

Massimo Scaligero

LA VIA
della
VOLONTA' SOLARE



Tilopa

LA VIA
della
VOLONTA' SOLARE

*A chi ha suscitato nell'anima
il ritmo delle stelle*

La via della volontà solare
I ed., Tilopa-Rocco, Napoli 1962

MASSIMO SCALIGERO

LA VIA
DELLA
VOLONTÀ SOLARE

TUTTI I DIRITTI SONO RISERVATI

FENOMENOLOGIA
DELL'UOMO INTERIORE

© 1984 by Società « Massimo Scaligero », Roma
© 1986 by Tilopa edizioni, Teramo-Roma

PRINTED IN ITALY



Tilopa

I

URGENZA DELLA RICERCA SOVRASENSIBILE

La luce dell'Occidente.

L'interesse del mondo contemporaneo per la metafisica e le tecniche liberatrici dell'Oriente, è andato di pari passo, in questi ultimi anni, con il diffondersi di una copiosa quanto varia letteratura sull'argomento. Non si può dire che in simile interesse sia sempre riconoscibile un'esigenza di tipo religioso o mistico, ma neppure si può parlare soltanto di una direzione cosciente conforme al « realismo », o se si vuole, alla mentalità positivistica oggi dominante le diverse indagini. Si dovrebbe piuttosto parlare di aspirazione « psichica », ossia di una direzione intermedia, analoga a quella che richiama taluni alla psicologia di Jung, assunta persino come base di una visione del mondo: quale del resto è stata a un determinato momento della sua opera la pretesa di questo autore. Raramente si aspira a un livello più elevato, ossia ad un'effettiva esperienza sovrasensibile, risultando di pochi, per ora, una simile possibilità: nella maggior parte dei casi si tratta di vocazione « spiritualistica » non cosciente dei limiti entro i quali sorge, e perciò sin dal suo nascere soggetta a istintività e a dogmatismo.

L'uomo contemporaneo avverte in effetto la insufficienza del mondo finito e di quella esteriore causalità che in sede scientifica ha riconosciuto sovrana: sente la limitatezza del mondo meccanico, che tuttavia inconsapevolmente mitizza o mistizza; soffre e dialetizza l'angoscia dell'esistere; ma, pur anelando ad un mondo che sia oltre il dominio del « misurabile »

e del razionale, non può rinunciare alla precisione di tipo matematico, peculiare alla sua autocoscienza, anche quando tenta l'esperienza « psichica ». E trova che lo Yoga, e in particolare lo *hatha-yoga*, con la sua disciplina rivolta al corpo fisico, le posture rituali (*āsana*) e la pratica della respirazione ritmica (*prāṇāyāma*), risponde alla esigenza di sorpassamento del limite, senza obbligarlo a rinunciare al valore che questo ha nella concretezza dell'esistere.

Lo spirito pratico dell'uomo odierno, in effetto consiste in una capacità di muoversi con esattezza in un mondo definito da limiti esteriori e di agire grazie a qualcosa come una scienza della finitezza. Tale coscienza dell'« oggettivo » è divenuta condizione di equilibrio e di orientamento: essa esige, anzi, individualmente una sorta di disciplina dell'agire pratico, che, tuttavia, per altro verso, è una barriera nei confronti di qualsiasi esperienza di ordine metafisico: barriera dunque negativa in un senso, perché positiva nell'altro.

In tali condizioni, può essere veramente lo Yoga una « via » per il cercatore occidentale? E sa egli che cosa in definitiva voglia quando si rivolge ad essa, ove non sia stato capace di riconoscere, nell'ambito della vita interiore in cui si manifesta, il principio che ha il potere di sollecitarlo a una ricerca oltre il limite ordinario? Che cosa infatti può veramente muoverlo se non già il « principio » metafisico stesso della ricerca presente in lui, ma ravvisabile soltanto mediante un volitivo atto di conoscenza? Legittimo è il dubbio che egli non sia capace di seguire con la coscienza logica che ha dispiegato riguardo al mondo esclusivamente fisico, l'impulso che lo spinge a un'esperienza sovrasensibile.

In realtà egli è capace di logica riguardo ai contenuti sensibili e alle astratte correlazioni tra essi, ma non è capace di afferrare il movimento interiore che gli consente tale logica. È sveglio soltanto nella parte della coscienza di veglia rivolta al sensibile, mentre in quella parte che, logicamente, dovrebbe

essere più sveglia in quanto divenisse cosciente dell'atto conoscitivo o logico compiuto, egli è invece dormiente. E questa è la grave contraddizione. Certe decisioni egli le prende in stato di semi-torpore di quella che dovrebbe essere la coscienza di veglia. Perciò non avverte come l'elemento sovrasensibile, che cerca altrove, sorga in lui proprio in quanto già affiora nel pensiero che dà veste a tale ricerca. Egli dovrebbe essere consapevole dello spirituale che opera, sia pure per breve momento, nel pensiero, e a questo dovrebbe fare appello sino in fondo: se fosse compiutamente logico.

Il cercatore peraltro non dovrebbe ignorare che i sistemi da prendere sul serio nella marea delle metafisiche orientali, fuori di un interesse semplicemente erudito, sono il Taoismo, lo Yoga tradizionale (che nei tempi moderni ha nuove sintesi e formulazioni in asceti come Swâmi Vivekânanda, Shrî Aurobindo, Ramana Maharshi, Swâmi Shivânanda) il Buddhismo originario, sia Theravâdin che mahayanico, lo Zen. Tuttavia andrebbe sottolineato che queste ascesi, mentre esigono una conoscenza diretta delle dottrine e una percezione del loro puro contenuto, inevitabilmente divengono adattazioni alla moderna mentalità positivistica e agnostica, se per accedere ad esse non si disponga già di una « chiave »: che dia modo di operare una « conversione » dell'attitudine a conoscere propria a tale mentalità.

In altre parole, non si può entrare nello spirito dello Yoga con i mezzi di conoscenza astratto-discorsivi di cui esclusivamente oggi si dispone, se sono questi ciò che effettivamente dovrebbe essere convertito dallo Yoga, che tuttavia non potrebbe essere accostato o scelto senza la loro mediazione; per cui in ogni caso il primo passo dovrebbe consistere, per l'occidentale, proprio nella trasmutazione di tale astrattezza o discorsività. Ma questo sarebbe già Yoga: che, tuttavia, non potrebbe venire dall'Oriente. Lo Yoga tradizionale contemplava infatti tra le tecniche essenziali quella onde si evitava che

cadesse nell'astrattezza una originaria forza presente in forma spontanea nell'*ādhāra*, o veicolo umano; mentre il problema dell'occidentale è la conversione di un'astrattezza che è già un fatto compiuto e, come tale, è un peculiare modo di conoscere: quello che ha dato la tecnica e la civiltà della macchina e grazie al quale egli può esprimere, sia pure in forme contingenti, la sua tipica personalità.

In effetto, all'occidentale moderno, il cui modo di conoscere è esclusivamente intellettualistico e perciò unidimensionale — nel senso che l'oggetto, avuto sempre come riflesso, viene deregolizzato nell'atto conoscitivo — la « via » può essere indicata in una forma della « Saggezza perenne », che contempli, fondamentalmente, il senso della sua attuale condizione e la possibilità metafisica rispondente alla sua mutata costituzione interiore. Vedremo consistere tale via nello svincolamento dell'attività conoscitiva dall'oggetto che è servito a manifestarla, così che essa possa venir sperimentata in sé, nel contenuto dinamico, producente la forma concettuale. Il ricercatore moderno dovrebbe giungere, per attività volitiva mediata dal pensiero, a una più alta sintesi noetica, il cui tessuto è già presente, ma non avvertito, nella forma astratta del pensiero: la quale può scomparire in ciò di cui è forma, divenendo visione, per il fatto che si giunga a contemplarla.

Tale forma più alta di conoscenza egli dovrebbe attuare, in quanto occidentale, come « conversione » del pensiero astratto, ove sia capace di riconoscere in essa ciò verso cui tendeva, come al suo obiettivo ultimo, la moderna esperienza razionalistica: la quale, invece, arrestandosi e valendo nella sua immediata forma ingenua ed agnostica, inevitabilmente diviene il limite-errore di questa cultura: errore, non in quanto razionalismo, ma in quanto limite razionalistico. E' evidente che se il ricercatore giungesse a questa esperienza superiore del conoscere, la scienza e la cultura moderna non potrebbero apparirgli più, come gli appaiono,

fini a se stesse, bensì mezzi provvisori, validi unicamente come stimoli a simile attività del conoscere. In tal caso l'occidentale non avrebbe necessità di ricorrere all'Oriente, perché avrebbe trovato quella sicurezza interiore per il cui conseguimento si rivolgeva allo Yoga. Ma allora appunto egli potrebbe intuire il valore delle metafisiche orientali, sconosciuto ormai in quanto valore trascendente agli stessi orientali, come dimostrano varie espressioni della mistica e della filosofia dell'attuale mondo asiatico.

Solo una simile capacità di conoscere — che non è un razionalizzare, ma un attingere il nucleo noumenico degli enti sensibili — può ormai penetrare la sostanza della saggezza orientale, inaccessibile alla conoscenza astratta, e averla come ulteriore motivo all'esperienza sovrasensibile: il ricercatore può restituire vita a quella sostanza, solo in quanto già egli sia capace di attingere in sé alla sorgente di tale vita, secondo una tecnica conforme alla sua tipica condizione interiore. L'essenza intemporale e informale dello Yoga, ove così fosse destata, si attuerebbe nella forma inusitata richiesta dal tipo umano immerso totalmente nella sfera sensibile: forma che, non contemplata dalla Tradizione, è stata appena presentata dagli ultimi grandi asceti dell'India. In particolare, Shri Aurobindo ne ha intuito la possibilità e il senso (1).

Giova non confondere lo Yoga come valore metafisico e riferimento dialettico dell'individuo al sovrasensibile, con le sue varie formulazioni relative al tempo e allo spazio, nonché alla personalità dell'espositore: che sono quelle oggi conosciute come Yoga. Se l'espressione potesse sonare per quello che veramente significa, lo Yoga dei nuovi tempi, in quanto lo si cerchi realmente, dovrebbe essere riconoscibile in quella forma della Saggezza perenne chiamata Scienza dello Spirito: la cui attualità dovrebbe essere ravvisata in rapporto al compito basilare di questo tempo: conoscere il pensiero con cui si pensa, pensare nel pensiero, svincolare il mentale dai dinamismi del

sistema nervoso centrale, che lo condizionano e sempre lo riducono a natura. Nelle dottrine tradizionali dello Yoga non può essere questione di una simile possibilità, nella forma richiesta all'uomo moderno, data la rispondenza dello Yoga alle esigenze di un tipo umano ancora non condizionato dalla cerebralità e perciò immune di positivismo agnostico. Ciò spiega perché è inevitabile — come si è mostrato in un precedente studio (2) — che ogni esercizio yoghico non possa evitare di essere uno sforzo innaturale del sistema nervoso, vincolante ancor più la vita psichica ad esso e perciò agli automatismi connessi al sistema periferico, compromettendo l'equilibrio psico-somatico; e può parimenti spiegare il caso di molti che, senza adeguata preparazione e senza consapevolezza riguardo all'obiettivo che si propongono, dandosi all'« occultismo » in genere, finiscono con l'essere dominati da forme di istintività che prima riuscivano a controllare.

Ma ai moderni cercatori il più delle volte, meglio che un mondo di conoscenza e di vivente moralità, il cui conseguimento esige disciplina e dedizione, interessa l'« evasione » (quella che altri oggi tenta attraverso anormali concessioni ai diversi tipi di eccitazione o di attenuazione delle funzioni sensibili) oppure l'« auto-affermazione » di tipo realistico, in forme che danno l'illusione di un rapido dominio acquisibile su se stessi e sul mondo esteriore, mentre nulla v'è di meno rapido e di meno apprendibile da libri.

Di qualunque tipo sia, la pratica dello *yoga* può produrre guasti nella vita psichica, o, quando le cose vadano meglio, rimane immobile esercitazione intellettuale, se non viene sperimentata per via di un pensiero che abbia già il potere di mantenere la propria autonomia nell'esperienza, rafforzandosi attraverso essa, né lasciandosi smorzare o deformare dalla non pertinente assunzione di essa, inizialmente inevitabile. Ciò significa che il pensare potrebbe accedere allo *yoga* unicamente in quanto fosse già indipendente dai processi fisiologici che

cooperano alla sua ordinaria manifestazione: possibilità estremamente rara, in quanto presuppone una tecnica già in atto secondo la struttura metafisica del pensiero, comportando in tal senso un lucido lavoro della volontà, una radicale possibilità del pensiero di affermare il proprio movimento, e in particolare la capacità di cogliere il valore ultimo della gnoseologia occidentale: che può essere veduta ancora come un filosofare, ma parimenti rivelare nel suo processo una originaria tensione noetica che, tolta alla sua astrattezza e attuata, risulta chiave di ogni Yoga. Ma un simile compito, — è evidente — non può essere contemplato dallo Yoga tradizionale, bensì da un'attuale Scienza dello Spirito, che dia modo anzitutto al moderno sperimentatore di riprodurre volitivamente, in forma « obiettiva », quel sintetico atto del pensiero, base di ogni giudizio, per la cui esperienza consapevole unicamente la possibilità del pensare è sorta. In realtà, non si tratta di un « riprodurre », bensì di un creare: si suscita infatti, per via di volontà, un moto che si produce spontaneamente come « momento » normalmente non controllabile del processo pensante. In una simile forza-pensiero, che nulla ha di affine con la consueta attività razionante, l'Universale fluisce come autonoma possibilità individuale: già presente nel pensiero ordinario, ma particolarizzata e disaminata. E occorre dire che, ormai, lo « spirituale » non può risorgere nell'uomo se non per tale via. Non v'è altro esoterismo.

Non si tratta di rinunciare a quella chiarezza della normale coscienza, necessaria, per esempio, a risolvere un problema matematico, ma di intensificarla sino a poterla recare a gradi più elevati rispetto ai quali la coscienza ordinaria è in stato di sogno e di sonno profondo. Per il ricercatore di questo tempo, l'esperienza metafisica, che è possibilità di restituire al mondo materializzato, geometrizzato, meccanizzato, la dimensione interiore, è fondata sul principio individuale, il cui destarsi è il suo autopercepirsi, ossia il moto della libertà: spe-

rimentabile inizialmente come pensiero che, svincolandosi dalle condizioni della cerebralità necessarie al suo normale manifestarsi, attui la propria essenza.

La metafisica orientale e i suoi indicatori.

La via dell'Oriente è essenzialmente soteriologica, postula la liberazione dal sensibile. La via iniziatica dei nuovi tempi è qualcosa di nettamente diverso, esigendo — come si vedrà — la resurrezione dello spirituale dal sensibile: in quanto si sia radicalmente penetrati nel sensibile: sorge in Occidente ed ha come forza propulsiva il principio individuale della libertà. La liberazione dal mondo in quanto *māyā* può essere da prima solo momento conoscitivo, o intuizione, preludente la realizzazione del mondo come categoria della libertà.

In questi ultimi anni, effettivamente, l'idea di libertà è stata sentita e pensata in varie forme, svolta dialetticamente e, attraverso la critica sociale, recata come mito animatore anche sul piano delle politiche, ove si è giunti a credere che essa debba unicamente valere. E' stato peraltro ammonito come possa essere un segno dello smarrimento del senso della libertà, il fatto che essa venga persino astrattamente pianificata, nella recente sociologia. Diverse sono le confusioni riguardo a simile tema, ma sono tutte riconducibili a un'unica confusione: quella per cui si scambia la reale libertà, che è indipendenza interiore dalle condizioni della « natura », con la illusoria libertà, che è soltanto rimozione degli impedimenti alla affermazione di tali condizioni, tanto intime alla coscienza da venir scambiate per esigenze dell'« io », o esigenze umane.

Un equivoco del genere è tragicamente attuale. E' perciò utile ogni contributo alla comprensione del tema, ogni stimolo a quel discernimento, grazie al quale, almeno a pochi, oggi sia possibile cominciare a distinguere « necessità » da « libertà », esser presenti con la coscienza là dove comunemente si

scambia per propria libertà l'affermarsi della necessità naturale. E' stato utile che in questi ultimi anni, taluni studiosi, sulla base di una critica della civiltà occidentale, abbiano cercato congiungimenti positivi con la metafisica orientale là dove questa possa risultare ancora ispiratrice, come *Sanatana Dharma*, e sanatrice riguardo all'attuale visione agnostica del mondo e al correlativo stile: sono, tanto per ricordare i più noti, René Guénon, J. Evola, Ananda Coomaraswamy, Frithiof Schuon, Roger Godel, Aldous Huxley.

Alcuni tra questi autori, ravvisando la possibilità per la conoscenza di elevarsi al sovrasensibile mediante l'affrancamento dalle condizioni « individuali », mostrano la relatività dei moderni valori razionalistici e positivistici, nei quali giustamente riconoscono una tensione « luciferica » verso la instaurazione universale dello sperimentare limitato al sensibile. E' innegabile che, attraverso la vicenda esclusivamente esteriore, l'individuo oggi si trovi alla mercè delle percezioni sensorie e nella impossibilità di darsi altra forma di conoscenza che quella del mondo finito ed altra cultura che non sia correlativa a tale unidimensionale modo di conoscere. Perché all'uomo possa essere restituita l'attività conforme alla sua essenza, occorre anzitutto che esso realizzi quella indipendenza dalla esperienza dei sensi, che risponde alla sua vera natura. Sorge di qui per quei pensatori l'esigenza della *Philosophia perennis* e la necessità di attingere alle antiche dottrine, per ritrovarvi sia l'orientamento sia le discipline atte a ridestare la possibilità interiore. Viene trascurato, tuttavia, un particolare, ossia che quelle dottrine, essendo state per un tipo di uomo non ancora così immerso nel sensibile come quello attuale, non possono costituire il vero antidoto a una simile condizione.

Da questi pensatori viene riconosciuto in forma singolarmente varia come il convergere verso l'essere interiore oggi non implichi soltanto l'esercizio della meditazione, ma altresì una nuova attitudine nei riguardi dell'esistenza: d'onde il chiari-

mento di quel che possono valere gli aspetti recenti dell'esistere, criticamente contemplati nella visione più vasta del « decadere » del mondo moderno. In effetto, non si può da una parte seguire discipline ascetiche e dall'altra mantenersi intatta la consueta prospettiva delle cose, soprattutto formandosi questa in un ambito come quello della civiltà delle macchine: occorre collateralmente disincantare la visione ordinaria, spogliarsi di una serie di miti connessi alla suggestione delle parvenze, che non sorge dalle cose ma nell'uomo, svincolarsi sino alla stabilità di una coscienza pura, capace di sentire il mondo in sé e sé nel mondo. Affermazione di sé e conoscenza, distacco magico o fervore ascetico, possono nuovamente tornare esperienza dell'uomo che ritrovi la Tradizione e restituigli il motivo dell'essere anche nel mondo attuale: essi non vanno cercati come beni dell'anima, vanno voluti non per sé stessi, ma come vie alla realizzazione di quel che è la segreta immutabile essenza.

Non si può non riconoscere la giustezza di tali intenti. Tuttavia, non è sufficiente il giusto assunto, dato che oggi non v'è corrente che intenzionalmente non la mostri, e non v'è insegnamento che non presuma di essere il vero. Nel caso accennato, a parte l'interpretazione del « materialismo » del mondo moderno — che, come si vedrà, non è qualcosa in sé valido, ma l'aspetto negativo di un processo che, visto nella sua compiutezza, risulterebbe positivo — l'errore si fa palese allorché sia possibile scorgere la contraddizione tra l'assunto e il metodo che dovrebbe realizzarlo. Infatti, l'autore persuaso della visione tradizionale e perciò dell'attuale validità delle ascesi che ne erano alla base, nella sua esposizione evidentemente servendosi di un processo di pensiero non-tradizionale perché tipico dell'uomo moderno, e non avendo coscienza di tale attività pensante che gli consente tra l'altro di concepire o di interpretare in termini concettuali il metodo, non può evitare di concludersi in forme di un *realismo metafisico*. E' chiaro che si debba perciò dubitare della giustezza della sua indicazio-

ne: l'iniziale moto del meditare, infatti, non può che essere coscienza del pensiero in quanto pensiero non riflesso, ma percepito come prima forma dell'essere.

Il mondo moderno.

Il dogmatismo che caratterizza la moderna indagine scientifica e la mentalità generale modellatasi nel clima tecnico proprio alle applicazioni di tale indagine, ha in R. Guénon e in J. Evola critici severi che nella loro analisi riescono a cogliere l'aspetto negativo della civiltà attuale, senza tuttavia preoccuparsi di avvertire il senso trascendente di tale negatività, che è il senso del « mondo moderno », il significato che chiede di essere intuito e realizzato per una nuova « Iniziazione ». Si tratta del tema più nobile e più urgente di questo tempo, che è facile liquidare in nome della « tradizione » e del passato splendore metafisico e con la ovvia critica del « materialismo », mentre è essenziale vedere come le più elevate forze siano impegnate nell'impresa dell'uomo moderno e come tutto lo svolgersi del mondo antico possa essere compreso come una preparazione ad essa.

Diverso è il caso di altri indicatori dell'Oriente, come R. Godel, R. Linssen (3) e di taluni scrittori della « Buddhist Society » di Londra, secondo i quali il superamento dell'agnosticismo materialistico si andrebbe attuando proprio attraverso le ultime conquiste della scienza. Opinione che è legittimo respingere. Mentre l'atteggiamento anti-moderno di indicatori come Evola e Guénon, è comprensibile secondo la logica della Tradizione, incomprensibile è l'atteggiamento « tradizionalistico » che vede nello scientismo e nei perfezionamenti della tecnica vie attuali verso lo spirito.

Non col portare oltre la ricerca del mondo finito si può sboccare nell'infinito. Non esistono estreme conseguenze della esperienza del finito, tali che dopo esse sia possibile gratuita-

mente sboccare nello spirito, per la stessa ragione per cui un limite rafforzato respinge sempre più la possibilità di superarlo. Il frugare in quella polvere della materia a cui si dà il nome di atomi, senza coscienza dei limiti e del valore di tale esperienza, è un legarsi ancora più profondamente alla dimensione fisico-sensibile secondo una unilateralità che, pretendendo persino darsi valore filosofico, non fa che rendere categorico il disconoscimento delle superiori dimensioni dell'essere che sole potrebbero spiegare il mondo degli atomi e ciò che rispetto ad essi è essenziale: il vivente. Il vivente che non è sperimentabile, perché ancora è soltanto una proiezione ideale, non una percezione, non dovendosi confondere il « vivente » con le sue manifestazioni sensibili, come oggi è uso. Tutti i moderni scienziati dell'atomismo riuniti dovrebbero ancora spiegarci il mistero della vita, per es., di un filo d'erba.

Si è dimenticato troppo facilmente che la scienza attuale, anche quando indaga attorno alla vita, all'anima e persino allo spirito, è valida soltanto come scienza dell'inorganico, e in tal senso è astratta, giustificata riguardo a un solo aspetto dell'essere, ancora lontana dal concepire come possa essere percepito e perciò conosciuto il « vivente ». La sua insufficienza di spirito logico si rivela, per es., ogni volta che tenta di ricreare chimicamente il vivente: impresa molto più difficile che quella degli illusori lanci di macchine nello spazio cosmico, (che, come si vedrà, non è la stessa cosa che lo spazio terrestre) ogni volta fallita e ogni volta ottusamente ritentata, come se si potesse operare fisicamente su qualcosa che, essendo della stessa natura delle idee, non può essere contenuto percettivo, almeno per la coscienza consueta. Infatti nella esperienza ordinaria non si percepisce il vivente, bensì la serie delle sue manifestazioni sensibili. Se si guarda bene, il « vivente » si ha soltanto come idea: la cosiddetta « forza vitale » è, almeno per ora, un'idea suscitata dalle rappresentazioni relative alla percezione delle sue manifestazioni sensibili. In realtà, essa è solo concepita,

supposta, imaginata, non percepita. Ciò che veramente attende l'uomo è un superamento dell'aspetto agnostico, eppero dogmatico, in quanto insufficiente dal punto di vista di una pura logica, della scienza attuale: superamento che è appunto il compito additato e metodologicamente esplicato dalla Scienza dello Spirito alla quale ci riferiamo. La realtà è che la scienza non è ancora sufficientemente scientifica (4).

Non può darsi trascendimento della sfera sensibile con i mezzi intellettivi che si sono formati appunto nell'esperienza di tale sfera, ossia mediante un pensare che si è modellato unicamente secondo la percezione sensoria. Il pensare dovrebbe ora afferrare se stesso di là da ciò che ha suscitato la sua attività semplicemente razionale. Che là dove prima si vedeva materia ora si veda energia con giochi di atomi, non cambia qualitativamente il rapporto conoscitivo dell'uomo con l'oggetto della sua indagine: egli rimane inevitabilmente condizionato a un rapporto meramente sensibile, secondo un limite che, pur proiettandosi in un'oggettività astratta, permane come limite interiore, e come tale andrebbe percepito. Avendo conseguito un sistema di certezze sulla base della causalità propria alla esclusiva sfera chimico-fisica, egli presume, con una ingenuità di cui pochi s'avvedono, cogliere con lo stesso metodo ciò che trascende tale sfera, ossia ciò che è reale solo in quanto condizionante il fisico ma non appartenendo all'ordine fisico, eppero l'intero universo: mentre si tratterebbe per lui di conoscere la forza che opera nella sua capacità di penetrazione del sensibile, perché tale forza è il sovrasensibile: non sperimentabile ormai per altra via.

V'è un aspetto positivo nell'esperienza che l'occidentale ha del mondo finito: essa, a coloro che in qualche modo non rinunciano alla propria autonomia, dà modo di percepire se stessi entro un limite esterno che, mediato dal pensiero, diviene base di un'autocoscienza non conosciuta all'Oriente tradizionale: che l'Oriente va conoscendo ora, non in quanto abbia attrac-

versato il processo spirituale che vi ha condotto, ma per via di collusioni non chiare con il costume e con la cultura occidentali. Una delle cause della crisi attuale dell'Asia può essere ravvisata in questo connubio tra un mondo ancora immerso nel sonno delle tradizioni e la civiltà meccanica: connubio cui manca la mediazione del pensiero vivente, che l'Occidente aveva la missione di dare e non ha potuto dare, non avendola conseguita esso stesso come evento oggettivo. L'Occidente infatti non ha saputo padroneggiare metafisicamente la sua esperienza del mondo fisico secondo un orientamento che pure ha avuto: dalla forma più pura del filosofare idealistico, ma parimenti da Goethe e poi in modo radicale e cosciente da Rudolf Steiner.

Le discipline orientali, compresi lo Zen e il Tantrismo, fanno intravvedere la possibilità di un tipo di coscienza più vasto che, se si penetra nel loro spirito, risulterà attuabile solo a condizione che venga mutato tenore esteriore di vita e sia evitata l'esperienza di profondità del sensibile. La coscienza extrasensibile non si attuerebbe per virtù dell'io immanente, ma a condizione dello spegnimento di esso, per la remissione a enti metafisici, ai quali l'asceta si dovrebbe aprire, affinché agiscano per lui, senza che egli possa avvertire quanto sia egli il costruttore di tale esperienza. La possibilità dell'Iniziazione dei nuovi tempi consiste invece nel non mutare nulla della propria vita, nel non evitare le condizioni esteriori, anzi nell'assumerle come veicolo dell'esercizio interiore: nello svincolare il pensiero dalla corporeità, così che si animi della forza capace di penetrare la trama dell'esperienza mondano-sensibile: che è l'estrema conseguenza dell'essere uomini. Né si dovrebbe obiettare, per esempio, che la pratica dello Zen consente la immersione positiva nella categoria fisico-sensibile e la connessione di profondità con il tellurismo di tipo moderno, perché questo Zen, non potendo essere penetrato da un pensare già libero del suo peculiare vincolo non sarebbe mai il vero, come non è quanto circola oggi in Europa, in America e per-

sino in Estremo Oriente sotto un tale nome: neppure quanto con correttezza e vivo intendimento, ma privo di dimensione metafisica, scrivono sull'argomento D. T. Suzuki, K. Herrigel o C. Watts, perché l'ineffabilità e la delicatezza di quell'insegnamento non possono passare né attraverso un'esposizione interessata esclusivamente all'oggetto e dimentica del problema del conoscerlo, né attraverso un'ascesi che esige, per essere viva, il clima di una terrestre trascendenza, ormai in quella forma perduta: come del resto già avvertivano alcuni maestri Zen in seguito al contrasto tra Scuola del Nord e Scuola del Sud. Ritenniamo oggi unico qualificato a esprimere l'anima dello Zen, Giuseppe Tucci, non soltanto per virtù della sua personalità di orientalista, ma soprattutto dell'intuito poetico con cui ha mostrato di esser penetrato in ciò che essa ha di ineffabile (5).

Il mondo degli umani sentimenti riguardo ai quali le tradizioni orientali, quando non si tratti di una loro conversione nel senso della *bhakti*, danno una tecnica del distacco e del rigetto, per la Scienza dello Spirito è una sfera nella quale si diviene attivi in virtù del pensare liberato, che apre il varco a un sentire più vasto, estinguente la necessità dei sentimenti deteriori. Il sentire può essere una via al ritrovamento e alla resurrezione di qualità deformate dalla egoità: esso diviene « memoria, spiritualc » in quanto capacità di ricordare le intuizioni e le decisioni riguardanti l'impegno sovrasensibile, nella misura in cui abbia potuto partecipare al loro prodursi. Il sentimento diviene ricordo restituendo sotto forma di un aiuto superiore ciò che l'uomo ha saputo imprimervi nei momenti della volontà e della meditazione. Mediante il sentire l'uomo ordinario è sempre ricondotto alla propria natura: colui che coltiva la meditazione, invece, attraverso il sentire ritrova ogni volta l'orientamento e l'intensità. Egli apprende che il sentimento è il modo di individuarsi in lui di una vasta corrente di forza che lo trascende e che egli tende a sperimentare. Così il mondo degli istinti non è ciò che va

condannato e fuggito, ma la possibilità della reintegrazione del volere. La via «occidentale» in tal senso ha forza di universalità, anche se gli interessi prevalenti del tempo tendono a smorzarne la virtù e ad ostacolarne la retta esplicazione.

L'esperienza razionalistico-meccanica nata in Occidente attraverso un processo spirituale volto unicamente al mondo fisico, nei tempi attuali si estende all'Oriente non per analogo processo, ma attraverso le sue conseguenze negative: la mentalità tecnica e l'organizzazione meccanica della vita, tagliate fuori del moto interiore da cui derivano, prive perciò della logica che le giustifica. In tal modo l'Occidente agnostico parallella il senso delle dottrine orientali e lo scambio tra i due mondi diviene uno scambio di valori senz'anima. In effetto, nell'esperienza razionalistica è presente un valore che non è facile riconoscere, ma è in particolare disconosciuto da chi dello spirituale ha una concezione meramente mistica, come da chi non riesce a vedere nell'attività del pensiero la possibilità di una forza oggettiva valida fuori dell'oggetto pensato. Tuttavia un simile disconoscimento non è meno grave di quello per cui viene ritenuta positiva, ossia tendente al sovrasensibile, la direzione ultima della scienza che, invece, per il suo limitato orizzonte elevato a universalità, ormai ponendosi come una « metafisica dogmatica » (6), opera a vincolare ancora più l'uomo alle condizioni sensibili.

Gli indicatori dell'Oriente non s'avvedono come il valore che essi cercano si trovi, in forma imprevista e difficilmente ravvisabile (ma questa è la prova dell'iniziato contemporaneo), nell'« Occidente intropic »: che essi non riescono a intravvedere e inconsapevolmente avversano. Il valore è già presente nel pensiero con cui essi pensano gli antichi insegnamenti. Vivente, ma come tale non percepito, è il tessuto pre-dialettico di questo pensiero, non l'« oggetto spirituale » pensato, quale che ne sia la forma: che è comunque pensiero.

L'uomo moderno, al punto attuale della sua crisi, non

chiede un conoscere che presupponga trascendenze o sfere soprimentali da realizzare, ma chiede di scoprire come nell'attività conoscitiva stessa — non nell'oggetto che la suscita — già affiori lo spirito: potrebbe, del resto, essere questo il senso ultimo dello Yoga, del Taoismo, dello Zen, qualora venissero assunti come specifici temi di conoscenza. Non un metodo, non una disciplina, non lo Shastra, non la dottrina, desta l'uomo all'esperienza metafisica, bensì lo spirito stimolato da un metodo o da una dottrina: non la conoscenza in quanto predeterminata e immobile visione, ma l'attività del conoscere messa in moto, non l'oggetto ma la forza interiore per cui l'oggetto viene considerato e vissuto idealmente: l'oggetto che è soltanto un pretesto.

La verità non è qualcosa che stia fuori della coscienza in attesa di essere acquisita in quanto ci si conformi a un insegnamento, ma ciò che si è capaci di vivere o creare mediante le forze interiore che si esplicano, sia pure in forma inizialmente astratta, nel conoscere. Un tale creare attua il « vero uomo », inserendolo nella corrente perenne di una Tradizione, che senza ciò è nulla: naturalmente al livello attuale dell'esperienza conoscitiva. Il reale può essere sperimentato dal moderno ricercatore come mediazione pura, pensare allo stato nascente, momento dell'autocoscienza: momento di cui l'uomo ordinario, in quanto pensa, fruisce senza saperlo, smarrendolo di continuo nella fittizia oggettività di cui è tessuto il suo esistere. Ma tale smarrimento, sia esso scientifico o spiritualistico, razionalistico o irrazionalistico, non significa irrealità e non-valore del principio, che viene ogni volta smarrito in quanto ogni volta attinto.

Non ci si può rivolgere all'autentico Oriente, senza che sia prima afferrato il valore del pensiero chiamato in atto a tale compito e che non può percepire contenuti interiori se prima non sia capace di percepire il proprio. Né si può obiettare che i metodi orientali offrono simile possibilità, perché,

come si diceva, essi non parlano a un tale pensiero, tipico della costituzione interiore occidentale, essendo stati formulati sulla base di una « morfologia » occulta profondamente diversa.

Mondo antico e indagine moderna.

Giova, a questo punto, accennare a un equivoco che generalmente si dà nel campo degli studi rivolti al mondo dei miti e dei misteri: l'equivoco per il quale, venendo ignorato il punto di vista della conoscenza pura, si crede di poter accedere al senso dell'arcaica storia dell'uomo e della rispondente tradizione, senza consapevolezza del fatto che l'attività conoscitiva in ciò impegnata è una possibilità sorta appunto dall'estinguersi della capacità di visione che fu alla base di quella storia e di quella tradizione. E', per esempio, il caso della psicologia di Jung che, trovando determinati contenuti simbolici nella zona dell'« inconscio », presume stabilire serie di correlazioni tra questi e forme apparentemente analoghe del mondo mitico, grazie ad un'associazione discorsivamente plausibile, ma non rispondente all'essenza di quei simboli, i cui contenuti, come si vedrà, sono riferibili da una parte ad un rapporto perenne tra l'uomo e il cosmo, concretamente attuato dal mondo antico, e dall'altra a processi di una coscienza formatasi in conseguenza della perdita di tale rapporto.

All'osservazione spirituale risulta come il passaggio dall'eo antico al moderno si verifichi attraverso un cambiamento di polarità universali, o inversione del rapporto tra l'uomo e il cosmo, che opera simultaneamente nella natura, nella cultura e nella storia, in forme contraddittorie solo in apparenza, ma intimamente rispondenti a un senso univoco: che potrebbe essere compreso a condizione di ripercorrere a ritroso, per via interiore, il processo che ha condotto all'attuale costituzione umana. Quando si guarda alle civiltà del passato, privi della possibilità di una simile conversione interiore — che

equivale a un grado della Iniziazione — può accadere che si esalti e si contrapponga al mondo moderno un mondo antico semplicemente sognato, visto come romanticamente può essere amato per reazione agli aspetti decadenti del mondo attuale: è in particolare il caso di J. Evola e R. Guénon. I quali non sono penetrati nel mondo antico, proprio perché sono penetrati parzialmente nel mondo moderno, avendo inteso profondamente di questo soltanto gli aspetti negativi, che i « moderni » stessi, come tali, non avvertono: i moderni, infatti, né possono conoscere il loro mondo né quello antico, essendo la loro « scienza » fondata sul pensiero astratto e, in quanto priva di coscienza di tale astrattezza, inevitabilmente dogmatica.

La natura dell'uomo moderno è « priva di spirito », per il fatto che lo spirito si è incentrato nel processo dell'autocoscienza (e solo questa, interiorizzandosi, potrebbe far risorgere il sovrasensibile dalla natura: chi conosca l'opera scientifica di Goethe si trova dinnanzi alle premesse per un'esperienza del genere). La situazione del mondo antico era l'opposto: la natura era permeata di spirito: non era natura. L'uomo accoglieva le correnti sovrasensibili nella corporeità, nella razza, nel sangue: non gli era necessaria l'autocoscienza, poiché poteva riferire se stesso al Divino che vedeva sorgere dal sangue. Si può dire che il Divino, fluendo nel suo essere fisico, suscitasse in lui visioni o ispirazioni; ma si trattava di un organismo non ancora densificato sino alla formazione di un compiuto sistema neuro-sensorio, eppero tramite di forze che non poterono più fluire direttamente in lui quando egli cessò di trarre la coscienza di sé da un centro interiore (cuore) per averla da un supporto fisico (cervello).

Se la costituzione interiore dell'uomo moderno si fonda sulla inversione della polarità originaria uomo-cosmo, individualità-natura, onde la natura comincia ad essere veduta come mondo esteriore — inversione che ha inizio all'epoca del

Buddha, di Lao-tze e di Confucio in Oriente, del filosofare presocratico in Occidente — è comprensibile come l'elemento eterno che prima traspariva attraverso la natura, ora si esprima in un'attività interiore che in certo modo si oppone ad essa. In tal senso, secondo l'espressione di un pensatore occidentale, « il passato è l'errore » (7); ma non il passato in quanto tale, bensì la « falsa memoria » di esso, dovuta a quel rovesciamento di visione onde il mondo antico non può più esser conosciuto per quel che effettivamente era, e la propria vita trascorsa viene ricordata come la serie delle reazioni soggettive ad eventi non conosciuti nella loro sostanza: falsa memoria, dunque, che solo può risolversi con un uso delle forze della memoria rispondente alla scaturigine delle forze stesse.

Chi sia interiormente fondato, non può cadere nella illusione di ritrovare nel sub-conscio l'elemento originario, ma sa di ritrovarvi solo la « falsa memoria », quella che insiste come abitudine atavica, inclinazione, istinto, persino come radice delle malattie organiche: un mondo che non è l'Io, non l'« essere centrale », ma la sua vecchia spoglia, in cui ora tende a manifestarsi tutto ciò che come corrente cosmica inferiore lo avversa e lo irretisce. E' la natura, l'antica « scoria » dello spirituale, che, non riconosciuta, tende a usare come veicolo lo spirituale oggi appena risorgente nella forma dell'autocoscienza: d'onde gli equivoci della scienza e della cultura moderne, l'equivoco di una psicologia che nei residui degenerescenti di una coscienza mitogenica crede ritrovare contenuti attuali dell'Io, mentre dovrebbe qui riconoscere una « zona » manovrata da forze che, portate ad insistere nel loro antico movimento, agiscono contro la nascente autocoscienza, ossia contro la possibilità positiva della inversione della polarità umano-cosmica accennata: forze perciò ostacolatrici dell'uomo, che tendono ad annientare l'Io, sottraendogli vitalità e usandola contro esso.

Si tratta di contenuti che non dovrebbero venir solleciti-

tati mediante una identificazione astratta e dialettica ma permanere nell'inconscio, in vista di una loro estinzione, necessaria al processo superiore della coscienza: si estinguono soltanto se possono essere oggetto di un conoscere sovrasensibile, capaci di contemplarli per quello che effettualmente sono. Solo nella misura in cui possano essere così contemplati, essi rivelano il loro senso, trapassando immediatamente ad altro valore: vengono, in quanto conosciuti, trasformati. Ma è chiaro che nessun astratto pensiero, nessuna attività semplicemente razionale, ha il potere di vedere e risolvere la identificazione sottile della vita psichica con essi: identificazione che perciò può acquisire persino giustificazione scientifica e divenire moderna psicologia.

Superstizione contemporanea.

Non è facile veder chiaro nel problema, in quanto l'elemento intellettuale-razionalistico è bensì la funzione dell'Io liberatosi dall'antica natura, ma è al tempo stesso ciò che, ancora mancando di vita autonoma, lo lega inconsapevolmente alla natura, per il fatto che assume questa come supporto vitale. E' attività sovrasensibile, ma affiorante nella coscienza mediante il sensibile, e, per tale motivo, astratta, dimentica della propria natura sovrasensibile. Destatasi per via di stimoli esteriori, secondo un'esperienza nuova dell'essere, svincolantesi dalle antiche direzioni metafisiche, iniziata or sono cinque secoli da Galileo, Newton, Keplero, Bruno, essa esige ora il suo compimento, senza il quale perde il senso che ebbe nella visione liberatrice di quei pensatori. La pura esperienza del mondo esteriore, indipendente dalle antiche rivelazioni, fu necessaria a stimolare il pensiero autonomo e un'attività conoscitiva in cui cominciasse ad articolarsi l'autocoscienza individuale. Il sensibile non sarebbe dovuto essere il fine, ma il mezzo: il pensiero doveva vincolarsi al sensibile per rendersi indipendente

dall'antica trascendenza, ma questo vincolo sarebbe dovuto essere strumentale e provvisorio, non finale e permanente: che è l'errore di un dogmatismo trasferitosi dal metafisico al fisico: la fonte dell'angoscia e del continuo interno vacillamento dell'uomo di questo tempo.

Il pensiero avrebbe dovuto sviluppare forze nuove nella conoscenza rivolta al mondo fisico, unicamente per giungere a sperimentare tali forze indipendentemente dal mondo fisico stesso: con il « materialismo » una simile possibilità si è smarrita. Quell'ostacolo che un tempo fu al pensiero umano l'« oscurità » della disanimata metafisica, oggi è l'oscurità — od oscurrantismo — del materialismo che vorrebbe apparire scientifico, senza veramente esserlo, costituendo dogmaticamente lo impedimento al cammino ulteriore dell'uomo. Il processo iniziato da innovatori come Bruno, Keplero, Newton, Galileo, si è arrestato a questo punto: gli è mancato lo sviluppo logico, proprio ad opera di coloro che sono fieri della loro logica. L'esperienza del mondo fisico compiuta per virtù di nuove forze del conoscere avrebbe dovuto stimolare l'uomo all'esperienza di queste forze: che sarebbe stata la via nuova verso lo spirituale e verso la soluzione dei problemi che sul piano dell'astrattezza scientista e positivista possono essere solo posti, ma non risolti.

L'attività interiore che si sarebbe dovuta tradurre nella esperienza individuale della libertà, giustamente nata in quanto stimolata dai contenuti sensibili, si è legata ad essi: non sa fare a meno di essi. Non sa perciò riconoscersi dotata di vita propria, indipendente dai contenuti sensori ché la forza vitale le è sottratta dalla natura; non sa riconoscersi come libertà avente origine nello spirito e ignora il valore del suo attuale conoscere che, invece, ove fosse rafforzato e reso obiettivo, potrebbe riacquisire i gradi della originaria saggezza. Di questi il più basso — l'ultimo della discesa, nel decorso del

kaliyuga — è appunto il pensiero, che di conseguenza è il primo per la possibile risalita. Ma l'intelletto moderno può subire oggi la tentazione di una discesa ulteriore, per il fatto che, traducendo in valori l'assunzione inferiore della natura che da esso attende liberazione e trasformazione, in sostanza con le forze affioranti per l'esperienza della soprannatura va creando una *sub-natura*: già in atto in forme varie in cui il mondo della tecnica e quello della cultura si influenzano reciprocamente, credendo di « progredire » e deificando il presunto « progresso ».

