

MARCO IACONA

I PERICOLI DEL SOVRASENSIBILE

Lettura comparata delle tre edizioni di
Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo
di Julius Evola



ISBN 978-88-6318-044-2

Proprietà artistiche e letterarie riservate
Copyright © 2015 – Gruppo Editoriale Bonanno Srl
ACIREALE – ROMA

gebonanno@gmail.com

INDICE

PREFAZIONE (<i>Francesco Coniglione</i>)	PAG. 7
INTRODUZIONE	29
LE PRESENTAZIONI	33
IL SOVRANNATURALE	41
I PERICOLI DELLO SPIRITISMO	49
FREUD E GLI ALTRI	57
TEOSOFISMO E ANTROPOSOFIA	65
MISTICISMO E MESSIANISMO. KRISHNAMURTI	75
CRISTIANESIMO E CATTOLICESIMO	83
DALLO SPIRITUALISMO	
ALL'ASSENZA DI SPIRITUALITÀ	93
IL SATANISMO	97
L'ALTA MAGIA COME VIA POSITIVA	101
DUE CONCLUSIONI IN TRE EDIZIONI	109

PREFAZIONE
Francesco Coniglione

Julius Evola sta lentamente uscendo dal novero degli “autori maledetti”, cioè di quei pensatori che venivano coltivati da ristrette cerchie di adepti che nel loro culto trovavano anche una forma di identità collettiva e alternativa, spesse volte marginale, e che si contrapponevano al mondo in una rabbiosa e spesso “impolitica” protesta. Non faccio riferimento tanto alle sempre più recenti traduzioni all'estero (molte sono ormai le versioni di sue opere in inglese, l'attuale “lingua franca” della comunicazione colta), ma soprattutto alle numerose monografie dedicategli da studiosi non affetti da “evolomania” e interessati piuttosto a scorgere in Evola il sintomo o il testimone di un tipo di conoscenza che, con sintetica efficacia, è stata definita come “conoscenza rifiutata” da James Webb¹: un deposito oscuro, un «cestino dei rifiuti pieno di pregiudizi, superstizione, folleggiamenti e stupidaggini»² – ci ricorda Wouter J. Hanegraaff – contenente tutto ciò che è servito in negativo affinché l'illuminismo potesse definire la propria identità razionale e scientifica³, saccheggato e maldestramente compulsato da molti dilettranti e artigiani del pensiero. In esso «abbiamo accatastato tutto ciò che non vogliamo accettare perché troppo differente

¹ È l'espressione utilizzata da Webb in *The Occult Underground* (1974), Open Court, Chicago and La Salle (Ill.) 1990, pp. 191 ss., in riferimento alla galassia occultista e poi ripreso in Id., *Il sistema occulto. La fuga dalla ragione nella politica e nella società del XX secolo* (1976), SugarCo Edizioni, Milano 1989, *passim*.

² W.J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, p. 312. Cfr. anche pp. 221, 230 e *passim*.

³ Ivi, p. 278.

dall'immagine ideale che abbiamo di noi stessi e dai nostri adorati valori»⁴; ovvero, tutto ciò che, riprendendo l'efficace locuzione di Helmut Möller e Ellic Howe, fa parte dei "sotterranei dell'Occidente"⁵ e in contrapposizione al quale, all'Altro per eccellenza, esso ha costruito la propria identità.

In effetti, sotto la denominazione di "spiritualismo", che nella storiografia filosofica ha una connotazione abbastanza ampia ma al tempo stesso ben caratterizzata, Evola fa riferimento allo sconfinato universo dell'esoterismo e di tutte le altre discipline affini. Ad esso sono dedicate biblioteche intere, scaffali zeppi nelle librerie, più di ogni altra disciplina "scientifica"; ad esso si sono interessati e a tutt'oggi si rivolgono schiere numerose di uomini che lo hanno praticato, che continuano a credere nelle sue teorie e che nella vita normale esercitano pienamente il loro intelletto, si occupano di questioni del tutto razionali, professano persino attività di ricerca scientifica in campi in cui il *logos* occidentale ha dato le migliori prove di sé, come le scienze fisiche, la logica o la matematica.

Questo immenso lascito di dottrine, teorie, simboli, leggende e miti, può suscitare due opposti atteggiamenti: da un lato il rifiuto per quello che si può giudicare un groviglio di nozioni, superstizioni, fantasticherie e incredibili voli dell'immaginazione, senza controllo empirico e disciplina logica, che per una mentalità nutrita di illuminismo, scienza, logica e argomentazione razionale – cioè pienamente inserita nel *main stream* della "conoscenza accettata" – risultano assolutamente inaccettabili; dall'altro si può avvertire l'esigenza di capire la "logica" di questo universo culturale, di riuscire a cogliere l'esigenza profonda da cui esso scaturisce: sono da ritenere tali discipline ed argomenti una sorta

⁴ W.J. Hanegraaff, "Foreword. Bringing Light to the Underground", in H. Bogdan, M.P. Starr (eds.), *Aleister Crowley and Western Esotericism*, Oxford University Press, Oxford - New York 2012, p. vii.

⁵ H. Möller, E. Howe, *Merlin Peregrinus: Vom Untergrund des Abendlandes*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1986.

di “malattia della ragione”, di patologia del *logos*, di debolezza intellettuale, di espressione del “sentimento lirico” della vita, che non riescono a trovare altre vie più consone per manifestarsi? Bisogna collocare nel campo del sentimento e dell’irrazionale ponderosi trattati che si esprimono – nei casi più seri e culturalmente attrezzati, mettendo da parte la pubblicistica da supermarket dell’occulto – in modo argomentato e con dovizia di particolari, per sostenere la loro irrilevanza per l’umanità, anzi la loro perniciosità per una ragione illuminata e un genere umano liberato dalle superstizioni e dai vaneggiamenti? Bisogna cioè concepire l’umanità come affetta da una sorta di schizofrenia sistematica e vedere nel singolo individuo che agisce e si comporta razionalmente, o pratica discipline aderenti ai canoni del *logos*, un essere scisso, schizoide, che non sa decidere a quale dei due versanti della propria personalità affidarsi e consegnarsi?

