at Brown University

PROVIDENCE, RHODE ISLAND

MAY 2012

© Copyright 2012 by Roberto Bacci

This dissertation by Roberto Bacci is accepted in its present form
by the Department of Italian Studies as satisfying the
dissertation requirement for the degree of Doctor of Philosophy.

Date _____

Massimo Riva, Advisor

Recommended to the Graduate Council

Date _____

Ronald Martinez, Reader

Date _____

Suzanne Stewart-Steinberg, Reader

Date _____

Marco Pasi, Reader

Approved by the Graduate Council

Date _____

Peter M. Weber, Dean of the Graduate School

CURRICULUM VITAE

Roberto Bacci was born in Bologna, Italy, in 1969.

EDUCATION:

- Brown University (Providence, RI), 2012. PhD, Italian Studies (expected).
- Università di Bologna (Bologna, Italy), 1997. *Laurea summa cum laude*, Modern Foreign Languages and Literatures, Dept. of Literature and Philosophy. Dissertation award (*dignità di stampa*) for the thesis: “La poetica di Arnulf Øverland da *La festa solitaria* (*Den ensomme fest*, 1915) all’adesione a Mot Dag (1922).”

PROFESSIONAL EXPERIENCES:

Teaching:

- University of Massachusetts, Amherst, MA, 2009-2011. Lecturer. Spring 2011: Intermediate Italian II (2 classes). Fall 2010: Intermediate Italian I (2 classes). Spring 2010: Italian Film (in English), Intermediate Italian II. Fall 2009: Intermediate Italian I (2 classes).
- Brown University, Providence, RI, 2003-2009. Teaching Assistant. Spring 2009: Elementary Italian II. Spring 2006: Advanced Italian II. Spring 2005: Advanced Italian II. Spring 2004: Intermediate Italian II. Fall 2003: Intermediate Italian I.
- University of Georgia, Athens, GA, 1999-2001. Instructor in Italian. Spring 2001: Elementary Italian (3 classes). Fall 2000: Elementary Italian (3 classes). Spring 2000: Elementary Italian (3 classes). Fall 1999: Elementary Italian (4 classes).
- Centro Cultura Italiana, Bologna, Italy, June-October 1997. Teacher of Italian language to foreigners.

Collaboration with publishing houses:

- Longanesi & C., Milan, Italy, 1997-1998. Literature translator and consultant for the Scandinavian and English linguistic areas (see below: Publications).
- Det Norske Samlaget, Oslo, Norway, 1994-1995. Selection and translation into Neo-Norwegian of contemporary Italian poets (see below: Publications).

Other professional experiences:

- Brown University, 2005-2008. Research Assistant for The Virtual Humanities Lab (VHL). XML encoding of Giovanni Boccaccio's *Esposizioni sopra la Comedia di Dante* (1373-5).

PUBLICATIONS:

Translations:

- Gaarder, Jostein. *In uno specchio, in un enigma*. Milano: Longanesi & C., 1999. (Original Norwegian: *I et speil, i en gåte*. Oslo: Aschehoug, 1993). Republished: Milano: TEA, 2001. Novel.
- Gaarder, Jostein. *Vita brevis*. Milano: Longanesi & C., 1998. (Original Norwegian: *Vita brevis*. Oslo: Aschehoug, 1997). Republished: Milano: TEA, 2000. Novel.
- Fredriksson, Marianne. *Le figlie di Hanna*. Milano: Longanesi & C., 1998. (Original Swedish: *Anna, Hanna och Johanna*. Stockholm: Wahlström & Widstrand, 1994). Republished: Milano: TEA, 1999. Novel.
- Translation into Neo-Norwegian (*nynorsk*) of poems by contemporary Italian authors (G. Caproni, M. Luzi, A. Rosselli, E. Sanguineti) for the volume *Poetisk modernisme*. Oslo: Det norske Samlaget, 1995 (in collaboration with Eva Jensen and Guri Vesaas).

Articles:

- “‘Flegmatikeren hører ikke hjemme i litteraturen.’ Arnulf Øverlands poetikk fra hans debut som kunst- og litteraturkritiker (1915) til hans tilslutning til Mot Dag

(1922).” *Italiablikk: Norsk og nordisk kultur og litteratur sett fra Bologna*. Eds. Eva Maagerø, Elise Seip Tønnesen and Randi Langen Moen. Skriftserien 102. Kristiansand (Norway): Høgskolen i Agder, 2003. 21-41.

PAPERS PRESENTED:

- “Esotericism and the ‘New Man’ in Fascist Italy: Mario Manlio Rossi and Julius Evola.” Italian Studies Colloquium, Brown University, Spring 2007.
- “Individual Transformation in the Esoteric Mode of Thought 1919-39: Julius Evola and the Occult Renaissance.” Italian Studies Colloquium, Brown University, Spring 2006.

ACADEMIC HONORS, GRANTS AND AWARDS:

- 2011. Brown University Summer Dissertation Grant.
- 2009-2010. Graduate International Colloquia Grant, Brown University (in collaboration with other graduate students of Brown University).
- 2008-2009. Brown University Fellowship.
- 2007-2008. Thomas R. Huckins ’38 Graduate Fellowship.
- 2006-2007. Herbert A. Kenyon Italian Fellowship.
- 2003-2006. Brown University Fellowship.
- 1997. *Dignità di stampa* (dissertation award), Università di Bologna.
- 1994-1995. Scholarship, Norwegian Council for Research.
- 1992. Scholarship, University of Bergen.
- 1991. Scholarship, Italian Ministry for Foreign Affairs and University of Oslo.

PROFESSIONAL MEMBERSHIP:

- American Association for Italian Studies
- European Society for the Study of Western Esotericism
- Modern Language Association

ACKNOWLEDGMENTS

I wish to express my gratitude to the members of my dissertation committee – Prof. Massimo Riva, Prof. Suzanne Stewart-Steinberg and Prof. Ronald Martinez at Brown University, and Prof. Marco Pasi at the University of Amsterdam – for the knowledgeable advice, the time, the energy and the interest they have put into this project. Fully aware that the list will be incomplete, I wish to thank a number of individuals and groups who have been perhaps less directly involved in the process of dissertation writing, but whose help and support has been priceless: Mona Delgado, for the sincerity and spontaneity with which she always offers her assistance to graduate students, and for making complicated tasks seem easy; Prof. Anthony Oldcorn for his competence and delightfully irreverent wit that does not get intimidated by the most solemn occasions; Cristina Abbona-Sneider for every time she has given me a hand first as a colleague, then as a supervisor and always as a friend; Prof. Thomas E. Peterson for believing in me no matter where in the world we were, and for having been the first person to mention Brown University to me; the many faculty members, friends, colleagues and students at Brown University, University of Georgia and University of Massachusetts, Amherst; the graduate students of the Center for History of Hermetic Philosophy and Related Currents at the University of Amsterdam, in particular Joyce Pijnenburg and Eduard ten Houten, for the enthusiasm with which they have shared their interests and kept me in contact with an academic institution of the highest rank where

esotericism is studied as the main subject; Prof. Luciano Mecacci for having provided me with precious suggestions and texts on Mario Manlio Rossi that were difficult to find in the United States. Finally I would like to thank my family for always having been a reliable point of reference on which I could count even from afar.

INDICE

INTRODUZIONE	1
1. TRASMUTAZIONE, AUTOCOSCIENZA ED ESOTERISMO	8
1.1. Trasmutazione ed esoterismo: la seconda nascita	8
1.2. Trasmutazione e fascismo: verso l'uomo nuovo	13
1.3. Forme e figure di trasmutazione	17
1.4. Autocoscienza e stati superiori di coscienza	20
1.5. L'esoterismo italiano nel periodo interbellico: Julius Evola	25
1.6. L'esoterismo italiano nel periodo interbellico: Mario Manlio Rossi	32
1.7. L'esoterismo italiano nel periodo interbellico: altre personalità e correnti	34
2. TRASMUTAZIONE DELLA COSCIENZA INDIVIDUALE E SOCIETÀ	40
2.1. Articolazioni di un problema	40
2.2. L'uno e il molteplice	41
2.3. L'uguale e il diverso	43
2.4. Volontà e comando	55
2.5. Interiorità ed esteriorità	61
2.6. La verità: realtà e apparenza	67
2.7. Il tempo	71
2.8. La parola e l'azione	77

3. DALLA FINE DELLA PRIMA GUERRA MONDIALE A <i>SPACCIO DEI MAGHI</i>	80
3.1. Gli anni dell'immediato dopoguerra e l'avvento del fascismo	80
3.2. La lotta alla massoneria e l'uccisione di Giovanni Amendola	87
3.3. Il Concordato e la fine degli anni Venti	94
4. <i>SPACCIO DEI MAGHI</i> (1929) DI MARIO MANLIO ROSSI	103
4.1. Kant e l'influenza degli spiriti	103
4.2. La molteplicità dei modi e dei piani d'esistenza	107
4.3. Steiner e la magia rinascimentale	112
4.4. L'ineffabile, il segreto e i gruppi iniziatici	118
4.5. Rito collettivo e individualità	124
4.6. I "maghi": Novalis, Keyserling, Evola, Reghini	133
4.7. I limiti dell'umano	144
4.8. I primi anni Trenta	149
5. <i>MASCHERA E VOLTO DELLO SPIRITUALISMO CONTEMPORANEO</i> (1932) DI JULIUS EVOLA	165
5.1. Lo "spirituale" e il "demonico"	165
5.2. La medianità: spiritismo e ricerche psichiche	175
5.3. La psicanalisi e l'inconscio	183
5.4. Il "teosofismo" di Madame Blavatskij	200
5.5. L'antroposofia di Rudolf Steiner	212
5.6. Messianismo, misticismo ed estasi: Jiddu Krishnamurti	220
5.7. Tradizione universale e cattolicesimo: René Guénon	232
5.8. La magia: Lévi, Kremmerz, Meyrink e Keyserling	240

6. VERSO LA SECONDA GUERRA MONDIALE	255
6.1. Il nazismo al potere	255
6.2. L'asse Roma-Berlino, l'impero e la razza	262
6.3. Dopo il 1939	267
CONCLUSIONI	281
BIBLIOGRAFIA	291

INTRODUZIONE

Un aspetto fondamentale dell'esoterismo come forma di pensiero è l'idea di "trasmutazione". Il termine deriva dall'alchimia, intesa come sistema di lavorazione non semplicemente dei metalli ma dell'essere umano: in seguito all'acquisizione di una particolare conoscenza o al verificarsi di un certo evento l'individuo non solo si trasforma ma diviene *radicalmente* diverso da quello che era prima. Di regola il processo di trasmutazione implica un mutamento cruciale nell'autocoscienza del soggetto: l'"io" compie un passaggio di piano, una svolta risolutiva. La trasmutazione della coscienza costituisce un'operazione imprescindibile in molte dottrine esoteriche, ma copre un ruolo di rilievo anche nelle ideologie fasciste del periodo interbellico. La religione politica del fascismo italiano esorta gli individui a riplasmare se stessi come componenti di una nazione, di un partito, di uno Stato, eredi di un glorioso passato e precursori di un luminoso futuro. L'accresciuta consapevolezza di sé e della propria vera natura è vista come uno dei caratteri principali dell'"uomo nuovo" fascista.

Utilizzando un repertorio in gran parte condiviso di narrazioni e immagini, i discorsi del fascismo e dell'esoterismo prospettano un nuovo tipo di essere umano, frutto del conseguimento di un più alto livello di coscienza. Se studi come quelli di Nicholas Goodrick-Clarke, sviluppando potenzialità di ricerca in parte già intuite da George Mosse, hanno diffuso l'interesse per le origini esoteriche del nazismo germanico e stimolato più o meno direttamente analoghe indagini sulla situazione italiana, i lavori di

Emilio Gentile sulla sacralizzazione della politica in epoca fascista hanno reso evidente quanto il regime di Mussolini facesse affidamento sugli strumenti del rito, del mito e del simbolo per forgiare un “armonico collettivo” dalla massa composta e discordante degli italiani. Rito, mito e simbolo – elementi importantissimi nella forma di pensiero esoterica – vengono posti dal fascismo al servizio della trasmutazione di un’intera società, dove i soggetti pervengono a un’accresciuta consapevolezza di sé in quanto partecipi di una medesima “anima”, di una medesima patria, storia e missione.

I discorsi sull’autocoscienza finiscono così per investire i temi dell’autonomia e dell’omologazione degli individui, del conformismo, del livellamento delle differenze, della spersonalizzazione. Al fine di modellare le masse e creare i nuovi italiani, l’orientamento dominante del fascismo scredita le tendenze individualistiche da cui almeno in parte ha preso origine: i soggetti devono integrarsi in una entità collettiva omogenea e malleabile, abbandonare la libertà di volere e di agire, e acquisire in tal modo coscienza di sé come italiani e come fascisti. Di fronte a questo processo, come si pongono i discorsi sulla trasmutazione della coscienza elaborati nell’ambito dell’esoterismo? Come si articolano e quali indirizzi prendono? Sostengono o avversano l’idea della specificità e della differenza delle singole coscienze? Ritengono l’individuo libero di realizzare pienamente se stesso nella propria unicità indipendentemente dai valori, dagli ideali e dai programmi della collettività di cui fa parte? Vedono anch’essi con favore la trasformazione del diverso e del molteplice in massa omogenea, indistinguibile nelle sue componenti, guidata da una volontà comune e incontestabile?

E’ chiaro che tali questioni tendono a presentarsi in maniera più appariscente in società governate da regimi totalitari ma non sono assolutamente esclusive di queste, o

del periodo interbellico. Si pensi alla vicenda intellettuale ma anche biografica di Socrate, il filosofo che aveva fatto proprio il motto “conosci te stesso” dell’oracolo di Delfi. In quanto alle società di massa dei giorni nostri – democratiche, laiche, razionali, materialiste – rientra nell’esperienza di chiunque entrare in una libreria, capitare inevitabilmente nella vasta sezione dell’occulto, della magia, della New Age, aprire un libro a caso e trovarvi i consueti suggerimenti per realizzare il proprio potenziale, conseguire uno stato superiore di coscienza e ricongiungersi con questa o quell’altra versione dell’Uno cosmico. Provare a rispondere agli interrogativi posti da tali discorsi nel periodo interbellico può aiutare a capire meglio, o almeno a chiederci, che rapporti abbiano le esortazioni a trasmutare la coscienza con i dispositivi di potere, le spinte omogeneizzanti, le attitudini anche più sottili di conformismo nel contesto non di un regime totalitario bensì di una società che si presenta come libera e democratica.

I testi primari su cui ho deciso di focalizzare l’indagine sono due opere, pubblicate a cavallo degli anni Venti e Trenta, che passano in rassegna le maggiori figure e correnti dell’esoterismo contemporaneo, e costituiscono in questo senso piccole enciclopedie in chiave polemica. Si tratta infatti di due libri scritti da esoteristi contro l’esoterismo nel suo complesso o ampi settori di esso. Il primo testo è *Spaccio dei maghi* (1929) di Mario Manlio Rossi, filosofo e anglista brillante, troppo a lungo dimenticato, la cui carriera fu notevolmente rallentata dalla scelta di non iscriversi al partito fascista. In quest’opera Rossi attacca vari ambienti e dottrine dell’occultismo, della teosofia e dello spiritismo che egli aveva frequentato in gioventù al seguito di Arturo Reghini, il poliedrico e attivissimo intellettuale pagano, pitagorico e massone che Rossi in questo libro sente la necessità di ripudiare insieme a buona parte del proprio passato. Il secondo

testo è *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* (1932) di Julius Evola, autore più noto di Rossi, anch'egli legato a Reghini da un'amicizia finita male. Artista da giovane, poi filosofo ed esoterista, Evola si situò politicamente a destra del fascismo, del quale non fece mai ufficialmente parte ma con il quale intrattenne un rapporto molto complesso e molto discusso. In *Maschera e volto* egli passa al vaglio l'esoterismo contemporaneo non per rinnegarlo *in toto* come Rossi, ma per dimostrare la superiorità di un tipo particolare di esoterismo: la prospettiva perennialista della tradizione integrale, di cui egli è il principale esponente in Italia. Attraverso le analisi, i giudizi, i resoconti polemici offerti da questi due testi possiamo apprezzare quanto fosse ricco, articolato e complesso il dibattito sulla trasmutazione della coscienza nel periodo interbellico, sia in Italia sia all'estero. Emergono le differenze di vedute tra le varie scuole, ma anche le preoccupazioni comuni per i rischi che un cambiamento radicale dell'essere umano potrebbe comportare.

Prima di esaminare le fonti primarie occorre precisare cosa s'intende per autocoscienza e perché la sua trasmutazione investe problemi di omogeneizzazione e di autonomia individuale. Di questo tratta il capitolo 1, che illustra anche il valore attribuito dagli studi sull'esoterismo all'idea di trasmutazione e comincia a contestualizzare storicamente l'argomento abbozzando un breve profilo degli esoteristi italiani del periodo interbellico. L'area semantica relativa all'idea di autocoscienza non è facilmente circoscrivibile, comprende nozioni piuttosto fluide espresse da termini alquanto elusivi che per giunta tendono a cambiare a seconda delle discipline, e coinvolge problemi di ordine filosofico e psicologico che non sono ancora stati risolti in maniera soddisfacente. Ma una volta fissati una serie di significati e caratteri generali dell'autocoscienza, risulta

evidente come si possa concepire lo Stato fascista come una sorta di centro psichico collettivo nell'ambito di una metanoia omogeneizzante che è anche (etimologicamente) processo di cambiamento mentale degli individui. Gli esoteristi del periodo interbellico, avendo sviluppato una consuetudine con le dottrine e le pratiche di trasmutazione interiore, non mancano di intuire i rischi impliciti nel tipo di metanoia promosso dal fascismo.

Nel capitolo 2 sono presentate alcune prospettive dalle quali è possibile considerare il problema della trasmutazione della coscienza individuale in una società percorsa da forti spinte omogeneizzanti come quella fascista. Tali prospettive non sono le uniche possibili e si fondano su temi generali che in alcuni casi conviene formulare come opposizioni di termini: l'uno e il molteplice, l'uguale e il diverso, la volontà, l'interiorità e l'esteriorità, la realtà e l'apparenza, il tempo, la teoria e la pratica. La scomposizione e organizzazione dell'argomento sulla base di questi sette temi consentirà di comprendere meglio le articolazioni, i presupposti e le implicazioni dei discorsi sulla trasmutazione della coscienza contenuti nelle fonti primarie.

Il capitolo 3 costituisce la prima parte di un breve inquadramento storico delle opere e degli autori al centro di questo studio, coprendo gli anni che vanno dalla fine della prima guerra mondiale alla pubblicazione di *Spaccio dei maghi* (1929). Con esso si apre una sintetica panoramica sull'esoterismo italiano tra le due guerre, ordinata secondo un criterio cronologico, che incornicia l'analisi dei testi di Rossi e di Evola. Vengono forniti i dati bio-bibliografici fondamentali dei due autori, con accenni alla vita e all'opera di altri esoteristi, e riferimenti agli eventi storici dell'epoca. Si tratta di un lavoro necessariamente incompleto ma che era necessario almeno cominciare, in quanto

negli studi sugli esoteristi del periodo tali dati sono in genere presentati in maniera frammentaria e raramente messi in rapporto tra loro. Questa traccia ha la funzione di abbozzare un contesto storico per le opere analizzate, nella piena consapevolezza che essa forma un mosaico dal quale mancano molti tasselli e costituisce solo lo scheletro di una costruzione che potrebbe essere completata in futuro.

L'analisi di *Spaccio dei maghi* (1929) è l'oggetto del capitolo 4, al termine del quale viene ripreso il filo dell'esposizione storica a coprire gli anni che intercorrono tra la pubblicazione del libro di Rossi e l'uscita di *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* (1932) di Evola, trattato nel capitolo 5. Infine il capitolo 6 completa il quadro storico illustrando gli eventi dal 1933 fino allo scoppio della seconda guerra mondiale, seguendo brevemente anche le vicende di Rossi ed Evola durante il conflitto e nel dopoguerra fino alla loro scomparsa nei primi anni Settanta.

Alla fine del percorso vedremo quali conclusioni si possono trarre dalla ricerca. Qui mi limito ad anticipare che, per quanto non sia possibile fornire alle questioni poste all'inizio una risposta valida indiscriminatamente per tutto l'esoterismo, si possono tuttavia notare alcune tendenze abbastanza definite. Di certo durante il periodo interbellico la trasmutazione dell'autocoscienza diviene un aspro terreno di controversia all'interno dell'esoterismo, e per alcuni settori dell'esoterismo nei confronti degli indirizzi prevalenti nella società. Una parte importante dei discorsi che si occupano di esoterismo durante il periodo fascista evidenzia una preoccupazione profonda e costante riguardo all'autodeterminazione e alla specificità della coscienza individuale, che viene vista come minacciata dall'influenza di un'autorità estranea al soggetto. Se nel fascismo la piena consapevolezza di sé si ottiene tramite l'introduzione dall'esterno di un'"Io"

preconfezionato e standardizzato, nei suddetti discorsi dell'esoterismo il conseguimento di un più alto livello di autoscienza è un processo che va preservato da influenze aliene all'individuo e deve compiersi dall'individuo stesso all'interno di sé in maniera unica. Sia l'esoterismo sia il fascismo insistono sull'opportunità di forgiare un tipo superiore di essere umano, ma alcuni discorsi nell'ambito dell'esoterismo mettono in guardia contro almeno due rischi che tale trasmutazione potrebbe comportare: l'annullamento dell'individualità e il dominio del soggetto da parte di una volontà a lui estranea. L'inquietudine derivante dalle prospettive di omogeneizzazione e perdita di autonomia induce autori come Rossi ed Evola a mettere in atto forme di resistenza più o meno esplicite contro il modellamento delle coscienze ad opera del regime.

1. TRASMUTAZIONE, AUTOCOSCIENZA ED ESOTERISMO

1.1. Trasmutazione ed esoterismo: la seconda nascita.

L'esoterismo occidentale costituisce un territorio vasto, eterogeneo e dai confini non sempre ben delineati. Ad esso sono riconducibili una pluralità di correnti di pensiero e ad esso si ispirano una moltitudine di pratiche operative, con intrecci e commistioni di elementi riconducibili a culture di epoche e aree geografiche tra loro anche molto distanti. In uno scenario complesso si possono tuttavia rilevare alcuni elementi ricorrenti che delineano un tessuto comune. Tra questi vi è l'enfasi sulla trasformazione, o meglio sulla *trasmutazione*, dell'individuo.

Pur con modalità e accenti diversi, le varie correnti dell'esoterismo antico e moderno offrono un percorso di ricerca, rigenerazione ed evoluzione personale, solitamente orientato a sviluppare le potenzialità latenti nell'essere umano. In tale prospettiva, la vita è presentata come un cammino di perfezionamento in cui l'individuo abbandona l'illusione di essere una creatura statica e immutabile, cominciando invece a percepirsi come un essere dinamico, che può farsi padrone della direzione da imprimere alla propria esistenza e al proprio sviluppo.

Tra gli studiosi di tradizioni esoteriche occidentali, la delimitazione rigorosa dell'ambito di ricerca è stata a lungo, e rimane tutt'oggi, una questione molto dibattuta. Il tentativo più convincente, attorno al quale si sono raccolti i maggiori consensi oltre alle inevitabili critiche, è stato compiuto dallo studioso francese Antoine Faivre, per il quale

l'esoterismo non è tanto un campo del sapere quanto piuttosto una *forma di pensiero*, da affrontarsi fenomenologicamente come insieme di tendenze da descrivere.¹ Faivre individua nell'esoterismo quattro componenti fondamentali e due secondarie. Affinché un dato testo possa essere considerato parte del corpus dell'esoterismo occidentale, le quattro componenti fondamentali, del resto difficilmente scindibili una dall'altra, devono essere tutte presenti, mentre le componenti secondarie possono anche mancare, sebbene esse tendano generalmente a presentarsi in connessione con le quattro fondamentali.² La trasmutazione individuale costituisce la quarta componente fondamentale nella tassonomia di Faivre. Ritengo però utile illustrare brevemente anche le altre componenti, perché le vedremo spesso accompagnare da vicino i discorsi sull'idea di trasmutazione.

La prima delle quattro componenti fondamentali stabilite da Faivre è l'*interdipendenza universale*, ossia il principio secondo il quale l'intero universo è attraversato da una fitta rete di *corrispondenze* reali e simboliche. Occulte o palesi, percepibili dai sensi o meno, tali corrispondenze devono essere sempre sottoposte ad opera di *interpretazione*. L'universo è concepito come un insieme di segni da decodificare, un enorme teatro di specchi in cui ogni elemento rimanda a un altro,

¹ Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism* (Albany: State University of New York Press, 1994) 4. Il volume è l'edizione inglese congiunta, rivista e corretta di due opere di Faivre apparse originariamente in francese: "Accès de l'ésotérisme occidental", *Circé (Cahiers de Recherche sur l'Imaginaire)* 10-11 (Paris: Les Lettres Modernes, 1978) e *L'esotérisme* (Paris: PUF, 1992); di quest'ultimo testo è disponibile anche una traduzione italiana: *L'esoterismo, storia e significati* (Milano: SugarCo, 1992).

² Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism* 10-15. La definizione e le categorie di Faivre continuano ancora oggi a costituire il punto di riferimento principale per gli studiosi di esoterismo. Negli ultimi anni non sono comunque mancati tentativi di rettifiche e critiche da parte di altri studiosi del settore. Su questo argomento si vedano ad esempio: Antoine Faivre & Wouter J. Hanegraaff (eds.), *Western Esotericism and the Science of Religion: Selected Papers Presented at the 17th Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995* (Leuven: Peeters, 1998) *passim*; Nicholas Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2008) 3-14; Marco Pasi, "Il problema della definizione dell'esoterismo: analisi critica e proposte per la ricerca futura", *Forme e correnti dell'esoterismo occidentale*, a cura di Alessandro Grossato (Milano: Medusa, 2008) 205-228; Kocku von Stuckrad, *Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge*, trad. Nicholas Goodrick-Clarke (London: Equinox, 2005) 1-11; Arthur Versluis, *Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esotericism* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2007) 6-9.

secondo i principi dell'*analogia* e della *similitudine*. Faivre distingue due sottotipi di corrispondenze: da un lato abbiamo i legami che mettono in relazione le varie parti della natura, rendendo interdipendenti macrocosmo e microcosmo (ad esempio, a un certo pianeta corrisponde un dato metallo, una data pianta, una data parte del corpo umano ecc.); dall'altro lato abbiamo i nessi che collegano il cosmo e la storia con i testi sacri rivelati delle varie tradizioni.

La seconda componente della forma di pensiero esoterica è l'idea di *Natura vivente*. La natura è intesa come essenzialmente viva e animata in tutte le sue parti, spesso abitata o percorsa da una luce o da un fuoco nascosto. Chi ne comprende il linguaggio può avere accesso alle sue preziose rivelazioni. Al pari dell'essere umano, essa può trasformarsi, rigenerarsi, passare attraverso un'opera di palingenesi e redenzione.

Due nozioni collegate e complementari concorrono a formare la terza componente: *immaginazione* e *mediazione*. Al contrario del mistico, che tenta di eliminare qualsiasi elemento d'interposizione tra sé e il divino al quale aspira a unirsi, l'esoterista concepisce e ricorre a intermediari di vario genere: spiriti, angeli, demoni, maestri spirituali, iniziatori. Hanno funzione di mediazione anche i riti e i simboli, i quali – come vedremo tra breve – sono elementi importanti nella religione politica del fascismo. L'immaginazione creativa consente all'esoterista di avvalersi di tali mediazioni ai fini di sviluppare una conoscenza. Tramite l'immaginazione l'uomo entra in contatto con un mondo intermedio – un mesocosmo o *mundus imaginalis*, come l'ha denominato il filosofo e orientalista francese Henry Corbin – dal quale può trarre una conoscenza, una

gnosi.³ L'immaginazione è inoltre una forma di conoscenza di sé nella misura in cui il mondo viene "interiorizzato" dall'esoterista. Diversamente dalle religioni, dunque, l'esoterismo non si fonda sulla fede e sul dogma bensì sull'esperienza diretta della visione interiore e dell'incontro con l'intermediario, momenti di straordinario valore euristico.

La quarta componente dell'esoterismo, la più rilevante per il presente studio, consiste nella *esperienza di trasmutazione*, termine che gli studiosi di esoterismo preferiscono al più generico "trasformazione" in quanto esso meglio esprime il carattere radicale del cambiamento, vissuto dal soggetto come modificazione della propria natura più intima, come passaggio da un piano di esistenza a un altro. Senza il risalto dato all'esperienza di trasmutazione – osserva Faivre – l'esoterismo altro non sarebbe che una forma di spiritualità speculativa. Per l'esoterista, in generale, non vi è distinzione tra conoscenza ed esperienza interiore, quindi anche la trasmutazione va intesa primariamente sotto specie di esperienza: la conoscenza, la "gnosi", è quel sapere illuminato che favorisce un mutamento dell'essenza stessa dell'individuo, dando luogo a una "seconda nascita". Il termine "trasmutazione" è ovviamente mutuato dall'alchimia. Come noto, gran parte del corpus alchemico, sotto l'apparente trattazione di esperimenti di laboratorio compiuti sui metalli, cela l'esposizione figurata della trasmutazione dell'essere umano secondo un percorso suddiviso in tre stadi (*nigredo*, opera al nero, morte dell'uomo vecchio; *albedo*, opera al bianco; *rubedo*, opera al rosso, conseguimento

³ Si vedano ad esempio: Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi* (Paris, Flammarion, 1958); Id., *Mundus Imaginalis: Or, The Imaginary and the Imaginal*, transl. Ruth Horine (Ipswich: Golgonooza, 1976; saggio originariamente pubblicato in francese nel 1972 sulla rivista *Spring* di Zurigo).

della pietra filosofale), i quali a loro volta presentano analogie con le tre tappe del cammino mistico tradizionale (purificazione, illuminazione, unificazione).⁴

Come accennato, Faivre individua due elementi secondari i quali, pur non strettamente indispensabili a definire un testo come esoterico, si trovano spesso associati alle quattro componenti fondamentali descritte sopra. Tali principi secondari sono la *concordanza* e la *trasmissione* iniziatica.⁵

La prassi della concordanza consiste nel tentativo di stabilire denominatori comuni tra due o più tradizioni diverse, o addirittura fra tutte le tradizioni esistenti, confidando di ottenere una conoscenza e una trasformazione di ordine superiore. Si cerca, in sostanza, di discernere convergenze tra varie fonti, cancellando gli elementi di differenza nelle varie dottrine al fine di trovare una conoscenza che incorpori e fonda in un'unica gnosi le varie tradizioni religiose, spirituali e filosofiche dell'umanità. In questo senso, la prassi della concordanza investe non solo la sfera del singolo ma anche quella della collettività. La spinta a rifarsi a una *philosophia perennis* caratterizza soprattutto correnti come il perennialismo o tradizionalismo, i cui fautori – nel Novecento primariamente René Guénon e Julius Evola – sostengono l'esistenza di una “Tradizione primordiale” che abbraccia le varie tradizioni religiose ed esoteriche dell'umanità, le quali ancora portano tracce parziali e alterate dell'unica vera sapienza originaria.

L'idea di *trasmissione* esprime la necessità per l'individuo di affidarsi a un “iniziatore” o gruppo di iniziatori per conseguire la conoscenza da cui scaturisce la trasmutazione. Una persona non può conseguire l'iniziazione da sé, in maniera unica e irripetibile. Tale concezione si basa su almeno due premesse. Innanzitutto, il

⁴ Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism* 13.

⁵ Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism* 13-14.

convincimento che vi sia un percorso prestabilito per raggiungere la conoscenza trasformatrice; tale percorso è stato precedentemente compiuto dai maestri, i quali possono “trasmetterlo” – e quindi comunicarlo, seppur non necessariamente in maniera verbale – ai discepoli. In secondo luogo, bisogna presupporre l’esistenza di una tradizione organica e integrale (come noto, il termine “tradizione” deriva dal latino *trādere*, che significa appunto “consegnare”, “trasmettere”): l’unico sapere valido è quello trasmesso da un’affiliazione d’inoppugnabile autenticità o “regolarità”. Ovviamente quest’ultima idea è importantissima per comprendere la genesi e lo sviluppo delle società segrete in Occidente.⁶

1.2. Trasmutazione e fascismo: verso l’uomo nuovo.

Il presente studio tratta dei discorsi sulla trasmutazione dell’individuo, e sulla possibilità di indirizzare il corso di questa trasmutazione, negli anni tra le due guerre mondiali. Tali discorsi erano divenuti particolarmente forti e insistenti già da qualche decennio, iscritti in diverse correnti culturali dell’epoca, alcune delle quali avrebbero fornito linfa vitale allo sviluppo del fascismo e del nazismo. La riflessione nicciana sul superuomo, ad esempio, diffondeva nelle sfere più diverse della cultura e della società l’anelito ad andare oltre l’umano. In generale, a fine Ottocento, si svilupparono dal crogiolo del romanticismo diverse tendenze anti-positiviste e irrazionaliste che puntavano decisamente all’attuazione delle potenzialità latenti nell’essere umano e allo sviluppo di quelle facoltà che tendevano a sfuggire alle indagini empiriche.⁷

⁶ Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism* 14-15.

⁷ Per l’approfondimento di questi temi rimando al pregevole studio di Simona Cigliana, *Futurismo esoterico: contributi per una storia dell’irrazionalismo italiano tra Otto e Novecento* (Napoli: Liguori, 2002) *passim*.

Questo periodo, che si estende almeno fino agli anni Venti del Novecento, viene solitamente considerato come l'epoca della *frammentazione del soggetto*, della *frantumazione dell'io*: un'epoca in cui la concezione dell'uomo come essere unitario entra in crisi in vari ambiti del sapere e dell'attività umana, dalla filosofia (Bergson) alla psicologia (W. James), dalla psicoanalisi (Freud) alla letteratura (Proust, Joyce, V. Woolf, Pirandello, Svevo), all'arte (surrealismo e avanguardie in genere). A ben vedere, però, accanto a tale idea di frantumazione della coscienza, il periodo è caratterizzato anche da una straordinaria attenzione alla *trasmutazione dell'io*, all'evoluzione o alla regressione interiore del soggetto, alle possibilità di una sua divinizzazione o di un suo imbestiamento, con accenti che riportano alla mente, a quattro secoli di distanza, le affermazioni contenute nella *Oratio de hominis dignitate* di Giovanni Pico della Mirandola sull'uomo "magnum miraculum", creatura senza una posizione prestabilita nella gerarchia degli esseri, libera di plasmare se stessa secondo la propria volontà e di indirizzare il proprio mutamento verso l'alto o verso il basso, non costretta da leggi e limitazioni nel suo farsi angelo o bruto.⁸ Ma l'uomo del primo Novecento può mutarsi anche in macchina, in automa, in marionetta controllata da invisibili fili esterni, livellata nella massa, uniformata al collettivo. In sostanza negli stessi anni, oltre all'uomo dissociato, scisso in mille identità e in balia di dinamiche largamente inconscie, si evidenzia un *uomo in trasmutazione* (non necessariamente privo di un nucleo di coscienza fisso e ben determinato) che nel corso del tempo modifica radicalmente alcuni aspetti della propria identità e del proprio modo di essere nel mondo: un io consapevole

⁸ Per testo, traduzione, commento e altro materiale relativo alla *Oratio* rimando al sito *Progetto Pico / Pico Project* frutto della collaborazione tra studiosi della Brown University e dell'Università degli Studi di Bologna, < http://www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/>, 1 giugno 2011.

di trovarsi implicato in un cammino di trasformazione lungo una vita, e forse oltrepassante la vita stessa.

Derivando in parte da queste suggestioni culturali, l'idea di trasmutazione – essenziale nell'esoterismo – assume enorme importanza nella visione della storia, dell'individuo e della collettività propria dei regimi totalitari sviluppatasi nel periodo tra le due guerre. Un aspetto cruciale dei programmi di tali regimi è infatti l'impulso a creare individui “superiori,” “super-uomini” o “oltre-uomini” che pongano le basi per un nuovo ordine politico e sociale. Anche il fascismo – soprattutto se inteso come religione politica, lungo la direzione di ricerca indicata dagli studi di Emilio Gentile – si pone questo obiettivo, amplificandolo e conferendogli enorme potere di suggestione. Nella sua aspirazione a formare un tipo di “uomo nuovo”, il regime tenta di mettere in atto una trasmutazione degli italiani e lo fa principalmente attraverso strumenti e pratiche non troppo lontani dalla forma di pensiero esoterica, quali il mito, il rito, il simbolo. Il fascismo istituzionalizza una nuova “religione laica”, mirando a istaurare, tramite riti di massa, un “culto collettivo”.⁹

Per Emilio Gentile la sacralizzazione della politica è un fenomeno moderno, che ha origini in tensioni e contrasti propri della modernità, e in particolare nel conflitto tra la crescente secolarizzazione della società e la necessità di conservare un “nucleo centrale prescrittivo” accettato da tutti che controlli la società stessa.¹⁰ Tale controllo avviene in gran parte tramite processi d'integrazione dell'altro. In effetti l'opera d'integrazione costituisce un aspetto fondamentale della religione laica, la quale non va considerata

⁹ Emilio Gentile, *Il culto del littorio: la sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, 3. ed. (Roma-Bari: Laterza, 2005) 277.

¹⁰ Gentile mutua l'espressione “nucleo centrale prescrittivo” da Gino Germani, “Democrazia e autoritarismo nella società moderna”, *Storia contemporanea* 11.2 (1980) 177-216.

semplicemente come “espediente demagogico” finalizzato all’esercizio potere, ma anche come “espressione sociale di una esigenza collettiva”:

Nella società secolarizzata, le religioni laiche possono essere una delle risposte che la società moderna dà alla richiesta di integrazione attraverso il movimento, il partito, lo Stato o altre possibili forme di organizzazione e di istituzione, che possono svolgere questa funzione integrativa operando come un sistema di credenze religiose. In momenti di crisi o di straordinaria tensione la collettività aspira a recuperare un senso totale della vita, come fondamento di una nuova stabilità, aderendo ai movimenti politici che promettono di superare il caos in una dimensione più alta di ordine comunitario.¹¹

I capi delle religioni laiche “aspirano a plasmare la natura umana secondo i loro modelli”. Abili demagoghi, essi seducono e manovrano le masse di “una società assetata di fede e di sicurezza in un momento di crisi”. Loro obiettivo è “cambiare la natura di uomini e donne, per creare, in una nuova era di salvezza, un ‘ordine nuovo’ e un ‘uomo nuovo’”.¹² Al fine di sottolineare le convergenze tra i discorsi sul fascismo e i discorsi sull’esoterismo, mi sembra significativo osservare come un autorevole storico del fascismo come Gentile, al momento di affrontare il tema della costituzione dell’“uomo nuovo” nell’ambito delle religioni politiche, si serva di figure e analogie che vedremo ricorrere continuamente nei testi sull’esoterismo quando trattano della trasmutazione dell’individuo. E’ un linguaggio in bilico tra l’immaginario medico-scientifico e quello alchemico, evocatore di laboratori, di corpi e di esperimenti:

I movimenti come il bolscevismo, il fascismo e il nazismo si sono affermati come *religioni politiche* ed hanno intensificato l’aura sacrale che ha sempre circondato il potere, attribuendosi la funzione, propria della religione, di definire il significato della vita e il fine ultimo dell’esistenza. Le religioni politiche riproducono la struttura tipica delle religioni tradizionali, articolata nelle dimensioni fondamentali della fede, del mito,

¹¹ Emilio Gentile, *Il culto del littorio* 273-274.

¹² Emilio Gentile, *Il culto del littorio* 275.

del rito e della comunione, e si propongono di realizzare, per mezzo dello Stato o del partito, una “metanoia” della natura umana da cui deve sorgere un “uomo nuovo” rigenerato e totalmente integrato nella comunità. ... La società moderna ha fornito, e può ancora fornire, strumenti potenti alle religioni politiche per organizzare la vita collettiva come un vasto laboratorio umano, in cui il partito e lo Stato compiono gli esperimenti per creare l’“uomo nuovo”, operando sul corpo sociale.¹³

La trasmutazione in uomo nuovo, la metanoia fascista – cambiamento anche mentale (μετάνοια, da μετά-voέω), psichico – passa dunque attraverso la mediazione del simbolo, del mito, del rito di massa, secondo i termini di una religione laica, in cui la fede nel dogma politico consente il mantenimento di un “nucleo centrale” che controlla, regola, dirige secondo una volontà intesa come unica ma condivisa da una pluralità di soggetti. L’individuo è modellato su un ideale prestabilito dall’esterno e il controllo del nucleo centrale sulla moltitudine dei singoli si attua per integrazione, assorbimento, unione nel partito e nello Stato. Plasmato su un modello, guidato dalla fede nel dogma, livellato nel rito di massa, integrato nel collettivo, comandato da un centro esterno a sé: è questo l’uomo nuovo che emerge dal crogiolo dell’alchimia fascista? O ne è solo un’oscura premonizione, l’avvisaglia di un pericolo, il delinarsi di una nuova minacciosa realtà? E come si pone, di fronte ad esso, l’idea di trasmutazione che emerge dai coevi discorsi sull’esoterismo?

1.3. Forme e figure di trasmutazione.

Esoterismo e fascismo producono, e in certa misura condividono, una ricca varietà di immagini, metafore ed espressioni volte a spiegare in cosa consiste e come si realizza la trasmutazione individuale. Ciò può essere, da un lato, sintomo della complessità dell’argomento e della difficoltà di comunicarlo, e dall’altro, testimonianza della pluralità

¹³ Emilio Gentile, *Il culto del littorio* 275-276.

di fonti a cui tali discorsi attingono, oltre che della longevità di un tema che ha attraversato i secoli. Tra le azioni che illustrano il processo di trasmutazione, le seguenti ricorrono con grande frequenza: ritrovare qualcosa che si è perduto, risvegliarsi da uno stato di sonno o d'illusione, svincolarsi da una schiavitù (*redenzione*), passare attraverso una rinascita o una rigenerazione (*palingenesi*), intraprendere un radicale mutamento di spirito o d'intelletto (*metanoia*).

Inoltre la trasmutazione può essere irreversibile o comportare il rischio di una regressione. La posta in palio è alta e gravi sono i pericoli che si corrono: nel corso del processo trasformativo si può diventare esseri divini (*indiamento*), superando i condizionamenti imposti dal corpo fisico e dai cinque sensi, ma si può anche perdere la sanità mentale o il contatto coi propri simili. La trasmutazione può avere carattere istantaneo, legandosi a un “grande evento” irripetibile (un'illuminazione, una ierofania...), oppure essere frutto di un lungo e tenace lavoro su se stessi (*ascesi*), col suo alternarsi di crisi e di entusiasmi. Nel caso di un lavoro “ascetico”, fascismo ed esoterismo si trovano a concordare nell'utilizzo di tecniche incentrate sul mito, sul rito e sulla drammatizzazione in genere, sul simbolo (incluso il numero e il nome), sulla memoria, e – con riserve e valutazioni diverse – sul rapporto coi defunti.

Il corpo è laboratorio per esperimenti di scienziati più o meno metaforici, e le tecniche su di esso basate – dallo yoga alle ginnastiche più tradizionali care al regime – rivestono un ruolo importante in questo processo, così come l'utilizzo a fini di evoluzione personale delle varie sensazioni che il corpo procura (il piacere, il dolore...), o la modificazione dei ritmi e delle necessità che il corpo impone (il sonno, la fame, la sete, la respirazione, le pulsioni sessuali...) Nei casi in cui la trasmutazione è legata al corpo,

quasi inevitabilmente essa investe anche questioni di sangue e di genere, e può quindi essere concepita in maniera diversa a seconda che in un individuo prevalga un tratto “razziale” piuttosto che un altro, o che essa si compia in un uomo o in una donna. In altre occasioni si intende la trasmutazione come qualcosa che investe solo incidentalmente l’ambito fisico e materiale, come un processo che non si svolge primariamente in questa vita ma in una vita futura, dopo la morte del corpo, o addirittura in una vita parallela su un altro livello, o tramite una serie di rinascite (*metempsicosi*) che comportano un cammino di costante perfezionamento, di vita in vita, attraverso una successione di “piani” esistenziali non necessariamente legati a un corpo fisico. In entrambi i casi la trasmutazione può essere vista come una questione morale, quasi l’individuo (ma anche il popolo o la nazione) fosse investito di un compito da adempiere, di una “missione” a forte carica etica, a cui è magari sollecitato dal senso di una vocazione più o meno perentoria.

La dimensione etica tocca anche un altro ordine di problemi. La facoltà di mutare se stessi investe importanti questioni che concernono la libertà individuale, il contrasto con le autorità, il dissenso, l’eresia. Oltre che con istanze sociali e politiche, la libertà di trasmutazione personale s’intreccia con idee di carattere religioso e filosofico di lunga tradizione: si può pensare che il caso, il destino, la provvidenza divina o gli influssi astrali vi giochino un ruolo notevole, e che il cammino di perfezionamento dell’uomo sia già in gran parte predeterminato, oppure si può concepire l’uomo come in pieno possesso della facoltà di determinare che cosa diventare e chi essere.

L’immaginario relativo all’idea di trasmutazione evoca una moltitudine di località e paesi privilegiati, reali o immaginari, concreti o simbolici, esterni o interni al soggetto:

l'Egitto, l'India, Roma, il giardino dell'Eden, il deserto... Il luogo che qui più ci interessa in quanto esprime il nucleo dell'autocoscienza individuale è la cittadella fortificata, la quale mostra tratti affini a quelli dell'*hortus conclusus* ed è spesso vigilata da uno o più guardiani armati contro eventuali attacchi dall'esterno che rischiano di risultare in una perdita del possesso di se stessi.

Oltre ai luoghi, ci sono vere e proprie figure di riferimento, la cui trasformazione viene proposta come modello da emulare, o più raramente da evitare. Una particolare figura mitologica, un maestro spirituale, un santo, un leader politico, tanti sono i personaggi straordinari che servono come esempio o come monito, da Buddha a Gesù Cristo, da Prometeo a Giasone, da Zoroastro a Ermete Trismegisto, da Pitagora a Dante Alighieri, fino a D'Annunzio e a Mussolini.

Infine, il mutamento radicale del proprio essere si accompagna sovente, nella percezione e nelle attività intellettive, a un ripensamento delle categorie di spazio e tempo, a uno slittamento delle linee di demarcazione tra realtà e apparenza, e all'abbandono del principio di causalità in favore delle corrispondenze di tipo analogico.

1.4. Autocoscienza e stati superiori di coscienza.

Da quanto detto finora appare chiaro che la trasmutazione dell'individuo è un tema molto ampio e complesso. Per restringere il campo, in questa sede ci concentriamo su un tipo particolare di trasmutazione: il mutamento radicale che investe l'*autocoscienza* dell'individuo. Si tratta di esaminare quei discorsi sulla trasmutazione nei quali un ruolo cruciale è ricoperto dall'incitamento a prendere coscienza di sé, a rendersi pienamente conto di quello che si è "veramente". In tali discorsi la spinta alla *trasmutazione* è intesa

come cambiamento verso *uno stato superiore di coscienza*. Trasformare la coscienza di sé è l'imperativo di molte correnti esoteriche e un tema importante anche nel fascismo. Esoterismo e fascismo sembrano avere tuttavia atteggiamenti opposti nei confronti di tale trasmutazione. Prima di esaminare cosa s'intende per cambiamento di autocoscienza nel fascismo e nell'esoterismo, ed indicare dove risiedono le differenze e i contrasti, cerchiamo di comprendere meglio a che cosa si riferisce il termine autocoscienza. Il discorso sull'autocoscienza è molto complesso e da tempo tiene impegnati filosofi e psicologi in un dibattito tutt'altro che risolto. Qui mi limiterò a dare solo alcune indicazioni che possano permettere una migliore comprensione delle divergenze tra fascismo ed esoterismo su questo tipo di trasmutazione.

Io, me, sé, persona, soggetto, anima, identità, i termini sono molteplici, ma che cosa esattamente s'intende trasformare? La riflessione sull'autocoscienza ha una storia lunga e complessa, in cui si sono avvicinati e sovrapposti vari approcci e prospettive, e a seconda dei contesti si sono attribuiti diversi significati allo stesso termine e diversi termini allo stesso invisibile ed impalpabile referente. Cerchiamo allora di circoscrivere, se non definire, ciò che appare fin dal principio elusivo, in modo che l'oggetto della ricerca possa mantenersi il più possibile coerente e costante di pagina in pagina.¹⁴

¹⁴ Ancora valido ai fini un orientamento introduttivo alla questione dell'autocoscienza, una volta sfrondata dagli elementi più strettamente legati alla concezione idealista, è il saggio di Augusto Guzzo "Io-Autocoscienza", *Enciclopedia filosofica*, vol. 2 (Venezia-Roma: Istituto per la collaborazione culturale, 1957) 1511-1526. Tra gli altri testi più recenti di cui mi sono servito per una ricognizione preliminare sulle varie definizioni di autocoscienza: Olivier Houdé, et. al. *Dizionario di scienze cognitive*, ed. ital. a cura di Francesco Ferretti (Roma: Editori Riuniti, 2000), in particolare la voce "Coscienza" 156-161. In generale, nel corso della mia argomentazione non ho inserito rimandi in nota nei casi di nozioni teoriche o storiche largamente conosciute e ricavabili da qualsiasi enciclopedia o manuale di storia della filosofia o della psicologia. Tra i libri dedicati all'argomento, mi è stata particolarmente utile la raccolta di saggi di Giovanni Jervis, *Presenza e identità: lezioni di psicologia*, nuova edizione (Milano: Garzanti, 1992; 1. edizione: 1984).

Va innanzitutto rilevato che i discorsi sulla trasmutazione dell'autocoscienza riguardano non solo la coscienza del singolo individuo, ma anche quella di soggetti collettivi qualora tali soggetti rivelino natura unitaria.¹⁵ Non a caso si parla di coscienza nazionale, di coscienza di classe, e così via. In secondo luogo, è opportuno sottolineare che l'esoterismo costituisce un osservatorio per molti versi privilegiato al fine di analizzare l'idea di autocoscienza nel Novecento. Nell'ambito del pensiero esoterico sopravvivono infatti, in misura assai maggiore che nella filosofia e nelle scienze "ufficiali", retaggi pre-moderni di tale idea, i quali si confrontano e si combinano con nozioni di molto posteriori derivate non solo dalla filosofia e dalla psicologia ma anche dall'antropologia e dallo studio comparato delle religioni.

Nella filosofia occidentale moderna, almeno a partire da Cartesio, l'individuo può essere certo di sé direttamente e indubitabilmente solo in quanto coscienza. Quando il presente studio fa riferimento alla trasformazione dello stato di *coscienza*, è primariamente in questo senso che è da intendersi il termine: consapevolezza soggettiva di sé e dei propri contenuti mentali in quanto prerogativa esclusiva di un essere che, riferendosi a se stesso, può affermare "io". E' appunto con questo pronome che generalmente si indica, nella riflessione filosofica in lingua italiana, il principio della coscienza, o autocoscienza. Il termine "io" designa il centro dell'individualità, dell'iniziativa e della consapevolezza di ogni essere umano. Come oggetto di studio esso implica una serie molto importante di altre questioni, tra le quali gli atti di decisione (la volontà, l'intenzionalità), la libertà, la soggettività, l'identità, il tempo e la memoria.

¹⁵ Vd. Mark Evans, "Self-realization", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, vol. 8 (London-New York: Routledge, 1998) 632.

Dall'io partono tutte le iniziative e all'io vengono riferite tutte le esperienze dell'essere umano. Esso non si identifica con il complesso degli elementi psichici che concorrono a costituire l'esperienza interiore della persona (ad esempio gli stati d'animo), tuttavia è in rapporto con essi. L'io assiste al susseguirsi degli stati d'animo ma non si risolve in essi, né nel loro trascorrere, giacché ne prende consapevolezza e può indirizzarne il corso.

L'io è il principio pensante, la prima innegabile certezza che una persona ha appena inizia a riflettere su se stessa. Da ciò in parte derivano le difficoltà a esprimere il concetto di autocoscienza attraverso il linguaggio. Quando si mettono a confronto i discorsi della filosofia con quelli della psicologia, ad esempio, bisogna fare attenzione agli equivoci di natura terminologica che potrebbero risultarne. In psicologia per designare l'autocoscienza nel senso finora illustrato si tende a utilizzare il termine "sé" e non "io" (importante eccezione è la psicanalisi junghiana, nella quale "Sé" assume un significato diverso). Per la psicologia l'"io" è in parte inconscio, mentre il "sé" rimanda all'individuo in quanto consapevolmente fa esperienza di se stesso come nucleo permanente e continuativo nel corso dei vari cambiamenti somatici, psichici, soggettivi e comportamentali.

Tale riferimento a un nucleo permanente e continuativo ci conduce all'importante e complessa questione del rapporto tra autocoscienza e tempo. L'io è a capo della storia interiore di una persona, è il punto di riferimento unitario di un'esperienza che si svolge nel tempo, e consente di prenderne coscienza. In virtù di questa presa di coscienza, l'io si

protende fuori dal tempo, caratterizzandosi come continuità, persistenza nella variazione.¹⁶

L'autocoscienza – specialmente nell'aspetto di “coscienza introspettiva” o “riflessiva”, secondo la terminologia delle scienze cognitive – consiste nella capacità dell'individuo di analizzare in maniera intenzionale il corso dei propri pensieri e di elaborare pensieri di secondo ordine basati sul fatto di trovarsi in un certo stato mentale. Siamo nel campo che gli psicologi denominano “metacognizione”. Da un lato c'è la spinta verso l'unità, dall'altro un fattore implicito di sdoppiamento, un deliberato guardare se stessi come “dall'esterno”: il soggetto possiede un concetto di sé che utilizza per conferire unità alla propria vita mentale. Su questo versante, l'idea di autocoscienza si intreccia con una serie di questioni che vengono trattate ampiamente dai discorsi dell'esoterismo, come ad esempio i temi dell'identità e della dissociazione della personalità.

Rilevante per lo studio dell'esoterismo è anche l'idea di autocoscienza come carattere che distingue gli esseri umani dalle macchine e dagli animali. Come avremo modo di vedere in seguito, l'immaginario dell'esoterismo è pervaso da inquietanti rappresentazioni di esseri umani che, una volta perduti il dominio e la consapevolezza di sé, agiscono come congegni meccanici o come bestie, con terribili conseguenze per sé e per gli altri. Le persone, in effetti, passano buona parte della propria esistenza in stati mentali che non sono coscienti, ossia in stati che non sono accompagnati dal pensiero di trovarsi in tale stato. Esempio evidente sono i sogni, nei quali il sognatore di norma non è

¹⁶ Sui temi dell'autocoscienza nella prospettiva del suo rapporto con il tempo e della permanenza dell'identità dell'io nel tempo vd. Brian Garrett, *Personal Identity and Self-Consciousness* (London: Routledge, 1998); Genevieve Lloyd, *Being in Time: Selves and Narrators in Philosophy and Literature* (London: Routledge, 1993); Marya Schechtman, *The Constitution of Selves* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996).

consapevole di stare sognando. Oltre che da stati mentali in cui l'individuo è privo di consapevolezza di sé, la vita degli esseri umani è segnata da un numero di attività che si svolgono senza intervento della coscienza: certi tipi di percezione e di memoria implicita, le azioni istintive, gli automatismi. Quest'ultimo è anch'esso un tema ricorrente nella letteratura esoterica e si ricollega alla già menzionata questione degli esseri umani mutati in macchine prive di volontà e di controllo su ciò che fanno.

Chiarito dunque ciò che si intende per autoscienza ed illustrate alcune questioni che il concetto implica, passiamo a presentare le personalità principali dell'esoterismo italiano del periodo interbellico, soffermandoci in particolare sui due autori che qui ci interessano maggiormente: Julius Evola e Mario Manlio Rossi. E' principalmente nei loro scritti che ricercheremo idee sulla trasmutazione dell'autoscienza.

1.5. L'esoterismo italiano nel periodo interbellico: Julius Evola.

Tra gli esoteristi italiani attivi negli anni tra le due guerre mondiali il più studiato è senza dubbio Julius Evola (1898-1974), sulla cui figura esiste ormai un'ampia e variegata bibliografia.¹⁷ Dopo gli esordi come pittore e poeta dadaista alla fine della prima guerra

¹⁷ Evola è stato un autore molto prolifico. Per una bibliografia dei suoi scritti si veda: Renato Del Ponte, "Julius Evola: Una bibliografia 1920-1994", *Futuro Presente* 6 (1995) 28-70. Numerosi sono anche gli studi sulla sua opera e sul suo pensiero. Mi limito qui a fornire qualche indicazione senza pretesa di completezza: Michel Angebert et. al., *Julius Evola, le visionnaire foudroyé* (Paris: Éditions Copernic, 1977); Mario Bernardi Guardi, e Marco Rossi (a cura di), *Delle rovine e oltre: saggi su Julius Evola* (Roma: A. Pellicani, 1995); Christophe Boutin, *Politique et tradition: Julius Evola dans le siècle, 1898-1974* (Paris: Éditions Kimé, 1992); Francesco Cassata, *A destra del fascismo: profilo politico di Julius Evola* (Torino: Bollati Boringhieri, 2003); Patricia Chiantera-Stutte, *Julius Evola: dal dadaismo alla rivoluzione conservatrice, 1919-1940* (Roma: Aracne, 2001); Sandro Consolato, *Julius Evola e il buddhismo* (Borzano: Sear, 1995); Nicola Cospito, e Hans Werner Neulen (a cura di), *Julius Evola nei documenti del Terzo Reich* (Roma: Europa, 1986); Renato Del Ponte, *Evola e il magico Gruppo di Ur: studi e documenti per servire alla storia di Ur-Krur* (Borzano: Sear Edizioni, 1994); Gianfranco De Turre (a cura di), *Omaggio a Julius Evola per il suo 75. compleanno* (Roma: G. Volpe, 1973); Id., (a cura di), *Testimonianze su Evola*, 2 ed. riv. e ampliata (Roma: Mediterranee, 1985); Id., *Elogio e difesa di Julius Evola: il Barone e i terroristi* (Roma: Edizioni Mediterranee, 1997); Piero Di Vona, *Metafisica e politica in Julius Evola* (Padova: Edizioni di Ar, 2000); Gianni Ferracuti, *Julius Evola* (Rimini: Il cerchio, 1984);

mondiale, Evola si presenta sulla scena culturale italiana principalmente come filosofo nella scia dell'idealismo tedesco. Fautore di un "idealismo magico" imperniato sul concetto di "Io assoluto", dalla metà degli anni Venti Evola orienta sempre più la propria attività saggistica verso una modalità di pensiero prettamente esoterica, quella del perennialismo o tradizionalismo integrale, il cui massimo esponente a livello internazionale è in quegli anni il francese René Guénon. Sul tronco del perennialismo di matrice guénoniana Evola innesta la propria visione pagana e imperialista, sviluppata anche a seguito dei contatti con ambienti esoterici italiani interessati ad incidere sulla realtà politica e sociale dell'epoca, tra i quali soprattutto i gruppi facenti capo ad Arturo Reghini.

Per la centralità che ricoprono le idee di tradizione e di impero nella riflessione di Evola, il percorso dell'esoterista romano nel periodo interbellico si incrocia quasi inevitabilmente con quello del fascismo. Evola non diviene mai membro del partito, ma

Franco Ferraresi, "Julius Evola: Tradition, Reaction and the Radical Right", *Archives européennes de sociologie* 28 (1987) 107-151; Marco Fraquelli, *Il filosofo proibito: tradizione e reazione nell'opera di Julius Evola* (Milano: Terziaria, 1994); Francesco Germinario, *Razza del sangue, razza dello spirito: Julius Evola, l'antisemitismo e il nazionalsocialismo, 1930-43* (Torino: Bollati Boringhieri, 2001); Arnaud Guyot-Jeannin (a cura di), *Julius Evola* (Lausanne: L'Age d'homme, 1997); Hans Thomas Hakl, "Evola, Giulio Cesare (Julius or Jules)", *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Ed. Wouter J. Hanegraaff, Vol. 1 (Leiden-Boston: Brill, 2005), 345-350; H. T. Hansen, "Julius Evola's Political Endeavours", in: Julius Evola, *Men Among the Ruins: Post-War Reflections of a Radical Traditionalist* (Rochester: Inner Traditions, 1992) 1-104; Id., "A Short Introduction to Julius Evola", *Theosophical History* 5.1 (January 1994) 11-22; Id., "Julius Evola e la Rivoluzione Conservatrice tedesca", *Studi evoliani* (1998) 144-180; Gian Franco Lami, *Introduzione a Julius Evola* (Roma: G. Volpe, 1980); Jean-Paul Lippi, *Julius Evola, métaphysicien et penseur politique: Essai d'analyse structurale* (Lausanne: L'Age d'Homme, 1998); Roberto Melchionda, *Il volto di Dioniso: filosofia e arte in Julius Evola* (Roma: Basaia, 1984); Antimo Negri, *Julius Evola e la filosofia* (Milano: Spirali, 1988); Adriano Romualdi, *Su Evola* (Roma: Fondazione Julius Evola, 1998); Marco Rossi, "Julius Evola and the Independent Theosophical Association of Rome", *Theosophical History* 6.3 (1996) 107-114; Mark Sedgwick, *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century* (Oxford-New York: Oxford University Press, 2004); Thomas Sheehan, "Diventare Dio: Julius Evola and the Metaphysics of Fascism", *Stanford Italian Review* 6.1-2 (1986) 279-92, ora in *Nietzsche in Italy*, Ed. Thomas Harrison (Saratoga: ANMA Libri, 1988) 279-92; Francesco Tedeschi, e Fabrizio Carli (a cura di), *Julius Evola e l'arte delle avanguardie tra futurismo, dada e alchimia. Milano: Palazzo Bagatti-Valsecchi, 15 ottobre-29 novembre 1998* (Roma: Fondazione Julius Evola, 1998); Elisabetta Valento, *Homo Faber: Julius Evola fra arte ed alchimia* (Roma: Fondazione Julius Evola, 1994); Bruno Zoratto (a cura di), *Julius Evola nei documenti segreti dell'Ahnenerbe* (Roma: Fondazione Julius Evola, 1997). Va ricordato inoltre che dal 1998 la Fondazione Julius Evola di Roma pubblica la rivista *Studi evoliani*, a cura di Gianfranco de Turrís.

intrattiene con il fascismo un rapporto importante, complesso, fatto sia di convergenze sia di conflitti. Da un lato egli scorge nel fascismo uno strumento per ridestare in Italia i valori sacrali e pagani dell'antica Roma imperiale, dall'altro resta ripetutamente deluso dalla mancanza in esso di un fondamento autenticamente tradizionale e dai continui compromessi ai quali il regime di Mussolini scende sia a livello sociale – con la mentalità e gli ambienti borghesi e liberali – sia religioso – con la Chiesa cattolica, i suoi dogmi e le sue organizzazioni. La filosofia politica di Evola, nella quale le concezioni nazionalistiche in senso stretto rivestono un ruolo relativamente marginale, si esprime nell'ideale di uno “stato organico” fondato su principi trascendenti e rigorosamente gerarchici, il quale si imponga non tanto tramite la violenza bensì permeando di sé tutte le aree della vita pubblica in virtù della sua supremazia spirituale. Soprattutto nel corso degli anni Trenta Evola si impegna per rettificare in senso pagano e tradizionale gli orientamenti del fascismo; ma le sue idee, accolte dalle autorità del regime con atteggiamenti che vanno dal vivo interesse allo sconcerto, vengono generalmente valutate come troppo estremiste e quindi respinte. Frustrato dagli sforzi andati a vuoto, Evola si volge allora ai vertici del nazionalsocialismo tedesco. Ma anche in Germania il consenso e l'ammirazione che egli si guadagna è frequentemente accompagnato dalla diffidenza e dal sospetto. A tal proposito ritengo sostanzialmente corrette ed equilibrate le valutazioni di Patricia Chiantera-Stutte, la quale, dopo aver caratterizzato Evola come “un fascista piuttosto riluttante” ma “entusiasta di alcuni sviluppi – e di alcuni settori – del nazionalsocialismo”, rileva nel corso degli anni un mutare di atteggiamento comune alle autorità del fascismo e del nazismo nei confronti dell'esoterista italiano “dallo scetticismo iniziale alla sorveglianza alla collaborazione”.¹⁸ E' fuori di dubbio, in ogni

¹⁸ Patricia Chiantera-Stutte, *Julius Evola: dal dadaismo alla rivoluzione conservatrice, 1919-1940* (Roma:

caso, che nel secondo dopoguerra gli scritti di Evola diventeranno uno dei principali punti di riferimento ideologici per alcuni movimenti giovanili della destra estrema e radicale. Come vedremo, Evola stesso sarà processato e assolto per eventi connessi al terrorismo “nero”.

Un altro ambito nel quale l’attività di Evola incrocia le politiche del fascismo e del nazismo durante il periodo interbellico è costituito dal dibattito sulla questione razziale. Evola propone una concezione tripartita della razza, distinguendo una razza “dello spirito”, una “dell’anima” e una “del corpo”. Egli ritiene che quest’ultima, appiattita sull’elemento fisico-biologico, fornisca i criteri meno significativi per classificare gli esseri umani, mentre autenticamente discriminanti sono i fattori legati allo “spirito”. Peraltro il concetto di “razza dello spirito”, arduo da definire con precisione, si presta a svariati usi e interpretazioni. Negli scritti di Evola l’ebraicità, ad esempio, appare innanzitutto come emblema del materialismo e della plutocrazia che opprimono il mondo moderno, ma non mancano passi sulle caratteristiche fisico-biologiche dell’ebreo. In ogni caso, il razzismo primariamente “spirituale” di Evola, dopo aver suscitato il vivo interesse di Mussolini, finisce per trovarsi in contrasto con il razzismo fisico-biologico assai più diffuso e influente tra i teorici nazisti e fascisti. E’ quest’ultimo tipo di razzismo, e non quello di Evola, che viene istituzionalizzato anche in Italia con le leggi del 1938.

Come accennato, il pensiero di Evola è largamente riconducibile al filone del perennialismo o tradizionalismo integrale, ossia a una visione della cultura e della storia fondata sul presupposto che in epoche remotissime esistesse un’unica sapienza universale, di origine trascendente, dalla quale sono derivate tutte le religioni e le culture

Aracne, 2001) 106-107.

particolari. Questo sarebbe il motivo per cui gli stessi miti e gli stessi simboli si riscontrano in popoli e in epoche diverse. Nell'ottica tradizionalista, mito e simbolo sono strumenti fondamentali per ricostruire il percorso dell'umanità lungo i secoli, consentendo di rilevare una metastoria sacra sotto la superficie della storia profana. Per Evola, come per Guénon, il corso della storia è caratterizzato non da un'evoluzione – come si ostinano a ritenere i moderni, accecati da pregiudizi positivisti – bensì da una regressione. In tale parabola discendente si possono identificare alcune fasi particolarmente negative, nelle quali si è accentuato il movimento di deviazione dalle verità primordiali – tra queste epoche volgari vi sono il Rinascimento e l'età dei Lumi (nonché della rivoluzione francese) –, e fasi nelle quali invece si assiste a un temporaneo rifiorire degli autentici valori della tradizione – ad esempio il medioevo, soprattutto nel suo aspetto ghibellino-imperiale e negli ideali eroico-sacrali della cavalleria. La traiettoria del decadimento culmina nell'età presente – il *kali-yuga* dei testi sacri induisti –, dominata dal collettivismo e dal materialismo. Sulla concezione regressiva della storia, di impostazione guénoniana, Evola innesta, elaborandole originalmente e spogliandole di ogni presupposto evoluzionista, una serie di idee ricavate dagli scritti di Johann Jakob Bachofen (1815-1887). In particolare Evola attribuisce l'involuzione dell'essere umano alla mescolanza, nel corso della storia, di due culture che originariamente erano separate e in conflitto tra loro: da un lato una civiltà di uomini-dei del Nord, connotata positivamente, contraddistinta dai principi di Cielo-Sole-Virilità e da una mentalità gerarchica, spiritualmente regale e iniziatica; dall'altro lato, connotata negativamente, la cultura dei popoli del Sud, esaltatrice dei principi di Terra-Luna-Madre. Solo quando il mondo moderno avrà raggiunto il collasso – inevitabile conseguenza del processo di

decadenza innescato dalla mescolanza delle due culture – sarà possibile restaurare i valori primordiali della Tradizione.

Per quanto molte delle concezioni tradizionaliste di Evola derivino dalle dottrine di Guénon, sarebbe riduttivo considerare Evola semplicemente come un rappresentante di Guénon in Italia. Senza dubbio i due esoteristi condividono una serie di idee anche al di là del filone tradizionalista nel quale entrambi si collocano. Ad esempio, sia Guénon sia Evola respingono fermamente la teosofia di Madame Blavatskij, l'antroposofia di Steiner, lo spiritismo, e un gran numero di altre correnti dello spiritualismo contemporaneo. Dagli scritti di entrambi emerge inoltre una modalità di pensiero cospiratoria, il sospetto che l'umanità intera sia vittima di un complotto occulto ad opera – di volta in volta o congiuntamente – dei massoni, degli ebrei, dei bolscevichi, dei gesuiti o di non meglio specificate potenze invisibili, come vuole tutta una linea di pensiero politico che va da Louis de Bonald (1754-1840) a Léon de Poncins (1897-1976) e che include uno dei maggiori esponenti del fascismo intransigente ed antisemita, Giovanni Preziosi (1881-1945), con il quale Evola intrattiene stretti rapporti di collaborazione. Tuttavia sono numerosi i punti sui quali le concezioni di Guénon e di Evola non si incontrano affatto. Le stesse “scienze tradizionali” sono intese in maniera differente nei due autori: Evola le considera in una prospettiva di azione e di lotta che in parte spiegherebbe anche il suo controverso impegno nella politica del tempo, mentre Guénon ne enfatizza l'aspetto contemplativo e spirituale. Per schematizzare, si afferma generalmente che l'atteggiamento dell'esoterista italiano è assimilabile a quello della casta guerriera indiana dei *kshatriya*, mentre l'orientamento del francese è riconducibile a quello della casta sacerdotale dei *brahmin*; o altrimenti si asserisce che Evola privilegia la via attiva

dei Tantra mentre Guénon la via contemplativa del Vedanta.¹⁹ Oltre a ciò Evola, a differenza di Guénon, esprime valutazioni sostanzialmente favorevoli riguardo a Giuliano Kremmerz e alla sua *Fratellanza Terapeutica Magica di Miriam*, nonché alle dottrine occultistiche di Aleister Crowley. L'ermetismo e l'alchimia – intesa quale dottrina e pratica per la trasmutazione non tanto dei metalli ma della costituzione spirituale e fisica dell'uomo – hanno un ruolo assai più rilevante nel sistema di Evola che il quello di Guénon. Infine le considerazioni sul cristianesimo e sulla massoneria sono di segno quasi opposto negli scritti dei due esoteristi. Guénon riconosce la sopravvivenza di elementi tradizionali sia nel cristianesimo sia nella massoneria, e ritiene quindi che per certi versi essi possano apportare contributi validi all'iniziazione. Evola, al contrario, esprime un giudizio irreparabilmente negativo sul cristianesimo, vedendo nell'esaltazione dell'umiltà una delle cause principali del declino spirituale dell'Occidente. Per quanto riguarda la massoneria, Evola le riconosce carattere iniziatico solo nel suo periodo operativo, prima della fondazione della Grande Loggia d'Inghilterra nel 1717, giacché in seguito essa sarebbe diventata un'associazione a carattere speculativo, meramente razionale, dedita a promuovere le idee e i disegni politici dell'illuminismo.

Evola è studioso assiduo delle religioni, dei miti e delle dottrine sapienziali dell'Oriente. Per tutta la vita svolge opera di divulgazione, commento e traduzione di alcuni tra i più importanti testi della spiritualità e della filosofia orientali, dedicando particolare attenzione e interesse alle scuole del taoismo e del tantrismo. Del buddhismo egli mostra di avere una visione diametralmente opposta a quella della Società Teosofica e di altri movimenti analoghi: egli non lo declina in ideali di pacifismo e di amore

¹⁹ Hans Thomas Hakl, "Evola, Giulio Cesare (Julius or Jules)", *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Ed. Wouter J. Hanegraaff, Vol. 1 (Leiden-Boston: Brill, 2005) 347-348. Il presente profilo di Evola deve molto al lucido e conciso saggio di Hakl.

fraterno, bensì esalta il carattere aristocratico e guerriero del buddhismo antico, rimarcando che il principe Siddharta non apparteneva alla casta sacerdotale (*brahmin*) bensì alla casta guerriera (*kshatriya*).

Scrittore estraneamente prolifico e ampiamente tradotto all'estero, importante intermediario non solo tra varie culture europee ma anche tra Occidente e Oriente, dopo la seconda guerra mondiale Evola è stato a lungo un autore poco letto e discusso in Italia, se si escludono le cerchie relativamente ristrette di agguerriti sostenitori o oppositori. Sulla sua scarsa fortuna critica hanno indubbiamente pesato i controversi ma innegabili rapporti col fascismo e col nazismo, nonché le posizioni assunte nel dibattito sulla questione razziale. Nei suoi scritti, infatti, la componente esoterica è pressoché indissociabile dall'elemento politico, e ciò ha precluso per decenni la possibilità di un'indagine il più possibile obiettiva e scevra da pregiudizi sulla sua opera. Solo a partire dagli anni Novanta Evola ha cominciato a essere oggetto di un numero crescente di studi di carattere accademico o comunque contraddistinti da una seria e rigorosa impostazione storica.

1.6. L'esoterismo italiano nel periodo interbellico: Mario Manlio Rossi.

Filosofia ed esoterismo s'incontrano anche nel cammino intellettuale dell'altra figura molto importante per il presente studio: Mario Manlio Rossi.²⁰ Per certi aspetti la

²⁰ Su Mario Manlio Rossi si veda: Fiorenzo Fantaccini, “‘Dear Mariotto’: Lady Gregory and Mario Manlio Rossi”, *Roots and Beginnings: Proceedings of the 2nd AISLI Conference, Spilimbergo Palazzo Tadea, 3-6 ottobre 2002*, a cura di Pietro Deandrea e Viktoria Tchernichova (Venezia: Cafoscarina, 2003) 285-294; Id., “‘An Italian philosopher’. William Butler Yeats e Mario Manlio Rossi”, *Esercizi di lettura: Scritti in onore di Mirella Billi*, a cura di Benedetta Bini (Viterbo: Sette città, 2004) 113-137; Id., *W. B. Yeats e la cultura italiana* (Firenze: Firenze University Press, 2009) *passim*; W. J. McCormack, “‘We Irish’ in Europe: Yeats, Berkeley and Joseph Hone” (Dublin: University College Dublin Press, 2010) *passim*; Luciano Mecacci, *Psicologia e psicanalisi nella cultura italiana del Novecento*, seconda edizione riveduta e ampliata (Roma: Laterza, 1998) 10-13; L[ea] R[ossi], “Biografia carriera e operosità di Mario Manlio

direzione del percorso è inversa in Evola e in Rossi: dalla filosofia all'esoterismo nel primo caso, dall'esoterismo alla filosofia nel secondo. Per Evola l'esoterismo rappresenta il superamento delle aporie in cui inevitabilmente si arena la riflessione filosofica; Rossi invece considera la filosofia come una salutare via d'uscita dalle fosche regioni dell'occulto in cui egli si è smarrito in gioventù. Filosofo, storico, anglista (se è lecito estendere questo termine alle questioni dell'Irlanda), Rossi è per molti versi un autore fuori dagli schemi, tanto da essersi guadagnato in alcune circostanze la reputazione di uomo di grande intelligenza, erudizione e versatilità ma dal carattere non sempre facile.²¹ Nei suoi testi, in una vena brillante e causticamente ironica, egli assume posizioni spesso eterodosse, mantenendole con coerenza e forte senso etico. Durante il ventennio Rossi rifiuta di iscriversi al partito fascista, compromettendo notevolmente le proprie possibilità di perseguire una carriera accademica. Egli può insegnare nei licei ma il mondo dell'università gli è di fatto precluso, a dispetto dei numerosi studi che va pubblicando e della stima che gode presso importanti cerchie intellettuali in Italia e fuori. D'altra parte il suo essersi mantenuto estraneo a compromessi con la cultura ufficiale fascista non gli giova neppure nel secondo dopoguerra e la sua carriera di docente universitario si svolge

Rossi", *Bollettino storico reggiano* 7.24 (1974) 71-77; Lino Rossi, "Comico e felicità nella psicologia pragmatista di Mario Manlio Rossi", *Rivista di psicologia* 75.3 (1990) 89-94; Maurizio Torrini, "Mario Manlio Rossi: un 'irregolare' nella cultura del Novecento italiano", *Un illuminismo scettico: la ricerca filosofica di Antonio Santucci*, a cura di Walter Tega e Luigi Turco (Bologna: Il Mulino, 2008) 97-112. Ricco di aneddoti è l'articolo di Masolino D'Amico, "Uno scorbutico a caccia di fate", *La Stampa* 6 giugno 2005, 25 aprile 2007 <http://www.lastampa.it/_web/_RUBRICHE/Libri/articolo/articolo050606.asp>. I libri e le carte di Rossi sono conservati presso la Biblioteca Municipale "A. Panizzi" di Reggio Emilia. Ringrazio il prof. Luciano Mecacci per i preziosi suggerimenti bibliografici su Rossi.

²¹ Sul "caratteraccio" di Rossi – personaggio "eccentrico ma a suo modo geniale", "spirito del tutto indipendente" che però "finisce per litigare con tutti" – insiste in un articolo largamente autobiografico, non privo di toni affettuosi e di sincere attestazioni di stima, lo scrittore e anglista Masolino d'Amico, il quale lavorò per due anni con il filosofo reggiano all'università di Edimburgo a metà degli anni '60. Per quanto le osservazioni di d'Amico si riferiscano a una fase molto posteriore al periodo interbellico qui preso in esame, alcuni dei tratti caratteriali da lui menzionati trovano conferma nella scrittura di Rossi, nello stile e nel tono dei suoi testi, in particolare in un'opera decisamente polemica quale *Spaccio dei maghi*. Vd. Masolino d'Amico, "Uno scorbutico a caccia di fate", *La Stampa* 6 giugno 2005, 25 aprile 2007 <http://www.lastampa.it/_web/_RUBRICHE/Libri/articolo/articolo050606.asp>.

quasi esclusivamente all'estero, in particolare nelle isole britanniche, dove già negli anni Trenta ha stretto amicizia con il poeta ed esoterista William Butler Yeats e altri esponenti della Rinascenza celtica. Nel corso della sua vita Rossi scrive e pubblica su svariati argomenti, ma i suoi interessi primari sono quelli filosofici e storici. In filosofia, il giovane Rossi viene avviato al pragmatismo da Mario Calderoni, di cui è allievo all'università di Firenze, ma nel periodo interbellico la sua posizione può definirsi come prevalentemente kantiana (dal kantismo si allontana progressivamente a partire dagli anni Quaranta). Per quel che riguarda la sua attività di storico, egli nutre una predilezione per la biografia, sapientemente argomentata anche sul piano teorico. Estimatore delle opere di Kant e intellettuale poco propenso a uniformarsi alle tendenze dominanti, Rossi esalta l'approccio biografico in quanto strettamente connesso alla preoccupazione etica e all'interesse per il soggetto singolo. Come scrive Lea Rossi: “mentre la storia è [per M. M. Rossi] costruzione più o meno arbitraria, la biografia va alle radici della realtà, perché indaga la personalità, l'individuo morale – tesi, naturalmente, con poche speranze di successo (com'egli diceva) in un'epoca conformista come l'attuale”.²²

1.7. L'esoterismo italiano nel periodo interbellico: altre personalità e correnti.

Evola e M. M. Rossi sono le figure di cui ci occupiamo più diffusamente in questo studio. Per dare un'idea del contesto culturale in cui operano questi due intellettuali, è necessario abbozzare una veloce panoramica senza pretese di completezza sulla scena dell'esoterismo degli anni tra le due guerre e del periodo immediatamente precedente. Occorre innanzitutto introdurre un terzo personaggio, che inizialmente è in rapporti di

²² L[ea] R[ossi], “Biografia carriera e operosità di Mario Manlio Rossi”, *Bollettino storico reggiano* 7.24 (1974) 74.

amicizia o almeno di collaborazione sia con Evola sia con Rossi, ma poi rompe con entrambi. Si tratta del fiorentino Arturo Reghini (1878-1946), figura molto influente nella cultura e nella politica dell'epoca, e non solo per quel che riguarda le questioni dell'esoterismo. Reghini è un importante esponente della massoneria di Piazza del Gesù, fautore della rinascita del pitagorismo e del neopaganesimo romano, ed è in contatto con il maestro del tradizionalismo novecentesco, René Guénon. Durante il periodo interbellico dirige le riviste di esoterismo *Atanòr* e *Ignis*, e collabora ad alcune iniziative di Evola, col quale poi entra in aspro conflitto.

Figura molto enigmatica è Amedeo Rocco Armentano (pseudonimo: ARA; 1886-1966), maestro di Reghini, con il quale si impegna per “rettificare” la massoneria orientandola in senso pitagorico. Legato a Reghini e a Evola per il verso del tradizionalismo guénoniano è Guido De Giorgio (1890-1957). Ma l'esoterista italiano più influente del periodo interbellico, insieme a Evola e Reghini, è probabilmente il napoletano Giuliano M. Kremmerz (pseudonimo di Ciro Formisano, 1861-1930), fondatore della *Fratellanza Terapeutico-Magica di Miriam* (1896), il quale volge la pratica ermetica a fini terapeutici.