Conseguenza delle osservazioni suseinte è tra l'altro la necessità di una maggiore cautela nella indagine condotta da contemporanei storici delle religioni ed etnopsicologi, che ritrovano significati omologhi tra il mito antico e serie di miti moderni. Ci riferiamo in particolare a Mircea Eliade e a Karl Kerenyi (8). La sostanza mitica è essenzialmente diversa: occorre distinguere il mito in quanto veste imaginativa di percezioni extra-sensibili (mondo antico), dal mito che è proiezione spirituale di percezione sensibili, ossia la loro idealizzazione e trasposizione imaginativa (mondo moderno), secondo un « ideale » che non può essere attinto se non dall'esperienza sensibile. L'uomo moderno ritiene reale soltanto ciò che può percepire con i sensi fisici: per lui ogni rappresentazione mitica non è che la significazione di quel che percepisce. E ciò che percepisce per ora non è altro che il « cadavere dell'antica natura »: non è quel che l'uomo antico percepiva come natura vivente.

L'illusoria « metafisica ».

E' inclinazione del sapere moderno comportarsi come se nei vari campi d'indagine dovesse conseguire una verità determinata, che ancora non possiede ma che possa al momento giusto far propria. Tale verità, concepita e descritta in testi

o insegnata da maestri, oppure ancora celata nella natura e nella storia, è una sorta di *res* obiettiva condizionante l'attività spirituale del conoscitore e indipendente da essa, per cui, come un valore in sé, può essere col tempo raggiunta o no; onde per il sapere si dà una sorta di deposito che ogni volta può essere ordinato e inventariato, così che studioso più commendevole è colui che risulta aggiornato secondo l'ultimo inventario, lui stesso proseguendone la sistemazione.

Tale atteggiamento, in qualche modo giustificabile nella sfera delle scienze positive e agnostiche alle quali è esclusivo orizzonte il mondo astratto delle quantità, diviene errore quando, trattandosi di dottrine dello spirito, porta il ricercatore a rappresentarsi una « verità » da conseguire, o una « tradizione » secondo la quale conformarsi, subordinando a contenuti trascendentì, inevitabilmente pensati o imaginati, l'attività dello spirito grazie al quale essi possono avere forma e senso. Venendo il « metafisico » posto come un termine oggettivo innanzi alla coscienza, si finisce con l'ignorare il moto del pensiero che, concependo l'« oggetto » metafisico è il vero elemento produttivo del rapporto: quello infatti, che, mediante un suo dignificarsi qualitativo, potrebbe farsi forma di una sintesi ulteriore, vivente perché libera di astrattezza, ove giungesse a percepire in sé la forza del suo svolgersi.

L'errore è non avvertire la priorità del pensiero capace di pensare « l'esperienza liberatrice », quando ogni considerazione su questa, quale che ne sia la forma, è innanzi tutto pensiero. Evidenza, questa, ignorata da quei teorici, secondo i quali l'occidentale che volga alla « tradizione » e riconosca l'Oriente, dovrebbe compiere un salto, ossia spezzare i ponti non pure col mondo delle filosofie europee, ma altresì con l'attitudine conoscitiva a cui si debbono queste filosofie e l'attuale mondo della scienza, e che pertanto, nel caso citato, è quella capace di scegliere, tra le vie, la orientale. Mentre si può scoprire che proprio secondo una giusta coscienza del processo del pensiero

occidentale, una simile attitudine conoscitiva, non assunta semplicemente ai fini di un sapere, ma sperimentata come attività pura, ha il potere di destare ciò che di vivo e perenne è adombrato nelle dottrine orientali, ormai non resuscitabile per altra via: esperienza di un « sublime » che, nella sua illimitatezza, cessa di essere limitabile o all'Occidente o all'Oriente come a determinati ordini, essendo la matrice spirituale di ogni ordine.

Non è facile far comprendere che non si allude né ad una filosofia, né ad una dottrina in particolare, ma ad una possibilità insita nel moto conoscitivo stesso dell'uomo di questo tempo: moto che è alla base di ogni moderna forma di filosofia e di cultura: elemento inesauribile di vita del pensare che tuttavia nell'ordinaria attività razionale non si presenta se non come ombra di sé, riflesso, proiezione dialettica, ossia in una forma che può suscitare dubbi giustificati riguardo al suo valore sovrasensibile. Eppure è inevitabile, a chi cerchi concretamente, risalire dall'attività razionale allo spirito, ove non confonda tale attività con il suo oggetto e perciò giunga a percepirla quale è prima di essere forma di un oggetto, esteriore o interiore.

Normalmente, all'occidentale, la sua capacità conoscitiva appare soggettiva, astratta, priva di forza vitale: per esso è il mondo esanime delle argomentazioni, delle ragioni, fuori delle quali sembra possibile ritrovare la vita. E allorché vuole qualcosa di più, ossia vitalità e concretezza, non suppone che l'attività interiore con cui pensa fluisce dalla sorgente stessa della vitalità e della concretezza, e si rivolge a un'altra direzione: di solito cerca dottrine orientali che giustifichino questo suo rifugire dall'astrattezza e al tempo stesso gli diano modo di portarsi oltre l'astratto, mediante un presunto superamento del « mentale » (un mondo di dottrine orientali, perciò, che sarà da lui veduto secondo insufficienza interiore rispetto alla sua propria natura di occidentale) o si consola con una filosofia, di tipo esistenzialistico, o con una psicanalisi, o una psicologia

analitica. Nell'uno o nell'altro caso egli evita l'autentico sperimentare interiore che è penetrare la sostanza della vita mediante un pensare capace di non presupporre a sé la serie degli oggetti e perciò di afferrare se stesso: senza avvertirlo, si appaga di associazioni di « pensati » unificate in sistemi, rimanendo sostanzialmente alla visione di una molteplicità priva di unità essenziale e a un mondo di « sensazioni » più o meno nobilitate: che tuttavia non riconosce come tali e che per lui, anche se non se ne avvede, possono essere qualcosa unicamente in quanto le assume in pensieri o come contenuti di idee, ossia per quell'elemento irriconosciuto, in sostituzione del quale si illude di trovare altre vie.

In nessuno di questi casi l'occidentale segue veramente la sua vocazione. Il macchinismo, l'agnosticismo razionalistico, l'attivismo proprio a una vita esclusivamente utilitaria, spoglia di autentici sentimenti, costituiscono un mondo che non può essere rettificato o esorcizzato mediante una « conoscenza » la cui stessa scelta è in partenza legata a un conoscere formatosi in esso: nel mondo che si pretende superare. Questo arido razionalismo nato dall'occidentale, come riflessità del pensiero, chiede di essere risolto appunto nella scelta del suo manifestarsi, mediante la conversione di un processo che riguarda unicamente lui in quanto moderno. Si tratta in definitiva di forze che vanno ricercate là dove sorgono come vivente realtà, non ancora alterate o negate nella forma alla quale si debbono vincolare per divenire coscienti.

Le latenze psichiche (*vāsanā*), la *prakṛti* inferiore, la *māyā*, proprie all'occidentale, sono ben altra cosa che per il tipo umano contemplato nella tradizione indù, al quale tali nozioni si riferivano (9). Il processo di materializzazione e la conseguente esperienza di pensiero realistica, pragmatistica, scientifica, sono qualcosa di ancora più profondo nella loro negatività che non quanto è contemplato come illusione del sensibile in quella tradizione. Come si mostrerà, proprio gra-

zie alla presenza di forze più essenziali, l'occidentale ha potuto sostenere il peso dell'esperienza tellurico-meccanica e di conseguenza sollecitare radicalmente le correnti della vita volitivo-istintiva. Il compito, pertanto, non è eludere l'esperienza, ma prender coscienza delle forze in essa richiamate: che, non riconosciute, travolgono l'uomo.

La vera metafisica.

L'uomo di questo tempo, anche quanto teoricamente non sia un « realista primitivo », è inevitabile che lo sia nell'atteggiamento quotidiano: in quanto è moderno, è sempre inconsapevolmente affatto di naturalismo. È abituato a vedere una natura fuori di lui, un mondo che sta innanzi a lui come scenario a lui indifferente, con i suoi fatti e i suoi fenomeni: sente se stesso come un ente contrapposto, o spettatore, che ha il compito di interpretare ciò che gli sta dinanzi. Poi reca questa sua attitudine realistica e naturalistica in tutto: nella cultura, nella indagine storica, nella filosofia, e perciò persino nella ricerca rivolta a remoti temi trascendenti, come *Atman*, *Tao*, *Satori*, che in realtà dovrebbero rispondere a gradi di un conoscere tuttora possibile: non certo nella forma realistica, o astratta. Egli guarda la rivelazione o la metafisica, come una natura più alta che gli stia dinanzi, e aspira ad essa, senza avvedersi di dar forma alla vita che essa ha, onde sorge come imagine o come pensiero: chiede pertanto ad essa un compimento che non potrà mai avere, per il fatto che proiettandola in una obiettività, che è moto di pensiero non riconosciuto come tale, dà luogo a una dualità irrisolubile. Non si avvede come l'essenziale non sia l'*objectum mentis* — *Tao*, *Atman*, *Satori* — ma l'attività interiore messa in atto a intuirlo. Si tratterebbe per lui di capire questo: che un tempo v'era per l'asceta apertura al *Tao* per virtù di percezione diretta: ora le forze del *Tao* scorrono come intime forze del pensiero individuale.

Suggerire come via al cercatore occidentale una « conversione » secondo metafisiche orientali non può essere che un mitico filosofare: una simile richiesta può essere ravvisata espressione essa stessa della logica astratta, ossia di quel pensiero occidentale che, inconsapevole del proprio processo, continuerà a interpretare dottrine e pratiche, rinunciando alla coscienza di sé e contemplando un cosmo spirituale indipendente dall'attività conoscitiva, vera suscitatrice dell'esperienza. Se contenuti eterni sono in quelle metafisiche, essi possono risorgere unicamente grazie a un atto interiore che non è mistica sensibilità, difficilmente chiara e consapevole, bensì sublimazione di un pensiero di fattura tipicamente occidentale: quello stesso che, rivolto al mondo sensibile, limitandosi all'indagine fisica, dà l'odierna tecnica.

Il compito non è ignorare tale pensiero, eliminarlo o ridurlo al silenzio (come del resto potrebbe essere estromesso, se simultaneamente viene chiamato a interpretare le dottrine metafisiche e a decidere la scelta di una disciplina, compresa quella che vorrebbe eliminarlo o ridurlo al silenzio?) ma percepirllo in quella essenza che è presente in ogni suo momento, come trascendenza che vi immane. Averla nella sua realtà significa educarsi a guardarla meditativamente là dove non è ancora legata ad alcun contenuto sensibile. Sperimentarla è allora la via al « sopra-individuale », in quanto si lasciano a se stesse le categorie psico-somatiche — le quali non debbono minimamente intervenire nell'esperienza interiore come invece esige lo Yoga tradizionale — donando se stessi alla contemplazione di quel che ha inizio come trascendimento del pensiero nel pensiero.

Una simile contemplazione, ove si renda profonda nella sua purità, diviene visione del fondamento, che è la storia del Logos e della sua « presenza terrestre ». Si potrà mostrare infatti come l'esperienza realizzi l'ispirazione segreta dell'impresa allusa nella simbologia del Graal e da questa figurata come com-

pimento finale della reintegrazione dell'uomo, quale si può cogliere nel tempo, nelle forme diverse della eterna rivelazione.

Quando si ritiene che la realtà sovrasensibile possa essere ritrovata mediante un superamento del razionalismo — che non viene mai veramente effettuato da chi non conosca la funzione ultima della razionalità — mentre si presume accedere a un *sâdhana* che si è potuto in qualche conoscere proprio con l'ausilio della ragione, si dimostra di voler cercare lo spirito ovunque, fuorché nel veicolo attraverso il quale concretamente comincia a mostrarsi. L'occidentale non può ignorare il mondo delle idee che in lui si fa *essere e coscienza di essere*, né può rinunciare al valore del percepire sensibile producentesi di continuo grazie a tale « coscienza di essere » che, tuttavia, nel suo aspetto immediato, come « coscienza di esistere », è stimolata dal percepire sensorio.

Si dà un'altra via per lui alla risoluzione della *mâyâ*, che non quella di un sentimento della illusorietà delle parvenze: la *mâyâ* rimane infatti ben vera e illudente, malgrado tutto, se, come unico provvedimento nei suoi riguardi, egli assuma la vaga intuizione, o lodevole fede, che si tratti di illusione. Egli non può giungere a dissolvere la *mâyâ* col rinunciare a quella coscienza di sé che là dove si limita alla sua forma astratta è appunto suscitatrice della *mâyâ*, in quanto solo per questa il mondo appare scisso in una dualità: soggetto e oggetto, spirito e natura, io e non-io. Col rinunciare a riconoscere l'illusorietà nella zona della coscienza in cui ha origine, l'occidentale la lascia intatta alla radice di sé: per cui cerca « fuori » lo spirituale che già nel suo cercare, come pensiero, affiora.

Nell'esperienza ordinaria, idea e percezione si presentano separate, in quanto non si avverte come la percezione già sorga permeata di attività ideale e in quanto artificiosamente vengono assunte come due sfere distinte da un intelletto che ignora il suo moto immediato nel percepire ed ha accettato come sua ed universale la dimensione sensibile. Solo un simile in-

telletto può rappresentarsi una natura senza spirito, avendo da essa separato senza avvertirlo la vita delle idee, che si è fatta sua astratta coscienza. Per la coscienza di sé l'uomo ha tolto al mondo e trasformato in sua personale razionalità la corrente vitale delle idee, riducendole ad astrazioni, soggettivizzandole e ritenendole sue, rinunciando alla possibilità che esse, acquisendo la loro intima vita (via della concentrazione e della meditazione) rivelino la loro obiettiva appartenenza alle cose. Perciò le cose sono cose, la natura appare natura, l'essere esistere: modo di vedere, che è solo una novità dell'uomo moderno e da cui era immune l'uomo antico. Così la materia appare una realtà in sé, con un suo fondamento in sé, naturalmente sognato o inconsciamente imaginato, per cui si è « realisti primitivi » anche quando ci si crede spiritualisti e quando si critica il « materialismo ». E' notevole però come in un simile equivoco non incorresse, per esempio, Goethe allorché contemplò la natura, guardandola con quello « sguardo puro » con cui un tempo avrebbe potuto guardarla un maestro Ch'an, grazie ad un altro tipo di correlazione.

Conoscenza creatrice.

La moderna distinzione tra mondo ideale e mondo sensibile si deve alla forma non ancora cosciente in cui si attua il conoscere dell'uomo. Egli potrebbe conseguire tale coscienza nella misura in cui avvertisse il confluire delle due correnti del conoscere, quella sensibile e quella pensante, nella conoscenza che egli già realizza riguardo all'aspetto esteriore del mondo fisico, sia pure in forma immediata e realistica; quella che è base alla scienza e all'esperienza quotidiana. Egli a questa prima forma del conoscere può rivolgere l'attenzione sino a percepire il processo interiore che la produce e la sintesi che già in essa è presente tendendo a compiersi nella coscienza: a condizione, tuttavia, di non credere che a ciò gli sia necessaria

una logica astratta, o, ancora peggio, quell'« astrattezza logistica » filiata, senza coscienza della propria filiazione, dalla « logica astratta ». (L'errore in cui può incorrere il ricercatore è di lasciarsi influenzare anche indirettamente da quella moderna logica della frase che è il precipitato ulteriore della logica astratta, a sua volta riconoscibile come il segno della caduta del mondo delle idee nel mondo delle ideologie: logica fraseologica che va prendendo il luogo della concreta attività della conoscenza, in ogni campo, pur impegnando nel suo processo le forze stesse del conoscere: discorsivizzate, atomizzate, private della coscienza del valore del processo, che è la tendenza assurda verso una « meccanica » delle parole, come se anche questa non fosse un prodotto del pensiero indipendente dalle parole. Le quali non possono avere valore quantico e meccanico, dovendo il loro senso ogni volta scaturire da un rapporto la cui serie è infinita, come la creatività dello spirito: essendo lo spirito libertà).

Lo sperimentatore di questo tempo dovrebbe poter rivolgere la propria attenzione, per via meditativa e contemplativa, alla prima forma nella quale già realizza il conoscere: a quel continuo e spontaneo rivestire di pensiero i dati sensibili, a quell'ordinarli, incessantemente assumendoli come se già si presentassero da sé così ordinati: in realtà è soltanto il pensiero che attua l'ordine, indubbiamente insito nelle cose, ma non sperimentabile mediante la sola percezione sensoria: la quale appunto andrebbe conosciuta nella sua pura e peculiare funzione, così come nella sua pura funzione andrebbe sperimentato il pensiero. In un secondo tempo il ricercatore dovrebbe poter sperimentare coscientemente la sintesi delle due correnti attraverso cui gli si manifesta l'essere.

Una delle due correnti egli l'accoglie senza alcuna mediazione: è sufficiente che la lasci giungere attraverso i sensi: tuttavia il compito ora per lui è ricevere il dato allo « stato puro », curando di farne risonare il timbro interiore prima che

si converta in rappresentazione e in sensazione. L'altra corrente egli giunge ad animarla in sé quale moto puro del volere nel processo ordinario del pensiero: è il volere che affiora nel pensare quando questo sia rivolto univocamente a un oggetto non imposto dalla necessità della vita ordinaria, ma scelto per autonoma determinazione. E' la via della concentrazione e della meditazione, il cui obiettivo iniziale è appunto la liberazione del pensiero dalla veste discorsiva e dall'astrattezza, poi che nella sua forma pura esso rivela un potere creatore ancora sconosciuto all'uomo. La sintesi dei due poli (per ora appena abbozzata, nell'esperienza del mondo misurabile) è la conoscenza vera, alla quale gli esseri più nobili si accostano in forme indirette, soprattutto col recare a purificazione il dolore, e sempre in quanto ne fiorisca una vita della coscienza che non contraddica il mondo delle pure idee: contraddizione inevitabile al pensare e all'agire comuni (10). Si può aggiungere che, quando questo conoscere « metafisico » sia realmente sperimentato, l'attività estetica o concettuale-discorsiva che possano manifestarlo, sono il principio di un'arte e di una cultura nuova: quelle che oggi si vanno cercando per diverse retoriche vie.

Il mondo che si sperimenta mediante i sensi può realmente manifestare l'essenza nell'anima dell'uomo: gli enti e le cose possono esprimere in forme tessute di puro pensiero il loro principio, o *entelécheia*, normalmente celato all'esperienza esteriore e al pensiero riflesso (11). Il suo non rivelarsi immediato è l'inganno per cui si crede privo di vita il pensiero senza oggetto, o « pensiero puro », e, invece, reale il suo aspetto astratto, appunto perché riveste un contenuto ed è traducibile in discorso, proiettabile in una logica; mentre alla osservazione interiore risulta vero l'opposto: vitale ed obiettivo è il pensiero puro: esso è il vero contenuto.

L'inganno può essere gradualmente superato grazie alla disciplina del pensiero fondata sulle leggi stesse del pensare, che non sono un mondo di giudizi o di categorie, bensì l'uni-

versale che li motiva e li muove. L'essenza della natura, immanifesta e simultaneamente manifesta nelle forme esistenti, può esprimersi nell'uomo, solo che egli sappia aprirsi al movimento del pensiero dapprima affiorante come concetto, ossia nella forma riflessa, o astratta, riguardo all'oggetto: movimento che, animandosi, opera in lui come veste dell'essenza. Colui che possa far incontrare in sé il puro contenuto sensibile con il movimento di pensiero che gli corrisponde e per esso si desti, giunge ad avere come percezione le forze originarie del mondo: non può più contraddirle, perché le ha obiettivamente nel pensare reintegrato. Allora egli è sulla linea dell'*ati-dharma*, è libero di leggi. Che la rivelazione dell'essenza si presenti da prima come concetto, o segno astratto, a cui la coscienza ordinaria si arresta, si deve alla limitata e provvisoria capacità di visione dell'uomo contemporaneo che, in effetto, si trova appena sulla soglia della vita del pensare. L'esperienza onde può essere varcata la « soglia » è infatti lo *yoga* che l'occidentale può perseguire senza rinunciare alla sua natura, ma perciò stesso non è lo *yoga* della tradizione, bensì l'esperienza sovrasensibile additata dalla Scienza dello Spirito, alla quale facciamo riferimento.

Dipende da una condizione transitoria che l'essenza unitaria del mondo si manifesti nell'uomo attraverso una dualità, il veicolo dei sensi e quello del pensiero — la « spada spezzata » della conoscenza — per cui ciascuno dei due aspetti, prevalendo con esclusione dell'altro, è errore, mentre è vero nel suo riferimento di profondità all'altro. Di questa dualità l'origine, l'essenza, è una: tuttavia, il discepolo non accetta l'unità come un dato mistico o vaga intuizione, ma solo in quanto egli possa sperimentarla per attività propria, lasciando avvenire nella coscienza la sintesi dei due poli dell'essere. Rinunciare a un simile compito, significa per lui venir meno alla direzione che l'ha condotto alle soglie dell'autocoscienza, ponendogli la possibilità della libertà: evadere in mistiche e in metafisiche che non riguardano la realtà del mondo, ma sol-

tanto la natura corporea aspirante a significazione mistica o metafisica.

Egli giunge a percepire in sé il convergere di due contenuti, dei sensi e delle idee, puri nel loro darsi per una sintesi che a lui chiede di essere compiuta, in una forma ancora non sperimentata: appena abbozzata e, del resto, non avuta coscientemente, nella conoscenza del mondo fisico. Nelle idee liberate dall'astrattezza, egli riconosce quel che le cose e gli esseri dicono della loro essenza mediante la manifestazione sensibile, ossia attraverso il mondo che senza l'integrazione delle idee viventi rimane parvenza (12).

Chi della esperienza razionale si limiti alla mera discorsività, ossia all'aspetto astratto — ed è la generalità degli uomini — può credere che le idee suscite dalle cose siano una produzione soggettiva e non l'essenza stessa delle cose affioranti nella coscienza in forma ancora impropria: quella angustamente concettuale, che può appunto riacquisire l'interna vita grazie all'ascesi del pensiero, ossia mediante l'unica via verso lo spirituale oggi possibile nelle condizioni della costituzione egoica.

Còmpito dell'uomo sarebbe dovuto essere la liberazione delle essenze nell'atto conoscitivo: a ciò avrebbe dovuto condurre il processo formativo della cultura e della scienza contemporanee: non certo alla dialettizzazione delle forme astratte in cui tale atto appena comincia a manifestarsi, né ad un mondo volto all'automatizzazione integrale. La moderna esperienza del mondo fisico avrebbe dovuto condurre l'uomo ad una conversione della coscienza pensante impegnata nella cultura e nella scienza, le quali per essa sarebbero dovuto essere soltanto un mezzo: a simile conversione, se si fosse data, avrebbe risposto un movimento cosmico-umano equivalente a un mutamento del destino collettivo, sotto forma di soluzione di vitali problemi, insolubili mediante lo stato di coscienza attuale, contraddicente di continuo il moto per cui è sorto. Ciò

può spiegare la presente crisi e l'urgenza della esperienza sovransensibile: che ha senso individuale, ma simultaneamente cosmico.

Chi sappia lasciar incontrare in sé, nell'atto della conoscenza, il polo esteriore e il polo interiore della vita, comincia a operare con la stessa forza di vita con cui operano le correnti creative della natura: essendo svincolato dalla natura, egli attinge direttamente all'Io, e simultaneamente nel suo essere psico-fisico si ridestano ritmi impersonali manifestanti la vita dell'Universo. Il suo pensare non è più astrazione, ma esprimersi dell'anima del mondo. L'errore razionalistico e l'ottusità « logistico-astratta », non possono avere altro superamento; per cui gli autori fuorviati la ricerca dell'occidentale con il miraggio di un Oriente, che proprio per essere visto da essi come l'Oriente tradizionale non è più quello della tradizione, possono essere ravvisati — anche se essi stessi non ne siano consapevoli — come strumenti di un'involuzione dell'uomo, non meno determinanti che i portatori del dialettismo astratto e della nuova « analitica della frase ».

Queste considerazioni non possono avere senso polemico, ma solo quello di un allarme rivolto a coloro che, malgrado ogni retta intenzione, rischiano di assumere la metafisica orientale come oggetto del loro razionalismo o del loro misticismo, ossia come proiezione del pensiero privo della coscienza della sua mediazione: pensiero perciò di una tradizione disanimata, di una cosa: non metafisica.

Intuire il segreto dell'attuale Occidente è la via per ritrovare lo spirito dell'Oriente: è fare il ponte tra i due mondi: un ponte più che nel tempo. Sorgendo come pensiero dal fluire del pensare universo, tale intuire è l'illuminarsi di una conoscenza che non si attua fuori del palpitare del mondo, ma ne diviene sostanza: smarrita per l'umano se non si compie nell'umano.

Si può dire che la storia del mondo, arrestata innanzi alla barriera del tempo non più conosciuto da millenni come « tempo interiore », non possa ormai continuarsi che nel rito della conoscenza: rito che si compie nel sacrario dell'anima come sintesi di un pensare liberato e di un percepire puro, ossia di due condizioni transsoggettive che non possono venire da una evoluzione spontanea, o da una direzione tradizionale, o da un astratto intellettualismo, ma da una radicale formazione ascetica fondata sull'attuale scienza di tale compito.

II

IMMORTALITA' E RESURREZIONE

L'esperienza cruciale del moderno.

L'esperienza dell'attuale cercatore dello spirito non può che prender le mosse dalla condizione tipica della sua costituzione interiore: di uomo moderno. Il non tener conto del senso e del valore di tale condizione può falsare la prospettiva dell'opera. Non dovrebbe essere obiettato il caso di personalità eccezionali che nascano già possessori di una simile esperienza e con un orientamento preciso verso essa. Per tali personalità, evidentemente, il problema si pone in altra forma: una volta acquisita coscienza della loro vocazione — che non esclude la disciplina e lo sforzo — il loro compito dovrebbe essere, eventualmente, secondo la missione che giungono a riconoscere, il chiarire o l'indicare la direzione che essi realizzano. Direzione la cui scelta, invece, sarà sempre una prova per il vero e proprio ricercatore, in quanto oggi si danno falsi orientatori e formulatori di alterate metafisiche, le cui opere scritte si presentano talora con caratteri persuasivi e in forma impeccabilmente sistematica, costituendo barriere o « prove » decisive alla ricerca della verità.

Un criterio di valutazione su questo piano consiste nella distinzione delle dottrine il cui contenuto faccia appello al pensiero cosciente, da quelle che, in definitiva, non sollecitano il pensiero, bensì l'istinto: sollecitazione che, naturalmente, per essere operante, deve vestirsi di pensiero, ma, nondimeno, sostanzialmente rivolta all'istinto. E' la correlazione che si stabi-

lisce in base alla infantile velleità della potenza, o della facile conquista del soprannaturale che lasci intatta l'abituale natura, ma altresì dell'essere immessi in una « organizzazione tradizionale » che conferisca conoscenza e illuminazione. E' in definitiva l'inclinazione a ricorrere a un mezzo esteriore — rito, tradizione, postura yoghica, tecnica respiratoria, o uso della mescalina — per giungere al sovrasensibile, al fine di evitare lo sforzo che più costa, in quanto l'unico veramente postulante il sovrasensibile: l'atto interiore che svincoli l'elemento intellettivo dalla natura: l'atto più difficile, perché noeticamente e non astrattamente impegnativo. Quello per il quale, invero, occorre sempre di nuovo chiarire a se stessi l'orientamento, superando l'illusione di averlo definitivamente, come una cosa.

Il cercatore di questo tempo trova dinanzi a sé una serie di « tradizioni », eco della conoscenza propria ad un'umanità remota nel tempo e costituzionalmente diversa. Se, dedicandosi allo studio di quelle, riesce a comprendere che quanto egli giunge a far rivivere in sé di quei contenuti è attività interiore sua, moto ideativo nascente in lui, egli può rendersi conto come l'essenza della ricerca consista non tanto nell'oggetto di essa, quanto nell'atto meditativo, producentesi per il fatto che l'oggetto venga conosciuto. Ciò che importa è la forza di questo conoscere, non il conosciuto, o contenuto, che è pretesto alla sua manifestazione. Percepire tale forza è l'inizio della conoscenza liberatrice.

Nella moderna Scienza dello Spirito, ove egli possa incontrarla, gli è dato ravvisare l'insegnamento nel quale la Saggezza perenne ancora una volta si esprime, in quanto dà modo all'uomo di questo tempo di prender le mosse dall'immediato essere che è, operando ad una assunzione positiva di sé con la stessa forza conoscitiva quotidianamente impegnata nella esperienza del mondo fisico e con questa dialetticamente identificantesi (1). Tale forza, grazie alla disciplina onde si giunge alla percezione cosciente del suo processo, viene svincolata dai

moventi sensibili. Il ricercatore si libera dell'errore di ritenere l'oggetto — la tradizione, la dottrina, il testo — una realtà che in sé, indipendentemente dal soggetto conoscente, abbia virtù suscitatrice e che, in quanto realtà ideale, sia qualcosa di diverso dall'attività interiore per cui sorge nella coscienza.

Esistono indubbiamente temi il cui contenuto è tale da suscitare attività intuitiva pura, ma il discepolo che non si lasci ottusamente indurre a vedere la tradizione come un « oggetto », o cosa metafisica, eppero abbia la capacità di comprendere la « via » di là dalle tradizioni oggettivizzate, cristallizzate, o tratte da testi, si avvede che il suo compito consiste nella disciplina e nella coscienza di quella attività intuitiva, che si manifesta in quanto suscitata da tali temi: i quali sono un mezzo, non la realtà spirituale. Quei testi e quei simboli possono donare ciò di cui sono segno o supporto, soltanto grazie al moto interiore, individualissimo, che li fa rivivere: senza il quale non sarebbero nulla. Ma ciò dà modo di comprendere come qualsiasi altro tema possa essere utilizzato al suscitamento dell'attività intellettuale pura, la cui sostanza è la sua propria *animadversio*, più che quella relativa all'oggetto o al tema. E questa è la via a ciò a cui è alluso nella Tradizione. E' la Tradizione.

Seguendo la « via metafisica » valida per questo tempo, ossia la forma presente della Saggezza perenne, il ricercatore non si lascia deviare dai miraggi di dottrine del passato esumate e dogmatizzate, in quanto ne può ritrovare la virtù animatrice nell'attuale attività meditativa, che è sua: virtù che, fluendo in lui per un moto puramente individuale, ha il potere di elevarlo al sopra-individuale, ossia al rango autentico dell'« Io ». Indipendente dalle forme dialettiche in cui viene presentata da esegeti moderni l'antica Sapienza, egli può percepirla la sostanza non tanto per il fatto che attinge ai testi, quanto soprattutto per il fatto che prende coscienza del sovrasensibile insito

nell'atto conoscitivo e svolge tale atto secondo l'essenza del pensiero, comunque presente in esso.

L'iniziativa e la ricerca, in realtà, si debbono al principio individuale che in lui si è potuto manifestare attraverso la sua qualità e la sua esperienza di « moderno ». Conducendo innanzi la disciplina, sino a che si traduca in possibilità di contemplazione e di autoconoscenza, a un dato momento egli constata che quanto viene offerto dai testi tradizionali acquisisce senso in lui, grazie a un'attività puramente individuale, indipendente da qualsiasi canone del passato (2). Il compito allora, per lui, è ravvisare il moto del puro individuale nascente dal sopra-individuale, secondo una « tecnica » non contenuta in alcuna tradizione: attraverso la quale la tradizione si arricchisce di ciò che la fa essere la Tradizione perenne, ossia la Tradizione non cristallizzata.

A un determinato punto, l'esperienza cruciale del ricercatore è la possibilità di riconoscere nell'attuale « via iniziatrica » quella che realizza sul piano umano l'insegnamento di una « fratellanza » perenne, non apparente nello scenario della storia, eppur operante nella vicenda che si assume come storia, traente la sua ispirazione dal principio al quale è in particolare riferibile la simbologia del Graal. L'insegnamento indica e prepara l'impresa interiore onde si giunge a penetrare, mediante atti di coscienza, nella trama dell'essere corporeo dominata da processi che implicano la morte, per ritrovarvi il germe segreto della vita, immesso, da « Colui che ha operato per amore dell'Uomo ». In effetto, per virtù di una rivelazione connessa alle sue possibilità di intuizione trascendente, l'uomo moderno può percepire qualcosa di nuovo e di inaspettato all'interno della propria esperienza razionale-sensibile, se, mediante l'ascesi che a lui si confa in quanto moderno, giunge a prender coscienza della corrente interiore per cui l'esperienza si compie. Tale ascesi contempla infatti la possibilità sovrasensibile dell'esperienza sensibile: quindi il senso ultimo dell'esistere.

La folgorazione divina viene sperimentata dall'iniziato nel momento della conoscenza: egli comprende come l'antica Sapienza in realtà operi a preparare l'uomo che possa, un giorno, non tanto per virtù innata, quanto per libera determinazione, rispondere alla nobile richiesta del Graal. Si tratta di quel tipo umano più evoluto — a qualsiasi popolo o fede appartenga — che, in quanto più immerso nella esperienza sensibile, sviluppa peculiari forze col sopportare l'isolamento nel mondo esteriorizzato, ove l'eco del Divino è spenta. A questo livello egli, per ritrovare la dimensione trascendente, dovrà fare appello al puro principio della individualità, v. d. alla forma autentica dell'eroismo: che non si esprime in fatti o in gesti, ma si svolge attraverso atti interiori, nel silenzio del ritrovato scenario dell'anima. E' la capacità di sperimentare lo spirituale puro e simultaneamente di restituire, mediante conoscenza le risonanze psichiche della corporeità al corpo, onde il corpo non si traduca in valori spirituali ma ritorni categoria della spontaneità, che lascia avvenire libera in sé l'esperienza interiore: come potere incorporeo di vita, fluente dalle sorgenti stesse della vita.

Le forme dell'antica Sapienza acquisiscono per lui significato attuale. Se guarda al Taoismo originario, egli s'avvede come si svolga anch'esso attorno al tema di un'impresa superumana, che ebbe tuttavia senso diverso da quello che potrebbe avere nei tempi attuali, essendo oggi l'uomo legato come mai alle condizioni sensibili ed esigendo essa, per il suo compimento, la evocazione della più alta forza mai fluita nell'umano. Morte e Resurrezione riassumono una simile possibilità. In effetto, alla sua ricerca può risultare come l'antica « soluzione del cadavere e della spada » sia l'abbozzo di un evento che, preparandosi lungo millenni nel retroscena della vicenda umana, attraverso l'interazione delle varie correnti misteriche, avrà il suo inveramento e la sua cruciale manifestazione sul piano esteriore nell'evento del Golgotha e nella conseguente Resurre-

zione (3). Per lui si tratta di giungere a far esprimere il senso ultimo di antichi simboli, vedendo in essi altrettante lettere di un linguaggio narrante la storia essenziale dell'uomo.

La liberazione del corpo e la virtù dello Shi-chiai.

Una delle conquiste dell'antico asceta del Tao era il disincantamento dell'apparenza della morte, o « Liberazione del corpo », grazie alla segreta forza dello *Shi-chiai*. La morte per l'asceta è una irrealità: reale è soltanto l'identità dell'anima con l'Infinito e questa non può trovare impedimento nel corpo fisico, che a un certo momento, in quanto contraddizione, scompare: onde la morte non è fine o dissoluzione, ma evento nel quale si cela il segreto ultimo della vita. L'essere ritrova se stesso, la contraddizione è risolta. Simile idea opera in quella esperienza magica detta « Risoluzione del corpo », o « Liberazione del cadavere », grazie alla quale, nello *Yün-chi ch'i-ch'ien* si dice che la « liberazione del corpo è una falsa morte » (4).

Per l'asceta che in sé avesse realizzato il Tao, morire era una finzione: se, dopo la sua sepoltura, si apriva la tomba, al posto del cadavere si trovava una spada, simbolo terrestre di un potere spirituale. Ma anche la spada immediatamente spariva.

« La tomba di Wang-tzu Chao è nel Ching-ling. Nell'epoca dei Regni Combattenti, qualcuno la riaprì e al luogo del corpo trovò una spada. Volendo un tale prenderla per esaminarla, quella repentinamente s'involtò nell'aria e sparve ».

« Tung-shun-chi era nato a Hui-nan. Nella sua gioventù egli fece uso del Soffio (esercizio di respirazione meditata) e raffinò la sua forma. A cento anni non era invecchiato. Un giorno fu ingiustamente accusato e rinchiuso in prigione: dove morì. Allorché aprirono la porta della cella per seppellire il suo corpo, non lo trovarono: egli l'aveva riassunto nello spirito e, immortale, era scomparso ».

« Quando Li-Chao-chun fu sul punto di morire, l'Imperatore Wu sognò che saliva il monte Sung con lui: a mezza strada, un messaggero cavalcante un drago e recante in mano la sua insegna di dignità, scese da una nuvola e disse: « Il Grande Uno T'ai-yi prega Chao-chun di venire ». L'Imperatore si svegliò e disse a coloro che l'attorniavano: « Dal sogno che ho avuto, so che Chao-chun sta per lasciarmi ». Qualche giorno dopo, infatti, Chao-chun si ammalò e morì. Passato alquanto tempo, l'Imperatore ordinò di aprire la tomba di lui: il corpo era sparito, non restavano che gli abiti e il berretto ».

Il *Pao-pu tsu* ci tramanda diversi racconti conformi all'identico motivo della risoluzione del corpo di cui possono trovarsi assonanze in altre tradizioni, e talora persino aspetti identici: basti ricordare la sparizione, dopo la morte, del corpo di colui al cui iniziale insegnamento s'ispirò l'ascesi Ch'an e diversi secoli più tardi lo Zen: Bodhidharma.

Nel Taoismo originario, la ricerca dell'eternità si identifica con quella di una vita che si liberi dalla soggezione a nascita e a morte: è *ch'ang-cheng*, la « via infinita » lungo la quale ogni illuminazione è un procedere verso la trasformazione finale del corpo. Si tratta invero di quella liberazione del principio interiore dalla fisicità, il cui motivo affiora nella visione oltremondana delle religioni, ma soltanto nel limitato senso di una immortalità che si attua dopo la morte come naturale conseguenza della cessazione della vita corporea: compimento di una realtà verso la quale il corpo costituisce l'ontologico impedimento. Per il discepolo del Tao il compito investe invece la vita stessa: il corpo è supporto di un'ascesi che suscita in esso l'elemento non soggetto alla morte, in quanto egli vivendo giunge a svincolarsi dalle categorie corporee.

La soluzione del cadavere non è restituzione dell'esistenza fisica, con i limiti ad essa incrinati, bensì spiritualizzazione di quel residuo corporo che sta ad attestare l'impotenza della vita a superare la morte. Il corpo fisico, infatti, anche durante

la vita ha l'impronta della cadavericità: nel suo isolamento, nel suo divenire, nella sua caducità, il corpo rivela una condizione irreale, dovuta al distacco della coscienza, che è appunto coscienza corporea, dal principio originario. Non si tratta dunque di conseguire una liberazione offerta da un processo naturale, ossia grazie alla morte che ha il fatale potere di separare la parte incorruttibile dalla corruttibile, ma di liberarsi, durante la vita, della morte stessa, fase finale del processo di corruttibilità del corpo. Senso non diverso ha quella « resurrezione spirituale » che, secondo la tradizione occidentale, si verifica per virtù della morte iniziatica.

Tuttavia una diversità profonda può ravvisarsi nei confronti col tema della resurrezione cristica quale può essere inteso in riferimento ad una Iniziazione dei nuovi tempi. La « risoluzione del cadavere » per virtù dello *Shi-chiai* risulta possibile per un tipo di asceta che non si è compiutamente immerso nell'umano e perciò ancora può evitare di conoscere le forze radicali della morte: laddove è evidente che per l'iniziato di questo tempo si pone il compito di risolvere nel fondamento quella mineralità da cui si trae la condizione corporea e alla quale egli si è legato per sperimentare sino alle ultime conseguenze della « caduta » lo stato umano. Per l'asceta taoista non si trattava di superamento della morte, bensì di liberazione, o di trasmutazione dopo la morte, laddove la Resurrezione è il principio della vittoria sulla morte. La visione del Golgotha sarà il principio della enucleazione di un corpo interiore che restituiscce l'essere fisico alla originaria essenza adamantina. Quella forza che per l'antico asceta taoista si esprime dopo la morte come risoluzione del cadavere, potrà estinguere la morte alle radici della vita, per opera del Princípio stesso da cui ha origine: il Logos, essenza dell'io.

Nel periodo Han, il compito dell'asceta consiste nello sviluppare in sé l'embrione interiore, nucleo della immortalità: che, animandosi, permea gradualmente il corpo fisico, traspa-

rendo come saggezza e armonia di vita. E' in sostanza l'anima-zione del gruppo delle forze vitali formatici, o corpo etereo. Il segreto dell'ascesi taoista è un aprirsi contemplativamente a tali forze, onde l'« embrione interiore » con la sua virtù trasformatrice operi nelle tre sedi in cui, secondo quella tradizione, è compartita la costituzione dell'uomo: la testa, il petto e il ventre con gli arti, ossia: il sistema cerebro-sensorio, il sistema ritmico (della respirazione e della circolazione del sangue) e il sistema del ricambio e delle membra. Essi vengono chiamati i « Campi di Cinabro » *tan-t'ien*, a ricordare il cibo essenziale della immortalità, che è appunto il Cinabro (5).

L'antica e la nuova « soluzione del cadavere ».

La moderna Scienza Spirituale ravvisa in questa tripartizione dell'uomo le tre sedi rispettivamente del pensare del sentire e del volere, nelle quali, grazie alla sua tecnica meditativa, si inizia una trasformazione procedente da quello che può il pensare sciolto dalla cerebralità sugli elementi del sentire e del volere connessi con la cerebralità, sino ad un'azione diretta nelle loro sedi, rispondente alla percezione della loro natura sovrasensibile e cosmica.

Per il ricercatore moderno è essenziale comprendere come egli non possa prender le mosse dall'« embrione interiore », perché gli manca la percezione di esso: egli non può che far leva sulla coscienza condizionata dalla percezione sensibile, propria alla sua attuale costituzione ed esprimentesi come pensiero. La sua ascesi non può che muovere dalla condizione del pensare, del sentire e del volere riflessi, per giungere all'« embrione interiore » o « corpo etereo ». L'asceta antico percorreva un cammino opposto: egli operava direttamente al risveglio dell'embrione che a sua volta agiva sul pensare sul sentire e sul volere: suo punto di partenza era la capacità di percepire il fondamento « etereo » dell'essere, non certo l'attività cosciente

e la disciplina del pensiero a lui non necessarie né costituzionalmente possibili, ma inevitabili al discepolo moderno.

Per l'asceta di questo tempo che giunga a operare per virtù dell'elemento interiore svincolato dal corpo, l'ultima tappa della reintegrazione ha come limite il sistema osseo che cela il mistero della densificazione sensibile della veste umana. Egli può contemplare lo scheletro come il segno della terrestrità dell'essere corporeo: come il sostegno della corporeità fisica, che dal profondo sembra opporsi al moto dello spirito, essendo lo spirito mineralizzato o espulso dalla propria forma.

Nella costituzione dell'uomo, le forze della terra si polarizzano nel sistema osseo, addensandosi verso un limite che è l'impronta imposta al loro urgere da forze extra-terrestri. Le quali, traendo dalla mineralità la forma, costituiscono il supporto profondo alla coscienza dell'io. Questa per stati di sonno profondo e di sogno inerisce al suo supporto. E' l'incrinare che simultaneamente è scaturigine del senso esclusivistico della individualità e del calore degli istinti fluente nel sangue. Con il calore l'Io si oppone in profondità al gelo minerale: calore perciò saturo di egoità, che, mediante ascesi, l'uomo un giorno trasformerà in calore eterico, o calore d'amore.

Per quanto l'intima sostanza delle ossa sia tale che implica l'esperienza della morte corporea, tuttavia la loro forma esprime l'azione strutturante delle forze più profonde dell'io: la loro materia di morte reca l'impronta della vita: che, veduta, rappresentata e pensata, è l'inizio del disincantamento della mineralità apparente come una materia in sé. Lo scheletro simboleggia la morte, ma la sua forma può essere vista come il segno della potenza del Logos, operante nel segreto della mineralità. L'iniziato che conosca il mistero del « Logos solare », scopre come nella essenza delle ossa sia inserita la potenza della Resurrezione: forza originaria dell'uomo che può essere ritrovata dall'uomo, in quanto il moto conoscitivo giunga in quella profondità. Tra l'altro, egli può intendere perché, dopo

la Crocifissione, al Cristo non furono spezzate le ossa.