La questione si complica quando si noti come, accanto all’universo dell’esoterismo e delle discipline affini, v’è anche il mondo della filosofia e della spiritualità orientale – campi anche questi ampiamente praticati da Evola –, che hanno potentemente influenzato la cultura europea sin dall’800 e che esercitano tuttora il loro fascino su popoli, intellettuali, giovani e correnti filosofiche, cioè su miliardi di persone. Anche questi ambiti culturali sono frutto di errori nel corso del progresso umano, binari morti della cultura, forme arretrate di porsi nei confronti del mondo? Anche nei loro confronti bisogna assumere l’atteggiamento tipico della cultura e della filosofia occidentale, sintetizzato nel celebre motto dantesco “non ragioniam di loro, ma guarda e passa” (*Inf.*, III, 51)? E quindi proseguire a costruire le nostre barocche cattedrali di pensiero o le nostre estenuate riflessioni su specialistici e ipersettorializzati microcosmi concettuali, come se altrove non si fosse pensato, non si fosse riflettuto sull’uomo e sul suo essere nel mondo, non ci si siano posti gli stessi problemi (o perlomeno molto simili) di quelli su cui si è affaticato per mil-

lenni il pensiero occidentale? Non è questo un residuo di quella *hybris* che ha in altri tempi motivato la necessità di assumersi il “white man’s burden”? Eppure accade proprio questo: si va avanti come se nulla fosse, come se queste forme di esperienza spirituale e di elaborazione filosofica non esistessero, pensando che sia possibile risolvere l’interrezza dei problemi, o almeno di contribuire a un loro minuscolo progresso, muovendosi solo all’interno di una tradizione culturale, per quanto importante possa esser stata.

Questo atteggiamento si è riverberato anche nello studio della storia della cultura e della filosofia, che ha conosciuto una sorta di tacita censura di tutto ciò che è fuoriuscito dai confini segnati dal logos greco e dal modo in cui è stata intesa la filosofia dai suoi padri fondatori. Si è operato un sistematico, tacito e spesso involontario oblio di tutti quegli aspetti che, alla luce dei modelli di conoscenza dominanti, venivano ritenuti come parti o aspetti legati alla superstizione, al folklore o alla cultura popolare, sprovvisti di qualsivoglia validità e legittimazione, sia scientifica che letteraria. Il passato della filosofia e della scienza è stato costantemente visto alla luce dei riflettori di ciò che si è consolidato come legittima, rispettabile e consolidata conoscenza: Pitagora come matematico, Empedocle filosofo naturalista, Platone dialettico e fondatore della dottrina delle idee, la medicina ippocratica come scientifica, l’astronomia di Tolomeo come indagine razionale della natura, Marsilio Ficino filosofo neoplatonico, John Dee, matematico e astronomo, Copernico l’iniziatore della scienza moderna con la teoria eliocentrica, Giordano Bruno difensore dell’eliocentrismo contro l’oscurantismo medievale, Newton creatore della scienza della meccanica moderna, e così via. Ma non è questa una faccenda che riguardi il tempo passato, ancora avvolto da una superstizione che l’illuminismo avrebbe ben presto dissipato; non concerne solo l’antichità o i tempi moderni, quando la scienza e la sua razionalità non avevano ancora dispiegato la loro potenza. È un affare che interessa

anche l'età contemporanea: quanti rispettabili scienziati e matematici non sarebbero pronti a giurare sui miracoli di padre Pio o sull'esistenza di angeli e demoni? Quanti intellettuali, ricercatori, filosofi, scienziati e matematici del '900 non hanno sentito il richiamo irresistibile dell'indicibile, del mistico, del sacro?⁶ Non concerne solo le persone e la cultura alta, ma anche vere e proprie pratiche culturali e cognitive diffuse in ampi strati della popolazione: in quanti non sono pronti ad affidarsi alla medicina popolare, all'omeopatia o ad altre pratiche messe in atto da guaritori e ciarlatani, a preferenza della medicina scientifica, oggi come ai tempi in cui quest'ultima è stata fondata con Ippocrate?

Eppure l'idea di una reciproca irriducibile opposizione tra il "magico" e lo "scientifico", intesi come una sorta di categorie universali, per la quale il primo è sempre uguale a se stesso giacché non si può avere sviluppo e progresso dell'irrazionale, mentre la scienza si caratterizza per il suo carattere progressivo e razionale – così come tipicamente esposte da uno storico della scienza come George Sarton⁷ – ha porta-

⁶ A cominciare da Bertrand Russell e da Ludwig Wittgenstein (cfr. F. Coniglione, "La parola libratrice. Matematica e misticismo in Russell e Wittgenstein", in Id., *La parola liberatrice. Momenti storici del rapporto tra filosofia e scienza*, CUECM, Catania 2002, pp. 63-139), per con continuare con L.E.J. Brouwer ("Life, Art, and Mysticism", in *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 37, n. 3, 1996) ed arrivare agli scienziati gnostici di Princeton (cfr. R. Ruyer, *La Gnose de Princeton: des savants à la recherche d'une religion*, Fayard, Paris 1977) o a un Fritjof Capra (*The Tao of Physics*, Shambala, Boulder, CO 1975). Per non menzionare gli intellettuali che si sono riuniti (e ancora si incontrano) per i colloqui di Eranos, ad Ascona (<http://www.erasosfoundation.org/history.htm>), a partire dal 1933 (cfr. anche Hanegraaff, *Esotericism and the Academy*, cit., pp. 277-314; H.T. Hakl, *Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston - Ithaca 2013). Ma il discorso si farebbe troppo lungo per una breve introduzione.

⁷ Cfr. Sarton, "Review" of Lynn Thorndike, in *Isis* 6, 1, 1924, pp. 74-89. «*The acquisition and systematization of positive knowledge is the only human activity which is truly cumulative and progressive. Our civilization is essentially different from earlier ones, because our knowledge of the world and of ourselves is deeper, more precise, and more certain, because we have*

to al sistematico occultamento di ciò che si è pensato fosse l'inevitabile scoria prodotta dalla conoscenza nel suo avanzare, l'indispensabile attrito e dissipazione di energia generata inevitabilmente dall'avanzare del progresso. Un intero settore di discipline "sapienziali" (chiamiamole così, tanto per intenderci) ha finito per precipitare in una sorta di oscuro sotterraneo della coscienza europea, in una corrente carsica che a volte si manifesta in superficie contestando la cultura ufficiale, a volte si rivela e si esprime all'interno di pensatori e scienziati "rispettabili" come una sorta di *tic* della ragione, immediatamente e opportunamente isolato e messo in quarantena dalla storiografia ufficiale, che lo ha sempre inteso come frutto di debolezza umana, come conseguenza di cedimenti psicologici. La conseguenza di tutto ciò è stata una lunga e radicata indifferenza o dimenticanza di aspetti che han fatto parte della cultura umana, influenzando le menti di gran parte della popolazione e dei ceti popolari, come anche quelle di intellettuali, scienziati e filosofi. Ne è derivato il risultato che lo studio e la coltivazione di questi settori sono stati abbandonati a volenterosi ed entusiasti cultori, spesso privi di competenze tecniche e culturali, che hanno saccheggiato, riletto, chiosato e acriticamente riproposto i testi e le testimonianze di questo variegato mondo nel tentativo di ritrovare in essi un'alternativa all'"alta cultura", alla scienza ufficiale e accettata, praticata nelle università, nelle accademie e nei centri di ricerca, dalla quale si sentono respinti o che ritengono incapace di rispondere ai loro bisogni spirituali.