Per quanto riguarda la massoneria italiana, Armentano e Reghini, come detto, sono impegnati a correggerne l'indirizzo in senso pitagorico-romano, ma anche a restituirle il carattere autenticamente iniziatico che sarebbe andato perduto nel corso degli ultimi secoli. Iniziazione, segretezza, il ricorso al rito e al simbolo sono gli aspetti che più legano a una modalità di pensiero esoterica la massoneria moderna, peraltro orientata

prevalentemente a fini politici. Il dibattito sul rapporto tra massoneria, fascismo ed esoterismo è stato arricchito da nuove prospettive di ricerca in anni recenti.²³

Va inoltre ricordato il ruolo svolto nelle cerchie spiritualiste e teosofiche da importanti personalità politiche, non necessariamente legate ad ambienti massonici. Si tratta per lo più di figure che assumono un ruolo antagonista nei confronti del fascismo, fino a sacrificare la vita. Questo è il caso di Giovanni Amendola (1882-1926), molto vicino ai circoli teosofici della capitale. Tra i protagonisti della secessione dell'Aventino, Amendola cade vittima della violenza squadrista innescata dalle sue aperte prese di posizione contro il regime dentro e fuori il parlamento. Meno nota oggi, ma altrettanto influente all'epoca è la figura del duca Giovanni Antonio Colonna di Cesarò (1878-1940). Sostenitore dapprima delle dottrine blavatskiane e in seguito, dopo l'uscita di Steiner dalla Società teosofica nel 1912, di quelle antroposofiche, già prima della grande guerra Cesarò è figura di spicco del movimento radicale nazionale e ricopre diversi incarichi di governo. Nel periodo interbellico è tra i fondatori del Partito Democratico Sociale Italiano. In qualità di segretario di questo partito, appoggia il governo di Mussolini finì all'omicidio Matteotti e alla secessione aventiniana, per assumere poi un ruolo di opposizione al fascismo.²⁴

²³ Si vedano ad esempio Gian Mario Cazzaniga (a cura di), *Storia d'Italia; Annali 21: La massoneria* (Torino: Einaudi, 2006); Gianfranco de Turreis (a cura di), *Esoterismo e fascismo: storia, interpretazioni, documenti* (Roma: Edizioni Mediterranee, 2006) *passim*, e in particolare i saggi di Aldo Alessandro Mola alle pagine 23-47.

²⁴ Sulle personalità e sui gruppi italiani riconducibili alla teosofia di stampo blavatskiano e all'antroposofia steineriana rimando al recentissimo saggio, ricco di riferimenti bibliografici: Marco Pasi, "Teosofia e antroposofia nell'Italia del primo Novecento", *Storia d'Italia; Annali 25: Esoterismo*, a cura di Gian Mario Cazzaniga (Torino: Einaudi, 2010) 569-598. Su temi affini segnalo anche la tesi di dottorato di Peter Staudenmaier, "Between Occultism and Fascism: Anthroposophy and the Politics of Race and Nation in Germany and Italy, 1900-1945", diss., Cornell University, 2010 (sulla situazione italiana si vedano soprattutto le pagine 410-499).

Coinvolte in varie forme di esoterismo sono poi alcune personalità di rilievo della cultura dell'epoca: gli psicanalisti Emilio Servadio (1904-1994), fondatore della società italiana di psicologia, e Roberto Assagioli (1888-1974); il filosofo Adriano Tilgher (1887-1941); i poeti influenzati dall'antroposofia steineriana Arturo Onofri (1885-1928) e Girolamo Comi (1890-1968).

Rimanendo in tema di poesia, di letteratura e di arte, un legame importante è quello fra esoterismo e avanguardie d'inizio secolo. Si tratta nella maggior parte dei casi di esperienze che cominciano prima della Grande Guerra e che proseguono nel periodo interbellico. Già gli ambienti e le riviste della pre-avanguardia, soprattutto *La Voce*, danno spazio ad alcuni giovani intellettuali che si occuperanno di esoterismo, come i sopra citati Mario Manlio Rossi e Roberto Assagioli. Per quanto riguarda le avanguardie propriamente dette, in Italia, oltre all'episodio quasi isolato della partecipazione di Evola al movimento dadaista, i casi più rilevanti di connessione con lo spiritismo e l'esoterismo riguardano gli ambienti futuristi, accuratamente esaminati da Simona Cigliana.²⁵ Nella variegata scena del futurismo italiano, uno dei filoni più attenti alle tematiche e agli ambienti dell'esoterismo e della teosofia è probabilmente la *corrente celebralista* fiorentina, che comprende artisti quali Arnaldo Ginna (1890-1982) e Bruno Corra (1892-1976) – pseudonimi dei fratelli ravennati Arnaldo e Bruno Ginanni Corradini –, Mario Carli (1888-1935) ed Emilio Settimelli (1891-1954). La loro carriera artistica e letteraria prende avvio a Firenze con la rivista *La difesa dell'arte*, fondata nel 1909. Gli esponenti di tale corrente sono anche in contatto con la “Casa d'arte” Bragaglia a Roma, luogo

²⁵ Simona Cigliana, *Futurismo esoterico: contributi per una storia dell'irrazionalismo italiano tra Otto e Novecento* (Napoli: Liguori, 2002).

d'incontro per rappresentanti di diverse tendenze d'avanguardia, compreso il giovanissimo Julius Evola.²⁶

Oltre che negli ambienti dell'arte di avanguardia, le correnti spiritualiste ed esoteriche trovano un terreno fertile di sviluppo in una serie di associazioni, salotti e circoli. Tra questi, la lega teosofica indipendente, diretta da Decio Calvari, ha sede a Roma e dal 1907 pubblica la rivista *Ultra*. Sempre a Roma, tra i salotti è influente quello di Emmelina De Renzis, madre del già citato duca Giovanni Colonna di Cesarò, che raccoglie prevalentemente i seguaci della teosofia blavatskiana passati all'antroposofia.

Dal punto di vista degli studi sull'esoterismo, la cultura italiana del periodo fascista appare tutt'altro che provinciale. Nei testi che analizzeremo sono infatti fittissimi i riferimenti alle correnti culturali e ai pensatori stranieri. Non di rado gli esoteristi italiani sono in grado di leggere almeno tre lingue diverse. Inoltre, alcuni esoteristi stranieri, ad esempio Aleister Crowley, trascorrono periodi anche relativamente lunghi in Italia, facendo esperienza di prima mano dell'atmosfera politica e culturale del Paese. E' dunque opportuno menzionare alcuni delle personalità e dei movimenti esteri che – in misura diversa, direttamente o indirettamente – interagiscono con la cultura dell'esoterismo italiano tra le due guerre. Tra gli autori più letti si può ricordare Sir John Woodroffe (1865–1936), che sotto lo pseudonimo di Arthur Avalon traduce in inglese e divulga quei testi della spiritualità orientale – ad esempio i *Tantra* – che meglio si prestano a essere assorbiti dall'esoterismo occidentale. Altri autori, per quanto spesso influenzati dalle concezioni del vicino e del lontano Oriente, elaborano dottrine di carattere più personale, in bilico tra filosofia, religione e pedagogia: l'attivista inglese

²⁶ Sulla casa d'arte Bragaglia vd. Mario Verdone, Francesca Pagnotta, e Marina Bidetti, *La Casa d'arte Bragaglia, 1918-1930* (Roma: Bulzoni, 1992).

Annie Besant (1847-1933), presidente della Società teosofica dopo la morte del colonnello Olcott (1907); il teosofo britannico Charles Webster Leadbeater (1854-1934); il filosofo e pedagogista austriaco Rudolf Steiner (1861-1925); il maestro armeno Georges Ivanovič Gurdjieff (1872 -1949); il già citato occultista britannico Aleister Crowley (pseudonimo di Edward Alexander Crowley, 1875-1947); il filosofo baltico-tedesco Hermann Keyserling (1880-1946); il *maître de pensée* del tradizionalismo novecentesco René Guénon (1886-1951); il filosofo di origine indiana Jiddu Krishnamurti (1895-1986). Tra gli scrittori e gli artisti la cui opera, pur attingendo largamente all'ambito dell'esoterismo, non si risolve principalmente in esso, mi limito a ricordare l'irlandese William Butler Yeats (1865-1939), l'austriaco Gustav Meyrink (1868-1932) e il portoghese Fernando Pessoa (1888-1935).

2. TRAS MUTAZIONE DELLA COSCIENZA INDIVIDUALE E SOCIETÀ

2.1. Articolazioni di un problema.

Dopo aver esposto le nozioni fondamentali riguardanti la trasmutazione e l'autocoscienza, e aver presentato le figure di maggior rilievo dell'esoterismo italiano nel periodo interbellico, vorrei soffermarmi su alcune articolazioni che i discorsi riguardanti la trasmutazione evidenziano quando vengono riferiti all'autocoscienza degli individui visti come elementi di un tessuto sociale e politico. Nel fare questo, intendo prestare particolare attenzione al modo in cui le potenzialità insite nell'idea di trasmutazione possono portare a fenomeni di conformismo e omogeneizzazione, e quindi essere utilizzate più o meno consapevolmente per indurre tali fenomeni in una data società, nel caso qui in questione la società fascista dell'Italia interbellica. Per certi versi, questo capitolo rappresenta il frutto di un'opera di scomposizione e riorganizzazione di un argomento ricco di ramificazioni, basata sull'esplorazione preliminare dei testi al fine di estrarre certi caratteri ricorrenti nei discorsi dell'esoterismo e del fascismo. Per quanto si tratti di un modo di procedere che rischia di cadere in approssimazioni e semplificazioni eccessive, ritengo che occorra esporre questo complesso d'idee prima di affrontare da vicino i testi elaborati dall'esoterismo nel periodo fascista, in modo che temi e relazioni emergano con maggiore chiarezza. Queste pagine aiuteranno a comprendere meglio lo svolgersi dell'argomentazione e la scelta dei documenti che presenterò nei capitoli successivi, nei quali il campo d'indagine sarà assai più circoscritto. Ho individuato sette

diverse prospettive da cui osservare il tema della trasmutazione dell'autocoscienza, alcune di esse tendono ad assumere la forma di opposizioni binaria: l'uno e il molteplice, l'uguale e il diverso, la volontà, l'interiorità e l'esteriorità, la realtà e l'apparenza, il tempo, la parola e l'azione.

2.2. L'uno e il molteplice.

Come abbiamo visto, l'Io-autocoscienza si definisce come il punto di riferimento *unitario* dell'esperienza, il centro della *individualità* – etimologicamente: non-divisibilità – dell'essere umano. Esso è uno e inscindibile in componenti che possano a loro volta essere coscienti di sé. Si comprende quindi come i discorsi sulla trasmutazione dell'autocoscienza siano caratterizzati da una tensione verso l'unità, da un movimento concettuale che va *dal molteplice all'uno*. Tali discorsi incitano a conquistare, o riconquistare, la visione chiara di sé come unità. Acquisire una più elevata consapevolezza di sé significa diminuire lo stato di scissione interiore, mentre abbassare il proprio livello di coscienza comporta l'esporsi al rischio di frammentazione e disgregazione, fino alla polverizzazione completa della propria identità (e quindi, come vedremo, della propria volontà). A livello figurativo, l'Io viene spesso rappresentato tramite immagini che evocano l'idea di un nucleo solido e compatto – una pietra preziosa, una roccia massiccia, una perla – che esprime e costituisce l'essenza del soggetto. Un esempio relativamente antico di quest'uso figurato s'incontra nel cosiddetto “Inno della Perla”, contenuto negli apocrifi *Atti di Tommaso* siriaci (III secolo d.c.). L'io narrante dell'inno, figlio di re, viene inviato in un paese straniero alla ricerca di una pietra preziosa (immagine allegorica del suo autentico Io), ma una volta giuntovi egli inizia a

vivere come gli abitanti di quella terra, e dimentica il proprio compito e la propria identità. Un giorno però una lettera inviata dai suoi nobili genitori lo induce a risvegliarsi da questa amnesia, o illusione. Il figlio di re riprende così la propria missione, trova la perla e può tornare a casa.²⁷

L'unità della coscienza è un valore importante anche per il fascismo, il quale eredita dal Risorgimento – moto di indipendenza e, appunto, unificazione – il problema del “fare gli italiani”, ossia del fornire loro un'unica identità nazionale. In questo senso, obiettivo del fascismo è forgiare o plasmare – verbi molto usati in quel periodo – una sola coscienza collettiva fondendo assieme le molte anime degli italiani, favorendo così l'instaurarsi di una società stabile e priva di conflitti al suo interno. Da questo punto di vista, il fascismo pone se stesso come Io unico del popolo italiano. Sorge allora una prima domanda: l'esoterismo del periodo come considera quest'impegno verso un'unità di coscienza fascista?

Per ora limitiamoci a notare che in generale, al di là del problema dell'autocoscienza, una tensione verso l'unità caratterizza vari aspetti del pensiero esoterico. La prassi della *concordanza* (quinta componente nella tassonomia di Faivre) mira a riunire sotto un denominatore comune forme di sapere elaborate dall'umanità in epoche e aree geografiche diverse, facendole convergere in un'unica gnosi e postulando sul piano diacronico una *philosophia perennis* alla base delle varie tradizioni religiose, spirituali e filosofiche dell'umanità.²⁸ L'idea di *trasmissione* iniziatica (sesta componente) presuppone l'esistenza di tale tradizione unica: il maestro indirizza il

²⁷ Vd. Luther H. Martin, “Technologie del sé e conoscenza di sé nella tradizione siriana di Tommaso”, *Tecnologie del sé: un seminario con Michel Foucault*, Huck Gutman e Patrick H. Hutton (a cura di), trad. Saverio Marchignoli (Torino: Bollati Boringhieri, 1992) 57-58.

²⁸ Vd. Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism* (Albany: State University of New York Press, 1994) 10-15.

discepolo sulla sola via valida verso l'illuminazione e la rinascita. Tendenti all'unità sono anche il principio della *interdipendenza universale* e l'idea di *natura vivente* (rispettivamente prima e seconda componente): la natura è animata da *una* luce (o fuoco occulto, o energia ecc.) in tutte le sue parti, le quali a loro volta sono tenute insieme da una rete di corrispondenze.

D'altro canto, nell'esoterismo non manca una spinta verso il molteplice, verso la scissione e la proliferazione degli enti e dei mondi. Mentre il mistico tende a farsi uno col divino e ad annullare qualsiasi elemento di interposizione che lo distingue da esso, nell'esoterismo l'idea di *mediazione* (terza componente) comporta la presenza di una varietà di intermediari (angeli, demoni, rituali, maestri iniziatori ecc.) e di un mesocosmo o *mundus imaginalis* dai quali è possibile ricavare conoscenza per mezzo dell'immaginazione creativa.

L'esperienza di *trasmutazione* (quinta componente) partecipa di entrambe le tendenze: verso l'unità e verso la molteplicità. Da un lato, il carattere radicale della trasformazione dell'essere umano, intesa come passaggio da un piano di esistenza all'altro, presuppone che vi siano più livelli di realtà o, appunto, di esistenza. Dall'altro lato, la trasmutazione si fonda sull'annullamento della distinzione tra conoscenza ed esperienza, le quali sono concepite come inscindibili una dall'altra: la gnosi è una conoscenza-esperienza che produce un mutamento sostanziale nell'essere umano.

2.3. L'uguale e il diverso.

Una declinazione particolare dell'idea di autocoscienza come tensione dal molteplice all'uno è la dialettica tra l'*uguale* e il *diverso*. Su questo versante, prendere coscienza di

sé è differenziarsi dall'altro. L'identità si definisce in relazione al diverso: io sono io perché c'è un non-io che non solo è distinto, ma è anche differente da me. I due aspetti – la molteplicità e la diversità – sono facili da confondere, ma occorre tenerli separati.

I discorsi sulla trasmutazione della coscienza, concordanti sotto l'aspetto della tensione verso l'unità, evidenziano posizioni contrastanti quando si tratta di attribuire valore positivo o negativo alla diversità che intercorre tra gli Io dei vari individui, e di conseguenza divergono nello stabilire i modi e i fini dell'auto-realizzazione. Da un lato, la concezione "collettivista" connette la realizzazione del singolo agli obiettivi comuni della società di cui fa parte. Dall'altro lato, la concezione "individualista" esorta il soggetto a sviluppare ed esprimere i caratteri potenziali che evidenziano il suo essere distinto dagli altri, indipendentemente dagli interessi e dalle esigenze della comunità. Secondo questa visione, ogni essere umano è diverso dall'altro nel realizzare uno stato di esistenza che, per natura, è suo proprio. Ciascun individuo, in altre parole, possiede una sua specificità che si riflette in un distinto percorso di trasmutazione.²⁹ Sorge allora il problema dell'autonomia del singolo rispetto ai condizionamenti della società in cui vive. Può infatti accadere che l'individuo, nell'attuare le proprie specifiche potenzialità, entri in contrasto con i ruoli prestabiliti, le norme di comportamento e i vari dispositivi di controllo sociale, politico, religioso. Nel confronto tra la coscienza differenziata del

²⁹ Per una concisa ma validissima introduzione alle problematiche riguardanti gli approcci collettivistici e individualistici all'auto-realizzazione, si veda: Mark Evans, "Self-realization", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, vol. 8 (London-New York: Routledge, 1998) 632-635. Per una trattazione più approfondita del concetto di auto-realizzazione, che nel pensiero occidentale ha tra le sue prime e più influenti formulazioni nelle opere morali e politiche di Aristotele, in particolare dall'*Etica nicomachea*, rimando a: Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", in Id., *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969) 118-172; Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations* (New York: W.W. Norton, 1978); Arne Naess, "Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World", *Deep Ecology for the 21st Century*, ed. George Sessions (Boston: Shambala Publications, 1995) 225-239; Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979); Id., *The Ethics of Authenticity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993).

singolo e la coscienza normalizzata della massa assumono particolare risalto le questioni relative al conformismo, all'omogeneizzazione, all'omologazione.

Occorre comunque tenere distinte tra loro concezioni collettivistiche e spinte omogeneizzanti: si tratta di orientamenti non del tutto coincidenti, per quanto tendano a presentarsi assieme e siano strettamente correlati. Infatti si possono quantomeno ipotizzare tipi di società nelle quali è disapprovata la normalizzazione del processo di sviluppo personale dei membri che la compongono, ed è invece istituito come valore positivo il realizzarsi di ogni individuo in maniera differente dagli altri. Parallelamente, vi possono essere società in cui l'individualismo diffuso sfocia nel conformismo e nel livellamento delle peculiarità dei singoli. In generale, però, una società guadagna in termini di coesione e stabilità quando i suoi componenti realizzano se stessi in maniera simile tra loro, accreditando così la presenza di valori e obiettivi condivisi. Non sorprende quindi che l'omogeneizzazione dei soggetti sia messa maggiormente in relazione con società nelle quali prevale una mentalità collettivistica che non con quelle a carattere più individualistico.

E' presente nel fascismo, soprattutto agli inizi, una carica individualistica non priva di istanze anticonformiste e addirittura sovversive. La si nota, per esempio, nei rapporti che il fascismo delle origini intrattiene con le più spregiudicate avanguardie letterarie e artistiche del primo Novecento. Non a caso, durante il periodo della stabilizzazione del regime, la carica eversiva delle avanguardie si stempera o viene assimilata e reclutata a promuovere gli obiettivi dello stato. Fatta questa premessa e cercando di evitare facili generalizzazioni, si può affermare che l'ideale fascista di auto-realizzazione tende più verso il versante collettivista che non verso quello individualista.

L'individuo, per il fascismo, attua la propria più autentica natura tramite l'adesione ai valori e agli obiettivi del partito, dello stato, della nazione.

Iscrivere nettamente l'esoterismo tra gli orientamenti individualistici o tra quelli collettivistici è problematico. Come ipotesi di lavoro, si può sostenere che fascismo ed esoterismo, accomunati da un'aspirazione di fondo all'unità della coscienza, divergono sulla questione della specificità e della differenziazione delle singole coscienze, e sul problema della libertà da parte dell'individuo di realizzare compiutamente se stesso a prescindere da quelli che sono gli interessi e i valori della collettività di cui fa parte. Importanti intellettuali e correnti riconducibili alla modalità di pensiero esoterica – incluse figure considerate “di destra”, come Reghini ed Evola – manifestano una visione decisamente individualista della trasmutazione della coscienza e un atteggiamento ostile nei confronti dei processi di omogeneizzazione e di subordinazione degli interessi dell'individuo a quelli dello stato che il fascismo, soprattutto nei suoi indirizzi collettivistici, mette in atto. Si notano però grandi differenze su questi temi all'interno dell'esoterismo. Non solo i discorsi del fascismo e dell'esoterismo si dividono sui temi della libertà e della specificità dell'individuo nel processo di trasmutazione della coscienza, ma gli stessi discorsi dell'esoterismo, nella loro varietà, prendono vie discordanti e a volte aspramente conflittuali. Va quindi verificata nelle sue componenti particolari anche la tendenza dell'esoterismo a presentarsi, e a essere percepito, come modalità di pensiero sostanzialmente eterodossa o addirittura eretica nei confronti della cultura ufficiale.³⁰ La via dell'esoterismo induce davvero l'individuo a cercare la propria

³⁰ Sull'aspetto conflittuale delle pratiche e dei discorsi connessi all'esoterismo si veda ad esempio Olav Hammer e Kocku von Stuckrad (eds.), *Polemical Encounters: Esoteric Discourse and Its Others* (Leiden: Brill, 2007).

identità specifica e di conseguenza ad assumere posizioni anticonformiste in opposizione alle dominanti spinte verso l'uniformità? L'esoterismo costruisce esso stesso modelli di ortodossia ed eresia, meccanismi di inclusione ed esclusione, di consenso e deviazione?

Come abbiamo visto, la pratica della *concordanza* rintraccia alcuni tratti comuni in varie espressioni religiose e filosofiche dell'umanità. In particolare, pensatori tradizionalisti come Evola e Guénon considerano tali tratti come residui dell'unica tradizione valida, che occorre restaurare. Se da un lato la pratica della concordanza può condurre a una visione sincretista che punta alla sostanziale unità di tutte le fedi e le filosofie al di là delle differenze formali ed esteriori, dall'altro lato essa può generare forme di pensiero dogmatico, una ortodossia contrapposta a una folta serie di eresie. Da questa seconda attitudine ritengo che possa derivare, almeno in parte, non solo l'intransigenza degli attacchi contro questo o quell'aspetto del mondo moderno, ma anche l'asprezza delle polemiche intestine tra correnti e gruppi diversi dell'esoterismo (ne è una chiara testimonianza *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* di Evola, su cui ci soffermeremo in seguito). Una volta stabilito che un certo insegnamento non rientra in quella che si prospetta come l'unica autentica tradizione, è quasi inevitabile che i fautori di tali insegnamento vengano accusati di pseudo-spiritualismo, occultismo, teosofismo, contro-iniziazione, e via dicendo. L'unica tradizione presunta regolare viene inoltre trasmessa da maestro a discepolo in maniera non molto diversa dai dogmi religiosi, per quanto tenda a presentarsi come un catechismo destinato a pochi eletti.

Nel trattare il tema della scoperta della propria autentica e specifica identità tramite il differenziamento dall'altro, i discorsi sulla trasmutazione della coscienza rivelano due aspirazioni di segno opposto, ciascuna accompagnata dalla corrispondente

serie di inquietudini, talvolta affioranti simultaneamente nelle stesse fonti: l'aspirazione all'uniformità tende a congiungersi con il timore del diverso, solitamente qualificato come "inferiore", mentre l'aspirazione alla diversità, declinata volentieri in termini di "superiorità", si manifesta come avversione nei confronti dell'indifferenziato e dell'omogeneo. Tali aspirazioni e inquietudini investono questioni di varia natura, inclusi i rapporti tra le razze, tra i sessi, tra l'Oriente e l'Occidente.

La trasmutazione verso l'uguale e l'uniforme si presenta solitamente come una tensione verso l'unità, carattere imprescindibile, come abbiamo visto, dell'Io. Per questa via, l'unità si consegue annullando le differenze: il diverso, fattore di disgregazione, è reso uguale tramite processi di omogeneizzazione. Cancellate le differenze, sparisce anche la molteplicità. Quando la difformità è connaturata, incommensurabile, e quindi irrimediabile, occorre che il diverso venga allontanato o addirittura soppresso. Alla retorica omologante e alla persuasione occulta tendono a sostituirsi la coercizione e la violenza, fino all'eliminazione fisica. Questa linea argomentativa sta alla base anche di molti discorsi sulla catarsi, sulla necessità di purificarsi tramite spogliazione di tutto ciò che non è il vero sé.

Anche per il fascismo la ricerca della vera identità si svolge tramite una dialettica col diverso, e pure in questo caso il movimento per distinguersi dall'altro scivola facilmente nel timore e nell'odio nei confronti di ciò che è differente in quanto minaccia per l'unità: unità della coscienza nazionale e della coscienza fascista. Oltre al problema dell'unificazione, il fascismo eredita dal Risorgimento la questione dell'indipendenza; oltre alla tensione verso l'unico, l'aspirazione allo specifico. E' necessario dare al Paese una coscienza propria e distinta dalle altre, al di là delle persistenti differenze sociali,

economiche, storiche che lo frammentano. Nell'elaborazione di questi obiettivi, gioca un ruolo determinante la sottile relazione tra l'uno e l'uguale: in quanto membri di un *unica* nazione, gli italiani devono arrivare a percepirsi come lo *stesso* popolo. Nel suo aspetto collettivista, il fascismo induce l'individuo a fondersi in una coscienza comune con la sua gente, il suo partito, il suo leader, e infine la sua razza: diventare non semplicemente uno con essi, ma uguale a essi, indistinguibile da essi. A questo fine la retorica fascista fa uso di espressioni come "forgiare" e "plasmare" gli italiani, e ricorre a simboli e strumenti omologanti, come la camicia nera, la parata in uniforme, gli esercizi ginnici sincronizzati. Il regime con-forma gli individui in una collettività che deve essere omogenea: entità precedentemente distinte devono passare per lo stesso calco. Emilio Gentile, trattando dell'"intervento plasmatore" messo in atto dal regime tramite forme di mobilitazione di massa, cita un passo molto significativo di Giaime Pintor (scrittore non particolarmente interessato a questioni esoteriche). Pintor racconta delle mobilitazioni indette per lo studio del "passo romano" in preparazione della venuta di Hitler a Roma. Come tanti altri giovani, anch'egli dovette esercitarsi per giornate intere nei sobborghi della capitale per imparare a marciare correttamente in sincrono con gli altri. Scrive Pintor:

... penetrammo intimamente nel complesso spettacolare dei regimi totalitari: imparammo a scomparire nelle decine di migliaia di uomini che prendevano parte alle riviste, a camminare al suono di musiche tradizionali e a godere della impersonalità che procura l'uniforme.³¹

L'omogeneizzazione che dissolve le differenze individuali causa inquietudine, ma anche provoca un piacere descritto in termini analoghi a quello sessuale. La spettacolarità del

³¹ Emilio Gentile, *Il culto del littorio: la sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, 3. ed. (Roma-Bari: Laterza, 2005) 167-170. Il passo di Giaime Pintor è tratto da *Doppio diario: 1936-1943*, a cura di Mirella Serri (Torino: Einaudi, 1978) 38.

rito è al contempo composta e orgiastica, ed efficace nel sopprimere anche visivamente il diverso nell'uguale.

Le complesse motivazioni sottese al desiderio e all'angoscia dell'annullamento di sé vengono studiate in quegli anni dalle scienze del profondo, ancora giovani ma non immuni dalle tentazioni della trasmutazione omogeneizzante. In alcuni suoi filoni la psicanalisi, che all'inizio del Novecento attraversa il suo periodo di grande diffusione, non solo indaga ma mira a cambiare la struttura psichica degli individui, obiettivo analogo a quello del fascismo e dell'esoterismo. Con l'esoterismo, del resto, la psicanalisi ha non pochi punti di contatto, particolarmente evidenti a quell'epoca in intellettuali come Carl Gustav Jung e Roberto Assagioli, peraltro estremamente consapevoli di tali contatti e dell'imbarazzo che suscitavano in alcuni colleghi. Nel caso della psicanalisi, come in quello dell'esoterismo, il quadro è piuttosto complesso: la posizione nei confronti dell'omogeneizzazione delle coscienze varia a seconda dei pensatori e delle scuole. In generale, si può affermare che la psicanalisi svolge una funzione omogeneizzante quando si pone – e non è questo il caso, mi sembra, della psicanalisi freudiana – come scienza per realizzare una trasformazione della psiche secondo un percorso che va dall'anormale al normale, dall'alienazione – termine etimologicamente connesso all'idea di “altro”, e quindi di “estraneo”, “diverso” – all'integrazione e all'assimilazione.

Per quel che riguarda l'esoterismo, noteremo un contrasto tra la teosofia blavatskiana e le sue derivazioni (inclusa l'antroposofia di Steiner) da un lato, e il tradizionalismo di Reghini e di Evola dall'altro. Teosofia e antroposofia proclamano una sostanziale eguaglianza tra gli individui e concepiscono una trasmutazione cosmica della

coscienza alla portata di tutti gli esseri umani: il divario tra i singoli è solo temporaneo e alla fine la trasmutazione universale porterà tutti quanti allo stesso grado di sviluppo. Per il tradizionalismo invece gli esseri umani sono incommensurabilmente diversi tra loro e la trasmutazione è accessibile solo a chi ha natura superiore. Mario Manlio Rossi, a sua volta, accusa gli iniziati alla magia cerimoniale (tra cui Evola e altri tradizionalisti) di annullare le differenze individuali nel loro continuo ricorso al rito di gruppo. Più in generale, tornando alla classificazione proposta da Faivre, si può notare che la pratica della *concordanza* (quinta componente) sottintende un tipo di mentalità omogeneizzante. Dal punto di vista etimologico, l'aggettivo latino *concordem* esprime l'idea di avere un "cuore insieme", di condividere con altri gli stessi voleri e affetti. La prassi della concordanza, discernendo convergenze nelle varie fonti, cancella o sminuisce le specificità delle varie culture al fine di fondare un'unica gnosi. Anche in questo senso, essa investe non solo la sfera del singolo ma anche quella della collettività, sia sul piano diacronico sia su quello sincronico. Nell'ambito dell'esoterismo novecentesco, tale prassi è caratteristica di autori perennialisti quali Guénon ed Evola, i quali si pongono alla ricerca di elementi comuni nelle espressioni residue dell'unica Tradizione primordiale, svalutando e rigettando quanto non è riconducibile al quadro di tale sapienza originaria. Come ho accennato in precedenza, la concordanza può avere anche un volto dogmatico e costituire un'ortodossia intransigente. L'aspetto omogeneizzante della concordanza è particolarmente evidente quanto si associa all'idea di *trasmissione* iniziatica (sesta componente di Faivre). La sapienza viene trasmessa, "consegnata" immutabile da maestro a discepolo; e di norma l'iniziazione stessa non è intesa come specifica e irripetibile per ciascun iniziando. Se sempre gli stessi sono il sapere da raggiungere, il

cammino per arrivarci e il tipo di trasmutazione che ne consegue, come sarà possibile distinguere dal maestro (o dai maestri) il discepolo, una volta che questo sarà pervenuto alla conoscenza trasformatrice? E ancora: se per avere accesso all'unica vera gnosi occorre essere affiliati a una società (segreta o meno) che ha fissato la propria "regolarità" nel corso dei decenni o dei secoli, in quale misura i singoli membri di tale società saranno diversi tra loro e da chi li ha preceduti? Si tratta di argomentazioni sulle quali vedremo insistere molto Mario Manlio Rossi nella sua critica alle società segrete e ai loro rituali.

Gli indirizzi di pensiero che si pongono a favore della differenziazione e della specificità delle coscienze manifestano inquietudine nei confronti dei processi di omogeneizzazione in quanto essi derubano gli individui della propria più intima e autentica natura, trasfondendovi un Io indifferenziato, preconfezionato, uguale per tutti. Livellamento, uniformità, spersonalizzazione sono gli esiti temuti. Ciò contro cui questi discorsi mettono in guardia non è tanto un'omologazione imposta tramite la coercizione, la paura e la violenza, bensì un lento scivolare verso l'uniformità indotto dalle armi sottili della propaganda, della retorica, della persuasione occulta. L'individuo è portato, quasi senza rendersene conto, a fondere la propria coscienza con entità che non corrispondono al suo autentico Io, a identificarsi con modelli collettivi, tra i quali può esservi la figura di un capo carismatico. Molti discorsi sulla trasmutazione della coscienza condannano tali identificazioni come inganni che allontanano l'individuo dall'unica vera identità, la quale è localizzata dentro l'individuo stesso. Possiamo dire allora che anche i discorsi dell'esoterismo, per quanto diversi tra loro, affrontano in questa prospettiva il tema dell'uguale e del diverso, avversando i tentativi di omogeneizzazione ed incoraggiando la

diversità? Vedremo che nel caso di M. M. Rossi e di Evola la risposta può essere affermativa.

Il culto della personalità copre un ruolo importante nell'Italia fascista, e il potere ha un volto specifico, diverso dagli altri. La figura del duce, al contempo massiccia e proteiforme come l'ideologia che rappresenta, soppianta il potere per certi versi senza nome e senza volto del periodo liberale. Eppure nel fascismo, in maniera apparentemente paradossale, l'enorme rilievo dato al culto della personalità si associa a un'ideale spersonalizzante. Per larga parte, la coscienza collettiva del popolo italiano si riconosce nell'individuo Mussolini. Unità granitica e inconfondibile a dispetto delle mille incarnazioni come immagine pubblica (il duce agricoltore, il duce condottiero, il duce operaio ecc.), egli è al contempo intermediario di una visione che si presenta come superiore e reiterato modello al quale l'italiano deve conformarsi, annullandosi nella propria specificità.

Oltre al culto della personalità, il regime fascista – secondo una prassi non esclusiva, riscontrabile anche in altri paesi e in altre epoche – dà grande rilievo alla figura dei soldati defunti come elemento coesivo della coscienza nazionale.³² I caduti nella prima guerra mondiale e i “martiri” fascisti hanno sacrificato se stessi nella lotta contro il diverso. Sono morti ma continuano a vivere come parte integrante del popolo e del partito, arcanamente ispirando e saldando in unità collettiva le anime molteplici della nazione. Esempio sotto questo punto di vista è la figura del “milite ignoto” e del culto che gli viene dedicato. Un defunto la cui identità è irrimediabilmente perduta viene a rappresentare, proprio in virtù della sua mancanza di specificità individuale, tutti i caduti in guerra della nazione.

³² Vd. Emilio Gentile, *Il culto del littorio* 30-32, 61-62, 115-117, 198-200.

Un genere di corrispondenza che l'esoterismo stabilisce, seguendo il principio della interdipendenza universale, è il legame tra mondo dei vivi e mondo dei morti. Questi ultimi possono essere considerati come un tipo di intermediari, dai quali si può ottenere conoscenza attivando l'immaginazione creativa ed entrando in contatto con il mesocosmo in cui risiedono. Immaginazione e mediazione conducono a una forma di conoscenza nella misura in cui l'essere umano fa esperienza diretta degli intermediari; ossia, in questo caso, dei defunti. Le diverse correnti dell'esoterismo non sono però concordi sull'opportunità di coinvolgere i morti nelle faccende dei vivi, soprattutto a causa dell'influsso che essi sarebbero in grado di esercitare sulla coscienza dei singoli e delle masse, ma anche per il loro carattere indifferenziato che potrebbe produrre effetti devastanti sulla individualità e specificità dei viventi. Anche in questo caso, a seconda delle prospettive in cui vengono elaborati, i discorsi dell'esoterismo evidenziano diversi gradi di sintonia o di contrasto rispetto all'utilizzo in funzione omogeneizzante, da parte del regime fascista, dei combattenti caduti per la patria.

Le varie scuole e correnti esoteriche hanno poi atteggiamenti differenti nei confronti di quelle concezioni – di volta in volta etichettate come mistiche, panteistiche, contemplative, quietistiche – che pongono come ideale di perfezione il contatto immediato e totalizzante con l'Uno, l'assorbimento completo in Dio, l'annullamento del singolo e della sua specificità nell'Assoluto. Alcuni aspetti di tali concezioni trovano un corrispettivo nell'idea di una "mistica" fascista come fede assoluta nel partito e nella sua ideologia, in cui passivamente l'individuo si identifica e si annulla. Le divergenze riguardo a questi temi all'interno dell'esoterismo conseguono per lo più dal diverso modo di considerare e valutare il principio dell'interdipendenza universale, e quindi l'esistenza

di corrispondenze occulte tra macrocosmo e microcosmo, tra l'uomo e la natura intesa come organismo vivo e attraversato da un'energia non immediatamente percepibile, segnato da un linguaggio segreto che può condurre alla trasmutazione e alla rinascita spirituale chi sia in grado di decifrarlo.

2.4. Volontà e comando.

L'io è il centro che organizza e dirige la vita del soggetto, è unità che coordina e governa, da esso partono le iniziative, e per questo verso è connesso alla volontà e all'intenzionalità. Diventare maggiormente consapevoli di sé significa rafforzare il centro che trasforma il caos in cosmo, il disordine in ordine, l'anarchia (etimologicamente: "mancanza di governo o presidio") in una gerarchia ("governo o presidio del sacro") che ha per vertice proprio tale centro organizzatore: l'io. Il problema dell'uguale e del diverso prende qui la forma dell'opposizione tra inferiore e superiore. L'autocoscienza ha funzione di disporre per gradi ciò che deve stare in alto e ciò che deve stare in basso. Similmente, il principio esoterico della *interdipendenza* universale, inclusa l'idea che esistano in natura *corrispondenze* tra macrocosmo e microcosmo, tende quasi immancabilmente a fondarsi su una nozione gerarchica della realtà che correla superiore e inferiore lungo un asse verticale.

In genere, per contrasto, il nemico da combattere assume la sembianza di orde scomposte, prive di direzione precisa e intenzionalità univoca, le quali assaltano la struttura individuale e collettiva con effetti disgreganti. Notoriamente il fascismo si compiace di presentarsi come forza dell'ordine e della stabilità, per quanto non priva di positive componenti dinamiche, impostata secondo su un assetto gerarchico. Armonia e

struttura investono anche il lato rituale della religione politica. Emilio Gentile nota acutamente che le cerimonie di massa organizzate dal regime mirano a trasformare una “folla d’occasione” in una “massa liturgica”, un’entità unanime e certa della propria consonanza di intenzioni e di sentimento.³³

Funzione di capo, nel senso di coscienza e volontà unica che organizza e dirige il molteplice, ha naturalmente il duce. In nome dell’affermazione dell’uno sui molti, la volontà della massa viene trasferita, più o meno consciamente, a un unico individuo. Il culto della personalità genera fenomeni di emulazione e di identificazione tra un popolo e il suo leader, simili per certi versi a quelli tra discepolo e maestro, tra iniziando e iniziatore. Nella prospettiva della modalità di pensiero esoterica, il maestro, l’iniziatore, la guida spirituale possono essere considerati come figure di *intermediario* tra l’uomo e una forma superiore di realtà. Per trasformare se stesso l’individuo entra in contatto con l’intermediario utilizzando l’*immaginazione creativa* – in cui rito, mito e simbolo svolgono un ruolo cruciale – che è una forma di conoscenza di sé nella misura in cui il soggetto “interiorizza” la conoscenza della realtà che l’intermediario rende disponibile. Da questo punto di vista, le false identificazioni con un’entità diversa da sé possono considerarsi come il risultato dell’interiorizzazione non tanto (o non solo) di una gnosi quanto (anche) dell’intermediario che le trasmette.

L’Io, inteso come centro unificatore e coordinatore delle iniziative del soggetto, ha attinenza anche con il tema della padronanza di se stessi e delle proprie azioni: autonomia e libertà di volere, autarchia nel senso di dominio di sé, di “comandare a se stessi”. I discorsi sulla trasmutazione dell’Io interrogano l’individuo e la collettività su una serie di inquietanti scenari: siamo davvero in grado di pensare e di agire a nome di

³³ Emilio Gentile, *Il culto del littorio* 21, 162.

noi stessi, oppure siamo controllati da altri? Siamo liberi e responsabili delle nostre azioni oppure qualcuno ci manovra come marionette? Siamo veramente noi stessi o ci siamo identificati con un qualche modello che si serve di noi ai propri fini senza che ce ne accorgiamo? Siamo consapevoli di quello che vogliamo e facciamo oppure ci comportiamo come automi? Abbiamo una coscienza unica che agisce secondo la propria volontà più autentica, oppure una coscienza disgregata che opera in maniera incoerente o addirittura contraddittoria, facendo e disfacendo, obbedendo ad aspirazioni e impulsi illusori e mutevoli, senza rendersi conto dell'essenza e delle conseguenze del proprio agire?

Durante il periodo fascista, l'idea che occorra ricostituire in un'unica vera intenzionalità le mille false aspirazioni in cui è scisso l'Io collettivo serve gli obiettivi del regime, il quale mira a formare una volontà comune, non conflittuale, all'interno della nazione. D'altro canto, però, non pochi discorsi danno voce, in maniera più o meno esplicita e meditata, al timore che il regime, conformando le coscienze dei soggetti, limiti o addirittura annulli la loro facoltà di volere, sentire e agire autonomamente.

Ricorre in questi discorsi la convinzione che una coscienza forte obbedisce solo a se stessa, alla propria volontà, secondo intenzioni chiare, coerenti e profondamente autentiche, mentre una coscienza indebolita diviene facile strumento di fini altrui, e può spingere gli individui e le masse ad agire in maniera insensata, rovinosa, disumana. Si può diventare estranei a se stessi per aver perso il proprio vero centro d'iniziativa: corpi senz'anima che procedono come sonnambuli in preda ad intenzioni a loro aliene, ossessi manovrati coralmemente da un oscuro demone. Lo spettro che si delinea è quello di soggetti

che operano all'unisono come automi privi di coscienza, o come animali in preda alla forza degli istinti, senza sapere il perché di quel che fanno ed esprimono.

Il motivo del “risveglio”, in questa serie di discorsi, ha il senso di un appello a recuperare il dominio su se stessi, sulle proprie azioni e sui propri pensieri, più che di un'esortazione – come vedremo in seguito – a riacquisire la capacità, perduta nel sonno ingannatore, di distinguere tra realtà e apparenza. Le due accezioni sono peraltro collegate e spesso è difficile tracciare nette demarcazioni. Analogamente, espressioni che indicano la fine di uno stato di soggezione – ad esempio il termine “redenzione”, etimologicamente riconducibile all'idea di “comprare riscattando da servitù” – prospettano la liberazione dal giogo di una volontà altrui per riguadagnare la propria.

L'opportunità di indurre stati medianici in se stessi o negli altri è spesso oggetto di controversie, non solo nell'ambito dell'esoterismo. Molte di queste polemiche si basano sulla convinzione che una coscienza indebolita rende più vulnerabile l'individuo di fronte ai tentativi d'usurpazione della sua volontà da parte di forze estranee. Frequentemente i discorsi sulla trasmutazione interiore mettono in guardia contro i rischi insiti nel ridurre, anche solo temporaneamente, il livello di veglia del soggetto in modo che un'entità immateriale possa agire sul mondo fisico tramite il suo corpo. Le pratiche dello spiritismo sono tra i bersagli privilegiati di questo tipo di critiche. Durante le sedute – sostengono i detrattori dello spiritismo – i partecipanti si abbandonano a forze di natura ignota che troppo ingenuamente vengono identificate con le anime dei defunti; tali forze possono sopraffare l'individuo traendo vantaggio dallo stato di coscienza offuscata in cui si trova, al fine di prendere possesso della sua volontà.

Vari stati alterati di coscienza, oltre quelli riconducibili alla medianità, sono considerati responsabili di agevolare forme di ossessione. La condizione di “entusiasmo”, ad esempio, implica anche etimologicamente (“essere ispirati da un dio”) la cessione di se stessi e della propria volontà a un ente la cui influenza si esercita al di là del piano naturale. Allo stesso modo, gli atteggiamenti mistici, panteistici e contemplativi, qualora si presentino in concomitanza con stati di ridotta consapevolezza di sé, possono essere condannati in questa prospettiva non tanto perché prevedono un totale assorbimento nell’“altro” con conseguente perdita della specificità individuale – come abbiamo osservato sopra –, bensì per il loro carattere di passiva rinuncia del soggetto ad avere una volontà propria e ad esercitare il pieno controllo su se stesso.

Nei discorsi sulla trasmutazione interiore, l’estensione del dominio sull’altrui coscienza, intesa come centro dell’intenzionalità individuale, è solitamente rappresentata non in quanto imposta con la forza, per coercizione, bensì indotta tramite suggestione, persuasione occulta, fascinazione. Il consenso è ottenuto per via di energie sottili e quasi impercettibili che modificano e usurpano la volontà degli esseri umani. Il processo manifesta affinità con la pratica dell’ipnosi, efficace solo a condizione che i soggetti siano posti in stato di incoscienza o semi-incoscienza. Un individuo che mantiene vigile o addirittura innalza il proprio livello di coscienza riesce a contrastare la suggestione e a conservare la propria libertà.

In molti testi dell’esoterismo sono descritti simili procedimenti per influenzare la volontà altrui tramite suggestione, spesso accompagnati da ammonimenti a non metterli in pratica o da espressioni di riprovazione nei confronti di chi se ne avvale. Persino Madame Blavatsky, leader carismatica e co-fondatrice della Società Teosofica, sarebbe

stata vittima di un “imprigionamento occulto” attuato da alcuni esoteristi americani. Ne parla ad esempio l’inglese Charles G. Harrison (1855-?), anglicano e appassionato di teorie cospiratorie, nel suo *The Transcendental Universe* (1894): “Esiste una certa operazione della magia cerimoniale per mezzo della quale può essere eretto, attorno a un individuo che è divenuto pericoloso, un muro di influenze psichiche, il quale ha l’effetto di paralizzare le attività superiori e produrre il cosiddetto ‘contraccolpo di sforzo’, e il risultato è una sorta di sonno spirituale caratterizzato da visioni fantastiche.”³⁴ Si tratta di un’operazione – commenta Harrison – alla quale persino gli occultisti privi di scrupoli fanno raramente ricorso, ed enorme è la responsabilità di chi mette in moto un processo tanto devastante.

Altre forze invisibili, oltre a quelle all’opera nella fascinazione e nella persuasione occulta, sono chiamate in causa nelle dottrine orientate in senso deterministico. In questo ambito, i discorsi sulla trasmutazione interiore si interrogano sul ruolo della coscienza e della volontà individuali rispetto a idee come quelle di destino, di provvidenza, di influsso astrale, di missione storica. Un individuo che ha conseguito uno stato superiore di coscienza può arrivare a conoscere le leggi che governano tali forze e a regolare la propria condotta di conseguenza? Può dominarle e imporre la propria volontà a dispetto di esse? Può dare senso e orientamento alla propria vita inquadrandola nei più vasti disegni del destino?

³⁴ “There is a certain operation of ceremonial magic by means of which a wall of psychic influences may be built up around an individual who has become dangerous, which has the effect of paralyzing the higher activities, and producing what is called the ‘repercussion of effort,’ and the result is a kind of spiritual sleep characterised by fantastic visions”. Charles G. Harrison, *The Transcendental Universe. Six Lectures on Occult Science, Theosophy, and the Catholic Faith. Delivered before the Berean Society* (Hudson: Lindisfarne Press, 1993; 1. ed.: 1894) 89; cit. in Joscelyn Godwin, *The Theosophical Enlightenment* (Albany: State University of New York Press, 1994) 364.

2.5. Interiorità ed esteriorità.

Tra le varie prospettive da cui si può affrontare la questione dell'autocoscienza particolarmente proficuo è l'approccio che parte dall'opposizione tra interiorità ed esteriorità. Per inciso, tale opposizione è implicita anche nel termine "esoterismo" in quanto esso etimologicamente rinvia all'idea di un insegnamento "più interno", non reso pubblico bensì riservato a un gruppo ristretto di allievi nell'ambito di una scuola intesa anche come spazio fisico.³⁵ Come ho accennato, all'Io vengono riferite tutte le esperienze del soggetto, sia quelle interiori (pensieri, fantasie ecc.) sia quelle esteriori, le quali comprendono le percezioni ricavate dal corpo tramite i cinque sensi. L'Io, in altri termini, è connesso con entrambi i "mondi": il mondo interno e il mondo esterno. Sul versante dell'interiorità, la nozione di autocoscienza si lega a quella di introspezione e al tipo specifico di sapere che l'introspezione genera, venendo quindi intesa come conoscenza primaria della vita mentale di una persona.

Nella filosofia occidentale, le prime elaborazioni del tema dell'interiorità si hanno nel pensiero greco post-classico, con l'ideale del saggio la cui anima, impegnata in un colloquio con se stessa, non si lascia irretire dalle passioni del mondo esterno. Tale ideale, elaborato dapprima nell'ambito dello stoicismo, viene poi ripreso e sviluppato dal neoplatonismo, e quindi adattato ed inserito nel pensiero cristiano ad opera di Sant'Agostino. Connesso al rilievo che l'interiorità ha in questa fase della cultura occidentale è il significato morale attribuito all'idea di coscienza, ossia la convinzione che la Verità è dentro di noi, e per raggiungerla è in noi che dobbiamo cercare, non nelle esperienze del mondo esteriore. La coscienza, in questo senso, si presenta come una sorta

³⁵ Cfr. Antoine Faivre, *Access to Western Esotericism* (Albany: State University of New York Press, 1994) 4.

di “voce interiore” la quale ci rivela, senza mediazione e senza inganno, se una certa nostra intenzione o azione è giusta oppure no.

Questa concezione si fonda sul principio secondo il quale l’individuo, indagando nella propria interiorità, può giungere a conoscere le verità morali e applicarle alla propria particolare esistenza, valutando la rettitudine o meno dei propri desideri e della propria condotta. Nel pensiero occidentale tale principio perde vigore a partire dal Rinascimento, e particolarmente dopo l’opera di Montaigne. Alle dottrine che intendono la coscienza come sorgente dell’unica Verità si contrappone un relativismo morale che considera le norme e i contenuti della coscienza non più come naturali e assoluti, bensì come derivanti dall’esterno e variabili a seconda delle differenze culturali e sociali degli individui. Secondo questa visione, i principi morali provengono dal mondo fuori di noi e se erroneamente li consideriamo intrinseci alla nostra coscienza è perché abbiamo dimenticato come essi sono stati assorbiti o inculcati in noi.

L’interiorità è vista inoltre come la sede di potenzialità latenti che l’individuo (ma anche la società) deve attuare. La trasmutazione, in tale contesto, è espressione e realizzazione della vera natura di sé tramite un potenziamento dell’autocoscienza. L’attuazione delle potenzialità latenti assume spesso i connotati di un’affermazione di libertà, di affrancamento dai vincoli e dai condizionamenti umani al fine di conseguire uno stato divino (indiamento) che corrisponde alla vera natura dell’uomo. Occorre però chiedersi in quale misura l’uomo, inserito in un contesto sociale, può effettivamente essere libero di attuare le potenzialità che giacciono assopite dentro di lui. Sotto il profilo etico, si pone la questione della conciliabilità o meno tra ordine sociale e libertà dell’individuo di sviluppare il proprio potenziale. Cercando di realizzare il proprio

potenziale e ponendo tale obiettivo come criterio etico primario dell'esistenza, l'uomo può infatti entrare in contrasto con le norme della società in cui vive. Il rischio di collisione è più o meno alto a seconda della natura che si attribuisce al potenziale in questione. Se esso è il medesimo in ciascuno dei soggetti che compongono la collettività, la realizzazione delle potenzialità latenti può condurre a forme di omogeneizzazione; se invece varia da persona a persona, il singolo individuo, attuandolo secondo le proprie caratteristiche specifiche, può divenire radicalmente diverso dagli altri soggetti ed essere considerato motivo di squilibrio all'interno della società. Su che versante si collocano allora i valori etici che determinano la giusta condotta di vita? Sul versante della stabilità sociale o su quello della libertà dell'individuo che procede verso una piena realizzazione di sé, bene supremo indipendente dall'interesse di coloro che stanno attorno?³⁶

L'Io è spesso rappresentato come un luogo che si trova dentro l'individuo. Raggiungere una più elevata consapevolezza di sé implica quindi l'esplorazione e la conquista di un territorio interiore. Si tende a parlare di trasmutazione della coscienza in termini analoghi a quelli usati per descrivere interventi architettonici sul paesaggio, con particolare insistenza sulle azioni e sugli elementi che indicano collegamento e separazione tra diverse zone della regione interiore: erigere o abbattere ponti e barriere, aprire o chiudere vie d'accesso (cancelli, porte). L'Io stesso, come centro più intimo e profondo dell'essere, è spesso rappresentato come una fortezza quasi inespugnabile, sorvegliata da un custode, da un "guardiano della soglia", figura ricorrente nell'esoterismo (in particolare, in epoca moderna, nella teosofia di Bulwer Lytton, nell'antroposofia di Steiner, e in seguito nell'archeosofia di Tommaso Palamidessi) e nella massoneria, seppur con funzioni e connotazioni differenti a seconda delle scuole e

³⁶ Vd. Mark Evans, "Self-realization" 632-635.

degli autori. Basti qui accennare al fatto che in questa prospettiva si potrebbero riscontrare diverse analogie tra i discorsi sulla trasmutazione della coscienza e alcuni motivi della tradizione biblica e cristiana: il “guardiano della soglia” dell’esoterismo presenta caratteri in comune con il cherubino dalla spada fiammeggiante che presidia l’accesso all’Eden, così come l’Io rappresentato come cittadella fortificata mostra non poche affinità con l’*hortus conclusus*, il grembo-giardino recintato e incorrotto che custodisce, alimenta e prepara la nascita dell’uomo-dio. Nei testi dell’esoterismo il guardiano della soglia, riconducibile per alcuni aspetti alla categoria più generale dell’intermediario, ha funzione di difesa e sbarramento. Il luogo o l’entità a cui egli preclude l’accesso varia a seconda delle tradizioni, ma non di rado si tratta della zona più nevralgica dell’Io, il suo centro più occulto e importante. Per l’individuo, il guardiano è al tempo stesso un alleato e un interditore. E’ un interditore – la funzione a cui più frequentemente viene associato – perché rappresenta il principio che impedisce all’individuo di inoltrarsi oltre un certo limite verso il nucleo della propria coscienza, e quindi di superare i limiti dell’umano e farsi dio tramite la conquista di una piena consapevolezza di sé. E’ un alleato perché protegge l’individuo da invasioni esterne che mirano a usurpare il centro della sua coscienza, a impossessarsi della sua volontà, a renderlo schiavo inconsapevole dei loro comandi. Da questo punto di vista, le entità che il guardiano deve contrastare sono varie: spiriti dei defunti, geni della natura, demoni, forze ed energie sottili che sfuggono alla percezione dei cinque sensi. Il guardiano, così inteso, protegge la fortezza dell’Io contro il fenomeno dell’“ossessione”. Il termine, giova ricordarlo, deriva dal latino *obsidere*, ossia “sedere intorno” a una persona o a un luogo per isolarlo, e quindi “assediare”. Di qui la necessità di “stare in guardia”, di essere

consapevoli di sé. Quando la coscienza è sveglia, lucida e all'erta, l'Io è relativamente al sicuro contro la minaccia di devastanti invasioni dall'esterno. Al contrario, quando lo stato di coscienza è abbassato o indebolito, quando l'individuo "dorme" rispetto a ciò che egli è veramente, l'Io è in grave pericolo. Gli autori che sostengono l'alto valore della consapevolezza di sé, ammoniscono fermamente contro l'opportunità di indurre condizioni di trance e di ipnosi, stati dai quali il prodursi di molti fenomeni medianici non può prescindere, ma stati anche che giocano un ruolo importante nei meccanismi di persuasione occulta all'opera per esempio in un regime totalitario. In generale dunque, quando il livello di coscienza è abbassato, il soggetto è considerato più vulnerabile, più esposto al rischio di perdere la sovranità su se stesso e di divenire passivo esecutore della volontà altrui.

Molti discorsi sulla trasmutazione della coscienza assumono quindi toni allarmati di fronte alla prospettiva che l'interiorità dell'individuo possa essere invasa, abitata, dominata da una o più entità estranee alla sua più intima e autentica natura. Si esorta l'individuo a guardare accuratamente dentro di sé per stanare l'altro che vive in lui; lo si sprona a prendere coscienza del proprio stato di scissione – sempre connotato negativamente – tra il proprio vero Io e un non-Io che, insediatosi nella sua stessa interiorità dall'esterno, sente, vuole e opera al posto suo. Un'invasione e un'usurpazione che, come detto, sono determinate da uno stato d'intorpidimento della coscienza. Così il soggetto si trova ad agire come una marionetta al comando di un altro che ha preso dimora dentro di lui, o come un automa che obbedisce a una volontà altrui senza esserne minimamente consapevole. Se riesce a prendere coscienza di questa perdita di autorità e

di autenticità, l'individuo può scacciare ed espellere l'abusivo padrone dalle proprie regioni interiori, e assumere, o riconquistare, il pieno possesso di se stesso.

Come abbiamo visto, l'Io ha come propria sede la sfera dell'interiorità, ma è anche connesso alle esperienze che riguardano il mondo esterno, il corpo e i cinque sensi. Molti discorsi sulla trasmutazione interiore tendono quindi a sottolineare come il potenziamento dell'autocoscienza abbia conseguenze anche sul piano fisico e possa manifestarsi all'esterno sotto forma di poteri paranormali: chiaroveggenza, doti taumaturgiche, capacità di operare miracoli e altre straordinarie prerogative. Il conseguimento di facoltà fuori dal comune differenzia l'individuo realizzato dagli altri esseri umani e diviene prova tangibile della sua diversità, così che molti di questi discorsi assumono facilmente una carica anti-omogeneizzante.

Per quanto riguarda specificamente la dialettica tra corpo e coscienza, i discorsi qui in esame delineano un percorso di trasformazione che si svolge in entrambe le direzioni: da un lato, modificando lo stato di coscienza – ad esempio mediante esercizi di immaginazione attiva – si può trasformare il corpo; dall'altro lato, agendo sul corpo – tramite ginnastiche di vario tipo, alterazioni delle modalità di respirazione, tecniche basate sulle deprivazioni sensoriali (con relativo corredo simbolico di immagini quali quelle del cieco, del muto, del sordo) – si possono influenzare gli stati di coscienza. Noteremo che un'immagine ricorrente nei testi dell'esoterismo tra le due guerre è quella del medico o dello scienziato che agisce sul corpo del paziente – per esempio tramite l'iniezione di droghe o composti chimici – per modificarne gli stati di coscienza.

Tra i vari stati alterati di coscienza ve n'è uno che assume particolare rilevanza nella prospettiva della dialettica tra interiorità ed esteriorità. Mi riferisco all'estasi, ossia

alla condizione caratterizzata, anche etimologicamente, dallo “stare fuori” di sé. In questo stato la coscienza non è semplicemente rapita dal corpo, bensì è “esterna” pure rispetto a se stessa. L’individuo si trova, paradossalmente, fuori dalla propria interiorità, fuori dal proprio Io. Come nel caso della trance, l’opportunità di indurre in se stessi o negli altri stati estatici è oggetto di controversie nell’ambito dell’esoterismo. La questione interessa anche lo studio del fascismo, i cui rituali si basano in genere sulla presenza e sulla partecipazione di folle estatiche, fuori di sé, più facili da dirigere e uniformare.

2.6. La verità: realtà e apparenza.

La trasmutazione della coscienza è solitamente presentata, nei discorsi che costituiscono l’oggetto del presente studio, come tensione verso la verità contrapposta al regno delle false apparenze. Le figure del traditore e dell’ingenuo credulone vi ricorrono frequentemente. Raggiungere uno stato di piena autocoscienza – la veglia in opposizione al sonno – permette di svelare il grande inganno dei sensi e della mente in cui si è vissuti fino alla risolutiva presa di consapevolezza. Il soggetto, individuale o collettivo, può così discriminare tra il reale e l’illusorio, e rimuovere gli involucri di menzogna che incrostano l’esistenza. La verità si raggiunge infatti tramite una sorta di depurazione e spogliamento da quanto le è alieno. Se si presuppone che la verità è dentro l’individuo, allora gli elementi che il mondo esterno fornisce, passandoli per autentici, risultano necessariamente falsi. Al fine di contrastare tale inganno occorre ascoltare la voce interna della coscienza, l’unica veritiera, a patto che essa abbia realmente origine dal nucleo profondo dell’individuo, e non sia anch’essa il risultato di una suggestione, frutto di una

subdola invasione dall'esterno, parola aliena che si spaccia per nostra. Bisogna guardarsi, in altri termini, dall'autoinganno.

In un'ottica non relativista, trasmutare la coscienza significa per il soggetto esprimere e sviluppare le proprie potenzialità in maniera che rivelino la sua autentica essenza. Infatti, se da un lato la vera natura dell'essere umano è concepita come qualcosa di dato fin dal principio e di inalterabile che risiede nella sua interiorità, dall'altro lato essa ha carattere di potenzialità non ancora pienamente attuata. Per attuarla, l'individuo deve svegliarsi dal torpore in cui è avvolto, prendere coscienza degli elementi che non appartengono alla sua vera identità, sbarazzarsi di essi e trasformarsi di conseguenza: deve gettare la "maschera" che non sa di indossare per trovare il proprio autentico "volto". Il "conosci te stesso" viene declinato in questi casi come "trasformati in ciò che sei veramente". Quanto detto a proposito dell'identità vale anche per la volontà. Attraversando la vita in uno stato paragonabile al sonno, il soggetto crede di essere ciò che in realtà non è, pensa di volere ciò che non vuole, è sospinto da intenzioni che non appartengono al suo vero essere. E' dominato da altri perché vittima inconsapevole di false identificazioni.

Proprio sulle false identificazioni si basano in larga misura i meccanismi di omogeneizzazione: più individualità si assimilano in una medesima identità perdendo i loro caratteri specifici. Molti discorsi nell'ambito dell'esoterismo invitano a sospendere le false identificazioni, comprese quelle col proprio popolo, con la propria razza, con il proprio capo. Su tali identificazioni si basa invece l'ideologia del fascismo, la quale però non esita a servirsi di discorsi analoghi a quelli dell'esoterismo, trasportati sul piano collettivo, quando si tratta di smascherare, espellere e sopprimere il "diverso" che

subdolamente camuffato, anonimo cospiratore, si cela nel cuore di una società a cui è estraneo e ostile: falsi fascisti, falsi italiani. Vi è dunque un'ambivalenza implicita nei discorsi sulle false identificazioni. Quando si propongono di trasformare una società nel suo complesso, quando il vero Io è inteso come collettivo, tali discorsi tendono a funzionare come elemento di coesione e uniformità, contribuendo a emarginare quegli individui che non appartengono a un particolare popolo, gruppo etnico, culturale o politico, per quanto i suddetti individui evidenzino in superficie caratteri di appartenenza che il discorso sulle false identificazioni mira a rivelare come non autentici e pericolosi. Ma i discorsi sulle false identificazioni possono essere anche di segno opposto e contrastare il processo di omogeneizzazione. Quando l'accento cade sul singolo nella sua specificità invece che sull'Io collettivo, tali discorsi inclinano verso la denuncia della menzogna che sta alla base delle norme e dei modelli di comportamento stabiliti dalla società in quanto soffocanti la vera essenza dell'essere umano. In questo secondo caso, possono sorgere contrasti tra le esigenze dell'individuo in trasmutazione e quelle della collettività e delle autorità istituzionalizzate: l'individuo deve prendere coscienza e conquistare la propria unica e peculiare autenticità a prescindere da quelli che sono gli ordinamenti morali, politici e sociali. E il pensiero esoterico si fa, quasi per vocazione, eretico.

Uno degli argomenti ricorrenti a favore del conseguimento di un'elevata consapevolezza di sé fa leva sulla convinzione che in virtù di tale consapevolezza il soggetto diviene in grado di distinguere più chiaramente tra realtà e apparenza. Una coscienza scissa e intorpidita, al contrario, tende a percepire cose che non esistono, cade facile preda di eccessi di fantasia, allucinazioni, deliri, ossessioni. Sotto il profilo sociale

e politico ciò si traduce nell'affermazione secondo la quale i soggetti scarsamente consapevoli di sé sono più esposti e vulnerabili di fronte alle imposture della propaganda, ai meccanismi più o meno sottili del consenso, alle suggestioni della persuasione occulta, mentre gli individui che sono riusciti a risvegliare la propria coscienza sanno anche riconoscere la natura menzognera degli influssi che mirano ad agire su di loro. L'idea di risveglio, contrapposta a quella di sonno, ha in questa prospettiva il senso non tanto di un recupero del dominio su se stessi, secondo l'accezione che abbiamo visto sopra, bensì quello di una conquista della capacità di discriminazione tra realtà ed apparenza, tra verità e inganno.

Artefici dell'inganno possono essere anche alcune figure d'intermediari, che agiscono diabolicamente come principi della menzogna. Entità ambigue anche sotto questo punto di vista sono le anime dei defunti, chiamate in causa sia nelle sedute spiritiche sia in certi rituali fascisti. Tra questi ultimi vi è l'appello dei martiri caduti per la patria o per il partito, cerimonia che con le sedute spiritiche pare avere alcuni caratteri in comune. Scrive Emilio Gentile a proposito dei funerali dei fascisti uccisi, uno dei riti più intesi ed emotivamente coinvolgenti del regime:

Il momento culminante della cerimonia era il rito dell'appello: uno dei capi delle squadre gridava il nome del caduto, e la folla inginocchiata rispondeva: "Presente!". Assurti nell'universo simbolico fascista come eroi e santi, i caduti vegliavano carismaticamente sulla comunione dei fascisti, continuando a vivere nella loro memoria. Il rito dell'appello esprimeva il vincolo sacro fra i morti e i vivi, congiunti nella vitalità della fede... Per i fascisti, il rito dell'appello divenne il *rito fascista* per eccellenza, la testimonianza più alta della loro religiosità...³⁷

Tuttavia vari esoteristi non condividono lo stesso fervore nei confronti di questo tipo di cerimonie, evidenziando invece ansie e dubbi riguardo alle entità a cui si rivolgono le

³⁷ Emilio Gentile, *Il culto del littorio* 47-48 (ma vd. anche 200-201).

invocazioni. Hanno intenzioni benevole o malvagie nei confronti dei vivi? Hanno intenzioni *tout court*? Si tratta veramente di defunti oppure si spacciano per quello che non sono? Ci si espone con eccessiva ingenuità a forze che tradiranno e devasteranno?

L'esoterismo stesso si sforza di prendere coscienza della propria identità svelando, spesso con toni di severa denuncia, quanto nel suo ambito costituisce inganno e illusione. Frode e ciarlataneria sono accuse che costantemente gettano ombra sull'esoterismo e su campi ad esso limitrofi come lo spiritismo, le versioni occidentali delle religioni asiatiche, e addirittura la psicoanalisi. Secondo un procedimento analogo a quello che si raccomanda per l'individuo, l'esoterismo sente la necessità di estirpare da sé tutto ciò che non gli è proprio. Due tra i testi di cui ci occuperemo più a fondo mettono in scena fin dal titolo la presenza di un inganno da rivelare. *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* (1932) di Julius Evola pone apertamente in contrasto vera essenza e subdola contraffazione. *Spaccio dei maghi* (1929) di Mario Manlio Rossi denuncia col primo termine l'intento perverso di dare a credere di essere ciò che non si è, e di mettere in vendita ciò che è falso e illecito.³⁸

2.7. Il tempo.

L'autocoscienza è strettamente correlata all'idea di tempo, al suo fluire. L'Io è infatti il punto di riferimento unitario dell'esperienza anche dal punto di vista temporale: collega tra loro gli istanti che si susseguono e consente di prenderne consapevolezza. L'Io, in

³⁸ Il titolo del libro di Rossi peraltro riecheggia quello dell'opera di uno tra dei più noti filosofi ed esoteristi italiani di tutti i tempi, *Spaccio de la bestia trionfante* (1584) di Giordano Bruno, dove il termine sta a significare "commiato" e "separazione". Col proprio libro in effetti Rossi intende congedarsi dal modo dell'occultismo e dello spiritismo, alle cui illusioni più non crede.

quanto necessariamente unico, può intendersi come persistenza nella variazione, ossia come continuità.

Continuità implica anche consapevolezza della propria storia. Di qui l'Io deriva il suo legame con la memoria. Non a caso molti discorsi sulla trasmutazione della coscienza pongono l'accento sul passato. La crisi della coscienza è stata causata da una discontinuità rispetto a un periodo anteriore, da una lacerazione che bisogna sanare. A un certo punto – anni, secoli o millenni addietro – l'uomo ha perso la propria identità. Occorre ritrovarla. Ciò può valere sia per il singolo sia per la collettività. Sotto questo profilo, l'ideale di trasmutazione si caratterizza per la tensione dei soggetti a scoprire nel passato la propria identità, il proprio autentico Io. Una volta sapevamo chi siamo veramente – sostengono questi discorsi –, oggi non lo sappiamo più, e allora dobbiamo cambiare noi stessi per ritrovarci e riconoscerci. Argomenti di questo tipo abbondano nell'ideologia fascista. Per il fascismo la grandezza degli antenati romani (ma anche etruschi) è oggetto di venerazione e costituisce uno degli strumenti privilegiati al fine di restituire coscienza della propria identità agli italiani che ne sono rimasti privi. La ricerca dell'Io collettivo si presenta come ripristino di una continuità interrotta, riscontro di una persistenza nella variazione. Non troppo diversamente, nell'ambito dell'esoterismo, tradizionalisti come Evola esaltano la chiara coscienza di sé che caratterizzava le antichissime civiltà tradizionali e gli individui superiori che ne erano a capo, ma l'accento in questo caso non cade sull'entusiasmo del recupero bensì sulla desolante abiezione dell'era presente, il *Kali Yuga*.

I tentativi di ritrovare il proprio Io nel passato per riallacciare i fili di una continuità interrotta sfociano naturalmente nei già citati meccanismi d'identificazione

collettiva con un altro da sé che, quasi paradossalmente, serve a cementare in unità le diverse componenti di un gruppo: noi – affermano questi discorsi – non siamo noi, bensì siamo gli antichi, siamo i nostri antenati, e per questo motivo apparteniamo alla stessa comunità. A contrastare questo tipo di argomentazioni intervengono gli ammonimenti a sospendere le false identificazioni, considerate l'effetto di dispositivi di controllo e omogeneizzazione tesi a ingannare il soggetto facendogli perdere di vista la sua specificità individuale.

I discorsi sulla trasmutazione interiore non si limitano alla celebrazione dell'identità passata, ma delineano grandiose prospettive per la coscienza futura. Il fascismo, sorta di Giano bifronte, sfrutta entrambe le linee argomentative: alla magnificazione di un passato di gloria associa la visione di un futuro se possibile ancor più esaltante. Nell'esoterismo anticipiamo che la spaccatura più profonda su questo punto si ha tra Società Teosofica e correnti affini, secondo le quali la coscienza si evolve nei secoli, e il movimento tradizionalista, che vede nella storia umana un processo di regressione nel quale è coinvolta anche la coscienza. Tra passato e futuro, tra continuità e discontinuità, si colloca poi l'idea di *palingenesi*, una rigenerazione delle coscienze che orienta il futuro nel senso di un ritorno al passato più primordiale che si possa concepire – il momento della nascita, sia di un individuo sia di una collettività -, interrompendo una continuità rivelatasi deludente, troncando un percorso discendente al fine di recuperare lo stato di eccellenza originaria.

Riconducibili al problema del tempo sono numerosi discorsi, ai quali ho già in parte accennato, nei quali l'io viene messo in relazione al tema della morte. Premessa indispensabile per la coerenza di molte di queste argomentazioni è l'unità

dell'autocoscienza, la quale deve fornire continuità all'essere nel suo divenire: permanenza nella variazione, anche dopo la morte del corpo. Le varie correnti dell'esoterismo, come del resto le varie religioni, hanno a questo proposito posizioni molto diverse tra loro. Secondo alcune concezioni, il tempo dei vivi prosegue nella dimensione ultraterrena e l'"anima" continua il proprio cammino di perfezionamento, conseguendo gradi sempre più elevati di autocoscienza anche dopo la morte del corpo, su un altro piano di esistenza. Per l'Io la morte, pur rimanendo un passaggio da una condizione all'altra, non comporta un trapasso radicale quanto piuttosto il proseguimento di un percorso già intrapreso in vita. In maniera non troppo dissimile, altre dottrine illustrano la presenza di svariati piani di esistenza intermedi, oppure progressioni di piani via via più elevati. Ci sono poi concezioni secondo le quali il cammino di perfezionamento dell'Io si svolge nel corso di più esistenze terrene successive, nel ciclo della metempsicosi: l'anima continua a reincarnarsi in diversi corpi finché non raggiunge la piena consapevolezza di sé. Vedremo come Mario Manlio Rossi si opponga alle dottrine dei piani di esistenza e della metempsicosi sulla base dell'imprescindibile unità dell'autocoscienza, che non può essere allo stesso tempo in più dimensioni diverse e non può prescindere dalla facoltà della memoria, "dimenticando" se stessa e la propria continuità di reincarnazione in reincarnazione.

Alla base di queste dottrine vi è la convinzione che l'Io sia immortale, o che l'immortalità possa essere conseguita da coloro che giungono a conoscere il proprio Io in profondità, tramite un'esperienza diretta che segna e muta radicalmente il soggetto. I discorsi sulla trasformazione interiore tendono così a prendere la forma di istruzioni per

eseguire certe pratiche, veri e propri esercizi – “tecnologie del sé” per Foucault – che conducono al conseguimento dell’immortalità tramite un mutamento della coscienza.³⁹

Dall’esercizio ripetuto alla pratica rituale il passo è breve. La morte può essere concepita come rito di passaggio che conduce a una diversa condizione di coscienza. Mircea Eliade (1907-1986) – intellettuale che in giovinezza fu vicino a posizioni perennialiste nella Romania di Codreanu – ha suggerito che la spinta ad entrare in contatto coi defunti si fonda sul desiderio di comunicare con uomini e donne “trasformati”, passati a un altro modo d’esistenza, in certi casi concepito come superiore e dotato di maggior potenza.⁴⁰ Già nelle religioni arcaiche, la morte è vista come un trapasso da una condizione d’esistenza all’altra, un cambiamento che implica continuità. Come si pone l’esoterismo di fronte a questa trasmutazione post-mortem? Osserveremo per esempio un forte contrasto tra spiritismo e pensiero tradizionalista sull’idea che la trasmutazione della coscienza dopo la morte del corpo coinvolga tutti gli esseri umani o sia riservata solo ad alcuni individui speciali. Ci si può chiedere allora in quale misura il fascino esercitato dalla prospettiva di una trasmutazione e di un’immortalità alla portata di tutti si ritrovi nei rituali di massa del fascismo, nei quali grande importanza viene attribuita al ruolo degli spiriti dei defunti, caduti in guerra e martiri del partito. Quanto del potere suggestivo di questi defunti deriva dal loro eroismo di individui fuori dall’ordinario? E quanto invece è ascrivibile alla loro condizione di uomini comuni che la

³⁹ Huck Gutman e Patrick H. Hutton (a cura di), *Tecnologie del sé: un seminario con Michel Foucault*, trad. Saverio Marchignoli (Torino: Bollati Boringhieri, 1992). Orig.: *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1988).

⁴⁰ Sulle relazioni tra concezioni della morte e simboli, riti e miti di trasformazione si veda Mircea Eliade *Occultismo, stregoneria e mode culturali: saggi di religioni comparate*, trad. Elena Franchetti (Milano: Sansoni, 2004) 38-41. Orig. *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions: Essays in Comparative Religions* (Chicago: University of Chicago Press, 1976) 37-40.

morte indistintamente ha reso individui “trasformati”, esseri dotati di una coscienza superiore, modelli immortali e fonte d’ispirazione per la condotta dei vivi?

Vi è poi una morte per così dire “spirituale”, che investe in primo luogo la coscienza. Essa è quasi sempre connotata negativamente e i suoi effetti tendono ad essere di omogeneizzazione. A seguito di questa morte spirituale, gli esseri umani si trasformano nelle inquietanti creature cui abbiamo accennato in precedenza: automi senza consapevolezza di sé, marionette prive di volontà, bestie in balia degli istinti.

Il fattore tempo riguarda i discorsi sulla trasmutazione di coscienza anche per un altro aspetto, quello della durata. Il passaggio a uno stato superiore di consapevolezza è concepito a volte come un fatto istantaneo e altre volte come il risultato di un processo graduale. Da un lato, un’illuminazione fulminea, un grande evento che sconvolge gli assetti precedenti; dall’altro, un percorso ascetico che esalta la costanza nell’esercizio (*ascesi* è un termine fondamentale nell’opera di Evola) e che può protrarsi per anni, addirittura oltre la vita stessa. Nel primo caso, ci si può imbattere in discorsi che trattano di momenti più o meno propizi, di età e situazioni esistenziali più o meno favorevoli alla grande transizione; nel secondo, in argomenti che insistono su una grande missione da compiere, su un tragitto provvidenziale di individui e popoli.

La trasmutazione inoltre può intendersi come reversibile o meno: una volta trasformati si può ricadere nello stato di coscienza precedente, inferiore; oppure si è cambiati per sempre e non c’è più rischio di tornare indietro. Essa può anche avere carattere ciclico, e in tal caso è probabile che il suo procedere sia corredato da una serie di elementi rituali: a scadenze regolari le ricorrenze e gli anniversari del grande cambiamento richiedono momenti di celebrazione, ripetizione e memoria.

2.8. La parola e l'azione.

I discorsi sulla trasmutazione della coscienza insistono quasi paradossalmente sull'ineffabilità di ciò che stanno tentando di spiegare. Si tratta in gran parte discorsi che negano a se stessi la possibilità di essere discorsi: l'Io e la sua trasmutazione non possono esprimersi adeguatamente a parole. Non solo è arduo fare esperienza diretta dell'Io, ma è virtualmente impossibile comunicare verbalmente ad altri tale esperienza. Di qui almeno in parte deriva la notevole confusione terminologica, la sostanziale indeterminatezza e persino la mutua permeabilità di sostantivi quali Io, sé, coscienza, anima e parecchi altri, nonché una serie di problemi connessi alla traduzione di tali vocaboli da una lingua all'altra.

L'ineffabilità dell'Io conduce a una valorizzazione e a un'esaltazione dell'esperienza diretta di esso. Più che spiegare in che cosa consiste la trasmutazione interiore, l'espressione verbale deve fornire istruzioni riguardo a pratiche che guidino il soggetto al conseguimento della trasmutazione stessa. A questo livello non si dà dottrina: non ci sono formule che tengano – tanto meno formule che valgano per tutti –, bisogna provare da sé. Le esperienze che riguardano l'Io sono altamente soggettive: per comprenderle occorre viverle in prima persona. La parola chiave non è dogma ma asceti. Non si promuove la teoria ma la pratica, il lavoro tenace compiuto su se stessi, le “tecnologie del sé”.

Una delle pratiche che conducono a fare esperienza dell'Io è il rito, il quale costituisce una componente di notevole rilevanza sia nell'ambito dell'esoterismo sia in quello del fascismo. Più in generale, sono orientate a mettere in contatto l'individuo (ma anche la collettività) con il proprio Io più profondo tutta una serie di tecniche basate sulla

drammatizzazione, in maniera non troppo dissimile dagli antichi misteri pagani frequentemente chiamati in causa dagli esoteristi. Anche l'iniziazione è una pratica, per quanto possa essere accompagnata da elementi verbali: l'iniziando entra a far parte di un gruppo, lasciandosi alle spalle la propria identità precedente, non tanto tramite l'accesso a una dottrina trasmessa per mezzo di parole e fino a quel momento tenuta segreta, bensì attraverso una serie di atti, a forte carattere rituale e simbolico, che mirano a indurre un'indelebile esperienza interiore. Che sugli scaffali delle librerie abbondino i testi di argomento esoterico non deve stupire né indurre a pensare di trovarsi in presenza di una contraddizione interna all'esoterismo in quanto insegnamento riservato a un esiguo numero di eletti. Infatti poco importa che si divulghi indiscriminatamente la parola se è nell'esperienza, e non nella parola, che risiede il segreto. In diverse correnti dell'esoterismo, a differenza che nel fascismo, la pratica trasformatrice è preclusa ai più. Ma anche nei movimenti politici di massa, quale è il fascismo, la scoperta dell'Io si realizza non tanto o non solo attraverso una teoria in forma di parole quanto tramite l'esperienza di affollati e coinvolgenti rituali. Si tratta, in questo caso, di un Io condiviso, unanime, che conferisce una nuova identità e un nuovo senso di appartenenza al singolo.

Elementi simbolici e mitici concorrono di norma a costituire il rito. Anche quando non sono connessi a un rito, mito e simbolo sono tra gli strumenti più usati per cercare di elaborare e di comunicare l'esperienza della trasmutazione dell'Io. Tramite l'analogia – principio chiave di un esoterismo fondato sull'interdipendenza universale – si tenta di supplire alla inadeguatezza dell'argomentazione logico-razionale nell'affrontare l'ineffabile.

Il ruolo imprescindibile dell'esperienza nella trasmutazione interiore sembra provocare una sorta di frustrazione negli esoteristi del periodo fra le due guerre mondiali. Tale frustrazione è ulteriormente esasperata dall'ineffabilità dell'esperienza sotto esame. Allora la delusione e forse anche un inconfessato senso di inferiorità, particolarmente pungente in intellettuali di norma poco propensi a chinare il capo e mortificarsi, sfocia nell'invidia per le scienze empiriche, nella costante preoccupazione emulatrice rispetto ai metodi del positivismo, peraltro in quegli anni già sulla via del tramonto. In questo periodo sono assidui i rapporti dell'esoterismo con la scienza.⁴¹ Matrigna esautorata e delegittimata tra Cinquecento e Seicento, poi erede solo parzialmente inconsapevole nell'Ottocento, la magia vuole farsi – o tornare a farsi – scienza, scienza della trasmutazione dell'Io. Tuttavia il tentativo è in gran parte vanificato dall'ostacolo insormontabile della verifica sperimentale: per loro natura, gran parte dei fenomeni di cui l'esoterismo si occupa non sono riproducibili in laboratorio. Un discorso analogo vale per lo spiritismo e la metapsichica. A testimonianza di tale frustrazione stanno le frequenti immagini di scienziati e di medici che popolano i testi dell'esoterismo in questo periodo. Si tratta di figure marcatamente simboliche, quasi archetipi anche quando vengono indicate col loro nome e cognome (di preferenza germanici). Indossano pure loro un'uniforme – il camice bianco – e nella maggior parte dei casi sono intente a praticare iniezioni su individui senza nome per alterarne o narcotizzarne le coscienze.