La « soluzione » o « sparizione del cadavere » della tradizione taoista è il segno della riassunzione del residuo corporeo nella luce originaria. Diverso è il significato della *Resurrezione*, in quanto trasmutazione attuantesi sino alle basi dell'organismo corporeo. Secondo la Cristologia alla quale ci riferiamo, è lo scendere svegli nella profondità della natura, là dove la sua terrestrità è tutelata e usata da forze cosmiche avverse all'uomo.

Chi giunga a tale superamento della propria soggettività da poter percepire le forze operanti a quel livello, in sostanza vi penetra non con l'ordinaria coscienza di veglia, che è la presunzione di certo magismo contemporaneo, ma grazie allo sviluppo, fondato su quella, di una coscienza capace di essere dèsta nella sfera del sogno e del sonno profondo, ossia in un tipo di coscienza ordinariamente precluso alla coscienza di veglia nella misura in cui questa non afferri ciò che la fa essere tale e non si attui compiutamente nel suo grado.

E' una penetrazione non tanto delle categorie corporee quanto della forza pre-categoriale e pre-corporea, ove è dato incontrare la virtù di Resurrezione che il Logos fatto carne vi ha germinalmente posto. E' il mistero dell'essere primordiale, del Sé profondo, al quale l'uomo può ridestarsi in quanto conosca la sua condizione di morte: egli infatti normalmente assume come proprio un fondamento che implica la morte, fino al momento in cui avverte che non è il suo fondamento. *Animadversio* inevitabile dopo la morte, che invece egli dovrebbe sperimentare mentre è vivo sulla terra: mistero che è estrema ragione a sé e solo spiega se stesso.

Perché la resurrezione si prepari, occorre che il corpo già durante la vita sia presentito come ciò che diverrà, in quanto appare, cadavere. Viene ravvisato come il limite che si obiettiverà nella sua concretezza, con la morte. L'asceta sperimenta

come evento di conoscenza la soglia della morte, contempla il regno della morte e può veder sorgere innanzi a sé la forma finale dell'opera ch'egli prepara aderendo all'esperienza terrestre. Vede la resurrezione come una trasmutazione non effettuabile prima che egli, vivente, superi il limite nella sua « oggettività ». La « conoscenza di sé » in definitiva è un portarsi oltre il limite vitale, nella vita stessa. Come dolore mortale, sofferto e reso trasparente, o come noetico trascendimento, comunque una esperienza di morte conduce al mistero dell'essere primordiale: che in tale esperienza già opera, essendo la segreta vitalità dell'io, transitorio, ma al tempo stesso, in sé, eterno.

Ma, si diceva, solo la percezione dell'Io introduce al segreto della Resurrezione: percezione possibile nell'epoca dell'Io e riconducente alla intuizione del senso ultimo del Logos. La conoscenza tradizionale, al riguardo, offre serie di riferimenti in riti e in simboli: per esempio, la fase della Iniziazione ermetico-alchemica occidentale, detta « resurrezione dalla tomba », è possibile solo dopo la « morte » e la « sepoltura ». Le analogie con talune fasi finali della iniziazione isiaca e gnostica sono evidenti: basti ricordare il *Ba* egizio, « nascente dalla immobile forma corporea », e l'espressione « il respiro delle ossa » della Qabbala ebraica, significante l'anima libera dei vincoli fisici. La vivificazione dell'« embrione originario » che per l'ascesi taoista prepara il corpo immortale, così che l'atto finale della morte è la nascita stessa alla vita eterna, è analoga alle operazioni alchemiche volte a preparare la « Veste di Gloria » o « Corpo immortale » della Iniziazione ermetica. Varie sono le rispondenze tradizionali, dal *nirmānakaya*, o « corpo di proiezione », o di « trasmutazione » del Buddhismo mahayano, al *siddhadeha* dello Hatha-yoga. D'altro canto il respiro dell'embrione, il cui processo è descritto nel *Tai-hsi-ching*, come via alla interiorazione del corpo fisico grazie al fluire del *Chi* — la forza eterica plasmatrice — rimanda alla scienza del re-

spiro indiana e tibetana, al *prāṇāyāma* e alle discipline più rigorose di quei sistemi, e in particolare al *vajrayāna*, o « via adamantina », volta alla realizzazione del « corpo di luce fulgurea », così come alle espressioni tecnicamente riconoscibili nell'Esicismo, chiamato da taluni « Yoga cristiano », in un'epoca in cui l'alchimia cinese va riprendendo il tema della trasmutazione del corpo, come è evidente nel *Trattato sul Dragone e la Tigre* di Tung P'o.

Seguendo il senso della tradizione al riguardo, si può riconoscere il tema della Resurrezione variamente assunto ed elaborato nel tempo grazie ad una centrale ispirazione. Questa può essere ravvisata come la stessa forza che lo porterà al punto cruciale del suo compimento: che si verificherà quando l'uomo conseguirà la possibilità di conoscere e perciò disincantare le forze della morte, attive in lui attraverso l'esclusiva esperienza sensibile e su tale piano ormai identificabili. Si può allora vedere nella Resurrezione la possibilità futura dell'uomo: la resurrezione cosciente delle forze che operano alla base della sua attuale volontà. E' la possibilità che da prima si offre come visione a chi attinga l'universo interiore, sia pure senza conoscere ancora il mistero del Logos: tutto gli risulta preparazione al massimo dei Misteri, che si rivela per propria virtù e la cui limitata comprensione deve far supporre che ad essa non esistano ancora esseri umanamente qualificati.

Tao e Graal. Restituzione del « senso dell'eternità ».

Il tema dello *shi-chiai* ha precisa evidenza nel Taoismo più antico: secondo la morfologia occulta dell'uomo, contemplata in quelle dottrine, la forma del corpo, *hsing*, viene impressa dalle forze formatici dell'ètere ad una sostanza fisica che è essa stessa ètere solidificato. Esiste un « corpo eterico », esecutore degli intenti dello spirito sul piano fisico, analogo al *lingasharīra* della tradizione indù: quando l'asceta identifica il centro di sé

con lo spirito *Khung-shén*, « Spirito dello spazio », o « Spirito della valle », — che Lao Tze chiama *Ku-shén* o « Spirito dell'abisso » — il fondamento dell'immortalità è posto e l'embrione inizia la respirazione trasmutatrice, che, mediante il corpo etereo, o eterico, riconduce allo spirito la forma fisica.

Dettaglio significativo è che il respiro dell'embrione si attua naturalmente, secondo lo Spirito originario, nei neonati e nei bimbi: la potenza dello Spirito può operare in essi direttamente, in quanto ancora immuni del male del desiderio e dell'intelletto. Ciò richiama le parole del Redentore, nel Vangelo di Luca: « Se non diverrete come questi piccoli fanciulli, non entrerete nel Regno dei Cicli ». Nel commento originale al *Tai-hsi-ching*, l'analogo insegnamento suona così: « Colui che riussirà a serbare integro il fluido eterico e lo spirito com'è nel fanciullo, venendo tutto il suo essere vivificato dal puro principio attivo (*Yang*), convertirà la vecchiaia in giovinezza e conquisterà l'eternità » (6). Si può scorgere in ambo le imagini, l'allusione al senso della resurrezione iniziatrica, la quale implica l'estinzione dell'egoità formatasi sulla base della illusione del mondo apparente e a questo connessa mediante brama e vincoli mentali.

Poi che lo *Shi-chiai*, per il suo potere di folgorazione, resuscita nell'uomo il centro della forza celeste primordiale, dormente nel mezzo della fronte, la simbologia taoista può essere riconnessa con quella del San Graal. Secondo il mito occidentale, la Coppa del Graal sarebbe stata intagliata dagli Angeli in uno smeraldo staccatosi dalla fronte di Lucifero al momento della sua cacciata dal Cielo: giustamente si è richiamati all'*urnā*, ossia alla perla frontale che, rappresentando il terzo occhio di Shiva, simboleggia il « senso dell'eternità ». L'iniziato moderno, che segua la « via » attuale ad sovrasensibile, scopre come il risveglio del centro frontale, — *l'ājñā-chakra* dello yoga — risponda alla impresa del San Graal che, in definitiva, verte alla riconquista dello « stato primordiale », o condizione cele-

ste originaria, la cui perdita per l'uomo segnò l'inizio del ciclo delle nascite (*samsāra*), dell'esperienza del mondo finito e illusorio (*māyā*) e perciò motiva la precarietà di una esistenza limitata al sensibile e al vitale, la cui conclusione inevitabile è la morte (7).

La via dell'Iniziazione oggi può essere riconosciuta come la possibilità restituita della conoscenza sovrasensibile — eppò della Resurrezione e della eternità — all'uomo che sia divenuto terrestramente tale, avendo compiutamente assunto la coscienza di veglia dalle categorie sensibili ed essendosi reso indipendente da ogni trascendenza, ma perciò da ogni dogmatismo. Essendo divenuto un essere veramente terrestre, ora per lui vale la possibilità della resurrezione: egli può tentare la risoluzione della morte là dove essa domina radicalmente, ossia nella sostanza dell'esistere permeato di morte. Senso ben diverso aveva la soluzione del cadavere nell'ascesi taoista: era la realizzazione della capacità di sottrarsi alle forze della morte, possibile a un tipo umano superiore, ancora non divenuto completamente terrestre.

Perduto il « senso dell'eternità », inevitabilmente, nascita, esistenza finita e morte, si sono rese necessarie, tra loro collegandosi: la via del Graal può essere perciò ravvisata come quella che realizza in forma radicale e mai prima conosciuta, ciò che in antico il Raja-Yoga e l'ascesi taoista in estremo Oriente perseguitavano a condizione che la coscienza umana sfuggisse alla immersione nella sfera del mondo minerale e finito.

Lo spirito dello *Shi-chiai*, come risoluzione dello stato fisico, fu la tarda espressione di una possibilità ormai perduta per l'uomo, in quanto andava facendosi concretamente uomo: era sopravvivenza della originaria virtù, anteriore ad ogni nascita e ad ogni morte: traducendosi in un potere attivo riguardo alla natura fisica, si alimentava di una capacità di indipendenza dai processi formatori della coscienza razionale, rendendo possibile la comunione del corpo etero-fisico con la sua base trascenden-

te. Una coscienza più alta era conseguibile come estraniamento ai processi dell'autocoscienza. Il corpo fisico veniva ripreso dal potere, della cui menomazione costituiva un simbolo: simbolo che, poi, dalla generalità degli uomini verrà assunto come realtà, sulla cui base si costituirà il mondo fittizio e normale, di continuo contrassegnato dal dolore e dalla morte. Superata la menomazione, il mondo dell'*ego* si dissolveva, l'importanza delle parvenze terrestre veniva superata, e poi che la morte non aveva ragione di essere per un involucro materiale permeato dal *Chi*, essa non si verificava concretamente. Nella Iniziazione occidentale, molti secoli dopo, il momento della « Morte iniziatrica » farà appello alla possibilità radicale dell'autocoscienza e ricongiungerà l'antica via della liberazione dall'umano con quella della libertà conseguibile attraverso l'esperienza profonda dell'umano.

La connessione della simbologia del Graal con il tema della « risoluzione della morte » è giustificata dal fatto che, secondo quella leggenda, la visione del Graal ha il potere di guarire e di rendere immortali gli ospiti di Monsalvat. L'immagine della Sacra Coppa intagliata nello smeraldo caduto dalla fronte di Lucifero e poi trovato e smarrito da Adamo, può rideстare la visione sovrasensibile: la perdita della sacra pietra da parte dell'uomo, infatti, simboleggia l'oscuramento della vera visione (*vidyā*) o conoscenza originaria, in luogo della quale sorge in lui la conoscenza intellettuale, riflessa e limitata (*avidyā*), la cui « sede » dal duplice punto di vista, simbolico e fisiologico, è la testa. La visione della Sacra Coppa, secondo la tradizione graalica, opera direttamente nel « centro » del cuore, ossia nella sede in cui, secondo l'insegnamento taoista, agisce la respirazione trasformatrice dell'embrione originario, per virtù della quale il sangue, nuovamente pervaso dal *Chi*, diviene corrente dello spirito. A tale riguardo Rudolf Steiner, nella sua introduzione a una moderna conoscenza e ad una possibile esperienza del Graal (8), tra l'altro insegnava come, grazie alla presenza del

Logos nell'uomo, presso il « centro » del cuore il sangue traspassi dal sensibile al sovrasensibile, fluendo come corrente erotica che, per la sua possibilità di esprimersi in valori corporei, tende a manifestarsi nell'attuale sede fisiologica della coscienza e perciò sale verso la testa: dalla quale, incontro ad essa, perché da potenza divenga atto, dovrebbe fluire la corrente del pensare liberato, in quanto forza-pensiero svincolata dalla cerebralità, ma perciò stesso forza morale viva. Possibilità che ordinariamente non si dà, avendo il normale processo del pensiero una direzione opposta a quella della incorporea luce del sangue.

Secondo il citato insegnamento, la virtù del Graal, attiva attraverso il cuore, suscita la corrente sovrasensibile che, ove possa incontrare il « pensiero-libero-dai sensi », portatore di volontà cosciente, — che è dire di vitalità morale — rideстa la conoscenza originaria in forma individuale: essa opera infatti là dove quella si è depotenziata legandosi nel capo alle condizioni corporee. Può di conseguenza riaccendersi nel centro tra le sopracciglia (*ājñā-chakra*), temporaneamente oscurato, quel potere di visione, preludio alla conquista della immortalità della quale fu simbolo la pietra frontale originaria, divenuta pietra del San Graal. La sua perdita fu necessaria, perché l'uomo nell'autoaffermazione per la sua riconquista, sviluppasse la individualità e la libertà.

La « chiave perduta ».

Il tema, il cui senso riposto viene in varie forme chiarito dalla moderna Scienza dello Spirito, si può seguire lungo la sua antica elaborazione, ancora sprovvista della coscienza di ciò che dovrà essere, negli insegnamenti tradizionali. Basti ricordare uno *sloka*, conservato nella *Chāndogya Upanishad*, in cui è detto che « vi sono cento e una vena nel cuore, delle quali una sola si eleva verso la testa: risalendo attraverso essa, si va verso

l'immortalità ». Così, nel *Mistero del Fiore d'Oro* (9), il processo trasmutatorio si fonda sulla possibilità dell'animazione del « cuore celeste » la cui « sede » è alla base della fronte tra gli occhi, in quanto questo superi la forza del « cuore terrestre » rispondente al valore umano del cuore.

Occorre notare, tuttavia, a tal proposito, che soltanto la resurrezione della conoscenza nella sede della vita cosciente (per ora subordinata alla cerebralità) può, secondo l'accennato insegnamento, schiudere il varco alla potenza solare del cuore. Il discepolo moderno può avere la percezione di una virtù solare affiorante da questo centro e simultaneamente intendere come essa emani dall'Essere trascendente del Sole — il Logos incarnatosi in Gesù di Nazareth — che ha segretamente ridestate l'essenza del cuore. Questa tuttavia può divenire operante solo per chi sappia attingerla affrancandosi dalla propria natura, ossia per chi sappia, nel conoscere, attuare la libertà, o lo scioglimento radicale dagli idoli istintivi: emotivi e mentali. Ad una simile possibilità risponde il risveglio del centro frontale: alla conquista cosciente della immortalità.

Secondo lo Yoga tantrico, la conquista della libertà e della immortalità esige un processo di trasmutazione volto a costituire un « corpo divino » (*divyadeha*) che è al tempo stesso un « corpo di conoscenza » (*jñānadeha*), tessuto di pura luce: esso comincia a formarsi quando si dischiude l'occhio centrale (*ājñā-chakra*), o « occhio di Shiva », che folgora e incenerisce le passioni inferiori. Nella simbologia taoista dei Campi di Cinnabro, il centro della luce superiore risponde al Palazzo del Ni-huan o Nirvâna, situato nel cervello: più tardi, nel citato *Mistero del Fiore d'Oro*, esso sarà il « cuore celeste », o il « mezzo giallo », il « centro » che presiede alla circolazione della luce nel sangue. La luce metafisica, trasparendo attraverso il corpo, lo affrancha dalla legge di gravità, dalla malattia e dalla morte: il corpo, reintegrato nei suoi principî, non è più

prigioniero dell'incantesimo delle parvenze che rendono inevitabili le due forme fatali della necessità: il dolore e la morte.

Con l'andare del tempo, tuttavia, scomparse le ultime possibilità magiche dello *Shi-chiai* — che affioreranno ancora nello Zen, evocate ormai soltanto grazie ad una tecnica meditativa, difficile a tramandare da maestro a discepolo nella sua integrità, la sua forza risolvente operando verso la forma di una subitanea illuminazione, a ciò mediata da un essenziale stile di vita — la fatalità e la inevitabilità del dolore, come della vita fittizia e della morte, domineranno l'uomo, potendo agire in direzione non coincidente con quella della sua volontà, in quanto egli sia ancora privo di quella libertà e di quella decisione interiore, che saranno, dopo il *kaliyuga*, la possibilità dello spirito.

E' evidente la correlazione tra la morte di ciò che è apparentemente vivo — l'elemento illusorio egoico — e la immortalità: per l'iniziato del Graal, se tale morte si è già verificata nella vita, come trascendimento delle varie forme dell'ineluttabile, egli ha virtualmente conseguito l'eternità e il suo morire fisico è soltanto l'ultima scena del dramma nel mondo delle parvenze. L'essere inferiore, divenendo cosciente della sua indipendenza dalla corporeità, può assumere come sua funzione l'egoismo, svincolandolo sino alle estreme inerenze fisiche. A una simile possibilità si allude allorché viene detto che il corpo dell'antico asceta del Tao diveniva etereo e lieve. « Lievi e sottili » sono i corpi degli esseri misteriosi che, secondo Chuang-tzu, vivono lontano sui monti Ku-sha e presiedono ai destini del mondo: « Si nutrono di rugiada, vivono sulle nuvole e sul vento, cavalcano draghi volanti e vagano felici di là dall'umano » (10).

Questa trasparenza e l'autentico essere viventi nella vita possono nuovamente essere realizzati, ma in forma cosciente, sul fondamento della individualità. E' riconoscibile come la via

del Graal. L'essere etero dormente nell'uomo può ormai operare mediante i viventi pensieri nella coscienza di veglia, che per ora è solo espressione dell'ego: destato, si libera della illusoria forma egoica e simultaneamente della « densità » fisica che ne è veicolo nel corpo: « non diversamente la cicala esce dalla sua spoglia, o il serpente dalla pelle »: la nascita all'eterno si mutua con la Morte Iniziatica o morte apparente del corpo. L'antico discepolo del Tao sembrava morire, veniva seppellito secondo i riti consueti, ma il suo corpo a un tratto spariva riassunto senza residui nella luce incorporea dell'Essere originario, secondo la superumana virtù dello *Shi-chiai*. Il senso profondo dell'ascesi e del rito correlativi, può considerarsi perduto per coloro che lo relegano in una sapienza inavvertitamente riflessa nell'astratto passato e ad essa si riferiscono come a un oggetto, presupposto all'attività dello spirito, senza la quale, tuttavia, quella non sarebbe nulla. Tale senso può risorgere unicamente ove nell'attività interiore si sia capaci di ravvisare l'essenza perenne di ciò che si vela come antica Sapienza: la quale, vista con tale velo, è *mâyâ* anch'essa, come ogni altro aspetto della *mâyâ*.

La chiave della ricerca è perduta, ove non sorga la coscienza del sovrasensibile che rivive nella forma del pensiero, nel momento vivido di ogni pensare, che, come si è mostrato in una precedente opera (11), è l'essenza della meditazione: possibilità dell'uomo ultimo che, portando il pensiero alla percezione del proprio movimento, riconosca una vita che è tale in quanto sorgente del pensiero. Chiave, oggi, perciò, ritrovabile nell'Occidente, se il pensare suscitato dall'esperienza del mondo finito, afferri se stesso libero di elementi sensibili e faccia di sé il suo contenuto, ritornando la sostanza di luce che è prima del suo dialettizzarsi: luce in cui riconosce lo splendore del Logos e di cui intesse il « corpo di gloria » preannunciato dalle tradizioni.

Io cosmico ed io immanente.

Chi ritrovi il senso della remota ricerca della immortalità, può avvertire come essa, prima dell'Era Cristiana, sia la possibilità di ricongiunzione con lo « stato primordiale » propria a un tipo umano che ancora conserva in sé barlumi di luce residui di tale stato: possibilità, dunque, che precede l'epoca (*kaliyuga*) in cui tale ricongiunzione non sarà più possibile, in quanto l'anima sarà totalmente un riflesso del supporto corporeo e, scambiando per propria attività l'urgere della natura in lei, produrrà in forma inferiore il germe dell'*io* autocosciente: forma della individualità, isolata nel sensibile, separata dall'*esse* da cui segretamente trae alimento. Ma il tema della immortalità riguarda appunto quest'uomo che è veramente morto perché morto al mondo spirituale. La sua resurrezione sarà il compimento della impresa del Dio nell'uomo, possibile soltanto dopo l'uccisione del Dio e allorché il potere della morte si presenterà durante la vita come libertà di vincolarsi al terrestre: che è quella stessa di risolvere il terrestre e ripercorrere le vie del Cielo.

L'asceta del Tao, che morendo poteva risolvere il cadavere, raccava operante in sé una forza — lo *shí-chiai* — che gl'impediva di essere compiutamente un individuo terrestre, onde i residui minerali della sua veste corporea potevano essere riassunti, sciolti dalla terrestrità. Questa non si presentava nel suo corpo fisico come elemento di morte, bensì come veicolo di forze che compenetrandolo gli offrivano la possibilità, mediante apertura ed illuminazione, di sperimentare l'indipendenza dalla morte.

E' sufficiente cogliere il senso di quella felice forma poetica del tardo Taoismo, che si esprime in Chuang-tzu: evocazione continua di una perfezione perduta, della quale erano portatori « i saggi del buon tempo antico ». Vi si coglie il senso di quella remota ascesi: nell'anima di quei saggi fluiva una tra-

scendenza che si trasformava in visione e in stile di vita, grazie alla spontaneità con cui essi sapevano donarsi. La capacità di rimanere immuni dal male della coscienza raziocinante, eppero da ogni forma di autocoscienza nel senso moderno, era la condizione dell'accordo con il Tao e con il suo trasparire nel mondo. Non-volare, non-pensare, non-agire erano i presupposti. Il non-agire, seconda la dottrina, è un « attendere » il moto dello Spirito, là dove il moto egoico è sospeso, o dimenticato: in questa contemplazione, che è l'« ultimo territorio di ciò che appartiene al mondo e il primo affiorare del Tao » e si considera « perfezione della meditazione », « il corpo è come un pezzo di legno morto, il cuore è come cenere spenta, senza emozione o propositi » (12). In queste condizioni la luce originaria cominciava a splendere. Far affiorare in sé la presenza del Tao significava essere animati dalla Sapienza: ma si era consapevoli che con ciò non si creava nulla di nuovo, perché la Sapienza fluisce sempre nell'uomo, tuttavia nascosta o turbata dalle inclinazioni e dalle emozioni: occorreva fare la quiete in sé fino alla trasparenza dell'anima, perché la forza essenziale si manifestasse.

L'imperturbabilità e la contentezza, l'amore per la natura e per tutti gli esseri, una saggezza che non respingesse le impressioni sensibili ma neppure si lasciasse sommersa da esse, uno stato d'animo uguale dinanzi ad ogni vicenda o pacifica o tumultuosa, una serena sopportazione del dolore come un pacato coraggio innanzi alla morte: tutto ciò, che peraltro si riscontra come una caratterologia nativa nei popoli estremo-orientali — già in questo tempo rapidamente alterantisi — può essere spiegato soltanto con una segreta e vitale religiosità, ultima eco della ispirazione del Tao, ossia di una perfezione inferiore che, ai fini della vera esperienza terrestre, di tipo moderno, si doveva perdere.

Si può dire che fosse l'esperienza dell'Io superiore, ossia di un Io cosmico, nella veste umana, non l'esperienza dell'io

immanente, che è quello del quale si dà una storia: ente terrestre, ravvisabile come formazione provvisoria della non-conoscenza, o della « ignoranza » (Sri Aurobindo). L'io si dava certamente, in embrione, ma suo compito era sparire. L'asceta dimenticava se stesso, giungendo alla estinzione dei moti dell'anima e delle velleità mentali: tema che riaffiorerà, nel Mahâyâna, nel Vedânta advaitico e nello Zen. Ciò che importa per queste tradizioni è non cedere al sopravveniente ego terrestre: che all'epoca dell'originario Taoismo appena comincia a manifestare la sua inferiore forma individuata, mentre all'epoca in cui fioriscono il Grande Veicolo, il Vedânta e lo Zen — già epoca del *kaliyuga* — esso si avvia ad essere il centro della esperienza umana.

L'Iniziazione del mondo antico aveva, in effetto, il compito di preparare nell'uomo le forze che gli sarebbero state necessarie per sopportare il peso della esperienza esclusivamente sensibile: esperienza che si svolgerà tipicamente nel mondo occidentale, per poi influenzare tutta l'umanità. Per cui l'Iniziazione intesa in senso assoluto sarà un giorno possibilità del discepolo che compiutamente assumendo su sé le categorie terrestri, dovrà chiedere al suo Io trascendente il massimo della forza liberatrice: quella attuata nel passato solo dalle Guide dell'umanità e mai prima di ora impegnata dall'uomo con la intensità voluta in rapporto alla sua immersione nell'esperienza sensoria. L'Iniziazione sarà uno sperimentare obiettivamente, mediante conoscenza, le forze della morte per ora base dell'Ego e dell'esperienza sensibile.

Reincarnazione e Karma.

Un tempo la « soluzione del cadavere » era possibile per esseri che, in effetto ancora appartenendo al cosmo extra-terrestre, non erano veramente umani; poi divenne sempre meno possibile, in quanto gli uomini, per farsi concretamente esseri

della Terra, dovettero dimenticare la loro origine cosmica, eppero la conoscenza della realtà del *karma* e della reincarnazione, ossia della correlazione occulta che si esprime come destino terrestre. Un'alterazione della conoscenza di tali temi trascendenti, dovuta al collegamento sempre più organico dell'uomo con la propria natura fisica, a un dato momento portò a ritenere che non si dessero per ciascun individuo le ripetute vite terrene, ma ciascuno valesse solo come espressione di un determinato ceppo attraverso il quale operasse, ogni volta incarnandosi, uno spirito di gruppo. Secondo una tale visione, l'iniziato era colui che giungeva a identificarsi con l'ente di gruppo, che in sé riassumeva l'elaborazione etnica di esseri non-individuali ma coordinati a una sostanza vitale-animica la cui enucleazione da parte di essi appunto dava modo a questo ente di sperimentare come propria la somma delle loro esperienze. Dottrina che, nel suo materialismo metafisico, era deformazione di un'antica conoscenza del mistero della rinascita: deformazione che già è un segno di quella dimenticanza del tema, cosmicamente necessaria all'uomo occidentale ai fini della sua totale riduzione al terrestre.

Si tratta di una deformazione e di una dimenticanza che oggi cessano di essere necessarie, perché la « riduzione al terrestre » che mediante esse doveva essere raggiunta, è ormai un fatto compiuto, e proprio in base all'autocoscienza acquisita come conseguenza di ciò, l'uomo può ora riconquistare lucidamente e come eventi della propria decisione gli stati di coscienza superiori: anzi, egli può scoprire come lo scopo dell'apparente involuzione nel sensibile fosse appunto questo. Egli può accedere nuovamente, per via di conoscenza, alla dottrina delle ripetute vite terrene: solo questa ormai può fargli intravvedere la controparte oltremondana ed eterna dell'attuale esistenza, eppero l'effettiva realtà dell'esistere, dando il vero senso ai contenuti contraddittori della esperienza terrestre ed eliminando, per ampliamento della coscienza, la tragica inclinazione

a far ricadere su altri che su sé la responsabilità delle proprie difficoltà.

La conoscenza del *karma* è indubbiamente conoscenza di ordine sovrasensibile, ma ad essa può condurre la logica pura, o logica dell'essenza, applicata al quadro del proprio e dell'altrui esistere. Tuttavia la sua stessa tematica, tratta dai testi della Scienza dello Spirito e assunta anche nella forma semplicemente razionale, può dare modo all'uomo contemporaneo di intendere il senso delle forze che operano in lui sotto l'aspetto del « fatale » e dell'« imprevisto »: è la possibilità di cogliere un orientamento liberatore nel senso stesso degli eventi che si esprimono come decorso dell'esistere, quando siano rimossi taluni limiti dogmatici al pensiero.

L'uomo di oggi ha necessità, come di una medicina urgente, della conoscenza riguardante il *karma* e la reincarnazione, perché essa, mentre conferisce calma conoscitiva riguardo a ciò che si presenta come processo della necessità, al tempo stesso fortifica il senso della libertà, ossia la possibilità di sostanziare il *karma* futuro, col poter dare in qualsiasi momento una direzione al proprio esistere, indipendente dalle influenze del passato, che è dire dalla natura. Ma proprio per questa ragione, moderni espositori di dottrine esoteriche ripropongono un'alterata conoscenza della dottrina della reincarnazione, agendo in tal modo come strumenti di quelle forze ostacolatrici che hanno interesse a mantenere l'uomo legato alla sua animalità, pur tradotta nei termini più nobili, estetici, filosofici, spiritualistici.

Tali espositori, in vero non giustificati dai testi tradizionali a cui fanno appello, eppero interpretandoli secondo una loro visione personale, tendono a presentare la dottrina delle ripetute terrene come aberrante presunzione di uno spiritualismo moderno, oppure prospettano l'evento della rinascita non come una possibilità individuale, ma come il compimento di un oscuro processo etnico del quale beneficerebbe un essere

più evoluto in cui tale processo si concluderebbe. Indubbiamente l'equivoco che tali espositori suscitano riguardo al tema trova buon giuoco in rapporto a un altro aspetto della sua de-realizzazione ad opera di coloro che, pur avendone attinto la sostanza alla giusta fonte, l'hanno degradato al livello di una nozione pedestre, banalizzata come fatto legato alla empirica individualità, resa mera informazione, estranea al suo contenuto trascendente e, in tal senso, effettivamente, non vera.

Quanto per esempio è stato scritto, con qualche intensità polemica, da J. Evola e da René Guénon contro il « reincarnazionismo », in talune loro opere, anche se va ravvisato come interpretazione personale, obiettivamente non ricavabile dai testi della tradizione orientale — ed è un controllo possibile a chiunque voglia — ha, per altro verso, le sue giustificazioni: coglie nel segno quando la reincarnazione viene ridotta a un evento mutuabile con la individualità contingente e con essa identificabile. In vero la possibilità di contemplare le vite trascorse può essere riconosciuta unicamente all'essere trascendente l'organizzazione individuale, ossia a un Io superiore non limitabile a una determinata individualità. Le « ripetute vite terrene » possono essere esperienza dell'ente sopraindividuale che le ha come suoi momenti, o vicende — ciascuna in sé compiuta — della sua storia: non possono certo essere esperienza di quell'ente « personale » che si identifica con una determinata vita terrena. Ciò significa che soltanto l'iniziato, in quanto non condizionato da un determinato supporto fisio-psichico, può conseguire coscienza di un Io che si articola in vite precedenti, fuori della sua presente reincarnazione.

Ma J. Evola, sulle orme della tradizione, confutando secondo un suo personale punto di vista la dottrina della reincarnazione, in sostanza si giova di elementi e di osservazioni utilizzabili proprio a confermarla. Riguardo al duplice aspetto della scienza trascendente, cioè « la visione di molte precedenti forme d'esistenza (superindividualità nel tem-

po) e la visione dello apparire e del riapparire di altri esseri (superindividualità nello spazio), cioè con riguardo a varie vite individuali compresenti nello spazio », egli si esprime nei seguenti termini: « Nei riguardi della prima esperienza si potrebbe parlare, in un certo senso, di un "ricordo" ma non come se uno stesso "Io" si ricordasse di aver lui stesso vissuto altre vite o, in genere, di essersi trovato in altre forme di esistenza. Ciò è assurdo già per la semplice ragione che la condizione per conseguire un tale ricordo è di non essere più un Io, di esser libero dall'Io, cioè dalla coscienza correlativa ad un dato nome e forma e ad una data vita » (13). Non dovrebbe tuttavia essere difficile capire che una simile possibilità si dà per un Io essenziale, ossia per un soggetto che, libero di « nome e forma » e dalla identificazione a una determinata esistenza, è pur sempre quello per cui un'individuazione è possibile e per cui questa può attuare la radicale coscienza di sé, sino ad osservare da un diverso punto di vista la serie delle esperienze individuali, avendone il senso superindividuale.

E' interessante come l'Evola, proprio nel voler negare la realtà della reincarnazione, in sostanza stia sul punto di dimostrarla. Egli aggiunge: « Ciò di cui si tratta non è il ricordo di un "io", ma l'affiorare di là dalla coscienza individuale, della coscienza samsarica, è la "memoria" propria a quel tronco di brama, o dème, o *antharābhava*, al quale ci si è identificati » (14). Ma è chiaro che non si dà memoria se non per un soggetto di questa memoria: e nel caso in cui essa riduca a sé tutta la coscienza, affermandosi con ciò come una determinata natura, è parimenti chiaro che non vi possa essere ricordo nel senso di visione cosciente oltre il limite temporale, ma solo manifestazione di uno stato di fatto che, come memoria di ciò che è, automaticamente insiste nel suo movimento; mentre se questa memoria può essere obiettivata e contemplata, proprio essa riconduce l'*« io »* contemplante a cause e a moventi fuori di quello stato di fatto, ossia a un mondo prenatale, o

extra-individuale, lasciando intravvedere le ragioni della impronta di quella determinata esistenza non in un elemento samsarico (così come non è la sabbia che produce l'orma di chi vi passa sopra), ma in ciò che può spiegare la forma specifica dell'elemento samsarico in rapporto a un Io che sa dove vuole giungere, operando nella forma dell'« ego » e mediante quel variabile rapporto con la « memoria ». In altre parole, il tronco di brama che lega l'individuo incapace di coscienza di sé, è quello stesso che, distinto e contemplato dall'individuo, lo aiuta a scoprire altrove, ossia in una direzione diversa, la propria natura superindividuale, facendogli peraltro identificare il punto in cui il vincolo ha inizio e perciò può essere sciolto.

Evola, dunque, intendendo demolire la cosiddetta « teoria reincarnazionista » in sostanza è sul punto di dimostrarla. Infatti così continua: « Nel punto in cui la coscienza si disindividua, spezza il vincolo dell'Io samsarico eppero si universalizza, gli si squaderna dinanzi appunto questa memoria samsarica » (15). Resta da comprendere il senso della visione di tale memoria: senso che non può essere inteso se si vede la coscienza superindividuale quasi opposta a quella samsarica e non si afferra la coscienza samsarica come un modo di vedere provvisorio dell'Io limitante se stesso, ossia come mezzo per un'esperienza trascendente, che è esperienza dell'Io, senza cui non sarebbe possibile neppure la *máyá* del *samsára*.

Secondo la moderna Scienza dello Spirito, fa parte della « preparazione » la preliminare nozione intellettuale del tema e la meditazione sui suoi aspetti ontologici. Esso può venir svolto dal pensiero cosciente, anzi è importante che il pensiero possa essere in qualche modo suscitato e alimentato in tale direzione. Tuttavia, se la semplice osservazione razionale può giovare a prospettare con qualche oggettività il tema, non è sufficiente a decidere la negazione di esso, né autorizza una interpretazione arbitraria in cui la razionalità cessa di essere veicolo d'indagine, ma ritorna, come è generale uso, espressione sog-

gettiva. L'insegnamento di Shrî Aurobindo, l'asceta-pensatore della moderna India, che riassume e rende attuale nella sua opera la Tradizione, con un'ampiezza di visione in cui sono simultaneamente presenti l'intuizione pura e il rigore scientifico, può essere utile allo studioso: allato al riconoscimento della realtà delle ripetute vite terrene (16), Aurobindo considera il valore formativo di una tale conoscenza per l'uomo di questo tempo. L'apporto di Rudolf Steiner al riguardo, a chi realmente intenda conoscerlo, risulta conforme all'esigenza del cercatore moderno: lo Steiner prospetta in termini concettuali e in forma di puro pensiero, secondo una rispondenza della espressione al contenuto trascendente, mai sinora conseguita, la visione di questo aspetto dell'esperienza superiore dell'uomo, seguendola nel suo svolgimento metafisico e nel suo compenetrare il tessuto della vita, sotto forma di destino: egli esprime in veste razionale contenuti che evidentemente attinge in altri piani dell'essere, con la lucidezza propria all'indagine scientifica, dando peraltro la garanzia di una concretezza, mediante l'essenziale potere logico della sua esposizione: potere logico fondato su ciò da cui ha origine e che perciò può essere attuato dal pensiero che ne ripercorra il processo.

Chi, conoscendo l'arte di non divagare, insista meditativamente sul tema, può intuire il senso della morte e della occulta Resurrezione. Nella possibilità che l'uomo moderno pensi i giusti pensieri riguardo ad esso, ovvero abbia pensieri in cui esso operi, in quanto evocato, si dà per lui l'inizio di una correlazione con l'essenza di sé e di conseguenza con le potenze che reggono il divenire del mondo: divenire la cui intima forma, facendosi idea o attività ideale nell'uomo, in sostanza è affidata a lui, e perciò può da lui essere vissuta anche come alterazione o distruzione.

E' vitale per l'uomo di questo tempo dedicare il pensiero normalmente condizionato da contenuti sensibili, a un tema che ne esiga e ne susciti l'energia radicale, senza snaturarla nel-

la dialettizzazione. Se, infatti, esso realmente riguarda la sostanza formatrice della sua storia, implicando il senso delle sue azioni passate, presenti, e i germi di quelle future, non può non avere correlazione suscitatrice con il germe della libertà, principio intemporale delle sue ulteriori possibilità e perciò della sua futura storia. E' urgente che il pensiero animi un contenuto che, così animandosi, lasci fluire nell'interiorità il sovransensibile da cui sorge, in quanto « puro pensiero ». A ciò non è necessaria la percezione sovransensibile, ma la possibilità di pensare con decisione e indipendenza, secondo la infinita creatività del pensiero.

Al ricercatore in effetto si offrono due vie: o egli sente che il tema della reincarnazione e del *karma* è fondato sulla loro realtà cosmico-umana e che a questa risponde la serie dei pensieri su esso dati da Rudolf Steiner (17), e in tal caso meditare quei contenuti è già per lui una via alla percezione della oggettività trascendente di cui sono veicolo; oppure egli sente di non poter aderire ad essi, ma, non rinunciando all'indagine in quella direzione, per rettitudine scientifica, prova a ripercorrerne il processo logico per poter avere dal pensiero, che è il suo, una illuminazione al riguardo. Non v'è infatti risposta che il pensiero concretamente non dia, quando venga impegnato in un tema sino ad esaurimento del limite dialettico.

Nell'uno o nell'altro caso, il ricercatore può, in un secondo tempo, procedere a un'esperienza diretta, mediante l'osservazione degli eventi della propria vita: può guardarli come serie di immagini-simboli che grazie al loro interno movimento, tendono a congiungersi secondo nessi che sono la loro segreta realtà. Tali nessi possono essergli evidenti in una forma innata, con ciò acquisendo la forza di congiungersi essi stessi per un senso ulteriore: che è il senso vero del suo essere. In simile direzione egli incontra linee di forza di un volere trascendente che è suo nella essenza e lo riconduce a

un mondo pre-natale nel quale egli è inconsapevolmente immerso come nel fondamento della sua attuale incarnazione.

Non rientra nell'assunto del presente studio approfondire il tema di una tale ricerca, essendo esso svolto con l'ampiezza e l'essenzialità richieste, nell'opera dello Steiner. Piuttosto vorremmo sottolineare il senso che può avere l'alterazione del significato di « reincarnazione » e « karma », in un'epoca in cui la conoscenza di esso costituisce una necessità dell'anima umana sul punto di riprendere la contemplazione della propria vicenda sovransensibile: che sola può spiegare e illuminare quella sensibile.

Compiutosi per l'uomo il processo di riduzione al terrestre, sino alla visione di un universo esclusivamente fisico e alla cosiddetta civiltà della macchina, occorre poter vedere nelle forze impegnate a sostenere il peso della densificazione fisica le facoltà interiori che si manifestarono un tempo come possibilità di indipendenza dalla terra, come capacità di distacco dall'*ego* e dalla natura. Legatesi alla natura e alla sfera sensibile, esse sono divenute potenze istintive ed emotive, capacità razionante, ossia moti dell'anima che, limitando l'ambito dinamico dell'*Io* all'esperienza dei sensi, costituiscono peraltro le forme dell'autocoscienza. Ora è giunto almeno per una parte dell'umanità il momento in cui l'autocoscienza, in quanto attuata, può liberarsi dal supporto psico-fisico che le è stato inizialmente necessario, e riconquistarsi come indipendenza dalla natura: indipendenza diversa da quella che l'asceta antico realizzava appunto come estinzione del senso dell'*io* e come conseguenza di un dono metafisico che egli poteva accogliere in quanto avesse la forza di non essere preso dai dinamismi della terra (18).

L'indipendenza dalla natura che possa essere attinta grazie alla Iniziazione dei nuovi tempi, è tutt'altra esperienza: è qualcosa di più, in quanto è anzitutto decisione individuale ed ha i caratteri dell'*« inaspettato »*, poi che il suo verificarsi non rientra nell'ordine della fatalità o della ineluttabilità: è l'auto-

coscienza che, nata sul piano fisico, può ora attuarsi oltre il limite fisico. È libertà e non esige l'annullamento dell'ego, bensì il potenziamento dell'elemento individuale che si presenta nella forma dell'ego: dalle profondità del terrestre libera un volere magico che si è potuto in profondità formare vincolandosi al peso della terra e soffrendolo in tutte le forme della istintività degradante. Tale libertà è principio della Resurrezione, ossia della radicale soluzione del corpo, che verrà un giorno portata a compimento dall'Io Superiore, in quanto abbia potuto formarsi nell'ego un centro per la sua azione trasmutatrice del terrestre. Nel volersi dell'ego fluisce una forza che nasce dall'Io superiore, subito alterandosi come natura istintiva: ma è questa stessa forza che, voluta indipendentemente dalla natura — e tale volere è già un fluire del sopraindividuale — ricongiunge l'ego con l'Io Superiore. La Scienza dello Spirito può insegnare che quando l'individualità si voglia come intimo e iniziale moto, e non come prodotto della natura, affermandosi dunque come essenza, secondo un processo inverso a quello per cui è sorta, allora realizza il fondamento. L'egoità, aprendosi a ciò da cui scaturisce come sostanza, si libera dalla forma da cui è sorta e attua l'individualità trascendente.

Con il presente studio s'intende mostrare come la interiorizzazione dell'elemento individuale sia il germe di quella simbolica e invisibile impresa allusa nel mito del Graal, che, ridestando la luce dell'« occhio frontale » perduta da Lucifero, inizierà la riconquista dello stato primordiale e porterà a compimento la « soluzione del corpo », un tempo conosciuta come dono del Tao da taluni asceti estremo-orientali.

III

PENSARE, SENTIRE, VOLERE.
LIBERAZIONE DELLE ESSENZE

L'uomo tripartito.

In quanto pensa sente e vuole, l'uomo può essere visto come un essere tripartito. La « combinazione » di queste tre attività nella vita della coscienza si effettua di continuo sulla base della natura corporea, nel senso che la organicità del corpo fisico, epperò il suo valore etnico e « storico » (che, dal punto di vista metafisico, va ravvisato conforme ai lineamenti formativi del *karma*), condiziona la loro interrelazione. Tuttavia l'« io », presentandosi come ente in sé extra-naturale, polarmente opposto alla natura, è sollecitato attraverso la serie degli eventi della coscienza ad essere l'armonizzatore e l'unificatore di esse: che è in definitiva il suo compito, per ora appena intravisto e non sufficientemente inteso: supposto, ma non realizzato.