Nondimeno è possibile intravedere una strada possibile per percorrere questi territori senza farsi catturare dalle numerose trappole concettuali in essi contenute. Nel secolo scorso è stata indicata, in particolare, da un

gradually learned to disentangle the forces of nature, and because we have contrived, by strict obedience to their laws, to capture them and to divert them to the gratification of our own needs» (Sarton, *Introduction to the History of Science*, vol. I, *From Homer to Omar Khayyam*, The Williams & Wilkins Company, Baltimore 1927, p. 4).

libro pionieristico che ebbe l'effetto di uno shock culturale sul modo di vedere e intendere la razionalità greca. Con *I greci e l'irrazionale* di E.R. Dodds chi fosse stato allevato nell'ammirazione della greicità, nella celebrazione della sua funzione civilizzatrice e illuminatrice, scopriva, come un'autentica rivelazione, le influenze sciamaniche su Pitagora o Empedocle o constatava l'importanza del lato oscuro e irrazionale del mondo greco, che non si poteva riassumere solo nelle figure degli eroi della filosofia e della letteratura. Era possibile intendere come nella cultura greca potesse essere rinvenuto un duplice modo di accedere al reale: quello che era consegnato al mito e alle pratiche misteriche e sapienziali o sciamaniche appartenenti al "conglomerato ereditario" – per usare l'espressione di Dodds – e quello che aveva origine dal disincagliamento e dalla autonomizzazione del *logos* da questo sfondo e si concretava nell'inizio della filosofia e della razionalità così come ancora oggi le conosciamo e pratichiamo⁸. Colpiva insomma quella situazione riassunta nelle parole di Walter F. Otto: «I Greci, questo strano popolo che ha sviluppato fino ad altezze strabilianti il λόγος ed ha precorso il nostro pensiero scientifico fornendone un'accezione esatta, sono contemporaneamente il popolo del mito, e (nonostante ogni critica) lo sono sempre rimasti!»⁹. Ma al tempo stesso proprio la capacità tipicamente greca di tenere insieme – non senza tensione e momenti di scontro – queste due diverse modalità di intendere il rapporto dell'uomo col reale, questo riuscire a stare in equilibrio tra aspetti diversi della spiritualità umana, parevano costituire – così come del resto aveva genialmente intuito Nietzsche nella *Nascita*

⁸ Cfr. E.R. Dodds, *I greci e l'irrazionale* (1951), La Nuova Italia, Firenze, 1969. Non bisogna dimenticare che ancora prima vi erano state opere che avevano preparato il terreno, come ad es. quella di Francis Cornford, *Dalla religione alla filosofia. Uno studio sulle origini della speculazione occidentale* (1912), Argo, Lecce 2002.

⁹ W.F. Otto, *Il mito*, Il Melangolo, Genova 1993, p. 30

della tragedia – il tratto di originalità che aveva fatto della cultura greca quel “capolavoro” ancora oggi ammirato.

La via indicata da Dodds aveva poi avuto un seguito con una nuova attenzione storiografica ai temi propri della “conoscenza rifiutata”: gli studi di Frances A. Yates su Giordano Bruno e l’ermetismo rinascimentale¹⁰ aprivano all’attenzione degli studiosi un territorio prima scarsamente esplorato o abbandonato alle incursioni di dilettanti e arruffoni di varia provenienza. Non solo l’esoterico e il magico sono anch’essi dotati di una storia e capaci di un creativo rinnovamento, del quale era splendido esempio il Rinascimento italiano, ma non vengono più ritenute mere sopravvivenze di una mentalità fatalmente destinata ad essere superata dalla scienza e che tuttavia le oppone una testarda resistenza – così come ancora si poteva leggere nella nonostante tutto pionieristica opera Lynn Torndike¹¹, che appunto aveva causato gli strali di Sarton. Sono piuttosto buoni compagni di viaggio della scienza, suoi incunaboli e legittimi predecessori, che hanno esercitato una decisiva influenza sulla rivoluzione scientifica. Certo, rimane ancora in Yates l’idea illuministica e vittoriana di una linea progressiva che porta dalla magia alla scienza genuina, ma ormai l’esoterismo viene concepito come una tradizione intellettuale dotata di una propria dignità. Al di là degli inevitabili limiti dei suoi lavori, la Yates «ha trovato una via per irrompere tra le barriere della resistenza e del rifiuto accademici, con ciò rendendo possibile ad un intero trascurato campo di ricerca di ritornare nell’ambito degli studi»¹². Si apriva così un nuovo e rispettabile ambito di ricerca che si è poi ulteriormente ar-

¹⁰ Cfr. F.A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica* (1964), Laterza, Bari 1969; Id., *The Rosicrucian Enlightenment* (1972), Routledge, London & New York 2003; Id., *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age* (1979), Routledge, London & New York 2001.

¹¹ L. Torndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 6 voll., The Macmillan Company e Columbia University Press, New York 1929-1941.

¹² Hanegraaff, *Esotericism and the Academy*, cit., p. 334.

ricchito negli anni successivi – specie durante i '70 e gli '80 – dei lavori di altri studiosi che si sono occupati di tali temi in diverse epoche storiche¹³. Uno snodo centrale in questa storia è rappresentato dal lavoro svolto da Antoine Faivre, non solo perché il francese fu il primo studioso a ottenere nel 1979 una cattedra di storia dell'esoterismo occidentale in Europa, alla Sorbona, ma soprattutto perché estese il concetto di esoterismo oltre i limiti temporali fissati dall'ermetismo della Yates. Inoltre insieme a Henry Corbin e a Gilbert Durand fondò nel 1974 l'Università Saint Jean de Jérusalem, che si affiancò al centro di Eranos (ad Ascona)¹⁴ nello studio delle discipline esoteriche e quale contesto nel quale il vero significato dell'esoterismo poteva essere studiato ad alto livello da persone competenti e scientificamente attrezzate¹⁵. Grazie alla sua opera, a partire dagli anni '90 lo studio dell'esoterismo occidentale divenne un legittimo campo di studi accademico¹⁶.