⁴¹ Vd. Simona Cigliana, *Futurismo esoterico: contributi per una storia dell'irrazionalismo italiano tra Otto e Novecento* (Napoli: Liguori, 2002) *passim*.

3. DALLA FINE DELLA PRIMA GUERRA MONDIALE A SPACCIO DEI MAGHI

3.1. Gli anni dell'immediato dopoguerra e l'avvento del fascismo.

Gli studi sull'esoterismo italiano tra le due guerre mondiali raramente seguono un piano d'esposizione cronologico, e se lo seguono è per trattare solo un singolo autore o una determinata corrente. Per lo più i dati bio-bibliografici relativi ad autori e periodi diversi si trovano disseminati in una gran quantità di libri e articoli che hanno taglio tematico e carattere monografico. Così, dopo aver delineato nel primo capitolo un profilo dell'attività intellettuale di Mario Manlio Rossi e Julius Evola, e aver anticipato nel secondo capitolo i temi principali in cui si articola la loro riflessione sulla trasmutazione della coscienza, intendo ora seguire la vita e il pensiero di questi due autori anno per anno, dalla fine della Grande Guerra fino al principio del secondo conflitto mondiale, mettendoli in relazione con gli eventi dell'epoca e con le vicende di altri esoteristi loro contemporanei. Le pagine che seguono non hanno pretesa di completezza e servono primariamente per contestualizzare anche dal punto di vista cronologico i discorsi sulla trasmutazione della coscienza contenuti nelle opere di due autori tanto diversi tra loro, e in particolare nei loro testi che studieremo più a fondo: *Spaccio dei maghi* di Rossi (1929) e *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* (1932) di Evola. Questo capitolo tratta del decennio o poco più che va dalla fine della prima guerra mondiale fino alla pubblicazione del libro di Rossi. Qual è nel 1919 la situazione biografica e intellettuale di Rossi e di Evola? A che punto della loro carriera si trovano quando il

conflitto finisce? Cosa hanno realizzato fino a quel momento? Da quali esperienze provengono e in che direzione si stanno muovendo?

Nato a Roma il 19 maggio 1898 da una famiglia della nobiltà siciliana decaduta tra i ranghi della piccola borghesia, il barone Giulio Cesare Andrea Evola (lo pseudonimo Julius sarà assunto successivamente) cresce in ambiente cattolico. Negli anni della formazione è influenzato dalle letture di Rimbaud, Nietzsche, Michelstaedter e Otto Weininger, e anche in seguito a queste suggestioni culturali egli respinge la morale borghese e i principi cattolici secondo i quali è cresciuto. Evola inizia la sua carriera intellettuale e artistica nell'ambiente del futurismo romano, e in tale ambiente a partire dal 1915 conosce e comincia a frequentare Giacomo Balla e Filippo Tommaso Marinetti. Egli fa riferimento in particolare alla "Casa d'arte" Bragaglia, in cui s'incontrano diversi esponenti del futurismo e di altri movimenti d'avanguardia, come la *corrente celebralista* fiorentina (ne fanno parte Arnaldo Ginna, Bruno Corra, Mario Carli ed Emilio Settimelli), che è interessata alle tematiche dell'esoterismo ed esercita una influenza notevole sul futurismo romano.⁴² Evola aderisce all'interventismo futurista e come una schiera di altri giovani artisti parte per il fronte della prima guerra mondiale, dove combatte come ufficiale d'artiglieria, con la speranza che dal conflitto scaturirà una rivoluzione di vasta portata.

Mario Manlio Rossi nasce a Reggio Emilia il 10 novembre 1895. Da liceale segue anch'egli con vivo interesse l'attività dei futuristi. Dopo aver conseguito la maturità classica nel 1913, si trasferisce dalla città natale a Firenze per frequentarvi l'università (all'epoca chiamata "Istituto di Studi Superiori"). Studia filosofia con Mario Calderoni e

⁴² Su Evola pittore e sugli ambienti artistici da lui frequentati si vedano, tra gli altri: Elisabetta Valento, *Homo Faber: Julius Evola fra arte ed alchimia* (Roma: Fondazione Julius Evola, 1994); Mario Verdone, Francesca Pagnotta, e Marina Bidetti, *La Casa d'arte Bragaglia, 1918-1930* (Roma: Bulzoni, 1992).

per influsso di quest'ultimo aderisce alle idee del pragmatismo. Comincia inoltre a frequentare il gruppo di *La Voce* e pubblica due note critiche sulla rivista. A Firenze Rossi stringe amicizia col più anziano Arturo Reghini, intellettuale pitagorico e massone, al seguito del quale entra in contatto con diversi ambienti e personalità dell'esoterismo, appassionandosi vivamente all'argomento. Arruolato durante la prima guerra mondiale, si fa inviare volontario in Albania, dove contrae la malaria, malattia che lo tormenterà per diversi anni.

Nel 1919 in Russia si è da poco conclusa la rivoluzione bolscevica. In Germania la neonata repubblica di Weimar è sconvolta da massacri e assassinii politici: il tentativo insurrezionale della lega di Spartaco è soffocato nel sangue e i suoi fondatori, Karl Liebknecht e Rosa Luxemburg, sono uccisi dai "corpi franchi". Adolf Hitler, reduce dalla guerra, aderisce al Partito Operaio Tedesco, cambiandone il nome l'anno seguente in Partito Nazionalsocialista Operaio Tedesco. In India Gandhi guida la prima campagna di disobbedienza civile, contro il *Rowland Act*, seguita dalla terribile rappresaglia inglese. In Italia si diffonde la convinzione che dai trattati di pace sia scaturita una "vittoria mutilata". Dal senso di mutilazione consegue una sorta di temporaneo sdoppiamento della coscienza italiana con l'impresa dei volontari di D'Annunzio a Fiume. Sul piano sociale si aggravano i contrasti tra classi povere e ceti abbienti, hanno luogo scioperi nelle fabbriche e occupazioni delle terre da parte dei contadini, le organizzazioni sindacali s'ingrandiscono ma cresce anche l'autoritarismo e la censura. Nelle elezioni con il nuovo sistema proporzionale cattolici e socialisti ottengono grandi consensi. La scena politica s'accresce di nuove formazioni: Luigi Sturzo fonda il Partito Popolare; a Milano nasce l'ancora ristretto movimento fascista capeggiato da Benito Mussolini; a Torino

sorge la rivista-movimento Ordine Nuovo di Antonio Gramsci. Un'altra formazione politica che vede la luce quell'anno è il Partito Democratico Sociale Italiano, tra i cui fondatori vi è il seguace dell'antroposofia steineriana Giovanni Antonio Colonna duca di Cesarò, che diviene il segretario del partito stesso.

Dopo lunghi periodi di degenza in vari ospedali a causa della malaria, il ventitreenne Mario Manlio Rossi torna a Firenze e si laurea con pieni voti assoluti (nel 1918). Di tre anni più giovane, Evola ha ventuno anni quando torna dalla guerra ed affronta un difficile periodo di crisi esistenziale. Per molti futuristi e interventisti in genere la conclusione della guerra rappresenta anche la fine delle aspirazioni palingenetiche: il vagheggiato rinnovamento nelle istituzioni politiche, sociali e culturali non è avvenuto e tutto sembra essere rimasto come prima. Al contrario di molti giovani ex-combattenti però, Evola non assume un ruolo attivo nella vita politica, né entra a far parte dei fasci; anche in seguito non diventerà mai membro del partito, neppure nei periodi di maggior sintonia con le posizioni del regime. Egli abbandona gli studi di ingegneria quando è ormai a un passo dalla laurea e si dedica con sempre maggior intensità e convinzione alla pittura e alla poesia d'avanguardia. E' la cosiddetta "fase artistica" di Evola, che durerà fino al 1922. Egli è co-fondatore e uno dei maggiori rappresentanti del dadaismo italiano: espone i propri quadri in varie mostre a Roma e a Berlino, pubblica poesie e scritti teorici, e mantiene uno stretto contatto con il leader del movimento, Tristan Tzara.

Con la vittoria del repubblicano Warren Harding nelle elezioni del 1920, in cui per la prima volta votano le donne, gli Stati Uniti si chiudono in una fase di isolazionismo e protezionismo. Mentre l'Unione Sovietica proclama l'appoggio dei comunisti ai

movimenti di emancipazione dei paesi coloniali dell'Asia e dell'Africa, promuovendo a Baku il "Primo congresso dei popoli oppressi dell'Oriente", Gran Bretagna e Francia danno un nuovo assetto politico territoriale alla parte di mondo arabo sottratta al dominio turco, creando in Medio Oriente nuovi stati dai confini alquanto arbitrari. Nello stesso periodo, con l'assenso della Gran Bretagna, una comunità israelitica si stabilisce in Palestina, cominciando a organizzare insediamenti agrari sul territorio. Al congresso socialista di Tours viene fondato il Partito Comunista Francese. In Germania la violenza e il terrorismo nazionalista continuano: uno sciopero generale dei lavoratori contribuisce a far fallire il tentativo di colpo di Stato di Wolfgang Kapp, ma i promotori del *putsch* non subiscono condanne. In Italia l'occupazione delle fabbriche del nord prosegue sotto il governo di Giolitti, che sceglie di non reagire con la forza ma di ascoltare le indicazioni di sindacati e socialisti. Si verificano i primi episodi di squadristico fascista. Nella "Collection Dada" esce il volume d'esordio di Julius Evola *Arte astratta: posizione teorica, 10 poemi, 4 composizioni*.⁴³

Il trattato di Riga del 1921 segna il fallimento e la fine della lotta controrivoluzionaria per rovesciare con le armi il regime sovietico. Nascono in questo anno due importanti partiti comunisti nazionali: quello cinese, che ha tra i suoi principali esponenti Mao Tse-tung, e quello italiano, fondato in gran parte sul movimento Ordine Nuovo di Gramsci. Lenin lascia la linea di socializzazione rapida e forzata, e promuove la "Nuova politica economica", un programma di sostanziale compromesso tra la gestione collettiva statale e l'economia di mercato fondata sul capitale privato. La Gran Bretagna riconosce lo stato libero d'Irlanda, ad eccezione della regione settentrionale dell'Ulster,

⁴³ Julius Evola, *Arte astratta: posizione teorica, 10 poemi, 4 composizioni* (Roma: Maglione & Strini, 1920). Dell'opera è disponibile una ristampa anastatica a cura di Elisabetta Valento (s.l.: Fondazione Julius Evola, 1992).

protestante e industriale, che continua a essere parte del Regno Unito. La crisi economica si aggrava notevolmente in Italia. La produzione diminuisce e aumenta la disoccupazione. Il movimento fascista diviene partito e alle elezioni ottiene un'esigua rappresentanza in parlamento. Mentre la violenza squadrista si fa sempre più intensa contro le organizzazioni dei lavoratori, Mussolini attenua gli aspetti estremistici, eversivi e anticlericali del programma di partito per apparire meno minaccioso agli occhi degli ambienti conservatori e del Vaticano. Un clamoroso scandalo legato alla voga delle sedute spiritiche scoppia a Firenze, dove la medium Vannuccini viene arrestata con l'accusa di truffa. Ne nasce una polemica sui giornali che presto investe l'intero mondo dello spiritismo italiano.⁴⁴ Esce la seconda opera di Evola, *La parole obscure du paysage intérieur: poème a 4 voix*, e viene pubblicato il primo libro di Mario Manlio Rossi, *T. Campanella metafisico*, monografia su uno dei più celebri letterati, filosofi ed esoteristi del Rinascimento italiano.⁴⁵

In Russia nel 1922 lo Stato si costituisce ufficialmente in Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche, e tramite la nuova politica economica e la rinuncia al progetto di "rivoluzione mondiale" tenta di uscire dall'isolamento internazionale. Il governo inglese riconosce l'indipendenza dell'Egitto: un'indipendenza solo formale in quanto la Gran Bretagna conserva parecchi diritti e poteri, tra cui il controllo sul Canale di Suez. In Italia, dopo una stagione di ulteriore inasprimento della violenza squadrista che il nuovo governo Facta non riesca a contenere, alla fine d'ottobre i fascisti marciano su Roma. S'instaura il governo Mussolini, che da subito comincia l'opera di

⁴⁴ Mario Manlio Rossi, *Spaccio dei maghi* (Roma: Doxa editrice, 1929) 8 sgg.

⁴⁵ Julius Evola, *La parole obscure du paysage intérieur: poème a 4 voix* (Roma: s. n., 1921; rist. Roma: Fondazione Julius Evola, 1992). Mario Manlio Rossi, *T. Campanella metafisico* (Firenze: Carpigiani e Zipoli, 1921).

fascistizzazione dello Stato, varando una serie di provvedimenti che ampliano le prerogative del governo e gli conferiscono un carattere autoritario: epurazioni, riassegnazioni di incarichi direttivi, attribuzione al Gran Consiglio del Fascismo di funzioni prima spettanti al parlamento, limitazione delle attività politiche e sindacali, restrizioni della libertà di stampa, in un crescendo che culminerà nelle “leggi fascistissime” del 1925-26.

Il 1922 segna anche la conclusione della “fase artistica” di Evola. Il giovane dadaista romano mette da parte la pittura e la poesia per dedicarsi all’elaborazione di una propria filosofia, da lui denominata con riferimento a Novalis “idealismo magico”. Prendendo le mosse dall’idealismo tedesco (soprattutto da Schelling e Fichte), dal solipsismo di Max Stirner, dalle concezioni del personalismo francese, dal pensiero di Nietzsche e di Otto Weininger, Evola elabora l’idea di un “Io assoluto”, libero da ogni condizionamento materiale o intellettuale. Oltre che di queste correnti filosofiche occidentali, le concezioni evoliane risentono dell’influsso delle filosofie e delle religioni orientali (in particolare induismo e tantrismo), dell’alchimia e degli scritti di Meister Eckhart. Per Evola libertà, conoscenza e potenza sono un tutto indivisibile: la filosofia non deve rimanere fine a se stessa, bensì superarsi e farsi azione assoluta. Scopo della conoscenza è la trasformazione dell’uomo. In questo senso, la filosofia rappresenta una sorta di propedeutica all’iniziazione e alla “fase magica” che subentrerà alla “fase filosofica” nel percorso intellettuale evoliano, diventandone l’indirizzo prevalente a partire dal 1926.

Nel 1923 in Turchia la rivoluzione guidata dal generale Mustafà Kemal porta all’abolizione del sultanato e alla proclamazione della repubblica. In Spagna inizia la

dittatura del generale Miguel Primo de Rivera, che durerà fino al 1930 senza godere di un consenso di massa. La Germania, attanagliata dalla gravissima inflazione del marco, deve subire l'occupazione della Ruhr decisa dalla Francia per costringerla a pagare le riparazioni di guerra. Si sviluppa il movimento nazista e Hitler cerca di impadronirsi del potere con il cosiddetto "putsch della Birreria", ma il tentativo fallisce e il futuro *Führer* è rinchiuso per un anno in prigione, dove elabora il programma poi pubblicato nel *Mein Kampf* nel 1925 e 1927. In Italia Mussolini espelle dal governo i ministri del Partito Popolare. Gli squadristi assassinano don Giovanni Minzoni. Nella collana "Scrittori italiani e stranieri" dell'editore Carabba esce uno dei classici del taoismo, *Il libro della via e della virtù* di Lao Tzu, tradotto e curato da Julius Evola.⁴⁶ Evola inizia a pubblicare articoli sulla rivista *Ultra*, organo della lega teosofica indipendente; collaborerà al periodico diretto da Decio Calvari fino al 1926. Il premio Nobel per la letteratura viene assegnato a William Butler Yeats, poeta, drammaturgo ed esoterista irlandese appartenente all'*Hermetic Order of the Golden Dawn*, che diventerà amico di Mario Manlio Rossi a partire dall'inizio degli anni Trenta.

3.2. La lotta alla massoneria e l'uccisione di Giovanni Amendola.

Nel 1924 l'Unione Sovietica ottiene il riconoscimento ufficiale da parte della Gran Bretagna, della Francia e dell'Italia di Mussolini. Muore Lenin e due linee politiche si contrappongono per il futuro: la linea della "rivoluzione permanente" di Trockij, che prevede la lotta a oltranza fino alla distruzione totale del capitalismo in tutto il mondo, e quella del "socialismo in un solo paese" di Stalin, che ritiene possibile costruire il

⁴⁶ Lao Tzu, *Il libro della via e della virtù*, traduzione e introduzione di Julius Evola (Lanciano: G. Carabba, 1923).

socialismo in Russia indipendentemente dal diffondersi o meno della rivoluzione nell'Occidente capitalistico. In Italia i fascisti e i conservatori vincono le elezioni con il nuovo sistema maggioritario. Ha termine la congiuntura economica favorevole che ha accompagnato i primi anni del regime e cominciano a evidenziarsi i segni di una crisi monetaria. Il rapimento e l'uccisione di Giacomo Matteotti e la secessione dell'Aventino determinano uno dei periodi di più intenso squilibrio e sconcerto nella storia del fascismo. Tra gli artefici della secessione aventiniana vi sono Giovanni Amendola, personaggio vicino ai circoli teosofici fin dall'inizio del Novecento, e Giovanni Colonna di Cesarò, sostenitore come Amendola della teosofia blavatskiana a inizio secolo, poi passato alle file dei seguaci di Steiner. Cesarò, segretario del Partito Democratico Sociale Italiano, formazione che ha appoggiato nei primi mesi il governo di Mussolini, da questo momento inizia a fare opera di opposizione al fascismo.

Evola intraprende lo studio serio e appassionato delle tradizioni esoteriche occidentali, soprattutto alchimia e magia, e orientali, con una predilezione per taoismo e tantrismo. Egli comincia inoltre a frequentare sempre più assiduamente i circoli spiritualisti e teosofici di Roma – ad esempio la lega teosofica indipendente di Decio Calvari e il salotto steineriano di Emmelina De Renzis (madre di Giovanni Colonna di Cesarò) – stringendo rapporti e facendosi conoscere dalle diverse personalità di rilievo che frequentano tali ambienti: uomini politici ormai in rotta di collisione col fascismo (Amendola, Colonna di Cesarò), esponenti del mondo della cultura (lo psicanalista Emilio Servadio, il filosofo Adriano Tilgher), poeti seguaci delle dottrine di Steiner (Arturo Onofri, Girolamo Comi), orientalisti e divulgatori della spiritualità orientale (Sir John Woodroffe, meglio noto con lo pseudonimo di Arthur Avalon), e massoni neopagani

come Arturo Reghini, che introduce Evola alla concezione guénoniana di “tradizione integrale”, ossia all’idea secondo la quale tutte le religioni e le culture derivano da un’unica tradizione primordiale di origine trascendente. Evola stesso entra in contatto epistolare con René Guénon. Egli tiene inoltre alcune conferenze presso la lega teosofica indipendente e scrive sulla rivista del gruppo, la già citata *Ultra*. Nonostante i rapporti amichevoli a livello personale con Calvari e i suoi collaboratori Evola mantiene un atteggiamento di sostanziale scetticismo nei confronti della teosofia blavatskiana e dell’antroposofia di Steiner. Nel 1924 Evola pubblica anche alcuni articoli sul quotidiano di orientamento antifascista *Il mondo*, fondato due anni prima da Giovanni Amendola.

Per quanto riguarda Mario Manlio Rossi, quell’anno esce col titolo *Gli appunti* l’edizione da lui curata del *Commonplace Book* del filosofo e teologo irlandese George Berkeley (1685-1753).⁴⁷ Il libro evidenzia il grande interesse di Rossi per due ambiti di ricerca che egli coltiverà con grande passione per tutta la vita e che hanno attinenza anche con il suo vivo interesse per l’esoterismo: il problema del rapporto tra coscienza e conoscenza (questione già affrontata da Rossi nella monografia su Campanella), e la cultura delle isole britanniche, in particolare quella irlandese (negli anni a seguire Rossi diventerà amico del poeta ed esoterista William Butler Yeats e si occuperà di concezioni magiche nel folklore d’Irlanda). Sempre nel 1924 Rossi giunge secondo nella graduatoria nazionale nel concorso a cattedre di filosofia e storia nei licei. Gli è assegnato un posto a Forlì. Negli anni seguenti sarà trasferito prima a Napoli e poi a Bologna. Sua aspirazione sarebbe vivere e insegnare a Firenze, città dei suoi studi universitari, ma per più di quindici anni gli sarà preclusa la possibilità di tornare a lavorare nella città toscana.

⁴⁷ George Berkeley, *Gli appunti (Commonplace Book)*, tradotti, commentati, ordinati da Mario Manlio Ross, con introduzione, bibliografia e indici (Bologna: L. Cappelli, 1924).

Poiché rifiuta di divenire membro del partito egli viene ripetutamente ostacolato nella sua carriera dalle autorità fasciste e non potrà partecipare ai concorsi universitari prima del 1943.

Nel 1925, in seguito a una ribellione contro gli inglesi, il generale Reza Pahlevi si proclama *scià* dell'ex-protettorato dell'Iran. In Germania da quest'anno al 1930 la situazione economica migliora notevolmente: una forte ripresa porta l'industria tedesca a superare le posizioni che aveva prima della guerra. Il patto di Locarno – accordo conciliatore tra Francia e Germania – diffonde un'illusione di concordia in Europa (il cosiddetto “spirito di Locarno”) tanto da procurare ai firmatari l'assegnazione del premio Nobel per la pace l'anno seguente. Ma nel 1925 si pongono anche le basi per un futuro tutt'altro che armonioso: è pubblicata la prima parte del *Mein Kampf* di Hitler e vengono fondate le S.S. In Italia Mussolini annuncia le “leggi fascistissime”, che rappresentano una radicale svolta autoritaria per il regime: il potere viene accentrato nelle mani dell'esecutivo (e in particolare del “duce”) e sono sostanzialmente annullate la libertà di stampa e l'opposizione politica. Parecchi militanti e intellettuali antifascisti prendono la via dell'esilio. Giovanni Amendola, deputato vicino ai circoli teosofici, è aggredito da un gruppo di squadristi presso Pistoia; si spegnerà l'anno seguente in una clinica di Cannes in seguito alle percosse ricevute.

A fine novembre è approvata e pubblicata sulla *Gazzetta Ufficiale del Regno* la legge contro le associazioni segrete, nota anche come “legge contro la massoneria”, fortemente voluta da Mussolini.⁴⁸ Il decreto mira primariamente a colpire le logge massoniche – i due gruppi più influenti nel Paese sono quelli del Grande Oriente d'Italia

⁴⁸ “Regolarizzazione delle attività delle Associazioni e dell'appartenenza alle medesime del personale dipendente dello Stato”. Legge 26 novembre 1925.

(o di Palazzo Giustiniani) e della Grande Loggia d'Italia (o di Piazza del Gesù) – che vengono subito sciolte. In maniera indiretta, per via dell'attacco alla “segretezza”, la legge finisce per limitare anche le attività di circoli esoterici senza legami con la massoneria e tutt'altro che segreti, come attesta l'intensa opera pubblicistica a cui molti di questi gruppi danno vita. Per personalità come Arturo Reghini, attivo sia sul versante dell'esoterismo sia su quello della massoneria, lo smacco è durissimo.

Il 30 marzo nella località svizzera di Dornach, sede del *Goetheanum* da lui fondato, muore Rudolf Steiner, da tempo sofferente di disturbi allo stomaco. Mario Manlio Rossi cura una seconda importante opera di Berkeley: i *Principi della conoscenza umana*.⁴⁹ Evola pubblica i *Saggi sull'idealismo magico* e scrive alcuni articoli per il periodico *Lo stato democratico* di Giovanni Colonna di Cesarò.⁵⁰ Lo stesso anno Colonna di Cesarò è però costretto a interrompere le pubblicazioni a causa dell'intervento della censura fascista. Nell'ultimo numero della rivista Cesarò, appellandosi alla tradizione democratica, denuncia con toni molto decisi l'abolizione della libertà politica da parte del regime mussoliniano.⁵¹ Gli articoli redatti per *Il mondo* di Amendola e per *Lo Stato democratico* di Colonna di Cesarò costituiscono i primi interventi di carattere prettamente politico di Evola. Da questo periodo in avanti egli si adopera per “rettificare” il carattere e gli orientamenti del fascismo al fine di imprimergli un indirizzo sacrale e imperiale. Evola ha una concezione “integrale” della rivoluzione, la quale deve essere fondata sulla restaurazione dell'ordine tradizionale e del principio autenticamente gerarchico. La rivoluzione, in questa fase, deve prendere avvio da un movimento culturale e politico

⁴⁹ George Berkeley, *Principi della conoscenza umana*, traduzione e note di Mario Manlio Rossi (Bologna: Cappelli, 1925).

⁵⁰ Julius Evola, *Saggi sull'idealismo magico* (Todi: Atanòr, 1925).

⁵¹ “Congedo”, *Lo stato democratico*, 24.1 (31 dic. 1925). Cfr. Patricia Chiantera-Stutte, *Julius Evola: dal dadaismo alla rivoluzione conservatrice, 1919-1940* (Roma: Aracne, 2001) 98.

“superiore”. Il fascismo, in questo senso, è inadeguato a tale obiettivo, in quanto la sua autorità manca di forza spirituale e opera soprattutto tramite la violenza fisica.⁵² Al contrario Evola tenta di intervenire sullo scenario politico e sociale dell'epoca, oltre che con una sempre più febbrile attività pubblicistica, tramite la costituzione di gruppi iniziatici dediti alla formazione di “catene” magico-rituali che incidano sulla realtà in maniera occulta, non immediatamente avvertibile ai più.

Il 1926 vede l'ingresso della Germania nella Società delle Nazioni. In Gran Bretagna, dove duro è lo scontro tra le classi lavoratrici e il governo conservatore, viene dichiarato lo sciopero generale. In Italia nuove leggi aboliscono il diritto di sciopero e accelerano il processo per ridurre gli organismi sindacali dei lavoratori ai soli sindacati fascisti, privi di vera autonomia. Antonio Gramsci, segretario di un partito comunista sempre più allineato alle posizioni sovietiche, è condannato al carcere, dove rimarrà fin quasi alla morte nel 1937. Dopo una lunga agonia, Giovanni Amendola si spegne in seguito alle lesioni subite l'anno precedente durante l'aggressione squadrista ai suoi danni.

Dopo aver curato le edizioni di due opere di Berkeley, Mario Manlio Rossi si cimenta nella narrativa dando alle stampe una raccolta di novelle dal titolo *Le città miracolose*.⁵³ Julius Evola pubblica due volumi: *L'individuo e il divenire del mondo: due conferenze* e *L'uomo come potenza: i tantra nella loro metafisica e nei loro metodi di autorealizzazione magica*.⁵⁴ Dello stesso anno sono gli ultimi articoli di Evola apparsi

⁵² Patricia Chiantera-Stutte, *Julius Evola: dal dadaismo alla rivoluzione conservatrice, 1919-1940* (Roma: Aracne, 2001) 99.

⁵³ Mario Manlio Rossi, *Le città miracolose: novelle* (Forlì: Zanelli, 1926).

⁵⁴ Julius Evola, *L'individuo e il divenire del mondo: due conferenze* (Roma: Libreria di scienze e lettere, 1926; Carmagnola: Arthos, 1976). Julius Evola, *L'uomo come potenza: i tantra nella loro metafisica e nei loro metodi di autorealizzazione magica* (Todi-Roma: Atanòr, 1926; Roma: Edizioni Mediterranee, 1988).

sulla rivista teosofica *Ultra* di Decio Calvari, alla quale ha collaborato saltuariamente per tre anni. Per quanto riguarda l'aspetto più propriamente politico, se nel periodo 1924-1925 Evola ha pubblicato articoli sui periodici d'indirizzo antifascista diretti da Amendola e da Colonna di Cesarò, dal 1926 egli comincia a scrivere su riviste riconducibili all'orbita culturale fascista e dirette da alcuni tra gli intellettuali più influenti del regime. Tra il 1926 e il 1927 egli pubblica una serie di articoli su *Critica fascista* di Giuseppe Bottai, e dal 1927 al 1934 collabora alla rivista d'impostazione gentiliana *Vita nova* diretta da Leandro Arpinati. In questi anni l'attività pubblicistica di Evola, condotta sia sulle riviste dirette da esponenti del regime sia su quelle da lui stesso fondate, è finalizzata a orientare in senso tradizionale il fascismo stigmatizzandone i compromessi con le tendenze borghesi, cristiane e in generale "moderne".

Il 1926 è anche l'anno in cui convenzionalmente si fa terminare la "fase filosofica" di Evola: sempre più interessato all'esoterismo, egli si avvia decisamente verso la "fase magica" del suo percorso intellettuale. Per Evola la magia è finalizzata alla radicale trasformazione dell'individuo, al conseguimento del più elevato grado di libertà e di dignità che l'essere umano possa raggiungere, fino al vero e proprio indimento. A questo traguardo – egli sostiene – non si giunge tramite il confuso misticismo o la fede religiosa, bensì in virtù di un sapere ottenuto a seguito di una sperimentazione analoga a quella su cui si fondano le scienze esatte. In questo senso la concezione evoliana della magia è sorprendentemente modernista e post-illuminista; sorprendentemente perché Evola considera l'età dei lumi come la fase storica a partire dalla quale la degenerazione dell'umanità, dovuta all'allontanamento dagli autentici principi tradizionali, è andata

spaventosamente accelerando.⁵⁵ E' in tale prospettiva di realizzazione empirica delle potenzialità inattate dell'individuo che Evola presenta al pubblico italiano una serie di testi e di concezioni tradizionali che spaziano dal tantrismo al taoismo, dall'antica teurgia all'alchimia. L'iniziazione, come ascesa consapevole a una condizione superiore di esistenza, è collegata alla messa in pratica – tramite un lavoro tenace che l'individuo compie su se stesso (ascesi) – di un sapere “scientifico” volto a innalzare il livello di autocoscienza. Fondamentalmente tiepido nei confronti delle dottrine reincarnazioniste e decisamente ostile all'idea che tutti gli esseri umani possiedano un'anima in grado di sopravvivere alla morte del corpo, Evola concepisce l'immortalità come un fatto eccezionale, come il frutto della conquista individuale di stati superiori di consapevolezza nel corso della vita terrena. Di qui deriva in buona parte il suo interesse per la magia e l'alchimia in quanto discipline che esaltano il potenziale auto-trasformativo dell'uomo e vedono nel conseguimento di una condizione sopra-umana il risultato di un assiduo esercizio e di una perseverante sperimentazione da compiere su se stessi. L'alchimia è intesa non come una sorta di proto-chimica che si occupa della trasmutazione dei metalli bensì – ed è l'aspetto che nello stesso periodo comincia a interessare anche Carl Gustav Jung, pensatore poco apprezzato da Evola – come coerente sistema fisico e metafisico che mira alla trasformazione della costituzione materiale e spirituale dell'uomo.

3.3. Il Concordato e la fine degli anni Venti.

Nel 1927 si fa cruento lo scontro tra Ciang Kai-scek e i comunisti cinesi. In Unione Sovietica il potere è ormai nelle mani di Stalin; Trockij viene espulso dal partito

⁵⁵ Hans Thomas Hakl, “Evola, Giulio Cesare (Julius or Jules)”, *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Ed. Wouter J. Hanegraaff, Vol. 1 (Leiden-Boston: Brill, 2005) 347.

comunista e due anni dopo dovrà rifugiarsi all'estero. Negli Stati Uniti i pregiudizi sociali e l'intolleranza politica determinano la condanna a morte di Sacco e Vanzetti. In Italia viene approvata la "Carta del lavoro" contenente il programma fascista per l'ordinamento corporativo dello Stato. Fuori dai confini nazionali prende vita la Concentrazione d'azione antifascista.

Per la carriera di Mario Manlio Rossi il 1927 è un anno molto produttivo: egli dà alle stampe il libro *Per una concezione attivistica della filosofia*, il saggio "Etica crepuscolare" (in *Rivista di psicologia*), ed è co-autore insieme ad Antonio Banfi e a Salvatore Vitale del volume *Ricerche sull'amor familiare* per la casa editrice Doxa, che in seguito pubblicherà *Spaccio dei maghi*.⁵⁶ Lo stesso anno esce *Teoria dell'individuo assoluto* di Evola, il quale comincia anche a scrivere per la rivista *Vita nova* di Leandro Arpinati.⁵⁷ E' l'inizio di una collaborazione che durerà fino al 1934. Assai più breve è il rapporto con *Critica Fascista* di Bottai, sulla quale Evola fa uscire due articoli – poi confluiti nel volume *Imperialismo pagano*, pubblicato l'anno seguente – che destano scandalo per la loro aspra critica di alcuni aspetti della politica fascista, e in particolare per il loro attacco al Concordato.⁵⁸ La pubblicazione di tali articoli segna di fatto la fine della collaborazione con la rivista di Bottai. Da questo momento l'"integralismo" di Evola comincia a venire considerato con sospetto dalle autorità fasciste, per quanto al barone romano venga consentito di svolgere attività pubblicistica ed editoriale senza drammatici episodi di censura o di ostracismo almeno fino al 1930. Nel 1927 Evola inizia

⁵⁶ Mario Manlio Rossi, *Per una concezione attivistica della filosofia* (Bologna: Cappelli, 1927); Id., "Etica crepuscolare", *Rivista di psicologia*, 23.1 (1927) 14-22; Mario Manlio Rossi, Antonio Banfi, e Salvatore Vitale, *Ricerche sull'amor familiare* (Roma: Doxa, 1927).

⁵⁷ Julius Evola, *Teoria dell'individuo assoluto* (Torino: F.lli Bocca, 1927).

⁵⁸ Julius Evola, "Fascismo antifilosofico e tradizione mediterranea", *Critica Fascista* 5.12 (15 giugno 1927); Id., "Il fascismo quale volontà d'impero e il cristianesimo", *Critica Fascista* 5.24 (15 dicembre 1927).

anche la sua carriera di organizzatore di gruppi esoterico-culturali dando vita al gruppo magico-iniziatico di *Ur*, che redige e pubblica l'omonima rivista.⁵⁹ Le prime due annate di *Ur* escono nel 1927 e nel 1928, mentre nel 1929, in seguito a vicende che vedremo, il periodico cambierà nome in *Krur*, mutando in parte anche il corpo redazionale. Al gruppo e alla rivista partecipano, firmando i propri interventi con vari pseudonimi, esponenti di varie correnti dell'esoterismo, ma soprattutto fautori del tradizionalismo e dell'antroposofia steineriana; alcuni di essi sono anche attivi nella massoneria. Il gruppo di *Ur* comprende, oltre ad Evola, Arturo Reghini (membro della massoneria di Piazza del Gesù, pitagorico, neopagano, amico anche di Mario Manlio Rossi), Giulio Parise (allievo e stretto collaboratore di Reghini), Guido De Giorgio (1890-1957, discepolo italiano di Guénon), Giovanni Colonna di Cesarò, i due poeti seguaci dell'antroposofia steineriana Arturo Onofri (1885-1928) e Girolamo Comi (1890-1968), Giovanni Collazza, lo psicanalista Emilio Servadio (1904-1995) e il critico d'arte e scrittore Aniceto del Massa (1898-1976). Oltre all'aspetto editoriale, il gruppo di *Ur* ha anche un carattere operativo-rituale, proponendosi di influenzare la situazione politica contemporanea tramite energie sottili suscitate con la formazione di "catene" magiche.

Nel 1928 varie nazioni tra cui l'Unione Sovietica e la Germania sottoscrivono il patto Kellogg-Briand, impegnandosi a rinunciare alla guerra come strumento di politica internazionale. Mentre in Russia Stalin rafforza sempre più il suo potere personale, Ciang Kai-scek diventa presidente in Cina e ingaggia una dura lotta contro le forze comuniste. In Italia il Gran Consiglio del Fascismo, che fin dal 1922 si è di fatto arrogato prerogative e funzioni del parlamento, diviene ufficialmente organo dello Stato.

⁵⁹ *Ur* (Roma: 1927-1928). Della rivista è disponibile una ristampa in volume: *Ur 1927* (Roma: Tilopa, 1980). Sul "Gruppo di Ur" si veda Renato Del Ponte, *Evola e il magico Gruppo di Ur: studi e documenti per servire alla storia di Ur-Krur* (Borzano: Sear Edizioni, 1994).

All'età di quarantatré anni muore Arturo Onofri, poeta largamente influenzato dalle dottrine di Rudolf Steiner.⁶⁰ Durante il secondo anno di vita di *Ur*, un violento contrasto tra Evola e Reghini conduce allo scioglimento del gruppo e all'interruzione dell'attività non solo editoriale ma anche operativo-rituale.⁶¹ La rivista continuerà a uscire anche l'anno successivo, col nome *Krur* e un corpo redazionale parzialmente diverso. Evola pubblica *Imperialismo pagano: il fascismo dinanzi al pericolo euro-cristiano*, libro che suscita aspre reazioni polemiche negli ambienti sia fascisti sia ecclesiastici.⁶² Più o meno in questo periodo egli fa la conoscenza di Benedetto Croce e di Giovanni Gentile. Quest'ultimo lo chiama a collaborare alla *Enciclopedia italiana*. Di Mario Manlio Rossi esce il libro *L'ascesi capitalistica*.⁶³ Il filosofo reggiano pubblica inoltre nella *Rivista di Psicologia* il saggio "Appunti sulla biografia", sostenendo, in polemica con lo storicismo in voga, un approccio alla ricerca storica che ponga in primo piano l'analisi della personalità singola, dell'individuo morale kantianamente inteso. Pur attenuando gli aspetti più vistosamente derivati da Kant, Rossi manterrà questa impostazione per tutta la propria carriera – nella quale la ricerca storica avrà, a fianco degli studi prettamente filosofici, un peso via via crescente soprattutto dalla metà degli anni Trenta – e ad essa impronterà la monumentale *Storia d'Inghilterra* composta in varie fasi nel secondo dopoguerra.⁶⁴

⁶⁰ Onofri è autore anche di un libro in prosa estremamente interessante per il tema della trasmutazione della coscienza in prospettiva steineriana: Arturo Onofri, *Nuovo Rinascimento come arte dell'io* (Bari: Gius. Laterza & Figli, 1925).

⁶¹ Come per la prima annata, anche per la seconda è disponibile una ristampa in volume: *Ur 1928* (Roma: Tilopa, 1980).

⁶² Julius Evola, *Imperialismo pagano: il fascismo dinanzi al pericolo euro-cristiano; con un'appendice polemica sulle reazioni di parte guelfa* (Todi: Atanòr, 1928).

⁶³ Mario Manlio Rossi, *L'ascesi capitalistica* (Roma: Doxa, 1928).

⁶⁴ Mario Manlio Rossi, *Storia d'Inghilterra*, 4 voll. (Firenze: Sansoni, 1948-1966). Cfr. L[ea] R[ossi], "Biografia carriera e operosità di Mario Manlio Rossi", *Bollettino storico reggiano* 7.24 (1974) 74.

Nel 1929 crolla la borsa di New York e ha inizio la “Grande Depressione” americana, che ha notevoli ripercussioni anche sull’economia dei paesi europei. A Roma vengono firmati i Patti lateranensi, di cui fa parte il Concordato che regola i rapporti tra lo Stato italiano e la Santa Sede. Per alcune importate correnti esoteriche, come quella pitagorica e pagana di Reghini o quella tradizionalista di Evola, il Concordato segna la fine delle speranze di orientare il senso non cristiano gli indirizzi spirituali del fascismo, accusato di avere un carattere opportunistico, di essersi ridotto a interessi di facciata e di volersi servire della Chiesa cattolica come *instrumentum regni*. Lo stesso anno esce tra molte difficoltà, dovute anche alla palese avversione del regime di Mussolini nei confronti dell’iniziativa di Evola, la prima e unica annata della rivista *Krur*, continuazione ideale di *Ur*.⁶⁵ Tra i vari saggi pubblicati su *Krur*, vorrei soffermarmi su un paio di interventi apparsi nella rubrica “Glosse varie” a cura della redazione.

Il primo testo, non firmato ma di chiara impronta evoliana, si intitola “Fascismo e influenze collettive” e consente di illustrare alcuni aspetti della storia dei rapporti tra fascismo ed esoterismo, con particolare riferimento alle forze omogeneizzanti che agirebbero sugli individui e sulle masse quando il livello di autocoscienza è abbassato.⁶⁶ Nello svolgersi della vita quotidiana durante il regime fascista l’autore rileva la “formazione spontanea di organismi e di influenze collettive che sotto certi aspetti si comportano come le catene magiche”, e sostiene che “intorno al fascismo si è formata una vera e propria catena, che in modo sottile e complesso agisce sulle mentalità”.⁶⁷ Non

⁶⁵ *Krur* (Roma: 1929). Rist. *Krur 1929* (Roma: Tilopa, 1981). Dopo la seconda guerra mondiale le tre annate complessive di *Ur* e *Krur* sono state pubblicate in volume: Gruppo di Ur (a cura di), *Introduzione alla magia* (Roma: Ed. mediterranee, 1971), 3 voll. Non mi sono servito di quest’ultima edizione in quanto riveduta rispetto all’originale.

⁶⁶ “Fascismo e influenze collettive”, *Krur 1929* (Roma: Tilopa, 1981) 349-351.

⁶⁷ “Fascismo e influenze collettive” 349.

si tratta di un fenomeno esclusivo del fascismo, in quanto un'azione di questo genere si può sempre riscontrare nell'"opinione pubblica" e in ogni "stato di folla", ma nel fascismo i caratteri di tale azione sono "particolarmente distinti e costanti".⁶⁸ Una emanazione morbosa, una vera e propria epidemia, si propaga tra le masse incosapevoli dell'infezione che le sta colpendo: "la parola d'ordine del momento, pronunciata in alto, agisce sopra un insieme di persone così come se agisse sopra un essere unico, con un'azione psichica insensibile e diffusa che potrebbe paragonarsi a quella del contagio".⁶⁹ Ciò che i redattori di *Krur* ritengono degno di nota, da un punto di vista esoterico, non è tanto l'omogeneizzazione come esito in sé, ma il modo in cui tale omogeneizzazione si realizza. Infatti, poichè "il frutto della vera individualità nasce da una pianta sempre più rara", è normale che "i più non si trovino a possedere nessuna opinione propria" e che "soggiacciono alla nota dominante, secondo le mutazioni che essa subisce".⁷⁰ Sarebbe ingenuo considerare tale comportamento come una forma di "servilismo mentale consapevole e calcolato" o come un "metodo di prudenza e di opportunismo". A questi caratteri, magari presenti in una fase iniziale, è "subentrato qualcosa di più reale, andante al di là della volontà: come chi comincia a fingere l'amore, e poi, senza accorgersene, si trova innamorato sul serio". La modalità in cui si attua il processo è "essenzialmente infrarazionale e infravolontaria", e perciò in questi casi è inappropriato parlare di "malafede": "vi è molta più sincerità di quel che non si creda in tante bandieruole della stampa, la cui verità, qualunque sia il campo, arte e filosofia compresi, cambia seguendo

⁶⁸ "Fascismo e influenze collettive" 348.

⁶⁹ "Fascismo e influenze collettive" 349-350.

⁷⁰ "Fascismo e influenze collettive" 350.

quella che viene scelta dal Capo secondo ciò che egli ritiene utile per la politica del momento”.⁷¹

L'autore della glossa adduce come esempio caratteristico la politica del fascismo nei confronti del Vaticano. L'atteggiamento della stampa e degli intellettuali su questo tema è illustrato tramite una similitudine di sapore quasi dantesco: “Come una nave, mosso il timone da una parte, da quella parte si volge – mosso dall'altra, parimenti segue l'altra direzione; così pure, salvo qualche eccezione, abbiamo visti stessi gazzettieri passar da certe convinzioni ad altre quasi opposte con un moto d'insieme che non può esser spiegato soltanto con le disposizioni impartite alla stampa gerarchizzata.” Il muoversi dei singoli all'unisono non è indotto soltanto da esplicite direttive verbali. Oltre alla coercizione, indubbiamente presente, vi è anche, ignorata dai più, “qualcosa di invisibile, una influenza subcosciente di cui l'individuo non si accorge e che, dopo il primo momento, gli crea la disposizione effettiva per un determinato ordine di ‘persuasioni’”.⁷² Solo così si capiscono alcune sconcertanti conversioni al cattolicesimo da parte di persone di ottima preparazione culturale. Atteggiamenti di questo genere hanno origine al di sotto del livello della coscienza, in processi che impercettibilmente ma inesorabilmente spingono l'individuo, spodestato da se stesso, a conformarsi a una moltitudine senza consapevolezza del proprio essere, del proprio volere e del proprio agire:

Dovunque si formi, a mezzo di fattori irrazionali – come paura, suggestione, autorità, ecc. – una corrente psichica collettiva, fenomeni del genere sono inevitabili. I processi razionali e coscienti si limitano alla prima fase: p. es., nel nostro caso, la convenienza di farsi fascista può esser stata calcolata, pesando i varî fattori si vantaggio o svantaggio,

⁷¹ “Fascismo e influenze collettive” 350

⁷² “Fascismo e influenze collettive” 350

necessità, prudenza, emulazione, ecc. Ma una volta che l'adesione è avvenuta, è difficile restar padroni nel giuoco, non materialmente, ma psichicamente soprattutto: si diviene partecipi, anche quando non si sa o non si vuole, ad una mentalità collettiva, i cui movimenti e le cui evidenze non dipendono più dall'individuo ed agiscono anche in quei campi, che l'individuo credeva di lasciar completamente impregiudicati con la sua adesione.⁷³

Il consapevole assenso iniziale del singolo, in sostanza, mette in moto una serie di scivolamenti letali: dalla coscienza all'incoscienza, dall'individuale al collettivo, dall'agire per volontà propria al fondersi in un'indiscernibile volontà altrui.

La “glossa” redazionale immediatamente seguente porta il titolo “Postuma” e tratta del “caso Reghini”, ossia della rottura e dei contrasti di Arturo Reghini con il gruppo di *Ur* di cui ha fatto parte fino a poco tempo prima.⁷⁴ L'intervento mira a documentare come persino gli esoteristi più preparati possano cadere vittima di influenze occulte analoghe a quelle appena esaminate a proposito del fascismo. Reghini è colpevole di aver diffamato e attaccato il gruppo di *Krur* sulla rivista *Ignis* allo scopo di difendere un proprio amico cacciato da Evola e soci a causa della sua tracotanza. Ironicamente – sottolinea l'autore della “glossa” – il Reghini che ha tradito un impegno e subordinato “interessi ideali e serietà” nei confronti del pubblico all’“amore del suo amico” è lo stesso individuo che si lamenta di “esser trattato peggio dagli amici che dagli avversari (i. e. dal suo amico M. M. Rossi)”!⁷⁵ Il pungente riferimento è al libro di Rossi *Spaccio dei maghi*, al tempo fresco di stampa, che tra breve esamineremo. Occorre allora chiedersi – argomenta la redazione di *Krur* – se dietro l'atteggiamento di Reghini non vi siano solo “cause visibili e comprensibili”, bensì anche “qualcosa” che ha interesse a creare discordia tra i cultori dell'esoterismo e a gettare discredito sulle loro “scienze”. E di tale

⁷³ “Fascismo e influenze collettive” 351.

⁷⁴ “Postuma”, *Krur 1929* (Roma: Tilopa, 1981) 351-352.

⁷⁵ “Postuma” 352.

“qualcosa” gli ex-collaboratori di *Ur*, “attraverso i loro elementi irrazionali, non si sono accorti di divenire gli strumenti”.⁷⁶ In sostanza, anche “certi Maghi” possono venir manovrati per fini estranei alla loro volontà, rimanendo del tutto inconsapevoli delle forze che li assoggettano.

Nel 1929 Mario Manlio Rossi ottiene la libera docenza in filosofia teoretica. Ciò gli consentirà durante gli anni seguenti di tenere corsi liberi nelle università di Bologna e di Napoli. Nello stesso anno egli è invitato come lettore all’università di Tubinga ottenendo così il suo primo incarico temporaneo in un ateneo straniero. Si tratta del primo di due brevi soggiorni di Rossi in Germania durante il periodo interbellico. Vi tornerà nel 1931, a Lipsia. Nel 1929 esce anche il libro di Rossi esplicitamente dedicato ai temi dell’esoterismo, dell’occultismo, dello spiritismo: *Spaccio dei maghi*, testo a cui dedichiamo ora a una lettura approfondita.

⁷⁶ “Postuma” 352.

4. SPACCIO DEI MAGHI (1929) DI MARIO MANLIO ROSSI

4.1. Kant e l'influenza degli spiriti.

Nel 1929 la casa editrice Doxa di Roma, diretta dall'indoeuropeista Giuseppe Gangale (1898-1978), pubblica il libro *Spaccio dei maghi* di Mario Manlio Rossi.⁷⁷ Si tratta di una corrosiva e irriverente resa di conti dell'autore, allora trentaquattrenne, con la propria passione giovanile per l'esoterismo. Il libro di Rossi rientra in una sorta di filone letterario costituito da testi composti da esoteristi col proposito di abiurare e censurare l'esoterismo o almeno certi aspetti di esso. A tale filone appartengono ad esempio *Il teosofismo: storia di una pseudo-religione* (1921) ed *Errore dello spiritismo* (1923) di René Guénon,⁷⁸ e in parte ispirato da questi *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* di Julius Evola,⁷⁹ opera che avremo modo di considerare più approfonditamente in seguito. Se i testi di Guénon e di Evola non solo risparmiano ma addirittura esaltano l'esoterismo di matrice tradizionalista, nel libro di Rossi nessun movimento, corrente o personalità dell'esoterismo si salva. In maniera più accentuata dei testi di Guénon e di Evola, *Spaccio dei maghi* ha la natura polemica e un po' sbrigativa

⁷⁷ Mario Manlio Rossi, *Spaccio dei maghi* (Roma: Doxa editrice, 1929). D'ora in avanti il testo sarà indicato in nota semplicemente come: Rossi, *Spaccio dei maghi*.

⁷⁸ René Guénon, *Le Théosophisme: Histoire d'une pseudo-religion* (Paris: Nouvelle librairie nationale, 1921). Il libro ha una seconda edizione, accresciuta con note aggiuntive, già nel periodo interbellico (Paris: Valois, 1928). Edizione italiana: *Il teosofismo: storia di una pseudo-religione*, tradotto e curato da Calogero Cammarata (Torino: Delta-Arktos, 1987). René Guénon, *L'erreur spirite* (Paris: M. Rivière, 1923). Anche di quest'opera esce una seconda edizione nel periodo tra le due guerre (Paris: Didier et Richard, 1930). Edizione italiana: *Errore dello spiritismo*, traduzione di Pietro Nutrizio e Luigi Grozio (Milano: Rusconi, 1974).

⁷⁹ Julius Evola, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo: analisi critica delle principali correnti moderne verso il "sovranaturale"* (Torino: F.lli Bocca, 1932).

del pamphlet, e non ambisce alla forma sistematica del trattato. Il libro è inoltre condito di aneddoti di prima mano sui tempi in cui da ragazzo Rossi frequentava ambienti culturali intrisi di occultismo, spiritismo e teosofia: la Firenze de *La Voce*, del futurismo, del caffè delle “Giubbe Rosse”, della Biblioteca Filosofica, dei circoli spiritici e delle conferenze alla locale sezione della Società Teosofica. Erano cerchie che egli frequentava al seguito di Arturo Reghini, vera e propria guida del giovane Rossi nell’eccentrico e variegato mondo dei gruppi iniziatici, nonché “migliore amico” a cui *Spaccio dei maghi* certo darà un “dispiacere”.⁸⁰ Ora, infatti, è venuto per Rossi il momento di un amaro e improrogabile commiato:

Prendo congedo. Sono troppo vecchio per provare ancora. Ho visto e non ho creduto. Ho avuto orecchie ma non ho udito.

Questo, è il mio congedo dall’occultismo. Salvo tutto il resto, dei miei verdi anni. Anche l’amicizia di qualche iniziato, se non si arrabbierà...

Cari amici, alcuni. Tutti, brava gente. Ma non aspetto più, da loro, la Rivelazione.

Brutalmente, direi che non ho più tempo da perderci. ...

Però mi rincresce.⁸¹

Tra le varie accuse rivolte nel libro ai cultori dell’occultismo e dello spiritismo ricorrono con particolare frequenza quelle di ignoranza, di ingenuità e di frivolezza. Rossi descrive questi personaggi come individui facilmente impressionabili e creduloni, in preda a una terribile confusione d’idee, che s’intestardiscono a voler venire a capo di problemi che la filosofia ha da tempo dimostrato irrisolvibili, e per giunta si vantano del loro occuparsi di questioni esotiche, misteriose e fondamentalmente assurde. Rossi divide gli esoteristi in due “tipi” fondamentali, due categorie reciprocamente influenzabili e dai confini fluidi. Da una parte il “mago”, ossia “il tipo calmo, superiore, studioso”, e dall’altra il

⁸⁰ Rossi, *Spaccio dei maghi* 3-5.

⁸¹ Rossi, *Spaccio dei maghi* 5.

“chiaroveggente” (generalmente spiritista o teosofo), ossia “il tipo femminile di preferenza, entusiasta, confusionario”.⁸² Il secondo tipo “dottrinalmente fa piangere” ed è molto meno “pericoloso” del primo tipo, al quale invece sono riconducibili intellettuali come Rudolf Steiner, Hermann Keyserling, Arturo Reghini e Julius Evola.⁸³ In entrambi i casi l’infatuazione per l’occulto costituisce una vera e propria malattia mentale.

A tale follia Rossi contrappone il lucido argomentare di Kant. Egli ammira soprattutto il Kant autore de *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica* (*Die Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik*, 1766), testo in cui il filosofo tedesco affronta le idee relative agli spiriti e all’aldilà esposte negli scritti di Emanuel Swedenborg (1688 -1772). Per Rossi, Kant è “un savio tra i matti”, e *I sogni di un visionario* il suo libro più chiaro e meno compreso.⁸⁴ Rossi spiega che secondo Kant gli spiriti sono “incontestabili”, nel senso che è impossibile dimostrare se esistano o non esistano, poiché “il nostro conoscere parte dall’intuizione e gli spiriti non sono oggetti di intuizione”. Non è da liquidare l’idea che gli spiriti possano agire sul mondo psichico dei viventi:

Escluso senz’altro che essi appaiano all’uomo come sintesi di anima e corpo, resta la possibilità che essi spiriti influiscano direttamente sull’anima umana: questo sarà tanto più facile quanto più è disarmonico l’individuo, quanto più è lontana l’anima dal corpo del singolo, quanto più, in breve, un uomo è squilibrato, e quindi facile a formar immagini di questi influssi di per sé impercipienti...⁸⁵

Kant ammette che gli spiriti, se esistono, possano comunicare coi viventi, ma Rossi ci tiene a chiarire che per il filosofo tedesco tale comunicazione non può mai avvenire

⁸² Rossi, *Spaccio dei maghi* 12.

⁸³ Rossi, *Spaccio dei maghi* 13.

⁸⁴ Rossi, *Spaccio dei maghi* 15.

⁸⁵ Rossi, *Spaccio dei maghi* 15-16.

attraverso la materia. Rossi fa propria la posizione di Kant e quindi per lui, come vedremo per Evola, esiste la possibilità di un'azione "diretta" degli spiriti sulla coscienza dell'individuo. Per Kant e per Rossi gli "influssi impercettibili" del mondo sovrasensibile, ammesso che esistano, sono agevolati in partenza da una "disarmonia" o "squilibrio" dell'essere umano stesso.

Secondo Rossi è impresa vana cercare di provare l'immortalità dell'anima, come fanno gli spiritisti e gli studiosi di metapsichica tramite le loro presunte comunicazioni coi defunti, dato che non si può fornire nemmeno una prova dell'esistenza dell'anima stessa, come Kant dimostra nei *Sogni di un visionario* e nella *Critica della ragion pura*, opere ignote "solo all'incultura degli spiritisti".⁸⁶ Rossi non nega però l'autenticità dei fenomeni in quanto tali. Al contrario, in un passo che per certi aspetti ricorda la celebre ritrattazione di Cesare Lombroso nei confronti dello spiritismo,⁸⁷ Rossi dichiara:

Non nego di essermi divertito anch'io a vedere ballare i tavolini, a sentire baccano nei muri. Perché ho visto e sentito per quanto non abbia mai creduto.

Non credo nemmeno ora. Ma i fatti sono veri. Ne sono certo appunto perché non li so spiegare, perché anzi li credo impossibili. Ma oggi penso che le sedute sono un divertimento per ragazze curiose e per vecchie signore che non riescono più a far ballare i vivi.⁸⁸

A Rossi risultano particolarmente indigeste le tendenze sincretistiche degli spiritisti, veri e propri "positivisti dell'inverosimile", inventori di "magnifici sistemi che puzzano, come

⁸⁶ Rossi, *Spaccio dei maghi* 24-25.

⁸⁷ "Io sono molto vergognato e dolente d'aver combattuto con tanta tenacia la possibilità dei fatti cosiddetti spiritici; dico dei fatti perché alla teoria sono ancora contrario. Ma i fatti esistono ed io dei fatti mi vanto di essere schiavo." Cesare Lombroso, "Lettera al Cav. Ciolfi", *Tribuna giudiziaria*, Napoli, giugno 1891; cit. in Simona Cigliana, *Futurismo esoterico*, 2 ed. (Napoli: Liguori, 2002) 165. Lombroso rilasciò tale dichiarazione, per "debito di lealtà", dopo aver assistito alle sedute con la medium Eusapia Paladino in quello stesso anno. Sia Lombroso sia Rossi ammettono dunque l'autenticità dei fatti "spiritici" ma respingono le teorie che intendono spiegarli. Il percorso intellettuale dei due studiosi è però fondamentalmente opposto: l'atteggiamento di scetticismo e rifiuto è punto di partenza per Lombroso, punto di arrivo per Rossi.

⁸⁸ Rossi, *Spaccio dei maghi* 34.

rifritti d'osteria, di tutte le teorie e di tutte le religioni" ma altro non sono che il frutto di ignoranza e di faciloneria.⁸⁹

4.2. La molteplicità dei modi e dei piani d'esistenza.

La disposizione sincretistica soccorre gli spiritisti quando vogliono spiegare le presunte manifestazioni dall'aldilà tramite "una spartizione dell'uomo in tre pezzi (anima, corpo e perispirito)", idea a sua volta connessa a quella dei diversi "piani di esistenza".⁹⁰ Confutando le dottrine della molteplicità dei "modi di esistere" e dei "piani di esistenza" nel più ampio contesto di una critica delle concezioni reincarnazioniste, Rossi evidenzia il ruolo fondamentale dell'idea di autocoscienza. Sia gli spiritisti sia i teosofi – spiega Rossi – credono alla "sopravvivenza reale dei morti". Il principale punto di disaccordo tra i due movimenti riguarda la reincarnazione: per i teosofi i morti non vengono a trovare i vivi perché il loro spirito si reincarna in un altro corpo.⁹¹ Secondo Rossi una delle maggiori difficoltà nella teoria della metempsicosi è costituita dalla "permanenza" dell'identità da una vita all'altra", problema che investe direttamente il tema dell'autocoscienza.⁹² Rossi pone provocatoriamente la questione nei seguenti termini:

Poiché ogni essere vivo è nettamente determinato, poiché tuttavia esso deve PERMANERE, poiché i teosofi pensano che esso semplicemente permanga in una esistenza identica alla vita terrena, come mai l'"avatar" o reincarnazione SI DISTINGUE dalla vita precedente? Esso deve distinguersi interamente e completamente poiché è una nuova esistenza, una nuova vita UMANA. E d'altra parte, dato che l'"avatar" ... non differisce nel suo esistere in nessun modo dall'essere precedente, egli deve essere al tempo stesso IDENTICO E DIVERSO dal vivente attuale.⁹³

⁸⁹ Rossi, *Spaccio dei maghi* 33.

⁹⁰ Rossi, *Spaccio dei maghi* 33.

⁹¹ Rossi, *Spaccio dei maghi* 33.

⁹² Rossi, *Spaccio dei maghi* 52 e 54-55.

⁹³ Rossi, *Spaccio dei maghi* 54.

Una medesima coscienza non può essere in due esistenze diverse; se si distingue in due esistenze separate, non è più la medesima unica coscienza. A questo punto i teosofi sono costretti a suddividere l'uomo in una varietà di "modi di esistere", in "una infinità di esseri che rientrano l'uno nell'altro come i tubi di un cannocchiale".⁹⁴ Senza contare il problema del mancato ricordo delle vite passate e del fatto che, come insegna la psicologia, la memoria "è indispensabile alla coscienza" e non si può avere coscienza di sé senza il ricordo del proprio passato.⁹⁵ I teosofi, dunque, nel discutere il modo di esistere dopo la morte del corpo, possono dimostrarlo immortale solo negando ad esso una "autocoscienza", osservandolo "dall'esterno", considerandolo "come un puro e semplice OGGETTO, come un elemento della natura".⁹⁶ Per questa via "si viene a supporre che l'anima umana sia fatta come una cipolla".⁹⁷ Con le immagini dell'"uomo-cannocchiale" e dell'"uomo-cipolla" Rossi stigmatizza sarcasticamente la necessità, da parte di spiritisti e teosofi, di suddividere l'uomo in una molteplicità di esseri e modi di esistere diversi nell'illusione di riuscire a spiegare o addirittura a provare le loro ipotesi sulla sopravvivenza e sulla trasmigrazione delle anime. Così gli spiritisti si servono del "perispirito" e i teosofi della teoria del "doppio", o del "corpo astrale", e delle sette "anime" come "espediente" per risolvere la questione del "permanere di uno solo dei due elementi (corpo ed anima) che l'uomo sente indissolubili nella propria vita".⁹⁸ Si cerca

⁹⁴ Rossi, *Spaccio dei maghi* 54.

⁹⁵ Rossi, *Spaccio dei maghi* 55.

⁹⁶ Rossi, *Spaccio dei maghi* 54-55.

⁹⁷ Rossi, *Spaccio dei maghi* 55. Rossi, ricorrendo alla similitudine della cipolla, utilizza la stessa immagine ideata da Ibsen nel *Peer Gynt* (1867), dramma in versi scritto in Italia che ebbe enorme influenza sulle successive elaborazioni moderniste dell'uomo contemporaneo dall'identità frammentata e priva di un centro unificatore. Rossi qui non fa esplicito riferimento al *Peer Gynt*, ma significativamente menziona il drammaturgo norvegese poche pagine dopo, nel corso di una contestazione della teoria dei "piani di esistenza" a p. 59.

⁹⁸ Rossi, *Spaccio dei maghi* 51 e 55.

cioè “un’infinità di gradi intermediari (uno o cinque, e potrebbero essere milioni e miliardi) fra l’assoluta corporeità e l’assoluta spiritualità, appunto per spiegare come possa morire il corpo e restare l’anima”.⁹⁹ Tali espedienti, tuttavia, non servono a risolvere il problema:

E quale poi di questi principi permane? Ecco il dubbio atroce ... Perché l’identità dell’“avatar” non può porsi altrove che nell’io, e dell’io è propria la coscienza. Così i teosofi attribuiscono l’Io a questa o a quella delle tante anime anzi che al “sinolo” [di anima e corpo] vivo; e devono poi negare a questo Io precisamente ciò che non la filosofia ma la parola stessa esprime, cioè la “coscienza di identità” personale.

Altrimenti, l’“avatar” si riconoscerebbe continuamente, sicché non vi sarebbe distinzione fra una vita e l’altra, ma continuazione in vario modo della stessa vita.

Hanno un bel chiamarlo con tutti i sinonimi possibili: me, Ego, monade, ecc., ecc.; hanno bisogno di un IO CHE NON SIA ALTRO: e così questa cipollesca umanità si spoglia di una prima e di una seconda pelle, e resta ancora lei, ma senza accorgersene! ... Ma una volta che si è cominciato a sbucciare si continua fino in fondo ... Ed in fondo non si trova più nulla ... il non-essere dell’uomo e della sua anima. E questo avviene perché non si può impunemente rinunciare all’autocoscienza a favore di un pezzettino soltanto dell’umanità.¹⁰⁰

L’autocoscienza è incompatibile con la molteplicità di sé e la diversità da sé. Per Rossi gli esseri umani hanno elaborato innumerevoli e testarde “costruzioni arbitrarie” per poter giustificare la trasmigrazione delle anime, il tutto a causa del bisogno di conforto e di rassicurazione al cospetto dello spaventoso senso di incertezza che l’idea della morte provoca. Il timore della morte è infatti per Rossi il motivo che sta alla base di tutti gli insegnamenti di metempsicosi. Ma tale timore conduce a concepire la vita come una forma altrettanto orribile di estinzione. Rilevando il valore positivo della “coscienza d’identità personale” e la necessità di un “io che non sia un altro”, Rossi ammonisce contro il rischio di polverizzazione dell’individuo nell’assurdo di una vita senza più

⁹⁹ Rossi, *Spaccio dei maghi* 56.

¹⁰⁰ Rossi, *Spaccio dei maghi* 56-57.

“umanità” e “spiritualità”, di un’esistenza che, facendosi “indistinta”, si avvicina al già temuto “non-essere”. Per Rossi, ammettere in un singolo essere la presenza di autocoscienze multiple, o la totale mancanza di autocoscienza (l’assenza di un nucleo centrale unificatore secondo la similitudine della cipolla), conduce ad insensate formulazioni dottrinali riguardo alla natura e al destino dell’uomo, e agli spazi della sua esistenza. Dopo aver denunciato le posizioni spersonalizzanti e de-umanizzanti alle quali può giungere la teoria della molteplicità dei “modi di esistere”, Rossi passa a esaminare l’altra importante concezione a cui approdano gli insegnamenti reincarnazionisti, quella dei diversi “piani di esistenza”, da lui sarcasticamente ribattezzata teoria dell’“universo-grattacielo”.¹⁰¹ Rossi mostra con quale facilità si passi dall’idea della molteplicità dei “modi di esistenza” a quella dei “piani di esistenza”, dall’idea della varietà delle “anime” a quella della varietà dei “mondi”:

Se nell’uomo ci sono varie anime, in realtà queste anime, per quanto interpenetranti (dato che la vera identità personale compete ad una sola di esse), non si unificano. Questo è tanto vero che, in certe concezioni occultistiche, anche gli Io passati esistono ancora, indipendentemente dall’io presente, così che si possono tutti insieme ripresentare. ... Le varie parti dell’anima vengono in realtà concepite NATURALISTICAMENTE, cioè indipendentemente dal pensiero che le costituisce. E quindi si può, si deve pensare a un loro esistere indipendente; e occorrerà allora che ci sia, per ciascuna anima, un “mondo” dove essa esiste.¹⁰²

Gli occultisti parlano quindi di “mondi”, di “iperspazi” e di “piani di esistenza”, ritenendo di trovare punti di appoggio e conferme per le loro concezioni nella scienza ufficiale contemporanea (“la geometria degli iperspazi, Einstein”). Idee di questo genere sono riscontrabili nelle novelle di Wells, per quanto riguarda lo spiritismo, e nelle

¹⁰¹ Rossi, *Spaccio dei maghi* 58-62.

¹⁰² Rossi, *Spaccio dei maghi* 58-59. In riferimento a “certe concezioni occultistiche”, Rossi rimanda in nota al celebre romanzo *Il Golem* di Gustav Meyrink (*Der Golem*, 1915), pubblicato in italiano dall’editore F. Campitelli di Foligno nel 1926.

descrizioni del “piano astrale” ad opera di Leadbeater nell’ambito della teosofia.¹⁰³ Per i fautori della dottrina della metempsicosi, “le anime di un certo ordine ... di tutti gli uomini” formano, “indipendentemente dal singolo”, dei “regni” nei quali sono possibili “comunicazioni (visione a distanza, chiaroveggenza, ecc.) indipendenti assolutamente dalle comuni forme di comunicazione umana”.¹⁰⁴ Concepire questi mondi diversi, tuttavia, significa frazionare ulteriormente l’unità dell’essere. Se questi regni coesistono, come sostengono tanti occultisti, “la suddivisione dell’identità personale, dell’unità soggettiva, si ripercuote in una suddivisione dell’essere.”¹⁰⁵

Per Rossi i diversi piani che dividono il “regno” dell’essere non costituiscono tuttavia un “edificio”, una totalità organica ordinata gerarchicamente, un sistema di elementi e relazioni riconducibili a una “unità suprema”. Come nella confutazione della pluralità dei modi di esistere, anche in queste pagine è il senso della necessità di un principio unificatore a guidare l’argomentazione di Rossi.¹⁰⁶ Per il filosofo reggiano tale critica vale anche per ogni specie di “emanatismo”, che in varie forme di esoterismo (soprattutto nella cabala) si ritrova al posto della creazione o dell’eternità dell’universo.¹⁰⁷ Anche l’emanatismo approda a un frazionamento dell’universo che corrisponde a una polverizzazione dell’individuo in entità tra loro scollegate, reciprocamente impermeabili. L’esistenza si propaga da Dio per gradi sempre più in basso dallo spirituale al materiale. Ogni grado, o emanazione, va trattato alla stregua dei già discussi “piani d’esistenza”, che anche in questo caso esistono in maniera non unificata. Dato che a ogni grado “è

¹⁰³ Rossi, *Spaccio dei maghi* 58-59.

¹⁰⁴ Rossi, *Spaccio dei maghi* 59.

¹⁰⁵ Rossi, *Spaccio dei maghi* 60.

¹⁰⁶ Rossi, *Spaccio dei maghi* 60.

¹⁰⁷ Rossi, *Spaccio dei maghi* 60-61.

possibile l'essere IN DIVERSI MODI ... non c'è più unità possibile".¹⁰⁸ Se si pensano i diversi gradi di esistenza come tutti reali, si ha come conseguenza che "L'ESSERE È DIVERSO PROPRIO IN SE STESSO, IN QUANTO ESSERE; ed allora la parola ESSERE non ha più alcun significato!"¹⁰⁹ Per Rossi dunque il frazionamento dell'uno in una molteplicità di elementi autonomi approda alla negazione dell'essere stesso. Sia le "anime" sia i "mondi" necessitano di un principio che dia loro unità e senso nell'ambito di un sistema a carattere gerarchico, un organismo dotato di centro e di periferia. Le "anime" e i "mondi" devono dipendere da una forma di autocoscienza regolatrice che diriga e organizzi le molteplici componenti in unità.

4.3. Steiner e la magia rinascimentale.

La teoria dei piani d'esistenza riveste un ruolo importante nella "dottrina magico-teosofica" di Rudolf Steiner.¹¹⁰ A Steiner Rossi dedica il capitolo meno duro e caustico dell'intero *Spaccio dei maghi*, serbando al fondatore dell'antroposofia persino parole di ammirazione riguardo ad alcuni aspetti del suo insegnamento.¹¹¹ Anche Evola, come avremo modo di vedere, rivolgerà a Steiner una critica relativamente pacata e rispettosa in *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*. Recuperando le due categorie elaborate all'inizio del libro, Rossi qualifica Steiner più un "mago" che un "chiaroveggente", ossia un esoterista caratterizzato da un maggior livello di serietà, cultura ma anche pericolosità rispetto a teosofi e spiritisti. Uno dei tratti che distinguono il mago dal chiaroveggente è il suo insistere non tanto sulla trasmigrazione delle anime

¹⁰⁸ Rossi, *Spaccio dei maghi* 61.

¹⁰⁹ Rossi, *Spaccio dei maghi* 62.

¹¹⁰ Rossi, *Spaccio dei maghi* 62.

¹¹¹ Il capitolo su Steiner è intitolato "Dal Tibet al Golgota". Rossi, *Spaccio dei maghi* 62-67.

dopo la morte del corpo quanto piuttosto sulla trasmutazione dell'individuo già nel corso della vita terrena, in virtù di uno "sviluppo delle capacità occulte" dell'uomo.¹¹² Ciò vale anche per Steiner, secondo il quale l'uomo progredisce non solo "attraverso la catena delle trasmigrazioni", ma anche "attraverso una educazione che lo prende direttamente in questa vita e lo porta allo sviluppo delle facoltà superiori". Il convincimento che nell'essere umano vi siano potenzialità latenti, presupposto imprescindibile di ogni trasmutazione per buona parte del pensiero esoterico, e la grande importanza attribuita alla "libertà" nello sviluppo di tali potenzialità, vengono indicati da Rossi come il fondamento della pedagogia del pensatore austriaco, alla cui "grandiosa influenza" neanche lui riesce a sottrarsi, pur non aderendo al "lato più torbido" della sua dottrina: "ritenendo che vi sono dentro di noi possibilità inesplorate che nella libertà possono espandersi e fiorire, ritenendo che l'educazione è tutta opera di questo progresso interiore, lo Steiner dà le vere basi di ogni possibile pedagogia".¹¹³ Rossi ha dunque nei confronti di Steiner un atteggiamento ambivalente, diviso tra stima e rifiuto. Egli dapprima si mostra interessato alla parte dell'insegnamento steineriano che implica la trasmutazione dell'individuo tramite una forma di "pedagogia", poi conclude il capitolo etichettando la magia nella sua versione antroposofica come "educazione verso l'assurdo".¹¹⁴ In maniera analoga Rossi non nasconde un senso di affinità nei confronti del pensatore austriaco per "il suo diretto derivare da Kant", poi manifesta il suo disappunto per il fatto che Steiner ha tralignato diventando un "eretico" della filosofia kantiana.¹¹⁵

¹¹² Rossi, *Spaccio dei maghi* 62-63.

¹¹³ Rossi, *Spaccio dei maghi*: 65.

¹¹⁴ Rossi, *Spaccio dei maghi* 67.

¹¹⁵ Rossi, *Spaccio dei maghi* 63.

Tra le cause di questa uscita dall'ortodossia kantiana vi è la propensione di Steiner al misticismo, un'attitudine che ha indotto il fondatore dell'antroposofia ad attribuire a Cristo, in quanto artefice del passaggio dell'iniziazione dall'Oriente all'Occidente, un ruolo centrale nel proprio sistema, consentendogli di "allettare i cristianesimi meno limpidi".¹¹⁶ Cristo è per Steiner "quell'Io immanente che sta sotto, al di là del nostro Io e che ci si rivela con la preparazione iniziatica".¹¹⁷ Rossi introduce così il proprio attacco all'idea steineriana che la coscienza di sé possa essere raggiunta tramite intuizione. Anche in questo caso la confutazione si fonda sulla teoria kantiana della conoscenza:

L'uomo comune dello Steiner è in fondo l'uomo kantiano, che si riconosce come Io appunto perché ha una esperienza CONTINUA. Ma al di là del corpo fisico, l'uomo ha un corpo eterico che viene riconosciuto solo quando lo spirito ... sia passato in un mondo superiore. Ci si accorge allora ... che tutte le entità note sono travestimenti di realtà via via più profonde...¹¹⁸

Rossi naturalmente può solo opporre un netto rifiuto ad argomentazioni che, nel loro continuo ricorso alla dottrina della molteplicità dei piani e dei modi d'esistenza, rivelano una chiara ascendenza teosofica. Secondo Steiner infatti:

All'atto di questo passaggio (la "soglia") alla conoscenza dei mondi superiori, noi stessi ci appariamo come la coscienza obbiettivata a se stessa: è qui evidente l'assurdo antroposofico ed il "Guardiano della soglia" è appunto la prova immediata dell'impossibilità di questa chiaroveggenza che pretende che l'uomo possa conoscere se stesso senza conoscere un altro da sé: perché nella coscienza normale l'anima è come l'occhio che in quanto vede, non può essere veduto in se stesso e di per se stesso.¹¹⁹

¹¹⁶ Rossi, *Spaccio dei maghi* 64.

¹¹⁷ Rossi, *Spaccio dei maghi* 65.

¹¹⁸ Rossi, *Spaccio dei maghi* 65-66.

¹¹⁹ Rossi, *Spaccio dei maghi* 66.

Come ho accennato nel secondo capitolo, la figura del guardiano – ma anche del custode, della sentinella, del soldato in difesa di un luogo di passaggio o di una zona recintata – è un'immagine che tende a presentarsi, ricorrendo in vari autori e in vari testi, non appena il discorso comincia a vertere sul tema della coscienza individuale e della sua vulnerabilità ad attacchi e violazioni da parte di entità esterne. La vedremo riapparire, per esempio, in alcune pagine di Evola. Rossi in particolare utilizza la figura del guardiano ricavata da Steiner come emblema dell'impossibilità di raggiungere una consapevolezza di sé che non passi per l'esperienza dell'"altro":

[Steiner spera] di poter superare l'eterno problema come viene posto nella "Critica della Ragione Pura": dato che l'"Io penso" accompagna tutte le intuizioni, lo Steiner pensa possibile conoscere l'"Io penso" come una intuizione. In questo modo, partendo da Kant, viene distrutta la critica stessa di Kant, anzi la più fondamentale natura dell'io che è quella di essere cosciente a sé solo nella coscienza dell'altro. Lo Steiner crede che la chiaroveggenza possa essere coscienza, e nello stesso tempo coscienza superiore alla normale. Perché la coscienza normale ci dà l'ESSERE e non ci dà l'IO che è una superfetazione, una esigenza della ragione (vedi "Dialettica trascendentale") e perciò appunto non è mai trasparente a sé stesso, "il Guardiano della Soglia" sarebbe precisamente, per questo kantiano rovesciato, l'io numerico, non altro.¹²⁰

Questo confidare in un'intuizione di sé che deriva in ultima analisi dal misticismo orientale costituisce la grande "illusione" ed "eresia" di Steiner rispetto a Kant. La possibilità di trovare e conoscere direttamente il proprio vero Io, traguardo fondamentale di tanti sistemi esoterici, viene da Rossi recisamente negata: l'uomo non può prendere coscienza di se stesso, se non nell'altro da sé.

L'enfasi posta da molti esoteristi sul lavoro che l'uomo deve compiere su se stesso per raggiungere stati superiori di coscienza appare a Rossi come una conseguenza del fallimento della magia come pratica operativa. L'interesse per lo sviluppo delle potenzialità latenti nell'individuo è fatto rientrare in una più generale tendenza verso

¹²⁰ Rossi, *Spaccio dei maghi* 66-67.

l'interiorizzazione della magia cominciata all'inizio del diciottesimo secolo, allorché gli esoteristi si trovarono a constatare, e a dover giustificare, il fallimento della magia a confronto con la scienza empirica nell'operare efficacemente sul mondo esterno. Rossi spiega che la magia cerimoniale del Rinascimento presuppone una "teoria magica della natura", basata sull'idea di "un legame occulto universale fra le cose" (per noi oggi, la prima delle quattro componenti dell'esoterismo stabilite da Antoine Faivre). Negli esoteristi rinascimentali, come Cornelio Agrippa e Giovanni Battista Della Porta, la magia è "naturale" nel senso che essa è scienza del funzionamento delle forze occulte operanti in natura. Il Cinquecento, secolo della magia per eccellenza, è "naturalistico" in quanto concepisce uomo e natura come unità tra loro correlate: l'uomo si riflette nella natura secondo l'idea della corrispondenza fra macrocosmo e microcosmo.¹²¹ Le arti magiche dunque sono applicazioni empiriche di leggi naturali.¹²² Dopo il Cinquecento, "la parte empirica", "d'osservazione", del magismo rientra nella scienza ufficiale, mentre "l'idea magica" resta solo come "giustificazione dei tentativi assurdi" relativi a quanto ne è escluso.¹²³ L'analisi di Rossi non si discosta qui dall'interpretazione che era corrente in quegli anni sulla nascita della scienza moderna come frutto di un distacco e di una graduale liberazione dagli errori e dalle illusioni della magia. Gli otto volumi della *History of Magic and Experimental Science* di Lynn Thorndike, che cominciarono a uscire proprio nel 1929,¹²⁴ costituivano il più monumentale esempio di tale linea interpretativa, la cui inadeguatezza risultava sempre più evidente con la pubblicazione

¹²¹ Rossi, *Spaccio dei maghi* 68-69.

¹²² Rossi, *Spaccio dei maghi* 69-70.

¹²³ Rossi, *Spaccio dei maghi* 70-71.

¹²⁴ Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 voll. (New York: Macmillan, 1929-1958).

degli innovativi studi sull'esoterismo rinascimentale di Aby Warburg, Fritz Saxl, Erwin Panofsky, Ernst Cassirer e, in Italia, di Eugenio Garin.¹²⁵

Le idee di Rossi sulla magia rinascimentale sono più vicine all'approccio di Thorndike che a quello del gruppo di Warburg, ed egli se ne serve come punto d'avvio per una critica al rilievo assunto dalla trasmutazione interiore nell'esoterismo più recente. Se la magia è stata sconfitta dalla scienza e la chimica ha soppiantato l'alchimia, – si chiede Rossi – come mai magia e alchimia sono tornate in voga, tanto da essere diffusissime ancora al giorno d'oggi? Per Rossi, la risposta va cercata nella necessità, da parte degli esoteristi post-rinascimentali, di nascondere o giustificare il fallimento della magia ricorrendo a uno slittamento “simbolico”, in virtù del quale si sposta il senso e il campo di applicazione dei principi magici dalla natura allo spirito, dal mondo esterno all'interiorità dell'uomo. Poiché magia e alchimia fanno fiasco nel loro operare sulla materia, si comincia a pensare che la loro dottrina sia “simbolica” e orientata al “perfezionamento interiore dell'uomo”. Esse non operano più sulla “natura” ma sullo “spirito”:

Tra Paracelso e Cagliostro è successo ... [che] dal fallimento della magia (fallimento, di fronte al procedere della scienza ed al mutare della visione filosofica dal '500 al '600) si è imposta una concezione “interiore” della magia. Secondo questa, l'alchimista intende in realtà a ottenere un uomo “superiore”...