Secondo la « fisiologia trascendente » a cui facciamo riferimento, le tre attività basilari dell'anima, pur avendo sorgente incorporea e metafisica, possono manifestarsi nell'umano avendo rispettivamente come veicoli fisici, o supporti, i tre sistemi della organizzazione corporea: testa, tronco, arti. Si può dire che esse si esprimono nella forma individuale mediante ordini o gruppi di processi vitali, i cui relativi aspetti sul piano strutturale fisiologico si presentano anch'essi differenziati. La loro impronta nell'essere fisico, pur rispondendo a un intento individuale, si verifica per via di una sostanza vitale che funzionalmente appartiene alla specie: questo può spiegare il continuo

reciproco influsso e la inevitabile confusione tra i fatti dell'anima e quelli della natura corporea: confusione che dura finché l'« io » non acquisisca coscienza del suo fondamento, indipendente dalla natura.

Il pensare ordinario si svolge nel capo, attraverso l'organo centrale del sistema neuro-sensorio: la coscienza sorge in tale « sede », sulla base della risposta rappresentativo-concettuale alla sollecitazione delle percezioni sensibili. La vita del sentimento, tessuta dalle forze che si esplicano nei ritmi della circolazione sanguigna e del respiro, ha come « sede » la zona toracica. Così la vita del volere si svolge nelle forze che animano il sistema del ricambio, il movimento degli arti e la funzione generativa. Tuttavia, allo stesso modo che i tre sistemi neuro-sensorio, ritmico e metabolico, s'interpenetrano nello organismo fisico, sia pure avendo ciascuno una funzione predominante nella propria sede, così le tre attività del pensare, sentire e vedere, sono in continua « combinazione » nella psiche, in una forma ancora più fluttuante e mutevole che quella della base fisiologica, dotata di un carattere di maggiore fissità. Le tre sedi, qualitativamente differenziate anche nel loro aspetto fisico, rispondono a tre ordini diversi di forze: che, tuttavia, entrando in reciproca influenza, si manifestano secondo modificazioni continue della loro originaria sostanza, così che l'uomo ordinario può conoscerle nelle forme già manifeste di natura e di ordinaria coscienza.

Si può dire che la coscienza e la natura sieno di continuo ravvisabili come categorie tessute dal rapporto delle forze superiori del pensare sentire e volere con i loro supporti corporei e con le correlative combinazioni. Ogni squilibrio della vita psichica può essere riconosciuto come conseguenza della irregolare relazione delle tre attività e della intrusione di una di esse nella funzione delle altre, attraverso la sollecitazione dei loro incide alla corporeità e non delle forze dell'Io. In tal caso, proprio l'Io viene escluso dalla vita psichica: l'Io che solo può

restituire alle tre forze la loro relazione, mediante il dosaggio e il ritmo del loro fluire.

Da un simile quadro si possono prendere le mosse per intendere come la vita dell'anima non sia legata soltanto — come ritiene la scienza contemporanea — al sistema nervoso, ma anche ad altri sistemi fisiologici, con rapporti diversi: al sistema nervoso dovendo essere riferita soltanto l'attività pensante e percettivo-rappresentativa. Per il sentire e il volere occorre guardare a supporti corporei come il circolo del respiro e quello del sangue, che non hanno, con l'Io, come il sistema dei nervi, una relazione di veglia. Essi, infatti, pur essendo processi di cui talune manifestazioni sono percepibili sensibilmente, si svolgono su piani che per l'Io rispondono rispettivamente allo stato di sogno e di sonno profondo. In effetto, la coscienza si trae dalla sede in cui sorge il pensiero, mentre dei processi che si svolgono nelle altre sedi in conseguenza del sentire e del volere, si ha soltanto quel che si riceve di essi come risonanza nel sistema nervoso centrale (1). Il ripercuotersi dei moti istintivo-volitivi ed emotivo-senzienti nel sistema nervoso, può dare l'illusione che anche la vita dei sentimenti, degli istinti e delle voluzioni, sia da questo condizionata, mentre il sentire ha come veicolo il respiro e il volere i canali del sangue.

In realtà, quanto si svolge nel sentire e nel volere viene percepito mediante l'attività dei nervi, ma non si compie attraverso il sistema dei nervi: conoscenza, questa, che può risultare unicamente alla indagine sovrasensibile. Essa fornisce una chiave per comprendere il senso dei moti dell'anima, in base alla diversità del rapporto che la coscienza ha rispettivamente con le tre sedi del pensare, del sentire e del volere.

Il sentire e il volere si svolgono attraverso supporti corporei con i quali l'Io di veglia non ha connessione diretta come con il sistema neuro-sensorio, onde percepisce i loro contenuti in quanto si presentano come sensazioni in sé compiute e che,

per essere così compiute, ossia per aver avuto già uno svolgimento fisio-psichico prima di venir percepiti, si presentano con un carattere di necessità e di obbligatorietà, che costituisce il problema insoluto di ogni psicologia e la difficoltà di chi oggi pratica discipline interiori. Infatti, il loro essersi già svolti attraverso il supporto fisico, indipendentemente da un controllo diretto, quale invece è possibile con i processi di pensiero, implica l'accettazione pre-conscia di tali contenuti da parte dell'individuo psichico: in quanto si manifestano, essi sono già accettati. Il loro essere passati nel fisico, ossia sul piano in cui, come sentimenti, emozioni, impulsi, istinti, vengono infine percepiti per via del sistema nervoso, conferisce ad essi una forza di necessità che tutt'al più può essere controllata nella sua espressione esteriore, non certo nel suo farsi. L'educazione esoterica invece pone in condizione di intervenire, con un moto interiore dissociato dall'elemento corporeo, in quell'aspetto dividente dei moti emotivi-istintivi, che sfugge alla normale indagine psichica: con il dar modo di svincolare il flusso del pensiero dall'organo cerebrale, rende la coscienza indipendente da quei moti più profondi che solo attraverso tale organo possono farsi valere: ma allora può contemplarli obiettivamente. E' evidente che l'io di veglia che si trae dalla sede della testa, ove penetri l'intima sostanza del sentire e del volere, intensificando le forze con cui attua la coscienza normale, si eleva a uno stato superiore di veglia: realizza se stesso. In realtà la conoscenza sovrasensibile si dà grazie al formarsi di una coscienza più vasta (2) che include come un suo momento quella ordinaria, necessaria alla esperienza quotidiana limitata alla cerebralità: ma attua ciò cominciando col realizzare la sua presenza come chiarezza della coscienza ordinaria, così che nessun aspetto di questa la subordini a sé.

Finché la sua attività interiore è legata al sistema dei nervi, l'uomo non può nulla conoscere di ciò che veramente si svolge nel moto di un sentimento o di un impulso volitivo: laddove

gli è possibile per via di auto-osservazione cogliere un pensiero nel suo nascere: ma ciò è già una via alla percezione delle pure forze del sentire e del volere. Tuttavia è chiaro che tale auto-osservazione è possibile unicamente come momento di una disciplina non concepibile dalle attuali psicologie. Esse mancano di mezzi di indagine riguardo al sentire e al volere, a causa del limite razionalistico, proiezione di un'attività interiore condizionata dal sistema dei nervi e non consapevole di tale sua condizione, che la estrania all'intimo movimento del sentire e del volere.

L'alterazione delle essenze.

In realtà la fenomenologia del sentire e del volere si dà in quanto manifestantesi attraverso l'elemento corporeo, ossia in quanto si presenta come una serie di effetti, o ultime fasi, di processi già compiuti: che per la coscienza neppure si danno nella loro completa espressione sensibile, venendo colto di esso semplicemente ciò che registra il sistema dei nervi, funzionalmente separato dai sistemi in cui quei processi hanno il loro supporto. Inoltre, il sentire e il volere hanno con il loro specifico supporto fisico una relazione diversa da quella che il pensiero con il proprio supporto, il cervello. Certamente anche il pensiero, in quanto pensiero riflesso, è un dato che si presenta condizionato dalla sede in cui si manifesta: tuttavia è possibile al pensiero afferrare se stesso, mediante l'« osservazione » di sé, mentre non sarebbe possibile né avrebbe senso che il sentire afferrasse se stesso. E qui è intuibile, per chi sappia meditare, un'altra chiave per l'azione interiore.

Vedremo come le forze del sentire e del volere siano in sé di ordine superindividuale ed autentiche soltanto come tali, ossia prima del loro alterarsi nella sfera della necessità individuale: esse sono « costrette » ad alterarsi nel corporeo per divenire contenuti necessari all'io riflesso. Tale io, riflesso in quan-

to traentesi dal supporto fisico, per ora non può che alimentarsi di percezioni sensorie: onde ha il sentire e il volere non come dati puri, ma come sensazioni, essendo la loro sostanza divenuta fatto fisico, anche quando la forma appaia pertinente all'ordine interiore più elevato. E' l'uso delle forze in contrasto con i loro principi. La riflessità del pensare, che è il segno della caduta dell'Io nei processi sensori, implica l'inerimento nei processi fisici delle forze pure del sentire e del volere che, alterandosi, si presentano come passioni ed istinti. Tali forze debbono manifestarsi e condizionarsi al livello dell'« io riflesso ».

Il pensare, il sentire e il volere, manifestandosi nella psiche e in un certo senso formando la vita psichica, danno luogo ad una fenomenologia confusa e fluida, non afferrabile mediante concetti astratti: si tratta di un mondo in movimento, percepibile come tale solo per via di autonoma osservazione interiore. Quando sia possibile che la funzione dell'Io si attui nella sede in cui astrattamente sorge, eppero assuma coscienza nel sistema del capo, svincolandosi, grazie al puro pensiero, da quei moti senzienti e istintivi che tendono ad affermarsi ascendendo dalle altre sedi come processi involgenti il sistema dei nervi: allora appunto l'indipendenza del pensiero dal supporto nervoso dà modo all'Io di conoscere sue dimensioni più profonde, radicate nella corporeità come « trascendenze inverse » che ora cominciano ad avere in esso un centro per la loro possibile reversione.

La fenomenologia della psiche diviene un campo di conoscenza nella misura in cui l'Io si attui nella sede nella quale sorge come coscienza dell'Io per via del pensiero: fenomenologia, pertanto, mai veramente comprensibile fuori di una possibilità di vedere in essa — che astrattamente può anche venire analizzata e sistemata dalla moderna psicologia — la conseguenza continua dell'alterazione psico-fisica delle forze che

appunto si esprimono come pensare, sentire e volere: forze non legate all'elemento personale umano, in quanto in sé trascententi. Onde non può dirsi autentica la moderna psicologia, in quanto non fondata su un'indagine capace di penetrare ciò per cui la psiche è, ogni prassi psicologica, o terapia psicoanalitica, ormai attuandosi sulla base di una inconoscenza delle forze dell'Io e perciò risolvendosi in una precisa pratica della confusione della psiche del paziente.

L'alterazione, o caduta, per cui non si percepisce il sentire come corrente di vita esperimentesi nell'« uomo ritmico », né il volere come forza dell'Io operante attraverso l'« uomo metabolico », ossia non si hanno il sentire in sé, né il volere in sé, si deve alla loro necessità di individuarsi per la coscienza legata alla corporeità, ossia per il fatto che l'Io è un ente concreto solo in quanto — almeno temporaneamente — trae il senso di sé dalle funzioni corporee e dalla vita organica, per il resto vivendo come imagine astratta di sé, appunto perché mediata da un pensare non sperimentato nella essenza sovra-sensibile, ma nella riflessità dal sensibile. L'alterazione in sostanza si verifica per il processo di riflessione e di razionalità che deve fornire all'« Io » la base dell'autocoscienza: la quale perciò nel suo aspetto contingente si presenta come « egoità ». La precaria unità di questa è l'unità dell'Io depotenziata in quanto inherente alla vita organica, ma è parimenti la correlazione inferiore delle tre forze mantenuta dall'essere corporeo. L'essere corporeo infatti realizza una forma nella quale si esprime l'originario potere di vita che l'autocoscienza non è ancora capace di manifestare, per ora attuandosi solo a condizione di eliminare la vita.

La visione della storia cosmica dell'uomo può dare il senso della caduta di un originario e vivente pensare nella « fisicità » e la sua conseguente disanimazione: la quale soltanto spiega come nella costituzione del tipo umano attuale, sotto la

superficie della coscienza logico-astratta, urga una vita istintiva, residuo della originaria vita interiore, con la quale l'ordine spirituale non ha ormai correlazione « diretta », pur essendo sorgente di essa (3). La pura vita sovrasensibile a cui ora viene impedito dalla forma inferiore dell'autocoscienza di scorrere con la sua forza qualitativa e ordinatrice nella sfera animico-fisica (che era la possibilità spontanea dell'uomo antico) per il cadere del pensiero nella riflessità, ossia nella sfera corporea, cade essa stessa nel corporeo, perché comunque l'inferiore autocoscienza attinge ad essa, e dal suo irregolare legarsi alle funzioni fisiche e ai processi sensibili — che grazie ad essa invece dovrebbero essere sperimentati spiritualmente — nascono la deformazione e l'errore individuale: la base ordinaria dell'individualità.

Le funzioni della natura, malgrado la loro forma animale, sono in sé prive di bisogno senziente: esenti di egoità là dove esse, dirette da entità trascendenti, operano esclusivamente rispondendo alla necessità strutturale eterico-fisica senza coinvolgere l'anima, divengono sorgenti della immoralità dell'uomo, in quanto egli psichicamente è portato a sentirsì in esse, vivendo come brama ogni volta da lui rifluente attraverso esse la forza di vita propria agli organi mediante cui si svolgono: laddove egli dovrebbe trarre il senso di sé da un moto opposto, cioè dalla propria essenza, e, in quanto in sé fondato, sperimentare attraverso esse ciò di cui sono veicolo: che gli è impossibile, per la disanimazione del pensiero che lo costringe ad avere il senso di sé non da un'attività indipendente dai sensi, bensì dalle sensazioni. Onde avviene che le correnti del sentire e del volere agiscano alterate e divenute istintività, nella sede che è base della coscienza, ossia nel sistema del capo, ove non possono venir percepite quali sono nel loro obiettivo processo — mancando una tale possibilità al pensare astratto al cui sorgere appunto l'alterazione è connessa — ma come sono già in quanto contaminazione, in tal senso condizionando la co-

scienza. Del resto, la possibilità di percepire l'obiettivo processo sarebbe già un moto di conoscenza, che implicherebbe la retificazione del processo medesimo e il suo presentarsi perciò in altra forma.

Il Karma e la corrente istintiva.

Il pensiero astratto è in sostanza il riflesso, sul piano fisico, di quel vero pensare, che normalmente non viene mai sperimentato. In quanto ombra di ciò che veramente è, il pensiero astratto ogni volta si fa astratta rappresentazione, assumendo il dato sensibile privo del contenuto metafisico di cui è soltanto veste: limite che è, esso stesso, pensiero, non riconosciuto come tale. Il pensiero astratto diviene così giustificazione di quanto, sorgendo come « apparizione » di vita e non come vita stessa, che dovrebbe essere la vita del pensiero capace di immergearsi nel mondo, non può essere conosciuto nella sua sintesi, o realtà basale, c'è a costituire la sfera del misurabile, veduta come realtà esteriore. In tal modo sfugge all'uomo la realtà delle cose e degli enti, che è la loro invisibile forma eterica, o fondamento metafisico, con cui egli è tuttavia in rapporto profondo nell'essere interiore, onde la sua vita di veglia è in continua contraddizione con la realtà del mondo, che è realtà « eterica », o tessuto pensante del mondo. Nel quale, per contro, diviene desto e perciò operante il « pensiero libero dai sensi », che, per la virtù propria alla sua sostanza, solleva la coscienza appunto a tale livello: riconoscibile come il suo.

Può sorgere, di là dalla coscienza ordinaria e da questa non contraddetta, una « coscienza imaginativa » che, mentre percepisce in immagini la forma interiore degli esseri e delle cose, che è la loro « vita », ancora non percepibile come essenza, parimenti può contemplare la vita individuale come unità di una serie di valori sostanziali di tempo. Questi sor-

gono come ritmi di puro tempo, o tempo non fisico, condensati in immagini che hanno la virtù di simboli viventi. In sé sono potenze di vita esprimenti il loro senso in figurazioni-sintesi della individuale esistenza, di là dall'analitica simbologia dei « fatti », e operanti sotto forma di lineamenti strutturali del « destino »: esecutrici, perciò, di principî più radicali. E' una esperienza del mondo eterico, in cui si attua il rapporto della coscienza con forze più profonde del sentire e del volere.

Ne deriva la possibilità di incontrare la direzione del proprio *karma*: intemporale, eppure assumente diversi valori di tempo. Tale direzione affiora dall'ambito profondo del volere e del sentire, estrinsecandosi come forma diventante dell'esistere, proprio in quanto la coscienza, rispetto a tale estrinsecarsi, non è desta, ma dormente e sognante. E' la corrente della « necessità » a cui può rispondere la corrente della « libertà » propria al pensare, quando venga svincolato dalla natura come puro pensiero. In una condizione che risponde al sogno e al sonno, ciascuno vuole secondo la direzione del *karma*, che è direzione dell'Io, e tende irresistibilmente verso quegli eventi che si presentano come mutamenti del destino, quale che ne sia la forma, mosso da un tale volere creatore: che opera giustamente perché non avvertito, non conosciuto. L'uomo ordinario, infatti, non dispone di forze atte a conoscerlo, in quanto la sua coscienza si articola nel sistema nervoso e dipende sia pure temporaneamente da questo. Solo il pensare, svincolato dal veicolo neuro-sensorio come dall'astrattezza, può penetrarlo.

Avere percezione dell'« ambito profondo » del volere, senza aver prima conseguito la indipendenza dal sistema dei nervi, può essere causa di traumi psico-fisici. Di sfuggita può esser accennato che una serie di fatti patologici si spiega con lo sconfinamento di questo « ambito » nelle sedi psico-fisiologiche del sentire e del pensare e al suo irrompere nella coscienza di veglia, sia a causa di disordini della vita emotivo-

istintiva, sia di errati esercizi o atteggiamenti psichici; mentre proprio la coscienza di veglia, che possegga veramente se stessa e perciò possa espandersi oltre gli abituali limiti, conseguendo l'indipendenza dal supporto neuro-sensorio, può andare incontro alla corrente pre-conscia del volere, ricevendone motivi profondi di autoconoscenza ed equilibrio.

E' in sostanza la possibilità di afferrare direzioni che procedono da anteriori vite e si esprimono nella presente esistenza tendendo a divenire sostanza cosciente dell'io: che ordinariamente le accoglie sotto forma di fatti, insistenti sino a che possano sorgere come pensieri, come atti interiori suoi. Il ricercatore può cominciare a percepirlle direttamente, assumendole appunto nel loro interiore tessuto: comincia a intendere il senso del proprio *karma* e di ciò che egli, in quanto essere libero, può operare indipendentemente da esso, e proprio per questo in accordo con esso.

E' condizione di equilibrio per l'uomo ordinario mantenere una coscienza di « sonno » rispetto a ciò che dalla sfera più profonda del sentire e del volere emana come direzione karmica, non tanto per la impossibilità di afferrarne il senso mediante attività interiore, quanto perché si tratta di una sostanza metafisica che diviene distruttiva ove inerisca ai processi fisio-psichici della coscienza di veglia. Soltanto la coscienza svincolantesi dalla cerebralità per via di una superiore disciplina del pensiero può operare mediante un volere che, destandosi, solleva allo stato di veglia la forza che normalmente per il suo esprimersi necessita dello stato di sonno: ma un tale volere è dello stesso tessuto delle forze operanti nel *karma*.

La qualità interiore che si sviluppa dall'atto meditativo si trae in pari tempo dal pensare svincolato e dal tessuto puro del sentire e del volere. Quando l'attività mentale si limita al pensare astratto, che è quello proprio all'attuale cultura, è inevitabile che si sia condizionati dalla natura anche nelle espressioni che ne sembrano indipendenti; ma quel che si veri-

fica di più grave, come conseguenza di una simile inconsapevolezza, è che si attingono nella sfera degli istinti gli impulsi della volontà. Credendo di volere qualcosa liberamente, si vuole sempre secondo la natura, ossia secondo ciò che contraddice la libertà. Le forze interiori dovrebbero infatti essere sviluppate malgrado la natura, non potendo mai lo spirito essere compreso nell'ordine delle forze che operano per la natura, tanto meno quando sia essa a manifestare esigenze « spirituali ».

L'equivoco di scambiare per proprio volere ciò che in effetto sale dal mondo degli istinti, è un fenomeno ormai sempre più comune e in modo singolare allarmante quando si riscontra in individui che presumono seguire vie esoteriche. Esso si connette con l'evento cosmico di questo tempo, onde l'uomo consciente evoca per la sua vita conforme alla dinamica logico-tecnica, forze sempre più intense del volere, che, non sorrette da una coscienza indipendente dal « corporeo », eppero non usate da un tipo di coscienza che sola potrebbe mantenere ad esse la loro innata virtù, inevitabilmente fluiscono nella natura e finiscono col potenziare in varie forme la vita istintiva. Guasto che non è possibile evitare, se non si riesce a comprendere quale sia nella sfera individuale l'unica attività interiore che, mentre è condizionata dalla natura, al tempo stesso esprime riflessamente la possibilità di una sostanza interiore in sé indipendente dalla natura e che, come tale, può essere sperimentata. Una simile attività è il pensiero, la cui possibilità trascendente si manifesta nella meditazione, ove sia condotta tanto oltre da divenire ciò che è: un moto impersonale, sperimentabile personalmente.

Ascesi del pensare e del volere.

Della tecnica educativa e liberatrice del pensiero si è sufficientemente detto nell'opera alla quale si rimanda il lettore (4). Si aggiungerà brevemente che essa consiste nel far esprimere

le forze più profonde del pensiero normalmente arrestate o paralizzate dal fatto che ci si limita alla sua forma riflessa, priva di vita: che tuttavia presuppone una vita. L'arte della concentrazione e della meditazione è appunto attingere a tale vita: si parte dal tipo di pensiero di cui normalmente si dispone, intensificandone e concentrando il fluire così da porre la riflessività sulla linea del moto pre-riflesso da cui si trae, che è ri-congiungerlo con la sua sovrasensibile corrente vitale. Applicando il pensiero a un tema rievocato o ad un oggetto percepito, si avverte che il limite che si tende a superare, in quanto moderni, è la forma riflessa del pensiero con cui si sta pensando. Allorché, per esempio, Rudolf Steiner nella sua opera fondamentale in quanto metodo per la conoscenza dei « mondi superiori » (5), consiglia tra l'altro l'osservazione del seme di una pianta e dà la tecnica per la contemplazione pensante della serie dei processi onde esso si trasformerà nel seno della terra per dar luogo al tronco, ai rami, che poi fioriranno e fruttificheranno, preparando la vita di altre piante, in sostanza dà un esercizio possibile e adatto al ricercatore di questo tempo.

Una meditazione utile è intendere il senso dell'esercizio. Il seme ordinariamente visto, rappresentato e pensato come tutte le cose e i fatti visti rappresentati e pensati, o sofferti, è un apparire che diviene pensiero: non è il pensiero che riempie di realtà interiore l'apparire. Ora si tenta appunto questo: risolvere la parvenza, integrando la percezione sensibile con un atto interiore. Allorché, infatti, ci si rappresenta lo svolgersi della vita futura della pianta, si afferra nel presente uno sviluppo che si attuerà effettivamente nel tempo; ma tale sviluppo, legandosi ogni suo momento a quello successivo per via della osservazione pensante, senza la quale il processo rimarrebbe nell'incoscienza del percepito, che è l'incoscienza della natura, in definitiva si manifesta per virtù dell'atto consciente del meditante e si verifica in movimento di pensiero, rispondendo il pensiero a quel che il seme contemplato invisibilmente già reca

in sé. Il processo sintetico del pensiero diviene sempre più identico al processo invisibile potenzialmente contenuto, esso stesso come sintesi, nel seme che si guarda e si considera, sino a che il percepire e il pensare, confluendo in un solo atto, diano luogo alla sua imagine sovrasensibile. Nella considerazione pensante, ciò che avverrà è in vero ciò che ancora non è manifesto: l'invisibile forza di vita, extra-spaziale ed extra-temporale, che si manifesterà come vita, sorge come pensiero, in quanto, però, è pensiero meditativamente voluto in quella direzione: esso diviene percezione del vivente attraverso la percezione sensoria. Si può dire anzi che il vivente si esprime in esso; ma vivente è veramente soltanto il pensiero nel quale il processo dormiente nella natura diviene coscienza. Ed è la prima percezione che l'uomo possa avere del vivente invisibile, sul quale di solito pensa astrattamente, la percezione dando luogo immediatamente alla rappresentazione e questa al pensiero astratto. Tale il senso dell'esercizio. Se il pensiero si attiva secondo lineamenti della creazione futura già presente nel germe, in sostanza attinge a una sorgente di vita identica a quella intuita all'origine del processo invisibile contemplato. Invisibile, ma concreto, perché si trae da quanto è già stato acquisito in quella direzione mediante i sensi e il pensiero applicato ad essi.

Perché il pensiero afferrì il vivente fuori di sé, deve affermare il vivente in sé, ossia nel suo proprio essere, in quanto pensiero: l'esercizio della concentrazione e la contemplazione del vivente nella natura sollecitano in esso tale possibilità. Il pensiero deve aprirsi alla sua propria forza non ancora caduta nella riflessità e perciò ancora non legata ad alcun oggetto: perciò, oltre alla contemplazione di aspetti della manifestazione della vita che rimandano alla vita stessa, viene consigliato dal Maestro dei nuovi tempi l'esercizio di concentrazione del pensiero su un tema estremamente semplice — lo spillò, la matita, il bicchiere — il cui contenuto di rappresentazione sia facilmen-

te delimitabile: così che nella più lineare struttura concettuale si possa manifestare il massimo della forza-pensiero.

In tale tipo di concentrazione, in sostanza, l'oggetto non deve condizionare il pensiero, ma essere solo un mezzo per la sua autonoma attivazione: di pensiero, in cui non sia presente alcun sentimento subconscio: che è inevitabile si introduca nel tipo « tradizionale » della concentrazione, che esigeva dalla qualità dell'oggetto il suo svolgimento e il suo senso. Il discepolo moderno deve avere l'esperienza del « pensiero puro » in quanto percezione tipica di un'attività veramente sovrasensibile e perciò impersonale, da cui egli, in forma cosciente, possa avere il senso della sovrasensibilità e della impersonalità di tutta l'esperienza.

L'ascesi del pensiero proposta nell'insegnamento al quale ci riferiamo, è in sostanza un'ascesi del volere: mediante il pensiero cosciente si vuole e il pensiero diviene una cooperazione di pensare e volere, nella quale quest'ultimo può attivarsi indipendentemente dal suo consueto manifestarsi legato a processi corporei. Il volere può volere secondo il suo moto originario nel veicolo del pensiero, e ciò fa appunto risorgere il pensiero dalla inanimazione o riflessività. Verrà il momento in cui tale volere sarà così individuato e consono all'Io, che potrà essere percepito direttamente di là dalla mediazione pensante, in quanto, ben inteso, in esso sia presente l'essenza-pensiero. La discorsività concettuale, inizialmente mediatrice, si è consumata: nel momento della contemplazione, può affiorare direttamente il volere: che si esprime ora come « pensare vivente ». Si vede l'essere corporeo sorretto radicalmente da questo pensare vivente, o « cosmico », come da un fondamento fluente, che è nostro nella misura in cui si perde l'illusione di essere fondati sulla coscienza razionale e sul suo supporto neuro-sensorio. Albeggia ora il conoscere che potrà costituire la futura scienza dell'uomo; ma albeggia da una direzione opposta a quella da cui giunge il pensiero ordinario.

La tecnica della enucleazione e del rafforzamento della volontà consiste nell'imprimere all'attività rappresentativo-concettuale che, in quanto moderni, si ha inevitabilmente in forma riflessa e astratta, una forza che scaturisce dalla sua stessa origine e che inizialmente non può avere. Tale forza viene impressa mediante la ripetizione e il ritmo. Nella rappresentazione e nel concetto agisce la direzione ordinaria del pensiero: nella ripetizione e nel ritmo intervengono le correnti profonde del sentire e del volere, che, essendo in realtà le forze sovrasensibili del pensiero hanno il potere di affrancarlo dalla mediazione cerebrale. La concentrazione è in sostanza ripetizione e ritmo (6), in quanto è l'esercizio con cui si penetra un tema e lo si trattiene innanzi alla coscienza — che è già un insistere e un ripetere — e in quanto tale esercizio venga sempre di nuovo eseguito e possibilmente in ore identiche.

Ma la ripetizione e il ritmo possono essere attuati anche riguardo a sentimenti o ad azioni (anticamente era questo, con correlazioni più vaste, il senso del ritmo) o a ricordi. Un esercizio dato dal Maestro dei nuovi tempi consiste nel rievocare un momento in cui la volontà sia stata intensamente impegnata e, oltre ostacoli vari, abbia potuto esprimere il massimo della sua forza: si tratta di rivivere, attraverso l'evento rievocato, la manifestazione della forza, sino a che ne sorga un'immagine dinamica o qualcosa di simile ad un senso di obiettiva energia, indipendente dalla sfera dei sentimenti e dei pensieri, che, come moto luminoso, tende a fluire lungo le membra e di cui può essere contemplato il singolare potere di autonomia. Giova altresì immaginare il volere come corrente che scorre attraverso gli arti, dando ad essi un'agilità indipendente dal sistema del tronco: si può giungere ad animare la qualità e la forza di tale corrente, contemplandola come la stessa che ha il potere di muovere i corpi celesti nello spazio, di trarre dalla terra la forma saliente delle piante, divenendo movimento istintivo nell'animale e risorgendo come volere cosciente nell'uomo.

Il volere come conversione della brama.

Quanto si è detto può anche essere espresso nel seguente compito: svincolare il sentire dal volere, rendendo il sentire sempre più partecipe della vita superiore del pensiero e degli ideali della conoscenza. Via via che il pensare, educato e rafforzato, si libera dalle condizioni sensibili, in sostanza realizza ciò in quanto si avviva di un « volere puro » — e già l'avvivarsi è un tale volere — attivo nel momento pre-corporeo, ossia in quell'aspetto del suo manifestarsi non ancora impegnato nelle funzioni corporee. In effetto, di là dalla costituzione stessa dell'uomo fisico, che è un tessuto di volontà pre-individuale, è ravvisabile un volere libero dal corpo, trascendente, che acquisisce forma dinamica soltanto nei momenti esecutivi della volizione e attraverso i movimenti degli arti. Ma in tale suo corporificarsi, esso non è libero, perché non è mai un moto diretto dell'Io, essendo attivo per una naturale necessità motrice percepita unicamente nella sua fisicità, oppure in quanto stimolato, sottilmente o intensamente, dalla necessità del sentire, che attua sempre se stessa spingendo a volere qualcosa: che tuttavia l'Io crede di volere liberamente. Se si guarda, il volere ordinario non è mai libero (7), per il suo esclusivo estrinsecarsi in funzione della necessità egoica, onde, tra gli altri esercizi, viene dato dal Maestro dei nuovi tempi quello dell'«azione pura»: che consiste nell'imporsi ogni giorno, a una determinata ora, una certa azione, o compito estremamente semplice, che non rientri nel quadro degli interessi personali (8).

Il volere comincia a liberarsi nella concentrazione, e, appunto, nell'esercizio dell'«azione pura». Viene stimolato il fluire — senza che ancora tuttavia venga direttamente sperimentato — di quel volere che ogni giorno e ogni volta viene usato nella vita ordinaria: tuttavia ora, non subordinato alle esigenze della natura, ma indirettamente voluto in sé. In sostanza, prima, questa forza si usava, ma non si sperimentava per quel

che effettivamente era, bensì solo in quanto subordinata alla necessità egoica: ora si sperimenta obiettivamente. E si sperimenta nella misura in cui essa si attui come dinamica del pensiero liberato, vale a dire senza contraddizione con la sua essenza: fluisce nelle membra come pensiero che vuole, e sorge nella trasparenza mentale come volere cosmico.

La contraddizione con l'essenza è, invece, l'uso ordinario della volontà. Gli istinti e le passioni si alimentano appunto di questo: in quanto inclinazioni, sorgono da un processo compiutosi nell'ordine della necessità fisica, anzitutto come assorbimento della vita dell'anima da parte delle funzioni corporee, indi come un indistinto continuarsi di tale assorbimento nella coscienza e in un inerire di questa all'attività dei sensi più di quello che sia necessario a una percezione del sensibile da parte dell'essere interiore, che solo può sperimentare il sensibile: non può essere conosciuto, infatti, il mondo dei sensi dall'uomo legato ai sensi. Si tratta, in sostanza, di un involversi della pura forza del volere nella corporeità, ai fini della esperienza individuale nel mondo finito. Le inclinazioni traggono di continuo dal fluire alterantesi della volontà pura la soddisfazione del loro impulso.

Istinti e passioni sono, in tal senso, volontà caduta e divenuta natura inferiore, « memoria », che esige sempre nuovamente — per il potere che le è stato conferito — l'attività del volere, a fine di esprimersi, di insistere nel suo movimento, secondo una direzione che contraddice l'Io, o la libertà metafisica. Operare su essi mediante noetica penetrazione della loro sostanza significa operare su motivi profondi che, riconducendo ad un mondo di strutture intemporali, danno ragione di una determinata costituzione personale, in quanto risultato del *karma*: rimandando a una vita precedente, essi inoltre rivelano, nella loro attuale necessità, un logico accordo con i compiti delle forze cosmiche oppositrici.

Si può dire che l'opera iniziatica verte sull'attivazione di

un volere che, suscitato nel pensare svincolantesi dal sensibile, si rivela via via come l'intima potenza della individuazione, o forma dell'essere egoico. Va compreso come non si tratti soltanto del volere originario, ossia di quello che animò l'uomo prima della « caduta » e che non resse a questa, bensì di qualcosa di « ulteriore », ossia di ciò che esso può conseguire come suo potenziamento per il fatto di essersi individuato: è il volere divenuto volere terrestre, che ora, mediante la liberazione del pensiero, può sorgere in forma purificata. La sua individuazione si è fatta nello stampo corporeo della egoità e si è potenziata in quel secco e desolato dominio dell'immanenza che è l'esperienza del mondo razionalistico e scientifico-tecnico: mondo, indubbiamente, di un'immanenza perduta, sepolta, che nella sua astratta esteriorità può esso stesso assurgere a dominio metafisico, « materializzandosi » oltre il previsto: essendo l'esistere fisico assunto come la realtà (9).

In simile esperienza il volere è portato a esprimersi il massimo della sua possibilità terrestre, legandosi definitivamente ed automaticamente alle funzioni corporee. Ma è questo stesso volere che, sollecitato nel pensare cosciente e in particolare nella concentrazione o nella meditazione, e per intima animazione svincolato dalla natura — che è dire reso indipendente dal sentire — diviene la forza che condurrà alla esperienza cruciale tradizionalmente chiamata « resurrezione iniziatica ». La sua preparazione perciò si commisura con una serie di esperienze radicali, o prove dell'anima, che sono « momenti di morte », oltre i quali è possibile la resurrezione.

Appunto questo volere risorge. Lo abbiamo chiamato il « volere che non fu desto nella Caduta »: infatti esso può prodursi nella sua iniziale forma inferiore solo come capacità di esistere in un mondo ahimanizzato, che è conseguenza della « caduta ». Tuttavia, presso all'esaurimento degli ultimi impulsi trascendenti, che nella forma dell'inconscio, eppero del superstizioso e del dogmatico, sopravvivono nell'attuale vita

psichica dell'uomo, si può intuire come sia esaurita la funzione dell'impulso che lo ha condotto alla immedesimazione nel sensibile, ma parimenti è possibile comprendere che cosa intenda la Scienza dello Spirito quando afferma che la colpa originale è stata annullata dall'azione invisibile del Logos incarnato e che l'uomo può ormai estinguere le conseguenze della Caduta e sviluppare la sua autentica forza. Soprattutto si può intendere come la causa onde si è caduti sia stata rimossa e come ormai alla libertà dell'individuo sia affidata l'impresa di avvertire la sparizione della barriera allo spirituale e la possibilità di riattingere nell'assoluta immanenza l'originaria trascendenza (10).

Con la eliminazione di ogni trascendenza che si verifica nel mondo moderno come estrema conseguenza della «caduta», si sviluppa una possibilità di libertà che, ove afferri il suo movimento, si manifesta appunto come volontà pura. Si comincia a essere liberi là dove si comincia a volere: la libertà in atto è, in sostanza, puro volere. Nel pensare che si svincola dai sensi, e che sempre ritorna al suo momento dinamico, questo volere è già in atto, onde si può dire che il processo della libertà comincia nel pensare: certo, nel pensare che attui in sé il principio per cui comincia a essere pensiero.

Il volere risorge nel pensare, in quanto il pensare impegnato nella concentrazione e nella meditazione, è un pensare che vuole: l'animazione del pensiero è simultaneamente un moto volitivo, ossia il moto di una prima forma di « volere puro »: è un volere che scorre come pensare, in quanto pensare libero dai sensi, e irorra di pura luce la vita dell'anima. Esso, per la virtù di rettificazione che reca dall'essenza, si proietta, come nella sua forma immediata, in eventi che debbono essere immediatamente assunti come segni di compiti sovrasensibili: a un determinato punto, essi sono le prove iniziatriche, alle quali si è alluso come a « momenti di morte ». Infatti le forze cosmiche irregolari che tendono sempre più a dominare l'interiorità dell'uomo mediante la natura, rivelano il loro potere radicale

allorché la virtù del pensiero liberato opera nella profondità in cui l'anima inerisce alla natura: attraverso la meditazione svolgentesi fuori delle categorie psico-fisiche, i modi di questo inerire vengono privati della loro vitalità: che risorge come vitalità spirituale (*buddhi*).

L'esaurimento della istintività, per il riassorbimento della sua *vis* in una sublime sostanza di vita, diviene esperienza luminosa di dolore o di conoscenza, che lungo il tempo si svolge nello scenario dell'anima, attraverso un insistente lavoro di dedizione e di conversione, sino alla « soglia » del mondo spirituale: il cui varco, possibile ai veramente donati, risponde alla fase della « morte iniziatrica » della tradizione gnostico-ermetica. Essa implica, momento per momento, la resurrezione secondo la luce essenziale del Logos: che è il ringiovanimento secondo lo spirito, o il nuovo fiorire dell'Albero della Vita (11).

La consumazione della natura.

In realtà il volere puro si trae dall'essere sovrasensibile: da un essere che, tuttavia, non è veramente incarnato. Ancora la organizzazione fisica dell'uomo non è capace di sopportare la virtù dell'Io trascendente: per ora può soltanto essere supporto di una « coscienza dell'io », ossia di un « io riflesso », non dell'Io (12). I disastri si danno quando questo io riflesso vuole subordinare a sé lo spirituale, tendendo a rafforzarsi in quanto tale e persino a farsi una veste metafisica o iniziatrica della sua riflessità, mentre suo compito sarebbe comunque sparire: non misticamente o realisticamente, ma per virtù di autoconoscenza.

Ma l'autoconoscenza onde può risorgere l'essenza dell'io, implica per esso un processo di morte: che è il compito riguardo al quale si danno equivoci occultistici, yoghici e mistici, quando si aspira al dominio metafisico e in realtà si rimane al livello di una pedestre logica nella impossibilità di disporre del pen-

siero da cui si prendono le mosse. Tutti presumono annientare l'ego, vincere l'io inferiore, sparire nel *Tao*, o nel *Brahman* vedantico, ma la realtà è che per un'autentica esperienza superiore, proprio l'ego deve esser tanto rafforzato, che possa esso decidere il proprio annientamento, ancora non essendosi annientato: perché un soggetto deve darsi di tale decisione e di tale annientamento, e questo soggetto per ora è identico all'ego.

In realtà l'annientamento è la perdita del supporto che l'Io ha nella natura: perché supporto ora comincia a essergli l'essenza. Simultaneamente, la natura, resa autonoma nella sua strumentalità, diviene veicolo della liberazione del sovrasensibile nel sensibile: l'« uomo ordinario » viene liberato dalla pressione dei sentimenti personali e diviene collaboratore dell'« opera », entrando in uno stato di semplicità e di spontaneità del tipo richiesto nello Zen, ma non in quanto siano cercate per se stesse — come accadrebbe a un moderno cultore dello Zen — bensì come conseguenza dello scioglimento delle forze interiori dalla natura.

L'essere autentico dell'uomo è nella sfera sovrasensibile: da fuori dello spazio e del tempo si riflette nell'organismo etereo-fisico. In tale riflesso si svolge l'effimera vita dell'io e dell'anima: la quale, pur avendo come scaturigine il suo essere reale, non può realizzarlo finché le è trascendente. Contraddizione dinanzi alla quale le metafisiche di qualsiasi tipo si arrestano. Nella riflessità l'io ha l'esperienza del tempo e dello spazio in quanto, assorbito dalla forma corporea, trae il senso di essere dalle sensazioni. Dal limitato percepire fisico-sensibile, nasce la visione dello spazio e del tempo fisici, i quali non esistono prima di questo percepire, bensì in conseguenza di esso. È la condizione dell'io ordinario, o « io riflesso », la cui funzione pertanto è aprire la via a ciò di cui è riflesso.

Se si guarda il retroscena della coscienza di veglia, si può constatare come la vita interiore della testa tenda di continuo

a superare la condizione fisica per attuarsi come stato spirituale. È un tentativo continuamente sopraffatto nell'uomo ordinario dalla necessità fisiologica della vita del capo: necessità che si esprime parimenti nelle due condizioni, di salute e malattia, e che in quanto tende a continuarsi in alto come contenuto interiore nella coscienza, è in sostanza la natura opponentesi alla sopra-natura: la quale appunto, per operare, deve vincere la resistenza o dello stato vitale sano o dello stato vitale turbato, in quest'ultimo avendo la sollecitazione a una più intensa azione rettificatrice della natura che la respinge. Ma con ciò non è che appena accennato un aspetto del rapporto dello spirito con l'organizzazione animico-fisica: rapporto che viene dominato dallo spirito quando il pensiero liberato e la quiete della natura animico-corporea, facendo tacere la cerebralità, creano ad esso uno « spazio »: che altrimenti si fa attraverso il dolore e la malattia.

Durante lo stato di veglia, le forze superiori dell'anima, per manifestarsi come processi della ordinaria coscienza, debbono operare distruttivamente nel sistema vitale, o etereo-fisico, della testa: le conseguenze di tale distruzione vengono riparate durante il sonno dalle forze eteriche non ostacolate dall'attività della coscienza. L'opera di distruzione, tuttavia, nel tempo soverchia quella di restaurazione, così che gradualmente essa si conclude con la morte. Si deve a questa continua demolizione dell'organismo fisico, principio radicale di dolore e malattia, il sorgere e il sussistere della coscienza. In effetto le attività del pensiero e della coscienza di veglia suscitano nel capo la tendenza alla morte.

Ogni processo vitale dell'organismo, in realtà, si oppone alla coscienza, smorza il pensiero: la vitalità fisica è possibile nella misura in cui siano escluse le forze della coscienza, la quale nell'uomo ordinario può sorgere unicamente grazie a un annientamento della vita. Il compito dell'iniziato è suscitare la coscienza, senza distruggere la vita, ma ciò in quanto l'atti-

vità spirituale si ridesti essa stessa come fonte di vita, e in quanto la vita legata alla natura permanga autonoma nel suo dominio senza tradursi in fatti della coscienza o del pensiero.

Il sorgere del volere trascendente nella individualità, è, come si diceva, un moto dell'io che si attua in assoluta indipendenza dalla natura, tuttavia traendo forza proprio dal suo affermarsi nel profondo, oltre la natura e malgrado la natura: della quale esso estingue processi che dal fisico tendono a continuarsi come vita interiore e costituiscono la normale vita psichica. Una simile estinzione è quella che si manifesta in forme indirettamente sollecitate, ossia sotto l'aspetto di quelle prove che si sono chiamate « momenti di morte » (13).

Tali prove possono essere ravvisate come altrettante esperienze dei vari gradi del « vuoto » (14). Sono « vuoti », in quanto « luoghi interiori », in cui la natura è stata esaurita e che nel loro iniziale aspetto di negatività si presentano come abissi, o fasi di morte: eventi che l'essere legato alla corporeità segretamente paventa e respinge. Tuttavia, appunto per questo, sono possibilità per l'atto puramente creativo: per l'espressione tersa del volere, che sarà volere magico. Ove si retroceda dinanzi a tali possibilità per insufficienza di dedizione e di coraggio, la natura si riaffermerà, restituendo insieme con le ordinarie foze vitali la brama onde le impronta: restaurando ogni volta le condizioni di un illusorio vivere cui necessitano le oscure e distruttive forme del dolore.