Ma non bisogna dimenticare il lavoro fatto anche da altri specialisti e seri studiosi, come Nicholas Goodrick-Clarke (1953-2012), che dal 2002 è stato direttore dello Exeter Centre for the Study of Esotericism (EXESES0) e dal 2005 ha tenuto la cattedra sulla storia dell'esoterismo occidentale all'università di Exeter (la terza in ordine cronologico)¹⁷; da

¹³ Non bisogna trascurare il fatto che molta della narrativa proposta dalla Yates era stata già delineata dagli studiosi italiani sul Rinascimento, innanzi tutto da Eugenio Garin nel suo *Medioevo e rinascimento. Studi e ricerche*, Gius. Laterza & Figli, Bari 1954.

¹⁴ Vedi n. 6.

¹⁵ Cfr. H. Corbin, "L'Université Saint-Jean de Jérusalem: Centre International de Recherche Spirituelle Comparée", in *Cahier de l'Université Saint Jean de Jérusalem 1: Sciences Traditionnelles et Sciences Profanes*, André Bonne, Paris 1975, pp. 8–12.

¹⁶ Su tale sviluppo a partire dal 1992 v. in particolare il racconto, anche in parte autobiografico, effettuato da Hanegraaff, *Esotericism and the Academy*, cit., pp. 357-

¹⁷ Cfr. il suo *The Western Esoteric Traditions*, Oxford U.P., Oxford - New York 2008 e i contributi forniti sulle radici e influenze esercitate dall'esoterismo e dall'occultismo sul nazismo: *Hitlers Priestess. Savitri Devi, the Hin-*

Arthur Versluis, che insegna Religious Studies all'università del Michigan¹⁸; da Monika Neugebauer-Wölk, all'università di Halle a partire dal 2004¹⁹. In particolare ha un rilievo decisivo per la "svolta empirica" nello studio dell'esoterismo la scuola olandese di Amsterdam guidata da Wouter J. Hanegraaff, che nel 1999 assume la seconda cattedra universitaria al mondo (dopo quella di Faivre) di History of Hermetic Philosophy and Related Currents²⁰ ed è stato anche presidente dal 2002 al 2006 della European Society for the Study of Western Esotericism. Quest'ultima con le sue numerose monografie e con il fondamentale *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (in due volumi), curato da Hanegraaff in collaborazione con A. Faivre, R. van den Broek e J.-P. Brach e con circa 150 collaboratori di tutti i paesi, ha stabilito standard di eccellenza facendo sì che lo studio dell'esoterismo occidentale diventasse una presenza normale e non più sospetta nel panorama degli studi accademici internazionali, con riviste *peer-reviewed* (ad es. la rivista *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism*, pubblicata da Brill), serie di monografie, congressi e program-

du-Aryan, Myth and Neo-Nazism, New York Univ. Press, 2000; *Black Sun. Aryan Cults, Esoteric Nazism and the Politics of Identity*, New York Univ. Press, New York and London 2002; *The Occult Roots of Nazism: Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology. The Aristophists of Austria and Germany*, Tauris Parke Paperbacks, London 2005. Una narrazione autobiografica degli studi sull'esoterismo in Gran Bretagna è fornita dallo stesso Goodrick-Clarke, "Western Esotericism in the United Kingdom", in W.J. Hanegraaff, J. Pijnenburg (eds.), *Hermes in the Academy: Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2009, pp. 129-133.

¹⁸ Cfr. in particolare *Magic and Mysticism: An Introduction to Western Esotericism*, Rowman & Littlefield, Lanham 2007.

¹⁹ Tale esperienza è narrata autobiograficamente da M. Neugebauer-Wölk, "From Talk about Esotericism to Esotericism Research: Remarks on the Prehistory and Development of a Research Group", in W.J. Hanegraaff, J. Pijnenburg (eds.), *op. cit.*, pp. 135-141.

²⁰ Cfr. R. van der Broek, "The Birth of a Chair", in W.J. Hanegraaff, J. Pijnenburg (eds.), *op. cit.*, pp. 11-15; J. Pijnenburg, "Hermes and his Students in Amsterdam", *ivi*, pp. 149-156.

mi di insegnamento²¹. E non bisogna dimenticare, infine, che in Italia – pur se con un particolare taglio attinente più alla riflessione politica e alle forme istituzionali in cui essa si è storicamente espressa – è stato Giorgio Galli a portare l'attenzione sul significato che ha avuto «la coesistenza tra i valori fondamentali che informano l'Occidente (dal miracolo greco all'era dei computer) e valori alternativi, che hanno accompagnato le sue più significative fasi di sviluppo», cercando di cogliere «il rapporto tra la cultura vittoriosa, secondo la cui impostazione viviamo, e le culture sconfitte ma che hanno lasciato una traccia nel campo specifico dell'organizzazione della vita sociale»²².

Non ci dilunghiamo qui nello esporre le vicende della affermazione di questo campo di ricerche²³; né entriamo nel merito delle specifiche tesi sostenute da Galli e dagli altri studiosi prima citati. Basti notare che attraverso queste tappe miliari (e ovviamente ci limitiamo solo all'indicazione dei maggiori studiosi, avvertendo che ormai sono decine i ricercatori affidabili che si occupano di questi argomenti) lo studio dell'esoterismo è stato liberato dal “Satanismo dell'irresponsabile diletterismo”²⁴ per farlo divenire una seria attività di ricerca accademica, da coltivare con il medesimo rigore di altre discipline umanistiche.

È in questo senso che si deve valutare l'opera di Evola

²¹ Si vedano in merito molti dei saggi contenuti in W.J. Hanegraaff, J. Pijnenburg (eds.), *op. cit.* Agli studiosi menzionati aggiungiamo anche P. Riffard con la sua ampia opera *L'esoterismo*, 2 voll., Rizzoli, Milano 1996, rinviando per ulteriori indicazioni a Hanegraaff, *Esotericism and the Academy*, cit. Per ulteriori informazioni sulla istituzionalizzazione degli studi sull'esoterismo cfr. anche A. Faivre, *L'ésotérisme*, Presses Universitaires de France, Paris 2012⁵, pp. 23-9.