Del pari, le pratiche magiche non provocano fatti abnormi “in rerum natura”. Provocano invece lo sviluppo di certe facoltà superiori, di certe possibilità latenti nell'uomo comune, per cui egli si sottrae alle leggi

¹²⁵ Per un'efficace panoramica sugli approcci novecenteschi all'esoterismo di età umanistico-rinascimentale si veda Cesare Vasoli, “Introduzione”, *Magia e scienza nella civiltà umanistica*, a cura di Cesare Vasoli (Bologna: Il Mulino, 1976) 9-56. Il primo libro di Garin, una monografia su Giovanni Pico della Mirandola, fu pubblicato in piena epoca fascista: Eugenio Garin, *Giovanni Pico della Mirandola: Vita e dottrina* (Firenze: F. Le Monnier 1937).

naturali (anche alle leggi logiche, poverino!) e modifica la natura a modo suo.¹²⁶

Rossi non intende negare che processi analoghi siano riscontrabili in altri luoghi, tempi e ambiti (ad esempio in epoca alessandrina, nel neoplatonismo), ma tale interiorizzazione del magismo è un “fenomeno psicologico” che “è avvenuto di nuovo fra il tramonto del naturalismo ed il sorgere – dal 1717 circa – della massoneria ‘speculativa’”.¹²⁷ Questa, dunque, è la vera origine dell’enorme importanza assunta dalla trasmutazione interiore negli esoteristi contemporanei, nelle “varie setticemie di cui soffrì la povera Europa, dai Templari ai Massoni”.¹²⁸

Il tema dell’interiorizzazione del magismo ha per Rossi anche un altro risvolto, al quale egli si limita per il momento ad accennare. Se la magia è tutta interiore – argomenta Rossi – risulta poi strano che i “maghi spirituali ... prendano sul serio la magia cerimoniale”, la quale è orientata invece a operare sul mondo esterno. Forse non è vero, allora, che tutto va preso in senso simbolico.¹²⁹ La critica di Rossi alla magia cerimoniale si chiude per il momento (verrà ripresa nel prosieguo del libro) con una violenta e irriverente sortita contro gli autori di alcuni articoli apparsi sulle riviste *Ignis* e *Ur*, dirette da Reghini ed Evola. Tra questi autori c’è anche Pietro Negri, notoriamente uno degli pseudonimi con cui si firmava il “migliore amico” Arturo Reghini.

4.4. L’ineffabile, il segreto e i gruppi iniziatici.

Per Rossi il fallimento della magia, con il conseguente slittamento simbolico dei suoi principi, ha provocato un’interiorizzazione del magismo. Il “mago” non mira più tanto a

¹²⁶ Rossi, *Spaccio dei maghi* 71-72.

¹²⁷ Rossi, *Spaccio dei maghi* 72-73.

¹²⁸ Rossi, *Spaccio dei maghi* 73.

¹²⁹ Rossi, *Spaccio dei maghi* 73.

operare sul mondo esterno quanto su se stesso. L'obiettivo è modificare la propria costituzione interiore, e quindi la propria coscienza. Ma se la trasmutazione avviene tutta dentro se stessi, è possibile farne partecipi gli altri? Si può comunicare la trasmutazione della coscienza? Si tratta del problema dell'ineffabilità, un territorio condiviso da esoterismo e misticismo. La divulgabilità o meno dell'insegnamento concernente l'esperienza interiore contribuisce a determinare il carattere essoterico o esoterico dell'insegnamento stesso, ed investe direttamente concetti quali iniziazione e segreto iniziatico.

Rossi sottolinea come gli esoteristi che connettono strettamente tra loro esperienza e sapienza (Reghini, Evola e Keyserling per esempio) giustifichino la necessità di tenere segreto l'insegnamento magico con l'impossibilità di spiegare tramite le parole un'esperienza interiore. Si tratterebbe non tanto di una deliberata opposizione alla divulgazione di una dottrina, quanto piuttosto del carattere ineffabile di una rivelazione che sorge "dall'interno", dopo "lunghe pratiche". In questo senso, il segreto "diventa l'essenza dell'occultismo, dell'iniziazione".¹³⁰ L'iniziazione si spiega con l'intrinseca incomunicabilità "come conoscenza, da coscienza a coscienza comune" di un'esperienza che si verifica nell'interiorità individuale e quindi "è di sua natura non rivelabile".¹³¹

In realtà – sostiene Rossi – "segreto" non è il termine più appropriato in questi casi, in quanto il segreto è una nozione di per sé *comunicabile* che però si sceglie di non divulgare.¹³² E comunicabile, in realtà, pare anche il segreto iniziatico, dal momento che esistono numerosissimi "libri che van per le mani di tutti" i cui autori sono "iniziati". Il

¹³⁰ Rossi, *Spaccio dei maghi* 75-76.

¹³¹ Rossi, *Spaccio dei maghi* 76.

¹³² Rossi, *Spaccio dei maghi* 77.

segreto quindi non viene trasmesso “immediatamente”, bensì “per mezzo di parole, di scritti, di segni”, tramite il “veicolo” delle parole “che suscitano speciali idee nell’iniziato che ascolta, ed in lui soltanto”. Simbolo e analogia sono strumenti chiave in questo processo. Quando un iniziato trova un simbolo in un libro scritto (magari secoli prima di lui) da un altro iniziato, egli, “prevenuto”, lo legge sapendo già che troverà “inequivocabilmente” gli stessi significati “occulti” dietro gli stessi segni “palesi”.¹³³ L’iniziato-lettore interpreta il simbolo in quella particolare maniera perché è certo che “chi lo tracciò, aveva le stesse peculiari esperienze che ha lui”.¹³⁴ Tramite un processo basato sull’*analogia*, l’iniziato-lettore si convince della *identità* di quello che ha vissuto lui con quello che ha vissuto l’iniziato-autore. Quando i maghi intendono comunicare le proprie esperienze, che sono “metalogiche”, l’espressione logica abituale per convenzione sociale è sostituita da una connessione per analogia, la quale viene poi spacciata per un rapporto di identità. In questo modo si giunge a una vistosa contraddizione tra l’esperienza interiore – assolutamente propria di ciascun individuo e, in quanto tale, incomunicabile – e l’insegnamento riguardante tale esperienza, ossia il segreto, che invece non muta a seconda delle persone e delle epoche. Fondandosi questa comunicazione sull’analogia e sulla somiglianza, e non sulla logica e sull’identità, l’iniziato incoerentemente “ci assicura, da un lato, che il Segreto è unico, statico, univoco, dall’altro, che la sua esperienza è individuale, incomunicabile, assolutamente ‘sua’”.¹³⁵

Rossi nota che, malgrado il borioso solipsismo degli iniziati e la loro propensione a manifestare le proprie idee come frutto di esperienze individuali, la magia ha un

¹³³ Rossi, *Spaccio dei maghi* 77.

¹³⁴ Rossi, *Spaccio dei maghi* 77-78.

¹³⁵ Rossi, *Spaccio dei maghi* 79.

“aspetto sociale”. Infatti i maghi tendono a organizzarsi in una sorta di chiesa mistica, e in questa maniera credono di “connettersi fra loro” attraverso le epoche e i paesi, “‘al di fuori’ di ogni rapporto umano normale, storico o scientifico o spirituale”.¹³⁶ Rossi sottolinea l’aspetto lugubre e funereo che contraddistingue il consesso degli iniziati: “E’ una chiesa vuota, in cui qualche uomo entra per caso senza necessità: solo perché è una bella chiesa, antica, antica”. L’“aspetto sociale” della magia è però in contrasto perenne “con l’individualismo magico, con l’astoricità del mago e del suo sapere, con il valore autonomo ed assoluto della iniziazione”.¹³⁷ Non si può infatti fondare una società organica sulla base di esperienze personali comunicabili. Il mago in fondo è un “mistico”, solo che a differenza del mistico religioso egli non “crede” ma “sa”, e fonda il proprio sapere “sopra esperienze personali, assolutamente SUE”. Questa forma di “solipsismo assoluto” nel sapere è inconciliabile con l’idea di una “chiesa”, di una “comunità” in quanto “non si può appartenere ad una chiesa anche scientifica, essere e sentirsi membri di una COMUNITÀ, sia pur intellettuale, soltanto sulla base di una esperienza PERSONALE comunicabile”. La tradizione magica trova allora nel rito la propria “continuità”. E’ il rito, e non il rapporto vitale tra i componenti di una comunità, ciò che tiene insieme il gruppo di iniziati, descritti come una sorta di esseri disumanizzati, quasi cadaveri ambulanti, estranei uno all’altro e dipendenti da una guida, da un capo a sua volta privo di una identità specifica:

Ogni chiesa VIVE, si svolge e frutta – anzi, una chiesa non è giustapposizione lineare di fedeli, ma organismo vivo, nel quale scorre il vivo sangue della comunicazione sociale. La tradizione magica ha per contro un aspetto mummificato, quasi repulsivo. La tradizione si trasmette da individuo ad individuo: l’individuo non ha rapporti con la tradizione

¹³⁶ Rossi, *Spaccio dei maghi* 92.

¹³⁷ Rossi, *Spaccio dei maghi* 92.

nel suo complesso, ma con questo o quel Maestro. Non è per essa possibile gerarchia, non è possibile un sistema di valori umani – nulla è possibile di ciò che ogni sapere ed ogni ricercare umano portano, per forza propria, di valore sociale.¹³⁸

Nella tradizione magica “debbono essere svisati i rapporti che intercorrono in ogni chiesa fra iniziati e iniziandi, fra fedeli e fedeli, fra maestri e discepoli”, poiché la tradizione magica non è “educativa”: “Non SI EDUCA alla magia (per quanto alcuni maghi scrivano che l’iniziazione è solo preparazione a certe speciali esperienze, ammaestramento ad un certo modo di pensare): essa viene solo TRASMESSA, dura e rigida e immutabile qual è, da maestro a discepolo”.¹³⁹ A ben vedere però – nota Rossi – *trasmissione* non è il termine appropriato, in quanto maestro e discepolo sono destinati a divenire “indistinguibili” uno dall’altro: poiché la tradizione magica è “assoluta e immutabile”, una volta che il discepolo l’ha ricevuta tramite l’iniziazione, egli è “assolutamente pari al maestro”.¹⁴⁰

Per Rossi la “materia” dell’iniziazione, il “contenuto” della teoria magica “è sempre esprimibile anche profanamente” come tutte le “esperienze simboliche”, una volta che siano state “interpretate”. Esistono numerosissimi libri scritti dai maghi per i profani (Rossi nomina Papus e Péladan per tutti), tanto che “la ‘volgarizzazione’ della magia sembra l’occupazione principale di questi sapienti occulti che tanto sprezzano i profani”. E’ dunque possibile dare un’esposizione “profana”, “exoterica”, della tradizione segreta.¹⁴¹ Ne consegue che le teorie magiche “in se stesse non hanno nulla di metarazionale, nulla di inesprimibile”, e quindi “la materia dell’iniziazione NON È, NON

¹³⁸ Rossi, *Spaccio dei maghi* 92-93.

¹³⁹ Rossi, *Spaccio dei maghi* 94.

¹⁴⁰ Rossi, *Spaccio dei maghi* 94-95.

¹⁴¹ Rossi, *Spaccio dei maghi* 96.

PUÒ ESSERE un sistema magico speciale e misterioso”.¹⁴² Tali teorie, in realtà, possono sempre essere ricondotte a “una qualunque delle alternative escogitate dai filosofi”, che sono di numero limitato e gestibili. Si può ad esempio decidere tra trascendenza e immanenza, ma *tertium non datur*: un’“alternativa esoterica” non esiste.¹⁴³ Per risultare qualcosa di diverso dalla filosofia, l’iniziazione può solo essere “preparazione”, “educazione” (e qui sembra che Rossi contraddica quanto ha scritto pochi paragrafi prima) a “certe peculiari esperienze” connesse allo sviluppo di “facoltà superiori”, ma non “trasmissione”. Tanto che, come ammettono anche Evola e Reghini, le esperienze di trasformazione interiore sono a volte “accidentali”, “non provocate”, ossia sono connesse più al “caso” e alla “comune umanità” che alla tradizione.¹⁴⁴ Per concludere, secondo Rossi l’idea della incomunicabilità degli insegnamenti di magia in quanto fondati su esperienze interiori è errata: “la magia, la tradizione esoterica, l’iniziazione ... sembra non abbiano altra ragion d’essere se non quella di fare un mistero di ciò che, in qualche epoca, presso qualche popolo o per qualche pensatore era la palese, razionale e discutibile verità”.¹⁴⁵ Ciò che contraddistingue la magia non è un elemento spirituale ma le cerimonie e i simboli, l’aspirazione ad agire sul mondo esteriore. L’aspetto ritualistico è al centro del violento attacco che Rossi porta alla magia cerimoniale e iniziatica, di cui Reghini ed Evola erano gli esponenti principali in Italia. Abbastanza sorprendentemente, dato il carattere elitario di tali gruppi iniziatici, Rossi condanna la magia in quanto pratica

¹⁴² Rossi, *Spaccio dei maghi* 97.

¹⁴³ Rossi, *Spaccio dei maghi* 97.

¹⁴⁴ Rossi, *Spaccio dei maghi* 98-99.

¹⁴⁵ Rossi, *Spaccio dei maghi* 99.

“democratica” che spersonalizza gli individui nella meccanica omogeneizzante del rito, “ultima essenza” della magia stessa, la quale nel rito interamente si risolve.¹⁴⁶

4.5. Rito collettivo e individualità.

Religione e magia – sostiene Rossi – si distinguono dal diverso ruolo in esse ricoperto dal dogma (la dottrina, la “teoria”) e dal rito (l’aspetto cerimoniale, la “pratica”). Contrariamente a quanto avviene nella religione, nella magia il rito ha un “valore autonomo” e non “presuppone un dogma”. Rossi parte da questa osservazione per rivelare il carattere illusorio del presunto “individualismo” del mago, ossia della concezione del mago come essere “in sé completo e perfetto”, in quanto “in lui, e solo in lui, risiedono le forze e l’essenza magica”.¹⁴⁷ Nella magia cerimoniale – spiega Rossi – il rito ha “valore ed efficacia” indipendenti dal dogma, come dimostra il fatto che le cerimonie non variano granché nelle diverse dottrine magiche: “Non è il dogma la ragione, la causa immanente del rito. La pratica trascende la teoria. Appunto perciò la tradizione magica, se pur esiste, conserva ... i gesti e non le teorie”.¹⁴⁸ E’ erroneo sostenere, come fanno i “maghi moderni”, che cerimonie e riti sono “mezzi educativi” attraverso cui “il mago sviluppa i suoi poteri, impara a dirigerli”.¹⁴⁹ In realtà è il rito, e non una conoscenza teorica, a fare il mago. E’ la pratica del rito che consente all’iniziato di acquisire le “capacità spirituali” che il profano non possiede, e dunque “l’iniziato non ha in più del profano UNA CONOSCENZA, ma UN MEZZO, UNA POSSIBILITÀ DI

¹⁴⁶ Rossi, *Spaccio dei maghi* 100-107.

¹⁴⁷ Rossi, *Spaccio dei maghi* 102.

¹⁴⁸ Rossi, *Spaccio dei maghi* 101-102.

¹⁴⁹ Rossi, *Spaccio dei maghi* 102.

CONOSCENZA”.¹⁵⁰ Non l’apprendimento di un sapere dottrinale, ma il possesso di un strumento, la dimestichezza con una prassi, distinguono il mago dalla gente comune. Per questa via però si approda paradossalmente – questo è infatti il “nòcciolo dell’assurdo” – a un egualitarismo omogeneizzante che contrasta in maniera palese con il supposto individualismo del mago:

Infatti, se la conoscenza magica SORGE autonomamente sempre uguale in ogni iniziato che compie il rito, dove va a finire il conclamato “individualismo” magico? – Nella bella affermazione (democratica, ugualitaria anche in metafisica – ed in metametafisica!) che “tutti gli uomini sono uguali”.

Uguali PURCHÉ compiano il rito magico. Ci sono i ciechi che non vedono... Ma son ciechi non per loro essenza umana, ma perché rifiutano di educarsi, perché NON VOGLIONO imparare a vedere, poveri disgraziati!

Ammettiamo pure che secondo alcuni maghi, vi sian gradi tra gli uomini: alcuni più capaci di iniziazione, altri meno. – Ma fra quelli capaci, non v’è più differenza, NESSUNA! Sanno le stesse cose, pensano tutti uguale e tutti NELLO STESSO MODO. Sono individui solo perché sono atomi. Non perché siano PERSONE.¹⁵¹

La magia non garantisce affatto una differenziazione degli individui in base a una loro intrinseca “essenza umana”. Al contrario, essa induce un totale livellamento della personalità in coloro che acconsentono a farsi ammaestrare nella sua prassi. Con l’iniziazione alla magia, gli individui si ritrovano inconsapevolmente deprivati dell’autonomia di pensiero e della possibilità di avere idee diverse dagli altri. Gli iniziati, nel discorso di Rossi, cominciano a evidenziare i tratti di creature prive di coscienza propria. In questa prospettiva, il “rifiuto di educarsi”, da parte di alcuni individui, si carica implicitamente di un valore positivo, di umanità, di vita. Per quanto non connessa in questo caso alla figura di un guardiano che la sorvegli, si ripropone l’idea di una

¹⁵⁰ Rossi, *Spaccio dei maghi* 103.

¹⁵¹ Rossi, *Spaccio dei maghi* 103-104.

“soglia” – la porta del Tempio – il cui passaggio provoca un radicale cambiamento nella coscienza umana. Varcandola, si entra in un ambiente grigio e spettrale, quello della boriosa congrega dei maghi, in cui l’indifferenziazione delle coscienze raggiunge livelli inquietanti:

Al di là di quella famosa porta, non ci sono più visi d’uomo. Nel Tempio, ci sono unità assolutamente indifferenziate: si distinguono solo (e vagamente, dati gli “avatar” e la possibilità di permanenza, in un certo “piano”, di “tutti” gli io precedenti, non essendo più la coscienza ciò che distingue un essere umano) per un nome. E perché non un numero? – Ciò che li distingue, è rimasto AL DI QUA della porta. Il loro modo di ragionare, di vedere, di vivere, appunto perché “inferiore”, sparisce con l’iniziazione. Almeno, non costituisce la loro vera realtà. La loro realtà di maghi, la loro coscienza (“sit venia verbis...”) superiore è assolutamente indifferenziata.¹⁵²

Le frequenti diatribe tra i maghi, i diverbi tra le varie scuole riguardo a “minuziose differenze” nei rispettivi insegnamenti, altro non sono che un tentativo di resistenza a questo “ideale ‘personalizzante’”: gli iniziati sono spinti “a litigare sul Sacro Mistero per salvare la propria personalità”.¹⁵³ Indistinguibili uno dall’altro, serializzati alla stregua di automi o detenuti di una prigione, invasati nelle loro pulsioni antropofaghe come zombie o vampiri, i maghi mirano ad “assimilare” gli altri, ad “inghiottirli” riducendoli al loro stesso stato di “coscienza indifferenziata”. Al contrario di quanto avviene per la filosofia e per l’arte, in cui la personalità umana assimila la teoria senza risultarne devastata, nella magia cerimoniale è la teoria, risolta interamente nel rito omologante, a divorare l’individuo nella sua specificità, annientandolo:

[I maghi] hanno voluto una immortalità IN ATTO, invece di limitarsi a pregare: “In dissolutione formae specificae salva animam”. Ed eccoli serviti: temono che la loro propria persona anneghi nella magia! E poiché

¹⁵² Rossi, *Spaccio dei maghi* 104.

¹⁵³ Rossi, *Spaccio dei maghi* 104.

al di là della Porta Sublime, son tutti uguali, vogliono che tutti gli altri siano eguali a loro.

(Nelle loro polemiche, si sente proprio l'asprezza, la disperazione di chi lotta per la vita e per più che la vita: per la propria "forma").

Vogliono assimilarsi gli altri. – Un filosofo, un artista sente salva la propria personalità anche se gli altri conservan la loro pur accettando "in toto" i suoi insegnamenti, appunto perché una teoria filosofica, artistica, ecc. ecc. non "distrukge" l'uomo, perché può unirsi strettamente in mille modi, in mille forme alla sua individualità, entrare a far parte di lui, ad essere LUI, senza che né lui né la teoria perdano la loro inconfondibile peculiarità.

Il mago, invece, appunto perché SUPERA l'umanità degli altri, nega ANCHE la propria. La teoria inghiotte e digerisce l'uomo: non ne rimangono che cosini tutti bruni, tutti uguali uno all'altro...¹⁵⁴

Comunque si vogliano interpretare i "cosini tutti bruni, tutti uguali uno all'altro" – se si veda o meno in essi un riferimento non solo ai membri delle società iniziatiche ma anche alle camicie nere spersonalizzate e disumanizzate nella pratica delle loro liturgie collettive – rimane il fatto che per Rossi l'originaria tendenza a differenziarsi dagli altri tramite il perseguimento e l'affermazione della propria supposta superiorità si perverte ironicamente in un processo "meccanico", incentrato sul rituale, che trasforma una società di aspiranti superuomini in un'anonima e lugubre assemblea di uniformi scure. Il passo di Rossi mette in scena il desiderio di differenziarsi dagli altri combinato con la pulsione a rendere gli altri uguali a sé. Questo secondo elemento in parte rimanda al fascino implicito nel divenire membro indistinguibile di una collettività conforme e impersonale – come abbiamo osservato nel passo di Giaime Pintor sulle esercitazioni di massa in preparazione della visita di Hitler in Italia (vd. sopra 2.3) – ma Rossi punta più sul senso di timore, o meglio di vero e proprio terrore indotto dalla prospettiva di perdere la propria "forma", aspetto sul quale insisterà tantissimo Evola. La disposizione emotiva di Rossi è decisamente allarmata. Il suo discorso è un monito contro l'appiattimento del

¹⁵⁴ Rossi, *Spaccio dei maghi* 104-105.

molteplice nell'uno, del diverso nell'uguale, dello specifico nell'indistinto, e avverte che tale pericolo può divenire reale senza essere percepito dalla coscienza:

E questo avviene... perché la magia è pratica e non teoria, cioè rito e non dogma: “attacca” l'uomo cosciente (come per i maghi all'antica attaccava la natura) senza passare per le strade della coscienza, per mezzo della ragione, con la persuasione, attraverso il gioco normale dell'anima pensante (e delle leggi naturali note). La magia è invece una pura meccanica, che lavora l'anima (e la natura) come materia informe od uniforme, non individualizzata: “Fate così e così, e CHIUNQUE VOI SIATE, diverrete così e così”.¹⁵⁵

Evola, come vedremo, porrà la questione in termini molto simili a quelli di Rossi: l'attacco all'individualità umana passa per le zone in cui la coscienza è indebolita, ed è un attacco privo di natura intenzionale, che distrugge la personalità semplicemente perché distruggere è nella sua natura. Sono le forze dell'impersonale e dell'informe ad aggredire l'individualità umana e a renderla come loro, impersonale e informe. Rossi, per chiarire il proprio argomento, ricorre a un esempio tratto dalla scienza sperimentale, utilizzando l'immagine del narcotico a sottolineare il carattere allucinatorio e consequenziale dell'assalto portato alla coscienza dell'individuo. Questa strategia discorsiva è del resto frequente tra gli esoteristi, quasi a riprova delle complesse relazioni, non risolvibili a mero antagonismo e mutua esclusione, che l'esoterismo intrattiene con la cultura razionalista e positivista.¹⁵⁶ In *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, ad esempio, Evola utilizzerà in un contesto analogo l'immagine del cloroformio, anche se in quel caso il narcotico sarà descritto come iniettato da uno scienziato, mentre in Rossi il

¹⁵⁵ Rossi, *Spaccio dei maghi* 105-106.

¹⁵⁶ Su questo aspetto si soffermano ripetutamente, tra gli altri: Massimo Introvigne, *Il cappello del mago: i nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo* (Canargo: SugarCo, 1990); Joscelyn Godwin, *The Theosophical Enlightenment* (Albany: State University of New York Press, 1994); Simona Cigliana, *Futurismo esoterico: contributi per una storia dell'irrazionalismo italiano tra Otto e Novecento* (Napoli: Liguori, 2002).

soggetto si narcotizza da sé: “Se un individuo sospende la propria coscienza con un narcotico di cui ignora gli effetti, chi potrà distinguere il normale dall’anormale nel suo sonno? e dire quando è cessato il sonno anormale per continuare il sonno normale?”¹⁵⁷

Se l’immagine del narcotico ha, tra le altre funzioni, quella di sottolineare il legame causale diretto tra una pratica spersonalizzante e l’alterazione dello stato di coscienza, Rossi non manca di ammonire anche riguardo all’imprevedibilità delle conseguenze a cui tale pratica espone l’individuo. A cosa si va incontro, esattamente, prendendo parte a cerimonie tanto ottenebranti per la coscienza? Gli effetti del narcotico, che gli adepti si apprestano ad assumere, non li conoscono nemmeno i “maestri” che li iniziano alle cerimonie magiche, e – si potrebbe suggerire per estensione anche se Rossi non lo afferma esplicitamente – sono ignoti anche agli ierofanti e ai duci che dirigono i soggetti nei rituali di massa. Le conseguenze risulteranno evidenti solo a cose fatte, se ne prenderà coscienza solo quando sarà troppo tardi per tornare indietro:

... l’“ipercoscienza” magica è provocata da pratiche che PRECEDONO la teoria: non si sa quindi a priori che effetto possano avere. Lo si saprà quando lo avranno avuto. Né la testimonianza dei Maestri è garanzia, perché anche loro hanno VISTO, hanno COMPRESO, DOPO aver compiuti i riti: non li potevano compiere SAPENDO GIÀ il loro effetto poiché questo non si rivela alla coscienza normale.

Dunque, IL RITO È LA VERA MAGIA. E perciò la magia è livellatrice, è la vera democrazia dello spirito.¹⁵⁸

Richiamando lo spregio per la democrazia manifestato dagli iniziati, Rossi ammonisce contro l’irresponsabilità delle guide che inducono i soggetti a mettere a repentaglio la propria coscienza individuale. Da un lato l’aggettivo “livellatrice” pone il termine “democrazia” in una luce poco favorevole, evocando un appiattimento verso il basso,

¹⁵⁷ Rossi, *Spaccio dei maghi* 106.

¹⁵⁸ Rossi, *Spaccio dei maghi* 106-107.

dall'altro prende corpo l'immagine dei capi che, ignorando le conseguenze del proprio agire, indirizzano i seguaci abbigliati in uniformi scure verso riti spersonalizzanti, facendoli approdare a una mediocrità diffusa e inquietante.

Dopo aver criticato nella magia la centralità del rito in quanto sconnesso dall'elemento dottrinale, Rossi affronta la questione del rinnovato interesse per l'aspetto liturgico nelle Chiese cristiane istituzionali, non solo cattoliche ma anche anglicane e luterane.¹⁵⁹ Le religioni oggi “risentono da ogni lato influenze magiche”, e “credono di salvarsi o divulgarsi facendo una parte a queste tendenze MISTERIOSOFICHE così diffuse”.¹⁶⁰ Si tratta di una tendenza “veramente deplorabile”, giacché religione e magia, come spiegato in precedenza, sono in “contrasto assoluto” per quanto riguarda il ruolo e la funzione in esse ricoperti dal rito e dalla dottrina. Inoltre, anche gli obiettivi di questa nuova voga per l'elemento liturgico non sono tra i più disinteressati, giacché tramite essa la Chiesa non mira principalmente a “migliorare”, “purificare o perfezionare la fede”, bensì “a raccogliere nuovi fedeli ed a render più viva e più attiva la fede dei credenti”.¹⁶¹ Questi neofiti però saranno attratti principalmente dall'aspetto esteriore di riti che, come nel caso degli iniziati ai gruppi magici, opera tramite una “suggerimento meccanica” che trasforma gli individui in una collettività omogenea indipendentemente dai contenuti dottrinali sui quali il rito dovrebbe fondarsi. La “comunione” dei fedeli verrà “dall'esterno” e i fedeli stessi “si sentiranno uniti cerimonialmente ... perché il gesto li accosta, ne fa una assemblea uniforme, accomunandoli solo in quanto la liturgia provoca in loro, di per se stessa, uguali stati d'animo.” Il risultato sarà una “chiesa di associati” in cui la “liturgia” ha perso il suo “valore simbolico” e il suo “significato spirituale”, per

¹⁵⁹ Rossi, *Spaccio dei maghi* 118-123.

¹⁶⁰ Rossi, *Spaccio dei maghi* 118.

¹⁶¹ Rossi, *Spaccio dei maghi* 119.

divenire “una realtà valida in se stessa”; il rito stesso, indipendentemente dal dogma, costituirà la “Chiesa”, proprio come avviene nella “tradizione magica”.¹⁶²

Accentuando l’aspetto liturgico, la Chiesa confida dunque di reclutare nuovi seguaci in virtù di una sorta di condizionamento automatico che agisce indipendentemente dai contenuti dottrinali:

Se il rito (“qualunque” rito!) è indispensabile, ha valore, qualunque valore, anche soltanto estetico, in sé e per se stesso DENTRO al quadro d’una religione – è segno che ci si aspetta, almeno, che il rito generi la fede. Ci si aspetta (diciamolo brutalmente) che si creda PER SUGGESTIONE. Per suggestione meccanica.¹⁶³

L’eventualità di una fede generata per “suggestione meccanica” è una questione la cui importanza va ben al di là della religione in senso stretto. Il discorso di Rossi si slega progressivamente dall’oggetto specifico della polemica iniziale per aprirsi a una prospettiva più generale. Il rito – spiega Rossi – è “sano”, “non pericoloso allo spirito”, quando è “espressione d’una verità, misteriosa o logica, ma d’una verità spirituale che è PRIMA del rito”. Il rito non è sano invece quando “è pensato e proposto come un valore: poiché l’uomo NON PUÒ accettare un atto meccanico ... per il suo puro valore esteriore”.¹⁶⁴ Ma più che la spersonalizzazione degli individui e l’omogeneizzazione delle coscienze, come era stato nella critica contro la magia cerimoniale, l’obiettivo polemico di Rossi è qui la superbia dell’uomo e i suoi deliri superomistici, occultamente indotti da un ritualismo privo di veri contenuti ma terribilmente efficace come meccanismo di condizionamento occulto:

¹⁶² Rossi, *Spaccio dei maghi* 119 n. 1.

¹⁶³ Rossi, *Spaccio dei maghi* 120.

¹⁶⁴ Rossi, *Spaccio dei maghi* 120-121.

E nulla di strano se [l'uomo] arriva per quella via ad indiarci. Se l'avete persuaso che il gesto ha un valore in sé stesso, indipendentemente dal suo significato, finirà per riferire il rito a se stesso esclusivamente. L'individuo finirà per ritenere che il rito, poiché da solo basta, basta perché è lui che lo compie. Ed in se stesso troverà l'origine della soprannaturale potenza del rito che gli avete insegnato come puro rito.¹⁶⁵

L'uomo si convince così che il suo agire e il suo conoscere possano andare “al di là delle possibilità logiche” e dei limiti dell'umano. In questi casi il rito, caricato di “un qualche potere segreto e specifico”, ha una funzione analoga al “segreto” della magia iniziatica, appagando ed esaltando nell'adepto “il senso di solitudine e di bastare-a-se-stesso, la fregola di essere sopra gli altri, più vicino a Dio: la superbia”.¹⁶⁶ Il rito induce il soggetto a credersi “creatura privilegiata”, a considerare se stesso “se non un dio (come i maghi dell'individualismo assoluto), un demiurgo, un angelo”, in possesso di “più delle forze naturali, più della ragione, più dei mezzi concessi all'uomo per vivere e per vincere”.¹⁶⁷ Quando l'individuo si convince che il rito, che lo ha reso divino, “non è una grazia ma una conquista”, egli si trasforma nel “mago che balbetta il Fiat”, il quale, sentendosi ladro per aver rubato qualcosa a Dio, “si nasconde tra i riti e le formule”, megalomane e ridicola versione di Prometeo moderno:

Perché la sua stessa superba fiducia, di POTER essere dio, eternamente delusa dalla prova pratica ... gli røde il fegato. Nasconde nel cavo della mano la scintilla prometeica come un collegiale nasconde la sigaretta. Perché tutti altrimenti diverranno dei: l'umanità dilagherà, lo assorbirà, lo agguaglierà. E sulle teste tutte pari, sempre lontana, sempre immensa, la Luce di Dio.¹⁶⁸

Si ripete qui lo stesso processo ironico che abbiamo incontrato nel tempio dei maghi: il desiderio di differenziarsi, canalizzato attraverso forme di suggestione, standardizza gli

¹⁶⁵ Rossi, *Spaccio dei maghi* 121.

¹⁶⁶ Rossi, *Spaccio dei maghi* 122.

¹⁶⁷ Rossi, *Spaccio dei maghi* 122-123.

¹⁶⁸ Rossi, *Spaccio dei maghi* 123.

individui in uniformità indistinta. Il collegiale, altra figura in uniforme, tramite il piacere proibito della sigaretta, versione parodica della fiamma prometeica, rompe solo apparentemente una convenzione per essere risucchiato da un'altra modalità, più subdola, di conformismo, di cui egli è assolutamente inconsapevole. Va notato come, nel discorso di Rossi sul revival della tradizione liturgica nelle Chiese istituzionali, la figura del fedele cristiano via via si combina e si confonde con quella del mago iniziatico. In tale sovrapposizione, agevolata dal carattere spigliato e pamphlettistico dell'opera, si può probabilmente scorgere un indizio di un uso intenzionalmente fluido di figure e concetti da parte di Rossi; un uso che asseconderebbe l'estensione delle idee sulla ritualità dei maghi e dei fedeli cristiani ad altri tipi di liturgie, come quelle collettive organizzate dal regime fascista.

4.6. I “maghi”: Novalis, Keyserling, Evola, Reghini.

Lo stile di Rossi si fa più astratto e cerebrale nel trattare le diverse teorie dei “maghi”, i quali, a differenza dei “chiaroveggenti” teosofi e spiritisti, sono solitamente ben versati in filosofia. E' dunque partendo dalla filosofia, e in particolare dalla riflessione kantiana, che Rossi ritiene opportuno affrontare le figure di Novalis, Hermann Keyserling, Julius Evola e Arturo Reghini. Rossi considera infatti le concezioni di Keyserling e di Evola (oltre a quelle di Rudolf Steiner, “mago” trattato in precedenza) come “eresie kantiane”, in quanto questi “recenti occultisti”, come peraltro Novalis in passato, fraintendono gli scritti di Kant dai quali partono, e li fanno scivolare nella “mistica” e nella “magia”.¹⁶⁹ Una delle loro colpe più gravi è appunto quella di tentare di dare alla magia una “giustificazione filosofica”. Steiner, Keyserling ed Evola in particolare “travestono, sulla

¹⁶⁹ Rossi, *Spaccio dei maghi* 127-132.

scorta di una esaltazione dell'individuo come autonomia, il pensiero religioso in pensiero magico".¹⁷⁰ Rossi liquida nel giro di pochi paragrafi la gnoseologia di ciascuno di questi autori, una teoria della conoscenza che investe anche il problema della conoscenza di sé, e quindi dell'autocoscienza. Si tratta di passi non sempre limpidi, in cui una fredda prosa speculativa s'innesta poco efficacemente sui toni satirici e appassionati del pamphlet, sacrificando la chiarezza dell'esposizione all'incalzare veemente della polemica.

Di Novalis Rossi sottolinea l'idea di "volontarismo integrale", che il poeta-filosofo tedesco avrebbe mutuato da Böhme. In questo senso, Novalis è per Rossi una prova di come "dal seno di una concezione mistica del cristianesimo possa sorgere l'idea titanica del potere della volontà".¹⁷¹ Ma oltre a questa linea mistica, il volontarismo giunge a Novalis anche dalla filosofia, "dall'autonomia kantiana", "dall'io di Fichte inteso piuttosto come organo morale che come atto del pensiero". Questo accade perché "tutti gli idealisti magici, per quanto ci presentino la loro teoria partendo dalla base dell'analisi teoretica dell'autocoscienza, in realtà sono dominati dal grande insegnamento etico di Kant".¹⁷² I loro però sono odiosi fraintendimenti. In Novalis in particolare l'"idealismo immanente" diviene "idealismo magico" a causa dell'influsso "di un volontarismo mistico che riprende e si accorda con l'autonomia kantiana, ma trasportandola al di là dei limiti della ragione pratica, nel puro regno dei fini." Così Novalis passa "dall'analisi teoretica dell'io all'esaltazione della sua capacità creativa non più soltanto nel mondo dei fini ma anche nel regno della natura". Ma è un passaggio illecito, eretico: "Kant, che è in realtà il nemico giurato di ogni magismo perché al momento stesso in cui afferma l'autonomia e la creatività dell'io, afferma anche un

¹⁷⁰ Rossi, *Spaccio dei maghi* 127-128.

¹⁷¹ Rossi, *Spaccio dei maghi* 129.

¹⁷² Rossi, *Spaccio dei maghi* 129.

numeno al di là di esso, viene (per l'erroneo significato che si dà alla 'autonomia') ad essere la giustificazione della magia."¹⁷³

Analoghe parole di condanna toccano a Keyserling, a cui Rossi serba una trattazione particolarmente succinta.¹⁷⁴ La "Scuola della Sapienza" del conte baltico-tedesco – spiega Rossi – si basa sull'idea di una conoscenza creativa (*Schöpferische Erkenntnis*), fondata sulla teoria del "senso" (*Sinn*). Per Keyserling "il pensiero umano, ponendosi come io che comprende, non fa altro che esprimere un senso: di modo che la sapienza ... (*Weisheit*) consiste nel superare la conoscenza esterna ed anche la interna per aderire completamente al 'senso'".¹⁷⁵ Rossi sottolinea il carattere passivo e "accidentale" ricoperto dal soggetto nel processo di "comprensione al di là della coscienza", inclusa la comprensione del proprio sé. Il "senso" è caratterizzato come qualcosa cui il soggetto "aderisce", e che può essere suscitato nel soggetto stesso da un'entità esterna (ad esempio dal "mago prototipo" Gesù Cristo). La brevissima critica che Rossi rivolge alla concezione del "senso" in Keyserling è peraltro analoga alle obiezioni da lui indirizzate alle altre "eresie kantiane" in fatto di autoscienza, fondandosi sull'impossibilità di avere una conoscenza diretta dell'"io penso", così come illustrato da Kant nella *Critica della ragion pura*.¹⁷⁶

Rossi si sofferma più a lungo su due autori, Evola e Reghini, che egli reputa più interessanti di Keyserling in quanto fautori di una visione che, pur presentandosi come perennialista, in realtà risente costantemente degli influssi del pensiero attuale col quale

¹⁷³ Rossi, *Spaccio dei maghi* 129-130.

¹⁷⁴ Rossi, *Spaccio dei maghi* 131.

¹⁷⁵ Rossi, *Spaccio dei maghi* 130-131.

¹⁷⁶ Rossi, *Spaccio dei maghi* 131.

cerca di “accordarsi”.¹⁷⁷ Del resto la scarsa simpatia di Rossi per le idee del tradizionalismo emerge già nel capitolo significativamente intitolato “La sapienza dell’antropopiteco”.¹⁷⁸ In esso Rossi ridicolizza una concezione che pone il vertice della sapienza umana ai primordi della storia:

E’ evidente l’assurdo che così si teorizza: mentre le caverne accoglievano gli uomini di Neandertal, e di lì faticosamente partiva l’evoluzione, il miglioramento umano, la “vera scienza” era già in possesso di qualcuno, connaturata alla stessa esistenza di un pensiero! Quindi, al pensiero umano non è possibile progresso, non è possibile scoperta. Il selvaggio, il primitivo sono gente che ha dimenticato, non già umanità che deve ancora arrivare alla scienza.¹⁷⁹

Nel capitolo dedicato ad Evola, Rossi colloca polemicamente il pensatore perennialista in un’area prossima a quella dell’idealismo italiano coevo, e al pensiero di Gentile in particolare.¹⁸⁰ Più che contestare l’idea di tradizione unica e perenne, però, a Rossi interessa indagare negli scritti di Evola l’“errato inquadramento filosofico della magia”, specificamente in confronto all’idealismo assoluto che è “derivazione di Kant”. Siamo ancora nell’ambito delle “eresie” kantiane, e come tali, respingendole, Rossi tratta le concezioni di Evola riguardanti l’“individuo assoluto”, l’Io e l’autocoscienza.¹⁸¹ Rossi imputa ad Evola “il solipsismo più integrale che possiamo immaginare”, per il quale non lo si può considerare un filosofo. Da tale solipsismo sorge il concetto di “individuo assoluto”, a causa del quale “Evola esce dal mondo filosofico non già per scetticismo (ché allora egli avrebbe tutti i diritti di affermare che il suo Io si afferma anche se non si

¹⁷⁷ Rossi, *Spaccio dei maghi* 132.

¹⁷⁸ Rossi, *Spaccio dei maghi* 37-41.

¹⁷⁹ Rossi, *Spaccio dei maghi* 39.

¹⁸⁰ Rossi, *Spaccio dei maghi* 132-138.

¹⁸¹ I passi di Evola sui quali maggiormente verte la polemica di Rossi sono: *Saggi sull’idealismo magico* (Todi: Atanór, 1925) 3 sgg., 15 e 83; *L’individuo e il divenire del mondo* (Roma: Libreria di scienza e lettere, 1926) 8, 11-13, 16; *Teoria dell’individuo assoluto* (Torino: F.lli Bocca, 1927) 3, 12, 24, 33, 40 e 42; *L’uomo come potenza: i tantra nella loro metafisica e nei loro metodi di autorealizzazione magica* (Todi: Atanór, 1926) 15 sgg. e 32.

conosce) ma per il concetto stesso dell'Io che, secondo lui NON È COMUNICABILE, perché non esiste in esso passaggio: un contenente ed un contenuto".¹⁸² La causa dell'errore dell'esoterista romano sarebbe l'aver frainteso le concezioni dell'"Io" in Fichte e in Stirner. Evola non considera che "se l'autocoscienza è dovuta a qualcosa, anche intendendo l'autocoscienza come puro atto senza mediazione di conoscente e conosciuto, questo puro atto presuppone però un principio rispetto al quale il conoscere è secondario, quindi è riferito, quindi è comunicazione."¹⁸³ Ed Evola travisa non solo il pensiero di Fichte e di Stirner, ma anche di quello di Kant. La "sciocchezza iniziale di tanti sistemi idealistici" – argomenta Rossi – consiste nel tentare di "negare l'Io che Kant in realtà non ha affermato", nel credere di "superare Kant negando un individuo che per Kant non è mai esistito altro che come idea della ragione":

In realtà secondo Evola l'individuo viene superato non in sé, come individuo, ma al di là di sé, poiché l'autocoscienza non è solo esperienza, ma è anche legge di ogni esperienza possibile. Allora (dice Evola trascurando l'aspetto conoscenza di questo datore di leggi, per il quale aspetto egli conosce se stesso) resta sempre l'individuo come legge al di là della speciale esperienza dell'autocoscienza. Resta l'individuo come possesso, come volontà e quindi come centro di responsabilità cosmica: e rieccoci in Kant, ma un Kant nel quale si nega la prima formula dell'imperativo per affermare la seconda, cioè (in parole povere) si afferma che l'io datore di leggi alla natura viene prima e non dipende dall'io come volere, cioè l'io legislatore universale. E' evidente la confusione: che potremmo definire ancor più semplicemente dicendo che l'io, considerato essenzialmente come origine della conoscenza (concetto questo non kantiano), viene poi assunto al di là della coscienza come creatore di quella natura che egli crea solo in derivazione della sua natura di conoscente.¹⁸⁴

Secondo Rossi siamo di fronte al "solito equivoco idealista sulla sintesi a priori, riassorbita tutta nel suo lato formale": "Quando Evola ci dice che l'io deve possedersi

¹⁸² Rossi, *Spaccio dei maghi* 133.

¹⁸³ Rossi, *Spaccio dei maghi* 133-134.

¹⁸⁴ Rossi, *Spaccio dei maghi* 134.

anziché apprendersi, egli in realtà considera l'io in un senso puramente formale, la conoscenza soltanto come legge del conoscere, scindendo così la sintesi a priori nei suoi elementi che sono invece ... indisgiungibili". Conoscere per Evola "non è conoscere qualche cosa, l'io (che egli afferma di volere 'trasparente a se stesso')", bensì "è soltanto la pura possibilità dell'autocoscienza, e non l'autocoscienza in atto". Quindi "autarchia" significa sì "dominio di sé", ma di un sé "senza contenuto, della pura forma del conoscere".¹⁸⁵ L'individuo così concepito da Evola – l'individuo come "Signore del Sì e del No" – finisce per essere "in rapporto causale con se stesso", ma secondo una "causalità imparagonabile con qualsivoglia altra", giacché secondo Evola "il passaggio dall'una all'altra forma spirituale (gli stadi) non è assolutamente causale". Poiché la "causalità incondizionata" dell'individuo assoluto non ha nulla in comune con la causalità che opera al di fuori di lui, egli non può avere una "responsabilità cosmica" e agire in un universo in cui vige un tipo di causazione assolutamente diverso dal suo.¹⁸⁶ Se si portano fino alle logiche conseguenze le idee evoliane sull'io e sulla causazione, si finisce paradossalmente per svuotare di qualsiasi efficacia e valore la pratica della magia, soprattutto nel suo aspetto trasformativo (anche nel senso di una trasmutazione interiore, della coscienza):

In realtà la magia come creazione dell'individuo resta esterna all'individuo stesso, a questo conclamato "individuo assoluto" perché l'individuo potrà avere influenza SU SE STESSO MA NON SU ALTRI, INQUANTOCHÈ IL RESTO È AL DI QUA DELLA COSCIENZA, e quindi anche una possibile trasformazione magica dell'universo non sarà percepita nell'universo che noi conosciamo; o se invece questa trasformazione avviene tutta (la parola stessa "individuo assoluto" lo indica) "all'interno" dell'individuo (secondo il nuovo concetto di magia con la quale si designano complessivamente tutti i metodi per ottenere

¹⁸⁵ Rossi, *Spaccio dei maghi* 134-135.

¹⁸⁶ Rossi, *Spaccio dei maghi* 135-136.

stati fisici supernormali per mezzo dell'azione deliberata della volontà), il solipsismo ricade sopra se stesso, ed anche la magia sarà solipsistica. La magia stessa NON SI ESTERNERÀ E NEMMENO POTRÀ ESSERE DALL'INDIVIDUO IN SE STESSO CONOSCIUTA, POICHÉ LA SUA AZIONE SI ESPLICA AL DI LÀ DEL CONOSCERE.¹⁸⁷

Questo è secondo Rossi l'esito della traduzione, "permessa dalla scepsi gentiliana", dell'idealismo assoluto in termini magici. L'altra importante fonte delle idee di Evola va cercata in Oriente, nella filosofia tantrica. Rossi disapprova anche questo indirizzo, sempre per via di divergenze sul modo di concepire l'io. Alle origini dell'equivoco di Evola questa volta c'è una sorta di anacronismo filosofico: egli si avvicina alle culture orientali partendo da un concetto di io che è post-kantiano e quindi posteriore anche alla mentalità magica. Nella "primitività filosofica" di dottrine orientali come il tantrismo Evola ha trovato giustificazione di alcune sue "assurdità", come la pretesa di aver "superato" la filosofia.¹⁸⁸ Alla posizione di Evola è allora preferibile quella di Reghini, il quale almeno ha il buon senso di tener separate filosofia e magia.¹⁸⁹

"Reghini, amico mio" è intitolato il capitolo dedicato all'intellettuale neo-pagano e pitagorico che Rossi considera come il suo vero iniziatore al mondo dell'esoterismo.¹⁹⁰ L'irriverente sarcasmo che Rossi ha serbato in precedenza agli altri "maghi" si stempera qui in toni nostalgici e a tratti quasi deferenti, almeno in apparenza. Si avverte in continuazione l'inquietudine di chi sa di deludere il proprio maestro, col quale non può

¹⁸⁷ Rossi, *Spaccio dei maghi* 136.

¹⁸⁸ Rossi, *Spaccio dei maghi* 138. Rossi aggiunge: "Se gli psicologi, coll'ipotesi della schizofrenia, posson spiegare l' 'aweyssha', le specularità dell'individuo, non lo possono invece spiegare gli idealisti, e tanto meno quanto più 'assoluti'". Per il concetto di *aweyssha* Rossi rimanda ai romanzi di Gustav Meyrink, in particolare al già citato *Il Golem* e soprattutto alla *Notte di Valpurga (Walpurgisnacht: Phantastischer Roman*, Leipzig: Kurt Wolff Verlag, 1917). Nelle opere dello scrittore austriaco, fortemente influenzate dalla mistica ebraica, per *aweyssha* s'intende un'entità completamente sconnessa dal proprio io, senza coscienza ed intenzionalità; un corpo dotato di vita la cui anima si è però trasferita altrove, e che può facilmente cadere in balia di demoni. Dei romanzi di Meyrink Rossi si compiace ripetutamente di mostrarsi estimatore.

¹⁸⁹ Rossi, *Spaccio dei maghi* 138.

¹⁹⁰ Rossi, *Spaccio dei maghi* 139-143.

più essere in sintonia ma per il quale continua a provare stima e affetto. Già in apertura di libro Rossi aveva ricordato di Reghini “l’alta statura, il viso da bonzo, la generosità signorile ed infantile”, presentandolo come “forse il mio migliore amico” dei tempi andati, al seguito del quale aveva conosciuto “i più curiosi ebraicisti e i fenomeni meno quotidiani”, e al quale *Spaccio dei maghi* avrebbe dato “un dispiacere”.¹⁹¹ Ora che il libro volge alla conclusione, Reghini torna a chiudere idealmente il circolo. Rossi ne parla con accenti analoghi a quelli delle pagine di apertura, in una tensione interiore tra il “cuore”, che vuole bene all’ormai ex-maestro ed amico, e la “mente”, che ne respinge recisamente le idee. Reghini si staglia, per levatura morale e spirituale, al di sopra degli altri esoteristi contemporanei. La sua immagine, tuttavia, è quella di un perdente:

[La mia] cultura iniziatica e le giovanili simpatie per la magia che strozzo in questo libro, provengono o si connettono ad Arturo Reghini. ...

Ma tutti siamo d’accordo con Reghini – e li ho conosciuti attraverso lui, con mille altri, cabalisti, astrologi e soprattutto imperialisti. Povero Reghini, così sconfitto – e così vittorioso d’aver lottato tanto, per l’imperialismo, contro il socialismo, fin dal lontano ’13 quando lo conobbi, e da più indietro ancora. Una cultura ed un signore – non tanto “Signore del Sì e del No”, quanto dell’anima.

Pietro Negri, Maximus, Rasena... Quanti pseudonimi! E umanità abbastanza per tutti. – Ma non mi voglio intenerire.

Ora, devo battergli contro per romperla con il greve bagaglio di conoscenze erudite, di esperienze fallite, di dottrine estranee che mi pesa più sul cuore che sulla mente.¹⁹²

Nella visione di Rossi, Evola e Reghini esemplificano due approcci errati alla magia: il primo tenta di inquadrarla filosoficamente, il secondo vuole invece fondarla sull’“esperienza mistica” partendo “dal pensiero positivistico, forse pragmatistico – fuori

¹⁹¹ Rossi, *Spaccio dei maghi* 3-4.

¹⁹² Rossi, *Spaccio dei maghi* 139-140. Interessanti nello stesso brano sono i ritratti che Rossi traccia di altri due esoteristi del periodo interbellico, Giuliano Kremmerz (pseudonimo di Ciro Formisano) e Amedeo Rocco Armentano, massone e pitagorico, grande amico di Reghini: “So che avrei dovuto informarmi del semilegendario Kremmerz, che sembra (da certe allusioni) una specie di papa iniziatico in Italia ... Avrei dovuto capire perché Amedeo Armentano sia commentato come il Vangelo – e me lo ricordo solo come un bel soldatone in tunica e sciabolone ricurvo, nella trattoria del Paoli, ai primi giorni della guerra.”

dalla direttiva kantiana”. Reghini infatti è aspramente ostile a qualsiasi tentativo di “esposizione filosofica della magia iniziatica”, considerando magia e filosofia come due campi assolutamente estranei uno all’altro. La magia, al contrario della filosofia, ha come obiettivo la trasmutazione della coscienza dell’uomo, ponendo la “stabilità dello spirito, cioè la sua immortalità come conquista dell’individuo”.¹⁹³ Tuttavia, dietro l’aspirazione a un mutamento di coscienza per vie magiche, Rossi vede riaffacciarsi il rischio di un’omogeneizzazione spersonalizzante in cui gli iniziati precipitano senza rendersene conto. La “palingenesi” promossa da Reghini, la produzione dell’uomo “stans et non cadens” – spiega Rossi – punta a suscitare nell’individuo “una realtà superiore nella quale annega l’io e l’individualità si indifferenzia, un poco, come la identità dello yogin annega nel Brahman (spirito universale)”.¹⁹⁴ Inoltre Reghini sostiene di addurre prove scientifiche della “autorealizzazione”, dell’“esistenza di una realtà spirituale al di là dell’io normale”, ma in verità tali prove si riducono alla mera presentazione di esperienze personali, secondo un procedimento che Rossi dichiara assolutamente inadeguato agli obiettivi, peraltro discutibili:

Così, si avrebbe una mistica di dominio, opposta alla mistica di dedizione delle religioni. In questa, l’io si nega nell’infinito; in quella, l’io si afferma in uno stadio superiore, si pone all’infinito ...

Tutto sta nel valore di quella benedetta esperienza. – Gli occultisti dicono che anche la coscienza della forza fisica primordiale (le Acque) dà il senso di smarrimento iniziale da cui si passa alla chiarezza dell’io (del Noi, anzi) soprannormale: al Risveglio. Affermano inoltre che non è certo che un risveglio al di là della soglia normale ci sia per tutti.¹⁹⁵

I testi di Reghini che Rossi utilizza come fonti principali per questa polemica contro le sue idee palingenetiche sono gli articoli apparsi sulle riviste *Ignis* e *Ur*, l’introduzione al

¹⁹³ Rossi, *Spaccio dei maghi* 140.

¹⁹⁴ Rossi, *Spaccio dei maghi* 141.

¹⁹⁵ Rossi, *Spaccio dei maghi* 141-142.

De occulta philosophia di Cornelio Agrippa,¹⁹⁶ e il libro *Per una concezione spirituale della vita*, che riproduce un ciclo di conferenze tenute nel 1907 alla Biblioteca Filosofica di Firenze da Reghini stesso assieme a Guido Ferrando e a Balbino Giuliano.¹⁹⁷ Quest'ultimo assume il mandato come ministro della pubblica istruzione nel governo Mussolini proprio nel 1929, anno in cui esce *Spaccio dei maghi*, e nelle pagine di Rossi finisce per essere implicato, seppure indirettamente, nell'attacco ai discorsi reghiniani sulla trasmutazione della coscienza, intesa in senso elitario e fortemente associata a una "mistica di dominio". Di tali discorsi peraltro la prosa di Rossi evidenzia l'ambiguità, se non la vera e propria contraddizione, tra "dominio" del sé e "annegamento" nel tutto, tra "affermazione" e "indifferenziazione" dell'io. La principale linea argomentativa di Rossi rimane comunque la denuncia di concezioni che, negando validità alla prova filosofica, si appellano al presunto valore scientifico di una modalità di esperienza la quale di propriamente scientifico non ha nulla. Tale esperienza infatti non è ripetibile:

Ammettiamo questa esperienza sia provocabile (condizione necessaria perché sia una esperienza) seppure Reghini sembra a volte ritenerla accidentale. Ammettiamo, dico, che si possa provocarla con metodi da ripescar negli alambicchi, od almeno che questa esperienza si possa RIPETERE. – Ma se è un'esperienza AL DI LÀ DELL'IO, dato che, dunque, dall'io almeno si parte per superarlo, e che questo io è l'io noto alla filosofia (cioè la personalità come individuazione perfetta), una esperienza OLTRE L'IO è, per definizione, irripetibile, è di una essenza SINGOLARE, ANCHE SE SI RIPETE NELLO STESSO INDIVIDUO.¹⁹⁸

Rossi esclude che a proposito di questo tipo di esperienza si possa parlare di "metafisica sperimentale", perché l'"esperienza mistica" non può assolutamente provare "una esistenza oltre l'io". Per giunta tale esperienza è incomunicabile:

¹⁹⁶ Enrico Cornelio Agrippa, *La filosofia occulta o la magia* (Milano: A. Fidi, 1926).

¹⁹⁷ Balbino Giuliano, Guido Ferrando e Arturo Reghini, *Per una concezione spirituale della vita: conferenze* (Firenze: Seeber, 1908).

¹⁹⁸ Rossi, *Spaccio dei maghi* 142-143.

E' vero che esiste un "falso sé", l'io dominato dai sensi, e quindi occorre l'autodominio" ma una volta SCIOLTA (se possibile) la "sintesi a priori", dove saranno i mezzi di comunicazione con gli altri, PER GIUSTIFICARE LE PROVE VALIDE ANCHE PER I PROFANI DELL'ESISTENZA D'UNA INIZIAZIONE, E LA RIPETIZIONE DELL'ESPERIENZA IN INDIVIDUI DIVERSI? – Analogia, analogia... Ma questa analogia non è, non può esser che formale (l'al di là dell'io è pura forma senza contenuto): e su di essa si vogliono fondare prove di una realtà al di là dell'io?¹⁹⁹

E l'argomentazione di Rossi si conclude con un'immagine poco lusinghiera per i fautori della possibilità di provocare, conseguire e descrivere uno stato superiore di coscienza:

Questa realtà, riassumendo, è comune solo in quanto è analogo un io ad un altro io; è nota solo come al di là; è comunicabile, al più, la via per raggiungerla, ma non questa realtà in sé...

Per dimostrare questa realtà, bisogna ragionare come uno sborniato che vedendo due lampioni dove il sobrio ne vede uno, vuol persuaderlo che se si sbornia anche lui, si accorgerà che i lampioni sono davvero due!²⁰⁰

Molti discorsi nell'ambito dell'esoterismo (ma anche del misticismo, soprattutto orientale) paragonano la condizione mentale ordinaria dell'uomo a una sorta di sogno o di narcosi, un'illusione da cui svegliarsi per raggiungere una consapevolezza più autentica di sé. Rossi ribalta i termini di paragone, quanto meno nella prospettiva di una verificabilità sperimentale: la coscienza abituale dell'uomo si trova in una condizione di lucidità e di veglia (malgrado egli ammetta l'esistenza di un "falso sé"), mentre il conseguimento di uno stato "al di là dell'io" conduce a una situazione di delirio e vaneggiamento non dissimile da quella indotta dall'alcol. La super-coscienza, tanto vagheggiata dagli esoteristi, è ridotta da Rossi a un ben più prosaico stato alterato di coscienza, un'ubriacatura.

¹⁹⁹ Rossi, *Spaccio dei maghi* 143.

²⁰⁰ Rossi, *Spaccio dei maghi* 143.

4.7. I limiti dell'umano.

Il conseguimento di una super-coscienza è dunque per Rossi un penoso abbaglio. Esso rientra in un gruppo molto più vasto di concezioni ingannevoli e illusorie che riguardano il superamento dei limiti concessi all'uomo, e che trovano la loro causa nel timore della morte, nel rifiuto di accettare i condizionamenti di questa vita e nell'incapacità di affrontare l'incertezza come condizione esistenziale più autentica. Chi applica tali concezioni alla propria vita, come fanno i maghi, approda a uno stato di disumanizzata separazione dai propri simili. Questa tendenza a Rossi pare personificata in intellettuali come Evola e Reghini, fautori di un "anticristianesimo radicale", rappresentanti del "titanismo magico" nel suo "tipo demoniaco".²⁰¹ L'opposizione al cristianesimo in tali autori non si spiega esclusivamente con la professione di una "aristocrazia spirituale degli iniziati", ma anche e soprattutto con un rifiuto di "credere" che per Rossi significa rifiuto della "incertezza razionale", la quale sarebbe invece la giusta e coraggiosa disposizione da tenere nei confronti del senso della vita, della morte e del destino dell'uomo. Ma i maghi, non sopportando il timore dell'estinzione, respingono la fede e l'"incertezza razionale" in favore di aspirazioni ad andare l'oltre-umano: "Perché la paura risorge nell'iniziazione, in quel senso di sprofondamento nelle 'grandi acque' che le esperienze iniziatiche ad ogni passo denunciano".²⁰² Rossi dichiara di non voler fare una "professione di fede", tuttavia condanna recisamente le posizioni anti-cristiane, esaltando per contro il "valore teoretico ed etico dell'incertezza razionale" e ribadendo l'ineludibilità dei limiti e dei condizionamenti umani.²⁰³ Le idee dei maghi portano a "non comprendere più la vita umana", all'isolamento, a un'arida e insensibile dissociazione:

²⁰¹ Rossi, *Spaccio dei maghi* 144-149.

²⁰² Rossi, *Spaccio dei maghi* 144.

²⁰³ Rossi, *Spaccio dei maghi* 145 e 150-152.

una volta “distrutto l’uomo con il suo condizionamento interiore ed esteriore (anche ‘essere io’ è un condizionamento), siamo fuori di ogni possibilità di comunione e anche di comunicazione con noi stessi”.²⁰⁴ Persino l’Umanesimo, periodo d’“origine del pensiero magico moderno” esemplificato dalla figura di Giovanni Pico della Mirandola, nel magnificare le infinite potenzialità dell’uomo, inclusa quella di trasformarsi in essere divino, non asseriva l’“affermazione autonomistica del potere umano”. In maniera piuttosto sorprendente, ciò che in Pico solitamente si legge come illimitata possibilità, in Rossi diviene senso del limite:

Quando Pico dice dell’uomo: “solo tu non sei costretto e puoi creare la tua propria legge con la tua libera volontà”, soggiunge poi anche: “noi ti abbiamo creato né celeste né terreno, né mortale né immortale: solo nell’uomo il Creatore ha depresso il seme per tutte le possibilità”.
L’UOMO NON PUÒ RINUNCIARE ALL’INCERTEZZA.²⁰⁵

L’Umanesimo esaltava sì l’uomo, ma aveva ancora il “senso dei limiti umani”, “sapeva che la vita umana si determina solo, esiste in realtà soltanto perché ha limiti”.²⁰⁶

Il primo limite dell’uomo, il “più sensibile per il volgo”, è la malattia. Rossi si lancia a questo punto in una sarcastica invettiva contro la medicina alternativa, contro quella “forma sempliciotta della magia” costituita dalle varie “teorie di guarigione” (il Mazdaznan di Hanisch, la Christian Science di Baker Eddy, i “medici suggestivi” ecc.) le quali concepiscono il corpo come soggetto all’anima. Anche questi “medici spirituali”, come i “maghi”, vivono e agiscono “in un sogno suggestionato, dove le contingenze svaniscono, dove l’anima è assoluta”.²⁰⁷ Da tali teorie derivano una serie di “pratiche strettamente rituali” (inni, mantra ecc.) miranti a curare “il corpo con l’anima”, secondo

²⁰⁴ Rossi, *Spaccio dei maghi* 146.

²⁰⁵ Rossi, *Spaccio dei maghi* 145-146.

²⁰⁶ Rossi, *Spaccio dei maghi* 146.

²⁰⁷ Rossi, *Spaccio dei maghi* 147.

concezioni che materializzano l'anima invece di spiritualizzarla. All'origine di queste teorie e di queste pratiche c'è ancora una volta la paura. L'uomo non ha abbastanza coraggio e forza di volontà per accettare le limitazioni che la realtà gli impone. Allora si lascia "suggestionare" dall'idea di avere un'anima onnipotente, senza rendersi conto che in questo modo egli tradisce se stesso, negando una parte di sé e vendendosi schiavo a mediocri illusioni. I "riti farmaceutici" operano per "suggestione" inducendo l'uomo a negare importanza a quello che lo fa soffrire: il corpo. Si tratta di una "debolezza della volontà", un "negare ciò che non piace – anche se esiste".²⁰⁸

L'idea di un'anima in grado di dominare sul corpo, divulgata dai guaritori spirituali, è solo un aspetto della ben più vasta aspirazione a superare i limiti umani. Un andare oltre l'umano che per Rossi è un perdere contatto con ciò che è vita e ragionevolezza: disumanizzarsi. Eppure si tratta di una tensione sempre esistita nella storia. Nell'infinita gamma di potenziali trasmutazioni che l'uomo può operare su se stesso, "la bestia" è sempre stata l'altra faccia del divino, e Lucifero al contempo affermazione e negazione del vagheggiato indimento:

L'uomo nega il corpo, l'uomo supera le reincarnazioni, l'uomo supera la logica... Ma se l'uomo può fare tutto questo, egli supera, sì, i limiti della sua vita, ma esce anche, con ciò stesso, dalla vita. ... Quando gli occultisti (inutili le citazioni) fanno del demonio il Dio luciferico, cioè il mediatore dell'iniziazione; ovvero considerano il satanismo come l'uso delle forze occulte alla gratificazione dei desideri personali – sia lodando che rinunciando a Satana, si pongono sempre per forza con lui in un rapporto "religioso". E dimenticano che Satana, ad una concezione razionale evoluta, ... [è] il "principio" del male perché il principio della limitazione umana.²⁰⁹

²⁰⁸ Rossi, *Spaccio dei maghi* 147-148.

²⁰⁹ Rossi, *Spaccio dei maghi* 148.

Per quanto i maghi generalmente non cerchino il diavolo, esso è “fatalmente” implicito in insegnamenti che pongono come ideale il raggiungimento di “una potenza al di là della vita umana”. Dietro al titanismo degli iniziati c’è la paura del nulla, esorcizzata tramite una negazione, e non un’affermazione, della persona. Si tratta di un pericoloso autoinganno, che approda al ritualismo, ancora una volta associato alla soppressione dell’autocoscienza. Andare oltre l’umano è impresa destinata al fallimento, in quanto viola e contraddice ciò che vorrebbe superare. Oltre che fallimentare, è sforzo “inumano”, che rende estraneo l’uomo ai propri simili, alla vita, a se stesso, perché i maghi “hanno rifiutato di credere che c’è Dio, di credere che c’è un mondo, perfino di credere che c’è un’autocoscienza, che noi siamo una persona e che mai potremo riuscire a non esserlo”.²¹⁰ Quando il “titanismo” da filosofia diviene “religione” (cioè “la magia nella sua accezione più intera”) esso non è che “il farneticare dell’uomo solo davanti al buio”:

Il mago, fra i due abissi del cielo stellato e l’abisso dell’anima, poiché sa che pure una volta dovrà precipitare, si getta senz’altro a fondo. E così egli, l’autarca, il mago, il padrone dell’universo, continua a mangiare e a vestire panni, senza conoscere più il viso delle cose, il colore degli uomini: perché egli è al di là non solo della realtà che immensamente lo circonda, ma anche al di là DELLA SUA VITA.²¹¹

Quella tentata dal mago è dunque una “evasione”: un’evazione “da qualche limite” prima, e poi “da qualunque limite”. Tra i più intollerabili di questi limiti vi è la morte, il cui timore genera il desiderio di “eternità”, il quale, applicato alla vita umana, diviene brama d’“immortalità in atto”. Sia la credenza nella reincarnazione sia quella nell’“entrata immediata nell’uno-tutto” sono evasioni indotte dalla paura della morte. Il “sentimento

²¹⁰ Rossi, *Spaccio dei maghi* 149.

²¹¹ Rossi, *Spaccio dei maghi* 149.

più intimo del mago”, infatti, è quello di colui che non riesce ad attendere la morte “senza temerla ... sperando, ma senza sapere con certezza”.²¹² Il “Signore del Sì e del No” cerca una “garanzia”, e così compie “un salto, fuori dalla vita che sta lì davanti, dura e concisa, con un’ultima pagina che si sente venire sfogliando”. Nella sua aspirazione a “essere più che umano”, il mago progetta per se stesso un avvenire “dissoluto”, cioè un modo di essere in cui “son sciolti i legami ch’egli ha con se stesso”, “con la nascita, con la morte”, “con la vita e col mondo”.²¹³ L’autarca ingloba l’universo in se stesso, deprivandolo però di ogni segno di vita, di umanità:

La magia: e far rientrare il mondo, tutto questo universo vasto e terribile, in lui. Così almeno sarà certo, sarà calmo e persuaso di NON FINIRE.

Ma la vita gli si svuota. Tutto sarà uguale se tutto egli potrà creare ... tutto pari, tutto uguale, tutto senza rilievo. Senza una casa, senza un tetto: sperduto fra terra e cielo.

Senza patria veramente: senza un mondo, senza un amico, senza carne da abbracciare, mani da stringere, corpo contro il quale combattere.²¹⁴

In un finale di libro appesantito da un periodare lirico ed evocativo, a tratti stucchevole, Rossi contrappone la disumanità del mago alla propria condizione di colui che lucidamente prende atto della precarietà e delle restrizioni inscindibilmente connesse alla condizione umana, in quella che a suo modo si mostra, anche stilisticamente, come una celebrazione dell’“io”:

Ed io, invece, io che mi rassegno a vivere nei limiti – chi devo, chi posso benedire d’avermi nato uomo? Quale immensa fortuna non essere un “adepto”! ...

Sono padrone del sì o del no perché posso negarmi od affermarmi. Non in una vaga nebbiolina, in un dilucolo di realtà. Ma io, io,

²¹² Rossi, *Spaccio dei maghi* 150.

²¹³ Rossi, *Spaccio dei maghi* 150.

²¹⁴ Rossi, *Spaccio dei maghi* 151.

disperatamente e coraggiosamente io nel mondo, io contro il mondo: io vivo, io uomo, io sconfitto.²¹⁵

In Rossi la confutazione della possibilità di raggiungere uno stato superiore di coscienza si risolve quindi nella denuncia di una grande e pericolosa illusione. Il sogno di poter superare ogni condizionamento umano precipita il soggetto in uno stato di dissoluzione della propria specificità individuale, molto simile alla morte da cui intendeva fuggire. Ambendo a evadere dai propri limiti per raggiungere uno stato incondizionato, l'uomo rinuncia alla logica per darsi alla meccanica omogeneizzante di un rito privo di contenuti, finendo dissociato da se stesso e dai propri simili, involucro inconsapevole continuamente esposto alla suggestione di intenzionalità altrui.

4.8. I primi anni Trenta.

Conclusa la lettura di *Spaccio dei maghi*, riprendiamo il filo degli eventi dell'esoterismo italiano tra le due guerre, con particolare riferimento all'attività di Mario Manlio Rossi e di Julius Evola. Nel 1930 la Cina è in piena guerra civile. In India si svolge la seconda campagna di resistenza passiva contro gli inglesi, che porta all'arresto di Gandhi e di decine di migliaia di nazionalisti. Mentre in Spagna finisce la dittatura di Miguel Primo de Rivera, la Germania assiste al successo elettorale del partito nazista. Muore Ciro Formisano, più noto come Giuliano Kremmerz, ermetista fondatore della *Fratellanza Terapeutico-Magica di Miriam*. Mario Manlio Rossi tiene alcune lezioni come libero docente all'università di Bologna: egli è fra i primi a presentare in Italia le idee

²¹⁵ Rossi, *Spaccio dei maghi* 151-152.

dell'esistenzialismo e, come nel caso dello storicismo, l'approccio è polemico e la valutazione sfavorevole.²¹⁶

Negli anni Trenta Evola accoglie la concezione guénoniana di “tradizione integrale”, innestandola sulla propria etica guerriera sostanzialmente estranea al pensiero dell'esoterista francese. Da una prospettiva tradizionalista, Evola sottopone la cultura e la storia occidentali a una critica aspra e intransigente. Inoltre egli compie studi approfonditi sull'alchimia, sui gruppi esoterici contemporanei e sul mito del Graal. Gli anni Trenta sono per Evola anche un periodo di viaggi in Europa durante i quali incontra vari esponenti delle correnti politiche che egli sente vicine alla propria concezione sacrale, anti-liberale e anti-democratica, tra i quali Edgar Julius Jung (1894-1934, rivoluzionario-conservatore assassinato dai nazionalsocialisti), Karl Anton Rohan (1898-1975, monarchico cattolico romano fondatore della *Europäische Revue*), il filosofo politico Carl Schmitt (1888-1985) e il poeta Gottfried Benn (1886-1956). Durante un soggiorno in Romania Evola incontra il leader della Guardia di ferro Corneliu Codreanu (1899-1938) e il giovane storico delle religioni Mircea Eliade (1907-1986), con il quale rimarrà a lungo in contatto. Evola comincia a venire sorvegliato dalla polizia politica. In questo periodo le sue attività sono viste con sospetto e ostacolate dal regime fascista. I rapporti della polizia evidenziano una certa confusione d'idee sul suo conto e sulle correnti dell'esoterismo contemporaneo in generale: egli ad esempio è segnalato come individuo pericoloso in quanto massone, associato alla setta degli *Illuminati* e membro dell'*Ordo Templis Orientis*, il gruppo magico di Aleister Crowley, celebre occultista britannico allontanato dalla *Golden Dawn* in seguito a contrasti con altri iniziati (tra i quali il poeta

²¹⁶ L[ea] R[ossi], “Biografia carriera e operosità di Mario Manlio Rossi”, *Bollettino storico reggiano* 7.24 (1974) 75.

irlandese William Butler Yeats).²¹⁷ Gli spostamenti di Evola in Austria e in Germania sono tenuti sotto controllo sia dalle autorità fasciste sia da quelle naziste. Ma gli attriti con il regime risultano palesi soprattutto per la censura imposta ad alcune attività editoriali. Nel 1930, ormai dissoltosi il gruppo di *Ur/Krur*, Evola intraprende la pubblicazione del periodico più marcatamente politico *La Torre*.²¹⁸ Ne escono appena dieci numeri, dal 1 febbraio al 15 giugno. La rivista viene sequestrata dalle autorità fasciste in quanto “organo dell’imperialismo tedesco”; il suo direttore viene indicato in un rapporto di polizia come un “degenerato”. Il 17 giugno a Evola viene intimato di cessarne la pubblicazione. Agli occhi del regime il suo orientamento imperialista e pagano risulta troppo estremista e intransigente. Lo stesso Evola fa uscire il proprio libro *Fenomenologia dell’individuo assoluto*.²¹⁹

Nel 1931 la crisi economica in Europa si aggrava. In Spagna la vittoria elettorale delle sinistre induce il re Alfonso XIII a lasciare il Paese, che si dà una costituzione repubblicana democratica. A meno di due anni dalla firma del Concordato vi è tensione tra la Chiesa e il regime fascista: il Vaticano promulga l’enciclica di papa Pio XI *Non abbiamo bisogno*, sull’educazione della gioventù e in difesa dell’Azione Cattolica contro i tentativi del regime di sopprimerla. Il fascismo mette in atto uno dei suoi tentativi più evidenti per omogeneizzare il mondo della cultura italiana, troncarne alla radice la potenziale forza oppositiva e ridurlo a strumento di consenso: il 28 agosto viene emanato un regio decreto col quale si stabilisce che i docenti universitari italiani sono tenuti a

²¹⁷ Sui contrasti di Evola con le autorità fasciste negli anni intorno al 1930 si veda Patricia Chiantera-Stutte, *Julius Evola: dal dadaismo alla rivoluzione conservatrice, 1919-1940* (Roma: Aracne, 2001) 98-100. Sulle concezioni e le attività politiche di Crowley rimando a Marco Pasi, *Aleister Crowley e la tentazione della politica* (Milano: F. Angeli, 1999).

²¹⁸ I testi della rivista sono stati ristampati in Julius Evola, *La torre: foglio di espressioni varie e di tradizione una*, introduzione di Marco Tarchi (Milano: Il Falco, 1977).

²¹⁹ Julius Evola, *Fenomenologia dell’individuo assoluto* (Torino: F.lli Bocca, 1930).

giurare fedeltà al regime. In tutta Italia solo quattordici insegnanti su oltre milleduecento complessivi rifiutano di prestare il giuramento, perdendo di conseguenza la cattedra.²²⁰

Lo stesso anno, nella collana “Studi religiosi ed esoterici” dell’editore Laterza, esce *La tradizione ermetica: nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua arte regia* di Julius Evola.²²¹ Mario Manlio Rossi ribadisce le proprie posizioni ostili allo storicismo nel saggio “Motivi antistoricistici”, pubblicato sulla *Rivista di psicologia*.²²² La sua indole poco incline a conformarsi si manifesta anche nei confronti delle normative fasciste sulla cultura e l’istruzione. Rossi non figura nella lista dei quattordici docenti universitari che rifiutano di prestare giuramento di fedeltà al fascismo. All’epoca, infatti, egli è ancora un insegnante di liceo, malgrado le numerose pubblicazioni. I concorsi a cattedre universitarie gli sono preclusi, in quanto non iscritto al Partito Nazionale Fascista. Una strada per lui percorribile è allora quella delle opportunità all’estero. Dopo aver insegnato come lettore nel 1929 all’università di Tubinga, nel 1931 Rossi torna in Germania per tenere un corso libero all’università di Lipsia. Ma è il mondo celtico-anglosassone più di quello tedesco a fornirgli l’occasione di una svolta che si rivelerà importantissima per la sua carriera. Rossi si è infatti guadagnato una discreta fama in Irlanda con le sue opere su Berkeley. Joseph Maunsell Hone (1882-1959), tra i fondatori della casa editrice Maunsell and Company e amico di William Butler Yeats, avendo intenzione di pubblicare una biografia di Berkeley, decide di affidare la parte filosofica del libro allo studioso che ha curato le edizioni italiane del *Commonplace Book* e dei *Principles of Human Knowledge*.

²²⁰ Sull’argomento si veda: Helmut Goetz, *Il giuramento rifiutato: i docenti universitari e il regime fascista* (Firenze: La nuova Italia, 2000), orig. *Der freie Geist und seine Widersacher: Die Eidverweigerer an den italienischen Universitäten im Jahre 1931* (Frankfurt am Main: Haag & Herchen, 1993).

²²¹ Julius Evola, *La tradizione ermetica: nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua arte regia* (Bari: G. Laterza e figli, 1931).

²²² L[ea] R[ossi], “Biografia carriera e operosità di Mario Manlio Rossi”, *Bollettino storico reggiano* 7.24 (1974) 74.

L'opera sarà composta in lingua inglese, avrà diffusione internazionale e uscirà con l'autorevole prefazione di William Butler Yeats. Si tratta di *Bishop Berkeley: His Life, Writings, and Philosophy*.²²³ Grazie a questo studio e a queste collaborazioni, Rossi spera di farsi conoscere nel mondo accademico anglo-americano. In questo periodo egli sembra ambire a una cattedra negli Stati Uniti, più che in Gran Bretagna.²²⁴ In estate il filosofo reggiano arriva in Irlanda per lavorare al libro insieme a Hone. Hone e Rossi, anche sotto l'influsso di Yeats, sottolineano il carattere celtico e irlandese della figura e del pensiero di Berkeley, rimarcandone gli atteggiamenti anti-inglesi.²²⁵

Nel corso della sua permanenza in Irlanda Rossi stringe duratura amicizia con alcuni esponenti della Rinascenza Celtica: oltre a Yeats, il medico e scrittore Oliver St. John Gogarty (1878-1957), al quale si è ispirato Joyce per il personaggio di Buck Mulligan nell'*Ulysses* (1922); la drammaturga Lady Gregory (1852-1932), animatrice dell'*Irish Literary Revival* e membro fondatore, con Yeats e altri, dell'*Irish Literary Theatre* e dell'*Abbey Theatre*. Lady Gregory, settantannenove e gravemente malata di cancro, all'inizio di agosto invita Rossi a Coole Park, la sua residenza presso Gort, nella contea di Galway, luogo simbolico della rinascenza irlandese reso celebre, tra l'altro, da alcune poesie di Yeats ("The Wild Swans at Coole", "Coole Park, 1929"). All'inizio di

²²³ Joseph M. Hone, e Mario Manlio Rossi, *Bishop Berkeley: His Life, Writings, and Philosophy*, with an introduction by W. B. Yeats (London: Faber & Faber, 1931). Rossi tornerà a occuparsi di Berkeley in varie occasioni anche nel dopoguerra. Mi limito qui a segnalare l'ampio studio monografico *Saggio su Berkeley* (Bari: Laterza, 1955).

²²⁴ In questo senso si esprime Rossi in una lettera a Yeats del 30 novembre 1931; vd. Richard J. Finneran, George Mills Harper, and William M. Murphy (eds.), *Letters to W. B. Yeats*, vol. 2 (London: Macmillan, 1977) 526. Cfr. Fiorenzo Fantaccini, "An Italian philosopher": William Butler Yeats e Mario Manlio Rossi", *Esercizi di lettura: Scritti in onore di Mirella Billi*, a cura di Benedetta Bini (Viterbo: Sette città, 2004) 120; Id., "Dear Mariotto": Lady Gregory and Mario Manlio Rossi", *Roots and Beginnings: Proceedings of the 2nd AISLI Conference, Spilimbergo Palazzo Tadea, 3-6 ottobre 2002*, a cura di Pietro Deandrea e Viktoria Tchernichova (Venezia: Cafoscarina, 2003) 291.

²²⁵ Fantaccini parla giustamente di una "interpretazione ibernocentrica" del filosofo settecentesco. Vd. Fiorenzo Fantaccini, "An Italian philosopher": William Butler Yeats e Mario Manlio Rossi", *Esercizi di lettura: Scritti in onore di Mirella Billi*, a cura di Benedetta Bini (Viterbo: Sette città, 2004) 120.

agosto Rossi, Yeats e Oliver St. John Gogarty partono allora da Dublino verso occidente, attraverso una delle parti più selvagge e suggestive dell'isola (*Pilgrimage in the West* sarà il titolo della traduzione-riduzione, compiuta da Hone e pubblicata nel 1933, di un libro di Rossi su questa esperienza).²²⁶ Il piano iniziale è di rimanere a Coole Park qualche giorno, ma Rossi e Yeats finiranno per trascorrervi l'intero mese di agosto, ospiti di Lady Gregory.

Il lungo periodo trascorso a Coole Park fornisce l'opportunità a Yeats e a Rossi di rafforzare la loro amicizia e di conversare diffusamente su argomenti di letteratura e soprattutto di filosofia, trattando anche alcune questioni importanti per l'esoterismo.²²⁷ Ad esempio, il poeta irlandese è interessato al tema della circolarità del tempo ed è rimasto particolarmente colpito dal libro *An Experiment with Time* di John William Dunne (1875-1949).²²⁸ Nel suo studio, Dunne – ingegnere aeronautico di professione, autore del progetto del primo aereo militare inglese – propone una concezione seriale del tempo al fine di spiegare la presenza di elementi precognitivi e retrospettivi nei sogni. Gli argomenti di Dunne appassionano ma non convincono a pieno Yeats. Egli confessa in

²²⁶ L'originale italiano è: Mario Manlio Rossi, *Viaggio in Irlanda* (Milano: Doxa, 1932). La traduzione e riduzione di Joseph Hone: Mario Manlio Rossi, *Pilgrimage in the West* (Dublin: Cuala Press, 1933).