La Pietra Filosofale.

L'essenza-pensiero svincolata dalle condizioni fisiche, epoperò desta come forza obiettiva, ha il potere di fluire nella « sede » della volontà, ossia nel sistema del ricambio e degli arti: essa opera allora come corrente di un puro volere nell'organismo eterico-fisico. Le forze del pensiero che normal-

mente si manifestano demolendo l'organizzazione fisiologica della testa, grazie alla concentrazione si oppongono ancora più profondamente ai processi vitali, fluendo nel sistema del ricambio e degli arti, ove tendono a continuare la loro azione distruttiva; ma tale annientamento dei processi organici più profondi stimola l'azione radicale del volere, che — come si può intendere da quanto si è detto nelle prime pagine di questo capitolo — agisce ora dalla sua « sede », ossia dal luogo fisico che è anche il suo « luogo interiore ». Stimolato, questo volere profondo si disincanta e opera secondo la sua virtù originaria, restituendo la vitalità etereo-fisica annientata e riaffiorando come superindividuale potenza di pensiero. La distruzione ha qui una compensazione dalle forze stesse della coscienza, in quanto svincolate dal fisico.

In effetto, la volontà che l'uomo ordinario impegna nella quotidiana esperienza attivistico-pratica, anche se attinge alla originaria vitalità trascendente, è un processo che incoscientemente si altera vincolandosi all'elemento corporeo, radicalmente divenendo brama, che contraddice la sua origine spirituale: manca perciò di dimensione morale. Il discepolo svolge un'opera interiore indirettamente limitatrice dei processi vitali che tendono a costituirsi come supporti e condizioni al meditare e gradualmente — superati taluni momenti cruciali — sollecita un volere che giunge ai fondamenti della natura, incontrando qui le sue forze più profonde: identificandosi con esse secondo la luce del principio archetípico della corporeità, affiorante nel vivo pensiero.

Sbaglierebbe chi, per incapacità di pensiero, confondendo l'« atto » col « fatto », mirasse a trasformazioni corporee, assumendo queste come fini dell'opera: in realtà egli tenderebbe a rafforzare un « ego » traente il senso di sé unicamente dalla visione fisica del proprio essere. Confonderebbe valori che possono attuarsi soltanto per un'esperienza sovrasensibile, con valori che appartengono alla sfera dell'apparire fisico: la quale

certamente può riflettere lo spirituale, ma a condizione che la sua imagine non operi come un presupposto metafisico. Confusione inavvertita, nella quale oggi va incorrendo una vasta schiera di cercatori di un « metodo rapido » per acquisire potenza; per credersi padroni di sé, o per presumere di « cavalcare la tigre », secondo una imagine dell'insegnamento taoistico che, portato nel mondo occidentale, privo del clima interiore che gli è inscindibile, per mancanza di coscienza del valore del pensiero impegnato a pensarla, in sostanza non può funzionare. Funziona invece una vocazione romantica comoda a chi non voglia veramente lavorare su sé, ma, per il suo contenuto dogmatico, preparatrice del fallimento delle varie posizioni occultistiche.

L'esperienza astratta della coscienza, propria all'uomo comune contemporaneo, pur effettuandosi per via di una distruzione della vita organica nella testa, non ha il potere di opporsi in profondità alla natura, la quale sempre si riafferma attraverso le funzioni fisiche divenendo mondo psichico. Essa viene di continuo restituita nella ordinaria forma sub-conscia dalla vitalità fluente attraverso i processi organici, con puntuale dinamicità se questi sono nell'ascendenza giovanile. Sempre di nuovo la natura riconduce l'individuo alla necessità fisiologica, mediante questa riaffermandosi come istintività, sia senziente che razionale, ed alimentando l'esperienza dell'ego mentalizzato.

Se una simile condizione non viene ravvisata dal cercatore spirituale, egli non può concepire la forma incorporea del volere, condizionante quella corporea: in lui inevitabilmente la direzione « tellurica » continua ad avere il sopravvento su quella « solare ». Inavvertitamente potenziando il volere legato alla natura, egli rinuncia sempre più alla possibilità di equilibrare le due polarità Sole-Terra, che, secondo l'esigenza attuale della Iniziazione, debbono costituire una sintesi dinamica sotto il segno dell'Io.

La volontà dell'uomo si fa sulla Terra: nasce come forza,

in quanto si commisura col terrestre, operando nella sfera minerale, qui divenendo potenza di vita che si esprime nei processi del ricambio, nel calore corporeo, nell'attività dei sensi, nel sesso, nella *vis* multiforme degli istinti. Va riconosciuta come la polarità terrestre nell'uomo: quella per cui la potenza trascendente del volere si lascia afferrare afferrando la mineralità, la quale, nella sua intima struttura, ha una direzione opposta a quella del volere: come un volere negativo.

La forma fisica del minerale reca in sé l'impronta del suo esser « caduta » fuori della forma spirituale originaria; perciò le linee di forza della sua struttura hanno una direzione inversa a quella di ogni potenza creatrice. E' la direzione fisica di ciò che, per il sussistere comunque della sua base metafisica, insiste nella forma sino alla fissità assoluta: la quale simboleggia perciò l'arresto della sua caduta, per virtù trascendente.

In realtà, non vi è nulla di più trascendente che un cristallo: non si allude certo alla sua imagine, ma a ciò di cui l'immagine è simbolo. Il minerale è la « trascendente visibile » e perciò il segno del « vuoto »: il « vuoto » nella sua negativa positività. Lo stato radicale di inversione della forza, divenuto forma, è il segreto del mondo minerale, cui peraltro è legata la vicenda della vita terrestre e della correlativa necessità della morte: ché tale direzione inversa sarà negli organismi viventi in perenne lotta contro le forze di vita, venendo dominata nella pianta, ma afferrando il volere nell'uomo e affermandosi in lui come corrente istintiva (15).

D'altro canto, essendo la fissità della inversione il supporto della vita organica, sarà inevitabile che la coscienza, come direzione in sé sovrasensibile, manifestandosi, divenga distruttiva per la vita, nella misura in cui sia condizionata dalla mineralità. Condizione che sarà rettificata il giorno in cui l'iniziato scoprirà nel suo essere profondo il segreto della terrestrità, o la Pietra Filosofale.

La « saggezza pietrificata » e il « corpo lunare ».

Per il supporto minerale, la vita si organizza nella corporeità a condizione di essere un decorso verso la morte, perché è l'ambito delle funzioni della natura, che, assorbendo l'essenza, danno luogo alla serie degli istinti, alle inclinazioni e alle brame, riconoscibili come risonanze della struttura « negativa » della mineralità nell'anima umana. Ogni processo della coscienza, essendo in sé sovrasensibile, non può non agire come an-nientatore di una vita condizionata strutturalmente dalla mineralità: che è il motivo della radicalità dell'« egoismo », molto più profonda di quello che non risulti all'ordinaria conoscenza di sé.

La direzione metafisica « inversa », propria alla forma noumenica del minerale, è bensì quella che suscita il senso dell'i o autonomo e fittizio, in quanto temporaneamente avulso dalla essenza, ma è al tempo stesso suscitatrice della brama e ispiratrice di quanto è consacrazione di valori terrestri. Qui l'originaria forza è divenuta volontà terrestre, forza di vita, natura: è la polarità della Terra, che l'uomo accoglie in sé per esistere e parimenti per morire, ma in definitiva per conoscere il mistero della Resurrezione là dove la vita cede di continuo alla morte: nel cuore dell'esperienza terrestre.

L'influenza per la quale la Terra eterica è legata alla « terrenità » e l'anima dell'uomo al « passato », ossia alla corporeità fisica, alla razza, al sangue, alla tradizione, alle inclinazioni, alla memoria soggettiva, secondo una « cosmologia trascendentale » (16) verificabile dal pensiero capace di afferrare il proprio movimento, può essere riconosciuta come persistenza dell'azione che la Luna esercita sul terrestre da un tempo fuori del tempo conoscibile, esprimendosi come vincolo alle forme e agli impulsi che scaturirono da un'originaria saggezza della Terra e dell'uomo: che fu appunto *saggezza lunare*.

Tutto il mondo pre-cristiano è condotto innanzi nel suo

svolgimento tradizionale e storico da « guide spirituali » portatrici della persistente influenza di quella forma pre-terrestre del pianeta, che la Scienza dello Spirito chiama « Luna ». Potrebbe essere dimostrato come il culto e i misteri del Sole, la *sapienza solare* e le influenze ispiratrici del « Sole » fluirono nell'umano mediante, come forze riflesse dalla Luna (s'intende dal dominio sovrasensibile che nella Luna visibile ha supporto simbolico). Il mondo tradizionale fu metafisicamente possibile per virtù di una saggezza e di una sensibilità sacrale, alimentate da Deità lunari, e da « maestri » da esse inspirati, il cui compito verso l'uomo fu di mediare le forze « solari », per preparare i tempi in cui l'Essere trascendente del Sole, o Logos solare, o Figlio, si sarebbe congiunto con la Terra.

I culti e i misteri del Sole in India, come in Iran e in Egitto, non furono che il ricordo ispirato e l'eco rituale del principio solare originario perduto, tramandati grazie alla mediazione « lunare »: che è appunto la Tradizione, come complesso di regole, leggi e influenze trascendenti, necessarie all'uomo ancora non libero, perché ancora non autocosciente. La funzione spirituale della « legge », o della norma tradizionale, infatti, è esaurita da quando l'uomo ha la possibilità di ritrovare il principio solare nella essenza di sé, grazie all'atto della coscienza individuante. Ed è importante per il ricercatore di questo tempo rendersi conto della funzione anti-spirituale e « materialistica » della tradizione che non è più la Tradizione, quando la si presenti come la saggezza metafisica del passato a cui occorra tornare per superarne il « mondo moderno ». In realtà l'alimentarsi dell'attuale cultura di meccanicismo e di positivismo destituito di spirito logico — venendo la logica degradata ad analisi fraseologica — si spiega con il falso orientamento delle nuove forze trascendenti, che, pur essendo solari nella essenza, vengono private della possibilità di coscienza della loro natura solare, onde immediatamente si legano a quel-

che trovano già culturalmente costituito, al mondo già fatto, materializzato, ossia a forme esaurite dell'antica saggezza lunare: che sono la « tradizione » e quanto si continua come revivescenza di ciò che è internamente morto.

E' inevitabile che il mondo sia visto esclusivamente come « dominio della quantità », ossia come semplicemente fisico, sussistendo antichi ed esauriti impulsi formativi della conoscenza in un conoscere che già nella coscienza del suo processo potrebbe attingere alla sorgente da cui scaturisce: che è l'impulso solare di questo tempo: la via della libertà. Nella natura, nel già fatto, nelle leggi astrattamente ereditate e subite, nella cultura già organizzata e sempre più condizionata da indagini di tipo astratto perché « positivisticamente » meccaniche e dogmatizzanti l'aspetto esteriore dell'essere, perciò nella cultura senza vita, così come nella razza, nel sangue, nelle inclinazioni, nell'antica psiche, si può ravvisare la manifestazione di una « saggezza pietrificata », priva di slancio oltre il già divenuto: l'azione di quelle forze « lunari » che rappresentano il passato dell'uomo, ma ora sono l'ostacolo. Il supporto attraverso cui vincolano l'uomo al terrestre è il cervello, nel quale è insolcata la serie delle tendenze pre-personali, secondo una struttura necessitante, che è memoria di trascorse esperienze fluente nel sangue: memoria che non dovrebbe vincolare l'uomo, ma essere da lui percepita e ripercorsa. Essa, invece, come natura, afferrando i processi cerebrali, lo condiziona mediante un pensare incapace di autonomia, perché vincolantesi a ciò per mezzo di cui si manifesta.

Solo un « pensiero-libero-dai-sensi » può sciogliere l'anima dalle antiche influenze lunari presenti nel sangue e attive per via del circolo sanguigno nel sistema dei nervi, così da ricongiungerla con le forze solari fluenti dal « cuore ». L'elemento « lunare » dell'anima, divenendo trasparenza e ritrovando la vivente perennità, è la possibilità del fiorire di un sentire nuovo, simboleggiato dalla imagine di un essere femminile

celeste, la « nuova Iside », o « Vergine Sofia », che ha il potere di ricondurre al principio di cui è emanazione: il Logos.

La conversione del « corpo lunare » è la via della devozione, che tuttavia, come si vedrà, non può essere attuata immediatamente, per le vie del sentimento, alla cui forma ottusa e soggettiva è condizionata, e che perciò trarrebbero sempre in inganno l'uomo persuaso di essere pio e soccorrevole. La devozione rivive unicamente grazie al pensiero liberato. Finché essa è il sentire che dal suo naturale e corporeo veicolo si lascia condizionare, inevitabilmente impregnato delle antiche forze lunari, non può che essere un fatto emotivo egoico, spiritualmente sterile e distruttivo: e finché sia tale, l'uomo è dominato anche nel volere e nel pensare dalla polarità della Terra: dalla Terra in quanto *materialiter* vincolata alla Luna.

Incantato dall'essere lunare, per cui ha le forze solari soltanto come riflesso, ossia come pensiero astratto, sentire soggettivo e volere pervaso di brama, l'uomo è dominato dalla polarità « tellurica », ossia dalla inversione spirituale propria alla forma minerale. La conversione del « corpo lunare » è opera della devozione: di quella vera, non di quella che per l'uomo di questo tempo è inevitabilmente espressione essa stessa delle antiche influenze lunari: è la devozione che sorge dalla trasparenza del primo pensiero, o pensiero non vincolato ad alcun oggetto, rendendo l'uomo attivo rispetto alla polarità tellurica. A questa polarità egli, in quanto essere non transitorio, contrappone la polarità solare, ossia la direzione del puro pensiero in cui affiora l'intima vita dell'*io*: io che, pur acquisendo la forma egoica grazie al suo limitarsi alla fisicità minerale, nella essenza non è terrestre, ma solare.

La « Terra », lievito del volere « solare ».

Il segreto della liberazione può essere intuito come virtù di equilibrio tra le influenze del Sole e della Terra, la cui at-

tuzione è affidata all'uomo. Le forze solari fluiscano nella sua interiorità incosciente, appena affiorando coscienti nel pensiero; le forze terrestri egli le sperimenta nella natura corporea e attraverso l'esperienza sensoria. Sono correnti polarmente opposte nell'umano, anche se metafisicamente d'identica origine (17).

Le forze solari fluiscano inconsciute e perciò non attuate, o alterate, ma possono esprimere il loro puro essere nel momento dinamico del pensiero indipendente dalla natura. E si convertono in pura forza individuale se possono essere recate incontro all'esperienza del mondo fisico, a resuscitarvi l'elemento solare sopito nel sensibile: nella natura, nelle sensazioni, nel calore degli istinti. Si tratta, tuttavia, di un'operazione simultanea: l'elemento solare del volere si attua in quanto, mediante la « percezione pura », si identifica con l'elemento solare dell'esperienza sensoria.

L'ascesi sovrasensibile non consiste nell'aprirsi come automi a forze spirituali che operino gratuitamente, e che in tal senso non opereranno mai, soprattutto perché non saranno esse ciò che si crede di evocare, ma nell'accogliere tali forze, per rcarle incontro al sensibile, che è parimenti immergele in quella zona del proprio essere in cui domina la polarità terrestre, ossia il flusso degli istinti e delle passioni. Viene così percepito obiettivamente il contenuto di tale polarità: che si purifica e rinasce nell'anima come « pensiero cosmico ».

In effetto, il volere cosmico scorre nell'uomo sotto forma di vita organica e si fa corrente istintiva per una necessità propria alla fase inferiore della sua evoluzione, vincolandosi alle funzioni animali: le quali, tuttavia, potrebbero svolgersi secondo semplicità originaria, o nella loro autonoma naturalità, se liberate dalla psiche e dall'ego. Il volere cosmico può divenire alimento del volere individuale, risorgendo dalla sfera in cui simultaneamente opera come potenza di vita e si altera come corrente istintiva: si rivela allora come linguaggio cosmico

che di ogni organo reca un particolare messaggio e una specifica virtù illuminante.

La brama, lasciata alle funzioni della natura come un obiettivo moto di correlazione col mondo, in sostanza viene liberata dall'ego: perdendo il suo carattere di convulsa tensione verso gli oggetti dei sensi e cessando di essere bisogno di « altro », diviene capacità di amare obiettivamente l'altro e di cogliere l'interiore senso del mondo fisico. Perde la forma della brama, ogni volta risorgendo come volere: che può tornare a sperimentare l'essere fisico e il mondo. Le vie che prima erano percorse dalla corruzione e dalla consunzione divengono le vie del volere magico e della liberazione.

Ogni sollecitazione dei sensi, ogni impressione « tellurica », diviene istantaneamente occasione per il fluire autonomo di una natura che dal profondo si rinnova secondo una sua segreta saggezza. Il volere cosmico, normalmente alterato e dissipato sotto forma di brama e degradato in tensioni di auto-affermazioni fisiche, può venir accolto nella coscienza come pensiero vivente dei diversi organi nei quali il cosmo opera direttamente.

Sono forze di altri mondi che, fornendo il tessuto del destino umano, in profondità richiesto dalla sua libra scelta, possono essere conosciute come direzioni, avanti un preciso senso e convergenti verso soluzioni di problemi-limite dell'esistere, oscuramente presentiti dalla coscienza ordinaria. Per tale via si opera alla formazione di una natura spirituale avvenire, base dell'esperienza umana che si manifesterà per il trascendente processo del *karma*. Ad un dato momento, l'attività interiore ritorna spontaneità: via via che trasmutano gli istinti, essa si fa veste dell'Io, divenendo natura superiore, non tessuta di necessità, ma di lucida immediatezza.

Nell'uomo, l'elemento « tellurico », o vitale-istintivo, così come un lievito trascendente, suscita il volere magico, nella misura in cui il volere desto nella meditazione fluisca e penetri

per virtù propria nelle profondità dell'essere, *interiora terrae*, mantenendo intatto il suo valore sovrasensibile: è attivo allora il principio solare. Il segreto della trasmutazione (18) è appunto questa possibilità di potenziare l'elemento « solare » nel contatto con quelle categorie « telluriche », sorgente continua dell'invasione emotivo-istintiva, che sempre estinguono o respingono la corrente solare. Non si tratta di eliminarle, bensì di trarre continuamente da esse, terso e inalterabile come il diamante, il principio puro che normalmente in esse si perde: il principio volitivo, o solare. E si è mostrato come il tenore sovrasensibile al volere sia mantenuto dal pensare che si attui secondo l'identità cosciente con il proprio movimento.

Il corpo diviene organo dello spirito, che opera per lo spirito, in quanto non realizzato più come corpo ma come trasparenza del mondo, in cui s'incontrano le correnti del mondo. Anima e corpo divengono un unico accordo a cui l'Io può dare a u t o n o m i a , nella misura in cui quella trasparenza sia conseguita. Tale autonomia equivale a uno stato d'innocenza originaria, ossia a una condizione di spontaneità metafisica che rende l'agire « libero di peccato ». L'azione diviene azione pura, perché è pensiero non cadente in pensieri: è pensiero sorgivo che non ha bisogno di riflessione per essere, perché immediatamente è opera, gesto, movimento, avendo in sé tutta la saggezza e raggiungendo senza sforzo il più alto disinteresse. L'azione non è più compiuta dall'ego.

Lo scambio tra pensare puro e volere tellurico è l'atto magico verso il quale converge l'educazione alla « percezione pura » e al « pensiero puro ». Secondo la Scienza dello Spirito, il Logos incarnato ha fondato sulla terra la possibilità che tale atto, verificandosi, operi alla restituzione solare dell'essere. Sta all'uomo tradurre in evento concreto una simile possibilità: che non è necessario riconoscere agli inizi della disciplina, portando i risultati stessi della disciplina al riconoscimento di essa. Non si tratta di accettare

dogmi, ma solo di procedere per atti di conoscenza sempre più coscienti e rigorosamente sperimentali.

La disciplina che indichiamo ha fondamento positivo, in quanto giustificata, sin dal suo inizio, dalla logica stessa del processo pensante impegnato nella ricerca: questo viene da prima percepito nella sua immanenza, indi, come fluire immanente, ripercorso sino alla sua sorgente cosmica, in una sfera impersonale, grazie al tipo di concentrazione che la Scienza dello Spirito suggerisce in base alla precisa conoscenza di un tale sperimentare. Esso in definitiva suscita un potere di congiunzione della volontà immersa nel fisico con la volontà metafisica.

Il volere magico è pensiero liberato che scende nell'oscurità della terra: questo pensiero già reca in sé, come si è detto, la virtù del puro volere, ma col suo immergersi nel mondo del volere naturale, ne accoglie il potere tellurico che normalmente ottenebra e distrugge l'uomo.

E' il lievito della Terra. L'elemento solare si unisce con l'elemento terrestre e ne viene stimolato: attratto, attinge alla sua essenza e simultaneamente assume la natura dell'altro, mantenendo inalterata la propria che, come natura solare, opera a sciogliere l'oscurità terrestre. Ma l'elemento tellurico del volere, liberato, diviene sulla terra potenza solare creatrice. Tale il senso della Iniziazione dei nuovi tempi.

Reintegrazione del sentire.

La liberazione del volere restituisce al sentire la sua mobilità extra-corporea, ossia la possibilità di manifestarsi come corrente di vita non ancora caduta nella ottusità corporea. Il sentire è in sé trasparenza sovrasensibile, non conosciuta come tale nell'esperienza ordinaria: è l'antica via interiore dei mistici e dei santi, un tempo realizzabile per l'apertura dell'anima non mediata da conoscenza, bensì « diretta », o indipendente dall'intelletto, ma in taluni casi (Meister Eckhart, Shankara, San Gio-

vanni della Croce ecc.) suscitante anche forme di conoscenza in senso rigorosamente noetico. La conoscenza che si dava attraverso tale accensione del sentire, tuttavia, verificandosi fuori dell'ambito e delle esigenze dell'ordinaria individualità, era di un tipo immediato: non più conseguibile nell'epoca della individualità e della razionalità. Soltanto la conversione del pensiero e l'affiorare in esso di una nuova corrente del volere, infatti, potrebbero oggi schiudere la via all'autentico sentire, che perciò, nella forma personale, dovrebbe manifestare la vitalità creatrice propria alla sua *impersonalità*.

La costituzione fisio-psichica dell'uomo attuale non consente a lui altro che un'esperienza mediata dai sensi e dal pensiero: perciò nella sfera del sentire, echeggiando unicamente tale esperienza, egli non ha possibilità di apertura al sovrasensibile; né quel che egli può sperimentare come fede o sentimento del Divino ha più valore oggettivo, rientrando nella sfera delle sensazioni egoiche. Quando al termine «fede» si voglia restituire l'autentico significato, si deve pensare a una forza trasfigurante a cui l'uomo contemporaneo non è più capace di aprirsi e che perciò nemmeno può concepire nella sua vastità: che tuttavia potrebbe ridestare mediante una conoscenza che si attuasse come superamento della presente involuzione del pensare. La resurrezione cosciente delle forze che operavano nell'antica fede è pertanto indicabile come compito di chi seguia la moderna Scienza dello Spirito.

Dell'autentico sentire oggi l'uomo ha solo un'eco corporale, rispondente alla personale costituzione egoica, onde le varie forme di sentimento, manifestando ogni volta le esigenze di una determinata natura, sono necessariamente l'espressione della specie più che della individualità: di conseguenza si traducono sempre in un inconsapevole inganno verso se stessi.

Va tuttavia riconosciuto che nelle passioni e nelle emozioni, il sentire esprime comunque, egoizzata e sensualizzata, la sua forza superindividuale. Mediante una specifica tecnica, questa

capacità di vibrare, liberata dal particolare colorito di piacere o di dolore, eppero dall'impronta egoica, può risorgere come individuale possibilità di un sentire illuminante, tendente a irradiarsi come amore. Un esercizio consigliato da Rudolf Steiner in tale direzione consiste nel rievocare un'emozione trascorsa, ricostruendo i motivi e l'ambiente in cui si produsse, così da riviverla con la intensità che ebbe, sino a che ci si possa concentrare sull'emozione, astraendo da motivi e ambiente: occorre indi astrarre dal particolare carattere di dolore o di gioia del sentimento rievocato, così da averlo e trattenerlo nella coscienza come pura capacità di sentire, o attitudine in sé fondata.

La liberazione del pensare e il sorgere del volere puro cooperano a restituire al sentire il senso della sua funzione, arginandone i subconsci sconfinamenti. Il sentire può venir direttamente educato e risollevato al livello della sua vastità e delle sue relazioni cosmiche. Restituito alla sua impersonalità, esso diviene esperienza impersonale dell'io: perciò si manifesta come amore.

La tecnica preparatrice di tale possibilità consiste nel suscitare, per il sentire, motivi che appartengano alla sfera trascendente da cui nasce, ossia alla verità sovrasensibile: evento che nella normale vita della coscienza non si verifica mai, dato che i sentimenti, anche quando appaiono di ordine elevato, si destano sempre per oggetti o fatti sensibili, ossia per oggetti che non sono veri per quel che significano in quanto appaiono e che, come tali, non dovrebbero destare sentimenti. L'inganno è sempre questo. Soltanto la percezione del contenuto sovrasensibile di tali oggetti potrebbe giustificatamente destare sentimenti: il sentire non è che la luce delle pure idee, così come il volere ne è il calore. Il sentimento che viene da una cosa in quanto cosa è sempre falso ed ogni volta è inizio di delusione, mentre il sentimento che possa destarsi dall'essenza della cosa — che cessa perciò di essere cosa — è vero. Ed è il reale rapporto con l'altro.

Sulla linea di una disciplina dell'abitudine, va dunque controllato e limitato il sentire che spontaneamente reagisce a quell'accadere quotidiano, che è vero solo nelle forze invisibili combinantisi come suo tessuto, non nel suo esteriore apparire: al tempo stesso, occorre tener conto che proprio dal suo apparire, si può, mediante percezione pura, giungere alle forze. Ma da una simile percezione, che è il reale sperimentare l'essere, è giusto che si destino sentimenti: sono allora il vero sentire. In tal senso la Scienza dello Spirito suggerisce due essenziali tecniche: una consiste nel destare coscientemente sentimenti di amore o avversione, di gioia o dolore, riguardo a talune quotidiane espressioni di verità o di menzogna, che di solito lasciano indifferenti, o al massimo suscitano reazioni spiritualmente non valide perché automatiche o interessate, giungendo volutamente a quella intensità che normalmente è imposta dai sentimenti spontanei e inevitabili; l'altra nel dare al sentire « oggetti spirituali », ossia nel destare sentimenti per temi pertinenti il sovransensibile: esperienza che, come si accennava, non può verificarsi naturalmente, ma solo per decisione personale. In ambedue i casi si tende a restituire al sentire la sua funzione che è essere risonanza personale della verità. E' la via che attua quell'accordo tra il sentire personale e il sentire universo, che risponde al grado della *buddhi*.

Il falso sentire e la paura.

Non deve trarre in inganno la possibilità di talune nature particolarmente sensibili, di avere emozioni e sentimenti elevati. Qui il limite è ancora quello della natura: si tratta indubbiamente della giusta disposizione verso l'esperienza del sentire, ma finché non venga educata e svincolata dal « corporeo », è inevitabile che essa, coincidendo con la sfera degli impulsi fisiologici, sia parimenti il veicolo di una vita istintiva il cui carattere di invadenza può essere più grave che nell'individuo

normale. E' il caso dei cosiddetti « temperamenti estetici » e di personalità del mondo intellettuale, la cui esperienza interiore è un continuo e inavvertito colludere con la sensualità, eppero una condizione di confusione più che uno stato spirituale. Il loro problematismo estetico-emotivo è indubbiamente un segno di forza, ma di forza mal posta, che non può evitare, nella maggior parte dei casi, di risolversi in auto-distruzione.

Riconoscere la dipendenza di una serie di sentimenti e di stati d'animo dalla corporeità, ossia da particolari condizioni fisiologiche, introduce alla possibilità di separare la corrente del sentire dalla forma in cui appare, e perciò di orientarla secondo la sua reale espressione. Talune drammatiche emotività, come talune esaltazioni erotiche o estetico-erotiche o mistiche, vanno restituite a giuste proporzioni, ossia ricondotte al loro concreto significato di fenomeni interiori del corpo: non certo perché debba essere eliminato quanto di creativo possa anche manifestarsi attraverso esse, ma perché non venga dignificato oltre il necessario il loro carattere morboso ed eventualmente sia riconoscibile la virtù del sentire che le origina, secondo il suo sconosciuto potere: suscitatore, non distruttore di vita.

Sullo stesso piano, ma polarmente opposto, va ravvisato l'errore moderno onde si crede che la forza consista nell'eliminazione dei sentimenti. Si dà un tipo umano, infatti, che fa consistere lo stile più alto nella inattaccabilità ai sentimenti, e perciò in una freddezza indistintamente inalterabile dinanzi a tutto: che è un disporre della forza a « buon mercato », trattandosi di ottusità riguardo ad aspetti del reale che esigerebbero determinate vibrazioni del sentire di cui non si è capaci, o che si temono e subconsciamente si rifiutano, perché manifesterebbero una forte contraddizione con l'abito mentale a cui si è vincolati.

Certa enfatica indifferenza dell'uomo moderno è forza quanto la castità dell'evirato: è un sostituire all'ordinaria emotività un sentimento conservatore di ciò che si è come stato di

fatto: che è il più basso dei sentimentalismi: è conservazione di sé, o della decrepitezza egoica, con assoluta esclusione del resto. E' paura sotto veste di imperturbabilità. Dà, pertanto, l'illusione della indipendenza dalle emozioni, dai problemi, dalle esigenze del mondo, ovvero la sognante persuasione di una interna stabilità e di una sicurezza pratica, in sede intellettuale manifestandosi come cinismo dalla gradazione varia, avente aria beffarda innanzi a tutto. E' il giudizio ironico che in segreto si difende dal penetrare l'oggetto, implicando ciò il coraggio di una identificazione con esso, e tuttavia, elaboratasi una raffinata dialettica, presume di comprendere e sistemare tutto, sovente ridicolizzando i temi. Ma una simile dialettica ha nel suo affinamento il limite, che è l'esaurirsi delle ragioni da cui si suppone mossa, essendo unicamente per la falsa « persuasione » (19), ossia unicamente per la espressione di ciò che non ha senso esprimere, in quanto manca di correlazione autentica con l'essere. Peraltro, la paura dell'enfasi è ancora enfasi, quando si esprime come una mistica dello stile lèpido e critico ad ogni costo.

La sognante indipendenza dalla sfera emotiva, propria all'intellettuale moderno, è la capacità di autocoscienza che si attua astrattamente, ossia mediante astratto pensare e astratto volere, la cui forza apparente e provvisoria consiste nell'essersi essi sottratti al controllo del sentire o nell'aver ridotto il sentire a una loro eco: che non è il vero sentire. Il discepolo di questo tempo riconosce nella freddezza pragmatica e nella inemotività del tipo umano ultimo una corrente dinamica che, nel suo esclusivismo e nella sua forma ego-versa, si rivela alterazione di una forza basale dell'essere fisio-psichico ed è perciò malattia; ma comprende altresì che essa può manifestarsi in tale forma, unicamente in quanto elusione del sentire: in quanto non ha alcun potere sul sentire. L'unica sua forza è l'evitare la responsabilità del sentire. E' perciò la paura. Paura di fondo, inavvertita, che però suscita stati d'animo compensatori, come

il rifiuto di ogni interesse metafisico, o vocazioni politiche dominanti il senso di una sicurezza che non si è più capaci di avere nella propria interiorità (20).

La freddezza e la inemotività del tipo umano più recente sono l'espressione di una impotenza riguardo al sentire: un ritirarsi della interiorità in una zona di sé in cui le sia possibile evitare il sentire, subconsciamente avvertendo la incapacità di un accordo con esso per via cosciente. Si tenta di continuo sostituire alla esperienza del sentire un astratto pensare, un astratto volere, un astratto determinare, sino al punto in cui il residuo sentire sia una loro eco. Vi si accompagna il presentimento che, se potesse affiorare con il suo vero essere, il sentire si presenterebbe come un doloroso correttivo di tale alterazione. Ma in effetto esso preme, sotto forma di angoscia e di paura, ai confini dell'astratta coscienza razionalistica e pragmatica, e il cedimento nevrotico a un dato momento è inevitabile. L'energeta imperturbabile viene travolto dalla crisi isterica.

Il sentire come « memoria spirituale ».

La restituzione della funzione creatrice ed ispiratrice al sentire, viene effettuata mediante la sua connessione con temi trascendenti dal pensare. Il pensiero che, sciolto dall'astrattezza, viva il suo momento creativo, ridesta il sentire. L'immagine delle correnti cosmiche animanti il volere, il simbolo della rosa croce, l'idea del *karma*, la visione basale degli archetipi, e analoghi contenuti, evocati mediante concentrazione contemplativa, possono suscitare sentimenti che, essendo fondati su realtà obiettive del mondo, divengono operanti oltre il limite personale. Essi cooperano alla formazione della « memoria spirituale » che per sussistere deve poter improntare l'essere eterico mediante il rapporto positivo di due correnti sovrasensibili dell'organismo umano, facenti capo rispettivamente al corpo pi-

neale e al corpo pituitario. Tale memoria giunge a incorporarsi nel sangue, là dove per ora agisce la memoria della razza, delle abitudini, della natura inferiore: quella che afferrando il sistema neuro-sensorio attraverso l'irradiazione sanguigna, di continuo altera l'apporto della percezione e condiziona il pensiero.

Il sentire diviene veicolo di una memoria dell'impegno assunto con se stessi: possibilità di ricordare in qualsiasi istante, grazie alla evocazione di un particolare sentimento, il clima della meditazione. Si viene reintrodotti in questo clima, che la memoria normale non può conservare, poi che, per il suo ordinario e naturale tessuto, attraverso essa insiste il clima quotidiano della banalità e della prosaicità, avverso ad ogni richiamo superiore. Può ogni volta essere ritrovato il senso della « via », necessario come punto di riferimento, attraverso un tipo di esistenza che ormai tende a considerare tedioso ogni interesse rivolto a quanto non è immediatamente tangibile. I sentimenti, orientati verso centenuti autentici, perdono la impronta del fittizio e del mondano, non possono più manifestare la loro intensità per l'alterno dramma dell'esistere transitorio, come esaltazione o depressione riguardo a un mondo di monotona fattualità e di sensazioni prive di idee. Essi divengono capacità di ricordo del senso dell'opera: che è il ricordo più difficile, quotidianamente smarrito.

Una conseguenza della reintegrazione del sentire è la modifica della sostanza del *karma*. Come si diceva, il sentire destato riguardo a temi trascendenti riacquisisce la virtù superindividuale che gli è propria: per manifestarsi, infatti, ora esso deve non conformarsi alla necessità egoica, anzi dare a questa la sua impronta. I sentimenti si liberano della pressione personale e restituiscono al sentire la sua funzione, che è immergersi nell'anima delle cose e del mondo. Sollevato dalla necessità di essere improntato dal veicolo corporeo, tale sentire si presenta come forza fluente nel mondo, di là dal limite di ciò che è già fatto, operando oltre la ferrea meccanica della

natura. Esso ha perciò il potere di agire come una nuova direzione del destino individuale. Il sentire non va liberato, ma soltanto conosciuto: va ritrovato, oltre i sentimenti personali. Ritrovato, diventa destino. Il sentire va fatto manifestare, in quanto si estinguano i sentimenti egoistici. Mentre il pensare deve venir liberato perché manifesti il suo essere, al sentire si apre il varco grazie alla tacitazione dei sentimenti personali, e nel volere si è attivi con le forze del pensare liberato.

Richiamandosi ad un insegnamento orientale, si usa dire che l'uomo è il risultato dei suoi pensieri (21): ancor più vero è che egli è il risultato dei suoi sentimenti, i quali appunto hanno il potere di ispirare il pensiero. Il sentire vincolato al sensibile, colludente con gli istinti, ammaliato di necessità, è quello che continuamente decide dei pensieri e degli atti dell'uomo ordinario: è il dissipatore della forza. E lo stesso « ego » inferiore, un ente provvisorio che funziona per l'Io. A tale sentire va restituito, mediante l'educazione che s'inizia nel pensare e nel volere, la funzione ispiratrice propria alla sua essenza sopra-individuale. Dando al sentire motivi, o contenuti, rispondenti all'essenza, esso consegue quella purificazione che, come si è visto, significa simultaneamente svincolamento del volere puro. Pensare, sentire, volere, tendono ad una unità, non più fornita dalla natura, bensì dall'Io. Ma è univocamente il pensiero di profondità, o il pensiero vivente.

IV

NUOVA METAFISICA DEL RESPIRO

Il prana e l'essenza-pensiero.

Nella scienza tradizionale il *prāṇāyāma* è stato sempre una disciplina mediatrice, o disciplina fisio-psichica, preparatoria, subordinata alla esigenza centrale dello Yoga. Non era fine a se stessa, ma un mezzo, nel sensibile, per l'esperienza puramente sovra-sensibile del Rajayoga.

La disciplina dava modo allo *yogin* di controllare il respiro così che, attraverso il « soffio » reso luminoso, egli si sciogliesse dal sistema della testa e, immersendosi nelle forze profonde del sentire e del volere, si ricongiungesse con il principio che era simultaneamente loro essenza e sorgente di vita (1). Egli poteva aprirsi alla corrente di vita, in quanto giungeva a svincolarsi dalle determinazioni del pensiero, sino alla condizione di *cittavrittinirodha*: non era pertanto un penetrare l'essenza del pensiero, ma un evitare il suo manifestarsi individuale. Mediante la concentrazione sul respiro, egli lasciava affiorare in sé un mondo pre-individuale, ben sapendo che il pensare ordinario era connesso all'attività del respiro e ne era condizionato, per cui, proprio a mezzo del respiro, poteva condurre a fondo la liberazione della propria interiorità dall'elemento individuale affiorante per via del pensiero conformantesi al sensibile: ritrovava nella propria natura il contatto diretto con una superna vita alla cui radicalità gli era dato attingere. Era tuttavia un resistere con discipline di fonte

remota, alla soglia della esperienza individuale.

Un simile metodo non può non risolversi per l'occidentale in un risultato opposto, avendo egli come base quella « individualità » nella quale lo Yoga aveva il compito di evitare il discendere e il concludersi. Per il moderno tipo umano sarebbe legarsi ancora più profondamente a una natura in cui, essendosi egli immerso, l'eco dello spirito è spenta. In effetto una preparazione iniziatrica, che non sia tale solo retoricamente, v.d. non sia espressione della cosiddetta « contro-iniziazione », deve dar modo di comprendere come l'occidentale, per ritrovare la sopra-natura, non possa più appoggiarsi a processi della natura, ossia a processi esteriori o corporei.

Il far leva sulle categorie sensibili per l'esperienza sovrasensibile va riconosciuto come tecnica di una Iniziazione trascorsa, che poteva agire sul discepolo soltanto per via « psicosomatica », ossia per virtù dell'elemento cultuale e cerimoniale, e per mezzo di una disciplina stimolante l'elemento vitale legato alla fisicità, in varie forme: isolamento, digiuno, veglia notturna, sofferenza; tendendo in definitiva a liberare dal corporeo, per virtù di rigore rituale ed ascetico, la corrente volitiva sopita: ma ciò in quanto tale corrente volitiva era direttamente resuscitabile dalla corporeità, non essendosi radicalmente legata ad essa.

La « via » dei nuovi tempi esige dal discepolo un procedimento opposto, ossia puramente interiore, non « fattuale », ma svolgentesi per una serie di atti di conoscenza e di intellettiva volizione, non implicanti l'essere corporeo: procedimento che, verificandosi nel puro scenario della coscienza, fa appello all'essenza dell'essere individuale, centro non veduto dell'universo interiore.

L'occidentale può, afferrando interiormente la sintesi viva del processo della razionalità, ritrovare il *prâna* che l'orientale attingeva nella percezione del respiro: ciò egli consegue in

quanto giunga a percepire il moto del pensiero scaturente ogni volta dall'intimo infinito della coscienza, come conversione della riflessività. Dal punto di vista di una fisiologia trascendente, l'occidentale è un tipo umano più organicamente compiuto che l'orientale, disponendo di una vitalità spirituale che manifesta, sia pure in forma inferiore, la sua forza nell'esperienza logico-tecnica. La vitalità interiore dell'Occidente è una realtà di cui è possibile avvedersi, se si ravvisano le forze sovrasensibili che hanno operato nella filosofia moderna — che è filosofia europea — e nella formazione della scienza, come anche in una capacità di sostenere la totale visione immanentistica del mondo e le sue conseguenze (2). Sono forze indubbiamente impegnate in una esperienza esteriore, arida, agnostica, ma al tempo stesso tali che, svincolate dal sensibile e tuttavia permanendo nella loro essenziale immanenza, grazie al *puro volere* da cui traggono origine, possono risorgere per quello che nell'essenza sono, ossia come forze trascendenti: quelle che un nuovo, urgente ciclo umano esige, ed è tragico errore non ritrovare.

Il rapporto dell'occidentale moderno con il respiro è semplicemente fisico: se si guarda bene, egli non percepisce il respiro, ma semplicemente il suo moto fisico, che non può essere ormai base di alcuna esperienza interiore. Egli non può prendere le mosse dalla respirazione, neppure mentalizzandola o presumendo interiorizzarla: ché inevitabilmente, mediante un processo sensibile, riconduce la vita dell'anima a quella sfera fisica in cui potenze della natura, avverse alla sua liberazione, perché « clienti » della sua forma animale, tendono a subordinare ogni volta i momenti interiori alle funzioni relative a questa forma.

In realtà, il discepolo occidentale, che in senso positivo sia un « figlio del tempo », ha la possibilità di conoscere un *prâṇâyama* essenzialmente incorporeo, mai prima attuato: egli può giungere a una esperienza superiore del respiro, se riconosce, mediante puro pensiero, l'indipendenza della vita interiore dalle funzioni del respiro, e inoltre riconosca la inanità e la perico-

losità di uno «Yoga» moderno tendente a sottoporre l'attuale tipo umano alla tecnica respiratoria propria a una cultura e ad un razza trascorse, ossia ad una tecnica che non gli è pertinente, in quanto fu conforme ad un'altra costituzione e ad una tradizione non più afferrabile nella sua oggettività mediante il presente conoscere.

Si tratta di una cultura tramontata, i cui residui «realistici» sono quelli che meno le corrispondono. Sono proprio tali residui che psicologicamente costituiscono il substrato di ogni superstizione e di ogni dogmatismo capaci di rivestirsi di una loro logica formale, persino raffinata matematicamente e illusoriamente positiva. E sono parimenti residui del genere, che, sotto forma di «documenti», oggi autorizzano, da una parte, una indagine inconsapevole del suo limite, in quanto presume ricostituire quella cultura mediante i dati di cui viene di volta in volta in possesso, senza chiedersi se proprio i dati perduti non siano quelli essenziali e decisivi, e ignorando che, se anche li potesse ritrovare tutti, l'astratto pensiero con cui li riconnette non potrebbe ricostituirne la verità, perché inevitabilmente fuori del nesso interiore che li condizionava; e, dall'altra, un esoterismo tradizionalista che manca di basi esoteriche, essendo incapace di riconoscere l'elemento metafisico attivo nella struttura del mondo moderno.

Senso della contemplazione del respiro.

Non si intende fare comparazioni tra ascesi antica e possibilità di ascesi moderna, né tanto meno affermare una superiorità della cultura occidentale, che in realtà è portatrice degli impulsi agnostici di questo tempo, bensì, sulla linea di una ricerca fondata in ogni suo momento sulla *noesis* che le illumina il successivo momento, si tende ad additare il valore sovransensibile insito e inavvertito nel processo pensante da cui tale cultura trae la sua forma e la sua giustificazione.

Il primo momento della ricerca, per l'occidentale, non può che essere gnoseologico: rinunciare ad esso significa privare la ricerca della luce stessa che la rende concepibile. Proprio un simile momento, in quanto venga riconosciuto, può essere svolto nella sua interezza sino ad esaurimento della forma astratta: può allora trapassare in una effettualità noetica. È la possibilità della meditazione essenziale: grazie alla quale il ricercatore moderno prende coscienza delle potenze che scorrono nel volere di continuo impegnato nell'esperienza sensibile, eppero materializzato e automatizzato. Al livello di questo *volere-e-senza*, l'occidentale può ritrovare l'energia sottile che l'orientale chiedeva alle pratiche respiratorie (3).