²² G. Galli, *Le ribelli della storia. Baccanti, gnostici e streghe: i vinti della storia e la loro eredità*, Shake edizioni, Milano 2014, pp. 53-54.

²³ Su tale argomento si possono leggere utilmente le pagine del capitolo 4 e le conclusioni di W.J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy*, cit.

²⁴ G. Scholem, “Reflections on Modern Jewish Studies”, in Id., *On the Possibility of Jewish Mysticism in Our Time & Other Essays*, The Jewish Publication Society, Philadelphia / Jerusalem 1997, p. 69.

qui presentata: dopo il tentativo di comporre in un fragile equilibrio i temi dell'esoterismo e dell'orientalismo con la tradizione filosofica occidentale nell'ambito dell'idealismo magico²⁵, con l'adesione alla Tradizione l'esoterismo trova un sua più adeguata collocazione all'interno di un perimetro concettuale che gli veniva da una singolare sintesi di motivi e concezioni derivati da autori come René Guénon, Hermann Wirth e Jacob Bachofen²⁶. Se è vero che la sua svolta tradizionalista può essere anche interpretata come una sorta di regresso rispetto alle posizioni filosofiche prima sostenute²⁷, tuttavia non v'è dubbio che le sue dottrine sono in stretta simbiosi con l'ampio repertorio della "phi-

²⁵ In questa fase è convinzione di Evola che nella dottrina dello sviluppo magico, che costituisce il momento realizzativo dell'idealismo magico, si ritrovano elementi presenti nello Yoga, nelle tradizioni esoteriche occidentali, nella moderna teosofia della Blavatsky e in Steiner, ma «in un certo modo purificati, ridotti al loro interno senso e alla loro nuda logicità trascendentale, onde si connettono in un organismo, che in sé stesso ha il principio della propria consistenza» (*Saggi sull'idealismo magico*, 1925, Alkaest, Genova 1981, p. 93). V' chi pensa che vi sia in Evola una fertile e caratteristica contaminazione tra tradizione filosofica occidentale e varie tecniche realizzative (cfr. G. Damiano, *La filosofia della libertà in Julius Evola*, Edizioni di Ar, Padova 1998, p. 40; G. Ferracuti, *Julius Evola*, Il Cerchio. Rimini 1984, pp. 15-8; M. Veneziani, *Julius Evola tra filosofia e tradizione*, Ciarrapico, Roma 1984, pp. 55-6).

²⁶ Cfr. J. Evola, *Il Cammino del Cinabro*, Scheiwiller, Milano 1963, pp. 98-103.

²⁷ Cfr. L. Pirrotta, *La maschera di pietra. Julius Evola dall'Idealismo Magico alla Tradizione*, Atanòr, Roma 2014. Per una mia valutazione della stagione filosofica di Evola rimando a "Apoteosi del soggetto e annichilimento della corporeità in Julius Evola", in *Magazzino di filosofia*, n. 13, anno V (2004), pp. 67-95. Ovviamente ci sono diverse valutazioni sulla continuità o meno di tale passaggio dall'idealismo magico alla Tradizione. Per una sostanziale continuità sono ad es. studiosi simpatetici come R. Melchionda, *Il volto di Dioniso. Filosofia e arte in Julius Evola*, Basaia Ed., Roma 1984 e M. Fraquelli, *Il filosofo proibito. Tradizione e reazione nell'opera di Julius Evola*, Terziaria, Milano 1994; G. de Turrís, "Nota del Curatore", in J. Evola, *Teoria dell'individuo assoluto*, ed. Mediterranee, Roma 1998, p. 9. Ma anche chi è critico nei suoi confronti come P. Chiantera-Stutte, *Julius Evola dal dadaismo alla rivoluzione conservatrice (1919-1940)*, Aracne, Roma 2003, p. 136 o A. Negri, *Julius Evola e la filosofia*, Spirali, Milano 1988, pp. 64-5.

losophia perennis” e con la cultura sotterranea d’Europa, alla quale egli fu assai familiare, sia per le frequentazioni personali e ambientali, sia per gli studi effettuati²⁸. Non hanno tutti i torti coloro che ritengono tale aspetto del suo lascito intellettuale come essenziale per capirne l’opera filosofica complessiva²⁹, per cui da certuni la sua fortuna viene ricondotta essenzialmente alla componente esoterica e “irrazionale” della sua opera³⁰. Eppure Evola si caratterizza per i peculiari accenti e per le “inclinazioni” personali che lo hanno distinto rispetto a un più austero Guénon, mai affascinato o sensibile alla tendenza tipica del pensatore romano a conferire un carattere politico e “militante” alla letteratura esoterica e spiritualista, facendola convergere col pensiero politico dei neoconservatori³¹ e infine virando verso posizioni razziste. Nonostante questi sbandamenti teorici – che restano come una macchia difficilmente emendabile con le varie acrobazie del “razzismo spirituale” – egli tenta con successo di effettuare in ambito esoterico un’opera di “pulizia” cercando di disincagliare la conoscenza tradizionale dalle secche e dalle deformazioni di certo esoterismo popolare e divulgativo, per restituirne una versione più scarnificata, ma al tempo stesso più rigorosa e meno compromessa con tutte quelle tendenze di moda che, al tempo in cui scrisse la prima edizione dell’opera (il 1932), infestavano l’Europa. E così lo spiritismo con tutti i suoi fenomeni paranormali e medianici, il teosofismo della Blavatsky e dei suoi adepti, l’antroposofia

²⁸ Cfr. P. Di Vona, “Le origini del pensiero filosofico di Evola”, in J. Evola, *Teoria dell’individuo assoluto*, cit., pp. 16-7.

²⁹ Cfr. M. Rossi, “L’avanguardia che si fa tradizione: l’itinerario culturale di Julius Evola dal primo dopoguerra alla metà degli anni Trenta”, in AA.VV., *Delle rovine e oltre. Saggi su Julius Evola*, Pellicani, Roma 1995, pp. 37-120.

³⁰ Cfr. G. Galli, “Prefazione” a M. Fraquelli, *Il filosofo proibito*, cit., pp. XIII-XIV.