²²⁷ Alcuni anni dopo, Hone, impegnato nella stesura di una biografia di Yeats, chiederà a Rossi di scrivere un resoconto delle sue conversazioni col poeta irlandese. Lo scritto di Rossi esce nel 1947: Mario Manlio Rossi, "Yeats and Philosophy", *Cronos* 1.3 (Fall 1947) 19-24. Una parte del saggio di Rossi si può leggere anche in Joseph Hone, *W. B. Yeats, 1865-1939*, reissued (Basingstoke: Macmillan, 1989) 422-423. Cfr. Fiorenzo Fantaccini, "An Italian philosopher": William Butler Yeats e Mario Manlio Rossi", *Esercizi di lettura: Scritti in onore di Mirella Billi*, a cura di Benedetta Bini (Viterbo: Sette città, 2004) 115-119. Alcune lettere di Rossi a Yeats sono pubblicate in Richard J. Finneran, George Mills Harper, and William M. Murphy (eds.), *Letters to W. B. Yeats*, Vol. 2 (London: Macmillan, 1977; New York: Columbia University Press, 1977). Per le lettere di Yeats a Rossi: Allan Wade (ed.), *The Letters of W.B. Yeats* (London: R. Hart-Davis, 1954).

²²⁸ John William Dunne, *An Experiment with Time* (London: A. and C. Black, 1927; New York: The Macmillan Company, 1927). Il libro è uscito in varie edizioni, ampliate e modificate nel corso degli anni. Sulle conversazioni e sugli scambi epistolari tra Yeats e Rossi riguardo al problema del tempo, con particolare riferimento al testo di Dunne, vd. Fiorenzo Fantaccini, "An Italian philosopher": William Butler Yeats e Mario Manlio Rossi", *Esercizi di lettura: Scritti in onore di Mirella Billi*, a cura di Benedetta Bini (Viterbo: Sette città, 2004) 130-131.

una lettera a L. A. G. Strong, ad esempio, la propria insofferenza – tipica degli esoteristi dell’epoca – per tutti i vincoli che bloccano il libero esprimersi delle potenzialità della coscienza, vincoli che non scomparirebbero anche qualora le porte del tempo fossero aperte all’uomo: “Se io potessi conoscere tutto il passato e tutto il futuro e vederlo in un solo istante, sarei ancora condizionato, limitato, dalla forma di quel passato e dalla forma di quel futuro, non sarei infinito”.²²⁹ Nel 1931 Rossi non ha ancora letto il libro di Dunne, ma lo sceglierà come argomento per un breve saggio sette anni più tardi.²³⁰

Un ulteriore interesse che accomuna Rossi e Yeats è la vita e l’opera di Jonathan Swift, altro grande intellettuale irlandese di inizio Settecento, come Berkeley.²³¹ Rossi se ne sta occupando da qualche tempo e ha inviato un saggio a Hone sull’argomento per un’eventuale traduzione e pubblicazione. Yeats a sua volta, dopo un intenso periodo di ricerca, ha da poco terminato un *play* su Swift – o meglio sullo spirito di Swift manifestantesi attraverso un medium – dal titolo *The Words upon the Window Pane*.²³² Su tale opera Yeats ha inoltre redatto e pubblicato una nota di commento, spedendone una copia al filosofo reggiano.²³³ Nella lettera di risposta e ringraziamento, Rossi sminuisce il proprio saggio in confronto a quello di Yeats, adducendo tra l’altro la seguente motivazione:

²²⁹ “If I could know all the past and all the future and see it in a single instant I would still be conditioned, limited, by the form of that past and the form of that future, I would not be infinite” (traduzione in italiano mia). Lettera di Yeats a L. A. G. Strong del 4 dicembre 1931, in Allan Wade (ed.), *The Letters of W. B. Yeats* (London: R. Hart-Davis, 1954) 787-788.

²³⁰ Mario Manlio Rossi, “Una nuova teoria del sogno e del tempo?” *Logos*, 21 (genn.-mar. 1938) 89-104.

²³¹ Sull’interesse di Yeats e Rossi per Swift vd. Fiorenzo Fantaccini, “‘An Italian philosopher’: William Butler Yeats e Mario Manlio Rossi”, *Esercizi di lettura: Scritti in onore di Mirella Billi*, a cura di Benedetta Bini (Viterbo: Sette città, 2004) 120-124. Su M. M. Rossi studioso e traduttore di Swift vd. Carlo Pagetti, *La fortuna di Swift in Italia* (Bari: Adriatica 1971) 203-207.

²³² L’opera sarà pubblicata tre anni dopo. William Butler Yeats, *The Words Upon the Window Pane: A Play in One Act* (Dublin: The Cuala press, 1934).

²³³ William Butler Yeats, “The Words Upon the Window Pane, a Commentary”, *Dublin magazine* New series 6.4 (Oct.-Dec. 1931) 5-19.

Perché tu inserisci in profondità Swift nella vita irlandese, e solo a te è possibile vedere e sentire questo profondo radicamento dell'anima di un uomo nel suolo primordiale del suo paese. Noi possiamo vedere solo le tracce e le analogie più superficiali: nel tuo saggio trovo Swift visto dal suo nucleo interno, un punto di vista e un'intuizione che io non posso sperare di raggiungere.²³⁴

Rossi non sta semplicemente attribuendo maggiore validità a una prospettiva o a un'interpretazione rispetto a un'altra; non sta solo affermando che un autore può essere capito e interpretato meglio dai suoi connazionali che non dagli stranieri. Egli sta qui manifestando una serie di convinzioni riguardo all'"io", alla sua condizione spazio-temporale, alla sua unità, libertà e comunicabilità. Rossi ammette che vi sia un "nucleo" unitario e profondo il quale esprime e sintetizza l'identità di un essere umano. Tuttavia egli lascia intendere che tale nucleo essenziale, proprio di un determinato individuo, è al contempo condiviso con altri individui, connesso ad altri nuclei, misteriosamente (per "intuizione") accessibile – in via esclusiva, o quantomeno privilegiata – alle altre coscienze che partecipano del vincolo con la medesima terra di appartenenza (il "suolo primordiale"). La modalità di pensiero evidenziata in questo passo è tipicamente esoterica, fondata su una concezione della natura quale entità vivente e pervasa da reti di corrispondenze occulte, le quali peraltro, proprio in virtù del legame tra macrocosmo e microcosmo, possono raggiungere i recessi più intimi della coscienza umana. Sappiamo inoltre a quali esiti stanno portando, in quei primi anni '30, altri discorsi che in maniera

²³⁴ "For you insert Swift profoundly in the Irish life, and only to you is possible to see and feel this deep embedding of a man's soul in the primeval soil of his country. We can only see the traces and the more superficial analogies: in your essay I find Swift seen from the internal nucleus of him, a point of view and an intuition which I cannot hope to reach". Dalla lettera di Rossi a Yeats del 19 ottobre 1931, in Richard J. Finneran, George Mills Harper, and William M. Murphy (eds.), *Letters to W. B. Yeats*, vol. 2 (London: Macmillan, 1977) 523-524 (traduzione in italiano mia). Cfr. Fiorenzo Fantaccini, "'An Italian philosopher': William Butler Yeats e Mario Manlio Rossi", *Esercizi di lettura: Scritti in onore di Mirella Billi*, a cura di Benedetta Bini (Viterbo: Sette città, 2004) 121.

non troppo dissimile connettono strettamente l'anima alla terra, il sangue alla nazione, lo spirito alla razza.

Uno dei momenti più carichi di significato per Rossi, durante la permanenza irlandese, è la visita al cosiddetto “albero degli autografi”: un faggio rosso nel parco di Coole, sulla cui corteccia sono incise le iniziali di molti amici di Lady Gregory, per la maggior parte figure di spicco dell'*Irish Literary Revival*, tra cui George Bernard Shaw, John Millington Synge, Sean O'Casey e naturalmente W. B. Yeats. Quel giorno rimarrà impresso a fondo nella memoria di Rossi, tanto che egli ne scriverà parecchi anni dopo, ancora con vivo coinvolgimento, in un articolo pubblicato sul *Corriere d'informazione* nel 1954.²³⁵ E' una rievocazione dai toni fiabeschi e crepuscolari, a tratti quasi onirici, nella quale luoghi, oggetti, personaggi e azioni si caricano con naturalezza di valenze simboliche. Rossi racconta di essere giunto per un insondabile “miracolo” a Coole, la “casa dei poeti”, luogo di rifugio che accoglie pochi spiriti eletti, come Yeats e Synge, consentendogli di recuperare le forze, di ritrovare energia e coraggio per proseguire la propria opera; ma luogo anche della comunicazione nel senso più profondo, dell'espressione che permette ai poeti autentici di provare la “meraviglia infantile di essere riusciti a dire tutto quello che si voleva dire”. Nella narrazione di Rossi, la “casa bianca, semplice” di Coole, alla quale si accede tramite “un lungo viale che si curvava e si curvava, e sembrava dovesse rinchiudersi su se stesso, attraverso il bosco” – specchio più o meno consapevole, nella prosa di Rossi, della concezione yeatsiana del tempo –

²³⁵ Mario Manlio Rossi, “L'albero delle iniziali”, *Corriere d'informazione*, 18 gennaio 1954; ristampato in Mario Manlio Rossi, *Guida dell'Europa minore* (Reggio Emilia: Poligrafici, 1974) 153-156 (cito da quest'ultima edizione). Cfr. anche Fiorenzo Fantaccini, “‘Dear Mariotto’: Lady Gregory and Mario Manlio Rossi”, *Roots and Beginnings: Proceedings of the 2nd AISLI Conference, Spilimbergo Palazzo Tadea, 3-6 ottobre 2002*, a cura di Pietro Deandrea e Viktoria Tchernichova (Venezia: Cafoscarina, 2003) 286-287; Fiorenzo Fantaccini, “‘An Italian philosopher’: William Butler Yeats e Mario Manlio Rossi”, *Esercizi di lettura: Scritti in onore di Mirella Billi*, a cura di Benedetta Bini (Viterbo: Sette città, 2004) 115.

mostra i caratteri non solo del *locus amoenus*, asilo ristoratore di un'élite artistica, ma anche quelli dell'*hortus conclusus*, immagine – come la pietra, pure menzionata nel giro di pochi paragrafi – del nucleo più intimo e autentico dell'“io”, del grembo-fortezza che custodisce, portandolo a maturazione, l'uomo-dio nelle sue potenzialità di super-coscienza. Poco distante dalla casa vi è del resto la serra in cui Lady Gregory coltiva le sue mele, e più oltre, lungo un altro vialetto che penetra la boscaglia, il “lago leggendario” di Coole, “dove un santo irlandese venne gettato con una pietra al collo, e la pietra miracolosamente galleggiò sulle acque”.²³⁶ Se la pietra è emblema del solido centro dell'“io”, alcune correnti esoteriche, tra cui Evola e i suoi collaboratori, vedono nell'atto di camminare sulle acque uno dei simboli iniziatico-tradizionali del conseguimento dello stato di super-coscienza. Situato tra il lago, la serra e la bianca casa dei poeti si trova l'albero degli autografi: la sua esistenza e soprattutto il suo significato sono ignoti ai profani. In quei giorni di agosto del 1931 Lady Gregory e Yeats invitano l'emozionatissimo Rossi a incidere le proprie iniziali sull'albero, unico straniero a cui sia mai stato concesso tale onore, ad eccezione di un altro italiano, il pittore Antonio Mancini (1852-1930), attivo in Irlanda all'inizio del Novecento. Si noti l'atmosfera solenne e il carattere ieratico dei gesti, quasi un rituale iniziatico:

Più di un quarto di secolo fa, quando ero ospite di Lady Gregory a Coole, pochi mesi prima che morisse, vidi un giorno lei e Yeats consultarsi, e poi Lady Gregory estrasse da un cassetto un vecchio temperino, con una sola lama corrosa. Lo affidò a Yeats, e Yeats mi fece segno di seguirlo, mi condusse in quell'angolo del parco, mi disse di incidere le mie iniziali sulla corteccia. Mi additava le altre iniziali, pronunciando lentamente nomi con aria assorta – i grandi nomi della cultura irlandese. Cercai un posticino modesto per le mie iniziali, in basso, subito sopra le radici: ma la

²³⁶ Mario Manlio Rossi, *Guida dell'Europa minore* (Reggio Emilia: Poligrafici, 1974) 154.

mano esitante sfuggì al secondo M, fece un lungo graffio, come una ferita.²³⁷

Il notevole rilievo che Rossi attribuisce all'episodio non va esclusivamente ricondotto – mi sembra – alla soddisfazione tutta letteraria per il fatto di essere stato ammesso a comparire insieme a celebri scrittori in una sorta di ritratto di gruppo. E non è questa la sede per dissertare sul valore simbolico che l'albero ricopre in varie correnti esoteriche e in diverse mitologie. Ciò che mi interessa segnalare sono invece alcune affinità tra l'atto di incidere le proprie iniziali accanto ad altre iniziali e certi rituali fascisti come l'"appello" dei caduti (vd. 2.6.): la sfida a permanere distintamente, con il proprio nome accanto ad altri, nel corso del tempo e al di là della morte fisica; la promessa di immortalità per chi è in grado di "lasciare il segno" in virtù di un'azione che eleva il differenziato sull'indifferenziato; la prospettiva di un'individuazione che pone il singolo in rilievo sulla massa anonima e al contempo, paradossalmente, gli permette di riconoscersi membro di una collettività. E' su questi punti che Rossi tiene a dirci di aver fallito: non una lettera, ma un graffio. Rimane l'incertezza di Rossi, anche a distanza di anni, riguardo alla consistenza effettiva della propria individualità nell'era fascista, nel periodo in cui la spinta omogeneizzante nel proprio paese è tanto forte. Tale incertezza coglie di sorpresa il filosofo italiano presentandosi lontano da casa, manifestandosi inaspettatamente persino nella fiabesca parentesi dell'Irlanda, nel "miracolo" della casa dei poeti e della poesia intesa come espressione di ciò che veramente si vuole dire (e di ciò che veramente si è), della pietra che galleggiando salva il santo, altrimenti condannato a sprofondare nel flusso indifferenziato delle acque.

²³⁷ Rossi, *Guida dell'Europa minore* 153.

Ancor più profondo del rapporto con Yeats è il legame di amicizia che Rossi stringe con Lady Gregory. Dopo il ritorno di Rossi in Italia, i due continuano a tenersi in contatto dando vita a un fitto scambio epistolare. Si tratta di lettere molto affettuose dalle quali traspare una grande simpatia reciproca. Tra la fine del 1931 e l'inizio del 1932 Lady Gregory, che ha una conoscenza solo approssimativa della lingua italiana, affronta con l'aiuto di un dizionario la lettura di *Spaccio dei maghi*. Rimane al contempo affascinata e turbata dal libro, tanto che in una lettera dichiara di volerlo tradurre per Yeats. Ma l'aggravarsi della malattia le impedisce di portare a compimento il progetto. *Spaccio dei maghi* è infatti uno degli ultimi libri che Lady Gregory riesce a leggere, quando ormai il cancro che la porterà alla morte è in fase molto avanzata e causa di continui tormenti.²³⁸

Nel 1932 Franklin Delano Roosevelt vince le elezioni presidenziali americane e avvia il *New Deal* per contrastare la Grande Depressione. In Portogallo inizia la dittatura di Salazar, destinata a durare più di trentacinque anni. La Germania vive un periodo tormentatissimo dal punto di vista politico, con la formazione e la caduta nel giro di pochi mesi del governo di Fritz von Papen che prelude alla nomina a cancelliere di Hitler al principio dell'anno seguente. A Starnberg in Baviera muore lo scrittore ed esoterista austriaco Gustav Meyrink, molto ammirato da Mario Manlio Rossi. Per la collana "Studi religiosi ed esoterici" di Laterza, Evola cura l'edizione de *Il mondo magico de gli heroi*

²³⁸ Fiorenzo Fantaccini, "Dear Mariotto": Lady Gregory and Mario Manlio Rossi", *Roots and Beginnings: Proceedings of the 2nd AISLI Conference, Spilimbergo Palazzo Tadea, 3-6 ottobre 2002*, a cura di Pietro Deandrea e Viktoria Tchernichova (Venezia: Cafoscarina, 2003) 289-290. Le lettere di Lady Gregory a Rossi che contengono riferimenti a *Spaccio dei maghi* portano la data 21 dicembre 1931, 30 dicembre 1931, 4 gennaio 1932. L'ultima lettera a Rossi è del 29 febbraio 1932. Lady Gregory muore il 22 maggio 1932. Riguardo alla natura del rapporto tra il filosofo italiano e la drammaturga irlandese, una biografia di quest'ultima si spinge fino all'affermazione – ragionevolmente contestata da Fantaccini – che Rossi si sarebbe innamorato dell'anziana e malata Lady Gregory; vd. Mary Lou Kohfeldt, *Lady Gregory: The Woman Behind the Irish Renaissance* (London: Deutsch, 1985) 301.

(1605) di Cesare Della Riviera.²³⁹ Evola pubblica anche *Maschera e volto dello Spiritualismo contemporaneo*, libro di cui ci occuperemo approfonditamente tra breve, in parte costituito da una serie di articoli già pubblicati nei due anni precedenti su *La Torre* e altre riviste.²⁴⁰ In febbraio Hone traduce il saggio di Mario Manlio Rossi su Swift, oggetto di conversazioni e di uno scambio epistolare con Yeats l'anno precedente, e propone al poeta irlandese di farlo pubblicare su *Criterion* (1922-1939). Yeats dà però parere negativo, sostenendo che il lavoro non è adatto alla rivista diretta da T.S. Eliot. Il saggio di Rossi, intitolato "Essay on the Character of Swift", viene infine pubblicato sul periodico londinese *Life and Letters* e costituisce il nucleo di uno studio più ampio che il filosofo italiano redigerà insieme a Hone e che sarà pubblicato in volume nel 1934.²⁴¹

Nel giro di un anno Rossi scrive un libro sulle proprie esperienze nella terra di Yeats e di Lady Gregory, *Viaggio in Irlanda*, che viene prontamente pubblicato dall'editore Doxa.²⁴² In una lettera del 7 maggio, quando ancora la stesura del volume è nella fase iniziale, Rossi comunica a Yeats il proprio progetto, sostenendo che buona parte dei problemi dell'"anima irlandese" ("Irish soul") derivano dalla sua "appassionata vena mistica" ("mystical passionate strain"). E prosegue:

Per me l'Irlanda è sempre sotto l'incantesimo della razza celtica ... politicamente l'Irlanda rimase sempre un paese di *clans*, non una nazione unitaria nel senso moderno: questo è l'apporto della *Ascendancy*, e dell'opera tua e dei tuoi amici. Poiché l'anima celtica ha un'enorme inerzia, nel senso che essa influenza tutte le altre anime prima di essere

²³⁹ Cesare Della Riviera, *Il mondo magico de gli heroi: nel quale con inusitata chiarezza si tratta qual sia la vera magia naturale e come si possa fabricare la reale pietra de' filosofi unico istromento di tale scienza, narrandosi ad uno ad uno gli stupendi & ineffabili effetti che vale ad operare col detto mezzo un perfetto heroe*, introduzione e note di Julius Evola (Bari: Laterza, 1932).

²⁴⁰ *La torre: foglio di espressioni varie e di tradizione una*, introduzione di Marco Tarchi (Milano: Il Falco, 1977) 301-311, 321-328, 372-379.

²⁴¹ Manlio Mario Rossi, "Essay on the Character of Swift", *Life and Letters* 8.46 (Sept. 1932) 342-357. Mario Manlio Rossi e Joseph M. Hone, *Swift: Or, The Egotist* (London: V. Gollancz, 1934).

²⁴² Mario Manlio Rossi, *Viaggio in Irlanda* (Milano: Doxa, 1932).

influenzata da esse, e quindi gli anglo-irlandesi sono pienamente e realmente irlandesi oggi come ai tempi della seconda o al massimo della terza generazione dei coloni che vi si insediarono.²⁴³

Vi è dunque un'“anima” della terra e della razza che agisce sui soggetti che si trovano a vivere nel raggio della sua influenza. Per quanto inesorabile, la sua azione non si lascia percepire dalle coscienze, e in questo senso è paragonabile a un “incantesimo”. L'opera uniformatrice si attua sul piano sia sincronico sia diacronico: opera tanto sui colonizzatori di una stessa epoca – rendendoli irlandesi come i nativi dell'isola – quanto su varie generazioni accomunate da uno stesso destino. Eppure la forza assimilatrice non si risolve in un'accresciuta unità e compattezza della nazione, bensì in un'irriducibile frammentazione, in una serie di divisioni politiche, religiose e culturali tra le più aspre e sanguinose dell'Europa moderna.

Lady Gregory, grande estimatrice di Rossi con il quale ha intrattenuto un fitto rapporto epistolare, non vive però abbastanza a lungo per vedere il libro e il capitolo a lei dedicato: muore il 22 maggio, ottantenne, per un cancro al seno che da tempo la tormenta. Rossi redige allora anche un *Postscriptum* in suo onore, pubblicato in coda al volume. In *Viaggio in Irlanda* egli ha parole di sincera ammirazione nei confronti dell'anziana amica. Per Rossi la drammaturga irlandese rappresenta la “coscienza” della sua terra. A questo punto non dovrebbe sorprenderci che l'idea di coscienza sia associata

²⁴³ “Ireland is for me always under the spell of the Celtic race ... politically Ireland remained always a land of clans, not an unitarian nation in a modern sense: this is the apport of the Ascendancy, and of your and your friends' work. For Celtic soul has a great inertia, that is it influences all other souls before being influenced by them and therefore Irish-English are fully and really Irish to-day as at the times of the second or third at the utmost generation of the ‘settlers’.” Lettera di Rossi a Yeats del 7 maggio 1932, in Richard J. Finneran, George Mills Harper, and William M. Murphy (eds.), *Letters to W. B. Yeats*, vol. 2 (London: Macmillan, 1977) 535-536 (traduzione in italiano mia). Cfr. Fiorenzo Fantaccini, “‘An Italian philosopher’. William Butler Yeats e Mario Manlio Rossi”, *Esercizi di lettura: Scritti in onore di Mirella Billi*, a cura di Benedetta Bini (Viterbo: Sette città, 2004) 125. Nel contesto del regno d'Irlanda dal 17. al 19. secolo, il termine *Ascendancy* (o *Protestant Ascendancy*) indica la classe politicamente ed economicamente dominante, per quanto minoritaria sotto il profilo demografico, costituita dai discendenti dei coloni di lingua inglese e di religione anglicana.

a funzioni di unificazione del molteplice, di guida di volontà altrimenti discordanti, di appianamento delle diversità, di comunione dei singoli, di creazione – in sostanza – di ciò che Emilio Gentile in riferimento all’ideologia fascista ha designato l’“armonico collettivo”.²⁴⁴ Tuttavia, in confronto a *Spaccio dei maghi* e alla sua stigmatizzazione dei “cosini tutti bruni, tutti uguali uno all’altro”, l’atteggiamento di Rossi rispetto alle spinte omogeneizzanti è assai diverso, assai meno negativo proprio qui dove la fusione di “terra” e “anima” viene espressa con tanta convinzione da venir data per scontata (i corsivi sono miei):

Voi [Lady Gregory] non avete mai preteso di essere una guida, di essere un capo, di essere la madre dell’Irlanda. E perciò Voi siete stata più di una *guida* e di un *capo nazionale*, ed avete creato quello che non c’era: un’*anima comune* per i cattolici e per i protestanti, per i poeti e per gli artisti, per *spiriti* nemici o soltanto *diversi*. Voi avete mostrato ad essi la fondamentale *unità* dei loro *spiriti*, la realtà viva dell’*unica anima* irlandese – perchè essi tutti potevano essere Vostri amici.

Non vi è luogo in Irlanda, non vi è parola di poeta, non vi è nemmeno controversia politica dietro la quale non compaia, *svelata o nascosta*, la Vostra serena e placida *coscienza* – la *coscienza della Terra di Occidente*.

Tracce di una mentalità cospiratoria, frequente in tanti esoteristi dell’epoca, paiono emergere nel testo di Rossi quando riferisce di una coscienza “nascosta” e quando menziona, tra “i meriti che non si vedono” di Lady Gregory, l’aver “diretto e organizzato” delle “forze”, seppure “sommessamente, senza pensare di essere qualcosa”.²⁴⁵ Ma in questo caso siamo probabilmente di fronte a una stoccata contro la

²⁴⁴ Emilio Gentile, *Il culto del littorio: la sacralizzazione della politica nell’Italia fascista*, 3. ed. (Roma-Bari: Laterza, 2005) 52, 139-174, 178-189.

²⁴⁵ Mario Manlio Rossi, *Viaggio in Irlanda* (Milano: Doxa, 1932) 182-183; cit. in Fiorenzo Fantaccini “‘An Italian philosopher’: William Butler Yeats e Mario Manlio Rossi”, *Esercizi di lettura: Scritti in onore di Mirella Billi*, a cura di Benedetta Bini (Viterbo: Sette città, 2004) 114-115.

tracotante vanità dei dittatori coevi più che al turbamento per l'inesorabile azione di un'influenza occulta, come potremmo invece trovare in certi passi di Guénon o di Evola.

5. MASCHERA E VOLTO DELLO SPIRITUALISMO CONTEMPORANEO (1932) DI JULIUS EVOLA

5.1. Lo “spirituale” e il “demonico”.

Nel 1932 esce per l'editore Bocca di Torino il libro di Julius Evola *Maschera e volto dello Spiritualismo contemporaneo: analisi critica delle principali correnti moderne verso il “sovrannaturale”*.²⁴⁶ Come *Spaccio dei maghi* di Mario Manlio Rossi, anche il libro di Evola è riconducibile a una categoria di opere nelle quali esoteristi o ex-esoteristi attaccano, in tutto o in parte, l'esoterismo. Il testo di Evola evidenzia, come quello di Rossi, toni fortemente polemici, ma a differenza di *Spaccio dei maghi* lo svolgimento della materia ha carattere meno estemporaneo e più sistematico. Se l'opera di Rossi esibisce l'esuberante irriverenza del pamphlet, quella di Evola aspira alla forma solenne e austera del trattato. Non ci sono aneddoti personali in *Maschera e volto*, né caratterizzazioni di personaggi bizzarri. Evola conosceva il libro di Rossi, opera nella quale egli figura sul banco degli imputati con pesanti addebiti a carico, ma in *Maschera e volto* non cita mai *Spaccio dei maghi*. I principali punti di riferimento sono semmai i già menzionati libri di René Guénon *Il teosofismo: storia di una pseudo-religione* (1921) ed *Errore dello spiritismo* (1923), opere con le quali Evola ha familiarità e sulle quali,

²⁴⁶ Julius Evola, *Maschera e volto dello Spiritualismo contemporaneo: analisi critica delle principali correnti moderne verso il “sovrannaturale”* (Torino: F.lli Bocca, 1932). D'ora in avanti indicato in nota semplicemente come: Evola, *Maschera e volto*. Il presente studio è basato su questa edizione originale del 1932. Nel corso degli anni il testo di Evola è stato arricchito, aggiornato e modificato. Mi limito qui a segnalare la quarta edizione dell'opera, uscita recentissimamente: Julius Evola, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo: analisi critica delle principali correnti verso il sovransensibile*, 4. ed. corretta (Roma: Edizioni mediterranee, 2008); l'edizione contiene un saggio introduttivo di Hans Thomas Hakl, appendici di Stefano Arcella e Marco Iacona, e bibliografie curate da Michele Beraldo, Sandro Consolato e Adolfo Morganti.

almeno in parte, modella la propria. Come Guénon, Evola si scaglia contro figure e aspetti particolari del variegato panorama esoterico da una prospettiva che rimane comunque all'interno dell'esoterismo stesso, quella perennialista-tradizionalista, esaltata e contrapposta alle altre; la condanna di Rossi investe invece tutte le forme di esoterismo senza esclusione, e risulta particolarmente feroce nei confronti proprio della corrente tradizionalista. Piuttosto curiosamente, quando viene dato alle stampe *Maschera e volto*, Evola ha trentaquattro anni, la stessa età di Rossi al momento dell'uscita di *Spaccio dei maghi*. Se si considera che nel 1921, quando viene pubblicato *Teosofismo*, Guénon ne ha trentacinque, uno studioso di questioni esoteriche, conquistato dal fascino delle corrispondenze, potrebbe essere indotto a ipotizzare l'esistenza di una sorta di sindrome per la quale gli esoteristi, avvicinandosi alla mezz'età, sentano il dovere di cimentarsi in una resa dei conti con l'esoterismo stesso.

In *Maschera e volto* alcune posizioni di Evola evidenziano un atteggiamento nei confronti del cristianesimo che potrebbe apparire ambiguo ad alcuni lettori, soprattutto per quanto riguarda la discussione degli attacchi alla coscienza individuale da parte di forze sovrasensibili, trattati quasi alla stregua di casi di possessione diabolica. Anche per prevenire possibili obiezioni in questo senso, Evola fin dalla prefazione sente di dover spiegare, in quanto autore di *Imperialismo pagano* (1928), che “alcuni apprezzamenti della tradizione cattolica, proprî a questo libro, non tolgono nulla a quanto si può aver detto altrove”.²⁴⁷ L'opera vera e propria peraltro si apre con una lunga citazione da *Défense de l'Occident* (1927) del pensatore cattolico antimodernista Henri Massis (1886-1970), tesa a stigmatizzare l'epoca odierna come “propizia alle imprese equivoche di ogni falso misticismo”, sconsideratamente aperta all'invasione del “sovrannaturale” e di

²⁴⁷ Evola, *Maschera e volto* V.

“forze spirituali” di diversa specie, così che “il gran male d’oggi non è più il materialismo, lo scientismo, ma è una spiritualità scatenata”. In questi tempi – scrive Massis, ed Evola concorda – “il ‘mistero’ avvolge tutto, s’installa nelle buie regioni dell’io che esso devasta”.²⁴⁸ Per Evola il “pericolo spiritualista” è reale e troppo spesso sottovalutato. Si tratta di una vera e propria invasione, contro la quale è necessario avere “un criterio e una attitudine di difesa”.²⁴⁹ Anche Evola, come Rossi, attribuisce il dilagante successo “dell’eccezionale, dell’occulto e del mistico” alle possibilità di “evasione” che esso offre.²⁵⁰ Ma mentre per Rossi la fuga nell’occulto è causata dalla mancanza del coraggio necessario ad accettare gli ineludibili condizionamenti umani, per Evola l’“attitudine di evasione” si spiega con la sfiducia e l’insoddisfazione nei confronti dei dogmi della Chiesa, del razionalismo, del materialismo imperversante, di un’idea positivista di progresso smentita da una guerra tra le più devastanti.²⁵¹ Per di più, nuove discipline come la psicanalisi hanno scoperto “le forze profonde e i movimenti inconfessati” che operano nella coscienza, mentre le ricerche psichiche esplorano l’“estranormale” confrontandosi con energie, leggi e “forme di coscienza” diverse da quelle comuni.²⁵² Lo “spirituale” costituisce un’esigenza basilare e insopprimibile dell’uomo, il senso della cui esistenza non può risolversi completamente nella politica e nell’insensata frenesia della società moderna:

... non ci si può abbandonare ulteriormente, senza perdersi, al turbine della civiltà cosmopolita, alla sua dispersione, al demonismo delle sue organizzazioni ove ogni luce si spegne, ove regna la legge della macchina, dell’oro e del numero, del correre per correre, del realizzare per realizzare

²⁴⁸ Henri Massis, *Défense de l’Occident* (Paris: Plon, 1927) 245. Evola, *Maschera e volto* 1.

²⁴⁹ Evola, *Maschera e volto* 1-2.

²⁵⁰ Evola, *Maschera e volto* 2.

²⁵¹ Evola, *Maschera e volto* 3.

²⁵² Evola, *Maschera e volto* 4.

sopra un piano di potenza materiale, paurosamente squassato dalle febbri che vi si sono concentrate.²⁵³

Il bisogno di “sovranaturale” riemerge allora dal profondo dell’uomo, dando luogo a una “rivolta delle anime” che nella società moderna inevitabilmente contrappone lo “spiritualismo” al materialismo trionfante. Rispetto a tale spiritualismo e ai rischi che comporta il libro di Evola intende fornire “un orientamento e un criterio di discriminazione”.

La critica di Evola allo spiritualismo non è quindi condotta da una posizione di disilluso scetticismo, come quella di Rossi. Evola attacca lo spiritualismo perché lo ritiene un pericolo effettivo, non innocua “attitudine culturale” bensì fenomeno che coinvolge forze reali e devastanti per la coscienza degli esseri umani. Con il termine “spiritualismo” Evola designa infatti *“quelle tendenze che, talvolta senza saperlo, danno luogo a vere e proprie evocazioni di forze e di influenze dell’‘altra sponda’, e spingono individui e gruppi di individui a prender contatto praticamente con modi estranormali della coscienza.”*²⁵⁴ L’esistenza di tali tendenze e di tali modi della coscienza è un “dato di fatto”, riconosciuto da qualsiasi “civiltà normale”, come era anche quella occidentale prima che intervenisse lo “scientismo ‘positivista’”. Mentre Rossi parla della “follia” di maghi e spiritisti, Evola sostiene che coloro che trattano lo spiritualismo come “mera allucinazione fantastica di cervelli malati” si trovano in una situazione di pericolo, impreparati e indifesi di fronte al fenomeno reale che sottovalutano. A rischio c’è la personalità dell’individuo, che forze conosciute nel cattolicesimo come “demoniche” possono sottoporre a una trasmutazione di segno assolutamente negativo, in direzione della disintegrazione dell’unità di coscienza e della perdita della consapevolezza di sé:

²⁵³ Evola, *Maschera e volto* 4.

²⁵⁴ Evola, *Maschera e volto* 5.

Ora, il pericolo è reale. Ogni evocazione dello “spirituale” è temibile. Essa opera distruttivamente. E l’oggetto preferito della sua distruzione è l’Io. Il cattolicesimo stigmatizzò un certo ordine di fenomeni, dei quali esso era ben lungi dal contestare la realtà, con l’epiteto di demonico. Questa espressione può avere un significato concreto. Il contatto con lo “spirituale” costituisce un rischio fondamentale per l’uomo. Nella avventura, egli può perdere la propria “anima” – il che, in termini positivi, vuol dire: può decadere da quella sua unità interiore, da quel suo potere di chiara presenza a sé, di chiara visione e di azione autonoma, che definisce l’essenza della personalità. Ora, nel “demonico”, a parte qualunque interpretazione religiosa, teologica o morale, si deve intendere ogni forza rivolta appunto, per via della sua stessa natura, alla disgregazione di questi elementi costitutivi della personalità umana.²⁵⁵

Il demonico per Evola ha carattere impersonale ed è “quasi sempre” privo di intenzionalità propria:

Il “demonico” non è per noi la qualità “malvagia” di alcuni esseri concepiti più o meno a nostra simiglianza, ma è la caratteristica propria a certe forze, quasi sempre impersonali, che in esse non è una “intenzione”, ma una proprietà così naturale e che così poco ha a che fare con la volontà nel senso comune, quanto la qualità di bruciare del fuoco. Questa proprietà si definisce con un’azione di naturale distruzione e disgregazione su tutto ciò che ha forma, e soprattutto sulla personalità.²⁵⁶

Su questo argomento l’imperialista pagano Julius Evola arriva a dichiararsi in sostanziale sintonia con le posizioni espresse dal teologo protestante tedesco, politicamente vicino a posizioni socialiste, Paul Tillich (1886-1965), nella sua opera *Das Dämonische* (1926).²⁵⁷

La personalità umana – sostiene Evola – ha familiarità con il mondo dei pensieri logici e nettamente formati, delle cose tangibili e misurabili. Finché rimane in questo ambito dei “sensi fisici” essa si trova su un “saldo terreno”. Quando invece passa al mondo dello “spirituale”, essa “ritorna allo stato problematico” e “corre un rischio continuo”, venendole a mancare tutti gli “appoggi a cui essa era abituata e di cui ha bisogno, finché è

²⁵⁵ Evola, *Maschera e volto* 6.

²⁵⁶ Evola, *Maschera e volto* 6 n. 1.

²⁵⁷ Paul Tillich, *Das Dämonische: Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte* (Tübingen: Mohr 1926).

personalità condizionata da un corpo fisico”.²⁵⁸ Mentre le personalità “forti” si tengono salde alle cose “positive” ed evidenziano una “repulsione invincibile” per la spiritualità, le personalità deboli, come gli spiritualisti tra i quali è “significativa la grande percentuale delle donne”, sono prive di tale “istinto di difesa spirituale” e sono quindi “disposte ad accogliere e a coltivare imprudentemente idee, tendenze e evocazioni, del cui pericolo esse non si rendono conto”. Presumendo nel loro ingenuo entusiasmo che quanto sta al di là della materia stia anche necessariamente al di sopra dell’uomo, esse attraggono e agevolano l’opera devastatrice di *“forze che non sono al disopra, ma al disotto dell’uomo”*.²⁵⁹

In realtà – argomenta Evola – il “sovrannaturale” non è affatto qualcosa di diverso né tantomeno di superiore alla natura, come erroneamente si pensa; esso è l’esperienza che l’uomo fa della natura quando il suo livello di coscienza è abbassato. La natura come s’intende oggi – definita, materiale, situata nello spazio, percepibile e misurabile tramite i “sensi fisici” – è solamente uno degli aspetti della natura, quello a cui la personalità umana si relaziona nello stato di coscienza ordinaria.²⁶⁰ Quando l’uomo abbassa il livello di coscienza, egli cessa di fare esperienza della natura come qualcosa di esterno a sé, come “non-Io”, ed entra in contatto con ciò che impropriamente chiama il “sovrannaturale”. Quando si “attenua” lo “stato della coscienza lucida di veglia”, subentrano stati in cui “oggettivo e soggettivo, ‘dentro’ e ‘fuori’ si confondono”. Qui iniziano “i primi domini di un ‘invisibile’ e di uno ‘psichico’ che, per essere tali, non cessano di essere ‘natura’, anzi sono eminentemente ‘natura’, e per nulla

²⁵⁸ Evola, *Maschera e volto* 6-7.

²⁵⁹ Evola, *Maschera e volto* 7.

²⁶⁰ Evola, *Maschera e volto* 7.

‘sovrannaturalità’”.²⁶¹ Avvicinando questi domini della natura l’uomo “retrocede dalla coscienza personale formata alla subcoscienza lungo la via che comincia con le oscure sensazioni organiche, con l’emergere di complessi e di automatismi psichici allo stato libero – cioè sciolti dai controlli cerebrali – e che poi si sviluppa scendendo nel profondo della subcoscienza fisica”.²⁶²

A questo punto, con una strategia discorsiva che abbiamo già visto all’opera in *Spaccio dei maghi* di Rossi, Evola introduce un esempio tratto dalle scienze empiriche: la somministrazione a fini sperimentali di un narcotico a un essere umano. L’obiettivo dell’apparente digressione, come nel caso di Rossi, non è solo quello di conferire maggiore credibilità e autorevolezza all’argomentazione, ma anche di evidenziare il nesso strettamente logico e consequenziale, un molto “scientifico” legame di causa-effetto, tra alterazione di coscienza e spersonalizzazione dell’individuo:

Alcune ricerche recenti ... cominciano a fornire degli elementi per individuare questo processo di regressione anche da un punto di vista “positivo”. Con delle anestesie locali, provocate sperimentalmente (cloroformio ecc.), si è seguito ciò che accade nelle funzioni psichiche quando vengano neutralizzati progressivamente gli strati della corteccia cerebrale, dai più esterni e recenti ai più interni, fino ad eliminare del tutto l’azione del cervello e a passare al sistema simpatico, che si è mostrato legato ancora a certe forme di coscienza. Primi a scomparire sono stati allora i concetti di spazio, tempo e causalità, cioè i concetti sui quali poggia la rappresentazione di veglia della natura e la concatenazione logica dei pensieri nella personalità cosciente. In relazione a strati più profondi la stessa coscienza ordinaria distinta dall’“Io” viene meno, e si è sulla soglia di funzioni inconscie, in immediata relazione con la vita vegetativa. Questa precisamente è la fine della “persona” e la soglia dell’impersonale, della “natura”.²⁶³

²⁶¹ Evola, *Maschera e volto* 8.

²⁶² Evola, *Maschera e volto* 8.

²⁶³ Evola, *Maschera e volto* 8-9.

E' a questi livelli di coscienza che l'uomo, in passato, faceva esperienza di geni, spiriti degli elementi, dei della natura, i quali non erano mere favole bensì "immaginazioni".²⁶⁴ Bisogna fare attenzione – avverte Evola – a non scambiare questa zona "psichica", "occulta" rispetto alla "coscienza ordinaria", con lo "spirituale" e il "soprannaturale", attribuendole valori che non le spettano. E' più corretto, semmai, parlare di "subnaturale" o di "prenaturale", o appunto di "demonico", in quanto "qui in fondo si raggiungono le forze abissali originarie, a cui tutto ciò che ha forma deve la sua vita, ma che esse stesse non hanno forma, sono anteriori alla forma, e non possono agire che come forze di caos e di distruzione nei riguardi di ogni processo della coscienza formata".²⁶⁵ Colui che "si apre passivamente", "estaticamente" a questa realtà, non si innalza bensì "retrocede, abbassa il livello interno da un grado superiore ad un grado inferiore".²⁶⁶ La "spiritualità" per Evola è contrassegnata da una lucida presenza a se stessi, da un alto grado di consapevolezza di sé, unico vero carattere distintivo che eleva gli esseri umani su quanto li circonda. Gli stati di abbassamento di coscienza (trance, suggestione ipnotica, estasi ecc.) corrispondono invece a una diminuzione del valore spirituale dell'esperienza:

[Quando l'uomo] passa negli stati di un misticismo nebuloso e nella fenomenologia – per "sensazionale" che sia – che si verifica nelle condizioni della regressione, del collasso psichico, della transe, egli non ascende, ma *discende*, lungo la scala della spiritualità, passa da un più ad un meno di spirito. Non supera la "natura", ma si restituisce ad essa, anzi si fa strumento del "demonico" chiuso nelle forme di essa.²⁶⁷

²⁶⁴ Evola, *Maschera e volto* 9. Per Evola le "immaginazioni" sono "forme prodotte da una facoltà analoga a quella che agisce nel sogno in relazione al simpatico – le quali però in origine drammatizzavano variamente, proprio allo stesso modo dei sogni, le oscure esperienze *psichiche* di contatto con le forze, di cui le forme, gli esseri e le leggi visibili della natura non sono che la manifestazione".

²⁶⁵ Evola, *Maschera e volto* 9.

²⁶⁶ Evola, *Maschera e volto* 10.

²⁶⁷ Evola, *Maschera e volto* 10.

La “direzione spirituale” indicata da Evola è “antitetica” rispetto a quella dello spiritualismo comunemente inteso. Occorre orientare e “avviare rettamente le forze così spesso deviate” che tentano di superare i “limiti materialistici e umanistici del mondo moderno”. Non l’abbassamento del livello di coscienza ordinaria, bensì il raggiungimento di una “supercoscienza” è l’obiettivo posto da Evola per la trasmutazione dell’individuo:

Si tratta di porre l’esigenza di una via ad esperienze, tali che, lungi dal “ridurre” la coscienza, la trasformino in supercoscienza, che lungi dall’abolire la distinta presenza a sé così facile a conservarsi in un uomo sano e sveglio fra le cose materiali e nelle attività razionali, la innalzi ad un grado superiore, in modo da non alterare i principii che costituiscono l’essenza della personalità, ma invece da integrarli.²⁶⁸

Il vero “spiritualismo”, la vera via verso il “sovrannaturale” è quella che porta al conseguimento di uno stato di “supercoscienza”. Le tradizioni antiche indicavano tale via col termine “ascesi”, inteso in senso “virile e sperimentale”, non ancora alterato dalle “adattazioni devozionali e pessimistico-astensionistiche” che gli sarebbero state aggiunte in seguito.²⁶⁹ La mentalità moderna deve ritrovare il senso dell’“interiorità” e della “destinazione *sovrannaturale* della persona umana”. In passato questo era un insegnamento anche della Chiesa cattolica, nei cui termini l’uomo è situato tra gli “inferni” della forma di coscienza inferiore allo stato di veglia (la “natura”) e il “paradiso” della super-coscienza (il “sovrannaturale”).²⁷⁰ Secondo le dottrine che propugnano la “dignità” e la “destinazione sovrannaturale dell’uomo” (ad esempio la filosofia ermetica), l’essere umano non appartiene alla “natura”, e quando “torna” al mondo della “natura” invece di elevarsi, egli “tradisce la sua destinazione

²⁶⁸ Evola, *Maschera e volto* 10.

²⁶⁹ Evola, *Maschera e volto* 11.

²⁷⁰ Evola, *Maschera e volto* 11.

sovranaturale”, “cede la sua ‘anima’”, ed “imbocca, consapevolmente o inconsapevolmente, la via degli ‘inferni’”.²⁷¹

“Consapevolmente o inconsapevolmente”, precisa Evola. In *Spaccio dei maghi* abbiamo visto come Rossi descriva la perdita dell’anima individuale e l’entrata nel mondo infero delle unità indifferenziate come un processo che agisce prevalentemente quando le vittime, che pure tale processo hanno avviato, ne sono inconsapevoli. Gli iniziati alla magia cerimoniale, per esempio, soccombono alla forza spersonalizzante e omogeneizzante del rito, la quale opera attraverso una suggestione “meccanica” quasi impercettibile nel suo svolgimento ma inesorabile nei suoi effetti. Nel libro di Evola incontreremo presto altri casi di livellamento e disgregazione della personalità individuale compiuti ai danni di soggetti inconsapevoli. Per il momento, prendiamo atto di come siano fissati fin dalle prime pagine di *Maschera e volto* i termini della concezione evoliana della coscienza in rapporto al mondo materiale e spirituale. Da una parte abbiamo il polo positivo dell’autentico “sovranaturale”: coscienza e supercoscienza, personalità individuata nella sua specificità, elevazione dal sub-conscio. Dall’altra parte si colloca il polo negativo della “natura”: abbassamento o perdita totale della coscienza chiara e distinta, annullamento e rinuncia alla personalità individuale, tradimento della propria vera natura e imprigionamento nel sub-conscio. Nel corso dell’opera apparirà sempre più chiaro come per Evola “regredire” a uno stato “naturale”, tramite varie forme di abbassamento e di sospensione della coscienza ordinaria, significhi divenire schiavo e strumento di forze che a loro volta non sono dotate di coscienza e volontà individuali.

²⁷¹ Evola, *Maschera e volto* 11-12.

5.2. La medianità: spiritismo e ricerche psichiche.

Dopo aver presentato la propria idea di “sovranaturale” in relazione ai diversi stati di coscienza, Evola passa ad esaminare le principali correnti dello “spiritualismo” nel mondo contemporaneo, vagliandole attraverso i concetti appena esposti. Le prime dottrine a finire nel mirino della polemica evoliana sono quelle dello spiritismo e delle ricerche psichiche (o “metapsichiche” o “parapsichiche”).²⁷² Queste due tendenze sono accomunate dal ruolo fondamentale che in esse rivestono i fenomeni medianici, considerati dallo spiritismo come l’azione di “spiriti” (intesi prevalentemente come manifestazioni di esseri umani defunti) e dalle ricerche psichiche come fatti da indagare in maniera “scientifica”. Evola riconosce allo spiritismo e alle ricerche psichiche il merito di aver dato, tra i primi, un “segnale di rivolta” contro il materialismo dominante, e di aver riportato all’attenzione fenomeni che erano ben conosciuti nell’antichità ma che la moderna visione “positiva” del mondo aveva ridotto a superstizione. Per il resto, la condanna di Evola è senza appello. La medianità, infatti, costituisce “un reale pericolo per lo spirito”, in quanto essa, tramite un abbassamento intenzionale del livello di coscienza, mette in condizione le forze subpersonali di disgregare la personalità formata:

La *medianità* può esser definita come un metodo cosciente per ottenere o accentuare la disgregazione dell’unità interna della persona. ... l’uomo diviene l’organo per la incarnazione e poi per la manifestazione nel nostro mondo (che altrimenti resterebbe loro precluso) di forze ed influenze di natura estremamente varia, ma sempre subpersonali, che il *medium* non può in alcun modo controllare giacché la sua coscienza o coglie soltanto degli effetti, ovvero scivola addirittura nel sonno, nella transe, nell’automatismo, nella catalessi.²⁷³

²⁷² Evola, *Maschera e volto* 13-24.

²⁷³ Evola, *Maschera e volto* 14.

Il carattere immorale dello spiritismo e delle ricerche psichiche consiste nell'essere sempre avidamente alla ricerca di fenomeni sensazionali, senza curarsi di quali siano le conseguenze. Il loro modo di procedere è pericolosissimo non solo per il medium attraverso il quale si producono i fenomeni, ma per l'intera umanità, esposta al rischio di una "infezione psichica" da parte di "forze oscure e impersonali". Un'infezione che ha proprio il medium come ignaro centro di propagazione:

Egli fa da *medium*, cioè da tràmite, a che quelle forze possano esercitare un'azione sul nostro mondo e sulle nostre menti, che contro di esse restano senza difesa. Le manifestazioni che si ottengono nelle "sedute" sono parte trascurabile e inoffensiva rispetto a tutto ciò che sfugge dalle socchiuse porte degli "inferni".²⁷⁴

Involontariamente tali pratiche creano le condizioni per il verificarsi di eventi estremamente nocivi per i singoli e per le collettività, a causa di "leggi 'occulte' di causa ed effetto che agiscono fra la trama della comune esperienza"; leggi occulte che gli spiritisti e gli studiosi di metapsichica ignorano. Evola giudica molto preoccupante il fatto che nel mondo sono milioni le persone che praticano lo spiritismo e concorrono in questo modo a corrodere le "barriere" che mantengono gli spiriti nell'"aldilà" consentendo all'uomo di avere "un certo margine di sicurezza e di autonomia".²⁷⁵ Il "pericolo spiritista" risulta ancor più grave nell'epoca contemporanea, in cui è debolissimo il potere delle religioni. Le religioni infatti rappresentavano in passato una delle principali forze antagoniste nei confronti della disgregazione demonica, agendo anch'esse in maniera quasi inavvertibile sulla coscienza e sulla volontà degli individui.²⁷⁶ L'uomo moderno si trova in uno "stato di inermità" nei confronti del pericolo di

²⁷⁴ Evola, *Maschera e volto* 14-15.

²⁷⁵ Evola, *Maschera e volto* 15.

²⁷⁶ Evola, *Maschera e volto* 15-16.

“ossessione” (altro termine mutuato dalla dottrina cattolica) portato da forze “sottili”.²⁷⁷

Via via nel testo di Evola prende corpo un conflitto tra due realtà opposte, rappresentate da una serie di termini che designano, su un fronte, la perdita di specificità individuale (“impersonale”, “collettivo”, “informe”) e sull’altro fronte, gli stati alterati di coscienza (“estasi”, “ossessione”):

*L’ossessione in senso lato – il non appartenere più a sé stessi – è una delle forme più diffuse nelle quali si manifesta e si realizza l’azione distruttrice delle influenze suaccennate sulla personalità spirituale. Alla persona libera si sostituisce insensibilmente qualcosa che, senza lasciar avvertire la costrizione, costringe e perverte ogni aspirazione superiore. Il principio personale, menomato, retrocede “estaticamente” nel collettivo – e il collettivo, l’informe psichico, manifesta eminentemente l’irruzione e la distruzione “demonica”. Il mondo moderno non ha bisogno che di spinte ulteriori in questo senso. E molte cose convergono, quasi come elementi di uno stesso piano.*²⁷⁸

Affiora a tratti in *Maschera e volto* una visione cospiratoria degli eventi della storia contemporanea. Tale attitudine è tipica di certi settori dell’esoterismo novecentesco, e caratteristica in particolare delle opere di René Guénon, a cui il testo evoliano in parte si ispira.²⁷⁹ Essa emergerà in maniera più evidente nelle edizioni italiane curate da Evola dei *Protocolli dei savi anziani di Sion* (1937) e del libro di Malinsky e de Poncins *La Guerra occulta* (1939).²⁸⁰ Per il momento limitiamoci a osservare come la cospirazione operi attraverso una “infezione psichica” strettamente connessa alla trasmutazione della coscienza. Il piano occulto può riuscire solo in virtù dell’incoscienza delle vittime, nei

²⁷⁷ Evola, *Maschera e volto* 16.

²⁷⁸ Evola, *Maschera e volto* 16.

²⁷⁹ Evola definisce “opera magistrale” *L’Erreur Spirite* (1923) di Guénon, rimarcando una sostanziale coincidenza di vedute tra gli scritti dell’esoterista francese e i propri. Evola, *Maschera e volto* 17.

²⁸⁰ Julius Evola (a cura di), *L’Internazionale ebraica: protocolli dei savi anziani di Sion* (Roma: La vita italiana, 1937). Emanuel Malinsky e Léon de Poncins, *La Guerra occulta: armi e fasi dell’attacco ebraico-massonico alla tradizione europea* (Milano: U. Hoepli, 1939).

confronti delle quali esso opera usurpando il controllo e smembrando l'individualità formata.

A tali allarmanti risultati giungono spiritismo e ricerche psichiche quando producono e moltiplicano i fenomeni extra-normali. In realtà né gli spiritisti né gli studiosi di metapsichica possono essere certi che i fenomeni medianici di cui si occupano siano, anche solo in parte, prodotti dalla “personalità dei morti”. L'origine dei fenomeni medianici “non potrà mai avere un volto definito”, perché chi fa esperienza diretta del fenomeno non può al contempo essere anche colui che lo registra e lo descrive.²⁸¹ E' poi irrilevante se i fenomeni medianici siano attribuibili, secondo le due ipotesi più diffuse, ad “agenti spirituali esterni” oppure all'emergere di “elementi subcoscienti” dell'uomo. Per Evola il “subcosciente” appartiene infatti al “subpersonale”, ossia a “una regione psichica in cui ciò che è mio e ciò che è di altro o di altri è separato da frontiere assai elastiche” e che comprende per giunta “forme collettive e ancestrali e zone intermedie popolate da ogni sorta di influenze, di ‘pensieri erranti’ e di forze che non tutte hanno una corrispondenza nel mondo degli esseri incarnati e delle cose visibili”.²⁸² Tra queste forze, tutte negativamente connotate da caratteri di promiscua instabilità e mancanza di specificità individuale, possono trovarsi anche gli “spiriti” dei morti. Benché Evola non contrapponga esplicitamente le proprie concezioni ai rituali commemorativi del fascismo, emerge con evidenza dal suo discorso l'idea che in generale i defunti – o meglio quelli che i viventi considerano tali – hanno ben poco di nobile e di eroico, non costituiscono per i vivi un modello cui conformarsi né tantomeno vanno invocati nel corso di cerimonie di massa. Non è possibile chiamare gli “spiriti” per nome, farne l'appello, in quanto non

²⁸¹ Evola, *Maschera e volto* 17-18.

²⁸² Evola, *Maschera e volto* 18.

hanno una identità distinta. Privi di coscienza e d'intenzionalità, è impensabile che essi possano agevolare i vivi nello sviluppo delle loro potenzialità in questi ambiti. Al contrario, essi sono pericolosi per l'unità della coscienza di chi ancora è in vita. Gli spiriti dei morti non hanno nulla a che fare con l'idea di "anima". Il loro regno è quello di una convulsa impersonalità, di un concitato agitarsi di impeti e tendenze, al di fuori di ogni controllo della coscienza e della volontà individuali:

Gli "spiriti" sono le energie vitali, qualificate sia in senso "mentale" (ricordi, complessi di idee, ecc.), sia in senso "organico"; energie che l'anima, *se sopravvive alla morte*, lascia dietro di sé proprio come ha fatto col cadavere fisico, i cui elementi passano allo stato libero. Tali elementi vitali, passati anch'essi allo stato libero come i resti del cadavere, privi cioè dell'unità essenziale dell'essere intorno alla quale sono organizzati ... [e divenuti] impersonali, passano ad incarnarsi nel *medium* e, per il suo tramite, a produrre alcune varietà della fenomenologia estranormale, che i più ingenui prendono per prove sperimentali della sopravvivenza dell'*anima*.²⁸³

Alcuni di questi fenomeni non richiedono neppure la presenza di un medium per manifestarsi. Ad ogni modo a produrli non sono mai le "anime" sopravvissute alla morte ma al massimo, e solo in alcuni casi, gli spiriti dei defunti intesi nel senso di "forme vitali residuali, destinate esse stesse ad estinguersi dopo un certo tempo"²⁸⁴. Evola presenta dunque i defunti non come modelli di eroismo eternante ed agenti di rigenerazione spirituale, bensì come una sorta di immateriali carogne, scorie nocive ai vivi, destinate col tempo a vaporizzarsi nel nulla. Più in generale, egli contesta il modo "puerile" con cui i moderni si pongono il problema della "sopravvivenza" dopo il decesso del corpo. Secondo i testi delle antiche civiltà tradizionali non tutti gli esseri umani sopravvivono alla morte del corpo, e tra quelli che sopravvivono solo alcuni divengono "immortali". Il

²⁸³ Evola, *Maschera e volto* 19.

²⁸⁴ Evola, *Maschera e volto* 19.

conseguimento della “immortalità”, che è una “condizione privilegiata” accessibile a pochi e cosa ben diversa dalla “sopravvivenza”, implica la liberazione raggiunta già in vita dalle limitazioni che il corpo impone alla coscienza.²⁸⁵ Quello che succede dopo la morte fisica ai “sopravviventì” (ma non “immortali”) dipende in parte da fattori innati e in parte da caratteri acquisiti in virtù di un’opera consapevole compiuta su se stessi durante l’esistenza terrena. Tale opera prepara l’anima alle situazioni e alle esperienze che incontrerà nella dimensione ultraterrena, come insegna il *Libro tibetano dei morti*.²⁸⁶

Le anime seguono quindi diversi destini dopo la morte. L’anima di chi sopravvive senza conseguire l’immortalità “si scompone nei suoi elementi psichici e vitali, nei suoi ‘spiriti’; e non resta alcun residuo di vera unità spirituale”.²⁸⁷ E’ con questo tipo di anime – gli “spiriti”, i “residui psichici disindividualizzatisi” – che gli spiritisti hanno a che fare, come peraltro si intuisce dal carattere capriccioso, confuso, intellettualmente mediocre dei fenomeni che esse producono e dei messaggi che trasmettono. Gli spiritisti non entrano invece in contatto con le “anime liberate dei morti”, le quali sono “rare” e soggiornano in stati spirituali trascendenti e del tutto avulsi dalle questioni degli uomini.²⁸⁸ Gli “spiriti” che operano nelle sedute medianiche, invece, non sono né “anime trasfigurate dalla morte” né “influenze veramente sovranaturali”; si tratta bensì “di forze e di complessi psichici vaganti nel subumano con maggior o minor relazione all’elemento ‘demonico’ della natura”, o “residui non più appartenenti ad anime ascese”; oppure

²⁸⁵ Evola, *Maschera e volto* 20.

²⁸⁶ Evola, *Maschera e volto* 20. Fonte di Evola è l’edizione inglese: *Bardö Tödol, The Tibetan Book of the Dead, or, The After-Death Experiences on the Bardö Plane, According to Lama Kazi Dawa-Samdup’s English Rendering*, edited by W[alter]Y[eeling] Evans-Wentz (London: Oxford University Press, 1927).

²⁸⁷ Evola, *Maschera e volto* 21.

²⁸⁸ Evola, *Maschera e volto* 21.

“prodotti di decomposizione delle anime che addirittura non sopravvissero”.²⁸⁹ Evola insiste sul carattere “demonico” di queste forze, tanto da trovarsi nuovamente in sintonia con la dottrina cattolica nell’identificare queste influenze con lo “spirito della menzogna”, come suggerisce anche la frequenza dei casi di frode nel mondo dello spiritismo.²⁹⁰ Ancora una volta, un potere cieco e insidioso sfrutta l’indebolimento della coscienza di veglia nelle sue vittime per spodestare la volontà e spingerle ad azioni poco nobili. Quando nel medium operano i “prodotti di decomposizione delle anime che non sopravvissero” – ammonisce Evola – egli veramente “*segue la via dei morti*”, nel senso che “con la transe e con gli stati affini, egli evoca i primi gradi di quella riduzione della coscienza e di quella progressiva decomposizione dell’unità spirituale, in cui incorre *chi muore sul serio*”.²⁹¹

Lontano dalle celebrazioni fasciste dei martiri caduti, Evola intende i defunti come energie o forze impersonali che ingannano e contagiano i vivi con la loro mancanza di specificità individuale e di unità di coscienza. La “via dell’Ade” – avverte Evola – è percorsa in senso inverso dai “residui dei morti”, i quali entrano in contatto con i vivi, agendo sulla loro psiche come “prodotti di putrefazione, che si trasformano in altrettanti focolai di infezione”.²⁹² Le civiltà tradizionali, che al contrario delle società moderne non ignoravano questo tipo di questioni, celebravano riti funerari il cui obiettivo non era l’evocazione dei morti, bensì la neutralizzazione del loro contagio psichico, l’opposizione ai loro “resti spirituali” che andavano placati, vincolati, distrutti. Le civiltà antiche, come

²⁸⁹ Evola, *Maschera e volto* 22-23.

²⁹⁰ Evola, *Maschera e volto* 22 n.

²⁹¹ Evola, *Maschera e volto* 22.

²⁹² Evola, *Maschera e volto* 22.

peraltro i popoli orientali in tempi recenti, nutrivano un vero terrore per i defunti e la loro evocazione era quasi sempre condannata come un grave delitto.²⁹³

Nell'ambito delle civiltà tradizionali, "innalzarsi sino al livello di stati essenzialmente superindividuali" era la sola modalità ritenuta ammissibile per entrare in contatto con "le anime trasfigurate" dei morti, le quali peraltro venivano indicate non con nomi di esseri umani bensì con quelli di "eroi" o di "entità 'celesti'". Questa è l'unica concessione che Evola è disposto a fare, in nota, rispetto all'opportunità di accostarsi al regno dei defunti.²⁹⁴ Per il resto, la sua condanna è recisa. Chi commercia coi morti non sa mai veramente con chi ha a che fare, dato che "in aperture praticate a caso, non possono essere che i primi venuti a manifestarsi".²⁹⁵ Come se non bastasse, le leggi di "analogia" e le reti di "simpatie" che pervadono l'universo visibile e invisibile possono innescare una pericolosa attrazione da parte delle forze "subcoscienti" e "prepersonali" nei confronti di coloro che si pongono in una condizione psichica simile ad esse. Il discorso di Evola delinea il piano spirituale come un mondo insidioso attraversato da pulsioni caotiche, non gerarchizzate, per certi versi anarchiche, che disorientano l'uomo e devastano quanto in lui è forma, individualità, ordine. E' il trionfo del "collettivo" sull'individuale: "Tutto ciò ... non può che operare distruttivamente su quel che è personalità formata e unità spirituale ... non può che risolversi in un fattore di disordine, di squilibrio e di travolgimento nell'*ethos* e nel *pathos* collettivo".²⁹⁶ Nelle civiltà tradizionali le leggi dell'analogia erano conosciute e utilizzate in maniera consapevole –

²⁹³ Evola, *Maschera e volto* 23. Su questi argomenti Evola rimanda al libro di Alexandra David-Néel, *Mystiques et Magiciens du Tibet* (Paris: Plon, 1929). Alexandra Néel (1868-1969), viaggiatrice e scrittrice francese di formazione teosofica e spiritista, propugnatrice di idee anarchiche e appassionata di buddismo, fu tra le prime donne europee a visitare il Tibet e a entrare in contatto diretto con i principali esponenti del buddismo tibetano.

²⁹⁴ Evola, *Maschera e volto* 23 n.

²⁹⁵ Evola, *Maschera e volto* 23.

²⁹⁶ Evola, *Maschera e volto* 23-24.

si trattava di una vera e propria “arte” – “per attrarre ... un *determinato* ordine di influenze, fra la sterminata varietà di quelle che popolano il ‘dietro’ o il ‘dentro’ della realtà visibile e della coscienza formata”.²⁹⁷ Non ci si abbandonava incoscientemente alla loro azione in stati come la trance o l’estasi. Si sapeva distinguere tra le varie influenze che agiscono sugli esseri umani e soprattutto, di fronte alle suggestioni del “demonico”, si teneva un opportuno atteggiamento di vigile allerta, pronto alla lotta, simboleggiato da una figura che ormai conosciamo bene: il guardiano. Guardiano, in particolare, della coscienza e dell’unità psichica dell’individuo: “In un’antica pittura etrusca, presso ad un altare, considerato come lo sbocco delle forze infere, si vede un uomo armato di spada. E’ il simbolo di un’attitudine che è esattamente l’opposta di quella medianica”.²⁹⁸ Evola allora esorta spiritisti e studiosi di metapsichica a cambiare radicalmente atteggiamento e metodo, e a studiare gli insegnamenti tradizionali. “Prima di cercare gli ‘spiriti’” – suggerisce – sarebbe meglio che essi “cercassero lo *spirito* e forgiassero sé stessi come spirito”.²⁹⁹ Un invito a trasmutare consapevolmente la propria natura in vista del contatto con lo spirituale, prima che lo spirituale, con le sue rovinose fascinazioni, preceda l’uomo nell’opera di trasformazione.

5.3. La psicanalisi e l’inconscio.

Conclusa la critica allo spiritismo e alla metapsichica, Evola passa a considerare la psicanalisi.³⁰⁰ Il discorso evoliano sulla dottrina psicanalitica, alternando approccio divulgativo e riflessione critica, attribuisce un ruolo centrale all’idea di coscienza e ai

²⁹⁷ Evola, *Maschera e volto* 24.

²⁹⁸ Evola, *Maschera e volto* 24.

²⁹⁹ Evola, *Maschera e volto* 24.

³⁰⁰ Evola, *Maschera e volto* 25-40.

condizionamenti che l'uomo subisce, nei pensieri e nelle azioni, ad opera degli elementi inconsci che agiscono tra le pieghe della personalità non solo del singolo ma anche della società. Della psicanalisi Evola apprezza soprattutto il “metodo”, teso a “forzare le soglie dell'inconscio e del preconcio”, a “esplorare la zona sotterranea dell'io” e a “far affiorare alla luce della coscienza distinta” le cause dei fenomeni psichici e psico-fisici.³⁰¹ Gran colpa della psicanalisi è invece la pretesa di estendere la propria influenza ben oltre l'ambito che le competerebbe – quello delle patologie mentali – per trattare i problemi della “vita dell'anima” in generale, spingendosi a investire altri domini fino a divenire una “filosofia della cultura” che orienta una vera e propria “corrente spirituale”.³⁰²

Evola, basando la propria argomentazione principalmente su *L'io e l'Es (Das Ich und das Es, 1922-1923)* di Freud, rimarca come la psicanalisi ridimensioni notevolmente la centralità e l'autonomia del principio cosciente.³⁰³ L'opposizione principale si ha tra l'io (*das Ich*), “l'insieme delle facoltà coscienti organizzate”, e il “Lui” (*das Es*), “una zona infinitamente più vasta [dell'io] che, pur rimanendo psichica, non è illuminata da nessuna luce di consapevolezza”. Il Lui – spiega Evola – è concepito come “la forza primordiale della persona umana”, e la natura come “volontà di godimento”, la quale, “per il perseguimento dei suoi fini”, agisce “sulle forme della coscienza esterna ... ovvero ad onta di questa coscienza” e, di fronte alla “resistenza dell'io”, determina disturbi di vario genere (sostituzioni, repressioni, trasposizioni, compensazioni...) Da questi argomenti della psicanalisi il “principio cosciente” esce “menomato”:

³⁰¹ Evola, *Maschera e volto* 25.

³⁰² Evola, *Maschera e volto* 26.

³⁰³ Sigmund Freud, *Das Ich und das Es* (Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1923). Traduzione italiana: *L'io e l'es: 1922* (Torino: Bollati Boringhieri, 2007). Evola, *Maschera e volto* 26-27.

L'Io qui si riduce quasi ad un "epifenomeno", ad una funzione esteriore priva di ogni energia propria. Non è più il centro sostanziale dell'essere umano; risulta soprattutto una "costruzione", una creatura delle varie norme o convenzioni imposte dal vivere sociale, dall'educazione, dalla realtà ambiente.³⁰⁴

La "forza psichica motrice" per Freud non è infatti l'Io ma il Lui. Quando il principio delle facoltà coscienti si contrappone alle pressioni esercitate dall'elemento alieno alla "luce della consapevolezza", può insorgere la malattia. Evola la descrive in termini analoghi a quelli precedentemente utilizzati per illustrare le conseguenze del contatto col mondo "spirituale" dei defunti, ossia come un'infezione che attacca la coscienza traendo vantaggio dall'abbassamento del livello di veglia: "gli impulsi repressi rientrano nel subcosciente mantenendo la loro individualità, formano dei 'complessi' attivi o ne ridestano altri sopiti, stabilitisi nel periodo infantile, che avvelenano con la nevrosi la vita cosciente, ovvero la giuocano in ogni modo tutte le volte che le facoltà di controllo sono ridotte o sospese (tale, p. es., il caso del sogno)".³⁰⁵

Oltre al Lui, la psicanalisi identifica un secondo tipo di inconscio, "un inconscio o subcosciente che si riferisce al piano dello stesso Io, dello stesso principio cosciente".³⁰⁶ Evola espone la funzione della "censura" rispetto a questo subcosciente in una maniera che implicitamente ricorda la figura del guardiano. Si tratterebbe però di un guardiano il cui operare è pressoché inconsapevole e quindi scarsamente efficace se non addirittura nocivo, in quanto si limita a deviare invece che respingere risolutamente le forze che aggrediscono la coscienza. Queste forze troveranno altrove, nei più segreti recessi della psiche, lo spazio e il nutrimento per accrescere la propria capacità di devastazione. L'insistenza sullo stato di vulnerabilità della coscienza, sulla sua debolezza e costante

³⁰⁴ Evola, *Maschera e volto* 27.

³⁰⁵ Evola, *Maschera e volto* 27.

³⁰⁶ Evola *Maschera e volto* 28.

esposizione ai rischi di spodestamento e di disgregazione, caratterizza la trattazione evoliana delle idee di Freud. Evola attribuisce infatti alla psicanalisi il merito di avere lanciato un “allarme salutare” sui rischi che corre la coscienza, constatando la presenza di una “logica del sottosuolo”, non limitata all’“inconscio propriamente detto”, che opera “fra forma e forma della coscienza distinta”.³⁰⁷ Sconvolgente è il quadro di quanto gli individui, ma anche le società, siano in balia di forze al di là del loro controllo cosciente, quando si tratta di determinare ciò che si è, si desidera, si compie: “Se non si è alla mercé del ‘principio del piacere’, si è alla mercé di una entità fittizia costruita dalle norme esteriori e dalla nostra impotenza dinanzi alla realtà e alla società; entità la quale ... ha anch’essa i suoi istinti di difesa e di conservazione, e spessissimo opera per noi le sue scelte e le sue repulsioni”.³⁰⁸ Per Evola tuttavia le “sconcertanti” rivelazioni della psicanalisi hanno un valore solo relativo. Esse non sono applicabili all’uomo in generale, bensì esclusivamente all’“uomo quale si è ridotto in questo scorcio dei tempi”. La psicanalisi, in questo senso, vale soprattutto come “segno dei tempi”, come “un sintomo dell’irrealtà stessa della coscienza moderna”. Nell’ambito di una visione tipicamente perennialista, Evola postula condizioni diverse della coscienza per i tempi remoti. Ai miti, ai simboli e alle tradizioni primordiali, la psicanalisi non può pretendere di applicare le proprie categorie, in quanto essa stessa non è che un “mito”: ogni epoca si crea i propri miti, e l’epoca contemporanea, nella quale “la distruzione dell’unità spirituale umana è divenuta un fatto quasi universale”, si è formata il mito della psicanalisi. Pretendendo di aver superato “l’idea tradizionale dell’anima quale principio sovranaturale e immortale”,

³⁰⁷ Evola *Maschera e volto* 28.

³⁰⁸ Evola *Maschera e volto* 28-29.

il mondo moderno rimane dunque con “i due termini dell’antitesi freudiana: la *libido* inconscia, e la persona cosciente come ‘epifenomeno’ e mera costruzione sociale”.³⁰⁹

Per quanto riguarda il ruolo della sessualità nelle teorie psicanalitiche, Evola difende Freud dalle frequenti accuse di “pansessualismo”.³¹⁰ Tale presa di posizione non stupisce, se si considera il valore che la componente sessuale assume presso diverse correnti e personalità dell’esoterismo moderno, soprattutto nell’ambito della magia cerimoniale, da Paschal Beverly Randolph ad Aleister Crowley ad Evola stesso che, già interessato al tantrismo almeno a partire dalla metà degli anni Venti, nel 1958 pubblicherà un’opera quale *Metafisica del sesso*.³¹¹ In *Maschera e volto* Evola si sforza di ricondurre le idee sulla sessualità elaborate da Freud a quelle che egli individua come derivanti dalla sapienza delle civiltà tradizionali. In particolare, l’esoterista romano rileva come le idee di “eros” e di “desiderio” fossero associate in tempi antichissimi con il tema della caduta dell’uomo nel mondo della materia. Al momento della caduta provocata dal “desiderio” – inteso in senso lato e assimilabile alla “volontà di piacere” freudiana – l’uomo perde memoria e consapevolezza del proprio sé originario e più autentico. Nelle tradizioni di civiltà “più sane e complete” di quella occidentale moderna “quell’alterazione profonda, quel turbamento irrazionale onde lo spirito cessò di ‘essere’ per ‘amare’ sé stesso e perdersi nel ‘godimento’ di sé stesso, anche in sede metafisica, ... è stato considerato come il principio che conduce alla nascita di un corpo mortale”.³¹²

L’idea di caduta nella materia implica per l’uomo la necessità di un processo inverso, di

³⁰⁹ Evola *Maschera e volto* 29.

³¹⁰ Evola *Maschera e volto* 29-30.

³¹¹ Sul rapporto tra sessualità ed esoterismo moderno si veda lo studio di Hugh B. Urban, *Magia Sexualis: Sex, Magic, and Liberation in Modern Western Esotericism* (Berkeley: University of California Press, 2006), che dedica uno spazio considerevole alla discussione delle idee di Evola. I testi di Evola a cui mi riferisco sono *L’uomo come potenza: i tantra nella loro metafisica e nei loro metodi di autorealizzazione magica* (Todi-Roma: Atanór, 1926) e *Metafisica del sesso* (Roma: Atanór, 1958).

³¹² Evola *Maschera e volto* 30.

una trasmutazione che approdi a una “redenzione” dallo stato di prigionia in cui la coscienza si trova quando è vincolata al mondo fisico.³¹³

Freud ha dunque ragione – sostiene Evola – quando “pone la *libido* quale tronco fondamentale della vita sotterranea pre-personale”; il suo problema è che gli manca la “mentalità” per raggiungere “un punto di vista superiore” dal quale potrebbe comprendere “tante altre cose che nemmeno sospetta”.³¹⁴ Tra queste, il fatto che il desiderio non agisce solamente all’interno del soggetto, ma anche nel processo conoscitivo inteso nel senso di interazione tra conoscente e conosciuto: il desiderio è una “sete” che porta l’uno ad “identificarsi” nell’altro.³¹⁵ Di questo parlano anche svariati miti, ad esempio quello di Narciso, ma esiste un gran numero di verità fondamentali che sfuggono del tutto alla psicanalisi. Essa, limitando il proprio orizzonte alle “forme puramente umane, ed anzi patologiche, della *libido*”, trascura la “natura superiore dell’essere” e non conduce a uno “sviluppo veramente spirituale”.³¹⁶ La psicanalisi è tutta presa da “surrogati” della vera spiritualità, emblematici di una società come quella moderna in cui, a causa dello “stato di scissione, di contrasto e di inadeguatezza rispetto alle potenze profonde della vita”, sono in azione come mai in precedenza i “processi subconsci creatori di nevrosi e di traumi psichici”.³¹⁷ La psicanalisi porta allo scoperto “la forza sotterranea della nostra vita più profonda ed inconscia”, ma lo fa senza possedere una “volontà assoluta di superamento”, e quindi, come la medianità, finisce per divenire un pericolo “per i più”, in quanto “una volta dischiusa la porta degli ‘inferni’, essa non

³¹³ Evola *Maschera e volto* 30.

³¹⁴ Evola *Maschera e volto* 31.

³¹⁵ Evola *Maschera e volto* 31-32.

³¹⁶ Evola *Maschera e volto* 32.

³¹⁷ Evola *Maschera e volto* 32.

offre nessun mezzo di difesa, nessun metodo di reale controllo”.³¹⁸ La dottrina psicanalitica non fornisce validi strumenti di protezione e di sviluppo agli individui, anzi li espone sempre più alle forze che ne mettono a repentaglio la già compromessa unità di coscienza. In questo senso, la psicanalisi contribuisce ai “processi di decomposizione spirituale” che sono all’opera nell’epoca moderna. Ricorrendo alle immagini del sonno e della caduta, Evola esprime incisivamente non solo la convinzione che la coscienza dell’uomo moderno è addormentata, ma anche l’inopportunità di richiamarla allo stato di veglia, a causa della fatalità del trauma che ne deriverebbe: “Svegliare un sonnambulo in marcia sui baratri, si sa bene che è il miglior modo per farlo precipitare. L’ignoranza, in certi casi, è una forza”. Conviene ricorrere alla psicanalisi quando si tratta di far fronte a forme patologiche, ma in tutti gli altri casi è meglio lasciare alla personalità “una illusione di autonomia”.³¹⁹

La psicanalisi, secondo Evola, è rischiosa anche in quanto si fa essa stessa forza ammaliatrice. Tramite il suo indagare le “radici della volontà di piacere”, essa induce nei soggetti una “fascinazione” che “moltiplica le vie di accesso ai già minati recessi dell’Io”. In questo senso, essa sta diventando un pericoloso “stato d’animo collettivo” in varie parti del globo.³²⁰ Ma il motivo fondamentale per cui la psicanalisi è inadeguata e deleteria risiede nel fatto che essa non si basa su una “ascetica”, intesa come “*una disciplina volta a formare una unità spirituale, una personalità vera al luogo di quella inconsistente ed esteriore creata dalle convenzioni sociali, dall’educazione, dall’ambiente, dall’eredità – ed anche dai mediocri frammenti di un desiderio assunto e addomesticato*”. Quando esce dall’ambito che le compete, ossia quello della terapia per i

³¹⁸ Evola *Maschera e volto* 32-33.

³¹⁹ Evola *Maschera e volto* 33.

³²⁰ Evola *Maschera e volto* 34.

neuropatici, e cerca di spiegare con i propri strumenti ogni fenomeno spirituale e culturale, la psicanalisi non solo “offre uno degli spettacoli più pietosi fra quanti mai ne presenti la dotta ignoranza dei nostri giorni”, ma diviene addirittura dannosa in quanto essa, come la medianità, “consiste nell’abolire le facoltà di controllo e di inibizione, la ‘censura’ cosciente, propiziando stati nei quali, per mezzo di associazioni spontanee, ricordi di sogni, analogie, moti involontari, ecc., gli impulsi e i complessi subcoscienti affiorino e si tradiscano”.³²¹ Come la medianità, la psicanalisi non offre un “superamento” bensì una “regressione”, non una “supercoscienza” ma un abbassamento del livello di consapevolezza, non un’“ascetica” ma una pratica analoga alla trance e all’estasi:

In una disciplina di vero superamento ... è ad un affinamento della coscienza diretta che si tende; affinamento, che anzitutto permetterà di sorprendere le azioni sottili e infracoscienti così spesso in atto dietro ai processi, i giudizi e le risoluzioni della coscienza formata, e poi di raggiungere – in una visione intuitiva – le scaturigini estraindividuali di tali azioni. Col liberarsi “asceticamente” dalle limitazioni dell’Io fittizio, la soglia della coscienza ordinaria è rimossa, la zona di luce raggiunge un livello profondo...³²²

La psicanalisi, in sostanza, porta a “una condizione esattamente opposta a quella dell’innalzamento ‘ascetico’ della coscienza in supercoscienza”.³²³

Quando Evola scrive di psicanalisi si riferisce quasi esclusivamente all’opera di Freud, per la quale ha pure qualche parola di apprezzamento. Ad Adler tocca solo una brevissima menzione; su Jung cade la parte più pesante delle critiche. Se sono intuibili i motivi dello scarso interesse di Evola per Adler – pensatore di origine ebraica, frequentemente associato dai più alla causa marxista e a quella femminista – più problematico è comprendere perché egli preferisca “l’ebreo Sigmund Freud” al “mistico”

³²¹ Evola *Maschera e volto* 34 e 39-40.

³²² Evola *Maschera e volto* 34-35.

³²³ Evola *Maschera e volto* 34.

Jung, come li caratterizza egli stesso. Evola e Jung condividono infatti un'inconsueta serie di interessi: l'alchimia, i miti e i simboli delle civiltà antiche, e le filosofie orientali, per citarne alcuni. Nell'opera di entrambi, inoltre, riveste un ruolo centrale la convinzione che nell'essere umano esista un nucleo solido e profondo di identità, da raggiungersi tramite un processo di individuazione (Jung) e integrazione (Evola). Oltre a ciò, secondo alcuni saremmo in presenza di due autori antisemiti. Come noto, Evola ebbe un ruolo e una responsabilità nell'elaborazione delle leggi razziali in Italia, e già in *Maschera e volto* egli conclude la propria discussione della psicanalisi con considerazioni sull'avvilente "istinto semitico" di tale disciplina. Al contempo però Evola critica a più riprese il razzismo grezzamente biologico della propaganda tedesca.³²⁴ Per quanto riguarda Jung, in anni più recenti una serie di studi hanno tentato di fare dello psichiatra svizzero una sorta di profeta e gran sacerdote dell'arianesimo nazista, sfoggiando toni sensazionalistici decisamente spropositati all'esiguità – o alla nullità – dei riscontri adottati.³²⁵ I tratti comuni ai due autori sembrerebbero dunque prevalere sulle eventuali differenze. Perché allora tanta ostilità di Evola nei confronti di Jung? La questione interessa il presente studio nella misura in cui l'idea di trasmutazione della coscienza contribuisce, almeno in parte, a fornire una risposta.