Il volere egli lo usa, ma non lo ha, perché non lo conosce: anzi può usarlo proprio perché non lo percepisce. E questa si pone come l'indagine ulteriore. Conoscerlo è il compito, e dovrebbe essere la conseguenza logica — diremmo il compimento secondo rigore critico — della consapevolezza di usare una energia su cui si fondano i valori attuali della cultura e la correlative visione del mondo. Nell'epoca che presume essere della consapevolezza e del positivismo, la deficienza grave è appunto la incapacità di rivolgerli alle forze del conoscere continuamente chiamato in causa. Il pensiero, sperimentato nel suo essere immediatamente dato, infatti, è l'unica esperienza che abbia il diritto di esser considerata «esperienza pura»: ancora non riconosciuta come tale dai moderni pensatori, nonostante le mitiche presunzioni di una filosofia dell'esperienza pura, volta a smarrire le ultime possibilità di coscienza del momento interiore del pensiero messo in atto nella esperienza stessa.

Nonostante la presunta esigenza di un'esclusiva remissione al «dato», non si avverte come il «primo dato», o «dato puro», sia il pensiero. Deficienza della moderna indagine presumentesi positivistica, incapace di avvertire come l'oggetto si dia e in quanto dato venga assunto, grazie al darsi simultaneo del pensiero: pre-discorsivo.

Il *prāṇāyāma* a cui può essere chiamato il ricercatore moderno, consiste nella possibilità di contemplare il processo interiore del respiro, ossia di avere come percezione le forze cosmiche operanti nell'aria e nel respiro, in quanto egli abbia conseguito come fondamento una coscienza indipendente dalla percezione fisica e dal respiro: possibilità negata a chi non disponga della facoltà di percepire la forza-pensiero indipendente dai pensieri. E' infatti questa la condizione per riconoscere il valore « pneumatico » del *prāna*. Né dovrebbe esser necessario metter in guardia circa l'equivoco onde si possa scambiare per contemplazione del respiro la semplice osservazione del suo moto fisiologico: che è la percezione di quanto risulta della respirazione al sistema neuro-sensorio. Non è il respiro ma il suo riflesso sensibile: quello da cui *realiter* prendono le mosse gli *yogi* moderni e i loro imitatori occidentali.

Come si guarda una scena del mondo esteriore da spettatori disinteressati, così occorrerebbe guardare non il proprio respiro ma l'uomo che respira e la sua possibilità di sentire mediata dal respiro e la connessione di questa con il pensare e il loro rapporto con la vitalità tratta dal respiro stesso: dietro questi processi fisio-psichici va guardato il fluire e il deviare nel fisico di una forza trascendente che vorrebbe esprimersi direttamente in un puro pensare e in un puro sentire per farsi immediatamente illuminazione e conoscenza: dal cui inverarsi scaturirebbe la vita: tratta invece dal respiro, per la caduta del pensiero nella cerebralità. Occorre vedere nel respiro ordinario un processo che, per l'autentica esperienza sovrasensibile, andrebbe invertito: l'inversione sarebbe la restituzione di una condizione creativa originaria, la cui perdita, implicante malattia e morte, è divenuta condizione abituale umana.

Questo contemplare il respiro consiste nel guardare non un moto fisico ma un atto interiore: che è un altro tipo di percezione, risultante dall'arte del meditare, cui è dato cogliere lo scambio tra l'interiorità « vitale » (eterica) dell'uomo e

l'interiorità del cosmo: scambio che ha come supporto il respiro e che sempre si altera e si estingue nell'uomo ordinario, in quanto egli non può rifornirsi di vita direttamente dalla sorgente sovrasensibile. A causa del suo legame alla corporeità, infatti, egli deve di continuo attingere alla vita già organica, tagliandola fuori di tale sorgente in ogni processo della coscienza, così che il suo respirare non può evitare di essere distruzione di vita. Il còmpito consiste nel contemplare la funzione respiratoria con le sue implicazioni mentali, sino a distinguerne la base trascendente. L'elevarsi a tale contemplazione libera il respiro dalla necessità egoica ed animale di uccidere vita e suscita nell'iniziato la possibilità di trattenere nel corpo il carbonio, normalmente emesso a fine di trarre dall'aria inspirata l'elemento vitale. Allorché si dà una simile possibilità, l'inspirazione cessa di essere un fatto fisico e diviene un grado superiore di coscienza.

Colui che si dà allo *bathayoga* e in particolare al *prāṇāyāma*, dovrebbe controllare quanto una simile determinazione risponda ad autentica volontà di ricerca di sé e in quale misura vi giuochi invece la velleità vitale, ossia la brama, o sete di vita, volta ad appagarsi mediante energie sottili, che le diano modo di conservarsi i motivi inferiori, senza i quali non saprebbe sentire la spinta ad essere. Ché questa è la condizione ordinaria della volontà: il suo potersi attivare unicamente grazie ad uno stimolo di ordine fisico, anche quando si veste di forme ideali, in cui è difficile riconoscere la funzione di meri pretesti. Giova rendersi conto come solo il mondo percepibile ai sensi, per ora, abbia il potere di eccitare la volontà: si è legati radicalmente al sensibile, e se ne subisce il dominio soprattutto quando si crede di essere volti allo spirituale.

Il còmpito consiste nel suscitare un volere che sia pura forza non legata ad oggetti (4) e perciò capace di volere ciò che è un vero « oggetto », ossia un ente reale dal punto di vista noematico: che è dire un ideale, un'essenza. Il volere

re si rafforza e si attiva col volerlo unicamente per ciò che esso è e non per ciò a cui è vincolato. La « ripetizione » e il « ritmo », come si è visto nel capitolo precedente, estrinsecano la natura profonda del volere: la contemplazione del respiro tende ad accogliere nel moto contemplativo il volere come forza di vita.

La pratica tradizionale del *prāṇāyāma*, la cui deformazione è inevitabile nelle sue adattazioni moderne, in quanto fa appello a una sostanza somatica di cui non si coglie più la base sovrasensibile e ad un moto respiratorio che ormai non può non essere meccanico, porta l'attuale ricercatore a una espressione della propria egoità ancora più legata all'organismo corporeo e alla necessità di trarre vitalità dall'aria fisica emettendo respiro mortifero. Si tratta di una pratica con la quale, inconsapevolmente, si tende a rafforzare quelle condizioni vitali che normalmente vincolano l'individualità alla natura, costituendo la sorgente di quanto si manifesta come vita istintiva afferrante la coscienza; laddove una vera preparazione tende a rendere indipendente l'individualità da tali condizioni, sino a che essa possa sussistere non in quanto condizionata da funzioni e stimoli corporei, ma in quanto trovi in sé il fondamento. Solo in questo caso il respiro cessa di essere un modo ordinario di uccidere la vita: cessa di essere espressione reale e simbolica della tensione distruttiva dell'ego.

L'estinzione del soffio e il respiro di luce.

L'esaurimento delle forze della natura che l'antica mistica esigeva dall'asceta, attraverso prove dolorose che passavano per il corpo e si svolgevano sino a un limite vitale, ovvero sino a una « morte iniziativa », viene conseguito dall'iniziato di questo tempo per via di atti interiori e di forme di conoscenza, in cui di continuo il sensibile si risolve nel sovrasensibile: che

è il senso ultimo del mondo fisico e parimenti possibilità che segna l'inizio di un nuovo ciclo della vicenda dell'uomo, ma di cui occorre che egli si avveda. Egli la realizza non in quanto si imponga disciplina e rigori dall'esterno, ma in quanto prenda le mosse dal movimento stesso del pensiero, giungendo a percepirla e per virtù di tale percezione liberandosi dalla mediazione cerebrale.

Ma questo percepire è in realtà incontrare, come forza di vita indipendente dalla corporeità eppero dal respiro, la forza del volere che anticamente, come si è accennato, veniva tratta dall'essere corporeo mediante rituali modalità esteriori: posture, ascesi psico-somatica, magia cerimoniale.

L'esaurimento del respiro, che è il senso ultimo del *prāṇāyāma*, come tecnica trascendentale smarrita ormai anche nell'Oriente tradizionale, può essere sperimentato dal discepolo moderno in quanto conosca l'arte di lasciare intatto, attraverso l'azione interiore, l'organismo etereo-fisico, onde questo, tornando a posare nella sua virtù originaria, non ostacoli i processi di « trasmutazione », che possono svolgersi in esso soltanto sovrasensibilmente, fuori di ogni sensazione corporea: giungendo dall'essenza dell'anima.

Giova notare come, in sostanza, il tema del Taoismo originario e dello Zen, fosse un « origliare » sottile, o un pre-razionale intuire l'innocenza luminosa della costituzione radicale dell'uomo e parimenti della natura (5). Ma mentre l'asceta Zen nella visione della luce originaria aveva una via per evitare l'immersione nella sfera egoica, il ricercatore di questo tempo, che ad essa può accedere unicamente in quanto *risorga* dalla sfera egoica, mediante il « pensiero-libero-dai sensi », la sperimenta come un momento della sua « opera ». Si tratta di due prospettive diverse, proprie a due punti di vista opposti: l'uno appartiene a un mondo che non si è ancora umanizzato e resiste al limite della definitiva immersione nell'umano, l'altro conosce lo sprofondamento e la reclusione nel sensibile

ed è il segno inconosciuto di una forza « nuova » di riascesa.

Per la sua immedesimazione nella esteriorità sensibile, l'occidentale moderno ha conseguito una costituzione « occulta » che, rispetto a quella tipica dell'orientale, evoca forze interriori più radicali, anche se esse non si manifestano immediatamente per quello che sono. Tale costituzione, pur apparendo quella dei fondatori della civiltà agnostica, è in sé più organizzata da un punto di vista superiore, in quanto più « individuata ». Essa, nel suo volgere nuovamente verso il sovrasensibile, è tale che tecnicamente deve escludere ogni pratica ascetica riddotta al suo livello, ossia fondata su sensazioni o modalità corporee, in quanto tali pratiche sono prive di potenziale di risalita. E' la sterilità dell'antico Yoga, dell'antico Zen, adattati all'uomo di questo tempo, ossia recati in basso, al livello del sistema neuro-sensorio e qui rivelanti una non pertinenza e una impotenza a funzionare come un tempo.

L'arte del respiro, per colui che aspira alla Iniziazione dei nuovi tempi, nasce dal pensare liberato. La luce che per lo yogin fluiva nel « soffio » ritmizzato, per l'Iniziato del Graal fluisce nelle idee adamantine: attinte nella meditazione. Meditazione la cui forza viene dalla volontà di trapasso dal pensiero astratto al vivente, suscitabile nella concentrazione: che è la possibilità di trasformare un tema razionale in « essenza-pensiero », una idea in ideale vivente, grazie a decisione e ad insistenza. E' la concentrazione, che trasforma i temi astratti in germi di vita, ma la cui forza attinge al potere di individuazione sviluppatosi nell'esperienza della razionalità e dell'autocoscienza, secondo un volere pensante volto al mondo fisico: ora però rivolto al metafisico, come « pensiero libero dai sensi ». E' un potere di individuazione che necessariamente, in quanto dedito al mondo che appare, da prima si manifesta come inferiore volontà di potenza: inevitabile per una penetrazione di profondità del terrestre, di tipo immanente e arido, esigente disperato e freddo eroismo. E' la percezione del mondo sensibile che, avuta

nella sua nuda oggettività, può, grazie al pensiero liberato, risorgere come percezione pura.

La percezione pura, grazie alla quale si giunge a separare dall'elemento sensibile il suo risonare interiore, altrettanto oggettivo che la sensazione stessa, diviene a un dato momento una sorta di respiro di luce del pensare che, non proiettato nell'astrattezza, tende a fluire secondo il suo sorgere sopra-individuale e ad animarsi, come di un'ulteriore vita, del contenuto luminoso di colori, di forme, di suoni, di voci, del mondo: l'apparire della realtà non termina in sensazioni, ma immediatamente si dissolve nell'essere di cui è veste. E questo essere sovrasensibile, ora uno col fluire del pensiero non caduto nell'astrattezza, diviene un respirare dell'anima, che tende, per sua virtù, e non per determinazione dell'io, a sostituirsi al respiro fisico.

Il percepire puro diviene un respirare la spiritualità del mondo: dalle forme dei minerali, dalle luci del cielo, dai riflessi delle acque, dai colori delle piante, dal vivere dei fiori. Il respirare fisico deve rimanere estraneo a una tale comunione, il cui senso risulta inverso a quello cui, dandosi condizioni del tutto diverse, tendeva l'antica tecnica yoghica. Si verifica indubbiamente un mutamento qualitativo nel respiro fisico, come conseguenza del respiro incorporeo, ma a condizione di rimanere inavvertito o, per lo meno, tale da non sfiorare minimamente l'identità dell'anima meditante con l'anima delle cose, in quanto svolgentesi a un livello non più fisico. Il discepolo deve attenersi al tono della materialità che già gli possa essere divenuto familiare nella esperienza del « pensare liberato », e poter avvertire l'eventuale attenuazione per cui il processo tenda a reinserirsi nel fisico. La concentrazione, in sostanza, è l'esercizio che dà modo alla coscienza legata alla corporeità, di attivare tanto la sua essenza, da potersi sciogliere dal fisico e vivere, sia pure temporaneamente, in essa: che è in realtà il suo fondamento. Un'identica estinzione della fisi-

cità si verifica nel passaggio dall'atto interiore, o dall'atto percettivo puro, al respiro di luce.

Va sottolineata l'importanza del non far subentrare in tale processo il respiro fisico, che tende naturalmente a tradurre in sostanza vitale il momento di animazione del respiro sovrasensibile. Una simile sostanza vitale non viene sottratta, anzi, in un secondo tempo, viene restituita, ma da un'altra « direzione », in una forma più vera, perché rispondente alla sua originaria produzione. L'arte è arte sottile, possibile soltanto ad autentici pensatori, il cui pensiero sia così trasparente da avvertire di continuo la distinzione tra fisicità psichicizzata — che è l'animalità in continua tensione verso una veste spirituale che la giustifichi — e attività interiore pura: quella in cui vive « il vero uomo ».

Del percepire il respiro.

L'arte a questo punto consiste nel sapersi tenere al momento di luce dell'atto percettivo, evitando di aderire al respiro, che sarebbe un ricadere nel processo dei nervi. E' il livello alla cui altezza si dà la contemplazione di archetipi e di essenze che sono alla base del mondo, mentre la luce nascente irradia le correlazioni dell'anima. La contemplazione ha forza trasmutatrice: un ritmo metafisico si traduce attraverso la corrente dell'Io in un ritmo che si riversa spontaneamente nel mondo. In effetto, è il simultaneo scambio tra poli identici nell'essenza: tra un essere interiore individuale e un essere cosmico che appare diffuso nei segni-parvenze del creato.

La capacità di trattenere il momento interiore o del pensiero o del contenuto oggettivo svincolato da una sensazione, evitando l'adesione al respiro, ovvero la ricaduta dell'esperienza in un processo fisico — che tende irresistibilmente a inserirvisi, essendo l'antica natura usa a ridurre a sé ogni attività interiore — attua in forma moderna e cosciente quello che fu lo

ideale del *Rajayoga* e di ogni disciplina tradizionale, tuttavia con una possibilità ulteriore, ignota allo Yoga: riversare il ridestatto ritmo nel mondo, col viverlo nelle percezioni sensibili. E' un portare la luce prima del pensiero incontro alle cose e agli esseri, così che nell'uomo l'umano sia ripreso dalla radicalità e nell'esperienza dell'uno invisibilmente cominci a essere riassunta la molteplicità. Possibilità che introduce al compimento dello « stato umano » e che, fuori della Scienza dello Spirito, nessun esoterismo attuale conosce, anche se sovente una certa letteratura « spiritualistica » sembra alludere ad essa. Non si tratta di vago sentimento mistico, o sensazione soggettiva, bensì di *percezione delle essenze* entro quel percepire per il quale ordinariamente le cose appaiono nello spazio e nel tempo: visione lucida come ogni momento dell'esperienza (6).

Va sottolineato il carattere moderno della esperienza, in quanto si svolge sul progressivo liberarsi e interno avvavarsi di quel pensare che da prima si presenta come pensiero strutturalmente astratto, forte di una sola arida forza: quella onde è veicolo dell'autocoscienza del tipo umano ultimo, capace di muoversi a suo agio in un mondo geometrizzato ed automatizzato. E' chiaro che tale non può essere l'orientale moderno, o altro tipo umano affine. Si è « occidentali » perché, almeno in generale, si ha una tipica costituzione alla quale si lega la formazione dell'attuale civiltà e sulla quale le forme di questa reagiscono: costituzione che soprattutto dà modo di sopportare con forze coscienti il peso di una visione esclusivamente fisica del mondo; che, del resto, è nata grazie ad un pensiero volto alla propria determinazione, attraverso una compiuta filosofia e un sistema della scienza. Onde si può dire che il positivismo occidentale è comunque un'attitudine congeniale alle forze da cui è scaturito, mentre questo stesso positivismo, recato ai popoli afro-asiatici, privo del suo elemento di iniziativa interiore, epperò solo come espressione dottrinaria, o tecnica o costume, ossia soltanto come contenuto già fatto, scar-

tando la mediazione cosciente, sollecita la vita istintiva e la adesione razionale, di là da ogni possibile elaborazione conoscitiva: diviene così esaltazione di tipo o scientifico, o sociologico, o attivistico, o politico, dotato semplicemente di forza, ma priva di orientamento. E questo è il pericolo (7).

Esiste un legame di profondità, non consapevole, tra moto mentale e attività respiratoria: ad ogni atto percettivo, al correttivo rappresentare e al processo del pensiero, inerisce di continuo, subconsciamente, il respiro. Una simile condizione, che si può dire ordinaria per l'occidentale, è riconoscibile come residuo di un'antica struttura fisio-psichica, un tempo rispondente alla possibilità di percepire, mediante il sangue e le forze della organizzazione etereo-fisica, la sostanza metafisica del mondo. Tale struttura, divenuta subconscia, per la mutata costituzione dell'uomo che dalla spontaneità originaria è andato evolvendosi sino all'autocoscienza, tende a continuare la sua funzione pre-individuale, che, essendone mutato il valore, diviene ora ostacolatrice del processo della chiara coscienza.

L'asceta antico, mediante la concentrazione, inserendosi nel respiro fisico, poteva attingere il sovransensibile: in sostanza faceva leva su un elemento fisico che non era fisico nel senso odierno, perché veicolo immediato dello spirituale. Nel soffio accoglieva il potere di un principio che temporaneamente lo scioglieva dai limiti sensori da cui, mediante le pratiche ascetiche, in definitiva, tendeva a liberarsi, ad evitare la immersione integrale nell'ambito dei sensi: che era imminente e doveva diventare condizione normale dell'uomo.

La mediazione psichica del respiro, col trasferirsi della coscienza al livello esclusivamente sensibile, per la nascita dell'auto-coscienza, individuantesi entro i limiti dell'essere corporeo, è divenuta istinto, funzione naturale, dominata dalle potenze che hanno cooperato alla immersione dell'uomo interiore nella natura: non più veicolo dello spirito nel mentale, ma del subconscio nei processi del rappresentare e del pensare.

Per quel fluire subconscio del respiro, mediante il quale nell'uomo moderno il circolo sanguigno si connette con l'attività del sistema neuro-vegetativo, la natura senziente — che è dire l'insieme delle inclinazioni ataviche e familiari fluenti nel sangue — s'inserisce nel mentale e tende ad afferrare e a far suoi i processi del pensiero, quando questi non siano avvivati da volontà cosciente: li domina, cioè, normalmente. Ciò spiega la necessità, per chi coltiva la meditazione, di affinare la capacità di discernimento e della chiara logica, sino a percepire il « punto » in cui gli sia necessario svincolare l'atto meditativo dal respiro; ma spiega altresì la via attraverso la quale possono interrompere o disturbare l'esercizio della concentrazione improvvisi pensieri o sentimenti o ricordi che, in condizioni normali, non hanno tale potere in quanto logicamente risolti o naturalmente ammessi.

Chi segua la via che, per l'Occidente come per l'Oriente, viene indicata, non certo propagata, da un Ordine la cui missione presso l'uomo è eterna, operante nell'invisibile e presente in forma d'ispirazione presso discepoli capaci di riconoscere lo Spirito del Tempo (8), o « Antico dei giorni », e oggi perciò propiziante l'unica possibilità verso il sovransensibile, insita nel pensiero cosciente: chi segua tale via, comincia con l'apprendere come ad ogni impressione sensibile, ad ogni rappresentare e pensare, la natura inerisca attraverso il respiro sub-conscio.

Nel respiro fluisce inavvertito il sentire istintivo, quello che domina l'ordinaria personalità e in tal senso non può essere veicolo della realtà del mondo, ma dei bisogni, delle inclinazioni, delle passioni, degli impulsi soggettivi. Il compito è per il discepolo tendere mediante la meditazione alla indipendenza da tale flusso subconscio: che, non afferrando l'io, cessando di essere supporto dell'io, trapassa in altro tipo di forza. Questo obiettivamente affiora come pensiero umano-cosmico, in profondità radicato nei diversi organi.

L'indipendenza dal respiro subconscio dà modo di percepire il senso occulto della costituzione umana, epperò il senso stesso dell'esistere. Gli esercizi respiratori tradizionali, privi della nozione dell'attuale fisiologia occulta, rafforzano invece radicalmente la condizione della dipendenza, o della non-conoscenza (*avidyā*).

Coloro che praticano il *prāṇāyāma* tradizionale, rinunciando ad attingere alla coscienza da cui muove la loro scelta, sempre ravvisabile come una determinata vocazione, senza percepire le forze sollecitate, aprono inconsapevolmente nella psiche un varco al mondo degli istinti: i quali, salendo nel mentale, afferrano la vita dell'anima, perciò fornendosi anche una giustificazione dialettica. Se tuttavia lo sperimentatore, malgrado il falso « *yoga* », abbia intimamente una qualche autonomia o senso morale, condurrà per lungo tempo un'estenuante lotta contro la cosiddetta natura inferiore avversata e al tempo stesso alimentata. Lotta che si svolgerà inevitabilmente sul piano fisico, ossia fuori dell'ambito in cui è veramente risolubile: l'ambito dello sperimentare sovrasensibile. E' la situazione di molti « spiritualisti » occidentali, incapaci di mettere in moto il loro pensiero di occidentali per comprendere quello che veramente fanno, col dedicarsi a determinate pratiche coinvolgenti la coscienza stessa che dovrebbe controllarle. Tra le conseguenze di tale guasto, una particolarmente grave è la distruzione della facoltà di visualizzazione, che per il discepolo è lo strumento più importante della esperienza, essendo la possibilità iniziale della « coscienza imaginativa » (9). In sostanza l'interiorità finisce col produrre forze contro se stessa: contraddizione che si risolve con l'esaurimento delle forze e con la formazione dei germi di un negativo destino.

La percezione interiore si destà gradualmente in quanto possa sciogliersi dalla inavvertita condizione del respiro: superato il limite, essa si fa trasparente e si articola nell'autentico sovrasensibile, nelle forze del cosmo, nel contenuto originario

delle cose e degli esseri: che, mentre è in questi, si avviva nell'anima e diviene un altro tipo di respiro. Il discepolo entra in contatto con le forze dell'anima e dell'io: in realtà non incarnate nella veste fisio-psichica dell'uomo ordinario, ma in questa semplicemente riflesse.

Portandosi oltre la consueta forma del pensare, il discepolo sperimenta il tessuto impersonale del pensiero così da ravvisare il limite ordinario della personalità: per tale via può giungere a ciò che era prima della nascita, ossia fuori della presente individuazione. Percepisce l'ente che egli è nel profondo e che sta ai confini della esperienza del tempo, la quale si dà soltanto per la natura vitale-fisica, essendo valida come tale nella misura in cui l'animico-spirituale è assorbito da essa. L'esperienza dello spazio e del tempo fisici, infatti, nasce come conseguenza della percezione sensoria del mondo: come riduzione dello spirituale al sensibile.

Il mistero della reintegrazione e la sua imminenza.

In realtà il non essere vincolato per via del respiro subconscio ai processi nervosi, sia pure per breve momento, dà all'Io quella autonomia rispetto al sensibile, per cui può sospendere l'adesione e la soggezione al più profondo supporto fisico, che è il sangue, e agire su questo con la forza del principio spirituale. E' la forza dell'Io, che normalmente fluisce nel sangue alterata dall'inerire nel processo sensibile, soprattutto attraverso il vincolarsi del respiro al sistema del percepire-rappresentare-pensare, onde la vita istintiva può salire ad esprimersi come « io ».

Riguardo alla possibilità di restituire al sangue, in quanto veicolo di impulsi e passioni, la luce originaria in cui essi si risolvono, può essere inteso a questo punto il senso della meditazione sul simbolo della « rosa-croce » (10). Al ricercatore è dato comprendere, grazie a tale meditazione, un compito che

potrà essergli sostegno per tutta l'esistenza. Il calore del sangue, che è il veicolo per il quale fluirono nell'uomo gli istinti inferiori al limite di un'epoca del « sangue freddo », di cui permangono residue forme viventi in animali come il pesce e il serpente, può essere purificato e restituito alla sua funzione sovrasensibile, in quanto venga conosciuto come aspetto di una forza stimolata bensì dal sensibile ma non appartenente ad esso.

Gli istinti più profondamente legati al terrestre possono ravvisarsi come le qualità più alte: cadute. L'uomo può reintegrarne la sostanza, non certo con lo sperimentarli ancora come istinti, ma con il risvegliarne il puro principio e mediante questo richiamando ciò che gli corrisponde nel segreto di quelli.

Il calore degli istinti non appartiene ad essi ma alla forza di cui essi sono deformazione: ritornando calore interiore, esso si esprime come compassione o amore, ed in tal senso è l'energia salvatrice. La meditazione sul simbolo della rosa-croce può chiarire al discepolo il valore della Iniziazione dei nuovi tempi, dandogli l'immagine della « reintegrazione », la cui contemplazione comincia a essere appunto la reintegrazione, insieme con la possibilità di afferrare la distinzione e la gerarchia delle forze che operano ad essa, dal sovransensibile alla natura, eppero la via che egli può seguire per l'indipendenza dalla natura. Egli può ravvisare nella « natura inferiore » la condizione transitoria di corruzione di un elemento in sé incorruttibile, che ha come veicolo il sangue e nel calore del sangue la duplice possibilità: della distruzione o della creazione.

In simile direzione, a chi abbia volontà di conoscenza e non sia giocato da preferenze dialettiche relative alla sua determinata natura, è accessibile il Mistero della « reintegrazione »: quello che oggi taluni capi-scuola o espositori di dottrine esoteriche hanno il compito di travisare in nome di una « iniziazione », o islamica o indù o taoista, da essi contemplata col realismo primitivo non diverso da quello con cui gli scienziati moderni assumono la natura. Senza saperlo, essi agiscono in

funzione degli Ostacolatori, oggi particolarmente volti a deviare quella possibilità dello spirito che è sorta nel mondo occidentale nella forma di una cultura dell'« anima cosciente ». La tecnica degli Ostacolatori è inevitabilmente sconosciuta: la loro azione, risultando unicamente a una capacità di percepire le pure idee, può essere considerata una favola; ma si tratta di una tecnica che è pericoloso ignorare, quando si pretenda dare orientamenti esoterici, perché in questo periodo si può dire ingaggiata da tali Ostacolatori la decisiva battaglia per l'uomo.

Ove l'uomo non si apra, non pure nell'anima, ma nell'io, allo spirito, e non si ridesti come l'essere metafisico che è nel profondo, è inevitabile che la forza evolente della sua individualità si incateni alla organizzazione meccanica della vita e che, a seconda dell'influsso di uno dei due « ostacolatori », divenga un automa intellettuale o un automa morale: perduto comunque per lo Spirito. Pericolo attuale, da una parte come sistemazione verso la quale già esistono le premesse in ogni nuovo orientamento della scienza che presume ridurre il reale a termini di spazio e di tempo, di peso e misura, oppure l'umano a relazioni atomistiche e astratte, in cui possano venir pianificate persino la religione e la libertà: dall'altra come astratta religiosità e come mistica incapace di uscire dai limiti psichici, o sotto forma di un esoterismo che addita e interpreta come temi iniziatici attuali taluni metafisiche « tradizionali » — Yoga, Taoismo, Zen — che, se sono appena vive entro la tradizione ancora possibile a taluni ambienti orientali e a determinati tipi umani, valgono soltanto come fantasmi rispetto alla necessità di una « conversione dell'immanenza » urgente ai produttori del razionalismo astratto e della cosiddetta civiltà della macchina: conversione che, per attuarsi, esige non l'attitudine tradizionale, bensì il moto della libertà insito nel momento cosciente del pensiero, presupposto di ogni razionalismo: anche di quello che lo ignora.

Il mistero al quale si accenna, anche se sia ormai neces-

sario parlarne, viene appena alluso nella Scienza dello Spirito. Allo stato attuale della formazione dell'uomo, l'errore è possibile limitatamente al «corpo animico», detto altrimenti «corpo astrale», rispondente al *kamasharira* della tradizione indù. Istinti e passioni, e correlativi moti mentali, infatti, sorgono nel «corpo astrale»: essi sono forze interiori, alterantisi nella misura in cui il corpo astrale — in quanto psiche — inerisce all'organismo eterico-fisico attraverso le sensazioni. Nell'essere astrale, oltre quel suo aspetto impersonale che, retto da entità trascendenti, opera nell'intimo dell'organismo eterico-fisico, va veduto l'aspetto animico che dovrebbe svolgere solo attività interiore, indipendente non pure dalle sensazioni, ma altresì dai processi organici più profondi: sentire i quali è malattia. Esso, tuttavia, non ha ancora forze sufficienti per sorreggersi sul proprio fondamento e sperimentare attraverso la corporeità senza inerire nei suoi processi.

L'inerire nei processi sensibili trasforma i moti dell'essere astrale in istinti e passioni, in qualità distruttive come odio, avidità, invidia, ecc. Perciò si allude all'astrale come al portatore dell'errore e della colpa, e per tale ragione viene consigliata l'ascesi del «pensiero libero dai sensi» come la prima cosciente possibilità di autonomia dell'astrale-animico rispetto alla corporeità. Per contro, il «corpo di vita», o delle forze formatici — detto altrimenti *corpo eterico* e rispondente al *lingasharira* — di natura a-spaziale e tuttavia operante strutturalmente nelle forme spaziali viventi (11), secondo lo astrale retto da entità celesti, permane nello stato di purità originaria: l'uomo lo usa, fruisce della sua vitalità, in particolare nell'età giovanile, tuttavia non ha né percezione né coscienza di esso: si muove nelle sue manifestazioni, senza avvertirne l'origine. La sua virtù originaria è simboleggiata dall'Albero della Vita, che nel Paradiso Terrestre all'uomo fu vietato avvicinare.

Nell'eterico è ancora celata la possibilità della luce primordiale, per un motivo che si può cogliere nell'immagine mitica

dell'Albero di Vita preservato dal guasto dell'uomo. Rispetto al grado di coscienza dell'eterico, l'uomo è in stato di sonno: egli è dormiente come uomo eterico, essendo sveglio unicamente come uomo fisico. L'Iniziazione è, in definitiva, la possibilità di penetrare svegli, mediante forze interiori formatesi nella vita di veglia, là dove per ora è sogno dei sensi e sonno della coscienza: per il fatto che tali forze attuino veramente la coscienza di veglia.

La condizione di sonno ha, tra l'altro, il senso di una difesa della purità originaria del corpo eterico, la cui funzione nell'organismo fisico è garanzia della oggettività e della verità delle percezioni sensorie, anche se esse vengono usate soggettivamente e alterate allorché divengono sensazioni; ma tale difesa può cominciare a venir meno, se, con il potenziamento del volere tellurico, si verifichi un ulteriore vincolarsi dell'io all'esperienza fisica: che è un inconsapevole scendere al di sotto del livello fisico, non un conoscerlo meglio. È il pericolo di oggi, connesso al più pedante sperimentare esteriore, esente di controparte ideale e procedente secondo progressione meccanica, pago di taluni sensazionali conseguimenti tecnici, in sé veramente privi di significato; ma è parimenti il pericolo connesso alle irregolari pratiche psichiche, comprese quelle suggerite dalla psicoanalisi e dalla psicologia analitica: il cui «materialismo» è identico a quello delle varie forme di un pensiero presumentesi positivo e logico, che, rinunciando alla coscienza del suo sorgere, non può non essere in contraddizione con l'ordine da cui sorge e perciò, malgrado la sua esigenza di concretezza e realtà, irreale.

Il desiderio, l'avversione, la paura, si formano nel «corpo astrale» in sé di essenza divina, ma alterato dalla sua adesione alla vita sensoria, e, come riflesso, producente la vicenda extroversa del tempo, laddove il «corpo eterico», in quanto tessuto di tempo non fisico, è immerso nell'eternità, pur essendo, come forza formatrice, il tessuto sottile del tempo e il principio della manifestazione sensibile.

La luce del corpo di vita.

Il corpo eterico, di origine solare, tende allo Spirito del Sole come alla sua sorgente: e questo è il suo rapporto con il Logos solare, per cui il ricercatore moderno che giunga a liberare il pensiero, anche se non conosca la dottrina del Logos, in sostanza si ricongiunge con la Sua forza, che è forza di Resurrezione. Il pensiero, infatti, allorché riacquista la sua mobilità interiore, vive nell'eterico. Questo è il senso dello svincolamento del pensiero dalla cerebralità e perciò dalla visione dello spazio fisico: svincolamento che, mentre si traduce in un'esperienza del tempo come spazio interiore — che è il vero spazio — dà l'effettiva indipendenza rispetto alla personalità contingente. Il corpo eterico è ancora nello stato di innocenza edenica, pur essendo costretto a subire, nella comune esperienza individuale, il continuo ripercuotersi dei disordini dell'astrale (motivo, questo, che può dar modo di intendere la distinzione tra vita dell'uomo e vita della pianta nella meditazione sulla « rosa-croce »).

Può essere anche di sfuggita accennato come l'antico stato di impersonalità e di levità interiore, proprio agli asceti taoisti, e parimenti agli *yogi* e ai seguaci di Buddha, lo stato di *shanti*, o *moksha* (così come il senso cosmico delle forme terrestri, che ispirò antichi artisti gandhariani e greci), derivasse da una capacità di abbandonarsi alla virtù trascendente del corpo eterico e di quello fisico, grazie ad una dimenticanza dell'« io » contingente (12), eppero all'indipendenza dall'astrale, ancora possibili, data l'ancora incompleta immersione dell'uomo nell'organismo fisico. Tendeva ad avvivarsi solo un « io cosmico » ritrovante se stesso nel mistero translucido dell'eterico e nell'ordine delle forze adamantine sorreggenti la corporeità fisica, grazie alla indipendenza dalla vita dell'anima, ossia dal pensare dal sentire e dal volere. Condizione che l'uomo moderno, in quanto identificato alla vita dell'anima vincolata alla corporeità, non conosce più, ma potrà riconquistare coscientemente

nella misura in cui lo decida: in antico era una possibilità spontanea, ora dovrebbe essere conseguimento dell'individuo virtualmente libero, ove egli possa ravvisare il senso finale dell'autocoscienza sorta nell'adesione integrale al sensibile e per ora esprimentesi in forma fittizia ed astratta.

L'isolamento dell'uomo moderno in un mondo metallizzato e tecnicizzato, nella nuda aridità che esso comporta in quanto fenomenologia priva di implicazioni sentimentali o psicologiche, dovrebbe essere il simbolo della liberazione dell'Io dall'oscuro mondo dell'anima, ove egli in tale isolamento fosse attivo per via di volontà e di coscienza. Questo mondo non dovrebbe essere esso stesso deificato, con il pretesto e l'illusione di una liberazione dagli antichi « idoli ». La catarsi che esso rende possibile in quanto ambito di un geometrico e puro divenire, può attuarsi unicamente per un riconoscimento dell'essenza di questo divenire come identica all'essenza di sé e questa come presenza del Logos.

L'uomo di questo tempo non ha un'esperienza diretta dell'io e dell'anima, o astrale, ma vive soltanto nei loro riflessi: che sono il suo percepire, il suo rappresentare, il suo essere. L'io e l'astrale egli li ha rispettivamente riflessi dal fisico e dall'eterico, dei quali neppure ha coscienza diretta: vede il mondo come esteriorità, perché la stessa corporeità gli è esteriore. Tuttavia, l'autocoscienza sorge proprio in questa sfera della « riflessività » come un volersi dell'io nelle sue forze comunque presenti, in quanto tessuto stesso della riflessività.

L'autocoscienza è inizialmente astratta: solo la disciplina della concentrazione e della meditazione può cominciare a darle vita: senza la quale, essa diviene auto-affermazione terrestre, capace di costruzioni grandiose, ma prive di luce e di senso, perché astrette alla unidimensionalità esteriore. L'uomo sperimenta mediante l'eterico e il fisico, ma il contenuto di tale sperimentare appartiene all'astrale, che non è l'astrale divino, ma quello riflesso dalla natura corporea: potenziare una tale con-

dizione significa legare ancora di più l'essere interiore al terrestre. Ed è l'attuale pericolo.

Le tecniche tradizionali, come quelle del neo-spiritualismo, oggi operano come tecniche irregolari, in quanto ignorano la costituzione metafisica dell'uomo di questo tempo. Un tempo, le tecniche tradizionali, rivolgendosi a un tipo umano non ancora identificato con la veste corporea, nel cui tessuto perciò fluivano forze trascendenti, procuravano al discepolo l'esperienza sovrasensibile mediante la relazione psico-somatica con tali forze: metodo che, praticato oggi, porta inevitabilmente lo sperimentatore a una immersione più profonda nella natura inferiore e perciò nell'*avidyā* da cui pretende liberarsi, provocando una corruzione del corpo eterico, ossia dell'arto interiore che, permanendo in pura comunione con lo Spirituale, rappresenta per l'uomo l'ultima possibilità di resurrezione, in quanto veicolo dinamico del pensiero.

Il corpo etereo, per la sua congiunzione segreta con l'eterno « Albero di Vita », è nell'uomo la speranza immanente della reintegrazione, in quanto egli possa un giorno, per via di conoscenza e di volontà, attuarne la virtù adamantina. Il persistere dell'agnosticismo moderno non soltanto in forma « materialistica », ma persino religiosa e spiritualistica, è già il pericolo del guasto della più alta possibilità ancora presente nell'uomo. Dalla corruzione di quel « corpo di vita » che ancora può essere sostanza di risveglio e di liberazione, possono scaturire forze magiche che sembreranno conferire poteri terrestri, ma in realtà saranno per un « io » fittizio dominato dagli Ostacolatori: i quali tendono a fare dell'uomo un automa in loro funzione, ispirando da una parte la meccanizzazione della vita e il correlativo filosofare caduto dal livello « logico » a quello « fraseologico », e, dall'altra, false vie verso il sovrasensibile.

Da simili accenni, può essere inteso come la corruzione del corpo eterico sia possibile all'uomo soltanto quando egli cominci ad essere dotato di volontà cosciente, ossia di un volere in cui egli possa articolare il pensiero individuale. Si ridesta-

allora per lui la possibilità di operare oltre la soglia della coscienza ordinaria, ossia non più discorsivamente, come per ora fa in quanto pensa e agisce nel mondo esteriore, giungendo a creare al massimo l'astratto mondo della tecnica, ma per quella tensione interiore della volontà direttamente attiva nella sfera della vita, a cui si può alludere con la parola *m a g i a*.

Per ora, indubbiamente, la civiltà della macchina e la sua organizzazione non sono che una magia inferiore, inconsapevole del valore delle forze attratte entro il dominio fisico. Si manifesteranno forze ulteriori nell'uomo: *il p r o b l e m a s a r à il loro orientamento*. Ma questo va preparato sin d'ora, e, anche se non se ne dia percezione precisa, ha l'urgenza delle situazioni disperate.

L'Arcangelo dell'aria.

La conoscenza del respiro, come si è detto nelle prime pagine di questo capitolo, conduce il discepolo alla percezione della essenza delle correnti del sentire e del volere e, in tal senso, ad una esperienza radicalmente morale, perché la virtù dell'Io comincia a vivere in un elemento di vita non afferrato dalla necessità sensibile. E' la conseguenza dello svincolamento e della riassunzione delle forze sottili del sentire e del volere, che normalmente ineriscono alla respirazione subconscia, vincolando l'anima alla natura. In effetto, il senso di un *prāṇāyāma* attuato secondo la vocazione del Graal è l'accensione di una luce morale nel mondo; preparazione di quello che sarà il « cosmo futuro » (13).

Il discepolo che, conoscendo il moto delle pure idee, giunga a percepire nel proprio essere il fluire del loro ritmo, può sciogliere l'atto mentale dal respiro e contemplare la respirazione come supporto di un illimitato scambio di pensiero tra il cosmo e l'uomo. Lo attende in tale direzione l'incontro con la « figura trascendente » che gli reca i segni di una liberazione

della coscienza connessa alla sede corporea del sentire e del respiro: è l'essere tessuto di luce e calore spirituale, avente come veicolo fisico l'elemento aria, onde opera nel respiro: l'essere la cui virtù può liberarlo dalla necessità propria all'uomo comune di espirare, con l'acido carbonico, forze di morte. Nell'ordine degli esseri superumani, appartenendo alla Gerarchia degli Arcangeli, è quegli che dalla Scienza dello Spirito viene chiamato « Arcangelo dell'Aria », nell'ambito della cui forza si viene destati, anche se non lo si avverte, allorché si anima il pensiero-libero-dai sensi (14).

La contemplazione del processo trascendente del respiro è un evento in cui è chiamato ad operare il cosmo: esso prepara quell'individuale compimento sovrasensibile nel sensibile, al quale le dottrine alchemiche alludono con il nome di « Pietra Filosofale ». L'interiore vita che, secondo l'antica ascesi psicosomatica, si chiedeva alla controparte sottile della respirazione, giunge ora da un'altra direzione che quella del respiro subconsciamente connesso ai processi neuro-vegetativi: non è la via del mentale colludente con le funzioni della natura, ovvero dell'astrale riflesso ed egoico, ma quella dell'*astrale divino* che estingue la natura per rigenerarla dall'essenza: la via del Vuoto. Il respiro trascendente si compie nella « zona » del Vuoto, onde le forze di vita fluiscono non più mediante assorbimento di ossigeno, ma per un moto del puro pensiero che ora, come organo dell'Io, attinge direttamente alla loro sorgente, senza aderire alla respirazione fisica.

Come le forze sovrasensibili della pianta ne costruiscono il corpo, assumendo e permeando di eterea forza il carbonio, eppero elevandolo ad altro valore, per un vero e proprio « trappasso qualitativo », che è vivificazione dello stato minerale, allo stesso modo l'iniziato che cominci a operare con forze interiori sulla mineralità somatica, producente dal profondo del suo dominio le forme dell'odio, e perciò cominci a superare la necessità di uccidere vita con il respiro, in sostanza comincia a trattenere il carbonio nell'organismo al momento della espirazione:

che non è un moto fisico, ma moto interiore, esigente il suo compimento nel fisico, ma non in quanto immediatamente agisca sul fisico.

E' la forza che dall'inclinazione dell'odio ascende liberata. L'odio non è una forza in sé: in sé è una corrente di forza che non è odio. Il discepolo può costruirsi con il carbonio resuscitato dallo stato minerale, un corpo interiore analogo a quello della pianta, pur essendo un tale corpo — a differenza che nella pianta — supporto della coscienza individuale (15). Ma è questa coscienza che, cessando di agire come impedimento all'immediatezza sovrasensibile, si fa suscitatrice della trasmutazione. Il corpo cessa gradualmente di essere contraddizione all'uomo interiore: diviene veicolo autonomo di una vita ordinaria libera di psichismi, attivo secondo una spontaneità che, non sollecitata, sorge dal suo essere radicale. Il corpo non può peccare, è sempre l'anima che pecca. Ora il corpo attinge direttamente alla sua trascendenza: è l'organo attraverso il quale lo spirito sperimenta il mondo: è l'occhio che percepisce perché non percepito.