³¹ Cfr. P. Chiantera-Stutte, *Julius Evola...*, cit., p. 32.

di Rudolf Steiner³², il neomisticismo di Krishnamurti, il satanismo di Aleister Crowley, l'alta magia sono sottoposti a una severa e a volte impietosa analisi.

Ma è una critica – quella di Evola – che mai butta l'acqua sporca col bimbo dentro, in quanto è sempre attenta a cogliere, anche nelle posizioni più criticabili, gli aspetti positivi che possono essere ricondotti, se opportunamente “rettificati” e liberati dagli aspetti regressivi e “infra-naturali”, a una più elevata spiritualità, tutta inscritta nel perimetro del sapere tradizionale. Al fondo, la convinzione tipicamente evoliana che alla dimensione superiore dell'essere si pervenga mediante una «coscienza chiara, attiva e distinta: quella che egli [l'uomo] possiede quando scruta oggettivamente la realtà esteriore o forma i termini di un ragionamento logico, di una deduzione matematica o prende una decisione nella sua vita morale. La sua conquista, ciò che lo definisce nella gerarchia degli esseri è questa»³³. Certo, si avverte qui, in positivo, l'influenza dell'idea di metafisica quale “intellettualità pura” sostenuta da Guénon, come anche il progresso apprendistato filosofico nel segno dell'idealismo; ed è appunto qui che può essere scorto, a parere di chi scrive, l'unico elemento di continuità nel pensiero di Evola, dalla stagione filosofica alle più mature elaborazioni, ovvero il carattere intellettuale e non razionale del contenuto metafisico della Tradizione, di per sé inesprimibile. Ma ad esser rilevante è – dal punto di vista che qui si vuole evidenziare – la denuncia del “misticismo nebuloso”, dello “sfaldamento panteistico”, del “collasso psichico” e della “transe” con le quali l'uomo «discende lungo la scala della spiritualità, passando da un più ad un meno di spirito. Non supera la “natura”, ma si restituisce ad essa, anzi si fa lo strumento

³² Già Evola si era pronunciato contro il falso esoterismo della Blavatsky, Besant e Steiner in *Imperialismo pagano. Il fascismo dinanzi al pericolo euro-cristiano* (1928), Edizioni di Ar, Padova 1996, pp. 38-9.

³³ J. Evola, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, Edizioni Mediterranee, Roma 1971, p. 18.

delle forze infere chiuse nelle forme di essa»³⁴. Si capiscono in quest'ottica le critiche alla psicoanalisi, della quale nondimeno vengono scorte alcune potenzialità positive. Lo spiritualismo, e di conseguenza anche l'esoterismo, sono da Evola legati ad un obiettivo di superamento e trascendimento dell'umano e della natura, per pervenire ad una condizione di super-umanità che molte sue radici ha – e non potrebbe essere altrimenti per l'autore di *Imperialismo pagano* – in un atteggiamento gnostico che, diversamente dall'attitudine tipica del cristianesimo, pone l'uomo al centro della propria opera di redenzione, senza la necessità di ricorrere a un Dio che gli venga incontro e lo sollevi a sé con la propria grazia: il suo interesse per il tantrismo e per il buddhismo più aristocratico e originario³⁵ sono una testimonianza di tale complessiva impostazione.

Per questi aspetti critici e negativi l'opera di Evola qui presentata ha di certo un effetto demistificante e contribuisce a gettare acqua sul fuoco degli entusiasmi magici e occultistici, invitando a una più rigorosa e asciutta visione del perfezionamento spirituale, tipica di tante tradizioni sapienziali e iniziatiche, sia nel mondo occidentale che in quello orientale. È per questo che l'autore può a ragione vedere in essa uno dei saggi più importanti della complessa e diseguale produzione del filosofo romano: per chi abbia smesso di giurare su ogni sua affermazione come ad un articolo di fede, quest'opera si caratterizza per la sua capacità di cogliere trasversalmente una serie di motivi e di esigenze che non sono rinserrabili nel solo cerchio magico ed esclusivo di quel particolare tradizionalismo interpretato da Evola.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Cfr. J. Evola, *L'uomo come potenza. I Tantra nella loro metafisica e nei loro metodi ai autorealizzazione magica*, Atanór, Todi 1925, poi riedito, dopo aver espunto tutte le concessioni fatte alla sua precedente coscienza filosofica: *Lo Yoga della potenza. Saggio sui Tantra* (1945), Mediterranee, Roma 1994⁴. Sul buddhismo cfr. J. Evola, *La dottrina del risveglio* (1943), Mediterranee, Roma 1995.

Ma l'opera di Iacona per la sua stessa strutturazione – una analisi delle tre edizioni di *Maschera* e non un sua semplice disamina critica – varca la soglia che porta ad una autentica discussione critica del pensiero di Evola, la quale deve innanzi tutto fare i conti con le diverse redazioni che egli dette delle sue opere, specie dopo il discrimine della seconda guerra mondiale, in modo da evidenziarne le diverse stratificazioni concettuali e i molteplici apporti e influenze. Solo in questo modo si fuoriesce da quella sorta di incantesimo che ha fatto delle opere di Evola una sorta di culto talmudico che ne accetta le affermazioni nella loro consistenza letterale e integrale, per cui a qualunque costo devono esser messe d'accordo, in uno sforzo di armonizzazione e coerentizzazione, tutte le sue parti e i diversi momenti del suo pensiero, a cominciare dalla cosiddetta fase filosofica fino alle ultime sue manifestazioni. Solo con uno sforzo critico ed esegetico come quello che qui si presenta si può definitivamente consegnare Evola al mondo degli studi e della cultura, liberandolo dalla sua forzosa appartenenza a una Tradizione le cui dottrine siano da accettare – *ex definitione* – come immutabili, imperiture e sempre eguali a se stesse, incastonate in una inattingibile e ineffabile dimensione trascendente in perpetuo conflitto con quella storicità tragicamente avvertita da Henry Corbin come il luogo e il processo della corruzione, come una profanazione, una malattia che ha raggiunto dimensione planetaria³⁶. La Verità di cui sono portatrici tali dottrine è solo oggetto di una «continua e sublime ricapitolazione» – come afferma padre Jorge nel *Nome della rosa* di Umberto Eco³⁷ – o semmai di una sua “restaurazione”³⁸, cioè di un ritorno a quella “prisca sapientia” da cui l’“umano, troppo umano” e la sempre presente tentazione del peccato ha allontanato gli uomini.