³²⁴ Sulla questione del razzismo evoliano – problema complesso e molto dibattuto – si vedano tra gli altri: Francesco Germinario, *Razza del sangue, razza dello spirito: Julius Evola, l'antisemitismo e il nazionalsocialismo, 1930-43* (Torino: Bollati Boringhieri, 2001); e Gian Franco Lami, "A margine di due collaborazioni evoliane in tema di razza", in Julius Evola, *La Nobiltà della stirpe (1932-1938); La Difesa della razza (1939-1942); con un'appendice di leggi e regolamenti razziali 1938-1942*, a cura di Gian Franco Lami (Roma: Fondazione Julius Evola, 2002) 9-68.

³²⁵ Mi riferisco soprattutto ai libri di Richard Noll, *The Jung Cult: Origins of a Charismatic Movement* (Princeton: Princeton University Press, 1994), e *The Aryan Christ: The Secret Life of Carl Jung* (New York: Random House, 1997). Sullo stesso argomento, ma con toni più equilibrati e giudizi complessivamente di segno opposto (l'opera è pubblicata sotto l'egida della C. G. Jung Foundation for Analytical Psychology di New York), si veda: Aryeh Maidenbaum and Stephen Martin (Eds.), *Lingering Shadows: Jungians, Freudians, and Anti-Semitism* (Boston: Shambhala, 1991).

In effetti Evola riconosce negli scritti di Jung alcune concezioni simili alle proprie, e quindi riconducibili a una “sapienza antichissima”, ma tale riconoscimento è sempre accompagnato da manifestazioni di sorpresa, quasi di incredulità. Ad esempio, Evola sottolinea come Jung ritenga che l’uomo odierno, al fine di conseguire “un’anima rinnovata”, abbia bisogno di una “educazione psichica” incentrata sul “sacrificio di sé”, inteso come uno “spogliarsi” delle proprie “illusioni”.³²⁶ Dopo aver associato tale “educazione psichica” alla propria nozione di “ascesi”, Evola forza la lettura della polarità tra *animus* e *anima* (concetti junghiani fortemente legati alla tradizione alchemica, il cui senso e la cui origine l’autore de *La tradizione ermetica* non poteva ignorare) fino a far quasi coincidere la propria idea di trasmutazione interiore – come presa di coscienza, distacco e affrancamento da un “altro” che infesta la vera identità del soggetto e ne usurpa la volontà – con quella dello psichiatra svizzero:

Avere il senso dell’“altro” che l’“Io” porta nel proprio seno (lo Jung altrove parla di un’*anima*, creatura irrazionale, “demonica”, contenuta nell’*animo*); separarsene e sciogliere successivamente tutte le amalgame che il desiderio ha stabilito fra il principio dell’esperienza e l’esperienza stessa (sia interna che esterna) – ecco il primo compito ascetico. Finché si è identificati, non si può aver coscienza di ciò che ci agisce: distaccati e altresì liberi dalle ostruzioni stabilitesi nell’Io, lo abbiamo, per così dire dinanzi.³²⁷

³²⁶ Evola *Maschera e volto* 35.

³²⁷ Evola *Maschera e volto* 36. Evola basa la prima parte della sua trattazione della psicologia junghiana su: Carl Gustav Jung, *L’Inconscient dans la vie psychique normale et anormale*, trad. E. Grandjean-Bayard, (Paris: Payot, 1928). Si tratta della traduzione francese di *Das Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben: ein Überblick über die moderne Theorie und Methode der analytischen Psychologie* (Zürich: Rascher, 1926), che a sua volta è la terza edizione riveduta di *Die Psychologie der unbewussten Prozesse: Ein Überblick über die moderne Theorie und Methode der Analytischen Psychologie* (Zürich: Rascher, 1917). L’edizione italiana, basata sull’edizione riveduta del 1943, “Psicologia dell’inconscio” si può leggere in Carl Gustav Jung, *Due testi di psicologia analitica, Opere*, vol. 7 (Torino: Bollati Boringheri, 1983). La trasmutazione alchemica era stata ampiamente trattata da Evola nel libro uscito appena l’anno precedente: Julius Evola, *La tradizione ermetica nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua arte Regia* (Bari: G. Laterza, 1931).

Mentre la psicanalisi è appena ai primi passi nell'esplorazione del "profondo", per le antiche civiltà tradizionali essa era una "scienza". Al fine di dimostrare questo punto, Evola mette a confronto la psicologia analitica di Jung con un'autentica valanga di esempi tratti dai miti e dalle dottrine delle civiltà tradizionali. Si tratta di immagini di trasmutazione della coscienza tramite "ascesi", espresse in termini di "reintegrazione", "liberazione", "rinascita", "risurrezione", conseguimento dell'"immortalità", come reazione allo stato di "sonno", "ebbrezza" e "paralisi" subentrato nell'uomo in seguito alla "caduta" nei vincoli del mondo materiale-corporeo-animale. Evola chiama tali esempi "allegorie", laddove Jung avrebbe usato il termine "archetipi", ma l'intera critica di Evola a Jung ha un sapore davvero molto junghiano:

L'"eroe" che scende negli "inferni", o che affronta la serpe o il drago o il toro, in quella tradizione esprime per allegorie il principio cosciente costituitosi attraverso l'ascesi (l'eroe) che penetra nella zona sotterranea del "Lui" e affronta la forza originaria della vita. Ma parlar di *libido*, qui sarebbe ridurre la cosa ad un livello ben misero ... Bisogna riportarsi invece al piano sopraindividuale, metafisico ... il desiderio come principio dello stesso decadere da uno stato di "essere" e del passare alla nascita del mondo dei corpi ... Nel mito, la vittoria dell'eroe sul drago e l'uccisione di questo conduce alla rinascita, alla resurrezione nella vita ... Qui non si tratta di piccole faccende con la *libido* o col subcosciente umano, ma si tratta di un'azione trascendentale da esercitare sulla forza che mette e mantiene la coscienza sotto la condizione di un corpo animale – a fine di reintegrar la persona in quello stato di "essere", rispetto al quale l'esistenza umana fu tradizionalmente paragonata ad uno stato di caduta, di sonno, di impura ebbrezza, di paralisi.³²⁸

Jung avrebbe certamente sottoscritto la riprovazione di Evola riguardo alla riduzione del contenuto profondo di questi miti a questioni di libido. Come noto, fu proprio la divergenza di vedute su questo punto, oltre alle radicali differenze di giudizio su esoterismo e metapsichica, a portare alla rottura tra Freud e Jung.

³²⁸ Evola *Maschera e volto* 36-37.

Oggi appare chiaro come il vero oggetto del contendere fosse il motivo della presenza di elementi comuni in miti e simboli di diverse parti del mondo: per Evola un'antichissima civiltà superiore, per Jung una comune struttura dell'inconscio fondata su archetipi collettivi. Qui in *Maschera e volto* però l'avversione di Evola nei confronti della psicanalisi va ricondotta a una più generale insofferenza per molte delle correnti irrazionalistiche del tempo; e ciò a dimostrare, se ancora fosse necessario, che non si può stabilire una equazione netta e pacifica tra esoterismo e irrazionalismo. Evola sostiene che la psicanalisi, nel migliore dei casi, si può considerare come “una variante della religione bergsoniana della ‘vita’”.³²⁹ La fascinazione per l'irrazionale, nell'ambito delle diverse scuole psicanalitiche, Evola la vede incarnata soprattutto in Jung, “il mistico della corrente”, il quale “dalla psicanalisi vorrebbe trarre addirittura un'etica”. Un'etica pericolosissima, in quanto Jung avrebbe scambiato il nemico per una guida affidabile e sapiente, alle cui direttive l'uomo deve rimettersi. Per Evola, infatti, l'inconscio collettivo junghiano altri non è che il “demonico”, la forza impersonale che ciecamente si impossessa della coscienza e della volontà dell'individuo per distruggerle:

Per lui [Jung] la “vita”, l’“inconscio collettivo”, radice d’ogni istinto, più che essere l’elemento “demonico” della realtà, è il fondo metafisico di essa ... Non è il principio da vincere, il “guardiano della soglia” che preclude la via agli stati sopraindividuali e liberi da morte, ma è qualcosa con cui ci si dovrebbe “armonizzare”, a cui si dovrebbe prestare quella coscienza che esso non possiede spostando il centro di gravità dell’Io ad “un punto virtuale situato fra il cosciente e l’incosciente” e cessando di esercitare ogni azione antagonistica. Insomma, il nemico si trasforma in un dio. E se dovessimo descrivere un metodo dell’“ossessione”, non occorrerebbero parole troppo diverse.³³⁰

³²⁹ Evola *Maschera e volto* 37.

³³⁰ Evola *Maschera e volto* 37-38. Per le idee di Jung in materia di inconscio collettivo, Evola rimanda a: Carl Gustav Jung e Richard Wilhelm, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte: ein chinesisches Lebensbuch* (München: Dornverlag, 1929). Ed. italiana: *Il segreto del fiore d'oro: un libro di vita cinese* (Torino: Bollati Boringhieri, 2001). Il libro consiste nella traduzione tedesca, commentata da Jung, di un classico

Secondo Evola, mettere in pratica gli insegnamenti di Jung conduce a una “disfatta”, in quanto il conseguimento di una “coscienza distaccata” viene sventuratamente confuso con il “senso di liberazione e di soddisfazione dato dalla *détente*, dallo scaricarsi dal peso dell’Io e dal compito della forma spirituale e dall’autonomia”.³³¹ Nel passo appena citato la figura del guardiano della soglia non ha funzione di garante dell’inviolabilità della coscienza contro gli attacchi dall’esterno che mirano a disintegrarla, bensì quella di principio antagonista che l’uomo deve sbaragliare in quanto ostacolo al suo tentativo di formarsi una “supercoscienza”. Tale “supercoscienza”, o “superindividualità”, permetterebbe all’uomo di riconoscere direttamente la vera insidiosa natura delle “forze sotterranee” con cui ha a che fare. La psicanalisi, invece di porsi come obiettivo la costituzione di una “supercoscienza”, agevola proprio quelle forze che operano per la distruzione della coscienza individuale, esponendo l’uomo, tramite una “lenta preparazione psicologica di cause”, – e qui riemergono le inquietudini cospiratorie di Evola – ad eventi ed azioni “in apparenza casuali” che lo condurranno all’“alienazione mentale” e alla morte (per suicidio, ad esempio).³³²

In generale, quindi, la psicanalisi esamina i livelli inferiori della coscienza, non istruisce su come raggiungere una più alta consapevolezza di sé. Evola ne parla in termini simili a quelli utilizzati per lo spiritismo: la rinuncia allo stato di veglia apre indiscriminatamente varchi che collegano l’essere umano con forze devastanti per l’unità e la specificità della sua coscienza. Mentre la psicanalisi si occupa del “ritrarsi della

della tradizione esoterica taoista (tradizione che Evola – giova ricordarlo – teneva nella massima considerazione). L’opera ebbe importanza decisiva nella riscoperta junghiana dell’alchimia, e il tema dell’autorealizzazione come raggiungimento di stati superiori di consapevolezza vi copre un ruolo fondamentale.

³³¹ Evola *Maschera e volto* 38.

³³² Evola *Maschera e volto* 38-39.

coscienza in stati ridotti che le permettono la soddisfazione fantastica e irrealistica degli impulsi repressi”, è la “supercoscienza” che bisognerebbe porsi come obiettivo per lasciarsi alle spalle “ogni residuo di ‘soggettività’” e giungere alla conoscenza diretta della “superrealtà” al di là dei miti e dei simboli, ma “come non conosce la personalità supercosciente, così la psicanalisi non può saper nulla nemmeno di quella superiore”.³³³ La psicanalisi non può indicare la via per elevarsi, per superare l’umano, in quanto essa altro non è, in fin dei conti, che un travestimento scientifico dell’“istinto semitico”, il quale degrada invece di esaltare l’uomo e le sue potenzialità. “Creatura di un ebreo”, la psicanalisi evidenzia “quella *Schadenfreude*, quel piacere di distruggere e di avvilitare applicato non solo agli altri ma anche a sé stessi ... che è così caratteristica per l’istinto semitico”. Come l’evoluzionismo, essa manifesta la “gioia subconscia di poter ridurre il superiore all’inferiore, l’umano all’animale”.³³⁴ In conclusione, la psicanalisi non è che un “mito”, un “simbolo”, un “segno dei tempi”. Spetta all’uomo scegliere se lasciarsi mortificare da essa o andare oltre l’umano, se “soggiacere definitivamente ad un processo di regressione spirituale già in corso da secoli” o perseguire la “rinascita”.³³⁵

5.4. Il “teosofismo” di Madame Blavatskij.

Oltre allo spiritismo e alla psicanalisi, una tendenza culturale che secondo Evola pone pericolosamente in contatto la coscienza umana con forze ad essa estremamente nocive è la “teosofia anglo-indiana” di Elena Petrovna Blavatskij (1831-1891).³³⁶ In riferimento agli insegnamenti della Blavatskij e dei suoi collaboratori, Evola preferisce parlare non di

³³³ Evola *Maschera e volto* 39.

³³⁴ Evola *Maschera e volto* 40.

³³⁵ Evola *Maschera e volto* 40.

³³⁶ Evola *Maschera e volto* 41-59.

“teosofia” ma di “teosofismo”, termine già utilizzato da René Guénon.³³⁷ Mentre l’autentica teosofia esprime, anche etimologicamente, l’esigenza di un “sapere” concernente il divino, il teosofismo – argomenta Evola – è un fenomeno caratterizzato da una forte elemento dogmatico-dottrinale.³³⁸ Esso è “uno strano miscuglio di motivi orientali e di pregiudizi occidentali”, spiegabile principalmente come “reazione al materialismo dominante”. Pur molto critico, il giudizio di Evola sul teosofismo non è completamente negativo. Di esso, egli apprezza l’esigenza di elaborare metodi di “sviluppo trascendente della personalità”, tentativo che però fallisce al momento della loro “applicazione”.³³⁹ In generale, nel “complesso teosofistico” Evola reputa valido ciò che “si rifà alle grandi visioni metafisiche del passato e dell’Oriente”, mentre esorta a respingere tutto quanto “è dovuto alla mentalità occidentale, agli influssi dell’epoca” e alle idiosincrasie degli aderenti, tra i quali la “schacciante maggioranza” sono donne.³⁴⁰

Ciò che più inquieta Evola, nelle dottrine della Società Teosofica, è che esse vengono presentate come provenienti da una dimensione al di là di quella umana. I teosofisti sostengono infatti che i loro insegnamenti hanno origine “dall’alto”, essendo trasmessi da “certi esseri misteriosi”: i *Mahâtma*. Analogamente a quanto dichiarato a proposito dello spiritismo, Evola esorta ad usare estrema cautela nei confronti di questo tipo di comunicazioni. Ancora una volta, si potrebbe essere in presenza di forze che sfruttano, intenzionalmente o meno, lo stato di coscienza abbassata dell’uomo per suggestionarlo e distruggerne l’integrità psichica. Più che confutare la validità delle dottrine, a Evola interessa condannare il fatto che i teosofisti credono ciecamente ad esse.

³³⁷ René Guénon, *Le Théosophisme: Histoire d'une pseudo-religion* (Paris: Nouvelle librairie nationale, 1921). Ed. it. *Il teosofismo: storia di una pseudo-religione* (Torino: Delta-Arkto, 1987).

³³⁸ Evola *Maschera e volto* 41.

³³⁹ Evola *Maschera e volto* 42.

³⁴⁰ Evola *Maschera e volto* 44.

In questa maniera i teosofisti adottano verso i “Grandi Custodi dell’Umanità”, con cui sostengono di essere in contatto, una disposizione simile a quella degli spiritisti nei confronti dei presunti spiriti dei defunti, ossia “passiva, credula e ingenua”.³⁴¹ Anche in questa circostanza si fa strada l’ipotesi di una misteriosa cospirazione:

Il fatto, che qualcosa venga da dietro le quinte ... non vuol dire solo per ciò che esso sia da prendersi senz’altro come moneta di pura lega. *Qualcuno* può anche aver infuso certe “rivelazioni” ai primi teosofi, servendosi di essi per creare una determinata corrente psichica collettiva: ma chi sia questo “qualcuno”, è affatto da discutersi.³⁴²

Invece di giudicare caso per caso il “valore intrinseco delle comunicazioni”, i teosofi hanno assunto un atteggiamento di indiscriminata credulità: “convinti di aver a che fare con i *Mahâtmâ*, essi hanno preso ogni cosa senza avallo”. In questo senso la Blavatskij, malgrado le intenzioni e le apparenze, ha avuto una posizione “dominata” e non un ruolo di guida carismatica, poiché ha composto “molte parti delle sue grosse e caotiche opere ... in stato, quasi, di ‘scrittura automatica’”.³⁴³ Evola pare non dubitare della sincerità della Blavatskij. Quello che veramente gli interessa è mettere in guardia contro le influenze occulte che minacciano la coscienza già indebolita dell’uomo moderno. Per Evola, infatti, “le origini del teosofismo retrocedono ... nel subcosciente: e, di massima, nel riguardo dottrinale si tratta di affioramenti di visioni e di complessi mentali ‘vaganti’, nei quali si lascia ravvisare una forte componente orientale, con palesi interferenze con temi dominanti nella psiche collettiva occidentale del tempo”.³⁴⁴ Tuttavia egli dimostra di non volere assumere una posizione d’inconciliabile rottura nei confronti dei principali gruppi teosofici italiani, affermando che dopo la morte della fondatrice e una serie di scismi

³⁴¹ Evola *Maschera e volto* 42.

³⁴² Evola *Maschera e volto* 42-43.

³⁴³ Evola *Maschera e volto* 43.

³⁴⁴ Evola *Maschera e volto* 43.

salutari all'interno della Società Teosofica, l'insegnamento della Blavatskij è stato "coscientemente rielaborato" fino a raggiungere risultati apprezzabili e una relativa autonomia dalla matrice originaria, ad esempio nell'ambito della *Lega teosofica indipendente*, diretto da Decio Calvari, che pubblica la rivista *Ultra*.³⁴⁵

Dopo aver criticato il teosofismo per la sedicente origine oltre-umana degli insegnamenti da esso proposti, Evola passa a contestarne il metodo. Esso si fonda primariamente su presunte esperienze personali di carattere "estranormale", vissute da coloro che intendono indicare agli altri le "vie per innalzarsi praticamente", le "vie di sviluppo sovranormale".³⁴⁶ Mario Manlio Rossi in *Spaccio dei maghi* ha trattato la questione delle esperienze interiori, con particolare riferimento al problema della loro ineffabilità. Evola affronta lo stesso tema sotto una prospettiva diversa. Ciò che egli trova problematico, nell'approccio dei teosofisti a tali esperienze, non è tanto la questione della loro comunicabilità o meno, bensì l'atteggiamento di passività con cui essi le affrontano e l'esito dottrinale e non pratico, dogmatico e non operativo a cui approdano. Per quanto riguarda il primo punto, Evola contesta ai teosofisti il fatto di essere troppo "rimasti in attitudini subnormali sul tipo della medianità e del visionarismo", ossia in atteggiamenti nei quali "non può esservi nessun criterio di vero controllo, nessun principio di discriminazione fra l'evidenza fallace di una allucinazione (soggettiva, o indotta da influenze psichiche esterne alla loro persona), e la conoscenza effettiva sopra-umana, o teo-sofia".³⁴⁷ La seconda obiezione concerne il fatto che il teosofismo tende a costituirsi come "credenza", come religione, mentre un metodo veramente valido dovrebbe "sostituire ad un *credere* una *esperienza* spirituale diretta", e consentire all'individuo "di

³⁴⁵ Evola *Maschera e volto* 44.

³⁴⁶ Evola *Maschera e volto* 44.

³⁴⁷ Evola *Maschera e volto* 44-45.

rimuovere il livello abituale della coscienza, di trasformarsi potenziando l'autocoscienza sino a prendere un contatto con la realtà invisibile, da testimoniare, in pari tempo, con forme concrete di potere".³⁴⁸ Per Evola, la trasmutazione della coscienza e lo sviluppo di poteri extra-normali vanno di pari passo. A questo riguardo, egli fa proprie le parole di Georges Chevrier, uno dei principali divulgatori della teosofia nel primo Novecento: "Non c'è altro *sapere*, che là dove un *potere* lo attesti".³⁴⁹ Questo è lo "stile", per esempio, del "buddhismo primitivo", che, al contrario di Madame Blavatskij e seguaci, non fornisce una "teoria dell'occulto e dell'aldilà" bensì pone il "*problema* del 'risveglio'", fornendo una dettagliata "tecnica spirituale" atta a "far sperimentare direttamente ciò che esso aveva taciuto e racchiuso in una designazione negativa (*nirvâna*)". Il teosofismo, invece di seguire questa strada del "silenzio" e della "pratica", indulge in "uno sfrenato divagare su piani e corpi invisibili, su ... evoluzioni ed involuzioni di esseri d'ogni genere, su visioni cinematografiche di destini di mondi, di Maestri, razze, sottorazze e epoche cosmiche", il tutto condito dalle "salse del fraternalismo, dell'ottimismo e del progressismo".³⁵⁰

Oltre a procedere secondo un metodo sbagliato, il teosofismo, nella sua opera di "volgarizzazione", ha compiuto una serie di scellerate adulterazioni ai danni di alcuni preziosissimi insegnamenti tradizionali, tra i quali la nozione di *karma*.³⁵¹ Ad Evola la discussione per rettificare l'interpretazione teosofistica del karma serve, tra l'altro, per affermare il carattere potenzialmente pluri-direzionale, non strettamente evolutivo, della

³⁴⁸ Evola *Maschera e volto* 45.

³⁴⁹ Georges Chevrier, *La dottrina occulta: saggio secondo le Lettres des Mahatmas e La doctrine secrete di H. P. Blavatsky* (Milano: Monanni, 1928) 10. Si tratta della prima edizione italiana, a cura di Pietro Cragnolini, dell'originale francese *Essai de doctrine occulte: d'après les lettres des mahatmas et la doctrine secrète de H.P. Blavatsky* (Paris: Adyar, 1927). Cit. in Evola *Maschera e volto* 45.

³⁵⁰ Evola *Maschera e volto* 46.

³⁵¹ Evola *Maschera e volto* 46-49.

trasmutazione individuale, e la natura elitaria e sganciata da preoccupazioni morali del “superamento” della condizione umana ordinaria. Evola spiega che il karma della tradizione indù (il termine significa “azione”, “operato”) è assimilabile alle “leggi naturali”, che sono “leggi impersonali di pura causalità”. Egli ne sottolinea il ferreo determinismo e il carattere non intenzionale:

Esse non ordinano di fare o non fare, ma enunciano semplicemente il fatale seguire di un effetto, una volta che sia posta una data causa. Avvertono, non determinano. Peraltro, è impossibile che una legge di natura non agisca. Si è liberi di accendere o non accendere il fuoco, ma non si può impedire che il fuoco bruci.³⁵²

Per la dottrina del karma, dunque, tutto avviene secondo “rapporti di azione, di causa ed effetto”, nell’ambito di un “determinismo universale, il quale però non esclude la libertà, anzi la presuppone come causa prima, oltre che come un principio capace virtualmente di produrre nuove cause, nuove serie di tendenze”. Con toni che ricordano certi passi di Giovanni Pico della Mirandola, Evola descrive la libertà come possibilità illimitata di trasformare se stessi, di farsi dio o bestia. L’uomo consapevole delle leggi del karma è padrone di foggare a piacimento se stesso e il proprio destino. Evola sottolinea con particolare vigore come la libertà sia sciolta da vincoli etici:

Ciò che il *karma* esclude, è sia l’idea di un “caso”, sia l’idea di una “provvidenza” come finalità trascendente del mondo – sia di interventi o sanzioni di carattere “morale”. Azione e libertà esauriscono il mondo indù. Ogni essere è, quale si è fatto: quale ha “voluto” essere, tale è. *Karma* non fa che trarre conseguenze da cause, e l’Io con la corrente della sua vita segue il letto che egli stesso, sapendolo più o meno, si è scavato. ... A priori, tutte le vie sono aperte, in alto e in basso. Determinatisi per una via, non vi è da sperare e non v’è da temere che ciò che procederà impersonalmente dalla natura di questa stessa via.³⁵³

³⁵² Evola *Maschera e volto* 47.

³⁵³ Evola *Maschera e volto* 47.

Il teosofismo ha stravolto questa idea originaria di karma lungo le linee di un “determinismo evolucionistico”: “Alla pluralità delle libere vie si sostituisce la direzione unica di un ‘progresso’ obbligatorio, nel quale vi sarebbe la sola alternativa del camminare più o meno presto”.³⁵⁴ Secondo questa versione “moderna” del karma, l’evoluzione è qualcosa che si compie per tutti: gli animali “progrediscono” in esseri umani e poi in dei. E’ solo una “quistione di tempo”, ma prima o poi “tutti giungeranno a porto”. Dunque il teosofismo riduce a una sola le “varietà del *karma*”, e ne fa “strumento al ‘progresso universale’”. Ma in questo modo – ammonisce Evola – si torna all’idea di una sorta di “provvidenza” o di “legge morale del mondo” che era del tutto assente nella originaria visione tradizionale.³⁵⁵

Oltre all’idea di karma, un’altra concezione tradizionale che i teosofisti hanno “falsificato” è quella di reincarnazione.³⁵⁶ Nella versione teosofistica essa si riduce, per Evola, a “una serie monotona di esistenze dello stesso tipo, cioè terrene, separate da intervalli di più o meno attenuata corporeità”.³⁵⁷ Anche Mario Manlio Rossi in *Spaccio dei maghi*, trattando la questione della metempsicosi, aveva stigmatizzato il carattere monotono e semplicistico che essa assume nel sistema teosofico. Per Rossi – ricordiamolo – la credenza nella metempsicosi si spiega con il timore che l’uomo nutre nei confronti della morte. Si tratta per giunta di un’idea senza fondamento razionale. Se, come insegna Kant, non si può provare l’esistenza dell’anima, tanto meno si può dimostrarne la sopravvivenza, e quindi il suo trasmigrare di corpo in corpo, o di mondo in mondo. E’ però certo, secondo Rossi, che quando si tenta di giustificare l’idea di

³⁵⁴ Evola *Maschera e volto* 48-49.

³⁵⁵ Evola *Maschera e volto* 49.

³⁵⁶ Evola *Maschera e volto* 49-55.

³⁵⁷ Evola *Maschera e volto* 50.

metempsicosi, necessariamente si giunge ad elaborare dottrine assurde, come quella della pluralità dei “modi di esistere” – sarcasticamente ribattezzata concezione dell’“uomo-cannocchiale” o dell’“uomo-cipolla”, essere composto di vari strati compenetrantesi ma privo di un nucleo centrale auto-consapevole – e quella della pluralità dei “piani d’esistenza” – o idea dell’“universo-grattacielo”, i cui vari livelli non formano un edificio. L’idea dei piani d’esistenza non è completamente estranea alle concezioni di Evola, il quale accenna, come vedremo, alla possibilità di passaggi a serie di “mondi” diversi.

Per quanto in *Maschera e volto* Evola non citi mai *Spaccio dei maghi* è molto probabile che egli conoscesse il libro di Rossi. Tra le corrispondenze che si possono rilevare nelle due opere, vi è il fatto che sia Rossi sia Evola non solo introducono la dottrina della reincarnazione in riferimento alla teosofia di Madame Blavatskij e seguaci – e non, per esempio, a proposito dei pitagorici, come anche avrebbero potuto fare –, ma la criticano prevalentemente sotto l’aspetto della mancata permanenza dell’identità personale da una vita all’altra. Per Rossi, tale questione è legata al tema della memoria: come non si può avere coscienza di sé senza il ricordo del proprio passato, così non si può avere una identità se si sono dimenticate le vite precedenti. Evola invece ne fa un’occasione per trattare dell’indebolimento della coscienza umana nel corso dei millenni, e per presentare la sopravvivenza alla morte fisica, nei tempi moderni, come prerogativa esclusiva dell’individuo fuori del comune. In ogni caso anche Evola, come Rossi, inizia il proprio discorso criticando i teosofisti perché si occupano del problema della reincarnazione senza “cominciare col risolvere quello della sopravvivenza”.³⁵⁸

³⁵⁸ Evola *Maschera e volto* 50.

La critica di Evola alla versione teosofica della reincarnazione è molto complessa e meno chiara di altre sue argomentazioni. Qui ci interessa in quanto essa implica la modificazione non solo della coscienza individuale nel corso di una vita o di più vite, ma anche dello stato di coscienza dell'umanità nel suo complesso lungo il volgere dei secoli. Una certa imprecisione terminologica, o sovrapposizione di idee solo parzialmente coincidenti, si riscontra di frequente in discorsi su questi temi.³⁵⁹ In questo caso specifico, si ha una certa indeterminatezza e fluidità di contorni tra i termini che si riferiscono all'idea di autocoscienza e quelli che designano l'"anima" in quanto principio che si reincarna. Evola fa costante riferimento alle filosofie e alle religioni orientali, pertanto è utile precisare subito il significato del termine sanscrito *ātmā*: nelle concezioni dell'induismo e nel vedānta, esso indica l'"anima" nel senso del vero "Sé" dell'uomo, al di là dell'identificazione con la realtà fenomenica. L'attacco di Evola al reincarnazionismo dei teosofisti si fonda sul convincimento che il modo in cui essi intendono l'anima non rispecchia più lo "stato spirituale della coscienza dell'uomo" di oggi, bensì si fonda su concezioni proprie di tempi remotissimi, quando tale stato era incommensurabilmente superiore a quello dell'epoca moderna. Bisogna ricordare, infatti, che per Evola l'umanità intera è stata oggetto nel corso dei millenni di un processo di regressione che non ha risparmiato la coscienza. L'idea più prossima alla reincarnazione quale la professano i teosofisti – argomenta Evola – si trova nel vedānta, la scuola filosofica di origine indiana le cui opere di riferimento principale sono le *Upanishad*, i sacri testi induisti, i più antichi dei quali sono databili tra il IX e il VII secolo a.C. Nel

³⁵⁹ Rossi aveva già rinfacciato ad Evola di argomentare "confusamente" e di non avere un vocabolario "ben preciso". Mario Manlio Rossi, *Spaccio dei maghi* (Roma: Doxa editrice, 1929-VII) 67 e 133. Per la verità, tali rilievi potrebbero applicarsi anche ad alcuni passi di *Spaccio dei maghi*, in cui la precisione terminologica è sacrificata alla veemenza dello stile pamphlettistico.

vedānta però la reincarnazione si riferisce a uno “stato spirituale della coscienza dell’uomo” che era già mutato nell’umanità del periodo buddhistico (dal V secolo a.C. in poi), e che è radicalmente diverso da quello dell’uomo di oggi. Vedānta e buddhismo hanno idee differenti riguardo all’anima, e quindi anche riguardo alla reincarnazione, solo in quanto “si riferiscono a due condizioni spirituali storicamente diverse”.³⁶⁰ Nel vedānta la reincarnazione ha una base nella teoria dell’*āt̄mā* immortale e eterno, identico al *Brahman*, al principio metafisico d’ogni cosa”. Nel buddhismo invece si ha la dottrina dell’*anātmā*, ossia della “negazione dell’essenzialità dell’anima e di una sua qualunque continuità dopo la morte”.³⁶¹ Non a caso – sostiene Evola – l’epoca in cui nasce il buddhismo è la stessa che vede il “sorgere del pensiero filosofico e naturalistico in Oriente e soprattutto in Occidente (Grecia)”, ed è caratterizzata dalle “manifestazioni della coscienza logica legata al cervello, la quale subentra alle forme anteriori di supercoscienza” che erano alla base di dottrine come quella vedānta.³⁶² Col passaggio da un’epoca all’altra, e la relativa “caduta” dell’umanità, la “supercoscienza” diviene uno stato che si consegue solo in via eccezionale, mediante l’“ascesi” e non la condizione normale dell’essere.³⁶³ In questo mutato scenario, anche il senso originario della reincarnazione viene meno. L’“Io” dell’uomo, infatti, non vale più come “principio universale ... superiore ... a qualunque e ad ogni particolare individuazione”; l’*āt̄mā* non si identifica più con il *brahman*, come avveniva invece all’epoca del vedānta. All’“Io umano ordinario e chiuso” dei tempi recenti viene a mancare un’ininterrotta consapevolezza di sé che funga da legame tra un’incarnazione e l’altra, “non c’è più nulla

³⁶⁰ Evola *Maschera e volto* 51.

³⁶¹ Evola *Maschera e volto* 50.

³⁶² Evola *Maschera e volto* 51.

³⁶³ Evola *Maschera e volto* 50-51.

che come un filo di seta inalterabile attraversi ed unisca una serie indefinita di perle rappresentanti le singole esistenze”: “Congiunto il senso di sé all’appoggio di un corpo e di un cervello, la conseguenza può essere la distruzione definitiva di quella continuità di coscienza individuata”.³⁶⁴

Nel corso dei secoli si è verificata una regressione della “supercoscienza”, l’Io ha preso un “carattere sempre più fisico”, e così la reincarnazione è stata sostituita dall’alternativa tra “salvezza” e “perdizione” (o “distruzione”), come si ha nella dottrina cattolica e in quella islamica.³⁶⁵ Oggi – sostiene Evola – si può ancora parlare di reincarnazione, ma solo in un senso che esclude qualsiasi “continuità di coscienza personale”, riguardo ad “altri principii compresi nell’entità umana”.³⁶⁶ Nelle condizioni attuali, il principio “eterno” che “si trasmette di essere in essere” non è più l’“*âtma* immortale” (la superpersonalità) bensì, in senso buddhistico, la “brama di vita” o “desiderio”, o nei termini della morale cattolica, la “*cupiditas*” o “*appetitus innatus*” che l’uomo porta in sé dopo il peccato di Adamo.³⁶⁷ Il desiderio – “l’istinto profondo e animale del vivere, quasi una entità subpersonale e collettiva che crea sempre nuova nascita” – è “la matrice di ogni Io mortale, e, in pari tempo, lo sbarramento dei mondi superiori, il ‘Principe di questo mondo’”.³⁶⁸ Si osservi come Evola identifichi una figura analoga al guardiano della soglia con il diavolo, delineandolo coi tratti sempre foschi del “subpersonale” e del “collettivo”, e assimilandolo alla bestiale brama di vita nel mondo della materia. Poiché l’accesso alla “superpersonalità” è oggi precluso alla maggior parte degli uomini – continua Evola –, non ha senso che il teosofismo si rifaccia alla versione

³⁶⁴ Evola *Maschera e volto* 52.

³⁶⁵ Evola *Maschera e volto* 52.

³⁶⁶ Evola *Maschera e volto* 52.

³⁶⁷ Evola *Maschera e volto* 53.

³⁶⁸ Evola *Maschera e volto* 53.

vedānta della dottrina della reincarnazione. Allo stato di coscienza dell'uomo moderno – alla sua anima “mortale” che solo eccezionalmente tramite l'ascesi si “svincola” nel nirvana – sono sicuramente più idonei insegnamenti come quello buddhista. Il buddhismo infatti ha ben chiaro il carattere disorganico della coscienza umana degli ultimi millenni, la sua tendenza a scindersi e aggregarsi in altri composti altrettanto instabili, la mancanza di controllo sul proprio sentire e sul proprio volere che la rende schiava di altre forze e di altri impulsi, il suo essere al contempo preda e parte costitutiva del “demonico”: “Secondo il buddhismo, l'uomo che non ha raggiunto il risveglio e l'illuminazione spirituale (*nirvāṇa*), con i suoi pensieri, con le sue parole, con le sue azioni ha tuttavia generato un altro essere o ‘demone’ (chiamato *antarabhāva* o anche *vijñāna*), sostanziato con la sua immediata brama di vita, il quale ne riceve le tendenze fondamentali.” Questo essere in genere sopravvive alla morte, combinandosi con altre entità “alterate” anch'esse dal “desiderio”, si reincarna nel mondo della materia, conforme alla sua natura, “venendo meno a stati puramente spirituali di esistenza”. In tal modo “nasce una nuova coscienza umana”, di carattere composito, che “con quella del morto non ha nessun rapporto di continuità personale”.³⁶⁹

Dopo la morte, percorsi radicalmente diversi attendono gli individui a seconda che essi già in vita abbiano raggiunto o meno “un certo grado di illuminazione”. Nei non illuminati, che sono la stragrande maggioranza, nulla sopravvive alla morte se non entità quali i “frammenti psichici” trattati a proposito dello spiritismo, o l'appena menzionato *antarabhāva*, “cieca creatura spiccatasi dal tronco del desiderio”. Invece l'“anima”, in senso tradizionale, sopravvive solo nei pochissimi illuminati. Essi, dopo il decesso del corpo, “conservando la continuità di coscienza”, affrontano le “esperienze del *post-*

³⁶⁹ Evola *Maschera e volto* 53-54.

mortem” descritte nel *Libro tibetano dei morti* – esperienze che Evola assimila all’idea di “purgatorio” nel cattolicesimo – “in modo da poter conseguire questo o quello stato di esistenza al di là del mondo dei corpi e del desiderio (il ‘paradiso’)”. In ogni caso l’“anima”, al contrario dei “frammenti psichici menzionati sopra, non torna sulla terra, ma va in “altri mondi”, ossia realizza “altre condizioni di esistenza”.³⁷⁰ Oggi la reincarnazione “può verificarsi solo per principi inferiori, di massima collettivi, del composto umano”, essendo la costituzione interiore dell’uomo conforme all’*antarabhāva* che, “liberatosi da un corpo, nella sua sete uniforme e inesausta di vita passa in altri corpi, mai sollevandosi ad un piano superiore”. Come è errato pensare che nell’epoca attuale la “liberazione” sia possibile per tutti, così ci si inganna nel supporre un “ego immortale” per l’uomo contemporaneo, quando in lui altro non vi è che “un ente affatto ‘naturale’ e prepersonale”.³⁷¹

Secondo Evola, uno degli indizi che rivelano la grande distanza che separa il teosofismo da una visione autenticamente “sovrannaturale” è la sua concezione “evoluzionistica”.³⁷² Nelle dottrine delle civiltà tradizionali il vero “sovrannaturale” ha come necessaria premessa il dualismo, e la serie delle rinascite è graficamente rappresentata da un “perpetuo circolo”, ad illustrare che ogni “progresso” è “illusorio” in quanto “il modo di essere non cambia sostanzialmente anche quando si raggiungano forme di conoscenza e di potere ben oltre il livello umano”. La liberazione è invece espressa dal centro di tale cerchio, in quanto essa è “una via eccezionale e ‘sovrannaturale’, egualmente lontana e egualmente vicina rispetto a qualsiasi punto del divenire e del tempo”. Il teosofismo abolisce questa corretta opposizione di origine

³⁷⁰ Evola *Maschera e volto* 54.

³⁷¹ Evola *Maschera e volto* 55.

³⁷² Evola *Maschera e volto* 55-56.

tradizionale, e pone i due termini sullo stesso piano: “lo scopo supremo è concepito come la fine di uno sviluppo ‘evolutivo’ attraverso il mondo condizionato e una serie sterminata di rinascita”. Esso non tratta dell’“anima personale” ma del “ceppo naturale e animale” della “umanità”. Il suo “spiritualismo” si riduce a “una appendice mistica delle utopie di progresso sociale collettivo di marca anglosassone”, e i suoi progetti hanno il carattere più della “zootecnica” che dell’“etica”.³⁷³ Uno dei pericoli insiti nella visione teosofista è la forza suggestiva della sua dottrina del post-mortem, che assopisce e distrae l’uomo dall’impresa di conquistare, in questa vita, uno stato superiore di coscienza riservato ai pochi: “l’‘ego’ immortale regalato a ciascuno, è proprio ciò che occorre per addormentare, per distogliere dalla realtà dell’alternativa: *salvazione o perdizione* che è da sciogliere in *questa* esistenza – per precludere dunque la via della liberazione vera”.³⁷⁴

Come emerge dalle pagine precedenti, tra gli orientamenti caratterizzanti il pensiero evoliano nella varietà dei temi affrontati c’è sicuramente lo schierarsi per l’unità contro la frammentazione e la disgregazione. Bisogna a questo punto distinguere di quale unità si sta parlando: l’uno-singolo nella sua specificità in quanto frutto di un processo di individuazione, oppure l’uno-collettivo risultato dal livellamento delle differenze in una totalità omogenea? Evola si fa campione dell’idea di unità nel primo senso, mentre denuncia come pericoloso il teosofismo in quanto promuove il secondo. Per Evola il teosofismo correttamente indica come compito per i singoli “ego” quello di “conquistare una autocoscienza indipendente”, poi però si lascia fuorviare dai “concetti antiaristocratici propri alle nuove morali” e sostiene la visione di unità nel senso

³⁷³ Evola *Maschera e volto* 56.

³⁷⁴ Evola *Maschera e volto* 56-57.

dell'“immanenza della ‘Vita Una’ in ogni forma e in ogni essere”.³⁷⁵ Per questa via il teosofismo finisce per confondere il punto di partenza con quello di arrivo: esso intende la “Vita Una” (“l’aspetto ‘uno’ della vita”) come la “perfezione”, lo “scopo” da raggiungersi nella trasmutazione dell’uomo, invece di considerarla – secondo la “legge d’ordine e di differenza” che è valore imprescindibile nelle civiltà tradizionali – “la materia prima sulla quale ogni essere, formandosi, dovrebbe affermare e imprimere la propria norma, la propria qualificazione, il proprio principio distinto”. Per quanto il teosofismo voglia ricollegarsi alle “vie tradizionali di conquista sopra-umana”, la sua idea di “sviluppo” assume “tinte mistiche” e “inclinava verso la direzione degenerescente di un semplice fondersi col substrato della ‘Vita Una’ indifferenziata respingendo l’‘illusione della separatività’ e dell’‘ego’”.³⁷⁶ Evola mette in rapporto questa propensione per lo stato indifferenziato con il fatto che il teosofismo si orienta verso gli “ideali semi-comunistici di fratellanza, di amore, di eguaglianza, di solidarietà universale, di livellamento dei sessi e delle classi”, invece di perseguire la “virile legge di gerarchia, di differenza e di casta” secondo la via tradizionale che “integra nell’invisibile la dignità sovranaturale dell’uomo anziché ridissolverla panteisticamente e restituirla al regno delle ‘Madri’”.³⁷⁷ In questo senso, il teosofismo si associa a tutte le altre forze più o meno occulte che agiscono su diversi piani per spingere la civiltà contemporanea, già in grave crisi, verso “una regressione nel collettivo, nel promiscuo, nell’infraintellettuale”.³⁷⁸

Si tratta, ancora una volta, di un convergere d’influssi antagonisti che agiscono al fine di disgregare l’unità psichica dell’uomo, o comunque ostacolarne l’accesso a stati

³⁷⁵ Evola *Maschera e volto* 57.

³⁷⁶ Evola *Maschera e volto* 57.

³⁷⁷ Evola *Maschera e volto* 57-58.

³⁷⁸ Evola *Maschera e volto* 58.

superiori di coscienza. Di tale tendenza, che forse non ha carattere intenzionale e consapevolezza dei propri fini, il teosofismo è parte anche per un altro aspetto. Secondo Evola, il teosofismo ha il merito di aver ridestato l'interesse dell'Occidente nei confronti della spiritualità orientale, e quindi di aver indirettamente diffuso in Europa e negli Stati Uniti molte concezioni della "tradizione universale" che in Oriente si sono conservate in maniera più fedele alle origini.³⁷⁹ Tuttavia, nel divulgare le vedute tradizionali, il teosofismo ne ha compiuto una "contraffazione", riaffermando e spacciando come orientali "le idee dominanti dell'umanismo occidentale". Evola dà quindi voce a "un dubbio grave", a cui non sono estranee inquietudini cospiratorie:

Quale è la vera origine "invisibile" del teosofismo? A quale effettiva intenzione o piano ha obbedito la sua apparizione nel mondo moderno? Si tratta di "influenze" che hanno davvero voluto vivificare l'Occidente ponendolo in contatto con una spiritualità di tipo superiore, come è quella dell'Oriente tradizionale nei confronti del mondo moderno? ... Ovvero si tratta di influenze di tipo del tutto opposto? di influenze che hanno voluto allontanare un pericolo, chiudere d'anticipo delle porte, pregiudicare e prevenire un influsso salutare – che l'Oriente potrebbe esercitare – deviando e seducendo una più alta aspirazione? Si tratta insomma di un'azione spirituale – o di una occulta azione "demonica"?³⁸⁰

Evola dichiara di non avere una risposta, ma invita a tenersi vigili nei confronti di "certe cose [che] sono molto più serie di quel che non si creda". In ogni caso, la "divulgazione adulteratrice" operata dalla teosofia della Blavatskij è la causa principale delle "prevenzioni invincibili" che molti individui di notevole levatura spirituale sviluppano nei confronti dell'Oriente, precludendosi la possibilità di usufruire di una guida sapiente verso il potenziamento della coscienza individuale.³⁸¹

³⁷⁹ Evola *Maschera e volto* 58.

³⁸⁰ Evola *Maschera e volto* 59.

³⁸¹ Evola *Maschera e volto* 59.

5.5. L'antroposofia di Rudolf Steiner.

Dalle dottrine della Società Teosofica Evola passa a trattare le idee di Rudolf Steiner, il quale era stato direttore della sezione tedesca di quel movimento dagli inizi del secolo fino al 1912, quando ne uscì per fondare la Società Antroposofica.³⁸² I dissensi accumulatisi e inaspritis nel corso degli anni erano infatti divenuti insanabili a seguito dell'affare Jiddu Krishnamurti, di cui tornerò a parlare tra breve. Come Mario Manlio Rossi, Evola rivolge a Steiner una critica meno veemente di quella serbata ad altre correnti e personalità dell'esoterismo contemporaneo. Anche nel discorso di Evola, come in quello di Rossi, non mancano apprezzamenti per la dottrina del pensatore austriaco, soprattutto per quel che concerne l'aspetto pedagogico di essa.³⁸³

Del teosofismo di cui aveva fatto parte – sostiene Evola –, Steiner conserva la tendenza a elaborare teorie che sfociano nel “fantastico”; benché egli, in luogo dell'atteggiamento mediumistico tenuto da Madame Blavatskij e soci, mantenga sempre uno “spirito scientifico-sistematico”.³⁸⁴ In maniera simile ai teosofisti, inoltre, Steiner presenta i suoi insegnamenti come il risultato della propria “personale esperienza”. Ora – controbatte Evola –, giacché i risultati di Steiner differiscono per molti versi da quelli dei teosofisti, l'elemento “esperienza” appare insufficiente come criterio di verità. Si affaccia ancora una volta, nel discorso di Evola, il sospetto di influssi occulti che inducono in

³⁸² Evola *Maschera e volto* 60-72.

³⁸³ Per la discussione del pensiero di Steiner da parte di Rossi vd. Mario Manlio Rossi, *Spaccio dei maghi* (Roma: Doxa editrice, 1929) 62-67. Evola, oltre a lodare la pedagogia steineriana, attribuisce all'esoterista austriaco “il merito di aver dato degli insegnamenti pratici e dei criteri di discriminazione fra vere e false vie spirituali, che sono effettivamente validi ... e che possono essere utilizzati con piena indipendenza dal resto”. Julius Evola, *Evola Maschera e volto* 65-66. Rossi, elogiando il “lato pedagogico” di Steiner in opposizione a quello occultistico, aveva scritto che Steiner seppe “giungere a concetti, a principi educativi di valore indiscutibile” (62-63) e che con l'antroposofia “egli diede concetti validi e nobili anche per la comune educazione della gioventù” (65). Sia Rossi sia Evola dopo di lui sottolineano dunque, in maniere anche stilisticamente simili, la validità di una parte dell'insegnamento di Steiner, giudicato utilizzabile e proficuo a prescindere dalle componenti più visionarie e stravaganti della sua dottrina.

³⁸⁴ Evola *Maschera e volto* 60.

errore gli esoteristi, rendendoli allo stesso tempo complici e vittime di un piano segreto contro l'integrità psichica dell'uomo. Bisognerebbe chiedersi – ammonisce infatti Evola – “a quali influenze è dovuta *quella* esperienza che ha preso forma specifica di antroposofia”.³⁸⁵

Evola isola tre componenti principali nel solido ma incoerente sistema steineriano: il teosofismo (designato come elemento predominante), il Cristianesimo, e un terzo fattore parzialmente riconducibile alla “scienza spirituale” e alla “vera ascesi” della tradizione universale. Il contrasto tra questo terzo elemento e i primi due, disapprovati dall'esoterista romano, conferisce alla dottrina e alla personalità di Steiner “il senso penoso di una direzione retta e limpida, spezzata da improvvisi e tirannici flussi visionarii e da irruzioni di complessi collettivi”.³⁸⁶ Nella discussione di tutte e tre queste componenti emergono considerazioni attinenti al tema della trasmutazione di coscienza.

La prima componente, quella teosofistica, emerge con chiarezza nelle “superstizioni ‘evoluzionistiche’” di Steiner, in quella visione di un necessario e progressivo percorso di sviluppo che coinvolge l'universo nel suo complesso, coscienza umana inclusa. Per Evola si tratta di un “determinismo storicistico-provvidenziale”: l'antroposofia di Steiner è una sorta di “scienza naturale dello spirito” che descrive una successione ineluttabile di fatti, ai quali l'uomo deve “lo stato fisico e spirituale attuale, preordinato, a sua volta, ad altre forme ‘evolutive’ che lo attendono nell'avvenire”.³⁸⁷ La prospettiva dualistica, di cui Evola aveva lamentato la mancanza nelle dottrine teosofistiche, è ancor più vistosamente assente nell'antroposofia, e “la categoria del tempo domina tutto dispoticamente”. Ogni fine dell'uomo è chiuso nella “storia”, e al

³⁸⁵ Evola *Maschera e volto* 61.

³⁸⁶ Evola *Maschera e volto* 61.

³⁸⁷ Evola *Maschera e volto* 62.

centro del percorso evolutivo della storia c'è l'uomo stesso, che Steiner intende – e per Evola è una seria aggravante – nel senso di “umanità”, di “collettivo umano”.³⁸⁸

L'influenza del “fatalismo evolucionistico antroposofico” si diffonde anche sulla seconda componente dell'eterogeneo sistema steineriano, vale a dire il Cristianesimo. La discesa di Cristo sulla terra, evento che pure per Steiner divide in due la storia dell'umanità, ha dovuto compiersi in un “momento esatto predestinato”, in quanto collocata nell'ambito di una più vasta “evoluzione non solo umana, ma cosmico-planetary, minerale, vegetale, animale”.³⁸⁹ In seguito all'incarnazione di Cristo, “il divino non è più ‘fuori’ dell'uomo, ma nell'uomo stesso, e alla teosofia si sostituisce dunque l'antroposofia”. La conoscenza dell'umano destituisce la conoscenza del divino, e il “demone dell'‘umanismo’ occidentale” registra un altro successo:

Prima [della venuta di Cristo], non sarebbe esistita che una spiritualità impersonale, sognante, universalistica: l'uomo era come un medium, e aveva fuori di sé, in Dei, la sua spiritualità. Oggi, egli l'ha invece con sé, onde può aver luogo una *autoiniziazione*, un metodo autonomo, lucido, puramente individuale di sviluppo interno.³⁹⁰

Evola non vede con favore la versione antroposofica dell'“ascesi” o “iniziazione”, in quanto essa è “moderna” e “cristiana”, e quindi necessariamente antagonista dell'ascesi “antica” e tradizionale, alla quale peraltro l'antroposofia pare rifarsi per l'aspetto “pratico”.³⁹¹

Quando si svincola il pensiero steineriano dalla “limitazione storicistica” – concede Evola –, vi si può rinvenire qualche concezione di valore, come lo schema dei “tre stadi”, per quanto anche in esso il pensatore austriaco si sia reso responsabile di

³⁸⁸ Evola *Maschera e volto* 61.

³⁸⁹ Evola *Maschera e volto* 63.

³⁹⁰ Evola *Maschera e volto* 63-64.

³⁹¹ Evola *Maschera e volto* 64.

“falsificazioni” e “deformazioni”. Evola riassume nel seguente modo i tre stadi di Steiner, nei quali ricopre un ruolo primario l’idea di una progressiva intensificazione del livello di coscienza:

[I tre stati sono rispettivamente:] lo stadio di una spiritualità prepersonale (“precristica” per lo Steiner), caratterizzata dalla mancanza dell’autocoscienza e dell’individualità, passiva, visionario-medianica; lo stadio della comune personalità, che però nel sentire distintamente sé stessa e nel vedere chiaramente le cose d’intorno esprime già il principio del vero spirito (è, in Steiner, il dono dell’“Io” che il Cristo avrebbe fatto alla natura umana); infine, lo stadio di una supercoscienza e di una superpersonalità (l’“iniziazione cosciente”, il futuro “cristianesimo cosmico” degli antroposofi).³⁹²

Il pervertimento compiuto da Steiner, a sua volta traviato dalla “forma mentale” dell’epoca in cui si è trovato a vivere, consiste nell’aver “storicizzato”, “collettivizzato” e “materializzato” tali stadi, trasformandoli in fasi “evolutive” dell’“umanità”, invece di considerarli come “possibilità permanenti di ogni punto storico e d’ogni singola coscienza”.³⁹³

Incontra l’approvazione di Evola il fatto che i metodi di Steiner si fondano su una “salda preparazione morale”, e quindi sono più adatti di quelli del teosofismo a “proteggere” dalle minacce di fascinazione disgregatrice messe in atto contro la coscienza dalle forze del “demonico”.³⁹⁴ Evola apprezza questa parte della dottrina antroposofica soprattutto perché in essa Steiner ha compreso ed enunciato con chiarezza che l’uomo deve realizzare “il potere della percezione chiara e distinta, del pensiero logico, della visione oggettiva”, affrontando lo studio del sovrasensibile come scienza, senza lasciarsi fuorviare dal misticismo e dal sensazionalismo. Nell’antroposofia, infatti,

³⁹² Evola *Maschera e volto* 64-65.

³⁹³ Evola *Maschera e volto* 65.

³⁹⁴ Evola *Maschera e volto* 65-66.

la “spiritualità” viene nettamente contrapposta alla “medianità”: “L’ideale steineriano, è una *scienza esatta del sovrasensibile*: una visione della soprarealtà così netta, distinta, oggettiva, quanto è quella che le scienze sperimentali e matematiche offrono della realtà sensibile”.³⁹⁵ Tuttavia, se sono lodevoli le intenzioni steineriane riguardo alla “scienza spirituale”, altrettanto non si può dire dei contenuti, che risentono eccessivamente dei travisamenti teosofistici per essere in linea con le concezioni della tradizione universale. Per esempio, al libro di Steiner *La scienza occulta nelle sue linee generali* – opera che in Italia è uscita con una prefazione del poeta Arturo Onofri, steineriano e collaboratore di Ur – Evola contesta di non seguire affatto un approccio da “scienza spirituale”, bensì di costituire la “cronaca di una vicenda favolosa e spiritata” finendo per assomigliare a “un sistema di immaginazioni e di allucinazioni”.³⁹⁶ Questo carattere visionario – che ormai sappiamo attribuire, per Evola, all’azione del “demonico” sulla coscienza abbandonatasi a stati di trance – si connette per altro verso al progetto steineriano secondo il quale l’uomo deve “formarsi nuovi organi, nuovi sensi”. Ma le capacità latenti nell’uomo – obietta Evola – non si riducono a una questione di “visione”, o di percezione in genere, bensì di accesso a una diversa “comprensione”:

Chiameremo forse meno spirituale un cieco per il solo fatto che egli ha un senso di meno degli altri uomini? Così non si tratta tanto di crearsi questa o quella facoltà chiaroveggente o chiarudiente per acquistare conoscenza di altri ordini di fenomeni, ma si tratta di un rivolgimento interno, per cui non si “vede” più soltanto, ma si *comprende*, non si percepiscono più “fenomeni”, ma significati e simboli di essenzialità spirituali.³⁹⁷

³⁹⁵ Evola *Maschera e volto* 66.

³⁹⁶ Evola *Maschera e volto* 67. Rudolf Steiner, *La scienza occulta nelle sue linee generali*, trad. Emmelina De Renzis ed E. Battaglini, pref. Arturo Onofri (Bari: G. Laterza e Figli, 1924). Orig.: *Die Geheimwissenschaft im Umriss*, Leipzig: Max Altmann, 1910.

³⁹⁷ Evola *Maschera e volto* 67-68.

Gli scolastici avevano ben compreso questo punto, opponendo la “*intuizione intellettuale*” alla “chiaroveggenza”, la quale può solo fornire mere “visioni” e non ha alcun valore di “spiritualità vera”.³⁹⁸

La dottrina della pluralità dei “corpi” dell’essere umano – sostenuta sia dalla teosofia blavatskiana sia dall’antroposofia – è stata oggetto di una critica dai toni fortemente sarcastici da parte di Rossi. Evola la discute invece con un atteggiamento sostanzialmente favorevole, riconducendola al proprio ideale di una “ascesi” orientata al conseguimento di stati superiori di coscienza. Teosofismo e antroposofia – sostiene Evola – hanno il merito di concepire l’uomo in una maniera più articolata del “semplicitistico” binomio anima-corpo. Tale binomio, infatti, non trova riscontro in alcuna concezione delle antiche tradizioni, le quali al contrario hanno sempre ammesso “delle forme e delle energie intermedie fra pura spiritualità e pura corporeità, fra immateriale e materiale”.³⁹⁹ Il teosofismo ha giustamente ripreso le vedute tradizionali sull’argomento, ma purtroppo le ha “materializzate”, parlando di corpi “come si può discorrere delle varie sostanze di un composto chimico”. I sette corpi sono, dal meno al più “sottile”: corpo fisico, eterico (o vitale), astrale, mentale, *manas*, *buddhi*, *ātmā*. I teosofisti li considerano coesistenti tutti insieme in uno stesso momento nella stessa persona. L’antroposofia riprende la concezione teosofistica – mantenendone la “forma materialistico-classificatoria” – e vi apporta sia dei miglioramenti sia dei peggioramenti. Un esempio di modifica disapprovata da Evola consiste nel fatto che l’antroposofia “materializza ulteriormente” tale concezione, considerando i vari corpi “proprio come corpi, cioè come cose, mentre essi non sono che *stati*, che modi di essere”. D’altro canto, l’antroposofia rettifica la

³⁹⁸ Evola *Maschera e volto* 68.

³⁹⁹ Evola *Maschera e volto* 68.

teoria teosofistica, avvicinandosi alla forma corretta dell'insegnamento tradizionale, quando riesce a considerarla "*sub specie interioritatis*". Muovendo da uno schema in cui i vari "corpi" sono ordinati nell'uomo in una serie che va da un più a un meno di coscienza, l'antroposofia mette in relazione i tre "corpi" inferiori del teosofismo (l'astrale, l'eterico e il fisico) con i tre stati di sogno, sonno, morte apparente. Quindi traduce i tre "corpi" superiori (*manas*, *buddhi* e *ātmā*) in tre "compiti o conquiste spirituali" che "la coscienza impegnatasi nell'ascesi può proporsi in relazione ... ai tre stati di coscienza ridotta, ai quali si son fatti corrispondere i tre corpi inferiori".⁴⁰⁰ Tale modifica alla teoria dei corpi guadagna l'approvazione di Evola, per il quale – ricordiamolo – il raggiungimento di uno stato superiore di coscienza è sempre accompagnato e comprovato dall'acquisizione di concreti poteri fuori dall'ordinario. Infatti il processo di mutamento della coscienza si ripercuote lungo tutta la stratificazione interiore dell'uomo, dal livello più immateriale scendendo via via fino a quello più fisico. Nei tre stadi di "illuminazione" e "supercoscienza" (*manas*, *buddhi* e *ātmā*) si crea "chiara luce e dominio là dove le forze prepersonali dell'astrale, dell'eterico e del fisico si muovevano come forme oscure e demoniche al livello di sogno, sonno e letargia".⁴⁰¹ La dottrina antroposofica, per quanto non priva di "scorie", delinea così "in modo sistematico" le "tappe oggettive" dell'"ascesi", e in virtù di questo fatto essa costituisce per Evola un superamento delle concezioni teosofistiche, psicanalitiche e metapsichiche.

Il processo appena descritto, frutto delle correzioni apportate da Steiner alla teoria blavatskiana dei "corpi", ha per Evola conseguenze di estrema importanza sulla possibile realizzazione di una personalità "incondizionata", ossia sull'affrancamento dell'uomo da

⁴⁰⁰ Evola *Maschera e volto* 70.

⁴⁰¹ Evola *Maschera e volto* 70.

tutti i fattori che lo limitano, partendo da quelli che contribuiscono a tenere in uno stato di prostrazione la coscienza e la volontà, fino alla tirannia del corpo, e quindi della morte. Per illustrare questo punto, Evola comincia dalla propria concezione dell'anima dell'uomo moderno, intesa come amalgama di elementi eterogenei, priva di un reale dominio su di sé e prigioniera di un corpo corruttibile ma indispensabile al fondarsi di una autoconsapevolezza come unità:

... l'Io dell'uomo moderno comune non è più né l'anima quale essenza semplice e incorporea dei filosofi scolastici, né l'*âtma* incorruttibile del Vedânta. E' invece l'unità funzionale di un insieme di processi psichici, di tendenze, abitudini, ricordi, ecc., la quale è più o meno in balia di altre funzioni e forze su cui non si può nulla, perché in nessun modo la coscienza comune e la "volontà" saprebbero raggiungerle. Il corpo contiene queste forze, in pari tempo dà all'anima una base per il senso della sua unità personale, che così condiziona. Onde quando è questa personalità corporalmente condizionata che si ha in vista, può ben dirsi, in un certo modo, che l'anima, pur non essendo prodotta solo da esso, nasce e muore col corpo.⁴⁰²

Come abbiamo visto, il processo scaturito dalla rettifica steineriana alla teoria della pluralità dei corpi estende il dominio dell'"autocoscienza" e il "possesso" su se stessi lungo tutto lo spettro che concorre a costituire l'uomo nel suo insieme, dai livelli più spirituali a quelli più materiali. Per Evola tale processo riscatta le funzioni che in precedenza erano manovrate da entità diverse, ponendole sotto il controllo della coscienza. Tramite quest'operazione di riscatto, la personalità si fa "incondizionata" e trova se stessa, libera e immortale:

E' chiaro che in un simile processo la personalità si impossesserebbe delle stesse condizioni fisiche e "vitali" della personalità, prima detenute da un "altro" – dalle forze, influenze e funzioni varie, più o meno "infe", del corpo – e protette dalla subcoscienza. Essa diverrebbe allora

⁴⁰² Evola *Maschera e volto* 70-71.

incondizionata. Sarebbe in sé stessa, senza alcuna condizione più in un corpo per sentirsi come tale.⁴⁰³

Ciò significherebbe “andar di là da vita e da morte”, la “rintegrazione spirituale assoluta”.

Secondo Evola, le concezioni appena esposte attestano che l’antroposofia di Steiner effettivamente si riconnette, almeno per certi aspetti, alle “vedute di una sapienza antica”. Sfortunatamente però essa tende a ricadere preda delle consuete “ossessioni evolucionistiche”: dimenticando che i tre “corpi” superiori sono “stati intemporalmente e superstorici”, l’antroposofia ne fa “tre conquiste che tutta l’umanità, debitamente guidata da arcangeli e altri esseri del genere, realizzerà nel tempo in tre futuri pianeti”.⁴⁰⁴ Al di là delle deviazioni causate dai residui elementi di “teosofismo anglo-indiano” presenti in essa, e dagli influssi della “mentalità profana dominante in Occidente” che la spingono costantemente verso l’elemento “umano”, l’antroposofia ha comunque il merito di porre chiaramente “l’esigenza di una iniziazione cosciente e di una ‘scienza spirituale’”. Tale esigenza però rimane solo allo stato di potenzialità e non trova effettiva realizzazione.⁴⁰⁵

5.6. Messianismo, misticismo ed estasi: Jiddu Krishnamurti.

Oltre a Steiner, Evola prende in considerazione un altro personaggio che si era trovato al centro delle tormentate vicende della Società Teosofica a inizio Novecento: Jiddu Krishnamurti.⁴⁰⁶ L’affare Krishnamurti aveva costituito la causa principale della rottura definitiva del cristiano Steiner con la Società Teosofica. Poco più che bambino, nel 1909 Krishnamurti fu elevato ai vertici del movimento da C.W. Leadbeater e Annie Besant, che in lui vedevano una sorta di futuro messia. Per il giovanissimo maestro indiano e i

⁴⁰³ Evola *Maschera e volto* 71.

⁴⁰⁴ Evola *Maschera e volto* 71-72.

⁴⁰⁵ Evola *Maschera e volto* 72.

⁴⁰⁶ Evola *Maschera e volto* 73-86.

suoi seguaci, i teosofi fondarono l'organizzazione denominata "Ordine della Stella" (*Order of the Star*). Tuttavia nel 1929, all'età di trentaquattro anni, Krishnamurti decise di sciogliere l'"Ordine della Stella" e di continuare la propria attività in maniera indipendente dalla Società Teosofica. Evola si occupa di lui in quanto esempio paradigmatico del "neomisticismo" contemporaneo.⁴⁰⁷

L'idea di misticismo suscita una decisa avversione in Evola. Il misticismo infatti è la forma di "spiritualismo" di cui si fa esperienza nello stato di "estasi", ossia di "uscita della personalità fuor di sé stessa", con relativa perdita della propria specificità individuale in seguito all'assorbimento in un'entità incommensurabilmente più vasta e indeterminata quale Dio o la Natura o, nel caso di Krishnamurti, la "Vita".⁴⁰⁸ A rendere ancora più pericolosa l'estasi per la personalità umana è il fatto che il "rapimento" da essa indotto provoca nel soggetto sensazioni di "godimento" che in molti casi diventano il fine unico dell'esperienza mistica stessa. Il misticismo risulta quindi "uno stato essenzialmente sentimentale o passionale" associato a un "un disprezzo per la personalità autonoma e per l'intellettualità". Allo "stato mistico" – che implica passività, visione confusa e smarrimento di sé – Evola contrappone lo "stato di intuizione intellettuale", il quale "dà impersonalmente, come *conoscenza*, gli elementi oggettivi" di "una cosa od esperienza".⁴⁰⁹

Per Evola l'atteggiamento mistico non conduce a un recupero del proprio sé più autentico, bensì alla perdita completa della consapevolezza di ciò che si è. La modalità di

⁴⁰⁷ Le fonti a cui Evola fa esplicito riferimento nell'esposizione critica delle idee di Krishnamurti sono: Jiddu Krishnamurti, *La dissolution de l'Ordre de l'Étoile: Une déclaration de J. Krishnamurti* (Ommen: The Star Publishing Trust, 1929); Id., *Ānanda: discorsi, scritti e poesie di Krishnamurti* (Trieste: Artim, 1930); Id., *La vita liberata* (Trieste: Artim, 1931); I. de Manziarly e Carlo Soares, *Saggio su Krishnamurti: Seguito dall'Annuncio della Dissoluzione dell'Ordine della Stella di J. Krishnamurti* (Genova: Lattes e C., 1929).

⁴⁰⁸ Evola *Maschera e volto* 74.

⁴⁰⁹ Evola *Maschera e volto* 74.

conoscenza caratteristica del mistico, infatti, si compie esclusivamente tramite “identificazione” con l’oggetto: “Si conosce solo ciò con cui ci si identifica”.⁴¹⁰ Tale identificazione si attua però secondo diverse possibilità. Mentre nella forma di identificazione che conduce alla “chiarezza di intuizione intellettuale cosciente” – sostenuta da Evola – l’individuo mantiene “un padroneggiamento attivo dell’esperienza”, nell’estasi mistica l’identificazione è contraddistinta da un “un potere fascinoso dell’oggetto che ... si sostituisce al soggetto, alla personalità”. In questo senso il mistico non ha alcun dominio su quanto gli succede, né è padrone di se stesso allorché si immerge nel vortice dell’esperienza estatica: “Preso dall’‘ineffabile’, invece di essere signore dell’oggetto, il mistico stesso diviene oggetto”.⁴¹¹ Il mistico subisce l’esperienza invece di dirigerla consapevolmente, e in tal modo perde se stesso, “sprofondando” in un “entusiasmo” che peraltro è lontanissimo dalla condizione d’imperturbabilità che egli ambiva raggiungere.

Nell’intraprendere un’analisi approfondita della nozione di “estasi”, Evola segnala ancora una volta il saggio di Paul Tillich *Das Dämonische* (1926) come autorevole punto di riferimento.⁴¹² Diversamente dalle realtà del “mondo fisico” – sostiene Evola – l’Io non esiste recando già impresse in sé una sua “forma” e una sua “unità”. Tale forma e unità delle cose materiali, se trasposte a livello del “mondo interiore”, corrispondono alla “personalità”, all’“Io”, che è “un’energia, una tensione, un principio invisibile che tende a compiersi” e nel suo compiersi “si contrappone all’essere”, in quanto tende alla “libertà” e alla “indipendenza” dall’essere stesso.⁴¹³ Può

⁴¹⁰ Evola *Maschera e volto* 75.

⁴¹¹ Evola *Maschera e volto* 75.

⁴¹² Paul Tillich, *Das Dämonische: Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte* (Tübingen: Mohr, 1926).

⁴¹³ Evola *Maschera e volto* 76.

però succedere che il processo di emancipazione e compimento della personalità venga deviato da un “oggetto” o da un “ideale” che attrae a sé l’Io in formazione. Ne consegue allora l’“identificazione mistica”, la quale crea le condizioni per un disgiungersi della personalità da se stessa:

... come una corrente più forte e veloce irrompendo in un’altra più debole può assorbirla e portarla via con sé, così, sotto condizioni speciali, un dato oggetto o ideale può esercitare nell’uomo una specie di rottura nella direzione della tendenza principale, la quale cessa di volgersi al suo scopo naturale e passa a concentrarsi su di esso. L’oggetto fornisce già una forma, una unità, un centro, e così il processo della formazione interna viene interrotto. Tale è l’identificazione mistica ad un oggetto: essa dà modo alla personalità di sciogliersi da sé medesima, di uscire effettivamente da sé.⁴¹⁴

L’identificazione mistica opera al contempo come “liberazione” e come “distruzione” nei confronti dell’Io. Da ciò deriva l’intenso potere di fascinazione dell’estasi, nella quale l’assoggettamento della personalità si accompagna a un senso di piacere, come abbiamo visto anche nel brano di Giaime Pintor sulle esercitazioni in preparazione della visita di Hitler a Roma (vd. 2.3.):

La forza che asserva dà anche una sensazione di liberazione, dà una più alta e seduttrice sensazione della forza vitale, disciolta nella forma. Essa si “nutre” dello spirito e trasporta lo spirito pur non portandolo necessariamente a forme psichiche inferiori e patologiche: è l’estasi.⁴¹⁵

Evola rimarca che il misticismo e l’estasi non hanno necessariamente a che fare con la religione, tant’è vero che esiste un “misticismo di cose profane”. La mistica fascista non viene esplicitamente chiamata in causa da Evola, ma nei passi che seguono – scritti nel contesto di un regime totalitario ormai consolidato, con la sua cornice di mobilitazioni di massa, entusiasmi collettivi e folle osannanti un capo carismatico – è difficile non

⁴¹⁴ Evola *Maschera e volto* 76.

⁴¹⁵ Evola *Maschera e volto* 76-77.

scorgere un rimando al fascismo e a Mussolini, intesi rispettivamente come l'“ideale” e l'“oggetto” che avviano una “identificazione mistica” destinata a fuorviare le coscienze degli individui nel loro processo di formazione. Per quanto possa esservi un potenziale creativo nell'identificazione mistica – sostiene Evola, toccando un argomento ampiamente trattato da Onofri in *Nuovo Rinascimento* –, il suo esito è sempre devastante, comportando la disgregazione dell'unità psichica del soggetto e lo spodestamento della sua volontà:

Qualunque oggetto, in fondo, può produrre una identificazione mistica e un correlativo grado di rapimento estatico e di un entusiasmo, che può anche esser creativo. La struttura del fenomeno è lo stesso [*sic*]. Il fatto che l'oggetto mistico sia una divinità ovvero un partito politico o uno *sport* non è indifferente dal punto di vista della natura delle influenze a cui lo stato mistico apre i contatti, ma dal punto di vista oggettivo esso non costituisce divario. Vi è sempre una distruzione spirituale, la sostituzione di una forma e di una unità che non è quella del soggetto, col senso conseguente di svincolamento, di *détente* e di esaltazione estatica.⁴¹⁶

La convinzione che ogni “estasi”, “divina” o “profana” che sia, “accusa sempre l'efficienza di un fattore *demonico* e di un processo ‘vampirico’”, porta Evola a sottoscrivere l'atteggiamento di “prudenza” e di “diffidenza” con cui il cattolicesimo nel corso della storia ha trattato “ogni forma di manifestazioni mistiche”.

Il fatto che Evola consideri il “fenomeno messianico” come un “caso particolare di misticismo” pare confermare l'ipotesi che egli possa aver scritto queste pagine avendo in mente, tra gli altri motivi della polemica, le folle acclamanti e infervorate che assistevano alle apparizioni pubbliche del duce. La figura del messia, di qualunque messia, è per Evola uno degli “oggetti” che fanno deragliare l'io nel suo cammino verso lo stato di unità formata. Al fine di illustrare il carattere nocivo della suggestione

⁴¹⁶ Evola *Maschera e volto* 77. Vd. anche Arturo Onofri, *Nuovo Rinascimento come arte dell'io* (Bari: Gius. Laterza & Figli, 1925) *passim*.

messianica, che conduce a un asservimento illusoriamente percepito come piacevole liberazione, Evola ricorre addirittura alla terminologia dell'avversata psicanalisi:

Il Messia, quale redentore, in fondo non è se non l'ideale di una suprema forma personale che si presenta all'individuo sotto specie di un altro essere, e che come tale distoglie "estaticamente" le forze interiori dal fine interiore.

Si produce, in altri termini, un vero e proprio transfert, con sincope della libera formazione della personalità autonoma e col solito senso di alleviamento.⁴¹⁷

Esistono casi eccezionali in cui i messia non ostacolano bensì agevolano l'uomo nel conseguimento del suddetto "fine interiore". Ciò avviene quando nel ruolo di messia si hanno "personalità veramente superiori, le cui forze possano innestarsi su quelle protese nell'attesa 'messianica' e non prendere, ma dare, non alterare, ma completare il processo di interna formazione, riconducendo dunque gli individui a sé stessi, alla conquista della loro forma". Tale eventualità è però rarissima. Quasi sempre il "fenomeno messianico" consiste invece nella "formazione di entità collettive di natura irrazionale, che si sostituiscono a i singoli e si servono delle loro energie per qualcosa, come una loro incarnazione e nutrizione".⁴¹⁸

Figure come quelle di Steiner e di Krishnamurti esemplificano per Evola quanto sia diffuso il "fenomeno messianico" nella società contemporanea, in cui le anime così spesso sono "attirate" verso i capi di sette e scuole "spiritualistiche". Considerato un messia fin da bambino, in età adulta Krishnamurti ha rotto con chi l'aveva destinato a tale ruolo, e il suo pensiero ha preso una direzione diversa, che ben riflette "l'ambiguità del nuovo misticismo europeo". Al momento di sciogliere *l'Ordine della Stella*, presso il campeggio di Ommen in Olanda nel 1929, Krishnamurti ha spiegato le ragioni della sua

⁴¹⁷ Evola *Maschera e volto* 77-78.

⁴¹⁸ Evola *Maschera e volto* 78.

scelta in una dichiarazione, presto tradotta e pubblicata in diverse lingue, dalla quale Evola cita estesamente con un atteggiamento di sostanziale approvazione. Nella dichiarazione di Ommen l'esortazione al risveglio delle singole coscienze si colloca in una visione anti-autoritaria della trasmutazione interiore, e ciò alla vigilia dell'ascesa al potere del nazismo in Germania, mentre in Italia un regime fascista ormai consolidato mira da anni a forgiare l'anima delle masse attraverso l'indottrinamento dall'alto e la partecipazione dei soggetti in gruppi organizzati a forte struttura gerarchica. Krishnamurti afferma di prefiggersi come unico scopo quello di "liberare l'uomo, aiutarlo a spezzare le barriere che lo limitano" in modo che egli possa raggiungere "la consapevolezza incondizionata e l'espressione dell'io". Per riuscire in questa impresa – egli ammonisce – l'uomo non deve "seguire" le direttive altrui ma solo se stesso, rendendosi autonomo non solo dall'"autorità" ma anche dalla "atmosfera dell'autorità" a cui è assuefatto. Gli altri – siano essi persone, "nuove forme" di organizzazione e di pensiero, o "nuove religioni" – non agevolano affatto l'uomo nel suo compito individuale. Le "nuove forme" e le "nuove religioni" non hanno alcun valore; esse non sono che "barriere, limitazioni, stampelle", ed è necessario sbarazzarsene. L'"illuminazione", "l'incorruttibilità dell'io", va cercata in se stessi. A tal scopo non serve avere una "organizzazione", giacché "la Verità è una landa selvaggia e ... non è possibile arrivarvi per alcuna via tracciata, sia essa una religione o una setta".⁴¹⁹

Evola qualifica favorevolmente la dichiarazione di Krishnamurti come "una doccia fredda al messianismo teosofistico" e una "salutare reazione" alla tendenza a

⁴¹⁹ Evola *Maschera e volto* 79-80. Evola cita la dichiarazione di Krishnamurti dall'edizione francese: Jiddu Krishnamurti, *La dissolution de l'Ordre de l'Étoile: Une déclaration de J. Krishnamurti* (Ommen: The Star Publishing Trust, 1929).

cercare “oggetti per la sostituzione mistica”.⁴²⁰ Tra questi “oggetti”, come ho suggerito, si potrebbero far rientrare alcuni elementi della religione politica del fascismo. Tuttavia – osserva amaramente Evola – il misticismo che Krishnamurti caccia dalla porta rientra subito dalla finestra sotto la specie, più pericolosa, di una concezione panteistico-irrazionalistica. Il maestro indiano, come del resto il teosofismo, distingue infatti tra un falso “Io personale” e un “Io eterno”. All’“Io eterno”, l’unico autentico, “l’uomo ha imposto ogni sorta di limitazioni” e di “vincoli”, nella forma di credenze, preconcetti, abitudini, convenzioni, e via dicendo. Per Krishnamurti, tutte queste sono “barriere da far saltare per ritrovare sé stessi, per ritrovare ... [quella che egli chiama] l’unicità individuale’ – *the individual uniqueness*”.⁴²¹ Krishnamurti però – ed è questo il punto che Evola non può accettare – fa corrispondere l’“Io eterno” alla “Vita”, ossia al “principio di ogni cosa”, per cui “liberare la Vita” e “liberare l’Io” divengono “quasi sinonimi”. Per questa via – obietta Evola – si giunge a concepire la liberazione, la presa di coscienza e il ritrovamento della propria identità più vera in un senso “panteistico” e “irrazionalistico”, secondo una visione non molto dissimile da quella dell’*élan vital* di Bergson. Il “sé stesso” da ritrovarsi finisce per equivalere – secondo una formulazione di Krishnamurti – all’“Io di tutto, all’unità assoluta con tutte le cose, alla fine del senso di separazione”; mentre l’“Io personale” – che a parere di Evola non meriterebbe nemmeno il nome di “Io” – è in fondo solo “un principio negativo, una superstruttura che, creata da pregiudizii, timori e convenzioni, soffoca ciò che soltanto è reale, la Vita”.⁴²² Nella dottrina “evazionistica” di Krishnamurti, il “sé stesso” da ritrovarsi, ossia l’“unicità

⁴²⁰ Evola *Maschera e volto* 80.

⁴²¹ Evola *Maschera e volto* 80.

⁴²² Evola *Maschera e volto* 80-81. Evola trae il passo citato da Jiddu Krishnamurti, *La vita liberata* (Trieste: Artim, 1931) 28.

individuale”, è concepito come “mera vita indifferenziata , proteiforme, simile ... ad acqua corrente che procede sempre e mai è tranquilla, a fiamma priva di forma definita, labile, mutevole di momento in momento e quindi indescrivibile, non circoscrivibile da nulla, indomabile”.⁴²³ Evola giudica contraddittorio il fatto di caratterizzare il sé, da un lato, nei termini di un “manifestarsi ed espandersi senza sforzo come pura spontaneità” che ha superato ogni barriera limitatrice, e dall’altro come “incorruttibilità”, “eternità”, “liberazione vera dalla legge del tempo”.⁴²⁴ In questo modo – accusa Evola – Krishnamurti “giuoca all’equivoco” con la visione dualistica di origine tradizionale, mentre il fine della trasmutazione interiore va individuato esclusivamente in uno dei due termini: l’incorruttibile, il compiuto in se stesso, il centro che permane. Egli dichiara infatti di concordare con la parte della dottrina di Krishnamurti che invita ad “abolire la distanza fra sé e la mèta” e sostiene che l’uomo può “possedersi e risvegliarsi” solo nel “momento presente, il momento da cui mai si esce”.⁴²⁵ Questa concezione di Krishnamurti potrebbe costituire una “salutare reazione” contro l’“illusione evolucionistica”, secondo la quale l’uomo troverà il proprio vero sé in un ipotetico futuro della storia cosmica, invece che in una dimensione “al di là dal tempo” e “superstoricamente”. Purtroppo però – continua Evola – tale concezione si può anche intendere come “la riduzione estatica alla mera istantaneità, l’ebbrezza di un cieco identificarsi che distrugge ogni distinzione e ogni sostanzialità spirituale”.⁴²⁶ In questo estatico panteismo Evola ravvisa un passivo mettersi in balia di altre forze, ossia un’altra forma di soggezione, in cui la specificità individuale viene annullata. Libertà non

⁴²³ Evola *Maschera e volto* 81. Evola qui parafrasa Jiddu Krishnamurti, *La vita liberata* (Trieste: Artim, 1931) 113 e 122.