Le forze trascendenti che un tempo venivano sperimentate dallo *yogin* nel *prâna*, si alienano nel respiro ordinario dell'uomo non più di tipo yoghico, ma moderno, extroverso, identificato per via del respiro con la struttura corporea, onde egli respira nella sensazione di sé che è consumazione di vita: deve eliminare con il carbonio un elemento di morte, assorbendo l'ossigeno di continuo donatogli dal mondo vegetale. Ma in questo elemento di morte egli ha il contingente supporto per l'esistenza fisica: è supporto trascendente nella sua alterità, in definitiva presente non per la basale animazione degli istinti, come accade nell'uomo ordinario, ma come segno e limite dell'immortalità: perciò presente come stimolo a una sintesi di resurrezione, in quanto, a un dato momento, il pensiero convertito divenga pura forza di vita che assuma come veicolo nell'ente corporeo il carbonio: che allo stato puro, nell'ordine esteriore, è diamante.

Il discepolo, grazie al meditare indipendente dalla corporeità, cessa di espellere nel respiro il carbonio e lo trattiene nel corpo: qui ora può averlo come supporto della corrente adamantina, o potenza del « vuoto », senza che generi la morte: il soffio da lui espirato non uccide ma genera vita. E' dunque la « via adamantina », per la cui virtù la luce eterea risolve il minerale e riconverte in sostanza di vita quella sua i n e n t i t à c h e g i u n g e a d' a p p a r i r e . Il mistero della densità fisica è risolto nel suo triplice tessuto conforme al *dharmakāya* quale fu intuito dai maestri del *vajrayāna* (16). A una simile possibilità si allude nel II capitolo, quando si accenna alla dottrina del « Corpo di Resurrezione ». Essa risponde alla operazione metafisica dalla cui virtù, secondo la Tradizione, viene riaccesso l'« occhio centrale », o « occhio di Shiva », e parimenti si richiama all'impresa della « Sacra Lancia » nel mito del Graal.

La « chiave perduta » può essere ritrovata, ma a condizione che si compia la conversione del « corpo pneumatico », tessuto di pensieri sentimenti e impulsi fluenti nel respiro: « corpo » che nell'uomo ordinario, per sussistere, fa leva sull'antica natura. Questa è pronta a risorgere sotto ogni travestimento, e, in particolare, grazie a metodi che, nonostante la loro parvenza tradizionale, valgono come vie raffinate della medianità. La via è una via del pensiero che sappia attuare l'essenza, che sola lo fa essere il pensiero che è. La Pietra Filosofale è il compimento: l'elemento minerale generatore di morte ne è il simbolo esteriore, che può trasformarsi in simbolo di una generazione interiore, consumatrice della Morte.

V

IL SOLE CHE SPLENDE TRA GLI OCCHI

Possibilità dell'impossibile

A proposito dell'*ājñā-chakra*, l'espressione tradizionale secondo la quale si ravvisa in esso l'« occhio di Shiva » che splendendo incenerisce le passioni, risponde a una possibilità attuale della reintegrazione umana, poi che tale « occhio » comincia realmente a rilucere, quando la virtù individuale più profonda fa risorgere gli istinti inferiori come qualità creative. La trasmutazione degli istinti è la forza rinascente e l'« opera » dell'iniziato.

Impulsi, istinti, passioni, sono riconoscibili come qualità superiori che, alterandosi nella natura, si manifestano nella forma distruttiva, acciocché la morte di tale forma gradualmente divenga esperienza della vera vita, o della immortalità. Il passaggio attraverso una simile morte è la prova cruciale dell'iniziato. Il volere che si destà nel retto meditare è già riassunzione, per l'io, della forza vitale onde si alimentano gli istinti.

Allorché non v'è più necessità di lotta per dominare impulsi e passioni, e si è giunti a poter lasciare ad essi libera espressione in quanto abbiano deposto come inutile spoglia la forma degradante, tali moti, immediatamente manifestandosi, esprimono la loro originaria sostanza: risorgono nella individualità come forze cosmiche operanti alla nobilitazione della sfera umana.

Per tali motivi, il centro è quello la cui resurrezione è riconoscibile come il coronamento della impresa del Graal (1): esperienza ormai lontana dalle normali possibilità dell'orientale

come dell'occidentale, non potendosi svolgere se non « fuori » delle categorie corporee ed essendo l'attuale tipo umano in generale caratterizzato dalla identificazione dell'individualità con l'organizzazione corporea. Si tratta di una esperienza urgente almeno per una schiera di pochi a ciò qualificati, la cui dedizione può operare come unica possibilità di controllo dell'attuale crisi umana: evento che può verificarsi solo se deciso dall'individuo e nella misura in cui egli conosca quale debba essere il suo sforzo e come a tale sforzo risponda il mondo spirituale.

Varrà come prova dell'orientamento, oltre che la valutazione delle possibilità e dei limiti delle tradizioni, il riconoscere nelle varie forme di spiritismo e di medianità esperienze di ordine « sub-sensibile », ma in definitiva il ravvisare il carattere « spiritistico » di tutte le pratiche che ignorino la tecnica del « pensiero libero dai sensi ».

L'esperienza ha inizio grazie alla possibilità di affrancare l'attività pensante dai motivi sensibili e, in un secondo tempo, dallo stesso strumento fisico del pensiero. Questa possibilità di svincolare l'atto interiore, condizione essenziale dell'opera, non può essere offerta dalle tecniche orientali, o tradizionali, essendo state esse formulate comunque per un tipo umano ancora non condizionato dai processi sensorii sino alla totale dipendenza dell'attività mentale dal sistema dei nervi; ma è contemplata nella espressione attuale, « moderna », della Saggezza perenne, che fa leva sull'unica attività interiore simultaneamente ridestabile a un tale livello e sperimentabile di là dall'essere fisiopsichico in cui si è formata.

La impossibilità diviene possibilità, oggi, per l'individuo che giunga a comprendere il senso del suo essere libero in quanto isolato nell'ambito terrestre. L'uomo è libero: deve soltanto intendere il senso dello stato che già attua. Egli può oggi ciò che non ha mai potuto: esprimersi dal fondamento di sé, proprio per aver toccato il fondo dell'esperienza umana. Nel suo essere figlio di questo tempo, egli ha il principio di una forza, che viene dal mondo delle origini, ossia da un mondo che è

prima del tempo: affiorandogli come senso dell'individualità. L'attuale presenza del tempo urge in lui come il moto di una corrente che è tutta la coscienza, ove egli lo sappia e nel saperlo riviva. Proprio perché concluso nelle condizioni, egli può realizzare la libertà, prendendo le mosse — come non è mai avvenuto — dal punto in cui non è ancora condizionato: là dove gli sorge la coscienza.

Essendo, sia pure in senso inferiore, compiutamente uomo, egli può ora risolvere lo stato umano. A ciò giunge quando può distinguersi dalla propria « natura » sensitiva, estetica, mentale, persino intellettuale, riconoscendola comunque come natura, e operare di qua da essa con le forze stesse che agiscono in tale riconoscimento. E' la via del pensiero che comincia a vivere l'essere che è prima di farsi rappresentazione o determinazione concettuale: pensare che assume in sé la sua forza formatrice di pensieri o immagini, sciogliendosi dai « contenuti » che sono le « forme » nelle quali esso fa sorgere innanzi a sé il mondo. Tali contenuti non sono il pensiero, ma il pretesto del pensiero: ancora inconosciuto come solo pensiero. Essi sono l'oggettività astratta, il pensiero impietrato del Cosmo, che l'uomo risolverà quando, disincantato dalle forme di quell'impietramento il pensiero, ne realizzerà l'essenza adamantina, che è parimenti l'essenza di quelle.

La concentrazione pura e l'essenza della forza.

Il centro è a-dimensionale, pur avendo come riferimento corporeo un punto della testa, presso la radice del naso, alquanto interno alla fronte (2). Sarebbe grossolano errore tentare concentrarsi in esso, prima di aver liberato il pensiero: una simile concentrazione, semplicemente fisica, espressione dell'attuale astrattezza del pensiero non consapevole della propria vitalità incorporea, da cui continuamente si trae per riflettersi

e divenire ombra di sé, conseguirebbe l'effetto opposto: giungerebbe ad ostacolare l'accendersi di questo centro e a vincolare ancora più il mentale al sistema dei nervi.

La concentrazione mentale ha come oggetto l'animazione della forza-pensiero di qua dalle condizioni corporee. In sostanza ogni volta che si praticano la vera concentrazione o la meditazione, l'essenza di questo centro è indirettamente chiamata in causa: la sua forza, evocata, opera da una trascendenza inaccessibile alle tensioni umane. Trascendente e fulgurante, essa ha la virtù dell'assoluto: si può alludere al suo aspetto dinamico, come a un rovesciamento della forza animale, che è sempre bisogno di altro, rigidezza, velleità, impulso ad afferrare e a costringere: l'attitudine quotidiana dell'uomo. La virtù del centro non si lascia afferrare da tensioni mentali o da tentativi di concentrazione inevitabilmente meccanici, nel punto che è il suo riferimento fisico: un simile concentrarsi è un errore di pensiero, in cui un essere che veramente pensi non potrebbe cadere. In una simile direzione, un pensatore autentico non può che muovere attraverso momenti puri del conoscere, non già mediante sensazioni, sia pure sottilizzate.

La concentrazione è la graduale interiorazione della forza: inizialmente essa la assume per via di un volere mentale ancora legato alla corporeità, eppero inevitabilmente con una tensione di cui in un secondo tempo viene liberata dalla forza stessa: ma in quanto ciò, per colui che si concentra, si verifichi in avvertita mente. La tensione via via si riconosce come un rovesciamento della vera forza, onde, se lo sforzo permane, respinge ogni volta ciò a cui tende. In effetto, non si potrebbe parlare di sforzo nella vera concentrazione, ma di graduale raccoglimento di sé della forza che viene evocata, in quanto provvisoriamente indirizzata in forma di pensiero, verso un oggetto che è il pretesto per il suo manifestarsi.

Mediante tale raccoglimento, si tende sempre indirettamente a stare, o a posare, su una base essenziale, o trascendente, che è nostra e che si sente di avere immanente, nel

fondo: come valore assoluto, in sé più forte di ogni pressione umana. L'attivazione della concentrazione, in altre parole, implica che l'io gradualmente lasci l'appoggio della natura che gli è abituale, tendendo a ritrovare fondamento in se stesso: passaggio che si ha come senso di segreto riposo nell'essenza, onde si continua la concentrazione, via via venendo meno lo sforzo.

Nello sforzo, che inizialmente è inevitabile, infatti, la forza evocata per via della concentrazione, si presenta rovesciata o riflessa, in quanto condizionata alla rete nervosa. È lo sforzarsi proprio all'ordinario modo di essere umano: che tende ad affermare « fuori » ciò che è dentro, mediante una tensione che è uso inverso della forza, e attraverso una inavvertita contrazione volta a sentire nervosamente o muscolarmente il manifestarsi della forza: che è sua alterazione e perciò dissipazione, annullamento, anche quando rivesta forme sottili o psicologiche, o si presenti come auto-affermazione di tipo vitale, secondo lo stile dell'« uomo dinamico » di questo tempo.

Quanto nell'uomo si esprime come capacità di movimento nello spazio, è l'aspetto di una forza che non parte dai muscoli, ma si manifesta attraverso i muscoli, usandoli come veicoli provvisori, per la sua impossibilità di operare direttamente, data la caduta dell'uomo nella organizzazione fisica e la sua identificazione con essa. Là dove la formazione dei muscoli, superando la « necessità » della forma in quanto veicolo della forza, diviene fine a se stessa, come nell'odierna pratica dello sport priva di riferimento spirituale, essa in sostanza è un culto della impotenza dello spirito ad esprimersi attraverso il corpo per fluire nel mondo. Niente, infatti, è più espressivo del metafisico che il movimento fisico: l'uomo non avverte che la forza esprimentesi nei suoi movimenti nello spazio non appartiene agli strumenti fisici attraverso cui invisibilmente fluisce, ma ha in questi dei simboli morfologicamente appena rispondenti alla sua natura trascendente.

Il discepolo a un dato momento può percepire la distinzione di una forza che organicamente si è costruita nei muscoli il proprio veicolo e in un certo aspetto si è condizionata a tale strumentalità corporea, da quel suo essere pre-corporeo che, affiorando come pensiero liberato, grazie alla giusta concentrazione, può attraverso l'offerta della sua coscienza attivarsi nel mondo come forza cosmica creatrice e, come tale, esprimersi anche attraverso i movimenti degli arti. Niente può apparirgli più animalesco che uno sviluppo muscolare fine a se stesso, che è come sviluppare l'ingessatura di un arto fratturato, dimenticando la funzione dell'ingessatura. Ciò sia osservato non in quanto si debba considerare innaturale o deviata la genia degli uomini-muscolo — che sarebbe ingenuo — ma a fine di distinguere la possibilità diretta di esprimersi della forza, da quel suo modo di manifestarsi che si lega alla fisicità per una evoluzione attuabile solo entro la categoria terrestre, ma che, coltivato esclusivamente per tale suo aspetto, oggi è inevitabile che cada nella sfera dell'animalità: ciò che non si verificava per l'atleta antico il cui sistema muscolare era mezzo per la espressione di determinati motivi di una ritualità eroico-mistica. Ancora oggi, un'arte del movimento degli arti che, nella forma della ginnastica o della danza, tendesse a riprodurre i ritmi delle forze che nella natura e nell'universo si manifestano come vita, sostanzialmente educherebbe il corpo e i muscoli secondo la corrente creatrice che li ha formati. Anche in tale direzione, il discepolo può attingere all'insegnamento del Maestro dei nuovi tempi.

Il « tendersi » è sempre un inavvertito far leva sulla natura e perciò un tentativo di ridurre alla natura le funzioni dello spirito: un inconsapevole asservire al fisico il metafisico, che finisce col consacrare come valori metafisici quanto si è fisicamente. Ma questa è la condizione sottile di tutte le false direzioni verso il sovransensibile. La direzione vera è un operare inversamente: allo sforzo si sostituisce gradualmente la calma

insistenza di un moto la cui incorporeità è identica a quella delle pure idee. Nella concentrazione appunto si tende a far operare la forza secondo il suo principio, che è sovra-razionale e perciò sopra-individuale. La preparazione a tale possibilità è inizialmente un affinamento e una chiarificazione della razionalità, in quanto si ravvisa come la forma astratta in cui, mediante lo schermo cerebrale, si riflette la forza: il cui trasparire nell'umano, come estinzione dell'astrattezza, è perciò puro conoscere.

Quando l'attività interiore comincia a manifestarsi in quanto può fare a meno della mediazione fisica, in sostanza il principio dell'io comincia a vivere in essa. Normalmente questa attività è assorbita dalle funzioni corporee e si manifesta come vita psichica vincolata alla sfera in cui tali funzioni si svolgono: ora essa si rafforza e si intensifica, attingendo alla propria sorgente, così da offrire all'io un supporto indipendente dal corpo. Non è ancora l'auto-percezione dell'io, ma la sua imagine, sovransensibile: la quale affiora come un convergere della vita dell'anima verso il centro della forza, alla base della fronte.

L'etere della resurrezione.

Né si è al centro della forza, bensì nell'ambito di essa: si comincia pertanto a sentire che il centro è emanatore di una vita mai estinta attraverso morte e rinascita, riassumendo tutto il tempo come essere di cui è origine: è quella « sostanza di vita », eterea e perenne, che secondo la Scienza dello Spirito — come si è veduto nel capitolo precedente — rimase immune dal « peccato originale ». E' la sorgente della Resurrezione, immanente nell'uomo, tuttavia ai confini della coscienza, come forma della coscienza, in quanto questa non è ancora compiuta coscienza di veglia. Onde si può dire che la virtù del Graal è ciò che affiorerà come puro essere

della coscienza: quando questa cesserà di essere riflesso dell'Io; l'Io stesso manifestandosi in essa.

La pietra splendente caduta dalla fronte di Lucifero, e poi avuta e ancora perduta da Adamo nel Paradiso Terrestre, riportata da Seth sulla Terra, ricompare come il Calice dell'ultima Cena, nel quale Giuseppe d'Arimatea raccoglierà stille del sangue del Signore: da allora, come Coppa del Graal, simboleggerà la restituzione della luce smarrita da Lucifero e dal « primo uomo ». E' tuttavia la restituzione che oggi esige dall'individuo l'atto della libertà, per divenire operante. Egli, in quanto *c a d u t o*, è libero. E questo è il segreto: che egli possa con la forza di iniziativa dell'Io, sorta dalla « caduta », cercare nel profondo di sé la sorgente di vita della cui dissipazione per ora vive, in quanto « ego ». Ma in quanto « ego », egli può decidere di estinguere se stesso come « ego ». La visione di un simile compito può sollecitare in lui la forza che gli è necessaria a superare l'ambiguità della propria natura: ché nella estinzione dell'« ego » egli si afferma concretamente come colui che domina l'ego. Ma si tratta di un'estinzione che non ha limiti: ogni punto conseguito in tale direzione essendo sempre ancora un limite: da riconoscere.

Nel vuoto interno alla fronte è presente come possibilità il « senso della eternità », restituito all'uomo grazie al Sacrificio del Golgotha: possibilità che, ignorata, viene da lui inconsapevolmente respinta o perduta, potendo divenire realtà solo in quanto egli decida la propria liberazione e, operando a schiudere l'occhio della « conoscenza » (*jñāna-chakshus*), attinga il punto di sé in cui la virtù originaria risponde al moto del suo presente volere. Il volere attuale, svicolandosi dal fisico, diviene autonomo e, come tale, è la forza che rende operante il Volere Divino. I testi tradizionali (3) dicono che in questo centro si manifesta Paramashiva, il maestro interiore che assume la forma di Hamsa, simboleggiante il potere di sintesi di due correnti sovrasensibili, rispettivamente di tipo femminile

e maschile — *idā* e *pingalā* — che, dominate nella pratica della « ritensione assoluta » dell'espiro o del respiro, ricostituiscono sinteticamente la virtù androginica originaria. Vedremo, infatti, come ciò risponda a una possibilità che al discepolo della Iniziazione è dato attuare nei nuovi tempi, in forma cosciente e secondo il metodo rispondente alla sua attuale costituzione: metodo che è, si può dire, l'inverso di quello tradizionale.

Che la descrizione dei *chakra*, dataci dalla tradizione indù, nella veste di tipo simbolico relativa a quella determinata esperienza, risponda alla imagine che oggettivamente si può oggi ancora assumere di essi, in quanto temi di meditazione, non deve indurre nell'errore di ritenere attuale la possibilità di una pratica del loro risveglio: in base a simile rappresentazione semplicemente allusiva. Sarebbe supposizione realistico-ingenua di una loro accessibilità per via dell'astratto rappresentare. Né la funzione dei « centri » può divenire oggetto di un pensiero che, essendo soltanto razionale, non può evitare di ricondurre il senso di essa alla cerebralità, e perciò a un livello in cui necessariamente si estingue: livello del *s a p e r e*, possibile in quanto la vitalità interiore del momento conoscitivo si riduca ad una spoglia, capace tutt'al più di suscitare un inconsueto sentimento di sé.

Non s'intende con ciò svalutare i contenuti dello Yoga, ma solo rilevare la loro arbitraria reviviscenza ad opera di moderni esegeti che, non potendo evitare di metterli in valore nella loro astratta oggettività, in sostanza li falsano. Sono contenuti, infatti, che potrebbero rivivere soltanto per virtù di un pensiero capace di riattivare la sua corrente di vita pre-cerebrale o puramente volitiva — che è il moderno pensiero razionale liberato dell'astrattezza — perciò secondo un metodo che non può essere contemplato nello Yoga: per cui si può dire che proprio coloro che presumono essere nella Tradizione sono fuori di essa, concependola come la saggezza del passato

presupposta al conoscere che tuttavia la pone, astretto a rinunciare alla coscienza del porla e perciò paralizzato nella sua possibilità metafisica che sola, ove si attuasse, penetrerebbe la Tradizione.

Il centro frontale risponde all'*ājñā-chakra*, anche se non è identificabile con esso, essendone la forza risvegliatrice o mediatrice e, a un dato momento, operando in simultaneo accordo con esso, per lo stesso motivo onde simultaneamente si manifestano il sole e la sua potenza di irraggiare (4).

La possibilità di comprendere la correlazione tra il risveglio del volere puro e l'animazione dell'« etere di vita » e parimenti il rapporto tra le correnti del corpo eterico e quello del corpo animico (5) è un presupposto a intendere la correlazione dell'« occhio frontale » con gli altri centri. E' la correlazione che in un secondo tempo sarà retta dal centro del cuore per ritornare un giorno, quando l'« uomo spirituale » sia desto, irradiazione reintegratrice del centro splendente dalla fronte.

Quanto veniamo dicendo vuol essere semplicemente allusione indicativa e istanza per il giusto metodo, attuabile soltanto sulla base di un'educazione del pensiero che non subordini sé all'« oggetto », ma si riconosca, epperò a un dato momento si attui, come obiettiva forma interiore di esso. Si attiva una sostanza più pura del pensare, dialettica e impersonale, in sé riconoscibile come l'« etere della resurrezione ». Il suo affiorare nel moto del pensiero svincolato dai sensi è il risveglio della sua possibilità da millenni sopita. La non dialettica essenza del pensiero è il tessuto vitale in cui si manifesta il « sole che splende tra gli occhi »: non dialettica in quanto non può essere determinazione concettuale, anche se intuibile mediante pensiero, il cui tessuto intuitivo è appunto lo spirituale attuante se stesso. Dal centro, vuoto-più-del-vuoto, in cui convergono le potenze dell'Infinito, è dunque irrimediabilmente lontano chi, per insufficiente ascesi di pensiero, faccia leva sulla natura mentale, che è dire sulla organizzazione corporea.

Giova non scambiare per inizio del risveglio del centro una mera tensione psichica che, non superando la sfera dei nervi, riflette in sostanza il moto conservatore dell'*ego*, e in tal senso ha direzione centripeta, mentre in effetto l'emanazione metafisica del centro, essendo possibile soltanto dopo l'esaurimento delle tensioni, non può avere che una direzione, per così dire, centrifuga, ossia irraggiante da esso in quanto centro verso il quale da sfere trascendenti converge l'essere sopravindividuale e cosmico.

In questo punto, infatti — per la correlazione con la categoria umana — confluiscono, acquisendo direzione « verso » l'essere spazio-temporale da ogni punto di uno spazio « vuoto », forze creative del cosmo. Esse hanno qui un centro: il cui potere per l'iniziato si attuerà come autonomia dallo spazio e dal tempo, rimanendo il suo essere ordinario armonicamente partecipe della sfera dello spazio e del tempo. L'esperienza che di esso ha l'iniziato è radiante, in quanto emana una luce di cui egli accoglie l'essenza, anche se ad esso egli comincia ad accostarsi mediante quella via indiretta che è la concentrazione su un oggetto, essendo impossibile, prima dello svincolamento dell'essere eterico dal fisico, una comunione diretta: che, come si è detto, sarebbe tensione dell'*ego* mentale, di natura inevitabilmente egoistica, epperò una via alla occlusione del centro. Verso il quale, tuttavia, da coloro che sono portati per assenza di consapevolezza, alle vie della « contro-Iniziazione », può essere concentrata una corrente di natura « tellurica » che, « movendo » dal basso verso l'alto, dà l'illusione della forza: essa è, tra l'altro, il motivo della pratica forza di taluni « attivisti » di questo tempo, del tipo « riformatore sociale » e politico (6): essa però è l'iniziale espressione nella individualità della corrente avversa al Graal, distruttrice della possibilità superiore della libertà.

Il vuoto interno alla fronte.

La luce del centro frontale esige, per il suo iniziale irraggiamento, la trasparenza mentale, ossia la tersa mobilità delle forze che normalmente, grazie alla mediazione cerebrale, si fanno pensiero. La mediazione viene sospesa. L'indipendenza dallo strumento fisico dà modo a quelle forze di fluire direttamente dalla loro scaturigine: che si ravvisa come il « vuoto » medesimo. Ma questo volgere alla scaturigine dà allo sperimentatore il senso di essere riportato da tutta la vita interiore verso un punto centrale, che pertanto egli non può afferrare — questo sarebbe l'errore — ma dal quale, al contrario, dovrebbe lasciarsi afferrare: da esso, infatti, dovrebbe effondersi il principio che pervade l'essere di pura luce.

E' essenziale per il discepolo comprendere il senso della inafferrabilità di questo centro, da cui debbono affiorare le forze che — esse soltanto — possono agire su ciò che, per gerarchia invisibile, è subordinato. E' sempre lo stesso tema, lo stesso problema: quello di evitare l'errore di concentrarsi in quel punto — secondo una tecnica tradizionale che era legittima un tempo, perché immediatamente la concentrazione trapassava nella percezione sovrasensibile — essendo ora il vero moto l'inverso: operare a togliere all'attività interiore l'ostruzione sensibile. Allora quelle forze divengono supporto ed esperienza dell'Io. E' l'atto della libertà, la decisione che solo è possibile all'uomo di questo tempo, in quanto tutta la trasparenza del pensiero e il senso ultimo del suo impegno — quello vero, non recitato a se stesso — cooperino allo svincolamento. La via è il « pensiero-libero-dai-sensi » di cui già si è detto: la più difficile, esigendo qualcosa di meglio che una logica o un'assenza di logica. Per essa il pensare realizza tutta la sua forza in quanto non cade in pensieri, anzi li perde e appunto nel

perderli ne assume il potere formatore grazie all'autoscienza destata nell'esperienza sensibile.

Il « centro » è lo spiraglio verso l'infinito e l'eterno, al quale ci si appressa in quanto se ne sia degni innanzi all'eterno e all'infinito, non in quanto si sia studiosi di dottrine, oppure si mitizzi il dischiudersi di un « terzo occhio » che, peraltro, presentato quale grossolana impresa mistico-fisica — come recentemente è avvenuto — non può che essere il presupposto alla distruzione della sua possibilità trascendente. E' ancora la attitudine del realismo ingenuo divenuta occultismo e, nel migliore dei casi, funzionante come una forma eccentrica di spiritismo.

Convergere con il « mentale » verso il « terzo occhio » significa precludersi la possibilità del suo dischiudersi: si pretende infatti avere come oggetto ciò che non può essere mai oggetto, in quanto è il punto di affioramento del « soggetto assoluto », in cui è presente la forza che sola può dare modo di sentirsi nell'oggettività dell'essere: nel cosmo, nella natura, nel mondo. E poichè tale soggetto nell'essenza è l'Io superiore, in realtà viene allontanata la ragione della sua radianza. Si tenta di sostituire alla presenza della forza nel centro la tensione mentale che è modificazione egoistica della forza: e una tale sostituzione può anche dare qualche risultato. Errore tecnico che è in sostanza espressione della egoità legata alla forma del proprio apparire. Tuttavia, la tecnica errata non è la causa della deviazione, bensì un pretesto per essa: si segue la inattuale tecnica dello *yoga*, o il *prāṇāyāma*, che non sono più lo *yoga* o il *prāṇāyāma*, perché tutto si vuole fuorché una reale esperienza sovrasensibile, né si ha sufficiente pensiero per concepire una attività interiore che non sia sensazione, che non faccia leva sul fisico o su temi implicanti la dipendenza dal sensibile.

Lo svincolamento del mentale dalle categorie sensibili, invece, dà modo alle facoltà dell'Io di riflettersi oltre la corporeità fisica, nell'ambito immediatamente sovrasensibile, ossia in

quell'aspetto del « corpo eterico » che, non impegnato nelle funzioni vitali, riconduce il movimento di tali facoltà al loro senso centrale, verso il punto « vuoto » tra le sopracciglia, al quanto interno alla fronte, in cui, per pura virtù eterea, direttamente fluisce lo Spirituale. E' già il presupposto perché si accenda « l'occhio che splendendo incenerisce gli istinti e le passioni ».

Un'essenza di luce incorporea si irradia non voluta dal centro: un punto in cui si esce dal male terrestre e si affiora nell'Infinito, onde si permane intatti nella essenza della vita, pur essendo effusi nel suo manifestarsi. Si sa che si è nel segreto della forza di vita, mentre si è liberi rispetto alle sue modificazioni sensibili, potendosi ormai abbandonare l'individualità ordinaria al suo semplice e umano divenire, in cui riaffiora la segreta saggezza del corpo. Si è nella profondità trasparente dalla quale lo scenario umano è veduto nella sua interezza: il male perde il suo volto, perché si coglie il giuoco delle forze: si è al centro di esse. Si sente che non si può condannare alcuno, perché ciascuno tende nel profondo alla liberazione dell'altro anche attraverso l'illusorio moto dell'odio, soffrendo il suo male soltanto per amore dell'altro, senza saperlo, perché ignora che soltanto nell'« altro » è il proprio Io. Si è nell'essenza in cui non si è afferrati dalla natura, perché è il centro in cui convergono le forze creative della natura e dal quale esse irraggiano in un volere individuale, che non si corrompe. Ma essendo essa la forza che si corrompeva in quanto natura e la natura venendone ora liberata, ritornando pura categoria, l'esperienza può essere riconosciuta come il compimento dell'impresa del Graal: la « sacra lancia », cessa di essere feritrice, riacquisendo la sua virtù originaria.

Colui che già possa mediare l'essere che affiora per il suo convergere verso il centro, consapevole che egli, nell'essenza, è tessuto di quella forza a cui offre la mediazione e che la mediazione è già il manifestarsi della forza, ha la direzione verso

la immobilità trascendente, o pace di fondo, condizione di ogni ulteriore esperienza o conoscenza, possibilità di immergersi in altre essenze e in altri mondi, identificandosi con essi senza residui e pur rimanendo inalterato nella radicalità.

E' la immobilità metafisica conseguibile non per via d'immagini né attraverso sensazioni sottilizzate, che sono forme del realismo ingenuo inevitabilmente affioranti in certo occultismo inconsapevole del suo fondamento di pensiero: di quello senza il quale non potrebbe essere né ricerca, né culto, né rito. E' la immobilità onde si cessa di aderire alla ordinaria mobilità psico-corporea e di conseguenza vengono sperimentate nella loro impersonale purità le facoltà che, alterate come moto egoico, tramano la consueta vita dell'uomo. Il sentire, manifestandosi allo stato puro — che mai si verifica nella vita ordinaria — diviene percezione diretta: libera di sé il volere e ne propizia l'essenziale fluire. La corrente che normalmente si esprime come avidità, brama, paura, risorge come volere luminoso che rinnova in profondità la costituzione interiore. Segno positivo di tale rinnovamento è la riconnessione della funzione del sesso con la pura corrente di vita che ordinariamente si altera nella sensazione: corrente di vita in sé immune di desiderio e di voluttà, ma perciò stesso inesauribile nel suo creare, capace di una generazione rispondente allo Spirituale; quella appunto attesa dall'Iniziato.

Ciò che ordinariamente si corrompe nella sensazione inferiore risorge come energia alimentatrice del centro: la corrente del sentire che nell'uomo ordinario è legata al sesso come necessità di deliquio voluttuoso, onde normalmente viene evocata e alterata nel fisico una beatitudine di origine sovra-sensibile, ove possa essere svincolata dalla corporeità in conseguenza del « pensiero-libero-dai-sensi », allevia di sé la corrente del volere impegnata nel sesso e libera nel moto degli arti, polarizzandosi verso il centro del cuore: qui incontra la virtù del *puro volere* e perciò ritrova la sua essenza fulgurea, onde si fa

avvivatrice del centro frontale, dal cui primo tenue illuminarsi ha avuto inizio il suo svincolamento.

La luce sepolta nel sesso e il suo riaccendersi.

In effetto la potenza seduttiva e ossessiva del sesso non ha origine negli organi che corporeamente lo manifestano, la cui funzione è in sé indipendente da brama, bensì nel processo del sentire che inerisce alla funzione e il cui flusso sub-conscio, come alterazione egoica di un sentire cosmico, pervade la vita interiore, afferrando anche le correnti del volere che, per il grado a cui appartengono, non potrebbero essergli subordinate. E' il sentire il cui normale processo si può ravvisare come conseguenza della cosiddetta « seduzione luciférica »: quello portato a ridurre sempre a sé il volere e il pensare, contaminandoli, e a cui l'ego si identifica, anzi è ego perché si identifica. Il mondo dell'ego, infatti, non è in definitiva, che un mondo di sensazioni, anche quando vengono idealizzate o misticizzate. La liberazione del pensiero è la prima forma di indipendenza da tale sentire che sub-consciamente pervade la vita interiore. Decisiva è perciò la possibilità di dissociare le radicali forze del sesso dal « sentire luciferico » che le deforma e le esalta, così che esse, risorgendo come puro volere e puro sentire, si ricongiungano con la virtù del centro da cui fluiscano nell'umano.

Nel loto a due petali, secondo la tradizione indù, è iscritto un triangolo bianco con il vertice in basso — simbolo della *yoni* — avente al centro un *linga* anch'esso bianco (7), detto *itara* e sede di Paramashiva, cui è riferita la facoltà di guardare oltre la « corrente del tempo »: facoltà che implica perciò quella del disincantamento delle forme spaziali.

E' evidente il senso androginico della unione dei due principî. Chi conosca i testi echegianti la tradizione e mantenga

una positiva indipendenza rispetto ad essi (8), può intendere come la possibilità allusa da quei simboli, riferendosi alla condizione originaria precedente la « separazione dei sessi », venga oggi riproposta da quella moderna via al sovransensibile che precipuamente esige la tecnica della « percezione pura »; ossia del percepire quel che permane inalterato da quella separazione. La percezione pura è l'estrazione del puro elemento interiore, oggettivamente differenziato, dall'esperienza sensoria, e che solo da questa può sorgere nella forma necessaria al trascendimento del limite sensibile stesso.

Per analogo movimento, nell'esperienza erotica, portandosi l'attenzione pura alla percezione del processo, di là dalla sensazione che le è ordinariamente congeniale, viene liberato l'elemento etereo-fisico dalla pressione senziente del corpo astrale, che a sua volta svincolato grazie a tale movimento, tende ad animarsi della propria virtù originaria, essenzialmente androginica, onde questa ritorna operante. In altre parole, la percezione, liberata dal desiderio, attua lo stato di purezza originaria propria all'elemento etereo-fisico, che è tuttavia sessualmente differenziato, anche se indipendente dalla forma di tale differenziazione, essendo maschile nella donna e femminile nell'uomo; ma simultaneamente suscita la virtù dell'essere astrale recante nell'essenza la sintesi dei due principî come germe di un tipo umano avvenire: possibilità ogni volta paralizzata dall'inerire dell'astrale alla impressione inizialmente prodotta mediante l'organismo etereo-fisico: il cui percepire esso dovrebbe sperimentare senza identificarsi, essendo l'etereo-fisico la corporeità pura, che non può peccare. L'identificazione costringe la coscienza a falsare la sua vera natura, sentendosi determinata da una particolare configurazione che non le è propria: maschile o femminile. Lo sperimentare puro in tal senso libera la coscienza, perché non costringe, non stimola brame, ma si svolge secondo l'ordine e il ritmo di una costituzione originaria, anteriore alla « separazio-

ne dei sessi » (9), così che infine giunge ad essere quel che dovrebbe essere: atto di conoscenza trasmutatrice possibile nell'esperienza, come nella sua assunzione imaginativa. Tale atto, liberando dai centri più profondi le correnti della brama, restituisce un volere metafisico che, fuori di un simile « operare », non potrebbe essere conosciuto.

Il senso dell'esperienza andrebbe posto in relazione con quanto si è detto (10) riguardo alla natura trascendente del volere e alla possibilità di avvertire l'autonomia del suo animare il movimento degli arti. Se il pensiero comincia a essere vivo, si può intuire come la forza del sesso, non in quanto sensazione, ma in quanto potenza di vita, si egoizzi nella sensazione per il fatto che le correnti del volere fluenti negli arti non possono essere percepite dall'io astratto e senziente e perciò non riconosciute nella loro alterità trascendente come portatrici di quella vita. Il ridurre inconsapevolmente alla chiusa sfera sensazionale la corrente del volere, è ciò che rende dominante l'impulso del sesso ma parimenti impedisce la sua conversione, che è dire la sua vera manifestazione: possibilità dell'uomo futuro, ove per ora sia ravvisata dai pochi. In effetto, si subisce come « necessità » della specie e dell'anima individuale l'agire di una forza cosmica estraniata al suo vero essere: che ogni giorno, ogni volta, si usa come capacità di movimento, mai in sé percepito (11). Si percepisce, infatti, il movimento in quanto *m o s s o*, non in quanto *f o r z a c h e m u o v e*.

L'immagine dell'essere eterico della pianta può dare al meditante la percezione di una beatitudine dell'essere forma, animata dalle forze formatici espressive della corrente sovrasensibile che egli sperimenta come volere, ma anche il senso della purezza metafisica nel cui clima si può svolgere l'esperienza dell'*eros*, essendovi richiamate forze dello stesso ordine. Tale immagine è appunto evocata in una particolare meditazione da coloro che seguono la via del Graal, o « via adamantina ». A un dato momento, si sa che solo la forma etero-fisica è impegnata in

tale compimento, agendo secondo una saggezza e una luce che le sono proprie da prima della « caduta » e che possono manifestarsi in quanto non turbate da desiderio o volontà: la forma etero-fisica è in sé di natura « edenica » e può manifestarsi come tale in quanto operi indipendentemente dalla « forma animale » che dall'esterno le è impressa ed esige l'alterarsi della corrente del volere secondo la brama propria a una determinata struttura, maschile o femminile, essendo « maschile » il corpo eterico della donna e « femminile » quello dell'uomo (12). Qui il segreto dell'esperienza è la possibilità di attuare, per via meditativa, quella possente impersonalità delle forze del volere, che può darsi solo quando si giunga a sentire il proprio « io » come centro di luce splendente dall'intimo essere degli altri. È l'impersonalità che, realizzando la natura del volere, restaura nel cuore il centro in cui ritrovano il loro trascendente riferimento le correnti della brama per ora operanti come base del volere individuale. Ricostituire la trama del proprio essere nel fluire del volere cosmico è liberarsi nella corrente di un amore che trasforma l'esperienza dell'*eros*.

Dell'esperienza è indipendente testimone colui che conosce, mentre può abbandonare ad essa, sino alla dedizione, la natura, nella misura in cui essa sia esente di « egoismo ». La natura si può donare senza che si verifichi alterazione della forza, perché il processo, grazie alla trasparenza dell'essere astrale strutturalmente in sé libero di polarità sessuali, viene affidato alla possibilità di autonomo moto etero-fisico, ossia a ciò che nell'intimo della costituzione umana, pur essendo sessualmente determinato, conserva la purezza primordiale, identica a quella dell'essere astrale. Non si è partecipi dell'esperienza se non attraverso ciò che oggettivamente dall'etero-fisico si scioglie, ritornando forza originaria dell'anima. Si è presenti con l'*Io* soltanto acciocché nessun elemento senziente si mescoli con l'esperienza: si è presenti, perché radicalmente assenti: che è dire in devozione contemplativa. Ma allora muta la forma della

esperienza e il suo senso è la generazione spirituale: essa realizza l'autentico amore metafisico tra due esseri — quello spontaneamente avuto in taluni momenti di impersonale beatitudine e sempre regolarmente perduto — presentandosi nella gradualità di un processo di sublimazione e come possibilità di generazione di una forma fisica sempre più rispondente all'archetipo umano (13).

L'elemento interiore che prima non poteva essere accolto se non alterato nella immediata sensazione, risorge, svincolato dal fisico, come qualità restauratrice e al tempo stesso creatrice di vita. Lo svincolamento è sempre quello proprio al momento delle « pure idee », che, sorgendo al limite dell'anima razionale-affettiva, possono farsi realtà oltre la natura, in quanto tendono a sostituirsi ad essa come nuova natura, sostanziata di luce, in sé tessuta della sonorità originaria onde ogni forma nasce dal Verbo creatore (14). Può giovare a comprendere il senso di tale possibilità il considerare l'immagine del tipo umano originario, non ancora caduto fuori del suo essere trascendente, nella dualità sessuale (15).

Il risorgere del potere di generazione spirituale, che si verifica per la riassunzione e la purificazione della forza dell'« eros » nel centro del cuore — che si presuppone sia stato a ciò preparato secondo la disciplina data dal Maestro dei nuovi tempi (in particolare con i cinque esercizi (16), del pensare, dell'azione pura, dell'equanimità, della positività, della spregiudicatezza, e di un sesto che li riassume tutti) non può venir percepito se non quando il discepolo senta di poter trarre la ispirazione del suo essere dal centro frontale; soltanto l'essenza di questo ha il potere di suscitare la percezione di sé dalla profondità adimensionale del cuore, in cui, per virtù del Logos, l'Io delle origini è di nuovo presente.

E' il momento in cui si svolge nell'intimo della individualità quel moto per cui l'essenza trascendente si fa libertà immanente: l'Io attuandosi si esprime come libertà fuori della ri-

chiesta di quell'esistere che è natura e necessità. E questo è il valore dell'essere uomini: che si sperimenti radicalmente ciò che come natura vincola la vita interiore, affinché si conosca quale tipo di forza vada suscitata di là da quella e suo malgrado, sino a ritrovare il senso di sé dalla sopra-natura che è il fondamento. Ogni volta che, sciolti dalla natura, ci si riferisca a tale fondamento, circola nell'essere la pura luce che brucia le radici degli istinti e delle passioni, il cui calore purificato è simultaneamente la sostanza di tale luce. Si è là dove la trasparenza delle idee creative si alimenta della estinzione della brama e della paura. Il discepolo perviene alla condizione realizzata da Parsifal, « cavaliere senza paura », perché « senza macchia »: la condizione onde l'eroe del Graal può vincere Klingsor e le sue arti ingannatrici, risanare Amfortas, restituire all'umano la possibilità di ricongiungersi con la virtù della Sacra Coppa.

Il Logos come virtù del « centro frontale ».

L'educazione iniziatrica dei nuovi tempi, mediante una disciplina metafisicamente fondata e, individualmente, affidata al puro moto delle idee, ossia alla responsabilità e alla volontà cosciente — ma proprio per questo richiamante l'assistenza del mondo invisibile, eppero propiziante l'incontro con il proprio « maestro » — conduce il discepolo a sperimentare un'attività interiore indipendente dai supporti nervoso e sanguigno, eppero da ogni psichismo legato alla sensualità subconscia. Egli cessa di dare una persona alla serie dei vincoli della natura, ma dalla estinzione di tale « persona » — che si svolge attraverso il puro meditare e la capacità di condurre a trasparenza il dolore — egli trae la conoscenza della luce nascosta nelle categorie della natura: quelle che, subite secondo la loro ordinaria necessità, sono le vie della corruzione e della morte.

Il dischiudersi della visione è per il discepolo l'esperienza delle forze radicali del pensiero, in quanto esse obiettivamente si fanno tessuto di tale visione, mediatici di essenze sovra-sensibili ancora non percepibili direttamente. Al tempo stesso, l'esperienza radicale del pensiero — senso ultimo della meditazione — si traduce nel fluire delle correnti dell'essere eterico superiore: quello non impegnato nelle funzioni della natura. E', come si accennava, l'ètere della vita irraggiante dal cosmo trascendente in quel «punto» in cui il «peccato originale» non ebbe presa sull'uomo: la possibilità ognora presente dello «stato primordiale», sepolta e dimenticata.

L'uomo reca in sé questo «luogo», o «centro» senza spazio, grazie al quale l'essenza in lui può suscitare le forme coscienti della individualità e della libertà: è per lui il punto di transizione dal sensibile al sovrasensibile, in cui gli è dato incontrare la luce trasmutatrice del Logos. L'«Io sono» può risorgere là dove l'uomo è rimasto innocente e immortale, oltre la immersione nella mineralità eppero nella dualità sessuale, sin dai tempi che precedono il ciclo d'Atlantide. Tale possibilità può essere ravvisata come ciò che è stato restituito dal «Logos Solare» all'uomo e in forma riflessa fluisce in lui come pensiero. Per cui la liberazione del pensiero, l'orientamento che egli possa darsi in base all'autocoscienza sorta in questo tempo, sono l'inizio della opera che traduce tale possibilità in realtà. L'uomo può risorgere, se giunge a comprendere il senso ultimo del suo essere libero: che nasce dalla estinzione della natura e ogni volta si corrompe nel ripotenziarsi di essa. L'uomo è libero, ma il suo ostacolo è la paura di essere libero, in quanto non giunga a sperimentare la libertà nell'atto del pensiero e questa si vada esprimendo non come evento dell'Io, bensì della natura: come arbitrio.