³⁶ H. Corbin, *Temple and Contemplation*, Routledge & Kegan Paul, London & New York 1986, pp. 339-340.

³⁷ U. Eco, *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano 1981, p. 305.

³⁸ Cfr. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy*, cit., p. 258.

Siamo convinti che v'è ancora molto lavoro da fare in questa direzione, ma a condizione di praticare – così come ha fatto con ammirevole consequenzialità Gershom Scholem – una rigorosa analisi storica e filologica, correndo il rischio di “morire di professorite”³⁹. Questo volume è un buon segno in questa direzione e forse ormai è matura l'età per superare i crampi intellettuali che sinora hanno instillato nella cultura accademica e scientifica il timore di inoltrarsi in territori infidi e spesso frequentati da non rassicuranti e limpidi visitatori.

La posta in gioco è – a mio avviso – una migliore e più articolata visione dell'umano. Ma per raggiungere tale fine è preliminarmente necessario evitare di concepire l'esoterismo come uno stock di dottrine che fanno parte di una Tradizione risalente alla notte dei tempi e che si sono diversamente presentate in luoghi e tempi disparati, incarnandosi in figure di pensatori che in un modo o nell'altro si sono collocati al suo interno. È questo il modo che si può chiamare “sostantivo” di intendere l'esoterismo, per cui chi crede in esso al tempo stesso sostiene questa o quella organizzazione del mondo e dei rapporti tra questo e l'ultramondo, o tra il soggetto incarnato nel corpo e quello da esso indipendente e così via. Ma v'è anche un altro modo di intendere l'esoterismo, non sostantivo e più chiaramente simbolico, che mira a focalizzare non la sostanza materiale delle affermazioni da esso fatte nelle varie correnti che lo rappresentano, assunte nel loro modo descrittivo, ma per la funzione che hanno nell'economia complessiva del pensiero umano e per la personalità totale dell'uomo, inteso in modo olistico e quindi senza trascurare né il suo aspetto razionale né quello emotivo-sentimentale. Il problema fondamentale da affrontare per una corretta valutazione dell'esoterismo non è quello di venire a sapere quale sia l'oggetto del pensiero esoterico, ma

³⁹ È l'espressione usata da Scholem in una sua lettera al proprio editore, cit. in Hanegraaff, *op. cit.*, p. 296.

il modo in cui esso viene pensato; bisogna cioè porsi la domanda: «Un esoterico pensa forse come uno scienziato, un filosofo o un poeta?»⁴⁰ Occorre cioè interrogarsi sulla “logica” del pensiero esoterico, sulla sua “forma di pensiero” o di regimentazione dell’immaginario⁴¹, senza lasciarsi catturare dalle sue dottrine, dagli oggetti che esso pensa di scoprire e di avere conoscenza. Si tratta, insomma, di intendere l’esoterismo – o meglio le varie dottrine che fanno parte di esso – solo per la sua *funzione anagogica*, per l’obiettivo che esso si propone di raggiungere e che consiste in un percorso di elevazione al Sé e alla Totalità. Da questo punto di vista ha poco senso parlare di dottrine che, ad es., attingono ad una “Fonte primordiale di conoscenza”, ad un “Tradizione” come *corpus* di saperi che hanno il loro valore per ciò che dicono e che di volta in volta i diversi autori immaginano con le più fantastiche entità e le più diverse relazioni tra loro, con il mondo e gli uomini⁴². Insomma per cogliere il senso più autentico dell’esoterismo è da combatterne la concezione di un supermarket del magico e di tutte le illusioni che l’umanità ha storicamente coltivato.

E infine, facendo un ulteriore passo, è da domandarsi a quale esigenza risponda tale bisogno di Totalità, questa tipica tendenza olistica e simpatetica del pensiero esoterico, questo suo essere interno a una “logica della partecipazione”, questo bisogno di oltrepassare i confini del pensiero analitico ed astratto tipico della tradizione scientifica e illuminista. Insomma, bisogna chiedersi se non sia plausibile pensare che alla base del pensiero esoterico (come anche di quello mitico e mistico nelle loro varie manifestazioni all’interno di quella che può essere definita la sfera del “sa-

⁴⁰ P. Riffard, “Le penser ésoterique”, *Aries*, issue 21, 1998, p. 3.

⁴¹ Cfr. A. Faivre, *L’ésotérisme*, cit. pp. 22-3.

⁴² Una ricca antologia di tali fantasie è contenuta nel romanzo di Umberto Eco, *Il pendolo di Foucault* (Bompiani, Milano 1988) al quale tuttavia sfugge il significato più profondo di tale straordinaria efflorescenza di teorie, entità, demoni, angeli e così via.

cro”) vi sia una disposizione particolare della mente, una zona profonda della psiche, che si manifesta e si struttura a seconda delle condizioni culturali e sociali di ogni singola età⁴³. E forse in merito, e più in generale, c’è da prendere sul serio la tesi di Eliade – mai tributario a una visione della Tradizione come quella proposta da Evola e dagli altri suoi rappresentanti – per il quale «Il “sacro” è [...] un elemento nella struttura della coscienza, e non uno stadio nella storia della coscienza stessa»⁴⁴, una espressione dei bisogni fondamentali di quello che lui chiama *homo religiosus*, una risposta all’angoscia esistenziale del divenire temporale. O anche riconsiderare quanto afferma l’ultimo Lévy-Bruhl, per il quale la logica della partecipazione (e quindi il pensiero esoterico e mistico) «non ha bisogno di legittimazione; ma se ne vede il ruolo necessario nello spirito umano – e di conseguenza il suo ruolo nella religione, nella metafisica, nell’arte e persino nella concezione d’insieme della natura»⁴⁵. Ciò vuol dire – detto in altri termini e con una più aggiornata ispezione di questo campo disciplinare – che esso, come il mito, «è un tipo di pensiero analogico che opera a fianco di quello razionale e coesiste con esso, in una sfera sua particolare»⁴⁶; esso sfugge così alla logica aristotelica del-

⁴³ Cfr. G. Rouget, *Musica e trance. I rapporti fra la musica e i fenomeni di possessione*, Einaudi, Torino 1986, p. 11.