⁴²⁴ Evola *Maschera e volto* 81. Cfr. Jiddu Krishnamurti, *La vita liberata* (Trieste: Artim, 1931) 17.

⁴²⁵ Evola *Maschera e volto* 82. Cfr. Jiddu Krishnamurti, *La vita liberata* (Trieste: Artim, 1931) 69.

⁴²⁶ Evola *Maschera e volto* 82.

significa dare incontrollato sfogo agli impulsi che sorgono dal tumultuoso e oscuro mondo interiore, bensì esercitare una lucida sovranità su se stessi:

Esprimere il principio di non dipender da nulla fuor che da sé, non è dire a sufficienza. Bisogna spiegare in che rapporti si sta con questo “sé”; bisogna dire se rispetto a sé si è liberi, capaci di dominio e di consapevole, libera direzione, ovvero se si è *dipendenti* da sé, cioè incapaci di esser diversi da quel che momento per momento, secondo spontaneità pura, la “Vita liberata” vuole, attua e crea in noi. E’ facile credere di essere liberi, quando in realtà si è solo “scatenati”. L’estasi dell’Io che rimette allo stato libero le forze elementari che tendevano a darsi una forma e una legge in un essere personale, nel più dei casi è disfacimento e abbandono, per nulla affrancamento.⁴²⁷

Giunti a un certo livello di autodeterminazione, il saper porre a se stessi un “limite”, in piena consapevolezza, può essere indice di autentica “libertà”.

Evola ritiene importante precisare che, per quanto Krishnamurti presenti la trasmutazione di coscienza nei termini di una rivolta mirante a conseguire uno stato di perfezione che “non ha leggi”, tale rivolta non è intesa come frutto di una “insofferenza per la disciplina dell’autorità”, né tantomeno come esaltazione del “caos”. Krishnamurti sostiene al contrario la necessità di “creare un miracolo d’ordine in questo secolo di disordine e di superstizione”, un ordine che rifletta uno stato “interiore” dell’individuo e non sia invece fondato su una “autorità” esterna, un “timore” o una “tradizione”.⁴²⁸ Il “fattore mistico-estatistico” finisce però per prevalere e soffocare gli aspetti pregevoli degli insegnamenti di Krishnamurti, i quali per giunta non sono avvalorati da alcuna “indicazione concreta di metodo e di disciplina”, giacché il maestro indiano, da buon mistico, è convinto che non vi sia una “via prestabilita” nella trasmutazione verso la

⁴²⁷ Evola *Maschera e volto* 82-83.

⁴²⁸ Evola *Maschera e volto* 83. I testi a cui Evola fa riferimento sono: Jiddu Krishnamurti, *Ānanda: discorsi, scritti e poesie di Krishnamurti*, I (Trieste: Artim, 1930) 5; Id., *La vita liberata* (Trieste: Artim, 1931) 49 e 52; I. de Manziarly e Carlo Soares, *Saggio su Krishnamurti: Seguito dall’Annuncio della Dissoluzione dell’Ordine della Stella di J. Krishnamurti* (Genova: Lattes e C., 1929) 83.

perfezione, e che per liberarsi da tutto ciò che non è il vero Io sia sufficiente un intenso “desiderio” e “un amore sconfinato disindividuale, non per *una* vita, ma per *la* vita”.⁴²⁹ A tale atteggiamento Evola contrappone, come metodo per separare il vero Io dalle false identificazioni, la dottrina alchemica da lui illustrata l’anno precedente ne *La tradizione ermetica*.⁴³⁰ La personalità non va dispersa in una fusione mistico-estatica con ciò che è altro da sé, bensì occorre avviarla in un percorso ascetico che la affini, la rafforzi e la formi:

Indubbiamente, da un certo “Io” bisogna ben liberarsi – la *via remotio*, la distruzione dell’“Uomo antico” (che poi da un altro punto di vista non è che l’Uomo nuovo) è una condizione per la rintegrazione interiore. Ma se, a ciò riferendosi, gli ermetisti, per simboli parlavano sì di un lavacro nell’“Acqua di Vita” che uccide e dissolve, essi aggiungevano anche che le sostanze a cui bisogna far subire un tale bagno di resurrezione dovevano essere opportunamente preparate sì che dopo la dissoluzione sussistesse *un grano d’Oro indistruttibile*, destinato a riaffermarsi su ciò che l’aveva dissolto e a mantenersi in una forma libera da morte.⁴³¹

Non si tratta quindi di “dissolversi nella semplice vita” – come vorrebbero Krishnamurti e i mistici in genere – bensì di “purificarvisi per far risorgere in una forma trascendente la personalità”.

Coerentemente con la propria visione elitaria e anti-democratica, Evola attribuisce a Krishnamurti il torto di turbare le menti dei profani presentando le proprie dottrine sulla trasmutazione, in sé non completamente prive di validità, come accessibili e praticabili da parte di tutti gli esseri umani. Tali principi, trasmessi indiscriminatamente agli uomini “deviati” della società occidentale moderna, i quali già sono sommersi da “incentivi al caos e alla mala anarchia”, per Evola rischiano di produrre esiti non di “superamento” ma

⁴²⁹ Evola *Maschera e volto* 83.

⁴³⁰ Julius Evola, *La tradizione ermetica nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua arte Regia* (Bari: G. Laterza, 1931).

⁴³¹ Julius Evola, *Maschera e volto dello Spiritualismo contemporaneo* (Torino: F.lli Bocca, 1932) 84.

di “distruzione”.⁴³² L’uomo moderno, infatti, non può che fraintendere le esortazioni alla libertà e alla rivolta in quanto ignora che la disciplina e le restrizioni in certi casi hanno una funzione positiva, così come indicano le icastiche formule adottate da Evola: “in ogni obbedire può nascondersi un mezzo per comandare a sé”, “il limite può avviarci ad una forma”, “ciò che da un lato impoverisce, dall’altro accresce”.⁴³³ Solo pochi individui eccezionali possono trarre vantaggio da insegnamenti che mutano radicalmente la consapevolezza di se stessi e del mondo. L’uomo comune, al contrario, ne uscirebbe menomato nella sua integrità psichica e spirituale:

Può far saltare le superstrutture, gli appoggi e i vincoli chi già senta di potersi tenere in piedi. Può gittarsi in acqua chi sa di nuotare. Krishnamurti pare non preoccuparsi di questo: incita democraticamente ognuno alla grande rivolta – non quei pochi per i quali soltanto essa potrebbe riuscire salutare e davvero liberatrice. Per questo, la sua via è ambigua: ché là dove la distruzione non conduce alla *individual uniqueness* in senso vero, è alla regressione mistica nella “Vita”, all’estasi distruttrice della personalità e dello spirito che ci rimanda.⁴³⁴

Per Evola esistono infatti due “visioni” tra loro inconciliabili riguardo a quale sia l’obiettivo della trasmutazione umana. Secondo la prima – abbracciata tipicamente dai mistici panteisti –, la meta da raggiungere è “l’universale senza forma”, mentre “l’individuale nella sua forma” viene inteso come “illusione e negazione”. La seconda visione – che è quella di Evola – sostiene che il fine della trasmutazione è “l’individuale nella sua forma”, mentre “l’universale” è concepito come “pura materia, mera potenzialità da vincere in leggi d’ordine e di differenza”.⁴³⁵ Dottrine come quelle della “Vita Una” e della *individual uniqueness* – avanzate da Krishnamurti – combinano

⁴³² Evola *Maschera e volto* 84-85.

⁴³³ Evola *Maschera e volto* 85.

⁴³⁴ Evola *Maschera e volto* 85.

⁴³⁵ Evola *Maschera e volto* 85.

ambiguamente questi due ideali incompatibili. Per Evola occorre quindi distinguere, e scegliere saggiamente: “liberazione” e non “evasione”, “volontà classica della forma spirituale” e non “volontà panteistica dell’informe”, “scienza spirituale” e non “misticismo”.⁴³⁶

5.7. Tradizione universale e cattolicesimo: René Guénon.

Se la rottura delle “dighe del sovrasensibile” spinge molti individui verso maestri orientali come Krishnamurti, Evola nota che sono numerosi i “ritorni” al cattolicesimo, fenomeno al quale egli decide di dedicare un capitolo della sua critica allo spiritualismo contemporaneo.⁴³⁷ Il cattolicesimo, con il suo imponente carattere “gerarchico-tradizionale” e la sua “apparenza di cosa stabile e perenne”, esercita infatti un potente “fascino seduttore” nei confronti delle “anime smarrite”.⁴³⁸ Evola distingue due tipi di “ritorni” al cattolicesimo. Il primo – quello che egli condanna fermamente e che a noi interessa di meno in questa sede – non trasforma in maniera significativa l’individuo, ed è anzi segno di un “fallimento” rispetto alla possibilità di conseguire stati superiori di coscienza. Esso è compiuto da coloro che, insoddisfatti della vita e intimoriti dalla sua incertezza (motivo questo presente anche in *Spaccio dei maghi*), si “rassegnano” a credere rinunciando “ad ogni aspirazione superiore”. Nella Chiesa essi cercano un’istituzione che manifesti, soprattutto sul piano formale, i caratteri di “autorità”, “continuità” e “stabilità”.⁴³⁹

⁴³⁶ Evola *Maschera e volto* 86.

⁴³⁷ Evola *Maschera e volto* 87-108.

⁴³⁸ Evola *Maschera e volto* 87.

⁴³⁹ Evola *Maschera e volto* 88.

Oltre a questa “passiva remissione all’ autorità esteriore del cattolicesimo”, esiste un secondo tipo di “ritorni” che può generare positive trasformazioni nelle coscienze degli individui ed essere considerato come un “superamento” delle prospettive “spiritualistiche”.⁴⁴⁰ Se Henri Massis è per Evola il principale esponente del primo genere di cattolicesimo, René Guénon lo è del secondo. I riferimenti agli scritti di Guénon, presenti un po’ in tutto il libro di Evola, divengono particolarmente frequenti nel capitolo sul cattolicesimo. Questo fatto può apparire strano, dato che l’ autore francese è solitamente considerato fautore di un esoterismo che affonda le proprie radici nella tradizione spirituale dell’ Islam. Pur essendo orientato in tal senso da più di un decennio, Guénon aveva collaborato alla rivista cattolica *Regnabit* tra il 1925 e il 1927, ossia in tempi ancora relativamente vicini alla stesura di *Maschera e volto*, e solo nel 1930 aveva lasciato Parigi per trasferirsi definitivamente a Il Cairo. Evola, in ogni caso, elogia Guénon come “una fra le personalità ‘antimoderne’ di più salda dottrina”, particolarmente per quanto riguarda l’ insegnamento tradizionale nel suo “aspetto orientale”, e quindi adatta a comprendere le tracce dell’ antichissima sapienza universale presenti nel cattolicesimo.⁴⁴¹ Secondo Evola, gli elementi tradizionali nel cattolicesimo hanno perso il loro valore di “esperienza” e di “contatto reale con un mondo sovrasensibile”. Di qui l’ esigenza, in questa seconda forma di “ritorni”, di “innalzare” il cattolicesimo – non più inteso in senso esclusivamente teologico-religioso – a una “metafisica” che corrisponda a una “*esperienza superindividuale effettiva*”.⁴⁴²

Evola apprezza nel cattolicesimo il fatto che esso può essere inteso come “un sistema atto a tutelare sul piano dell’ umanità comune ciò che costituisce la prima

⁴⁴⁰ Evola *Maschera e volto* 88.

⁴⁴¹ Evola *Maschera e volto* 89.

⁴⁴² Evola *Maschera e volto* 89.

conquista dello sforzo civilizzatore: la personalità”.⁴⁴³ La personalità è solitamente concepita da Evola come affermazione della forma, dell’ordine e dell’unità, caratteri conseguibili in virtù soprattutto del potenziamento dell’autocoscienza. Nella tradizione cattolica, Evola riscontra una tensione verso il medesimo obiettivo:

Per il cattolicesimo la personalità non è né un male, né una negazione, né una illusione. La personalità è invece reale, ed è voluta da “Dio”. La visione cattolica ha sempre avuto in cura la lotta della forma contro l’informe, dell’unità e dell’ordine contro il caos. Essa ha dannato come eresia tutte quelle tendenze che inclinavano l’anima a confondersi con le cose e con lo stesso spirito.⁴⁴⁴

Dualista convinto, Evola sottolinea con favore il carattere centrale di tale prospettiva nel cattolicesimo. Il vero motivo d’essere del dualismo nella tradizione cattolica va identificato nella salvaguardia dell’unità interna dell’individuo, diventata particolarmente fragile in epoca moderna. A protezione della personalità umana contro le forze disgregatrici e livellatrici del subpersonale e del demonico, il cattolicesimo ha istituito nel corso della storia una serie di strategie di evidente impianto dualistico. Ad esempio, la dottrina cattolica di regola non raccomanda la “identificazione” col divino bensì la “fede” in esso, tenendo distinto il piano umano da quello sovranaturale, il quale peraltro si dà “sotto forma personale (teismo)”.⁴⁴⁵

La separazione tra il divino (o vero sovranaturale) e l’umano risulta opportuna e necessaria rispetto alla “gran massa degli uomini” a causa delle sconcertanti condizioni del “senso della personalità” nel mondo moderno. A questo livello, le idee di Massis sono giuste: la forma di spiritualità orientale “non più dualistico-teistica” rappresenta “un pericolo reale per la personalità”. Ma se ci si innalza a un livello superiore e ci si pone

⁴⁴³ Evola *Maschera e volto* 90.

⁴⁴⁴ Evola *Maschera e volto* 90.

⁴⁴⁵ Evola *Maschera e volto* 90-91.

come obiettivo la “super-personalità”, ossia la “personalità integrata al disopra delle condizioni umane”, l’Oriente può offrire un patrimonio di preziosissime conoscenze, mentre rimanere ancorati alla visione comune del cattolicesimo costituisce “un fattore di impietramento”. In questo contesto, idee come quelle di Massis risultano inadeguate poiché non indirizzano verso “il superamento e il compimento della personalità comune”.⁴⁴⁶ Occorre allora una “assunzione esoterica” della tradizione cattolica. Bisogna, in altri termini, mirare al “contenuto metafisico” del cattolicesimo e non più alla “riduzione religiosa” di esso. Questa via è percorribile solo da pochi, non da tutti.⁴⁴⁷

Per ben comprendere l’opposizione tra prospettiva “religiosa” e “metafisica” occorre accennare alle vedute perennialiste di Evola, influenzate dalle opere di Guénon. Ciò permetterà di rilevare l’opinione di Evola riguardo, da un lato, al ruolo che il cattolicesimo può ricoprire nella trasmutazione della coscienza ordinaria, e dall’altro, all’eventuale azione suggestiva operata da forze occulte nei confronti del subcosciente dei cattolici nel corso dei secoli. Per Evola la religione come la concepiscono i moderni è un “fenomeno tardo”, un “eco” e una “riduzione” di un’originaria sapienza “universale”. La spiritualità antica, sia orientale sia occidentale, non era religione, in quanto essa si fondava sul “sovrannaturale” come “conoscenza reale” e non come oggetto di rivelazione o dogma. Tale conoscenza reale è ciò che Guénon chiama “metafisica”, nel senso di “scienza” di ciò che non è “il prodotto di facoltà legate alle condizioni fisiche e razionali” proprie della comune persona umana.⁴⁴⁸ Vi è una “fondamentale unità” e “verità” che è “ad un tempo superiore ed anteriore ad ogni forma religiosa particolare, di cui purtuttavia

⁴⁴⁶ Evola *Maschera e volto* 91.

⁴⁴⁷ Evola *Maschera e volto* 91-92.

⁴⁴⁸ Evola *Maschera e volto* 92.

costituisce il fondamento invisibile”.⁴⁴⁹ Invece di rivendicare il possesso esclusivo della verità e rimarcare la radicale novità dell’insegnamento di Cristo rispetto alla spiritualità precedente, il cattolicesimo dovrebbe insistere sulla “arcaicità” e “perennità” degli elementi di autentica sapienza universale ancora presenti in esso, e ricollegare la propria dottrina alla “tradizione primordiale metafisica”.⁴⁵⁰ Questo approccio non va confuso con il disordinato “eclettismo” dei teosofisti e degli antroposofi, né con le indagini “empiriche ed esteriori” degli studiosi di religioni comparate.⁴⁵¹ Si tratta invece di risalire, secondo la strada indicata da Guénon, “a certi principii, strettamente legati a esperienze fondamentali determinate”, a una “tradizione una” oggi disseminata in “espressioni varie”.⁴⁵² Rilevare e recuperare ciò che di veramente universale c’è nel cattolicesimo non significa negare o alterare il cattolicesimo stesso, bensì compierne un’integrazione nella tradizione una.⁴⁵³ Per spiegare l’immettersi degli elementi tradizionali nella dottrina cattolica e la loro permanenza in essa lungo i secoli, Evola ricorre all’ormai consueta tesi delle occulte influenze che operano tra le pieghe della coscienza umana inducendo gli individui, senza che questi ne abbiano consapevolezza, ad agire in modo dissociato da quella che è la loro effettiva volontà. Questa volta però le arcane forze impersonali attuano la loro suggestione a fin di bene, poiché l’obiettivo è la conservazione e la

⁴⁴⁹ Evola *Maschera e volto* 93. Secondo Evola, anche l’apologetica cattolica ammette l’idea di una “rivelazione primitiva” fatta ad Adamo prima del diluvio. Evola, sulla scorta delle “ricerche di carattere scientifico” di Herman Wirth, suggerisce che il diluvio biblico potrebbe farsi corrispondere all’inabissamento di Atlantide, in seguito al quale si sarebbe frantumata l’unità della tradizione di cui era portatrice, prima dei “tempi storici”, la razza “nordico-atlantica”. Herman Wirth, storico tedesco di origine olandese, fondò in seguito, nel 1935, assieme a Heinrich Himmler e Richard Walther Darré, la *Ahnenerbe*, società di ricerca ed insegnamento dell’eredità ancestrale della razza germanica. Wirth abbandonò la *Ahnenerbe* dopo due anni, nel 1937. Cfr. Herman Wirth, *Der Aufgang der Menschheit: Untersuchungen zur Geschichte der Religion, Symbolik und Schrift der atlantisch-nordischen Rasse*, 2. ed. (Jena: E. Diederich, 1928; 1 ed. 1923).

⁴⁵⁰ Evola *Maschera e volto* 93-94.

⁴⁵¹ Evola *Maschera e volto* 94-95.

⁴⁵² Evola *Maschera e volto* 95.

⁴⁵³ Evola *Maschera e volto* 96.

trasmissione di frammenti dell'unica verità originaria. Molte delle componenti della tradizione cattolica che si prestano a una "assunzione 'metafisica'" – afferma Evola – evidenziano corrispondenze con miti, simboli e insegnamenti di altre tradizioni lontane nel tempo e nello spazio, tanto da far pensare a "qualcosa di più che non il semplice 'caso'" per spiegarle.⁴⁵⁴ Pur esortando a non cadere "nell'idea troppo semplicistica dei teosofisti, i quali vedono d'appertutto l'azione di 'Guide' e di 'Iniziati'", Evola, sulle orme di Guénon, finisce per avanzare un'ipotesi non troppo dissimile dalla loro:

Si può pensare invece ad un'azione insensibile, non legata a persone, da dietro le quinte della coscienza ordinaria, ad una influenza subcosciente la quale, senza che i formatori della tradizione cattolica lo sospettassero, avrebbe fatto sì che essi, spesso nell'idea di far tutt'altro o anche di esser spinti da circostanze esteriori, divenissero gli strumenti della conservazione della tradizione, della trasmissione di alcuni elementi di una sapienza primordiale e universale che così tuttora – come dice il Guénon – son ritrovabili "allo stato latente" nel cattolicesimo, nascosti dalla forma religiosa, mitica o teologico-dogmatica.⁴⁵⁵

Ma qual è l'origine di tale influenza subcosciente? Evola, autore di *Imperialismo pagano*, la mette in rapporto con lo Spirito Santo, la cui azione va compresa "riportandola alla zona preconsocia dei pensieri consci e formati".⁴⁵⁶

Dopo aver avvertito che "fattori 'sottili'" come quelli appena illustrati sono responsabili del "formarsi di ogni grande corrente di idee ... più di quanto oggi si possa mai sospettare", Evola indica la possibilità di una lettura "metafisica" di alcuni episodi e simboli dell'Antico e del Nuovo Testamento. Egli sostiene che gli eventi della vita di Gesù, al pari dei miti riguardanti molti numi ed eroi del paganesimo, si possono interpretare come "una serie di simboli corrispondenti a fasi, stati e atti dello sviluppo

⁴⁵⁴ Evola *Maschera e volto* 96.

⁴⁵⁵ Evola *Maschera e volto* 96-97.

⁴⁵⁶ Evola *Maschera e volto* 97.

metafisico della personalità”, senza per questo dover negare che essi siano realmente accaduti. Evola concorda infatti con Guénon nel sostenere che il valore simbolico non esclude la realtà del fatto, e viceversa, poiché “la vita di un essere reale può avere simultaneamente il valore di una drammatizzazione o sensibilizzazione di insegnamenti metafisici”. Così era nei misteri pagani, peraltro strutturalmente simili alla passione di Cristo, i quali avevano lo scopo di “svegliare negli iniziandi potenti immagini, atte ad avviarli a compiere essi stessi determinate trasformazioni interiori”.⁴⁵⁷ La prospettiva metafisica ritrova nella vicenda storica di Cristo e nel corpus biblico in generale, leggendoli “sotto specie d’interiorità”, certi elementi simbolici tradizionali largamente ignorati dai cattolici.⁴⁵⁸ Evola porta numerosi esempi, alcuni dei quali hanno attinenza con l’idea della trasmutazione interiore dell’uomo, come la corrispondenza tra il termine Betlemme e il nome Bethel, “dato da Giacobbe al luogo ove egli, dormendo sopra una *pietra*, ebbe la visione e la conoscenza della ‘soglia dei cieli’”, a sua volta correlabile alla “soglia di Brahman” nell’induismo.⁴⁵⁹

Evola contesta poi l’opportunità di portare i miracoli come giustificazione della fede. I miracoli, infatti, altro non sono che uno dei possibili effetti del conseguimento dello stato di supercoscienza. Si tratta, in altri termini, dell’evidenziarsi di “possibilità estranormali” la cui esistenza era data per scontata nell’antichità.⁴⁶⁰ Per i moderni invece i miracoli rientrano nella categoria dei fenomeni apparentemente inspiegabili, per affrontare i quali il cattolicesimo dispone solo di debolissimi strumenti di discriminazione, specialmente per quanto riguarda il dilemma della loro origine divina o

⁴⁵⁷ Evola *Maschera e volto* 97.

⁴⁵⁸ Evola *Maschera e volto* 98-99.

⁴⁵⁹ Evola *Maschera e volto* 99-100.

⁴⁶⁰ Evola *Maschera e volto* 101.

“demonica”. Poiché per Evola la questione della trasmutazione della coscienza ha generalmente poco a che spartire con considerazioni di carattere morale, egli contesta il fatto che i cattolici valutino la provenienza di un fenomeno extra-normale a seconda che esso sia compiuto a fin di bene o di male.⁴⁶¹ Per Evola l’unico modo valido per discernere l’autentica natura di un evento fuori dal comune è considerare se esso abbia relazione o meno con “una personalità davvero cosciente”. Infatti, quando un individuo realizza la “interna trasfigurazione”, può al contempo svilupparsi in lui un “potere magico”, e dunque la capacità di operare miracoli, i quali altro non sono che la “testimonianza” di un’avvenuta trasmutazione interiore.⁴⁶² Chi legge i prodigi contenuti nei vangeli secondo la prospettiva metafisica può rendersi conto che, come emerge dagli scritti di Guénon, “molto di ciò che è stato detto teologicamente per gli angeli, vale metafisicamente per gli stati trascendenti della coscienza ai quali può condurre l’ascesi e la rinascita interna; mentre i ‘demoni’ simboleggiano forze e stati al disotto della chiara coscienza umana”.⁴⁶³ Echi di una “*magia* in senso stretto”, originata da stati di supercoscienza, rimangono inoltre in alcuni riti e sacramenti della dottrina cattolica.⁴⁶⁴

Il cattolicesimo quindi, in virtù delle “tracce di sapienza” tradizionale presenti in esso e malgrado i suoi fraintendimenti, può ancora servire da “supporto” per un “lavoro segreto di integrazione individuale” a giovamento di una ristretta elite, ma non delle masse. Tale opera di trasformazione interiore risulta peraltro più agevole ed efficace se il soggetto pratica al contempo forme di “ascesi” come quelle presenti nelle “antiche tradizioni monastiche cattoliche”, purché purificate dai “residui devozionali e

⁴⁶¹ Evola *Maschera e volto* 101.

⁴⁶² Evola *Maschera e volto* 102.

⁴⁶³ Evola *Maschera e volto* 103.

⁴⁶⁴ Evola *Maschera e volto* 103-104.

sentimentali”.⁴⁶⁵ Il ritorno al cattolicesimo, comunque, vale solo per i “migliori”, per i “non-spezzati”, come strumento per un lavoro di trasmutazione che dovrà superare il cristianesimo stesso e volgersi alla tradizione universale. Per tutti gli altri, il cattolicesimo può forse costituire “un punto relativamente fermo” in un’epoca di “confusioni e deviazioni spiritualistiche”, a confronto degli svariati pericoli suscitati da “avventate evocazioni”.⁴⁶⁶ Tornare al cattolicesimo può inoltre avere una certa utilità per quegli intellettuali che conoscono solo la “filosofia profana”, la cultura “plebeo-universitaria” o il “malo individualismo” dei tempi odierni. A questo proposito, Evola fa il solo nome di Giovanni Papini, il quale per la verità era stato un intellettuale attento alle questioni spirituali ed esoteriche almeno fin dai tempi del *Leonardo* e della Biblioteca Filosofica di Firenze diretta da Arturo Reghini.⁴⁶⁷ Occorre però ricordare – ammonisce Evola – che il cattolicesimo rimane una “dottrina inconsciamente *tragica* ... da *disperati*”, anche se in misura meno grave del protestantesimo e dell’islamismo, e operò nell’antichità come “una ondata disgregatrice per il mondo tradizionale greco-romano”.⁴⁶⁸

5.8. La magia: Lévi, Kremmerz, Meyrink e Keyserling.

L’ultimo aspetto dello “spiritualismo” contemporaneo ad essere discusso da Evola è la magia.⁴⁶⁹ In questa sezione, più che la confutazione di idee ritenute sbagliate o comunque estranee al proprio orientamento, abbiamo l’esposizione di alcune teorie che Evola stesso in larga parte condivide e sostiene, considerandole il “superamento” conclusivo di tutte le

⁴⁶⁵ Evola *Maschera e volto* 106.

⁴⁶⁶ Evola *Maschera e volto* 107.

⁴⁶⁷ Evola *Maschera e volto* 107-108. Sugli interessi esoterici di Papini e le attività della Biblioteca Filosofica di Firenze si veda Simona Cigliana, *Futurismo esoterico: contributi per una storia dell’irrazionalismo italiano tra Otto e Novecento* (Napoli: Liguori, 2002) *passim*.

⁴⁶⁸ Evola *Maschera e volto* 108.

⁴⁶⁹ Evola *Maschera e volto* 109-126.

forme di spiritualismo criticate in precedenza. Non mancano quindi aperte dichiarazioni di stima nei confronti degli esoteristi moderni che egli ammira – Eliphas Lévi, Giuliano Kremmerz, Gustav Meyrink e, in misura minore, Hermann Keyserling –, mentre la stigmatizzazione degli aspetti negativi delle loro dottrine si limita ad ammonimenti contro i rischi a cui si espongono coloro che perseguono o applicano la sapienza magica con ingenuità, presunzione o incompetenza.⁴⁷⁰

Evola intende la magia come “attitudine metafisica”, ossia come “ogni forma di integrazione soprannormale della personalità, che abbia in vista più la ‘potenza’ che non la ‘conoscenza’ ... e che aderisca nel più alto grado all’ideale dell’indipendenza”.⁴⁷¹ La magia, in questa accezione, rappresenta il “‘polo virile’ dello spirito” (Keyserling) in quanto essa, “pur eliminando quell’Io, che fa da sbarramento rispetto al regno delle forze più profonde”, si pone in netta opposizione ad ogni passivo atteggiamento di tipo estatico, panteistico o devozionale.⁴⁷² Il vero mago è colui che ha raggiunto un livello superiore di coscienza, e da questa realizzazione deriva direttamente, senza mediazione di sorta, il suo potere: “il mago è lo *svegliato* per eccellenza – colui che è e che *può*, in virtù

⁴⁷⁰ Nel corso della sua esposizione della magia moderna, Evola rimanda, solitamente senza indicare il titolo e le pagine dell’opera, a una serie di libri di Eliphas Lévi (pseudonimo di Alphonse Louis Constant, 1810-1875), Giuliano Kremmerz (pseudonimo di Ciro Formisano, 1861-1930), Gustav Meyrink (1868-1932) e, più raramente, Hermann Keyserling (1880-1946). I testi di Eliphas Lévi esplicitamente citati sono *Il dogma e il rituale dell’alta magia*, 2. ed. accresciuta, trad. Carlo De Rysky (Todi: Atanór, 1921; originale francese: *Dogme et rituel de la haute magie*, 1855); e *La chiave dei grandi misteri: secondo Enoc, Abramo, Ermete Trimegisto e Salomone*, trad. C[andido] Giacomelli (Todi: Atanór, 1923; originale francese: *La clef des grands mystères suivant Hénoch, Abraham, Hermès Trismégiste et Salomon*, 1861). Di Giuliano Kremmerz, le cui opere all’epoca non erano in commercio nelle librerie, Evola segnala: *Il mondo segreto: avviamento allo studio delle scienze dei magi* (Napoli: Tip. G. Nobile e C., 1896); *La porta ermetica* (Roma: Circolo Vergiliano di Studi Ermetici, 1924); *I dialoghi dell’ermetismo* (Spoleto: Arti Graf. Panetto e Petrelli, 1929). Evola rimanda all’edizione originale di due romanzi di Gustav Meyrink *Der Golem: Roman* (Leipzig: K. Wolff, 1915); e *Das grüne Gesicht: ein Roman* (Leipzig: Kurt Wolff Verlag, 1916); entrambe le opere erano già state tradotte in italiano: *Il Golem: romanzo*, con studio introduttivo e note di Enrico Rocca (Foligno: F. Campitelli, 1926); e *La faccia verde: Romanzo spiritistico*, trad. Mario Benzi (Firenze: R. Bemporad e Figlio Edit. Tip., 1931). L’unico libro di Hermann Keyserling citato nella discussione della magia moderna è *Menschen als Sinnbilder* (Darmstadt: O. Reichl, 1926); Evola lo legge però nella traduzione francese: *Figures symboliques* (Paris: Libraire Stock - Delamain & Boutelleau, 1928).

⁴⁷¹ Evola *Maschera e volto* 110-111.

⁴⁷² Evola *Maschera e volto* 111.

non di mezzi indiretti o esterni, ma appunto per via della stessa superiorità che il suo ‘risveglio’ gli ha conferita”.⁴⁷³ Quanto al metodo di tale magia, Evola lo caratterizza come “sperimentale puro”, secondo un atteggiamento radicalmente diverso dal misticismo, dall’atto di fede e dalla poesia: la magia non consiste in un credere ma in uno sperimentare (Kremmerz); essa non è una questione di “bene o male” ma di “vero o falso” (Meyrink); non si risolve nell’estasi bensì mira a uno “schiarimento dello spirito” (Meyrink).⁴⁷⁴

Lévi, Kremmerz e Meyrink – rimarca Evola – pongono in stretta relazione il conseguimento di uno stato di superpersonalità, o “integrazione magica”, con la “conquista dell’immortalità”.⁴⁷⁵ Essi sono convinti che la “sopravvivenza” di una “coscienza personale” è impossibile: ciò che può sopravvivere e reincarnarsi non è l’“anima”, intesa come “personalità vera e propria”, bensì alcuni elementi “impersonali” e “derivati” del “composto umano”. Per l’uomo comune, infatti, la morte è davvero uno “spirare”, ossia “un restituire lo spirito ad una massa omogenea quasi come l’aria, ove esso è destinato a dissolversi”.⁴⁷⁶ Peraltro, questi esoteristi sostengono che la maggior parte degli uomini non hanno una vera “personalità” nemmeno da vivi, e che “già come vivi essi sono dei morti”. La magia, anticipando di secoli la psicanalisi, concepisce la natura umana come “composto” o “aggregato” di elementi eterogenei. La personalità dell’uomo comune si riduce tutta all’“individuo storico”, il quale non è unità ma moltitudine priva di coscienza di sé e di volontà propria, schiava di aspirazioni e desideri che non le appartengono e sui quali non esercita alcun dominio:

⁴⁷³ Evola *Maschera e volto* 111.

⁴⁷⁴ Evola *Maschera e volto* 112.

⁴⁷⁵ Evola *Maschera e volto* 112.

⁴⁷⁶ Evola *Maschera e volto* 113.

[L'individuo storico è] un aggregato di tendenze, di impressioni, di ricordi, di abitudini, ecc., la gran parte del quale non appartiene né alla nostra coscienza né alla nostra responsabilità. Risalendo lungo le componenti di un tale individuo, in parte si giunge fino alla vita uterina (subcosciente individuale in senso proprio), ma in parte si sbocca nel collettivo con intreccio, inoltre, di residui, di simpatie e di abitudini tratte da altri o da altri modi di esistenza. Meyrink parla di una specie di “roccia corallifera”, che è il nostro corpo, opera di abitudini tramandate dall'istinto per milioni di anni, e di “pensieri”, che stanno dietro ai nostri stessi pensieri.⁴⁷⁷

Per l'uomo moderno, amalgama permeabile a ogni influsso e sempre tendente a confluire nel “collettivo”, la personalità può essere solo un “miraggio”. Tale modo di intendere la natura dell'uomo in questa vita – la sua mancanza di “personalità” e quindi di “anima” – si riflette ovviamente sulle idee che la dottrina magica sostiene riguardo al post-mortem. Per Meyrink, nell'aldilà non esistono le “anime” dei defunti, e ciò che gli spiritisti invocano sono in realtà potenze pericolosissime e agghiaccianti.⁴⁷⁸ Alludendo ad analoghe forze di travolgente e inesorabile impersonalità, Lévi descrive “una specie di corrente abissale, dotata di un impulso cieco e eterno, alla quale ritornano le anime e dalla quale ne risorgono di nuove, in serie che non hanno fine finché non si produca la forma suprema dell'uomo *sveglio*, del mago”.⁴⁷⁹ Per Evola ci troviamo di fronte a manifestazioni varie di un unico insegnamento tradizionale, il quale addita come obiettivo da perseguire il raggiungimento di un livello superiore di coscienza, la formazione di un'autentica “personalità”, in opposizione all'assorbimento e alla dissoluzione dell'individuale e del differenziato in un composto omogeneo, indistinto, impersonale, privo di coscienza e di intenzionalità, corrispondente alle nozioni di *Es*, di

⁴⁷⁷ Evola *Maschera e volto* 113.

⁴⁷⁸ Evola *Maschera e volto* 113.

⁴⁷⁹ Evola *Maschera e volto* 113-114.

“brama” e di “vita” esposte precedentemente in riferimento a forme devianti di “spiritualismo”.⁴⁸⁰

Il compito “sovranaturale” che la magia prospetta all’uomo, già in questa vita ma con ripercussioni anche sull’esistenza ultraterrena, consiste nel conseguire un “risveglio” che gli consenta di trasmutare se stesso in individualità pienamente formata e super-cosciente, vincendo i limiti, le costrizioni e le scissioni interiori proprie dell’“individuo storico”: “Gli ‘svegliati’ sono i ‘viventi’, gli unici, sia in questo che negli altri ‘mondi’, che non siano dei fantasmi”.⁴⁸¹ L’atteggiamento “magico” consente all’uomo di andare oltre l’“individuo storico”, ma non per raggiungere entità ideali quali Dio, il Tutto o l’Universale a cui unirsi annullando se stesso, bensì per conseguire la “personalità vera”, unica, individualizzata e cosciente di sé. La “disciplina magica” mira a “liberare dalla ganga del collettivo un principio personale indipendente e a dargli forma in termini di sovranaturalità”, ed è caratterizzata da una “attitudine antimistica” che si basa sul concetto di “forma spirituale” come “condizione per l’immortalità”.⁴⁸² Così, secondo Kremmerz, al momento della morte l’iniziato “invece di emettere uno ‘spirito’ informe, emette uno ‘spirito’ in cui ... ha scolpito un altro sé stesso, un uomo immateriale, eterno e indistruttibile”. Al contrario di quanto credono ingenuamente gli spiritisti, la formazione di tale “corpo sottile”, e dunque la sopravvivenza individuale dopo la morte, è un evento che non riguarda affatto tutti gli uomini bensì ha carattere eccezionale, come giustamente insegnano anche i filosofi ermetici e i magi dell’antichità.⁴⁸³ Un passo di Meyrink, ampiamente citato da Evola, designa come divinità

⁴⁸⁰ Evola *Maschera e volto* 114.

⁴⁸¹ Evola *Maschera e volto* 114.

⁴⁸² Evola *Maschera e volto* 114.

⁴⁸³ Evola *Maschera e volto* 114-115.

suprema, immortale e onnipotente, quell'uomo che in dio ha saputo trasmutare se stesso, “svegliandosi” a piena consapevolezza. L'uomo veramente immortale è “sveglio” e non ha “alcun dio” sopra di sé, mentre l’“uomo religioso” è un cieco che sbatte contro “una barriera che egli non osa scavalcare”, non vedendo che l'umano e il divino sono solo “stati”: “Egli si crea una imagine per adorarla, anziché trasformarsi in essa”.⁴⁸⁴

Evola delinea il percorso di trasmutazione – l’“ascesi magica” – dalla condizione di mero “individuo storico” allo stato di uomo-dio supercosciente nei termini di una deliberata assunzione di “forma” tramite spogliazione di tutto quanto non è vera personalità: “L’ascesi magica consiste in un denudarsi progressivamente e attivamente dagli elementi e dagli aggregati dell’Io storico, *così che ogni distacco valga come una interiore formazione, una crescita oltre il suolo di quell’Io*”.⁴⁸⁵ Il primo passo di tale processo consiste nel conseguimento di ciò che Kremmerz chiama una “neutralità cosciente”, spiegata da Evola come una sorta di distaccata e imperturbabile autodeterminazione: “uno stato di coscienza serena, intatta, inaccessibile alle reazioni istintive, al bene e al male, separata dalle sensazioni e dalle inclinazioni e pronta a giudicarle senza interesse alcuno, quali sono e non quali vengono filtrate dalle preoccupazioni, dagli affetti, dalle abitudini e dai ricordi, infine, dall’intera eredità ancestrale e organica”.⁴⁸⁶ Lévi, in maniera non dissimile, caratterizza l’ascesi magica come un “isolarsi dalle correnti dell’“anima della terra””, come un “emanciparsi da ogni bisogno”, e insiste sulla necessità di imporsi intenzionalmente delle “prove”, le quali consistono soprattutto nell’opporre “resistenze” al mondo della materia: occorre “esercitarsi ad usar di tutto e ad astenersi da tutto a volontà” per poter raggiungere il vero

⁴⁸⁴ Evola *Maschera e volto* 115. Evola non indica da quale opera di Meyrink è tratta la citazione.

⁴⁸⁵ Evola *Maschera e volto* 115.

⁴⁸⁶ Evola *Maschera e volto* 115.

obiettivo della trasmutazione di sé, che è la formazione di un “agente estranaturale”, dal quale peraltro scaturisce ogni “potere” fuori dall’ordinario.⁴⁸⁷ Consapevole delle evidenti affinità tra questo tipo di concezioni e quelle del buddismo, Evola dichiara che si tratta di idee riscontrabili in ogni “tradizione metafisica”, ma che nel “buddhismo primitivo” si trovano esposte “nella forma più purificata e metodica”, come “ascesi pura” sganciata da considerazioni morali e religiose.⁴⁸⁸

Evola descrive dunque l’ascesi magica come un “denudamento” interiore da tutto quanto non appartiene all’essenza ultima e inalterabile della personalità, come una graduale “eliminazione di strati psichici successivi sino a sbarazzarsene del tutto, a svuotare la coscienza d’ogni scoria umana”. Strato dopo strato si raggiunge lo splendore della “superpersonalità”, il nocciolo puro della coscienza libera da ogni legame, in un’esperienza che è “risveglio” ma anche “ricordo”, in quanto tramite l’ascesi magica si compie una “regressione”, un ritorno a una condizione originaria: “Avendo raggiunta la soglia della vita preconcezionale e preuterina, varcandola, si è sciolti dal vincolo dell’individualità umana”.⁴⁸⁹ Al momento del “risveglio”, compiuta la trasformazione, le “forze della natura” presenti nel corpo dell’uomo possono dare origine a un’altra “forma”, non più corporea e neppure più appartenente alla natura, per cui i poteri magici, le capacità extra-normali, ne derivano come “applicazione” della raggiunta condizione di superpersonalità. Un esempio di tali poteri straordinari è, secondo un’espressione di Meyrink, il “dominio magico del pensiero”, o più precisamente il controllo di ciò che alla “coscienza rinnovata” appare come la “sorgente segreta del pensiero”. Come abbiamo già rilevato, negli scritti sull’esoterismo del periodo interbellico, in virtù anche della

⁴⁸⁷ Evola *Maschera e volto* 115-116.

⁴⁸⁸ Evola *Maschera e volto* 116.

⁴⁸⁹ Evola *Maschera e volto* 116.

suggestione operata dalle scoperte scientifiche dell'Ottocento e del primo Novecento che svelano un complesso di forze ed energie percepibili per la prima volta all'uomo grazie all'ausilio di nuovi strumenti tecnici, il mutamento dello stato di coscienza viene frequentemente messo in relazione con la possibilità di realizzare quelle potenzialità latenti nell'individuo che riguardano il controllo dei pensieri altrui, la difesa della propria integrità psichica di fronte a inavvertibili influenze esterne, e l'interazione con forze ed entità invisibili che attraversano gli spazi in cui vive l'uomo o che a essi giungono da dimensioni ultramondane o comunque sovrasensibili. Così avviene anche in Evola e negli autori a cui egli fa riferimento, il cui immaginario risulta evidentemente influenzato dall'invenzione e dalla diffusione, in tempi ancora molto vicini, della radiofonia:

Si parte dall'idea, che il cervello non è un generatore del pensiero, ma solo un apparecchio ricevente più o meno sensibile di influenze, le quali in esso, trasformandosi, prendono forma di pensieri. Con la percezione diretta di queste influenze si ottiene l'integrazione del comune pensiero in "parola interiore" e in visione di immagini "divine".⁴⁹⁰

Gli esempi portati da Evola in queste pagine mirano a riformulare la concezione della vita psichica ordinaria, comunemente caratterizzata come essenzialmente discorsivo-concettuale, verso le forme del mito e del simbolo, intesi quali possibili strumenti di una trasmutazione di coscienza. Evola osserva che Kremmerz considera lo studio della mitologia una "scienza" in grado di agevolare l'uomo nello sviluppo delle sue potenzialità, e analogamente Meyrink legge nei personaggi e negli eventi della Bibbia le figure di un cammino di trasmutazione da "ricalcare dentro di noi".⁴⁹¹ Le energie che attraversano l'uomo e il suo mondo possono infatti "drammatizzarsi" in "apparizioni", "simboli plastici" e "incarnazioni momentanee". Presupposto essenziale per potere

⁴⁹⁰ Evola *Maschera e volto* 116.

⁴⁹¹ Evola *Maschera e volto* 117.

sfruttare queste energie è che il mago stabilisca un “contatto”, “per via diretta o indiretta”, tra i propri “principii interiori” e le suddette energie.⁴⁹²

Uno dei modi per compiere “sperimentalmente” la “separazione dell’Io dagli aggregati dell’individuo storico” e conseguire lo stato di super-coscienza è il rito magico. In questo modo procede, ad esempio, la scuola di Kremmerz, la “Myriam”, per la quale Evola ha parole di ammirazione. Tramite il rito, inoltre, si possono produrre “evocazioni di ‘divinità’”.⁴⁹³ A questo punto Evola formula due ordini di ammonimenti tra loro opposti, in quanto indicano di volta in volta la salvezza o la rovina dell’uomo nell’unione o nella separazione della coscienza rispetto alle forze arcane che incontra nel corso delle apparizioni originate dal rito magico. Chi si trova nello stato di “personalità integrata” – spiega Evola – può conseguire per “via diretta” l’effetto che desidera, senza ricorrere al rito. Gli altri possono ottenere un dato effetto solo indirettamente e hanno bisogno del rito. Nel rito però è sempre implicata, in una forma o nell’altra, l’“evocazione” di una forza. La forza evocata è la causa dell’effetto che si desidera produrre, e il rito è il “rapporto dell’uomo con questa forza, la quale gli appare come distinta dalle sue proprie”.⁴⁹⁴ Secondo uno svolgimento che ci è ormai familiare, il pericolo consiste nella possibilità che la forza impersonale assuma il dominio dell’individuo che originariamente l’ha destata e attirata a sé:

Si crea quel che anticamente si diceva un “patto” e per cui vale il detto goethiano, che “degli spiriti che tu evochi, mai più ti libererai”. Come nel caso dell’estasi e dell’ossessione, alla personalità si innesta e si sostituisce un’energia estranea alla sua “forma”.⁴⁹⁵

⁴⁹² Evola *Maschera e volto* 117-118.

⁴⁹³ Evola *Maschera e volto* 118.

⁴⁹⁴ Evola *Maschera e volto* 118.

⁴⁹⁵ Evola *Maschera e volto* 119.

A differenza delle forze nocive all'integrità psichica dell'uomo trattate a proposito delle forme precedenti di "spiritualismo", quelle con cui si entra in contatto tramite la "magia evocatorio-cerimoniale" non sono necessariamente "forze determinate da una collettività, o condensate in una collettività". I rischi sono però simili, in quanto comportano una "scissione interna". Le forze che l'uomo percepisce come distinte da sé durante il rito fanno in realtà parte dell'uomo stesso. Di qui la scissione. L'"evocazione" tramite la cerimonia magica non è altro che "un modo indiretto per fare emergere nella coscienza, in forme che rivestono un'apparenza illusoria di individualità, poteri impersonali, i quali in ultima analisi appartengono alla regione sotterranea dello stesso evocatore".⁴⁹⁶ Il processo per cui una "apparizione" può risultare da tale evocazione è simile a quello del sogno, in cui "una tendenza o un'idea latente può manifestarsi in una immagine simbolica che le corrisponde".⁴⁹⁷ Scambiando le figure del proprio subconscio per entità concrete, il mago ne risulta rovinosamente disgregato e mutilato di una parte di sé. Quando "il mago crede reali le apparizioni ... si divide in sé medesimo", ossia "pone una barriera fra una parte di sé e un'altra parte di sé", e in fondo tale barriera è la stessa che "limita la sua coscienza di veglia e la oppone ad un'altra parte celata dalla subcoscienza".⁴⁹⁸ In tal modo i maghi, per usare un'espressione di Meyrink, "perdono il loro sé, perché non possono più credere di essersi esauditi da sé stessi". Mentre per la "personalità metafisicamente integrata" – spiega Evola – "chi comanda" e "chi obbedisce" sono "un medesimo soggetto", nel rito magico essi sono "due soggetti separati", e "il mago crede di aver di fronte a sé un 'altro', 'dio' o 'demone'".⁴⁹⁹ Se da un lato la distinzione in due soggetti ha

⁴⁹⁶ Evola *Maschera e volto* 119.

⁴⁹⁷ Evola *Maschera e volto* 119.

⁴⁹⁸ Evola *Maschera e volto* 119-120.

⁴⁹⁹ Evola *Maschera e volto* 120.

il vantaggio di preservare “il senso della personalità propria” facendolo di norma rimanere “appoggiato” al corpo, dall’altro lato essa rappresenta una limitazione per la personalità stessa.⁵⁰⁰ Evola nota una forte affinità tra questo tipo di processi e le esperienze che la coscienza affronta dopo il decesso del corpo. Come si evince per esempio dal *Libro tibetano dei morti* – spiega Evola –, nel post-mortem la “coscienza” viene posta di fronte a varie “apparizioni” le quali costituiscono diversi “miti della sua natura”. Compito della coscienza è riconoscere che tali apparizioni non sono altro che “sé medesima”, “tutto il suo reale contenuto”. Dunque il conseguimento o meno della “liberazione” dipende in larga parte da ciò che la coscienza “crede di essere”: si realizza l’obiettivo finale, l’“integrazione”, se la coscienza riesce a distruggere il senso di “separazione” tra sé e la serie di figure sovranaturali che essa, considerandole distinte da sé, tende a venerare come divinità. Lo stesso vale per chi compie riti magici orientati alla trasmutazione interiore, poiché “le esperienze del *post-mortem* sono le stesse che l’iniziato incontra nel corso delle sue prove”.⁵⁰¹ Occorre procedere con cautela, poiché le “azioni rituali ed evocatorie” ingenerano una “abitudine” che è d’ostacolo alla formazione della superpersonalità. Esse creano una “barriera spirituale” che impedisce l’“integrazione di tutti i poteri in un unico centro”, e finiscono per comportare seri rischi di “illusione” e di “ossessione” per il mago.⁵⁰² Per quanto le forze profonde possano avere l’apparenza di individualità formate, esse sono “senza forma” e la loro “originaria natura” è “demonica”.⁵⁰³ Secondo un’idea buddista che si ritrova anche nei maghi moderni (Lévi, Kremmerz), le entità presunte spirituali (dei, angeli ecc.) sono in realtà “energie ‘naturali’

⁵⁰⁰ Evola *Maschera e volto* 120.

⁵⁰¹ Evola *Maschera e volto* 120.

⁵⁰² Evola *Maschera e volto* 120.

⁵⁰³ Evola *Maschera e volto* 121.

che aspirano ad un più alto livello”. L’uomo risvegliato è a loro superiore e quindi esse, avendo “sete” dell’“immortalità” da lui raggiunta, mirano a “dissetarsi” ai suoi danni:

... le qualità di un essere reintegrato nell’invisibile agiscono inevitabilmente come un magnete, come un condensatore. Eliphas Lévi parla appunto di un vortice psichico che, con analogia a quello che le acque formano turbinando intorno ad un pilastro immobile e incrollabile in mezzo alla corrente, si costituisce intorno al mago. E si tratta di aver abbastanza forza per non esser portati via, per non divenire lo strumento per l’incarnazione desiderata da queste energie che circondano il mago o che sboccano dal suo corpo divenuto supercosciente.⁵⁰⁴

Il mago, lungi dall’essere travolto e asservito da queste forze, deve “vincere e trasmutare radicalmente” il loro “modo di essere”. Allora tali forze potranno “comporre ... organi e membra dell’uomo incorruttibile”, “congiungendosi” al “nucleo dell’anima rinnovata”, la quale potrà usarle, alla stregua degli organi del corpo fisico, per produrre “fenomeni estranormali”.⁵⁰⁵ I poteri extra-normali sono dunque mera “applicazione” del raggiunto stato di superpersonalità, ed è pericolosissimo perseguirli in mancanza di esso.⁵⁰⁶

Questi insegnamenti di “alta magia” si trovano disseminati in varie religioni, mitologie, precetti di scuole iniziatiche, come manifestazioni varie di un’unica tradizione: la “catena del risveglio”, secondo l’espressione di Meyrink.⁵⁰⁷ Evola dichiara di aver rivelato parte del contenuto di tali dottrine esoteriche al fine di contrastare il “caos di scatenata spiritualità” che confonde e illude l’uomo moderno.⁵⁰⁸ Stigmatizzando l’epoca dell’Umanesimo e del Rinascimento come l’inizio di una fase d’accelerazione nel processo regressivo dell’umanità, che ha reso sempre più arduo agli individui formarsi interiormente, Evola arriva a servirsi del Vangelo come veicolo di un elitarismo militante

⁵⁰⁴ Evola *Maschera e volto* 121.

⁵⁰⁵ Evola *Maschera e volto* 121-122.

⁵⁰⁶ Evola *Maschera e volto* 122.

⁵⁰⁷ Evola *Maschera e volto* 122.

⁵⁰⁸ Evola *Maschera e volto* 122-123.

secondo il quale la super-coscienza è accessibile solo ai pochi che possono sbaragliare con la forza le resistenze opposte dal guardiano della soglia:

Ben altrimenti che come un dato di fede o come un mero dogma esiste una realtà sovranaturale, esiste un “regno dei cieli”, come pure la possibilità suprema di trasmutare in esso la personalità umana caduca in quella di un semidio partecipante dell’immortalità olimpica. Ma – per esprimersi con simboli tradizionali ... – dopo la “caduta” la via a tale regione è sbarrata da un angelo con la spada fiammeggiante, e non è da tutti – benché non da nessuno – farsi un vincitore di angeli e usare impunemente quella violenza che, secondo la parola evangelica, il regno dei cieli può sempre subire.⁵⁰⁹

Si tratta di una via riservata ai pochi, ed è resa ancor più disagiata dal fatto che le condizioni in cui versa la società moderna sono estremamente sfavorevoli alla realizzazione della superpersonalità. L’epoca odierna confonde la vera magia con il “mito della potenza”, ma per Evola sono due ideali incommensurabilmente diversi: la magia si colloca sul piano “sovranaturale”, mentre tutta “naturale” e “profana” è l’“aspirazione moderna alla potenza”. Ancora una volta Evola interpreta il traviamiento dell’umanità in termini di illusione e (auto)inganno, caratterizzando il mito corrente della potenza come “miraggio”, “apparizione ‘luciferica’”, “ybris dell’uomo prevaricatore che, senza cessare di essere uomo, cioè creatura terrena e animale, pretende di asservire quelle forze del mondo, da cui pur non cessa di esser costituito”.⁵¹⁰

Evola ravvisa la diffusione nella società contemporanea di una serie di dottrine e di pratiche che potrebbero sembrare affini a quelle dell’“ideale magico”, ma in realtà costituiscono “il più rigido sbarramento per ogni realizzazione di esso”. Gran parte di esse giungono dall’Oriente tramite il filtro deformante della mentalità nordamericana: yoga ed esoterismo sono sviliti e ridotti ad “arte di ‘guarire con mezzi psichici’, a

⁵⁰⁹ Evola *Maschera e volto* 123.

⁵¹⁰ Evola *Maschera e volto* 123-124.

“metodo spicciolo per divenire ‘magnetizzatori’ e ‘caratteri dominatori’ sì da prepararsi la migliore ‘via del successo’ nel matrimonio, negli affari, nella pratica”.⁵¹¹ Alla luce di questa tendenza, Evola prospetta un futuro non lontano in cui “certe forze sottili estranormali entreranno forse nell’uso corrente allo stesso titolo delle altre, arruolate dal ‘servizio sociale’ ovvero dall’odio e dalla brama dei singoli”, generando in tal modo “il degno consorte ‘maschile’ per la ‘spiritualità’ mistica, umanitaria, vegetariana e femminista d’oltre oceano”. Il principio nicciano secondo il quale “l’uomo è qualcosa che può essere superato” resta valido, ma troppo comodo o semplicemente errato è il “regime di superamento” proposto dalle suddette banalizzazioni della magia e dell’esoterismo.⁵¹² Ha diritto di aspirare a una “verità più alta” solo chi è capace di una “‘conversione’ trasfiguratrice”, di una “rinuncia assoluta”, di un “superamento assoluto”, e questo è un “*diritto aristocratico*”, di cui non tutti possono partecipare.⁵¹³

Tirando le somme del percorso compiuto tra le varie dottrine esposte in *Maschera e volto*, Evola individua nello “spiritualismo” contemporaneo due direzioni principali: entrambe partono dal “personale”, ma una porta al “subpersonale” mentre l’altra conduce verso il “superpersonale”.⁵¹⁴ Evola – è quasi superfluo dirlo a questo punto – avversa la prima e promuove la seconda. Nel percorso verso il superpersonale, una delle maggiori debolezze manifestate dall’uomo moderno consiste nell’incapacità di opporsi con efficacia alla tentazione “luciferina” di sbarazzarsi del concetto di limite, non comprendendo il valore che esso ha come strumento per conseguire stati superiori di coscienza. L’uomo moderno deve invece giungere a “*saper volere il limite che definisce e*

⁵¹¹ Evola *Maschera e volto* 124.

⁵¹² Evola *Maschera e volto* 124.

⁵¹³ Evola *Maschera e volto* 126.

⁵¹⁴ Evola *Maschera e volto* 127.

sostiene il suo senso di sé, anche dinanzi ad un orizzonte aperto, privo di limiti ... [a] saper chiudere con calma tante porte che luciferinamente si socchiudono e si socchiuderanno sopra e sotto di lui”.⁵¹⁵ Nelle condizioni attuali – nell’“epoca dell’irrazionale e della demonia del collettivo”, come la definisce Evola ricorrendo a un’espressione in contrasto con l’“armonico collettivo” perseguito da Mussolini – troppe forze ostacolano il conseguimento della “personalità”, la quale per la maggior parte degli uomini “non è un fatto, ma un *compito*”.⁵¹⁶ Allo “spiritualismo” deviante e ingannevole della contemporaneità Evola contrappone il “*ritorno alla visione ellenico-classica della vita*”, che conosceva le potenzialità e i rischi dello spirituale, attribuiva altissima rilevanza all’opera di trasmutazione di sé, teneva vivo “il senso della personalità come forza, forma, principio, valore, compito”, e celebrava “l’ideale della *cultura*, cioè della formazione spirituale, della enucleazione come di vive e compiute opere d’arte”.⁵¹⁷ Per realizzare un’opera di trasmutazione di sé che non risulti in un annientamento di sé – conclude Evola –, l’uomo moderno ha bisogno del “chiaro e calmo eroismo” che appunto contraddistingue la visione ellenico-classica. Esso consiste, tra l’altro, nell’“amare per sé stesse la disciplina ed il limite”, e nel sapere “formare” se stessi liberamente “senza vincoli di speranza o di timore”, fino a riuscire a “sostenere” se stessi “senza più appoggi”. I pochi individui che per “una vocazione miracolosa e austera” seguiranno questa via, si eleveranno “al disopra del tempo e dell’umano”.⁵¹⁸

⁵¹⁵ Evola *Maschera e volto* 128.

⁵¹⁶ Evola *Maschera e volto* 128.

⁵¹⁷ Evola *Maschera e volto* 129.

⁵¹⁸ Evola *Maschera e volto* 129.

6. VERSO LA SECONDA GUERRA MONDIALE

6.1. Il nazismo al potere.

Scorriamo ora brevemente alcuni tra i principali eventi dell'esoterismo italiano dall'uscita di *Maschera e volto* allo scoppio della seconda guerra mondiale, accennando anche alle vicende della vita e della carriera di Mario Manlio Rossi e di Julius Evola nel dopoguerra fino alla loro scomparsa all'inizio degli anni Settanta. Nel 1933 in Spagna le forze conservatrici vincono le elezioni e recuperano il controllo del parlamento, osteggiando ogni tentativo di riforma. In Germania con la nomina di Hitler a cancelliere termina la repubblica di Weimar e inizia la dittatura nazista. Dopo l'incendio del *Reichstag* e una violenta campagna di repressione degli oppositori, Hitler ottiene l'approvazione di una legge che gli conferisce pieni poteri. Prende quindi avvio la "sincronizzazione" (*Gleichschaltung*), che conforma le istituzioni del Paese allo spirito e agli obiettivi del nazismo. Sorgono i primi campi di concentramento e inizia la persecuzione sistematica degli ebrei. La Germania esce dalla Società delle Nazioni, seguita poco tempo dopo dal Giappone. Francia, Gran Bretagna, Germania e Italia siglano il piano a quattro per il mantenimento della pace. La Santa Sede stipula un concordato con il governo di Hitler, che presto verrà meno ai patti. I francesi Irène e Frédéric Joliot-Curie creano per la prima volta la radioattività artificiale (due anni dopo verrà assegnato loro il premio Nobel per la chimica). Per quanto riguarda l'esoterismo, muore Annie Besant, presidente della Società teosofica, intellettuale impegnata per i diritti delle donne e dei lavoratori, e autrice seguita

anche dal pubblico italiano. In Germania esce *Heidnischer imperialismus*, versione tedesca di *Imperialismo pagano* di Evola.⁵¹⁹ L'editore Bocca dà alle stampe il libro di Mario Manlio Rossi *Saggio sul rimorso*.⁵²⁰ Nel frattempo, a Dublino, Elizabeth Yeats (sorella del poeta William Butler) pubblica per la Cuala Press una traduzione parziale di *Viaggio in Irlanda* a cura di Joseph Hone.⁵²¹ La traduzione, dal titolo *Pilgrimage in the West*, esce come omaggio in memoria di Lady Gregory deceduta l'anno precedente. Sempre nel 1933 Rossi giunge molto vicino a ottenere un posto di docente universitario in Nuova Zelanda, riuscendo in terna in un concorso per la cattedra di filosofia dell'università di Otago. Si tratta di un ulteriore indizio del sempre più deciso orientamento del filosofo reggiano verso il mondo culturale anglosassone.

Nel 1934 le formazioni comuniste cinesi intraprendono la "lunga marcia". In Unione Sovietica, paese appena entrato nella Società delle Nazioni, cominciano le "purghe" staliniane. In Germania il cancelliere Hitler assume anche la presidenza della repubblica. Durante la "Notte dei lunghi coltelli" (30 giugno) vengono massaccate migliaia di "camicie brune" della S.A. di Roehm, le cui funzioni passano alle S.S. di Himmler. I tedeschi compiono il primo tentativo, fallito, di rovesciare il governo austriaco in vista dell'annessione. Si rafforzano movimenti politici di carattere fascista in Romania, Ungheria e Polonia. Le destre francesi assaltano il palazzo del Parlamento tentando il colpo di Stato, ma sono contrastate dall'esercito. Le forze socialiste, comuniste e democratiche francesi reagiscono per la prima volta insieme dichiarando lo sciopero generale. Dallo sforzo unitario in difesa della democrazia contro la pressione

⁵¹⁹ Julius Evola, *Heidnischer imperialismus*, trad. Friedrich Bauer (Leipzig: Armanen, 1933). La versione tedesca presenta alcune differenze rispetto all'originale italiano.

⁵²⁰ Mario Manlio Rossi, *Saggio sul rimorso* (Torino: Fratelli Bocca, 1933).

⁵²¹ Mario Manlio Rossi, *Pilgrimage in the West*, transl. Joseph M. Hone (Dublin: Cuala Press, 1933). Del libro è disponibile anche una ristampa (Shannon: Irish University Press, 1971).

delle destre nasce il Fronte Popolare, che vincerà le elezioni due anni dopo. A Marsiglia vengono uccisi il re di Jugoslavia Alessandro I e il ministro degli esteri francese Barthou, promotore di una politica estera più risoluta contro i paesi fascisti. In Italia il regime introduce le corporazioni, sopprime la Camera dei deputati e istituisce la Camera dei fasci e delle corporazioni. A Roma i “ragazzi di via Panisperna” guidati da Enrico Fermi ottengono la fissione dell’atomo.

Qualche mese dopo Annie Besant, muore un’altra figura importante per la storia della Società teosofica: Charles Webster Leadbeater, già scopritore e mentore di Jiddu Krishnamurti. Evola pubblica il libro *Rivolta contro il mondo moderno*.⁵²² Probabilmente tramite Giovanni Preziosi fa la conoscenza di Roberto Farinacci e inizia a collaborare alla sua rivista *Regime fascista*, curando la rubrica “Diorama filosofico”.⁵²³ La collaborazione dura a lungo, dal 2 febbraio 1934 fino al 18 luglio 1943. Si tratta di una svolta importante per Evola, le cui attività finora sono state viste con diffidenza o ostilità dal regime; è il segnale che alcuni influenti settori del fascismo stanno cambiando atteggiamento nei suoi confronti. Su “Diorama filosofico” Evola porta a convergere l’esoterismo tradizionalista e il pensiero della destra radicale, antiborghese e antimoderna. La rubrica pubblica, tra gli altri, interventi di autori perennialisti quali René Guénon e Guido De Giorgio fianco a fianco con saggi di esponenti della “rivoluzione conservatrice” come Othmar Spann, Karl A. Rohan, Wilhelm Stapel e Walter Heinrich. Le vedute di Farinacci e di Evola sui mutamenti d’indirizzo da apportare al fascismo, pur non coincidendo completamente, s’incontrano su alcuni importanti temi e obiettivi: il rafforzamento di una corrente

⁵²² Julius Evola, *Rivolta contro il mondo moderno* (Milano: Hoepli, 1934).

⁵²³ Una selezione di testi è disponibile in Marco Tarchi (a cura di), *Diorama: problemi dello spirito nell’etica fascista; antologia della pagina speciale di Regime fascista diretta da Julius Evola*, Vol. 1 1934-35 (Roma: Ed. Europa, 1974).

integralista che contrasti la normalizzazione; l'eliminazione di ogni retaggio democratico e borghese dalla politica italiana; la costituzione di una società di carattere gerarchico ed elitario. Personalità quali il "superfascista" Farinacci e l'antisemita Preziosi – entrambi propugnatori della cooperazione fra fascismo italiano e nazionalsocialismo tedesco, nonché sostenitori di una politica aggressiva sia all'interno del Paese (liquidazione dei poteri della monarchia e del Vaticano, in quanto concorrenti e incompatibili con quello fascista) sia a livello internazionale (affermaazione dell'Italia come potenza europea e coloniale tramite operazioni di carattere militare) – hanno interesse a collaborare con l'esoterista romano per diversi motivi: Evola è in grado di fornire una sorta di legittimazione ideologica ai settori radicali della destra italiana per via delle sue concezioni originali sulla rivoluzione fascista; elabora una dottrina razzista fondata su prerogative spirituali più agevolmente applicabile alla situazione italiana rispetto al razzismo primariamente biologico dei nazisti; può fungere da elemento di contatto tra le correnti intransigenti del fascismo italiano e quelle del nazismo germanico in virtù dei rapporti personali con vari esponenti della destra tedesca e austriaca.⁵²⁴ Quello stesso anno Evola si reca in Germania per osservare di persona l'evolvere della situazione politica. Rimane però deluso da Hitler e dal regime nazista che egli reputa privo di un autentico fondamento spirituale e dunque inadeguato a invertire la rotta del declino sociale, intellettuale e politico dell'Europa. A Berlino e a Brema Evola tiene alcune conferenze in circoli riconducibili alla *Nordischen Thing*, organizzazione dalle marcate velleità scientifiche ma misticheggiante nella sostanza, consacrata alla valorizzazione delle antiche origini nordiche e ariane del popolo tedesco. Alla presidenza della

⁵²⁴ Cfr. Patricia Chiantera-Stutte, *Julius Evola: dal dadaismo alla rivoluzione conservatrice, 1919-1940* (Roma: Aracne, 2001) 100-101.

Nordischen Thing, le cui attività sono finanziate dall'industriale razzista Roselius, siede l'olandese Hermann Wirth, autore importante per molte correnti dell'esoterismo interbellico (e in particolare per i gruppi facenti capo ad Evola), il quale l'anno successivo sarà chiamato da Himmler ai vertici della neonata *Ahnenerbe*. Durante il soggiorno in Germania Evola consolida i rapporti con gli esponenti della destra radicale tedesca e della rivoluzione conservatrice, i quali – secondo una linea analoga a quella da lui stesso portata avanti nei confronti del fascismo italiano – si propongono di formare una forza politica elitaria alternativa al nazionalsocialismo. Tra questi vi è Edgar Julius Jung, che proprio quell'anno viene assassinato dai nazisti nella “Notte dei lunghi coltelli”.⁵²⁵

Nello stesso periodo escono due libri di Mario Manlio Rossi, uno in italiano e l'altro in inglese, entrambi riguardanti la letteratura e la filosofia britannica. Per Mondadori, Rossi cura una selezione di testi di Francis Bacon: *Per il progresso della scienza: “Cogitata et visa” ed estratti dal “De augmentis scientiarum”*.⁵²⁶ In Inghilterra e negli Stati Uniti viene pubblicato un altro libro scritto a quattro mani da Rossi e Joseph M. Hone, che insieme hanno già lavorato alla monografia su Berkeley. Anche questa volta l'autore trattato è irlandese: *Swift; Or, The Egotist*.⁵²⁷ Come ho accennato sopra, la figura e l'opera di Jonathan Swift sono state tra gli interessi principali sia di Rossi sia di Yeats almeno dall'inizio degli anni Trenta. Oltre al libro di Rossi e Hone, nel 1934 viene

⁵²⁵ Testimonianze dei rapporti tra Evola ed Edgar Julius Jung si trovano in: Edmund Forschbach, *Edgar J. Jung: ein konservativer Revolutionär, 30. Juni 1934* (Pfullingen: Neske, 1984) 85; Leopold Ziegler, *Briefe, 1901-1958* (München: Kösel, 1963) 208. Cfr. Patricia Chiantera-Stutte, *Julius Evola: dal dadaismo alla rivoluzione conservatrice, 1919-1940* (Roma: Aracne, 2001) 102; H. T. Hansen, “Julius Evola e la Rivoluzione Conservatrice tedesca”, *Studi evoliani* (1998) 144-180.

⁵²⁶ Francis Bacon, *Per il progresso della scienza: “Cogitata et visa” ed estratti dal “De augmentis scientiarum”*, traduzione, introduzione e commento a cura di Mario Manlio Rossi (Milano: Mondadori, 1934).

⁵²⁷ Mario Manlio Rossi, e Joseph M. Hone, *Swift: Or, The Egotist* (London: V. Gollancz, 1934). Negli Stati Uniti il libro esce lo stesso anno per la casa editrice E. P. Dutton & Co. di New York.

pubblicato anche *The Words Upon the Window Pane* di Yeats, un breve dramma incentrato sul manifestarsi, durante una seduta medianica, degli spiriti di Swift e delle sue due giovani amanti, entrambe orfane ed entrambe originariamente di nome Esther, ribattezzate da Swift “Vanessa” e “Stella” (quest’ultima era anche figlia adottiva dello scrittore e forse i due si sposarono segretamente). Come nel caso di Berkeley, anche in Swift Rossi vede un emblema della coscienza nazionale irlandese e un fautore della causa autonomista contro il predominio politico, economico e culturale inglese. Su questo aspetto Rossi e Yeats trovano un indubbio punto di convergenza. La figura di Swift affascina Yeats, tra gli altri motivi, in quanto anch’egli costituisce un’anomala figura di intellettuale protestante in un paese in larga maggioranza cattolico.⁵²⁸ Dal canto suo Rossi, personaggio per molti tratti controcorrente, sembra andar fiero delle origini eretiche valdesi della propria famiglia.⁵²⁹ Dopo la morte di Lady Gregory i contatti epistolari tra Rossi e Yeats si fanno però sporadici. Continueranno fino alla scomparsa del poeta irlandese nel 1939, ma già nel 1934 il tono delle lettere di Yeats a Rossi appare più freddo e impersonale. Le ragioni dell’eventuale disaffezione sono forse anche di natura politica. Yeats attraversa in questi anni un periodo d’infatuazione per il fascismo e per il movimento paramilitare irlandese d’ispirazione fascista delle *Blueshirts*. Proprio nel 1934 Yeats trascorre un breve periodo in Italia, dove forse viene a conoscenza dei

⁵²⁸ Fiorenzo Fantaccini, ““An Italian philosopher”: William Butler Yeats e Mario Manlio Rossi”, *Esercizi di lettura: Scritti in onore di Mirella Billi*, a cura di Benedetta Bini (Viterbo: Sette città, 2004) 123-124.

⁵²⁹ Si veda ad esempio il necrologio di Rossi pubblicato dal *Times*: “Dr. M. M. Rossi: Italian at Edinburgh”, *The Times* 16 Nov. 1971: 17.

problemi professionali che l'amico sta attraversando a causa della sua avversione (non apertamente dichiarata) nei confronti del PNF, e decide di prenderne le distanze.⁵³⁰

Nel 1935 l'atteggiamento dell'Italia al convegno di Stresa evidenzia che Mussolini non vuole ancora entrare in contrasto con Francia e Inghilterra. Il regime avvia la campagna d'Etiopia: il paese africano viene conquistato in sette mesi, senza sostanziale opposizione da parte delle potenze occidentali. In Germania, come accennato, Himmler fonda la *Deutsches Ahnenerbe*, società per la ricerca delle origini ancestrali dei popoli germanici e della razza ariana. Presidente onorario è nominato l'olandese Hermann Wirth, i cui studi – già all'epoca considerati con molta perplessità dalla comunità accademica internazionale e oggi giudicati sostanzialmente privi di valore scientifico – sono molto stimati da Evola e da parecchie altre figure dell'esoterismo interbellico. Le ricerche antropologiche della *Ahnenerbe* comprendono anche, prevalentemente nell'ambito della sezione *Menschenversuche*, esperimenti sugli esseri umani condotti in campi di concentramento quali Dachau e Natzweiler.

Lo stesso anno muore Fernando Pessoa, scrittore portoghese fortemente interessato a questioni esoteriche. Dopo aver curato alcuni scritti di Francis Bacon, Mario Manlio Rossi pubblica una monografia sul filosofo inglese: *Saggio su Francesco Bacon*.⁵³¹ Evola comincia a collaborare alla rivista di scienze politiche, giuridiche ed economiche *Lo Stato*, fondata e diretta dal giurista e politologo Carlo Costamagna. La collaborazione durerà fino al 1943.⁵³² Dalla metà degli anni Trenta, inoltre, Evola

⁵³⁰ Per questa ipotesi si veda Fiorenzo Fantaccini, “An Italian philosopher” 129-130. Sulle simpatie di Yeats per il fascismo si leggano ad esempio le lettere inviate in questo periodo a Olivia Shakespear, in Allan Wade (ed.), *The Letters of W. B. Yeats* (London: R. Hart-Davis, 1954) 805-821.

⁵³¹ Mario Manlio Rossi, *Saggio su Francesco Bacon* (Napoli: Guida, 1935).

⁵³² Gli articoli di Evola sono ora raccolti in Julius Evola, *Lo Stato (1934-1943)*, a cura di Gian Franco Lami (Roma: Fondazione Julius Evola, 1995).

interviene con frequenza e risolutezza nel dibattito sulla questione razziale, facendosi promotore di un razzismo “spirituale” come alternativa italiana al razzismo “materialistico” e “biologico” dei nazisti. Le vedute di Evola attirano in un primo tempo il vivo interesse di Mussolini, ma non diventeranno la linea ufficiale del fascismo in materia di razza.

6.2. L’asse Roma-Berlino, l’impero e la razza.

L’affermazione del Fronte Popolare nelle elezioni francesi del 1936 porta al potere la coalizione a maggioranza socialista presieduta da Léon Blum. Le sinistre vincono anche in Spagna e alcuni generali, tra i quali Francisco Franco, insorgono con le truppe contro il nuovo governo. E’ l’inizio della guerra civile che insanguinerà il Paese iberico fino al 1939. Italia e Germania inviano aiuti militari a Franco; sull’altro fronte si organizzano brigate internazionali a difesa della repubblica. Mussolini e Hitler sanciscono l’alleanza italo-tedesca, l’asse Roma-Berlino. Germania e Giappone siglano il patto anti-Comintern, a cui l’Italia aderirà l’anno seguente. Le truppe tedesche occupano la Renania. L’esercito italiano conquista Addis Abeba: viene proclamato l’impero. Per quanto riguarda l’ambito delle scienze occulte, muore in Francia l’orientalista britannico John Woodroffe, che con lo pseudonimo Arthur Avalon, è stato tra i maggiori divulgatori della spiritualità e della filosofia indiana, soprattutto nei suoi aspetti più esoterici. Per le edizioni Mediterranee di Roma esce *Tre aspetti del problema ebraico: nel mondo spirituale, nel mondo culturale, nel mondo economico sociale*, prima monografia di Evola sulla questione razziale.⁵³³

⁵³³ Julius Evola, *Tre aspetti del problema ebraico: nel mondo spirituale, nel mondo culturale, nel mondo economico sociale* (Roma: Ed. Mediterranee, 1936).

Mario Manlio Rossi pubblica il saggio di carattere storico “La politica di Carlo Emanuele I all’inizio della guerra dei trent’anni (secondo documenti inediti)”.⁵³⁴

Nel 1937 il Giappone attacca la Cina: l’invasione provoca un provvisorio riavvicinamento tra Kuomintang e comunisti. L’Italia aderisce al patto anti-Comintern al fianco di Germania e Giappone, e abbandona la Società delle Nazioni. Viene pubblicata l’enciclica di Pio XI *Mit Brennender Sorge*, un’accusa al governo di Hitler per non aver rispettato il concordato con la Santa Sede del 1933. Dopo anni passati nelle carceri fasciste muore Antonio Gramsci. Lo stesso anno Mario Manlio Rossi distribuisce i propri sforzi tra l’interesse per la storia dell’Inghilterra e quello per le questioni filosofiche riguardanti il problema della conoscenza, pubblicando due saggi: “Lo sbarco inglese nell’isola di Re (1627) e la polemica militare nel 17. secolo” e “Riflessioni sul rasoio di Occam: tentativi di delimitazione del mondo del valido”.⁵³⁵ Evola pubblica due libri: *Il mito del sangue* per Hoepli e, nella collana “Studi religiosi ed esoterici” di Laterza, *Il mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell’impero*.⁵³⁶ Egli cura inoltre l’edizione italiana di *La crise du monde moderne* di René Guénon, e per “La vita italiana” diretta da Giovanni Preziosi, scrive l’introduzione ai *Protocolli dei savi anziani di Sion*, un classico della moderna letteratura cospirativa antisemita, opera già pubblicata in italiano nel 1921 dal medesimo editore.⁵³⁷ Un rapporto della polizia italiana dello stesso periodo spiega gli

⁵³⁴ Mario Manlio Rossi, “La politica di Carlo Emanuele I all’inizio della guerra dei trent’anni (secondo documenti inediti)”, *Nuova rivista storica* 20.6 (1936).

⁵³⁵ Mario Manlio Rossi, “Lo sbarco inglese nell’isola di Re (1627) e la polemica militare nel 17. secolo”, *Nuova rivista storica*, 21, 3-4 (1937); Id., “Riflessioni sul rasoio di Occam: Tentativi di delimitazione del mondo del valido”, *Rivista internazionale di filosofia Logos* 20.3-4 (1937).

⁵³⁶ Julius Evola, *Il mito del sangue* (Milano: Hoepli, 1937). Id., *Il mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell’impero* (Bari: Laterza, 1937).

⁵³⁷ René Guénon, *La crisi del mondo moderno*, traduzione e introduzione di Julius Evola (Milano: Hoepli, 1937); originale francese: *La crise du monde moderne* (Paris: Bossard, 1927). *L’internazionale ebraica: Protocolli dei savi anziani di Sion*, versione italiana con appendice e introduzione di Julius Evola (Roma: La vita italiana, 1937).

intensi contatti di Evola con il mondo germanico e il suo impegno nella campagna razzista con il progetto di fondare un “fronte conservatore italo-tedesco ... [il quale] si distanzierebbe dal partito fascista e dal partito nazista, pur non contrastando le ideologie nazista e fascista”.⁵³⁸

Il 12 marzo 1938 la Germania annuncia l’annessione dell’Austria. Immediatamente dopo l’*Anschluss*, i nazisti incarcerano il teorico della destra organicista austriaca Othmar Spann e il suo assistente Walter Heinrich, entrambi ammirati da Evola con cui sono in contatto. Spann, docente all’università di Vienna, è rilasciato poco tempo dopo, ma non potrà mai più insegnare in Austria. Hitler avanza anche rivendicazioni sulla Cecoslovacchia e alla Conferenza quadripartita di Monaco riesce a ottenere lo smembramento del paese: i Sudeti sono assegnati alla Germania; Boemia e Moravia diventano protettorati tedeschi; la Slovacchia, rimasta formalmente autonoma, sarà occupata dalle truppe naziste l’anno successivo. In Italia il regime vara le leggi razziali: il fascismo segue così la strada del nazismo nella persecuzione anti-ebraica. Lo stesso anno Mario Manlio Rossi pubblica il saggio “Storia e morale”, ancora fortemente ispirato alla riflessione etica di Kant. In esso il filosofo reggiano ribadisce, in contrasto con lo storicismo, la necessità di porre l’individuo morale al centro della ricerca storica.⁵³⁹ Per la rivista *Logos* Rossi scrive anche il saggio “Una nuova teoria del sogno e del tempo?”, ampia recensione di *An Experiment with Time* di J. W. Dunne, libro raccomandatogli da Yeats durante il soggiorno irlandese del 1931.⁵⁴⁰

⁵³⁸ Cit. in Patricia Chiantera-Stutte, *Julius Evola: dal dadaismo alla rivoluzione conservatrice, 1919-1940* (Roma: Aracne, 2001) 106.

⁵³⁹ Mario Manlio Rossi, “Storia e morale”, *Rivista internazionale di filosofia Logos* 21.4 (1938).

⁵⁴⁰ Mario Manlio Rossi, “Una nuova teoria del sogno e del tempo?” *Logos*, 21 (genn.-mar. 1938) 89-104; recensione di John William Dunne, *An Experiment with Time* (London: A. and C. Black, 1927; New York: The Macmillan Company, 1927).

Evola compie un altro viaggio in Germania. Deluso dagli sviluppi del fascismo italiano, egli sembra riporre maggiori speranze nel nazionalsocialismo tedesco. Evola tiene conferenze a Berlino presso i circoli delle SS e dei servizi di sicurezza (*Sicherheitsdienst*), visita alcuni *Ordensburgen* (organizzazioni finalizzate alla selezione e all'addestramento della futura élite nazista, secondo ideali di asceti e disciplina non molto distanti dalle sue concezioni sul medioevo cavalleresco e "ghibellino"), e viene contattato dall'*Ahnenerbe* di Himmler e Wirth. L'atteggiamento delle autorità naziste nei confronti di Evola è tuttavia piuttosto ambiguo e presenta aspetti ancora non del tutto chiariti. Da un lato sembra esserci fiducia e ammirazione, al punto che settori del nazionalsocialismo vedrebbero in Evola un intellettuale in grado di esortare il regime fascista ad esigere dal Vaticano una presa di posizione netta sulla questione dell'ebraismo internazionale (proprio nel 1938 l'edizione italiana dei *Protocolli dei savi anziani di Sion* con l'introduzione di Evola viene ripubblicata e tradotta in spagnolo).⁵⁴¹ Dall'altro lato i nazisti avversano alcune concezioni dell'esoterista romano, nutrono parecchi sospetti sul suo conto, e ne tengono sotto osservazione i movimenti e le attività.⁵⁴² Vi sono varie ragioni all'origine della diffidenza delle autorità naziste. Tre anni prima, in una serie di articoli pubblicati su *Lo Stato*, Evola ha censurato il tentativo tedesco del 1934 di anettere l'Austria.⁵⁴³ Ancor più invisibili ai nazisti sono però i legami di Evola con gli

⁵⁴¹ *La Internacional hebraica: Los "protocolos" de los "sabios ancianos" de Sion, version española de la tercera edición italiana, con introducción y apéndice* (Roma: Sociedad Editora de "Novissima", 1938). L'edizione spagnola si basa su una terza edizione italiana, uscita anch'essa nel 1938, sempre per "La vita italiana" diretta da Giovanni Preziosi.

⁵⁴² Cfr. Bruno Zoratto (a cura di), *Julius Evola nei documenti segreti dell'Ahnenerbe* (Roma: Fondazione Julius Evola, 1997) 35 sgg.; Patricia Chiantera-Stutte, *Julius Evola: dal dadaismo alla rivoluzione conservatrice, 1919-1940* (Roma: Aracne, 2001) 103-105.

⁵⁴³ Gli articoli in questione – "Orizzonte austriaco" (gennaio 1935), "Il problema monarchico in Austria" (febbraio 1935), "Il nazismo sulla via di Mosca?" (marzo 1935) – sono stati ristampati in Julius Evola, *Lo Stato (1934-1943)*, a cura di Gian Franco Lami (Roma: Fondazione Julius Evola, 1995) 89 sgg., 97 sgg. e 101 sgg.

ambienti della destra radicale austriaca (Othmar Spann, Walter Heinrich, Karl Anton von Rohan) e tedesca (gli *Jungkonservativen*), antagonisti al regime di Hitler. I sospetti nei confronti di Evola non sorprendono quando si considera che l'ostilità dei nazisti nei confronti di tali ambienti ha portato nel 1934 all'assassinio di Edgar Jung e nello stesso 1938 all'imprigionamento di Spann e Heinrich.⁵⁴⁴

Nel 1939 la guerra civile spagnola si conclude con la vittoria di Franco. L'esercito italiano occupa l'Albania. Pio XII sale al soglio pontificio. La Germania firma il Patto d'Acciaio con l'Italia, prende possesso interamente della Cecoslovacchia e sigla il patto Molotov-Ribbentrop con l'Unione Sovietica. Il primo settembre le truppe tedesche entrano in Polonia; due giorni dopo Francia e Inghilterra dichiarano guerra alla Germania. Ha inizio la seconda guerra mondiale. L'Italia interverrà nel conflitto il 10 giugno 1940. Nel corso dei mesi precedenti lo scoppio della guerra vengono a mancare due importanti personalità della cultura che si sono occupate di esoterismo in maniere molto diverse: il 28 gennaio 1939 si spegne a Dublino W. B. Yeats, e il 23 settembre a Londra Sigmund Freud. Mario Manlio Rossi riesce a tornare a lavorare a Firenze dopo quindici anni. E' dapprima consulente e poi direttore editoriale della casa editrice Sansoni (in passato ha lavorato per Vallecchi e Alinari). Sempre a Firenze, egli ottiene l'incarico di assistente alla cattedra di filosofia della facoltà di Magistero, che manterrà fino al 1941. Torna a occuparsi di problemi di gnoseologia col saggio "Appunti sul problema del comprendere".⁵⁴⁵ Evola cura la traduzione e l'introduzione di un altro testo tra i più noti

⁵⁴⁴ Sulla scuola organicista di Spann, sui suoi tentativi di modificare nell'ambito di una prospettiva di destra gli orientamenti del nazismo, e sui contrasti con il regime di Hitler e con il teorico razzista Alfred Rosenberg si vedano Martin Schneller, *Zwischen Romantik und Faschismus: der Beitrag Othmar Spanns zum Konservativismus in der Weimarer Republik* (Stuttgart: E. Klett, 1970); Klaus-Jörg Siegfried, *Universalismus und Faschismus: das Gesellschaftsbild Othmar Spanns* (Wien: Europa-Verlag, 1974).

⁵⁴⁵ Mario Manlio Rossi, "Appunti sul problema del comprendere", *Rivista internazionale di filosofia Logos*, 22.2-3 (1939).

nella moderna letteratura cospirativa: *La guerra occulta: armi e fasi dell'attacco ebraico-massonico alla tradizione europea* di Emanuel Malinsky e Léon De Poncins.⁵⁴⁶ Nello stesso periodo Giovanni Bottai gli propone un insegnamento di razzismo all'Università di Roma, ma Evola declina l'offerta per dedicarsi a corsi e conferenze presso varie istituzioni fasciste.

6.3. Dopo il 1939.

Nel 1940 Evola si reca nuovamente in Germania per tenere una serie di conferenze organizzate da Giovanni Preziosi in diverse città tedesche. Anche questo viaggio evidenzia i due volti dell'atteggiamento assunto dai regimi fascista e nazista nei confronti dell'esoterista romano. Se da un lato al ritorno in patria Evola si vede ritirare il passaporto dalle autorità italiane (lo riavrà dopo circa un anno), dall'altro il soggiorno in Germania del 1940 segna l'inizio dei suoi contatti di collaborazione con il SD (*Sicherheitsdienst*) di Heydrich e con le SS di Himmler.⁵⁴⁷ La natura di questa collaborazione è a tutt'oggi poco chiara e risulta difficile dire fino a che punto Evola fosse integrato nei servizi segreti tedeschi e ne seguisse le direttive. Negli scritti autobiografici del dopoguerra, Evola sostiene di aver compiuto per il SD e le SS un lavoro intellettuale, un'attività di ricerca.⁵⁴⁸ Alcuni studiosi hanno contestato la versione

⁵⁴⁶ Emanuel Malinsky e Léon De Poncins, *La guerra occulta: armi e fasi dell'attacco ebraico-massonico alla tradizione europea*, traduzione e introduzione di Julius Evola (Milano: U. Hoepli, 1939).

⁵⁴⁷ Cfr. Nicola Cospito e Hans Werner Neulen (a cura di), *Julius Evola nei documenti segreti del terzo Reich* (Roma: Europa, 1986); Patricia Chiantera-Stutte, *Julius Evola: dal dadaismo alla rivoluzione conservatrice, 1919-1940* (Roma: Aracne, 2001) 105-106.

⁵⁴⁸ Si veda ad esempio Julius Evola, *Il fascismo visto dalla destra: note sul terzo Reich* (Roma: Il settimo sigillo, 1989) 214 sgg. (la prima edizione del libro uscì nel 1964 per l'editore G. Volpe di Roma con il titolo *Il fascismo: saggio di una analisi critica dal punto di vista della Destra*).

di Evola. Per il francese Christophe Boutin, ad esempio, Evola dall'inizio degli anni Quaranta alla fine della guerra avrebbe svolto funzioni di carattere spionistico.⁵⁴⁹

Gli anni della seconda guerra mondiale costituiscono in ogni caso uno snodo molto importante nella vita di Evola. Nel 1941 egli pubblica *Sintesi della dottrina della razza*, opera che gli procura un notevole successo politico.⁵⁵⁰ Mussolini legge infatti il volume e rimane entusiasta dell'approccio che privilegia l'aspetto spirituale su quello biologico. Dopo un colloquio col duce, Evola è chiamato a collaborare all'Ufficio razza del ministero della Cultura popolare, con compiti di propaganda e di collegamento con i responsabili delle politiche razziali tedesche. La collaborazione con l'Ufficio razza però ha breve durata e molti dei progetti che coinvolgono Evola vengono abbandonati, in parte a causa dell'intensificarsi del conflitto e in parte per l'avversione dei nazisti a una concezione di razza considerata troppo aristocratica. Nonostante l'appoggio del duce, Evola non diviene mai il teorico ufficiale del razzismo di Stato fascista.

Nel 1943 Evola va a Berlino per informare i SD sugli sviluppi della situazione politica in Italia. Quindi si reca a Rastenburg con Giovanni Preziosi, che lavora per i servizi segreti, e insieme a lui incontra il ministro degli esteri tedesco Ribbentrop e Mussolini appena liberato. Probabilmente Evola partecipa anche, in qualità di consulente linguistico, all'incontro tra Mussolini e Hitler nei quartieri generali del *Führer*, dove si discute della costituzione della repubblica sociale di Salò. Egli torna quindi in Italia e in accordo con i servizi segreti tenta forse – le notizie relative a questo periodo sono piuttosto incerte – di costituire un movimento di destra che, pur apparendo indipendente dal partito fascista, funga da collegamento tra le forze fasciste del nord e quelle del sud.

⁵⁴⁹ Christophe Boutin, *Politique et tradition: Julius Evola dans le siècle (1898-1974)* (Paris: Éditions Kimé, 1992).

⁵⁵⁰ Julius Evola, *Sintesi della dottrina della razza* (Milano: Hoepli, 1941).

Dopo l'entrata degli americani a Roma nel 1944, Evola fugge a Vienna. Nella città austriaca, a quanto pare, egli compie ricerche per conto dei nazisti su fantomatici archivi di società segrete, precedentemente in possesso di Preziosi e pervenuti ad Evola dopo il suicidio di questi, che conterrebbero informazioni compromettenti sui legami tra alcuni politici italiani e la massoneria. Durante un bombardamento aereo russo su Vienna nel 1945 Evola è gravemente ferito. Rimarrà paralizzato alle gambe fino alla fine della sua vita.

Dopo aver passato un lungo periodo in ospedale, all'inizio degli anni Cinquanta Evola torna a Roma e riprende subito a scrivere. Presto diviene il punto di riferimento intellettuale e ideologico per una ristretta cerchia di ammiratori, soprattutto giovani di destra. Nell'aprile del 1951 egli viene arrestato con l'accusa di essere l'ispiratore del gruppo neo-fascista F. A. R. (Fasci di Azione Rivoluzionaria), macchiatosi di alcune azioni terroristiche. Dopo sei mesi di custodia cautelare in carcere, al processo Evola è assolto con formula piena, non venendo riscontrata una relazione diretta tra lui e gli attentati. Con gli anni Evola perde fiducia nella possibilità che le proprie teorie politiche possano tradursi in pratica nell'epoca e nel tipo di società in cui vive. Il suo orientamento allora cambia in direzione di una "apoliteia", ossia di un atteggiamento di disimpegno nei confronti della politica del tempo. Continua intanto a scrivere copiosamente: libri, saggi, articoli, traduzioni. Anche il suo interesse per le filosofie e le religioni dell'Asia rimane intenso, e tra le varie riviste a cui collabora vi è anche l'autorevole periodico in lingua inglese *East and West*, fondato da Giuseppe Tucci (1894-1984), orientalista già molto noto e attivo nel periodo fascista. Evola si spegne a Roma l'11 giugno 1974. Prima di morire ha espressamente vietato la celebrazione di un funerale cattolico. Da sempre

appassionato di montagna, la sua salma viene cremata e le ceneri portate sul Monte Rosa. Anche dopo la morte, Evola rimane uno degli autori tenuti maggiormente in considerazione negli ambienti della nuova destra e della destra radicale.⁵⁵¹

Durante i primi due anni di guerra Mario Manlio Rossi continua a lavorare per Sansoni a Firenze. Si dimette dall'incarico alla casa editrice per manifestare il proprio dissenso all'indomani del "Discorso agli italiani" pronunciato da Giovanni Gentile in Campidoglio il 24 giugno 1943, un drammatico appello all'unità, alla lotta e alla difesa della patria in vista dell'imminente offensiva delle truppe anglo-americane nel Paese. Rossi insegna in un liceo fiorentino, ma dopo il proclama Badoglio dell'8 settembre 1943 si dà ammalato, e viene messo a riposo dalle autorità della R.S.I., restando per un anno senza stipendio. Tra il 1944 e il 1945 abbandona Firenze assieme alla moglie. La sua casa viene danneggiata e depredata. Quando il conflitto è fermo sulla linea gotica, egli collabora con gli inglesi nell'opera di sminamento e riorganizzazione delle zone della Toscana più devastate dalla guerra. Terminato il conflitto, per due anni Rossi tiene corsi di filosofia all'Università di Firenze. Nel 1947 vince il concorso per la cattedra di italiano all'università di Edimburgo e si trasferisce in Scozia. Insegna nell'ateneo scozzese per i successivi diciannove anni, fino alla fine della sua carriera di docente nel 1966, con la parentesi di un anno all'Università di Toronto in qualità di *visiting professor* (1950-1951). Dal 1951 in avanti egli tiene anche alcuni corsi estivi all'università per stranieri di Perugia. Come già nel periodo interbellico, nel dopoguerra l'attività intellettuale di Rossi è intensa e quasi equamente distribuita tra gli interessi storici e quelli filosofici: scrive

⁵⁵¹ Riguardo all'influenza di Evola sui movimenti della destra radicale dalla fine del secondo conflitto mondiale si vedano tra gli altri: Franco Ferraresi, "Julius Evola: Tradition, Reaction and the Radical Right", *Archives européennes de sociologie* 28. 1 (1987) 107-151; Id., *Minacce alla democrazia: la destra radicale e la strategia della tensione in Italia nel dopoguerra* (Milano: Feltrinelli, 1995).

numerosi libri e articoli, collabora a varie riviste sia italiane sia estere, redige voci d'enciclopedia e resoconti di viaggio, scrive su diversi quotidiani e contribuisce alla realizzazione di programmi radiofonici. Le sue pubblicazioni coprono una gamma assai vasta d'interessi: dalla filosofia rinascimentale a quella contemporanea, dalla logica alla metafisica, alla glottologia, a Dante, ai movimenti culturali del primo Novecento (futurismo, vocianesimo) di cui egli stesso ha fatto parte in gioventù.⁵⁵² In filosofia Rossi si allontana progressivamente dalle concezioni kantiane, ma la sua posizione rimane critica nei confronti tanto dell'indirizzo cartesiano che della corrente empiristica o induttivistica (Bacone, Hobbes), così come si mantiene negativo il giudizio sullo storicismo e sull'esistenzialismo. Tra le varie opere pubblicate nel dopoguerra, due hanno carattere monumentale: i tre volumi de *La vita, le opere e i tempi di Edoardo Herbert di Chirbury* – una storia dello sviluppo del deismo attraverso le vicende di uno dei suoi più importanti antesignani –, e la *Storia d'Inghilterra*, in quattro volumi, rimasta incompleta per la morte dell'autore.⁵⁵³ La preoccupazione morale e l'interesse per la personalità umana sono al centro della teorizzazione del biografismo contenuta in *A Plea for Man*, libro pubblicato in inglese e considerato una delle opere fondamentali di Rossi.⁵⁵⁴

A volte Rossi applica l'inclinazione per la scrittura biografica non solo alle storie altrui ma anche alla propria. Questo è il caso, ad esempio, dell'articolo sull'albero degli autografi nel parco di Coole, che in parte abbiamo già considerato. Quando è professore a Edimburgo da circa sei anni, tra la fine del 1953 e l'inizio del 1954, Rossi decide di

⁵⁵² Sulle esperienze di inizio Novecento si vedano i saggi largamente autobiografici: Mario Manlio Rossi, "Testimonianze e riflessioni sulla posizione storico-letteraria e sulle esperienze stilistiche della 'Voce' e di Papini", *Lettere Italiane* 8.4 (1956) 425-431; Id., "Il futurismo ed il movimento della 'Voce' (Ricordi e valutazione critica)", *Italica* 36.3 (1959) 155-180.

⁵⁵³ Mario Manlio Rossi, *La vita, le opere, i tempi di Edoardo Herbert di Chirbury*, 3 voll. (Firenze: Sansoni, 1947); Id., *Storia d'Inghilterra*, 4 voll. (Firenze: Sansoni, 1948-1966).

⁵⁵⁴ Mario Manlio Rossi, *A Plea for Man* (Edinburgh: University Press, 1956).

mettersi in viaggio per rivedere i luoghi dell'Irlanda in cui ha soggiornato nell'indimenticabile estate del 1931 con Lady Gregory e W. B. Yeats. Questa volta dal "pellegrinaggio in occidente" egli ricava non un libro bensì solo un articolo, breve ma ricchissimo di spunti e suggestioni.⁵⁵⁵ Rossi racconta di essere partito per questo secondo viaggio a Coole pienamente consapevole del fatto che "il passato è introvabile", che un quarto di secolo è trascorso dall'ultima visita e che la bianca casa dei poeti, il lago, l'albero delle iniziali e le serre in cui Lady Gregory faceva maturare le mele potrebbero non esistere più o essere irrimediabilmente mutati. Egli, avendo "dimenticato la longitudine e la latitudine della poesia", ritrova solo a fatica il luogo, il quale gli risulta in effetti molto cambiato. La gente del posto parla di Lady Gregory, indicandola come "la Vecchia Signora", quasi si trattasse di una figura leggendaria vissuta parecchi secoli prima. Da ogni lato assalgono lo sconcertato viaggiatore nello spazio e nel tempo i "segni della distruzione dei ricordi". Vi è una frattura grave tra passato e presente non solo nel paesaggio esterno, ma anche nello scenario mentale ed emozionale di Rossi. Egli non ricorda, si smarrisce, resta confuso di fronte al quadro perturbante di un luogo che gli risulta al contempo familiare e alieno: il "boschetto sacro" è devastato dalle compagnie del legname; della casa dei poeti, demolita, rimane sola qualche maceria; delle serre, qualche brandello di muro; i vialetti che conducono al lago costituiscono un groviglio scompigliato e selvaggio. Avvilto, Rossi chiede "un segno, un richiamo all'ieri, un ricordo del santo salvato dalla pietra galleggiante sulle acque grigie". Ecco allora giungergli dal lago il richiamo delle anatre selvatiche, migranti, che egli non vede ma soltanto ode: "Tutto affonda nel crepuscolo, ma si alza verso il buio la voce invincibile

⁵⁵⁵ Mario Manlio Rossi, "L'albero delle iniziali", *Corriere d'informazione*, 18 gennaio 1954; ristampato in Id., *Guida dell'Europa minore* (Reggio Emilia: Poligrafici, 1974) 153-156. Cito da quest'ultima edizione.

della poesia”. Solo quando si volge a cercare il luogo dove sorgeva l’albero delle iniziali, Rossi recupera le facoltà della memoria e dell’orientamento, e insieme ad esse la possibilità di ritrovare se stesso tramite l’incontro, nella medesima coscienza, del sé passato e del sé presente. L’*hortus conclusus* innesca l’anamnesi nella sua evidenza di luogo sia mentale sia fisico: “E ritrovo un vialetto breve, chiuso dal muro di cinta, da un cancello di legno marcio, a inferriata, che d’improvviso ricordo”. L’albero deve essere nei paraggi. Non resta che seguire gli indizi, riconoscere i segni del mondo esterno confrontandoli con quelli interni della memoria, “un tronco schietto, la corteccia sottile”, e su di esso “le mie iniziali, il mio povero nome fra i nomi dei poeti”. Fino all’agognata epifania:

Ma ecco, sull’albero più grosso, qualche segno elusivo in un punto là in alto, lasciato scoperto dal muschio e dall’edera che copron tutto il tronco. La corteccia è ricresciuta dentro il G. B. S. di Shaw. Le iniziali sono incorporate con l’albero, cresciute insieme, un po’, per ogni primavera.

E le mie iniziali saranno salite su dalle radici, saranno ormai a mezza altezza. Ricordo così bene, ora, in che posizione erano rispetto a quelle di Shaw che potrei porre la mano sul punto esatto dove devono essere. Ma il muschio le copre, come copre tutte le altre. Tendo il braccio, per cominciare a liberare il tronco, per rileggere le lettere, per rileggermi.

Poi esito, mi fermo. Ho quasi paura di rivedere quelle lettere, dopo tanti anni, ed il graffio sotto la seconda iniziale. Forse sono scomparse. Forse nel graffio bianco è ricresciuta la pianta. Quante primavere sono passate!

C’era un albero nel parco di Coole, presso la casa bianca di Lady Gregory...⁵⁵⁶

Così finisce l’articolo di Rossi, con un inizio. La frase conclusiva e i puntini di sospensione promettono una fiaba a venire; ma la fiaba, per sua natura, può essere narrata e vissuta principalmente come storia ripetuta, ricominciata ogni volta da capo secondo quella concezione circolare del tempo e dell’esistenza che ha costituito uno degli

⁵⁵⁶ Mario Manlio Rossi, *Guida dell’Europa minore* 155-156.

argomenti prediletti di conversazione tra Rossi e Yeats negli anni '30. Intanto, però, il muschio copre i nomi sulla corteccia e l'albero li incorpora in sé fino a farli scomparire del tutto. L'individualità si dissolve, erosa dal tempo e resa uniforme dalla morte. I vaghi segni che Rossi osserva sulla corteccia sono stati tracciati da persone ormai quasi tutte defunte. La visione dell'albero degli autografi, nel quale le iniziali originariamente furono intagliate come garanzia di sopravvivenza individuale, produce l'effetto di una grande lapide collettiva, consumata dall'incuria, quasi una fossa comune. E' forse questa sensazione a scatenare la reazione d'istinto di Rossi: strappare la copertura di muschio che tutto omogeneizza, liberare i nomi, riaffermare il carattere distintivo di ogni individuo, incluso MMR, in modo da poter "rileggere" se stesso come unità separata dall'uniforme e anonimo composto. Ma quello di Rossi è solo l'abbozzo di un gesto impulsivo, immediatamente frenato dalla "paura" che il dissotterramento liberatorio porti in superficie il nulla. Egli desiste al pensiero che nel nulla potrebbe essere svanito anche il graffio di quella M, già così ambiguo negli anni del regime, sigla al contempo di incertezza rispetto alla propria identità e di emozione alla prospettiva di "essere qualcuno". Per un istante, nel brano citato, il colore bianco è associato proprio al graffio, per poi tornare, da capo, a contrassegnare la casa della poesia.

Almeno in un'altra occasione, dopo *Spaccio dei maghi*, Rossi torna a occuparsi esplicitamente di questioni riguardanti le dottrine e le pratiche dell'occulto, la stregoneria, e lo scacco che la scienza empirica rischia di subire quando affronta la sfera del magico e del sovrannaturale. Nel 1964 egli cura infatti l'edizione italiana di *The Secret Commonwealth of Elves, Fauns and Fairies* – opera secentesca sul "regno segreto" delle fate, degli elfi, dei coboldi e di altre creature del folklore britannico,

composta dal ministro presbiteriano scozzese Robert Kirk – accompagnandola con un ampio studio critico intitolato “Il cappellano delle fate”.⁵⁵⁷ Dal ’64 al ’66 Rossi ha come assistente lettore a Edimburgo il giovane Masolino d’Amico – in seguito divenuto un noto sceneggiatore, critico e anglista – il quale gli presenta il suo compagno di studi Roberto Calasso (sono entrambi allievi di Mario Praz, estimatore e amico di Rossi). Nel 1980 Calasso, divenuto non solo un affermato scrittore ma anche il direttore editoriale di Adelphi – tra le grosse case editrici italiane forse la più attenta agli autori riconducibili all’esoterismo (tra i quali Guénon) – ripubblicherà il testo di Kirk curato da Rossi, passato quasi inosservato al momento della sua prima edizione.⁵⁵⁸ Abbastanza curiosamente d’Amico, rievocando in un recente articolo la figura di Rossi e le ragioni che portarono alla rottura con l’anziano professore dal carattere tanto difficile, si serve dell’immagine della maschera e del volto, del falso e del vero “io”, emblemi e questioni che abbiamo visto ricorrere con tanta frequenza nei discorsi sull’esoterismo nel periodo interbellico. Scrive d’Amico: “[Rossi] era di quelle persone che non vogliono affezionarsi, avere legami, e che quindi a un certo momento rompono i rapporti; quando abbassava la maschera di perenne scorbutico, si pentiva e si affrettava a rimettersela”.⁵⁵⁹ Nel 1966, terminata la sua quasi ventennale esperienza d’insegnamento a Edimburgo, Rossi torna in Italia. Egli trascorre buona parte dei suoi ultimi anni a Pontecagnano, presso Salerno, dove continua la sua opera di studioso. Muore il 4 novembre 1971, mentre sta completando il quarto volume della *Storia d’Inghilterra*. Il necrologio

⁵⁵⁷ Mario Manlio Rossi, *Il cappellano delle fate; con testo originale e traduzione del “Regno segreto” di Robert Kirk* (Napoli: Giannini, 1964).

⁵⁵⁸ Masolino d’Amico, “Uno scorbutico a caccia di fate”, *La Stampa* 6 giugno 2005, 25 aprile 2007 <http://www.lastampa.it/_web/_RUBRICHE/Libri/articolo/articolo050606.asp>. L’edizione Adelphi presenta alcune modifiche rispetto a quella originale di Giannini, soprattutto nell’ordine della presentazione dei testi: Robert Kirk, *Il regno segreto*, a cura di Mario Manlio Rossi, seguito dal suo saggio “Il cappellano delle fate” (Milano: Adelphi, 1980; 2 ed. 1993).

⁵⁵⁹ Masolino d’Amico, “Uno scorbutico a caccia di fate”.

pubblicato dal *Times* pochi giorni dopo la sua scomparsa ne esalta l'indipendenza e l'originalità di pensiero: "Egli era un grande eretico; carattere ereditato, forse, dai suoi antenati valdesi ... Raramente l'antico titolo di *libero docente* avrebbe potuto avere miglior campione".⁵⁶⁰

⁵⁶⁰ "He was a great heretic; an inheritance, perhaps, from his Waldensian ancestry. ... Rarely could the ancient title, *libero docente*, have had a finer champion." "Dr. M. M. Rossi: Italian at Edinburgh", *The Times* 16 Nov. 1971: 17 (traduzione mia). Cfr. anche L[ea] R[ossi], "Biografia carriera e operosità di Mario Manlio Rossi", *Bollettino storico reggiano* 7.24 (1974) 77.

CONCLUSIONI

La lettura di *Spaccio dei maghi* e di *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* evidenzia quanto sia ricca e articolata la riflessione sulla trasmutazione di coscienza nell'esoterismo del periodo interbellico, sia in Italia sia all'estero. Il tema è cruciale per gli esoteristi dell'epoca e provoca contrasti di notevole intensità ma anche convergenze nell'identificazione di possibili rischi. La peculiare natura dei due testi, oscillante tra il polemico e l'enciclopedico, espone il lettore a un ampio spettro di atteggiamenti e punti di vista sulla trasmutazione della coscienza, molti dei quali si possono organizzare secondo le categorie che ho già anticipato nel capitolo secondo: la possibilità o meno di comunicare un'esperienza interiore, le potenzialità latenti nell'uomo, la suggestione occulta, l'immortalità, il ruolo del tempo e della memoria, le false identificazioni, e altri ancora. In questa sezione conclusiva vorrei tornare su alcune questioni poste nell'introduzione, rilevando come i discorsi da noi esaminati trattano dell'integrità, dell'omogeneizzazione e del controllo delle coscienze negli stessi anni in cui l'affermazione del fascismo in Italia carica tali temi di particolari significati e inquietudini.

I discorsi del fascismo e dell'esoterismo hanno in comune una forte enfasi sulla trasmutazione della coscienza, intesa prevalentemente come autocoscienza, come consapevolezza di sé. Per entrambi il rito, il mito e il simbolo svolgono un ruolo importante. In generale, sia il fascismo sia l'esoterismo attribuiscono un valore positivo

alla trasmutazione quando essa è indirizzata verso un rafforzamento dell'unità della coscienza: il movimento verso l'uno è esaltato, il movimento verso il molteplice è deplorato. Quando si passa dalla contrapposizione tra l'uno e il molteplice a quella tra l'uguale e il diverso, fascismo ed esoterismo non si trovano più in sintonia: il fascismo è orientato prevalentemente verso l'uguale, l'esoterismo è profondamente diviso sulla questione, tanto che qui si concentrano gran parte delle critiche di Rossi ed Evola al teosofismo, allo spiritismo, alle ricerche psichiche, a un certo tipo di magia. Ecco allora che una parte di esoterismo entra in dissonanza con l'ideologia dominante, tende a farsi eterodosso o addirittura eretico seppure in maniera indiretta. Un'altra parte invece, comprendente alcune delle correnti più apertamente avverse al fascismo (i movimenti e le personalità riconducibili alla Società Teosofica ad esempio), sembrano perseguire un modello di trasmutazione interiore fondato su presupposti analoghi a quelli del modellamento fascista delle coscienze.

La tensione verso l'unità nel fascismo, e in particolare nel fascismo come religione politica a forte carattere collettivistico, si manifesta nell'aspirazione a forgiare una coscienza comune per tutti gli individui all'interno dello Stato. In questa prospettiva fare gli italiani significa spingerli alla consapevolezza di sé in quanto membri di un "armonico collettivo", di un solo popolo che ha una sola anima, una sola lingua, un partito, un capo, una storia, una missione. Il fascismo mira a porsi come unico "Io" del popolo italiano, superando le scissioni interne tramite la coercizione, l'intimidazione e la violenza fisica, o con strategie più sottili volte a plasmare l'interiorità dei soggetti.

Mario Manlio Rossi, per quanto si mantenga estraneo e anzi ostile al fascismo, esprime talora una concezione della coscienza che lascia trasparire, nella sua aspirazione

all'unità, una struttura discorsiva di carattere nazionalistico, fondata sullo stretto legame tra terra, razza e sangue. Più che in *Spaccio dei maghi* questa visione d'impronta romantica si manifesta negli scritti che trattano dell'Irlanda, dei suoi abitanti e dei suoi autori – in particolare Berkeley, Swift e Yeats – nei termini di anime profondamente radicate in un suolo primordiale irresistibilmente celtico. Nel libro del 1929 il filosofo reggiano si serve invece dell'imprescindibile unità dell'autocoscienza per denunciare l'assurdità delle dottrine teosofiche ed antroposofiche le quali, al fine di provare la reincarnazione dell'anima, suddividono l'essere umano in una pluralità di “modi di esistenza” (l'“uomo-cannocchiale”, l'“uomo-cipolla”) che risiedono in diversi mondi o “piani di esistenza” (l'“universo-grattacielo”). Fondandosi sul pensiero kantiano, Rossi si schiera decisamente contro gli insegnamenti che frantumano la coscienza in varie entità prive di un principio unificatore, di una “unità suprema”, e assume come arma per confutarle la necessità della permanenza di un'unica identità nel tempo e nello spazio: scindere l'individuo in una molteplicità di elementi autonomi equivale a negare sua esistenza.

Evola, in maniera ancor più risoluta di Rossi, sostiene l'unità della coscienza come valore positivo. L'ideale unitario è del resto alla base della disposizione mentale del tradizionalismo, il quale si sforza di risalire alla sola verità perenne a partire dalle molteplici manifestazioni in cui si è frazionata nei secoli. Riferito alla trasmutazione di coscienza, in *Maschera e volto* tale ideale si esprime nella concezione della personalità dell'uomo moderno non come un dato in partenza ma come un obiettivo da raggiungere. Per Evola l'Io è un principio che tende a compiersi: l'uomo non esiste avendo già iscritta in sé l'unità formata, deve conquistarsela, e questo è un traguardo non alla portata delle

masse ma riservato a un ristretto manipolo di individui fuori dal comune. Evola disapprova la medianità, gli stati di estasi ed entusiasmo, e qualsiasi abbassamento del livello della coscienza di veglia in quanto favoriscono l'azione di "disgregazione dell'unità interna della persona" compiuta dal "demonico". Quest'ultimo è costituito da forze "subpersonali" che possono essere facilmente confuse per "sovranaturali". Le antiche civiltà tradizionali tenevano lontane e contrastavano tali forze ritenendole a ragione pericolose, ma nel mondo moderno milioni di persone le assecondano e addirittura le evocano, scambiando per anime dei defunti quelli che invece sono agglomerati di elementi psichici e vitali in fase di "decomposizione" e privi di una "unità essenziale". Dura è quindi la condanna evoliana dello spiritismo e della metapsichica, ed anche del teosofismo poiché esso trae i propri insegnamenti dalle rivelazioni di misteriosi *Mahâtmâ*, raccolte tramite scrittura automatica o altri mezzi al confine con la medianità, e quindi aperte alle influenze disgregatrici del demonico. Il teosofismo inoltre sostiene la dottrina della reincarnazione, ma essa non può valere per l'uomo moderno a causa della mancanza di compattezza e unità della sua anima. Alla psicanalisi Evola riconosce il merito di aver evidenziato quanto sia divisa e vulnerabile la psiche umana, ma subito si affretta a stroncarla in quanto essa non ha gli strumenti per guidare l'individuo alla "supercoscienza" ed anzi lo espone a forze che ne accelerano i "processi di decomposizione spirituale" già in atto. Evola stigmatizza il fatto che Krishnamurti ponga l'assorbimento nella "Vita Una" come punto di arrivo e non punto di partenza della trasmutazione, ma la critica non è indirizzata all'aspirazione all'unità sottesa a tale insegnamento bensì alla tensione verso l'uguaglianza, a un tipo di unità che è indifferenziata, all'idea di "unicità individuale" (*individual uniqueness*) declinata come

fusione panteistica nell'“universale senza forma”. Sotto accusa è l'“identificazione mistica”, l'estasi, per la quale la personalità si scioglie da se stessa procurando al soggetto un ingannevole senso di piacere quasi si trattasse di una liberazione. Per gli stessi motivi il fautore dell'imperialismo pagano dichiara di apprezzare nel cattolicesimo la diffidenza verso ogni forma di misticismo estatico e gli sforzi per tutelare l'unità della coscienza individuale tramite una rigorosa separazione tra piano divino e piano umano. Evola non si schiera in assoluto per una visione dualistica, ma ritiene che essa serva alla salvaguardia della fragile personalità dell'uomo moderno contro le forze del subpersonale che minacciano di sfasciarla. Evola esalta un tipo di concezione della magia – quella di Eliphas Lévi, di Kremmerz, di Meyrink – che persegue la trasmutazione dell'uomo in individualità pienamente formata e super-cosciente, al di là delle frammentazioni interiori. Questo tipo di magia ha compreso prima della psicanalisi che l'uomo moderno invece di un'anima unica ha un “aggregato” di elementi, di tendenze, di impressioni, di ricordi. L'uomo deve quindi porsi la personalità formata come obiettivo. L'ascesi magica è una ri-unificazione di sé, un denudamento da tutto quanto non appartiene al nucleo solido della “superpersonalità”. Tuttavia anche il rito magico, come la medianità, comporta il rischio di una “scissione interna” in chi lo compie. Può succedere che il mago si divida, divenga “due soggetti separati”. L'“integrazione” allora riunisce in “un unico centro” il mago con i vari se stessi in cui si è scisso o crede di essersi scisso.

La convergenza sull'idea di trasmutazione tra i discorsi del fascismo e quelli di testi come *Spaccio dei maghi* e *Maschera e volto* viene a mancare quando il punto di vista si sposta dall'unità alla specificità della coscienza. Sia Rossi sia Evola ammoniscono contro una visione omologante della trasmutazione nella quale la coscienza

non può realizzarsi in maniera propria, diversa dalle altre, indipendentemente dai valori e dalle pressioni del gruppo. Per loro la gestione del cambiamento radicale da compiersi deve essere prerogativa dell'individuo e non della collettività. E' necessario che l'individuo non rinunci alla propria autonomia nel mutare se stesso, che non si lasci assorbire da una più ampia entità livellatrice. Evola e Rossi denunciano un tipo di trasmutazione che crea un Io indifferenziato, uguale per tutti, e nella quale la coscienza del soggetto viene invasa dall'esterno, infiltrata e resa anonima da sottili influenze per molti versi simili a quelle della propaganda e della persuasione occulta. In questo senso i discorsi sull'esoterismo di Rossi e di Evola rigettano i modelli di usurpazione dell'identità e della volontà individuale che caratterizzano il progetto omogeneizzante di un regime totalitario come quello fascista, per cui gli italiani, membri di una stessa nazione e di uno stesso popolo, devono sviluppare non solo una coscienza unica ma la *medesima* coscienza forgiata per tutti dal partito-Stato, plasmata nell'"armonico collettivo" delle folle in uniforme, entusiaste ed estatiche (ossia "fuori di sé"), dei rituali di massa.

Pur partendo da presupposti molto diversi, nei loro scritti Rossi ed Evola osteggiano i processi di omogeneizzazione e livellamento, ed esaltano per contro la diversità delle coscienze. La loro denuncia della trasmutazione fascista comunque rimane implicita, indiretta, fatta di allusioni, di accenni. Ciò che viene criticata aspramente è la struttura di un progetto, la forma mentale che sta dietro di esso. Invece di mettere apertamente sotto accusa lo Stato fascista – mossa che sarebbe stata troppo rischiosa o impossibile da compiere (anche se Evola in altre opere, ad esempio *Imperialismo pagano*, ci va vicino) – i due autori più o meno consapevolmente attaccano comportamenti e

dottrine che rischiano di condurre a risultati analoghi a quelli dell'omologazione fascista in quell'esoterismo stesso da cui essi provengono ed entro il quale almeno in parte ancora si muovono. In altri termini, i testi di Rossi ed Evola non dipingono l'esoterismo come un campo che sfida l'autorità del fascismo, come una disciplina sovversiva ed eretica nei confronti dell'ideologia dominante, come modalità di pensiero di chi non teme di finire sul rogo per difendere la libertà, bensì vogliono mostrarsi consapevoli del fatto che alcuni settori e correnti dell'esoterismo mirano a cambiare gli individui nella direzione di un'erosione dell'identità personale non dissimile da quella fascista, per quanto si presentino sotto spoglie diverse e magari ostili al fascismo stesso.

Nei testi di Rossi sull'Irlanda la natura sembra coprire un ruolo importante riguardo ai processi di omogeneizzazione. Essa ad esempio determina l'anima di una terra: Yeats meglio di Rossi riesce a comprendere Swift perché le anime dei due scrittori irlandesi sono modellate nella medesima grande anima celtica dell'isola. La natura permette inoltre al tempo di livellare le differenze, procurando uno sgomento a Rossi quando si accorge che la corteccia è ricresciuta sull'albero degli autografi, rendendo quasi illeggibili le iniziali, i segni di identità incisi parecchi anni prima dagli amici poeti e da lui stesso. In *Spaccio dei maghi* il tema della contrapposizione tra l'uguale e il diverso viene toccato a più riprese in riferimento alla coscienza umana. L'attacco di Rossi all'idea di metempsicosi sostenuta dai teosofi si fonda sull'impossibilità che l'individuo in una determinata incarnazione sia al contempo identico e differente da quello delle incarnazioni precedenti. Un altro insegnamento teosofico che Rossi affronta in questa prospettiva è la pluralità dei modi e dei piani di esistenza, che scompone lo stesso individuo in esseri diversi che vivono in mondi diversi. Per Rossi si tratta di un assurdo

filosofico poiché l'autocoscienza non può mai essere diversa da se stessa. Ma è soprattutto in riferimento alla chiesa mistica degli iniziati, all'"aspetto sociale" della magia, che la denuncia dell'omogeneizzazione delle coscienze assume i toni più duri e allarmati. Rossi contesta agli autoproclamatisi individui superiori di essere molto simili uno all'altro, tanto da non aver più una coscienza propria, tanto anzi da aver perso la coscienza *tout court* in seguito ai rituali di trasmutazione. Tra le righe del vivace argomentare di Rossi, ricco di sottili allusioni proprie di un'epoca di censura, sorge più di un sospetto che l'accusa non sia rivolta solamente ai gruppi iniziatici, bensì anche ai fautori di altrettanto spersonalizzanti cerimonie di massa in camicia nera. Il "titanismo magico" di chi vuol farsi dio approda a un disumano estraniamento non solo dagli altri ma anche da se stessi, dalla propria vita. Il desiderio di differenziarsi, canalizzato attraverso forme di suggestione, diviene pulsione a rendere gli altri uguali a sé, standardizza gli individui in uniformità indistinta. L'"ideale spersonalizzante" conduce i maghi a uno stato di "coscienza indifferenziata", non di superpersonalità. Il rito omogeneizza le coscienze senza passare per le coscienze, dissolve la specificità individuale, trasforma gli aspiranti allo stato divino in "cosini bruni, tutti uguali uno all'altro". In questo contesto il "rifiuto di educarsi" è una negazione che ha il valore positivo di umanità e di vita.

Per Evola la personalità differenziata è un obiettivo da conseguire mentre la mancanza di specificità individuale rappresenta o una condizione diffusa oppure un pericolo da evitare. La medianità e la ricerca del contatto con gli spiriti nell'epoca moderna si può interpretare come una reazione alle pressioni della mentalità collettiva sugli individui, come un contraccolpo alla pretesa della società materialistica – risultata

dal trionfo del positivismo scienziata – di estinguere il desiderio di sovrannaturale nelle persone. Tale rivolta contro una mentalità massificata rischia però di produrre a sua volta una massificazione delle coscienze. Per Evola l'epoca moderna è l'“epoca della demonia del collettivo”: il collettivo è demonico, e non armonico come nei progetti di Mussolini. Nonostante la reazione al materialismo dominante, accompagnata dalla divulgazione e volgarizzazione sempre più ampia di dottrine pseudo-esoteriche di trasformazione personale, il conseguimento di un più alto livello di coscienza rimane per Evola un “diritto aristocratico” del quale non tutti possono partecipare. Già alcuni interventi sulla rivista evoliana *Krur* stigmatizzano la presenza di forze omogeneizzanti all'interno della società fascista che spingono gli individui quasi subliminalmente, non per coercizione ma per una sorta di misteriosa influenza, ad agire all'unisono. In *Maschera e volto* viene ripetutamente proferita la denuncia delle forze occulte che nel mondo moderno, agendo quasi secondo un piano prestabilito, operano per distruggere la differenza tra le singole coscienze. Gli influssi del “demonico”, forze impersonali e falsamente sovrannaturali, sfruttano gli stati di coscienza abbassata per rendere labili nell'uomo i confini tra Io e non-Io, e indurre una sorte di ossessione che cancella la specificità individuale. Tali sono le entità evocate dallo spiritismo. Ma anche la psicanalisi freudiana, essa stessa uno “stato d'animo collettivo”, spalanca le porte a forze devastanti per la specificità della coscienza, mentre quella junghiana sconsideratamente invita il soggetto ad armonizzarsi con l'inconscio collettivo, altra maschera del demonico. Per quanto riguarda il teosofismo, la Blavatskji e compagni si lasciano trascinare dalla “psiche collettiva del tempo”, derivandone ideali “semi-comunistici” di fratellanza, uguaglianza, e livellamento dei sessi e delle classi. Steiner se non altro ha il merito di intuire che per l'uomo moderno,

composto di elementi eterogenei, l'individualità e la personalità sono mete verso le quali muoversi, ma concepisce tale movimento come processo evolutivo dell'umanità, del collettivo umano. Per Evola invece vi è una separazione iscritta nell'essenza stessa dei soggetti, che apre ad alcuni e preclude ad altri il raggiungimento di stati superiori di coscienza. L'esoterista romano considera gli individui intrinsecamente e incommensurabilmente diversi tra loro, e riserva la possibilità di trasmutazione solo ad alcuni esseri umani fin dall'inizio concepiti come superiori. Per i teosofisti e gli antroposofi, al contrario, vige una sostanziale uguaglianza tra le persone e la trasmutazione della coscienza è accessibile a tutti, all'intera umanità complessivamente coinvolta in un processo evolutivo di portata cosmica. Tra individuo e individuo vi possono essere differenze nel grado di sviluppo raggiunto ma alla fine il divario sarà colmato e tutti giungeranno in porto. In maniera analoga Evola rimprovera a Krishnamurti di presentare le proprie dottrine di trasmutazione come vie praticabili da tutti in maniera indiscriminata, "democraticamente". Il maestro indiano correttamente sostiene che per trovare se stessi non serve far parte di un gruppo di persone che condividono lo stesso obiettivo, ma ha la colpa di insegnare un cammino di trasformazione che va dall'individuale all'universale, dal determinato all'omogeneo e all'informe, e non viceversa. Del cattolicesimo Evola approva lo sforzo in difesa della personalità formata e la condanna di ogni stato che confonda l'individuo nell'altro da sé, come avviene nel misticismo panteistico. Anche il cattolicesimo tuttavia dovrebbe essere un percorso di trasmutazione per pochi, stando almeno alle tracce d'insegnamenti tradizionali presenti in esso. Infine Evola apprezza il tipo di concezione magica di Eliphas Lévi, Kremmerz e Meyrink perché essa è consapevole del fatto che l'uomo

moderno è un'entità composita, tutt'altro che stabile, una miscela permeabile agli influssi esterni e sempre esposta al rischio di scivolare nel "collettivo". Tale concezione magica ha per meta proprio la costruzione di una personalità individuata, solida, supercosciente, capace di resistere alle forze che vorrebbero farla confluire, annientandola, in una totalità omogenea e indifferenziata. Occorre che l'individuo si autodetermini di fronte alla minaccia costante di un assorbimento nel collettivo. Il cammino di ogni autentico "spiritualismo" va dal sub-personale alla super-personalità, e non percorre la via inversa come molte delle correnti trattate in *Maschera e volto*.

Per quanto negli ultimi decenni la storiografia si sia allontanata da una semplicistica equazione tra fascismo e Benito Mussolini, il culto della personalità rimane un aspetto importante del fenomeno. Il duce è l'oggetto dell'acclamazione entusiastica delle folle, il modello da imitare, l'incarnazione del dogma. La figura di Mussolini ha certamente una fisionomia specifica e ben delineata, ma allo stesso tempo nelle uscite pubbliche si trasforma continuamente in una serie di tipi esemplari della vita italiana: il duce agricoltore, il duce condottiero, il duce operaio, io duce aviatore... Inconfondibile, eppure mescolato tra gli altri. Il capo di una nazione, colui che guida la massa dei credenti nella religione politica, presenta ovviamente delle affinità con il maestro spirituale e il guru. Mario Manlio Rossi è molto critico nei confronti dei maestri dei gruppi iniziatici: privi di un'identità specifica, essi assorbono nella loro indeterminatezza anche gli adepti, e presiedono in maniera irresponsabile, senza conoscere le conseguenze, al compimento di riti che hanno effetti spersonalizzanti sui membri del gruppo. Evola tratta dell'idea di capo carismatico in riferimento a Steiner e soprattutto a Krishnamurti in quanto maestri spirituali seguiti da un gran numero di discepoli, personalità

emblematiche del “fenomeno messianico” nell’epoca moderna. Evola esplicitamente collega la fascinazione per questo tipo di leader con l’attaccamento a un partito politico in quanto entrambi portano al medesimo risultato: la deviazione “mistica” dell’Io dal proprio percorso di formazione e qualificazione, con conseguente fusione nell’oggetto ammirato, accompagnata da un senso di godimento che spinge le masse a cercare questo tipo di esperienza. Il messia, “l’ideale di una suprema forma personale”, finisce per assorbire in sé l’Io del discepolo, che così rinuncia alla propria individualità. In pochissimi casi il capo è una personalità tanto al di sopra del comune da poter aiutare il discepolo a formarsi una propria identità specifica; di solito egli costituisce invece delle “entità collettive di natura irrazionale” che subentrano ai singoli. E’ da ammirare Krishnamurti per la sua la decisione di sciogliere l’*Ordine della Stella* e rinunciare al ruolo di messia assegnatogli da altri quando era ancora un ragazzino. Lodevoli sono anche i suoi discorsi sulla necessità, al fine di realizzare pienamente il proprio Io, di rendersi autonomi non solo dall’“autorità” ma anche dall’“atmosfera dell’autorità” a cui si è assuefatti, per quanto queste affermazioni possano essere male interpretate come un banale invito all’anarchia. Nonostante le buone intenzioni, Krishnamurti finisce comunque per indirizzare folle di ammiratori verso una trasmutazione che rende la coscienza “indifferenziata” e “proteiforme” invece di individualmente formata.

Abbiamo visto che nel fascismo il culto dei defunti ha tra le sue funzioni quella di compattare in una comune coscienza nazionale un popolo costituito da elementi eterogenei tra loro. I martiri della Grande Guerra o del fascismo, caduti nella lotta contro il diverso, cementano suggestivamente dall’aldilà il legame tra i vivi. In particolare il milite ignoto, privo di un’identità particolare e quindi capace di prendere su di sé

l'identità di ciascuno, è caricato di una particolare funzione di intermediario tra i vivi e gli eroi che dal mondo degli spiriti vegliano sullo Stato e sul partito. Nei testi di Rossi sull'esperienza irlandese, l'episodio autobiografico dell'"albero degli autografi" mostra affinità con il rituale dell'appello dei caduti fascisti, servendo a sancire l'adesione a una comunità nel momento in cui pare mettere in risalto il valore dei singoli. In *Spaccio dei maghi* il filosofo reggiano ammette la possibilità di un'azione immateriale degli spiriti sul mondo dei vivi e, in maniera non troppo diversa da Evola, inserisce i defunti tra gli "influssi impercettibili" che agiscono sulle coscienze dei viventi quando questi si trovano in uno stato di squilibrio interno. Rossi sostiene, basandosi su Kant, che non si può dimostrare l'esistenza dell'anima né tantomeno la sua sopravvivenza alla morte fisica. Poi con certezza indica la presenza di entità funeree nel nostro mondo: tali entità sono i membri dei gruppi magici e iniziatici, veri morti viventi, che nell'aspirazione a raggiungere uno stato di coscienza divino si sono disumanizzati ed estraniati da tutto ciò che è vita. Anche secondo Evola il tema del rapporto tra i vivi e i morti costituisce un terreno molto insidioso. La sua posizione è assolutamente in contrasto con quella del fascismo: non c'è niente di nobile ed eroico nei defunti e nel commercio con essi. L'immortalità dell'anima è un traguardo alla portata solo di pochissimi esseri superiori, e coloro che l'hanno conseguita si trovano in uno stato del tutto trascendente rispetto alle cose terrene. Le persone che cercano il contatto con i defunti sottovalutano i rischi dell'operazione. Gli spiritisti e gli studiosi di metapsichica sono convinti di comunicare con le "personalità dei morti", ma in realtà ignorano la vera natura delle forze con cui hanno a che fare. Non si tratta affatto di "anime" dotate di una personalità, bensì di "residui psichici disindividualizzati", energie vitali in via di decomposizione, e in ogni

caso impersonali, prive di intenzionalità, in stretta relazione con le regioni del “demonico”. Non si può farne l’appello, perché non hanno un nome o una identità propria. Sono forze ed energie indifferenziate che disgregano la specificità individuale di chi entra in contatto con esse, soprattutto se tale contatto avviene in stati alterati di coscienza quali la medianità, ma anche in condizioni assimilabili all’estasi e all’entusiasmo, ossia in stati – possiamo completare noi – non troppo dissimili da quelli delle folle partecipanti ai rituali fascisti dei martiri caduti.

Certamente le posizioni di Rossi e di Evola, e quelle delle scuole criticate nelle loro opere, non esauriscono il tema complesso dei rapporti tra esoterismo e fascismo in fatto di trasmutazione di coscienza. Nel presente studio ho voluto indicare alcune prospettive e alcuni percorsi che possono rivelarsi proficui nell’affrontare l’argomento, con piena consapevolezza che tanto lavoro resta da fare e con l’auspicio che ulteriori ricerche confermino quanto qui intravisto. Indubbiamente è presente sia nell’esoterismo sia nel fascismo una tensione fortissima verso un tipo superiore di essere umano. I testi qui esaminati hanno evidenziato alcune preoccupazioni ricorrenti nel campo dell’esoterismo riguardo ai rischi insiti nella trasmutazione di coscienza necessaria alla creazione di tale uomo nuovo in epoca fascista: l’omogeneizzazione e l’assorbimento del singolo nella massa, l’annullamento della specificità individuale, la perdita dell’autonomia di azione e di pensiero, l’usurpazione della volontà per via di influenze occulte di natura collettiva e impersonale.

BIBLIOGRAFIA

Agrippa, Enrico Cornelio. *La filosofia occulta o la magia*. 2 voll. Milano: A. Fidi, 1926.

Angebert, Michel, et. al. *Julius Evola, le visionnaire foudroyé*. Paris: Éditions Copernic, 1977.

Bacon, Francis. *Per il progresso della scienza: "Cogitata et visa" ed estratti dal "De augmentis scientiarum"*. Traduzione, introduzione e commento a cura di Mario Manlio Rossi. Milano: Mondadori, 1934.

Bardö Tödol. *The Tibetan Book of the Dead, or, The After-Death Experiences on the Bardo Plane, According to Lama Kazi Dawa-Samdup's English Rendering*. Edited by W[alter] Y[eeling] Evans-Wentz. London: Oxford University Press, 1927.

Berkeley, George. *Gli appunti (Commonplace Book)*. Tradotti, commentati, ordinati da Mario Manlio Rossi. Bologna: L. Cappelli, 1924.

---. *Principi della conoscenza umana*. Traduzione e note di Mario Manlio Rossi. Bologna: Cappelli, 1925.

Berlin, Isaiah. "Two Concepts of Liberty". *Four Essays on Liberty*. By Berlin. Oxford: Oxford University Press, 1969. 118-172.

Bernardi Guardi, Mario, e Marco Rossi (a cura di). *Delle rovine e oltre: saggi su Julius Evola*. Roma: A. Pellicani, 1995.

- Blondel, Charles. *La conscience morbide: essai de psychopathologie générale*. Paris: Alcan, 1914.
- Boutin, Christophe. *Politique et tradition: Julius Evola dans le siècle, 1898-1974*. Paris: Éditions Kimé, 1992.
- Cassata, Francesco. *A destra del fascismo: profilo politico di Julius Evola*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- Cazzaniga, Gian Mario (a cura di). *La massoneria*. Torino: Einaudi, 2006. Vol. 21 di *Storia d'Italia: Annali*.
- , (a cura di). *Esoterismo*. Torino: Einaudi, 2010. Vol. 25 di *Storia d'Italia: Annali*.
- Chevrier, Georges. *La dottrina occulta: saggio secondo le Lettres des Mahatmas e La doctrine secrete di H. P. Blavatsky*. Trad. Pietro Cragnolini. Milano: Monanni, 1928. Orig. *Essai de doctrine occulte: d'après les lettres des mahatmas et la doctrine secrète de H.P. Blavatsky*. Paris: Adyar, 1927.
- Chiantera-Stutte, Patricia. *Julius Evola: dal dadaismo alla rivoluzione conservatrice, 1919-1940*. Roma: Aracne, 2001.
- Cigliana, Simona. *Futurismo esoterico: contributi per una storia dell'irrazionalismo italiano tra Otto e Novecento*. Napoli: Liguori, 2002.
- Consolato, Sandro. *Julius Evola e il buddhismo*. Borzano: Sear, 1995.
- Corbin, Henry. *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*. Paris: Flammarion, 1958.
- . *Mundus Imaginalis: Or, The Imaginary and the Imaginal*. Transl. Ruth Horine. Ipswich: Golgonooza, 1976.

- Cospito, Nicola, e Hans Werner Neulen (a cura di). *Julius Evola nei documenti del Terzo Reich*. Roma: Europa, 1986.
- D'Amico, Masolino. "Uno scorbutico a caccia di fate." *La Stampa* 6 giugno 2005. 25 aprile 2007 <http://www.lastampa.it/_web/_RUBRICHE/Libri/articolo/articolo050606.asp>.
- David-Néel, Alexandra. *Mystiques et Magiciens du Tibet*. Paris: Plon, 1929.
- Della Riviera, Cesare. *Il mondo magico de gli heroi: nel quale con inusitata chiarezza si tratta qual sia la vera magia naturale e come si possa fabricare la reale pietra de' filosofi unico istromento di tale scienza, narrandosi ad uno ad uno gli stupendi & ineffabili effetti che vale ad operare col detto mezzo un perfetto heroe*. 1605. Introduzione e note di Julius Evola. Bari: Laterza, 1932.
- Del Ponte, Renato. *Evola e il magico Gruppo di Ur: studi e documenti per servire alla storia di Ur-Krur*. Borzano: Sear Edizioni, 1994.
- . "Julius Evola: Una bibliografia 1920-1994". *Futuro Presente* 6 (1995): 28-70.
- De Turrís, Gianfranco (a cura di). *Omaggio a Julius Evola per il suo 75. compleanno*. Roma: G. Volpe, 1973.
- (a cura di). *Testimonianze su Evola*. 2. ed. riveduta e ampliata. Roma: Mediterranee, 1985.
- . *Elogio e difesa di Julius Evola: il Barone e i terroristi*. Roma: Edizioni Mediterranee, 1997.
- , (a cura di). *Esoterismo e fascismo: storia, interpretazioni, documenti*. Roma: Edizioni Mediterranee, 2006.
- Di Vona, Piero. *Metafisica e politica in Julius Evola*. Padova: Edizioni di Ar, 2000.

- “Dr. M. M. Rossi: Italian at Edinburgh.” *The Times* 16 Nov. 1971: 17.
- Dunne, John William. *An Experiment with Time*. London: A. and C. Black; New York: The Macmillan Company, 1927.
- Eliade, Mircea. *Occultismo, stregoneria e mode culturali: saggi di religioni comparate*. Trad. Elena Franchetti. Milano: Sansoni, 2004. Orig. *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions: Essays in Comparative Religions*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- Evans, Mark. “Self-realization.” *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward Craig. Vol. 8. London-New York: Routledge, 1998. 632-635.
- Evola, Julius. *Arte astratta: posizione teorica, 10 poemi, 4 composizioni*. Roma: Maglione & Strini, 1920.
- . *La parole obscure du paysage intérieur: poème a 4 voix*. Roma: s. n., 1921. Rist. Roma: Fondazione Julius Evola, 1992.
- . *Saggi sull'idealismo magico*. Todi: Atanór, 1925.
- . *L'individuo e il divenire del mondo*. Roma: Libreria di scienza e lettere, 1926. Rist. con prefazione di Roberto Melchionda e nota bibliografica di Renato Del Ponte. Carmagnola: Arthos, 1976.
- . *L'uomo come potenza: i tantra nella loro metafisica e nei loro metodi di autorealizzazione magica*. Todi: Atanór, 1926. Rist. anast. Roma: Edizioni Mediterranee, 1988.
- . *Teoria dell'individuo assoluto*. Torino: F.lli Bocca, 1927.
- . *Imperialismo pagano: Il fascismo dinanzi al pericolo euro-cristiano; con un'appendice polemica sulle reazioni di parte guelfa*. Todi: Atanór, 1928.

- . *Fenomenologia dell'individuo assoluto*. Torino: F.lli Bocca, 1930.
- . *La tradizione ermetica: nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua arte regia*.
Bari: G. Laterza e figli, 1931.
- . *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo: analisi critica delle principali correnti moderne verso il "sovranaturale"*. Torino: F.lli Bocca, 1932.
- . *Heidnischer imperialismus*. Trad. Friedrich Bauer. Leipzig: Armanen, 1933.
- . *Rivolta contro il mondo moderno*. Milano: Hoepli, 1934.
- . *Tre aspetti del problema ebraico: nel mondo spirituale, nel mondo culturale, nel mondo economico sociale*. Roma: Ed. Mediterranee, 1936.
- . *Il mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'impero*. Bari: Laterza, 1937.
- . *Il mito del sangue*. Milano: Hoepli, 1937.
- . *Sintesi della dottrina della razza*. Milano: Hoepli, 1941.
- . *Metafisica del sesso*. Roma: Atanór, 1958.
- . *Il fascismo: saggio di una analisi critica dal punto di vista della Destra*. Roma: G. Volpe, 1964. Rist. *Il fascismo visto dalla destra: note sul terzo Reich*. Roma: Il settimo sigillo, 1989.
- . *Lo Stato (1934-1943)*. A cura di Gian Franco Lami. Roma: Fondazione Julius Evola, 1995.
- . *La Nobiltà della stirpe (1932-1938); La Difesa della razza (1939-1942); con un'appendice di leggi e regolamenti razziali 1938-1942*. A cura di Gian Franco Lami. Roma: Fondazione Julius Evola, 2002.

- . *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo: analisi critica delle principali correnti verso il sovrasensibile*. 4. ed. corretta, con saggio introduttivo di Hans Thomas Hakl, appendici di Stefano Arcella e Marco Iacona, bibliografie di Michele Beraldo, Sandro Consolato e Adolfo Morganti. Roma: Edizioni mediterranee, 2008.
- Faivre, Antoine. *Access to Western Esotericism*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Faivre, Antoine, and Wouter J. Hanegraaff, eds. *Western Esotericism and the Science of Religion: Selected Papers Presented at the 17th Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995*. Leuven: Peeters, 1998.
- Fantaccini, Fiorenzo. “‘Dear Mariotto’: Lady Gregory and Mario Manlio Rossi.” *Roots and Beginnings: Proceedings of the 2nd AISLI Conference, Spilimbergo Palazzo Tadea, 3-6 ottobre 2002*. A cura di Pietro Deandrea e Viktoria Tchernichova. Venezia: Cafoscarina, 2003. 285-294.
- . “‘An Italian philosopher’: William Butler Yeats e Mario Manlio Rossi.” *Esercizi di lettura: Scritti in onore di Mirella Billi*. A cura di Benedetta Bini. Viterbo: Sette città, 2004. 113-137.
- . *W. B. Yeats e la cultura italiana*. Firenze: Firenze University Press, 2009.
- Ferracuti, Gianni. *Julius Evola*. Rimini: Il cerchio, 1984.
- Ferraresi, Franco. “Julius Evola: Tradition, Reaction and the Radical Right.” *Archives européennes de sociologie* 28.1 (1987): 107-151.

- . *Minacce alla democrazia: la destra radicale e la strategia della tensione in Italia nel dopoguerra*. Milano: Feltrinelli, 1995.
- Finneran, Richard J., George Mills Harper, and William M. Murphy, eds. *Letters to W. B. Yeats*. Vol. 2. London: Macmillan; New York: Columbia University Press, 1977.
- Forschbach, Edmund. *Edgar J. Jung: ein konservativer Revolutionär, 30. Juni 1934*. Pfullingen: Neske, 1984.
- Fraquelli, Marco. *Il filosofo proibito: tradizione e reazione nell'opera di Julius Evola*. Milano: Terziaria, 1994.
- Freud, Sigmund. *Das Ich und das Es*. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1923.
- Garin, Eugenio. *Giovanni Pico della Mirandola: vita e dottrina*. Firenze: F. Le Monnier, 1937.
- Garrett, Brian. *Personal Identity and Self-Consciousness*. London: Routledge, 1998.
- Gentile, Emilio. *Il culto del littorio: la sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*. 3. ed. Roma-Bari: Laterza, 2005.
- Germani, Gino. "Democrazia e autoritarismo nella società moderna." *Storia contemporanea*. 11.2 (1980): 177-216.
- Germinario, Francesco. *Razza del sangue, razza dello spirito: Julius Evola, l'antisemitismo e il nazionalsocialismo, 1930-43*. Torino: Bollati Boringhieri, 2001.
- Giuliano, Balbino, Guido Ferrando, e Arturo Reghini. *Per una concezione spirituale della vita: conferenze*. Firenze: Seeber, 1908.

- Godwin, Joscelyn. *The Theosophical Enlightenment*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Goetz, Helmut. *Il giuramento rifiutato: i docenti universitari e il regime fascista*. Firenze: La nuova Italia, 2000. Orig. *Der freie Geist und seine Widersacher: Die Eidverweigerer an den italienischen Universitäten im Jahre 1931*. Frankfurt am Main: Haag & Herchen, 1993.
- Goodrick-Clarke, Nicholas. *Le radici occulte del nazismo*, Carnago: Sugarco, 1992. Orig. *The Occult Roots of Nazism: Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology*. New York: New York University Press, 1992.
- . *The Western Esoteric Traditions: A Historical Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Guénon, René. *La crisi del mondo moderno*. Traduzione e introduzione di Julius Evola. Milano: Hoepli, 1937. Orig. *La crise du monde moderne*. Paris: Bossard, 1927.
- . *Errore dello spiritismo*. Trad. Pietro Nutrizio e Luigi Grozio. Milano: Rusconi, 1974. Orig. *L'erreur spirite*. Paris: M. Rivière, 1923.
- . *Il teosofismo: storia di una pseudo-religione*. Tradotto e curato da Calogero Cammarata. Torino: Delta-Arktos, 1987. Orig. *Le Théosophisme: Histoire d'une pseudo-religion*. Paris: Nouvelle librairie nationale, 1921.
- Gutman, Huck, e Patrick H. Hutton (a cura di). *Tecnologie del sé: un seminario con Michel Foucault*. Trad. Saverio Marchignoli. Torino: Bollati Boringhieri, 1992. Orig.: *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1988.
- Guyot-Jeannin, Arnaud (a cura di). *Julius Evola*. Lausanne: L'Age d'Homme, 1997.

- Guzzo, Augusto. "Io-Autocoscienza." *Enciclopedia filosofica*. Vol. 2. Venezia-Roma: Istituto per la collaborazione culturale, 1957. 1511-1526.
- Hakl, Hans Thomas. "Evola, Giulio Cesare (Julius or Jules)." Hanegraaf, *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* 345-350.
- Hammer, Olav, and Kocku von Stuckrad, eds. *Polemical Encounters: Esoteric Discourse and Its Others*. Leiden-Boston: Brill, 2007.
- Hanegraaff, Wouter J., ed. *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. 2 voll. Leiden-Boston: Brill, 2005.
- Hansen, H. T. "Julius Evola's Political Endeavours." *Men Among the Ruins: Post-War Reflections of a Radical Traditionalist*. By Julius Evola. Rochester: Inner Traditions, 1992. 1-104.
- . "A Short Introduction to Julius Evola". *Theosophical History* 5.1 (January 1994): 11-22.
- . "Julius Evola e la Rivoluzione Conservatrice tedesca." *Studi evoliani* (1998): 144-180.
- Harrison, Charles G. *The Transcendental Universe; Six Lectures on Occult Science, Theosophy, and the Catholic Faith; Delivered before the Berean Society*. 1894. Introduction and notes by Christopher Bamford. Hudson: Lindisfarne Press, 1993.
- Hone, Joseph. *W. B. Yeats, 1865-1939*. Reissued. Basingstoke: Macmillan, 1989.
- Hone, Joseph M., and Mario Manlio Rossi. *Bishop Berkeley: His Life, Writings, and Philosophy*. With an introduction by W. B. Yeats. London: Faber & Faber, 1931.
- Houdé, Olivier, et. al. *Dizionario di scienze cognitive*. Ed. ital. a cura di Francesco Ferretti. Roma: Editori Riuniti, 2000.

- L'internazionale ebraica: Protocolli dei savi anziani di Sion*. Versione italiana con
appendice e introduzione di Julius Evola. Roma: La vita italiana, 1937.
- Introvigne, Massimo. *Il cappello del mago: i nuovi movimenti magici dallo spiritismo al
satanismo*. Canargo: SugarCo, 1990.
- Jervis, Giovanni. *Presenza e identità: lezioni di psicologia*. Nuova edizione. Milano:
Garzanti, 1992.
- Jung, Carl Gustav. *L'Inconscient dans la vie psychique normale et anormale*. Trad. E.
Grandjean-Bayard. Paris: Payot, 1928. Orig. *Das Unbewusste im normalen und
kranken Seelenleben: ein Überblick über die moderne Theorie und Methode der
analytischen Psychologie*. Zürich: Rascher, 1926.
- Jung, Carl Gustav, und Richard Wilhelm. *Das Geheimnis der Goldenen Blüte: ein
chinesisches Lebensbuch*. München: Dornverlag, 1929. Ed. italiana: *Il segreto del
fiore d'oro: un libro di vita cinese*. Torino: Bollati Boringhieri, 2001.
- Keyserling, Hermann. *Menschen als Sinnbilder*. Darmstadt: O. Reichl, 1926.
- Kohfeldt, Mary Lou. *Lady Gregory: The Woman behind the Irish Renaissance*. London:
Deutsch; New York: Atheneum, 1985.
- Kremmerz, Giuliano. *Il mondo segreto: avviamento allo studio delle scienze dei magi*.
Napoli: Tip. G. Nobile e C., 1896.
- . *La porta ermetica*. Roma: Circolo Vergiliano di Studi Ermetici, 1924.
- . *I dialoghi dell'ermetismo*. Spoleto: Arti Graf. Panetto e Petrelli, 1929.
- Krishnamurti, Jiddu. *La dissolution de l'Ordre de l'Étoile: Une déclaration de J.
Krishnamurti*. Ommen: The Star Publishing Trust, 1929.
- . *Ānanda: discorsi, scritti e poesie di Krishnamurti*. Trieste: Artim, 1930.

- . *La vita liberata*. Trieste: Artim, 1931.
- Krur*. Roma: 1929. Rist. *Krur 1929*. Roma: Tilopa, 1981.
- Lami, Gian Franco. *Introduzione a Julius Evola*. Roma: G. Volpe, 1980.
- . "A margine di due collaborazioni evoliane in tema di razza." Evola, *La Nobiltà della stirpe* 9-68.
- Lao Tzu. *Il libro della via e della virtù*. Traduzione e introduzione di Julius Evola. Lanciano: G. Carabba, 1923.
- Lasch, Christopher. *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York: W.W. Norton, 1978.
- La torre*. 1930. Rist. *La torre: foglio di espressioni varie e di tradizione una*. Introduzione di Marco Tarchi. Milano: Il Falco, 1977.
- Lévi, Eliphas. *Il dogma e il rituale dell'alta magia, ove si contengono, insegnanti nel dogma, i principi sublimi della scienza del volere: si svelano, nel rituale, le leggi della volontà e il modo di servirsene per dominare gli animati del mondo visibile e dell'invisibile: opera tratta dai Sacri libri della kabbala e dalle tradizioni della sapienza antica*. 2. ed. accresciuta. Trad. Carlo De Rysky. Todi: Atanór, 1921.
- . *La chiave dei grandi misteri: secondo Enoc, Abramo, Ermete Trimegisto e Salomone*. Trad. C[andido] Giacomelli. Todi: Atanór, 1923.
- Lippi, Jean-Paul. *Julius Evola, métaphysicien et penseur politique: Essai d'analyse structurale*. Lausanne: L'Age d'Homme, 1998.
- Lloyd, Genevieve. *Being in Time: Selves and Narrators in Philosophy and Literature*. London: Routledge, 1993.

- Maidenbaum, Aryeh and Stephen Martin, eds. *Lingering Shadows: Jungians, Freudians, and Anti-Semitism*. Boston: Shambhala, 1991.
- Malinsky, Emanuel, e Léon de Poncins. *La Guerra occulta: armi e fasi dell'attacco ebraico-massonico alla tradizione europea*. Traduzione e introduzione di Julius Evola. Milano: U. Hoepli, 1939.
- Manziarly I. de, e Carlo Suares. *Saggio su Krishnamurti: Seguito dall'Annuncio della Dissoluzione dell'Ordine della Stella di J. Krishnamurti*. Genova: Lattes e C., 1929.
- Martin, Luther H. "Tecnologie del sé e conoscenza di sé nella tradizione siriana di Tommaso". Gutman e Hutton 48-59.
- Massis, Henri. *Défense de l'Occident*. Paris: Plon, 1927.
- McCormack, W. J. "*We Irish*" in *Europe: Yeats, Berkeley and Joseph Hone*. Dublin: University College Dublin Press, 2010.
- Mecacci, Luciano. *Psicologia e psicanalisi nella cultura italiana del Novecento*. 2. ed. riveduta e ampliata. Roma: Laterza, 1998.
- Melchionda, Roberto. *Il volto di Dioniso: filosofia e arte in Julius Evola*. Roma: Basaia, 1984.
- Meyrink, Gustav. *Walpurgisnacht: Phantastischer Roman*. Leipzig: Kurt Wolff Verlag, 1917.
- . *Il Golem: romanzo*. Prima versione italiana con studio introduttivo e note di Enrico Rocca. 2 voll. Foligno: F. Campitelli, 1926. Orig. *Der Golem: Roman*. Leipzig: K. Wolff, 1915.

- . *La faccia verde: Romanzo spiritistico*. Trad. Mario Benzi. Firenze: R. Bemporad e Figlio, 1931. Orig. *Das grüne Gesicht: ein Roman*. Leipzig: Kurt Wolff Verlag, 1916.
- Mosse, George L. *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste*. Trad. Pietro Negri. 2. ed. Roma-Bari: Laterza, 2002. Orig. *Masses and Man: Nationalist and Fascist Perceptions of Reality*. New York: H. Fertig, 1980.
- Naess, Arne. "Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World." *Deep Ecology for the 21st Century*. Ed. George Sessions. Boston: Shambala Publications, 1995. 225-239.
- Negri, Antimo. *Julius Evola e la filosofia*. Milano: Spirali, 1988.
- Noll, Richard. *The Jung Cult: Origins of a Charismatic Movement*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- . *The Aryan Christ: The Secret Life of Carl Jung*. New York: Random House, 1997.
- Onofri, Arturo. *Nuovo Rinascimento come arte dell'io*. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1925.
- Owen, Alex. *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- Pagetti, Carlo. *La fortuna di Swift in Italia*. Bari: Adriatica, 1971.
- Paradisi, Riccardo. "Il fascismo e la sacralizzazione della politica." De Turris, *Esoterismo e fascismo* 321-324.
- Pasi, Marco. *Aleister Crowley e la tentazione della politica*. Milano: F. Angeli, 1999.
- . "Il problema della definizione dell'esoterismo: analisi critica e proposte per la ricerca futura." *Forme e correnti dell'esoterismo occidentale*. A cura di Alessandro Grossato. Milano: Medusa, 2008. 205-228.

- . "The Modernity of Occultism: Reflections on Some Crucial Aspects". *Hermes in the Academy: Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*. Ed. Wouter J. Hanegraaff & Joyce Pijnenburg. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009. 59-74.
- . "Teosofia e antroposofia nell'Italia del primo Novecento." Cazzaniga, *Esoterismo* 569-598.
- Pintor, Giaime. *Doppio diario: 1936-1943*. A cura di Mirella Serri. Torino: Einaudi, 1978.
- Romualdi, Adriano. *Su Evola*. Roma: Fondazione Julius Evola, 1998.
- R[ossi], L[ea]. "Biografia carriera e operosità di Mario Manlio Rossi." *Bollettino storico reggiano*. 7.24 (1974): 71-77.
- Rossi, Lino. "Comico e felicità nella psicologia pragmatista di Mario Manlio Rossi." *Rivista di psicologia*. 75.3 (1990): 89-94.
- Rossi, Marco. "Julius Evola and the Independent Theosophical Association of Rome." *Theosophical History* 6.3 (1996): 107-114.
- Rossi, Mario Manlio. *T. Campanella metafisico*. Firenze: Carpigiani e Zipoli, 1921.
- . *Le città miracolose: novelle*. Forlì: Zanelli, 1926.
- . *Per una concezione attivistica della filosofia*. Bologna: Cappelli, 1927.
- . *L'ascesi capitalistica*. Roma: Doxa, 1928.
- . *Spaccio dei maghi*. Roma: Doxa editrice, 1929.
- . "Essay on the Character of Swift." *Life and Letters* 8.46 (Sept. 1932): 342-357.
- . *Viaggio in Irlanda*. Milano: Doxa, 1932.
- . *Saggio sul rimorso*. Torino: Fratelli Bocca, 1933.

- . *Pilgrimage in the West*. Transl. Joseph M. Hone. Dublin: Cuala Press, 1933.
- . *Saggio su Francesco Bacon*. Napoli: Guida, 1935.
- . "Una nuova teoria del sogno e del tempo?" *Logos* 21 (gen.-mar. 1938): 89-104.
- . "Yeats and Philosophy." *Cronos* 1.3 (Fall 1947): 19-24.
- . *Storia d'Inghilterra*. 4 voll. Firenze: Sansoni, 1948-1966.
- . "Testimonianze e riflessioni sulla posizione storico-letteraria e sulle esperienze stilistiche della 'Voce' e di Papini." *Lettere Italiane* 8.4 (1956): 425-431.
- . "Il futurismo ed il movimento della 'Voce' (Ricordi e valutazione critica)." *Italica* 36.3 (1959): 155-180.
- . *Il cappellano delle fate. Con testo originale e traduzione del "Regno segreto" di Robert Kirk*. Napoli: Giannini, 1964. Rist. Kirk, Robert. *Il regno segreto*. A cura di Mario Manlio Rossi, seguito dal suo saggio "Il cappellano delle fate." 2. ed. Milano: Adelphi, 1993.
- . *Guida dell'Europa minore*. Reggio Emilia: Poligrafici, 1974.
- Rossi, Mario Manlio, Antonio Banfi, e Salvatore Vitale. *Ricerche sull'amor familiare*. Roma: Doxa, 1927.
- Rossi, Mario Manlio, e Joseph M. Hone. *Swift: Or, The Egotist*. London: V. Gollancz, 1934.
- Schechtman, Marya. *The Constitution of Selves*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.
- Schneller, Martin. *Zwischen Romantik und Faschismus: der Beitrag Othmar Spann's zum Konservativismus in der Weimarer Republik*. Stuttgart: E. Klett, 1970.
- Sedgwick, Mark. *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual*

- History of the Twentieth Century*. Oxford-New York: Oxford University Press, 2004.
- Sheehan, Thomas. "Diventare Dio: Julius Evola and the Metaphysics of Fascism." *Stanford Italian Review*. 6.1-2 (1986): 279-92. Ora in *Nietzsche in Italy*. Ed. Thomas Harrison. Saratoga: ANMA Libri, 1988. 279-92.
- Siegfried, Klaus-Jörg. *Universalismus und Faschismus: das Gesellschaftsbild Spanns*. Wien: Europa-Verlag, 1974.
- Staudenmaier, Peter. "Between Occultism and Fascism: Anthroposophy and the Politics of Race and Nation in Germany and Italy, 1900-1945." Diss. Cornell University, 2010.
- Steiner, Rudolf. *La scienza occulta nelle sue linee generali*. Trad. Emmelina De Renzis e E. Battaglini; pref. Arturo Onofri. Bari: G. Laterza e Figli, 1924. Orig. *Die Geheimwissenschaft im Umriss*. Leipzig: Max Altmann, 1910.
- . *L'iniziazione: come si consegue la conoscenza dei mondi superiori?* Trad. Emmelina De Renzis. Bari: Laterza, 1926. Orig. *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* 1904/5. Berlin: Philosophisch-Anthroposophischer Verlag, 1922.
- . *Coscienza d'iniziato: verità ed errore nell'investigazione spirituale*. Trad. Emmelina De Renzis. Bari: Laterza, 1931. Orig. *Das Initiaten-Bewusstsein: die Wahrheit und Irrtum in der geistigen Forschung*. Dornach: Philosophisch-Anthroposophischer Verlag, 1927.
- Stuckrad, Kocku von. *Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge*. Transl. Nicholas Goodrick-Clarke. London: Equinox, 2005.
- Tarchi, Marco (a cura di). *Diorama: problemi dello spirito nell'etica fascista; antologia*

- della pagina speciale di *Regime fascista diretta da Julius Evola*. Vol. 1 1934-35.
Roma: Ed. Europa, 1974.
- Taylor, Charles. *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- . *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Tedeschi, Francesco, e Fabrizio Carli (a cura di). *Julius Evola e l'arte delle avanguardie tra futurismo, dada e alchimia. Milano: Palazzo Bagatti-Valsecchi, 15 ottobre-29 novembre 1998*. Roma: Fondazione Julius Evola, 1998.
- Thomas, Dana Lloyd. "Il tempio assalito: introduzione allo studio della campagna antiesoterica nell'Italia fascista". *Politica Romana* 5 (1998/1999). 28 luglio 2011 <http://www.ritosimbolico.net/studi2/studi2_19.html>.
- Thorndike, Lynn. *A History of Magic and Experimental Science*. 8 voll. New York: Macmillan, 1929-1958.
- Tillich, Paul. *Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte*. Tübingen: Mohr, 1926.
- Torrini, Maurizio. "Mario Manlio Rossi: un 'irregolare' nella cultura del Novecento italiano". *Un illuminismo scettico: la ricerca filosofica di Antonio Santucci*. A cura di Walter Tega e Luigi Turco. Bologna: Il Mulino, 2008. 97-112.
Ur. Roma: 1927-1928. Rist. *Ur 1927* e *Ur 1928*. Roma: Tilopa, 1980.
- Urban, Hugh B. *Magia Sexualis: Sex, Magic, and Liberation in Modern Western Esotericism*. Berkeley: University of California Press, 2006.
- Valento, Elisabetta. *Homo Faber: Julius Evola fra arte ed alchimia*. Roma: Fondazione Julius Evola, 1994.

Vasoli, Cesare (a cura di). *Magia e scienza nella civiltà umanistica*. Bologna: Il Mulino, 1976.

Verdone, Mario, Francesca Pagnotta, e Marina Bidetti. *La Casa d'arte Bragaglia, 1918-1930*. Roma: Bulzoni, 1992.

Versluis, Arthur. *Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esotericism*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2007.

Wade, Allan, ed. *The Letters of W.B. Yeats*. London: R. Hart-Davis, 1954.

Wirth, Herman. *Der Aufgang der Menschheit: Untersuchungen zur Geschichte der Religion, Symbolik und Schrift der atlantisch-nordischen Rasse*. 1923. 2. ed. Jena: E. Diederich, 1928.

Yeats, William Butler. "The Words Upon the Window Pane, a Commentary." *Dublin magazine*. New series 6.4 (Oct.-Dec. 1931): 5-19.

---. *The Words Upon the Window Pane: A Play in One Act*. Dublin: The Cuala press, 1934.

Ziegler, Leopold. *Briefe, 1901-1958*. München: Kösel, 1963.

Zoratto, Bruno (a cura di). *Julius Evola nei documenti segreti dell'Ahnenerbe*.

Introduzione e traduzione di Nicola Cospito. Roma: Fondazione Julius Evola, 1997.