⁴⁴ M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose* (1975), BUR Rizzoli, Milano 2006, vol. I, p. 7. Sulla stessa falsariga anche G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione* (1956) Bollati Boringhieri, Torino 1960, p. 430. Senza con ciò condividere la tesi di Eliade dell’*homo religiosus* come “uomo totale” (cfr. J. Ries, *Il Sacro nella storia religiosa dell’umanità*, 1988, Jaca Book, Milano 2012⁴, p. 59; J. Saliba, *Homo Religiosus in the Works of Mircea Eliade*, E. J. Brill, Leiden 1976), e pertanto identificare in esso la qualità della condizione umana in quanto tale, al punto da ritenere l’essere umano come strutturalmente ed essenzialmente religioso (cfr. D. Cave, *Mircea Eliade’s vision for a new humanism*, Oxford Univ. Press, New York 1993, pp. 92-4).

⁴⁵ L. Lévy-Bruhl, *Carnets*, PUF, Paris 1949, p. 142 - 2 février 1939.

⁴⁶ G. Guidorizzi, *Il mito greco*, vol. I, *Gli dèi*, Mondadori, Milano 2009, p. xiv.

la non-contraddizione, propria della filosofia, della teologia dottrinarie e della scienza⁴⁷. Resta l'interrogativo di quale sia questa struttura della coscienza e se l'ultimo, irriducibile suo manifestarsi sia davvero la contrapposizione sacro/profano (come ritiene Eliade), oppure se essa possa a sua volta venir spiegata più in profondità, come una delle tante manifestazioni di una dualità fondamentale, approfondendo il suggerimento che ci viene da Lévi-Strauss⁴⁸ e dal Lévy-Bruhl dei *Carnets*⁴⁹ e fatto proprio anche dall'antropologo Stanley J. Tambiah quando parla di «due (o più) mentalità simultaneamente presenti nell'uomo»⁵⁰; o dallo psicologo Jerome

⁴⁷ Cfr. A. Faivre, *Access to Western Esotericism*, State University of New York Press, Albany 1994, pp. 10-11 e *passim*; Id., Faivre, *L'ésotérisme au XVIIIe siècle en France et en Allemagne*, Seghers, Paris 1973, pp. 15, 19; P. Riffard, "Le penser ésotérique", cit. p. 4.

⁴⁸ Cfr. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962; Id., *Myth and Meaning*, Routledge, London and New York 1978.

⁴⁹ «[...] nous reconnaissons qu'il y a quelque chose qui "persiste", qui constitue une sorte d'élément fixe à travers les changements et la succession des institutions. Cela ressort avec évidence des remarques faites si souvent au sujet de la mentalité dite primitive; mais cette mentalité nous la trouvons constamment autour de nous, et même en nous. Les croyances qui paraissent le plus primitives, les expériences mystiques les plus extraordinaires (contact avec la réalité invisible, présence de forces surnaturelles, etc.), il n'est pas besoin de chercher loin pour les retrouver en pleine vigueur et floraison. On disait que "ça repousse" toujours, que cela représente quelque chose de fondamental et d'indestructible dans la nature de l'homme» (Lévy-Bruhl, *Carnets*, cit., p. 114 – 14 octobre 1938).

⁵⁰ S.J. Tambiah, *Magic, science, religion, and the scope of rationality*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, p. 92. Dopo aver esaminato il pensiero dei più importanti antropologi (come ad es., Tylor, Frazer, Malinowski, Lévy-Bruhl), di alcuni significativi filosofi e sociologi contemporanei (come Alfred Schutz, Nelson Goodman o Karl-Otto Apel), nonché di diversi psicologi (come Freud, Suzanne Langer) o studiosi di diversi interessi (Sudhir Kakar, Carol Gilligan, Kenneth Burke, Robin Horton), Tambiah parla di «two orientations to the world», due modi di ordinare la realtà, «that woman and man everywhere are capable of experiencing, though the specific mix, weighting, and complementarity between the two may vary between individuals and between groups within a culture, and between cultures taken as collective entities» (ivi, p. 105). Tali due modi vengono da lui contraddistinti come «*participation versus causality*» e vengono così

Bruner, quando sostiene che «vi sono due modi di funzionamento cognitivo, due tipi di pensiero, ciascuno dei quali fornisce differenti vie per ordinare l'esperienza, per costruire la realtà. Essi (benché complementari) sono irriducibili l'uno all'altro. Gli sforzi per ridurre uno di essi all'altro o di ignorarlo a spese dell'altro finiscono inevitabilmente per non catturare la ricca diversità del pensiero»⁵¹; o anche da Ignacio Matte Blanco, con la sua bi-logica e la distinzione tra pensiero simmetrico e pensiero asimmetrico, espressione di una fondamentale antinomia che caratterizza non solo l'essere umano, ma la stessa realtà⁵². Forse potrebbe essere questa la via per capire l'unità fondamentale dei fenomeni esoterici, o più in generale di quelli che rientrano nella dimensione del "sacro", e insieme spiegare la loro inesauribile novità, sottolineata sempre da Eliade, rendendoci conto del perché possa accadere che «anche l'esistenza più desacralizzata continui a preservare tracce di una valorizzazione religiosa del mondo»⁵³. In fin dei conti, se così stanno le cose, anche l'atteggiamento magico verso il mondo e la mentalità che si esprime nell'esoterismo – caratterizzati entrambi da un approccio olistico – non sono che un aspetto fondamentale e connaturato della coscienza⁵⁴. Un terreno ancora in

tratteggiati: «While much of the discourse of causality and positive science is framed in terms of distancing, neutrality, experimentation, and the language of analytic reason, much of the discourse of participation can be framed in terms of sympathetic immediacy, performative speech acts, and ritual action. If participation emphasizes sensory and affective communication and the language of emotions, causality stresses the rationality of instrumental action and the language of cognition» (ivi, p. 108).

⁵¹ J. Bruner, *Actual minds, possible worlds*, Harvard Univ. Press, Cambridge – London 1986, p. 11.

⁵² Cfr. I. Matte Blanco, *Thinking, Feeling, and Being. Clinical reflections on the fundamental antinomy of human beings and world*, Routledge, London and New York 1988, p. 40-2 e *passim*.

⁵³ M. Eliade, *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion* (1956), Harvest Book, New York 1959, p. 23; anche pp. 49-50.

⁵⁴ Cfr. S. Greenwood, *The Anthropology of Magic*, Berg, Oxford-New York 2009.

gran parte da esplorare, ma per percorrere il quale bisogna prendere definitivamente congedo dal pensiero di Evola.