La condizione della brama e della paura, propria alla natura inferiore, che è pertanto la base dell'ego e può esser riconosciuta come conseguenza dell'antico guasto metafisico, o

«seduzione luciferica» — principio della «caduta» ma anche dell'autocoscienza — riguarda l'essere astrale dell'uomo, non l'eterico e tanto meno l'ètere della vita. Il discepolo ritrova l'Albero di Vita e il senso finale del Graal, per virtù del *puro pensiero* in cui l'ètere della vita risorge: onde l'«Io» giunge ad essere di là dall'astrale pervaso dall'influsso di Lucifero: che è dire indipendentemente dall'abituale pensare e dal personale sentire o volere. E' il moto del «pensiero-libero-dai-sensi» in cui affiorano un superiore sentire e un superiore volere, e che si rivela forma individua dell'impersonale ètere della vita.

Nel centro frontale, presso il «vuoto» libero dalla sfera della natura, l'ètere della vita è suscitatore del *puro essere* — di là da esistenza e morte — in quanto portatore della Forza del Logos: quella, secondo la tradizione graalica, inserita nel terrestre dal Cristo come germe di un Cosmo futuro. Tale germe solo per virtù del liberarsi dell'uomo potrà iniziare la sua vita, alla quale ogni aspirare individuale ad ideali autentici, contraddetti dalla fittizia realtà, e ogni corrispondente soffrire, sono preparazione.

Con l'aprirsi alla Forza nel centro frontale, viene ristabilita nell'ordine individuale la Gerarchia dell'umano secondo l'Universale, non in quanto l'umano dispiaia in un indefinito universale, ma in quanto abbia il potere di rendersi indipendente dalla categoria ond'esso per ora è legato al suo apparire terrestre: trascendimento che diviene contenuto di un nuovo individuarsi, che a sua volta è il senso di un ulteriore trascendersi.

Viene restaurata una Gerarchia a cui l'uomo è appartenuto sempre, anche quando essa è apparsa invertita: l'inversione infatti è divenuta reale nell'ambito della dimenticanza della essenza originaria, onde il «ritorno», la restaurazione, la resurrezione, si svolgono come un moto estraneo ad ogni direzione già nota. In effetto ogni direzione tradizionale ha cooperato a

condurre l'uomo all'attuale fase della sua storia, ossia alla situazione che, in quanto presente ed esistente, viene assunta come realtà: la tradizione è la via già nota, sepolta nel sangue, esaurita in quanto espressione storica, rispetto all'attuale condizione terrestre. La conoscenza del suo svolgimento dialettico è senza dubbio utile a comprendere come il processo di inversione sia andato compiendosi, ma non dovrebbe essere dimenticato che la sua direzione metafisica è qualcosa di ben diverso da ciò che può essere compreso soltanto in base a testi o documenti, ossia senza una facoltà di visione intuitiva indipendente da testi e documenti: che penetri quella storia segreta dell'uomo non ricostruibile con residui di miti o di simboli o di riti.

La via della « reversione », o resurrezione, viene iniziata da coloro che sanno riconoscere alle radici quella inversione dello spirituale che è divenuta base dell'esistere. Per questo, l'appressarsi al centro che salva perché da esso sgorga l'eterna vita, non è la possibilità di chi mira a subordinare la scaturigine della forza alla propria tensione inevitabilmente inferiore. Come si diceva, il centro non si lascia afferrare: è un ignoto sole più lontano d'una stella perduta nell'immenso. Un abisso incolmabile separa da esso, anche quando una tensione psichica riconducente al sistema nervoso possa dare la sensazione di una qualche concentrazione in quel punto.

La via del diamante-folgore.

Non è una via fisica, né una via psichica, né una via intellettuale, bensì una possibilità di sorreggersi senza supporti, in quanto si va verso il fondamento, che è il vero, l'originario: si è presso questo vuoto, come presso la mitica « Fontana di Giovinezza », intravista, vicina e d'improvviso lontana: che ad ogni momento può sparire. E' un frammento del Cielo dei primordi che affiora e, nella sua immobilità, ha la potenza del trascendente attuantesi nell'immanente, vortice extra-spaziale

ed extra-temporale che inghiottisce ogni aspetto della manifestazione, essendo questo il segno della sua segreta radianza: come « vuoto-più-del-vuoto », esso divora quel nulla che è la terrestria, risolvendola appunto nel nulla cosmico, onde è giustamente rappresentato come « l'occhio di Shiva », che, accendersi, annienta l'umana passione. Ad esso si è prossimi quando comincia la soluzione della forma inferiore degli istinti, i quali risorgono come virtù, nell'essenza scaturendo da quel centro: attorno al quale perciò si coordina l'essere, che ora non deve attendere l'esperienza della morte per ricongiungersi con esso: il morire della sua impurità è l'opera ardua della contemplazione indipendente dalla corporeità. La trasmutazione, infatti, è un morire in diversi momenti e un rinascere ogni volta, grazie alla forza di consacrazione che è il volersi fuori di ogni moto dell'anima riconducente alle categorie sensibili.

L'essere dell'uomo — che è in realtà essere interiore — converge verso il suo centro: è come se in quel punto forze solari diffuse nell'immenso si ricongiungessero con la loro sorgente e fluissero come suoi raggi. A questo corrisponde il simbolo alchemico del cerchio con il punto in mezzo. In effetto, un sole incorporeo si accende in quel centro, ma da esso irradia la forza di mille soli. In un testo in cui echeggia l'antica saggezza, il *Satchakranirūpanā*, è detto che qui è « uno spazio infinito, splendente dello splendore di infiniti soli ». La sua forza agisce come folgore che arde ed estingue le forme residue della natura egoica: dalle quali perciò si affranca la radicale sostanza di vita.

Comportando la possibilità di svincolamento dalle categorie corporee, il risveglio del centro corrisponde alla liberazione del respiro di cui si è detto nel precedente capitolo: liberazione che, dando luogo a un respiro metafisico, attua l'ideale della reintegrazione vitale o « eterica », proprio alla « via » del Graal, o « via adamantina », il cui mistero anche se può essere lumeggiato da quanto è alluso nelle dottrine del « Veicolo Ada-

mantino » (17), tuttavia in quei testi rimane l'immagine di un conseguimento di cui erano metafisicamente presupposti alla coscienza del discepolo il processo formativo e il significato ultimo. I quali possono oggi essere afferrati e attuati solo dalla coscienza che si assume come autocoscienza, afferrando se stessa nel « corpo di vita », o « corpo eterico », mediante la tecnica della purificazione e della liberazione del pensiero, in quanto pensiero individuale. Nell'essenza-pensiero che un tempo, come « universale », condizionava l'asceta, l'Io può infine porre il segno del suo essere, che è il suo inverarsi nell'umano, impossibile prima che il pensiero divenga sintesi sperimentata dall'io. In altre parole, furono presenti nelle istanze del Buddhismo mahayanico, come nello Zen e nel Tantrismo, i termini della sintesi: anzi si può dire che furono « elaborati »; ma la sintesi è possibile solo in quanto il principio individuale si attui nella forma dell'autocoscienza. Esperienza che certamente fu realizzata da taluni rari maestri d'Oriente e d'Occidente, nel passato, ma oggi è la possibilità dell'uomo libero, in quanto compiutamente moderno.

Come « via adamantina », o via del San Graal, (verso la quale è orientatore un Ordine iniziatico che accompagna l'uomo dalle origini, ispirando ogni volta i movimenti spirituali tendenti, anche inconsapevolmente, a preparare l'avvento di nuovi tempi: Ordine che può riconoscersi connesso all'azione invisibile di colui che nel secolo XIII comparve nella figura di Cristiano Rosenkreuz) essa restituisce all'uomo il potere di generazione spirituale, o virtù androginica originaria, smarrita allorché si verificò la separazione dei sessi (18).

Il risveglio del « terzo occhio » è il principio della formazione di quel « corpo incorruttibile » che già si delineava nella possibilità di cogliere l'elemento spirituale nella percezione sensoria, onde ci si può aprire liberamente alle sensazioni del mondo. Mediante la percezione, il sovrasensibile può essere resuscitato dal sensibile, così che nelle sensazioni si estinguano la

astrattezza e la brama. In tal senso, essere incarnati come individui terrestri e sperimentare il mondo fisico, è la più alta possibilità planetaria. La percezione pura, estendendosi a tutte le sensazioni, diviene conoscenza angelica del creato. Ed è il vero mondo morale: nel quale il creato in quanto mediazione si dissolve, dando luogo allo spirito di cui è mediazione. Il passato, di cui esso è solidificazione, risorge come sintesi viva. E' il « pensato » dell'Universo che, nell'anima, ritorna pensiero vivente, o « pensiero adamantino ».

VI

LA PRESENZA DEL LOGOS NEL MONDO
IL PENSIERO ADAMANTINO

Sostanza sovrasensibile della percezione.

L'uomo percepisce il mondo esteriore, percepisce se stesso: il suo esistere è di continuo sollecitato dal percepire, ma ancora nessuna forma dell'indagine scientifica gli ha recato chiarimento riguardo a tale suo sperimentare: che permane problema irrisoluto della fisiologia e della psicologia. L'indagine interiore, invece, può dargli modo di riconoscere come nel percepire si manifesti immediatamente un impercepibile che solo potrebbe spiegarlo, ove fosse intuito: un *moto incorporato*, come tale inconsapevole al soggetto percipiente.

La percezione può essere sperimentata come un moto in sé sovrasensibile che, nel suo iniziale e immediato trarsi dal sensibile, normalmente non si avverte come tale, poiché la coscienza di veglia si attua nell'astrarre dal contenuto percettivo l'elemento sensibile, necessario alla sensazione e alla rappresentazione. L'elemento sovrasensibile, che è il vero contenuto, rimane al grado di coscienza di sogno e di sonno profondo: non si avverte, ma c'è: non si è desti dove sorge, ma solo dove, come sensazione o rappresentazione, si ripercuote nel sistema nervoso centrale.

Coscienza di veglia, dunque, incompiuta, in quanto non si attua là dove l'elemento sovrasensibile tende a divenire esperienza cosciente: essa, infatti, si sorregge come coscienza solo in rapporto al sensibile, impegnandovi forze che dovrebbe conoscere, ma rinuncia a conoscere. Se le conoscesse, saprebbe che

tutta l'esperienza sensibile si dà unicamente perché essa sperimenti tali sue forze.

Il percepire non è un percepire qualcosa: ogni oggetto essendo già un percepito. Negli oggetti, nello scenario della vita, lo spirito può scorgere ciò che, percependo, già ravviva. Può scorgere la propria attività: e il mondo ad essa identico. Il percepire è il suo farsi ogni volta veste di un dato che, grazie ad essa, risulta appartenente al mondo fisico, ma solo in quanto immediatamente trapassato nella sensazione o nella rappresentazione: dato, perciò, come tale, incompiuto, ossia esso stesso segno di qualcos'altro che non può giungere al soggetto sensoriamente.

Il mondo esteriore, ossia l'aspetto spazio-temporale degli enti e delle cose, mediante la serie degli stimoli, si continua nel processo spazio-temporale dell'organismo umano: come risposta alla sollecitazione dell'organo sensorio, si estrinseca attraverso questo un moto interiore non cosciente, che è l'assunzione individuale del dato: ma nell'essere assunto, il dato viene costretto istantaneamente alle modalità della ordinaria coscienza di veglia, onde non può affiorare nell'iniziale momento interiore, che sarebbe la sua interezza, ma solo come forma fisico-sensibile. Nel percepire andrebbe perciò riconosciuto un incosciente sperimentare sovrasensibile nel sensibile, di cui il soggetto percipiente arresta l'intima vita per farne sorgere la rappresentazione, ossia l'aspetto riflesso o astratto, necessario al processo della coscienza: questa, infatti, per ora può essere detta solo al livello dell'astrattezza senza vita. Si può intendere, in riferimento a ciò, il senso dell'esercizio della « percezione pura », grazie al quale si consegue l'elemento vivente della percezione appunto col vietarsi che essa si converta in sensazione o rappresentazione.

Della percezione sensoria, allato al suo trarsi dal sensibile, importa riconoscere il processo incorporeo, essendo pura forma che non implica, per esempio, il passaggio della sostanza percepita entro il soggetto percipiente: si dà bensì uno stimolo da parte dell'oggetto, sull'organo sensorio, ma la percezione

corrispondente è un moto interiore che, sorgendo immediatamente come rappresentazione, si fa forma del sensibile, essendo non sensibile essa medesima. Perciò è unicamente per un soggetto, o testimone spirituale, che, non essendo consapevole della identità con sé, se non limitandosi alla coscienza astratta — che può essere soltanto coscienza dell'aspetto fisico-sensibile dell'essere — non coglie il contenuto interiore della percezione, pur sperimentandosi nella forma astratta di essa. Coglierlo è il compito del ricercatore moderno che sia tanto compenetrato di spirito scientifico, da sentire come un dovere logico l'incontrare nella percezione il principio dell'« esperienza pura » e da comprendere come quella che dovrebbe essere la forma autentica dell'esperienza secondo il più recente positivismo (1), rimanga una mera aspirazione finché non sia fondata su un *percepire puro*: che implica, però, l'ascesi del « pensiero puro ».

Il dato spazio-temporale si presenta come realtà dell'oggetto, perché la struttura degli organi sensori dell'uomo caduto nella fisicità — a differenza che nell'uomo delle età arcaiche — è tale che in essa l'aspetto fisico-sensibile prevale su quello etereo-animico, eppero condiziona il moto della rappresentazione sino al pensiero. Perciò l'uomo di questo tempo percepisce del mondo soltanto l'apparire fisico-sensibile: che peraltro, si diceva, è per lui assunzione interiore, come tale inconsapevole: onde il compito è per lui avvertire tale moto interiore e lasciarlo compiersi sino a che si manifesti come elemento di vita risorgente nel sensibile come dal suo sonno.

Si può dire che lo scenario dell'essere cade nello spazio e nel tempo, venendo astratto dalla essenza, per via del percepire sempre incompiuto, o sognante: in quanto la percezione, traducendosi immediatamente in rappresentazione e in sensazione, lo paralizza nel suo apparire minerale. La paralisi del mondo, che si presenta come alterità e privazione, a sua volta agisce sull'anima e si fa esistenza, sentimento, sapere, ricerca: che è la contraddizione della coscienza con il suo fondamento. Tuttavia, nel pensiero che pensa, tende a risorgere l'essenza del

mondo, capace di reintegrare l'atto percettivo; ma che nel pensiero risorga l'essenza, deve essere decisione della volontà.

In altre parole, il mondo appare diviso in una dualità non perché questo sia il suo vero essere, ma per uno stato di fatto compiutosi in funzione della esperienza della individualità: perché dalla limitata esperienza fisica sorgano all'uomo il senso dell'io e l'autonomia del pensiero. Quest'ultimo, infatti, liberandosi dagli antichi influssi metafisici — ormai non più autenticamente metafisici — viene sollecitato a penetrare di nuovo il mondo, prendendo le mosse dalle rappresentazioni che gliene danno l'aspetto fisico: così, sempre più afferrando se stesso come tessuto delle rappresentazioni e in questo percependo il messaggio del mondo, esso può risalire a quella sua unità arche tipica, in cui l'io coscientemente ritrova il fondamento. Arrestandosi al provvisorio aspetto fisico-sensibile e credendo di poter creare sulla base di esso un permanente mondo meccanico in cui organizzare la sua vita fisica e un progresso tra l'altro condizionante lo spirito, l'uomo smarrisce se stesso. Giova aggiungere — in base alla indagine della Scienza dello Spirito — come la fase del ciclo terrestre in cui l'uomo comincia a essere privato della luce dell'Io originario per la nascita della coscienza dell'Io, si accompagna con una involuzione della terra, per cui il mondo minerale, cadendo fuori della essenza, diviene « materia », che, pesando come terrestrità priva di fondamento vitale, implica ogni processo di morte sulla terra. (L'idea del minerale permeato di forze spirituali può essere data, per esempio, dalla imagine del sistema osseo di un organismo vivente: nel quale, pertanto, i processi di malattia o di invecchiamento sono relativi al fenomeno per cui l'elemento minerale comincia ad avere esistenza autonoma, sottraendosi alle correnti vitali).

Spazio e tempo fisici non sono reali in sé: essi nascono come conseguenza del contingente percepire umano: nel quale, come si accennava, va ravvisata la estrinsecazione di un moto essenzialmente incorporeo, non consapevole di sé e tuttavia

recante il contenuto puro dell'oggetto: che, arrestato alla soglia della coscienza nel suo limite esteriore, o apparire, viene proiettato nello spazio e nel tempo: che sono perciò relativi all'incompleto percepire: incompleto perché immediatamente sussumo alla necessità senziente, fondamento dell'ordinaria coscienza.

La percezione si presenta dunque in un determinato oggetto come esteriorazione del modo di percepire del soggetto, in una forma che è fisica, ma il cui apparire fisicità è tessuto interiore del soggetto, anche se si trae da oggettivi processi esteriori e simultaneamente corporei. Non è tuttavia qualcosa per cui il soggetto sia condizionato all'oggetto, il quale in vero non è sola percezione né sola rappresentazione: al contrario, il mondo sorge spazio-temporale perché l'uomo non ha la possibilità di vederlo nella sua interezza: possibilità che l'uomo arcaico aveva, tuttavia venendone condizionato, in quanto in tale interezza veniva egli stesso compreso come in un tutto che esigeva da lui conformità e accordo, ma parimenti « non-coscienza-di-sé » (2): mentre la coscienza di sé peculiare all'uomo moderno, sia pure in forma astratta e disanimata, sorge da quella contrapposizione individuale al fluire spirituale del mondo sensibile, che è la rappresentazione.

Nella attività rappresentativa sollecitata dal percepire, nasce per la prima volta per l'uomo la possibilità di rappresentarsi non soltanto il mondo esteriore, ma altresì l'« io »: egli può rappresentare sé stesso al centro della vicenda terrestre: che è l'inizio della esperienza dell'io, o dell'autocoscienza. A questa spetta ora di restituire alla astratta percezione-rappresentazione, da prima in forma di pensiero, l'essenza interiore. Una tale essenza è però « pensiero libero dai sensi ».

Nonostante che l'uomo colga del mondo soltanto l'aspetto spazio-temporale, tuttavia questo risponde al suo invisibile contenuto, ne è il simbolo e il segno: i simboli e i segni sono l'inavvertito moto interiore che, non cosciente di sé, assume forma soggettiva, divenendo sensazione dell'oggetto, capace di

assurgere a pensiero astratto, non certo a sua conoscenza, che si dà in quanto tale moto possa riempirsi di nuovo della essenza. Ma l'integrazione può darsi unicamente come momento della coscienza di quel moto interiore, ossia della libertà, e in tal senso è l'inizio di una nuova esperienza dell'essere.

L'uomo però crede che sia il mondo a venire incontro così come appare. E l'orientale visione della *mâyâ* lo assume come il mondo delle parvenze di cui occorre liberarsi, mentre quelle parvenze, sorgendo per una forma interiore fluente dall'anima, sono segni di un mondo che attende un nuovo percepire e un nuovo pensare, non una mistica fuga. Nella rappresentazione l'uomo, in sostanza, astrae dalle cose l'aspetto spazio-temporale (*mâyâ*), omettendo la loro essenza che solo potrebbe giustificare tale aspetto. E in quanto esso, non inteso, non penetrato, comunque agisce condizionando l'anima, fuori della integrazione spirituale del dato — che solo potrebbe restituirlgli il contenuto — nell'uomo domina la natura, ossia l'aspetto minerale dell'essere, assunto nella considerazione pensante come lo stesso essere.

Ma questo definitivo isolamento nella sfera minerale è per l'uomo moderno l'ambito in cui è possibile la sua libertà, in quanto, malgrado l'astrattezza, il pensiero con cui egli pensa il mondo fisico, ormai indipendente da antiche trascendenze, per virtù di tale indipendenza, è in sé germinalmente puro e santo che risorge, possibilità sovrasensibile in veste dialettica, che diviene veicolo della libertà, ove si svincoli in profondità dal sensibile in cui s'involve sino a manifestarsi come dialettica. È il pensiero, che, individuandosi, trae dall'intimo di sé un elemento di autonomia mai prima conosciuto: in ciò la sua essenziale virtù, che una ricerca positiva non può non ravvisare, ove non sia solo apparentemente e illusoriamente positiva. Il pensiero cosciente è l'elemento di purificazione dell'anima, proprio per la sua possibilità di divenire relazione pura dell'io con se stesso, essendo in un primo tempo sorta come relazione pura dell'io con il sensibile.

L'esperienza liberatrice ha inizio nella misura in cui si sia capaci di assumere il momento spazio-temporale della percezione come forma di un contenuto che normalmente sfugge, tuttavia presente in quanto dinamica incorporea dell'atto percettivo stesso. Grazie all'abitudine della concentrazione, la forma può essere assunta e contemplata come simbolo dell'essenza: ma il simbolo, nel suo animarsi dell'attività contemplativa che via via nello sperimentatore va liberandosi dai vincoli soggettivi, si fa forma dell'essenza. Tale possibilità è connessa con quella del sorgere del « pensiero libero dai sensi » e parimenti con il grado di impersonalità conseguibile nella tecnica dell'osservazione.

L'uomo comincia a sperimentare la libertà quando le percezioni sensorie possono veramente giungere all'Io — possibilità che nell'esperienza ordinaria non si dà mai — ed essere assunte, nel loro puro darsi, dal soggetto per cui sono, prima che si traducano in rappresentazioni e, di conseguenza, immediatamente in sentimenti o impulsi che condizionano l'io. Solo in quanto integrate con il loro valore extra-sensibile, esse possono suscitare di nuovo giustificatamente il sentire e il volere.

Il potere di impersonalità richiesto nella « osservazione pura » è il medesimo che in forma embrionale si è cominciato a manifestare nell'attitudine a sperimentare dello scienziato moderno: che non potrà tuttavia realizzare tale impersonalità e perciò non potrà conseguire il momento o la virtù della « esperienza pura » a cui crede di tendere, eppero neppure comprendere il senso ultimo del fenomeno fisico anche quando ne identifichi la legge, finché non divenga cosciente dell'evento interiore che in lui si verifica allorché prepara l'esperienza e allorché ne trae la legge: perché questo evento — non certo la sua formulazione logica — è in sé la controparte extra-sensibile dell'esperienza e ciò che può darne il valore e il senso ulteriore.

Proprio l'assenza di una tale capacità di percezione inte-

riore — che avrebbe dovuto accompagnare come elemento essenziale il processo della scienza — ha condotto in ogni campo d'indagine a veri e propri errori di logica nella interpretazione dei fenomeni e a posizioni assurde nella valutazione degli unidimensionali sviluppi tecnici della scienza, possibili certo indefinitamente sulla linea di una progressiva automatica applicazione dei principi inizialmente intuiti. In effetto, alla scienza attuale si va inavvertitamente mescolando la superstizione, tanto più grave in quanto rivestita di dialettica scientifica (3). L'elemento di superstizione può essere riconosciuto come il riaffiorare dell'antica « coscienza sognante », là dove l'« anima consciente » impegnata nella indagine non sia dèsta con pari intensità che al livello da cui scaturisce.

L'aspetto spazio-temporale del mondo sta innanzi all'uomo come simbolo di una vita interiore perduta: ma nella misura in cui egli eviti di prendere quel che è simbolo per una realtà esistenziale, e lo rianimi per quel che esso è in quanto simbolo, la vita interiore si ridesta in lui. Si può dire che egli l'abbia tolta alle cose per farne il veicolo astratto della identità con se stesso, ossia per la nascita dell'autoscienza nella limitazione fisica: ora è sua facoltà restituirla al mondo, mediante le forze stesse dell'autocoscienza. E' la via della libertà: se egli veramente cerchi il contenuto del mondo e non scambi per tale contenuto l'impressione sensoria. In altre parole, il mondo è metafisicamente uno, anche se caduto nella fisicità: questa, non essendo valida in sé, egli può percepirla come inizio di una nuova correlazione con lo spirituale uno: correlazione, dunque, che spetta alla sua iniziativa portare a compimento.

E' il ridestare lo spirituale dal sensibile: còmpito per il quale l'uomo è presente sulla terra e che non può essere da lui attuato finché egli assuma come realtà ciò che gli giunge già da lui incoscientemente fisionomizzato attraverso la percezione sensoria. Uno dei motivi basilari della « Filosofia della Libertà » (4) è la impossibilità che la percezione sensoria abbia significato fuori che per il momento della coscienza. Se, presumen-

do identificare il punto fisico in cui sorge la percezione, si percorrono (secondo il metodo sinora invalso) i veicoli fisici della percezione — organi dei sensi, nervi, sistema nervoso centrale — e si osservano i processi chimico-fisici dell'oggetto percepito, in sostanza si cerca mediante ulteriori percezioni il processo per cui esse sorgono nella coscienza, come rappresentazioni, mentre non si tratterebbe di passare ad altre percezioni, bensì di risalire al percepire stesso, ossia ad un moto interiore, che, si è visto, essendo per l'io, può venir colto come tale, solo grazie a diretta determinazione dell'Io.

Arte del percepire puro.

Il percepire puro è ormai l'unica e suprema possibilità della scienza, ma parimenti l'unica ascesi dell'individuo che intenda giungere al senso del mondo e non limitarsi a conoscere, da un canto, come mondo la serie delle sensazioni personali e, dall'altro, come mondo interiore, o spirituale, la proiezione del suo psichismo dominato da tali sensazioni.

Il percepire puro è il darsi del mondo secondo la sua illimitata oggettività, o oggettività che è sensibile solo al primo apparire, potendosi essa donare oltre, per la sua virtù di fluire attraverso i sensi, ove non sia paralizzata dalla soggettiva necessità della sensazione o della rappresentazione: tende allora a farsi immediatamente contenuto interiore, conoscenza. E' l'alimento trascendente che l'uomo può trarre dal sensibile, ossia da ciò che appare negazione del sovrasensibile. Poi, tale percepire che è un puro pensare, può essere pensiero discorsivo, può essere narrato, può essere attività estetica: possibilità di una cultura nuova o del-ciclo che si attende. Abbiamo svolto un simile tema nella nostra precedente opera, alla quale rimandiamo il lettore (5): riteniamo utile tuttavia sottolinearne qualche aspetto.

La d a t i t à del dato è la correlazione che già esiste

con l'io alla base di ogni ente del mondo, onde realmente non esiste separatività se non per l'astratta coscienza: la datità, che, tuttavia, normalmente appare immobile oggettività può venir sperimentata dal ricercatore come un moto che si anima soltanto se egli è capace di essenziale immobilità rispetto ad esso. La mobilità è il moto soggettivo psichico riguardo all'oggetto, o il risonare delle sensazioni e il continuo automatico rispondere della vita interiore ad esse: che è l'ordinaria condizione della coscienza. L'immobilità (6) è per contro una posizione di verità, che tuttavia non si presenta spontaneamente, ma va attuata in se stessi in quanto si superino le condizioni della spontaneità, che sono condizioni della natura.

L'immobilità è il lasciar assorbire la propria natura dal fondamento e un posare senza sforzo sul fondamento: è perciò silenzio di quanto è fittizio e inessenziale nella coscienza, acquiescamento che consegue alla meditazione. Essa presuppone quella trasparenza del pensiero e quel controllo del dialettismo, che possono venire soltanto da un'ascesi rispondente alla esigenza radicale dell'uomo di questo tempo (che, come si è mostrato, oggi non può essere conoscenza orientale). L'immobilità è l'immobilità vitale-corporea che può attuarsi in quanto si attua da sé, secondo la propria saggezza, come conseguenza dello scindersi dell'attività interiore dal corporeo: è la conseguenza del pensare liberato e la via per l'indipendenza dagli oscuri moti della psiche, per il fatto che questi perdono la loro *dynamis*. E' il lasciar andare il corpo nel mondo, con la potenza della sua spontaneità, per il fatto che si è svincolato da esso il pensiero.

Il dato tende a darsi grazie al moto per cui già lo si ha come dato. Un dato come semplice dato ancora non è nulla, anche se, come puro dato non ancora alterato, nel suo darsi, dalla coscienza senziente e pensante, è già per un atto interiore. L'immobilità, o silenzio, dà modo al dato di continuare il suo darsi sino a che esso sia qualcosa di più, o di anteriore, rispetto al suo presentarsi come ente chiuso nella oggettività: allora esso è il suo stesso darsi, quello onde può essere dato.

Lo scenario del passaggio dal dato al darsi è la coscienza immobile: si è talmente immobili che, senza ancora essere identici a sé, ma volgenti a tale identità, si è fondati in sé e da questo essere fondati in sé sorge un contatto diretto, o comunione, con il fondamento di quanto si presenta come dato. E' da prima un moto del fondamento verso il contemplatore, ma immediatamente è un aprirsi di lui a tale moto: egli ne accoglie l'immagine o la risonanza, nella misura in cui possano sorgere nella interiorità calma: calma perché indipendente da stati d'animo, in quanto l'unico stato d'animo reale si è fatto quella assorta interiorità, che ora appunto, come assorta interiorità, dà forma di immagine o risonanza al darsi. Ed è il darsi dell'essenza:

La contemplazione del dato è la liberazione del fondamento, o la via al fondamento: che è unico per l'io e per il mondo. Il percepire puro è il darsi dell'essenza a mezzo del suo apparire. Ma si è visto che l'apparire è sì il mondo che appare, ma è possibile per un ricevere-come-apparire lo stimolo, che è il processo spazio-temporale rispondente all'esprimersi fisico-sensibile dell'essere: processo che normalmente si ha non nel suo farsi, ma già assunto come fatto, per un moto immediato della coscienza.

La immediazione alla quale di solito rispondono estinguendola la sensazione e la rappresentazione, nel percepire puro diviene veicolo dell'essenza. Quel moto immediato è il darsi che riproduce il processo onde l'oggetto è dato: sorge nell'interiorità di colui che immobile sa contemplare, ma appartiene al dato, è più e prima che il suo apparire: echeggia come contenuto puro. E' il dato, che, dandosi, diviene uno con l'essere percipiente, attuante la sua indipendenza dai veicoli del percepire.

Il percepire puro è un conoscere pre-sensazionale, che solo può ricollocare la ricerca e l'analitica attuali sulla via della Scienza, per ora smarrita, essendo esso il rapporto di profondità dell'io con l'essere, il tempo, il mondo: sorge non per dar

luogo a sensazioni o stati d'animo — espressioni inevitabili dell'ego — ma per un immediato risonare del dato nella coscienza, la quale è così svincolata dalla cerebralità da non sollecitare mediante la via dei nervi quella « memoria del sangue » che altera di continuo i contenuti percettivi. Tuttavia, proprio grazie a tale svincolamento, l'uomo interiore comincia ad avere un rapporto positivo con il sangue, ritrovando in esso il contatto con le sue forze radicali.

Il percepire ora è il risonare dell'originario essere per virtù di un contenuto che non si altera, fisicizzandosi o sensualizzandosi, ma alimenta direttamente una vita dell'animale. Infatti, percepire l'originario essere nel sensibile, è l'iniziale vivere l'Io del mondo, o avere come un rivelarsi del mondo il moto individuale dell'io. Scendendo nel profondo di sé, non arrestati da sensazioni o da stati d'animo, si ascolta o si registra il risonare luminoso di quel che non scade nella immedesimazione senziente. Indipendenti dai veicoli neuro-sensori del percepire, nel percepire, non si aderisce ai processi in cui la sostanza nervosa è afferrata dalla corrente del sangue, ma perciò stesso si opera spiritualmente nel sangue. Si giunge a relazioni nude con l'essere: che è il nostro ed è il mondo. Immersi in sé, si attua una comunione con l'essere, in cui il mondo esplica se stesso: il pensare ne riacquisisce la impersonalità che originariamente gli è propria e ora si fa esperienza personale, mentre all'esistere viene restituito un potere di primordiale saggezza, che è la sua pura oggettività, o puro divenire.

L'elemento sub-umano può essere conosciuto nel suo momento pre-tellurico, in quanto si scende in sé a percepire il nudo moto delle forze, distinguendole dall'abituale loro colludere con l'ego, per cui l'ego è. Sono forze veicoli del fondamento, sorreggenti la corporeità e non percepibili alla coscienza se non nel momento dell'alterazione senziente-affettiva, onde si presentano come istinti o impulsi. Ora v'è possibilità di non subirli come tali e di avere l'esperienza diretta del potenziale di immedesimazione o di collusione per cui ordinariamente si

affermano. Si delinea una più profonda funzione dell'io individuante, riguardo alla necessità animale che per ora condiziona la costituzione umana: la conversione degli istinti e delle passioni, che, evitati o repressi, non sono certo conosciuti né risolti.

L'alterazione è dell'ego, non è del mondo; tuttavia nell'ego è presente la forza per cui l'alterazione è possibile, ma è la forza che può divenire consumazione dell'alterazione. Il percepire puro è un percepire dell'io, in quanto presenza dell'Io trascendente. L'Io che nella vita ordinaria non è mai il percipiente, in quanto sente se stesso soltanto nell'alterarsi del dato, che è la risposta dell'anima senziente-affettiva, comincia a essere presente nel percepire puro.

La presenza è un discendere nel fondamento: coglie nel percepire l'elemento originario, giungendo, oltre le diversioni istintive, all'essenza di ciò che fluisce dal mondo. Questa può essere veduta, fuori di ogni moto psichico e indipendentemente dalla sottile correlazione del gruppo nervoso del simpatico con la corrente sanguigna: può essere veduta sorgere da quel sistema incorporeo del volere, che ha come supporto l'intero organismo in quanto corporeità e come specifico ambito dinamico sia il sistema del ricambio che il movimento degli arti. Aprirsi all'essenza del dato è attivare la corrente del volere che le risponde nel profondo della corporeità, là dove il volere simultaneamente opera per la vita organica e inerisce all'elemento sub-umano fluente dalla mineralità, divenendo « natura ». Questo volere risorge nella coscienza di colui che medita o contempla, come « pensiero cosmico », al quale la sub-umanità minerale è stimolo a una trasmutazione di profondità dell'umano.

Questo percepire va educato secondo regole che certo non possono scaturire da una saggezza semplicemente umana, anche se il puro pensiero logico, positivamente suscitato, è tale che per autonoma intellezione giunge a distinguere il percepire, in quanto relazione pura col dato, dalla sensazione che immedia-

tamente fa suo il contenuto percettivo, soggettivizzandolo e vivendolo in rapporto alla personale natura (l'elemento personale è, infatti, normalmente qui legato alla sensazione e per esso la percezione, come contenuto oggettivo, è perduta).

Chi giunge al contenuto puro è libero: ritrovandolo nelle percezioni del mondo, lo ritrova nella percezione di sé, lo accoglie come senso ultimo di una relazione oggettiva con l'essere vitale corporeo, con i propri impulsi, con gli stati d'animo. E' evidente che egli giunge per altra via nello stesso ambito interiore in cui lo conduce l'esercizio del pensiero-libero-dai-sensi. Il percepire puro, che è in sostanza il veicolo dello scambio tra il sensibile e il trascendente e in tal senso riassume la funzione terrestre dell'uomo, si coltiva anzitutto in relazione al dato sensibile più semplice — mondo minerale e mondo vegetale — indi si può estendere a un mondo più vasto.

L'esercizio può in un secondo tempo compiersi come rievocazione di percezioni già avute: si tratta di riviverle mediante concentrazione, sino a che il « contenuto puro », che comunque era pervenuto alla coscienza, inavvertito per l'immediato formarsi della sensazione ed il suo echeggiare nell'anima, sorga liberandosi da quanto di « personale » si era sostituito ad esso. Si tratta di un contenuto che è l'elemento di verità di ogni percezione, sempre accolto subconsciamente e operante a formare una « storia interiore » individuale non concordante con la fittizia sostanza della coscienza ordinaria, e che si rivelerà dopo la morte, ma che appunto l'esercizio del ricordo percettivo può far sorgere nella sua obiettività.

E', in tal senso, rinnovazione della memoria, che è memoria del sangue: ha potere retroattivo, perché opera nel tempo trascorso, ossia nel rapporto con la stratificazione mnemonica delle sensazioni già avute. E' un operare nel corpo vitale, o etereo: che è tessuto di tempo, così come il corpo fisico è tessuto di spazio. La relazione posta dal percepire è il tempo che, come tempo fisico, non è prima delle percezioni: non le contiene, ma è motivato dal loro pro-

dursi, come la connessività richiesta perché si svolgano seguendo l'una all'altra rispetto alla coscienza ordinaria, in quanto il percepire-rappresentare umano non coglie l'unità del mondo, ma è solo puntuale contatto col frammentario, con il finito, con il particolare, con ciò che va riconnesso idealmente, secondo sintesi di fondo che già sono. La riconnessione immediata, come semplice successione, è il tempo transitorio.

La crescita interiore conduce gradualmente la possibilità del percepire a quelle profondità dell'essere psico-somatico in cui operano le correnti di vita divenienti natura e tuttavia necessarie all'espressione dell'io indipendente dalla natura. Nel sub-umano che urge attraverso l'istintività e la brama, il percepire puro ha il veicolo per penetrare nella essenza della vita: non v'è ingorgo, o nodo, o viluppo, che non sia penetrabile a questa possibilità di scendere nel profondo di correnti che normalmente involgono la psiche e l'io. Il percepire puro è un non subirle e simultaneamente un assumerle come forze riconducibili alla loro radice. Non si dà ormai correlazione con l'essere o con sé, che non sia possibile avere come materia di un tale percepire. Sorge come illuminazione: come indipendenza dall'essere vitale-corporeo, che, a sua volta liberato dalle pressioni psichiche, è restituito ad un'autonomia che è la sua oggettività, o possibilità di muoversi nel mondo secondo spontaneità originaria. Il corpo, lasciato, è lo spirito: ogni suo moto, non alterato dall'anima, è in sé metafisico. Per l'essere interiore la corporeità diviene misura del fondamento: non gli si dà il corpo, come non si dà occhio a colui che vede, perché l'occhio si dimentica nel vedere. L'esperienza trascendente è possibile in quanto l'anima, facendosi trasparenza, sparisce nella corporeità.

Il percepire diviene, ogni volta che si voglia, capacità di cogliere di là dalle sensazioni e dagli stati d'animo, l'essenza di un movimento: si può assumere come oggetto una sensazione, una tensione, un'emozione, un istinto, e comportarsi con esso come con il dato esteriore del quale ci si è educati ad

accogliere il darsi sino al risonare dell'essenza. Si può scendere nel profondo, perché il profondo è l'altezza: la densificazione sub-conscia, che nell'uomo ordinario è il sedimento del sub-umano, comincia a essere un dato che nel suo darsi si trasmuta sino ad essere contenuto che ascende come sostanza di un volere inconosciuto. Il percepire puro si fa luce della natura inferiore: il sedimento sub-umano agisce come lievito del volere che risorge dalla mineralità.

Il corpo diviene l'essere dello spirito, fondato sulla saggezza che cosmicamente lo tiene insieme e lo muove, ora non alterata dalle pressioni razionali-senzienti. Essendo mediatore del percepire puro, il corpo si muove nel mondo con quella semplicità oggettiva che gli deriva dalla sua pura funzionalità: esso è la trascendenza visibile. Una quiete infinita emana come suo fondamento: nell'essere corporeità, esprime il fondamento, che è parimenti la via dell'esistere nel mondo e la via per l'esperienza pura: lo scambio tra il terrestre e il celeste, tra l'umano e il superumano, che è l'impresa dell'uomo.

Il potere immanente dell'« io ».

Percezione e pensiero possono essere ravvisati come qualcosa di più che mezzi del conoscere necessario all'ordinaria esistenza, ossia come veicoli di una esperienza trascendente, che è il senso ultimo della loro funzione e che si attua indipendentemente dal quotidiano processo per cui si formano il sapere e la cultura. Questi non esauriscono il conoscere, né hanno relazione con ciò che esso è come sovrasensibile oggettivo, pur formandosi della sua sostanza. Ma il percepire puro e il pensare puro sono possibilità che non si danno per via naturale, bensì debbono essere volute in un conoscere volto, per procedente autocoscienza, a cogliere il suo intento primo. Da una parte è vita interiore che fluisce dagli

aspetti del mondo nella percezione restituita, sia pure per breve momento, alla sua semplicità originaria; dall'altra, pensiero che sorge come essenza in cui il Logos si manifesta, o come ente noematico dell'oggetto percepito (viene rianimato nell'oggetto, che normalmente appare esteriore e materiale, appunto perché gli era stato tolto: ora, risorgendo nella interiorità del meditante, viene restituito all'oggetto).

L'anima è la « scena » in cui il noema della cosa e il suo manifestarsi sensibile si incontrano, dando luogo a una sintesi in cui il mondo, terzo di alterazione egoica, rivive nel suo tessuto pre-spaziale, o tempo interiore. E' un conoscere tuttavia possibile solo per via di determinazione individuale, che si svincola dalla natura e va ogni volta rinnovata con l'energia del primo momento. Liberato dall'io, il mondo ritrova il suo fondamento, l'Io cosmico: ma è quello stesso operante al centro della conoscenza liberatrice, la quale, tuttavia, senza l'individuale determinazione, non potrebbe mai aver inizio.

A un dato momento, si sa che v'è un solo « io ». Là dove è assorbito e riflesso dall'organismo corporeo, è l'ego contingente, che nella contingenza si circoscrive, bramando ciò in cui è circoscritto: rimane invece autentico, ma inconosciuto nella sua vastità, là dove non è ancora riflesso corporeo: in un mondo che per ora è il mondo del sonno e del sogno. A questo Io autentico, nelle letterature spiritualistiche viene dato il nome di « Io superiore », ma è lo stesso che si manifesta come individualità contingente. E' uno: anche se la coscienza di veglia è quella dell'io effimero: effimero, perché la sua possibilità di essere desto nasce dalla sua riflessività, o dipendenza dal supporto corporeo. Viene meno durante il sonno e dopo la morte: tuttavia, proprio per tale sua contingenza, nel suscitare il pensiero individuale, ha la forza di sottrarsi al pensiero cosmico, ossia a una direzione antica del mondo: ciò è la sua autonomia, ma anche la sua limitatezza.

Coscienza effimera: che pertanto può rafforzarsi come tessuto cosciente, traendo vita dal principio non effimero da cui

ha origine, sino a poter sussistere senza la mediazione corporale. Avviene in tal caso che questa coscienza dell'Io, nata come aspetto inferiore dell'Io, attinga all'essere sopra-individuale dell'Io, come al suo immediato principio. Si trasforma allora la sua funzione, divenendo potere di identificazione della soggettività con la oggettività del mondo nel processo del conoscere, e parimenti facoltà di distinzione tra sfera psichica e sfera dello spirito, in quanto il suo sperimentare è lo sperimentare dello spirito. E' evidente peraltro che, per tale via, essa ha un orientamento verso il senso autentico della vita: infatti non parte da presupposti morali per portarsi al sovrasensibile — anche se uno stile etico è inseparabile dalla disciplina interiore, sin dai suoi inizi — ma trae impreviste forze morali come conseguenza della disciplina interiore.

Si può dire che qualcosa di nuovo e di ineffabile si dà all'Io superiore quando, attraverso la vicenda con cui si vincola alla terrestrità, giunge ad assumere la coscienza individuale svincolantesi dalla corporeità: evento che, naturalmente si dà soltanto come testimonianza dell'io che si svincola. Sulla terra, nell'esperienza compresa tra nascita e morte, esso riguarda l'io immanente, si verifica per decisione dell'io di veglia: che non ha il compito di perdersi in un « Io superiore » supposto, ma di realizzarlo, di esprimere nell'umano, in quanto esso lo è nel profondo. Il senso dell'io nato nella contingente forma fisio-psichica, si alimenta nel conoscere e nell'operare che, per quanto legati a tale forma, intimamente si traggono dall'Io Superiore: essi sono sua esperienza, perché, in realtà, l'Io Superiore sperimenta in essi, ma soltanto nella misura in cui l'Io immanente, grazie al suo elemento di libertà, lo attui attuando se stesso. Questo è il tema occulto dell'« Io », la cui urgenza preme sulla storia dell'uomo, che è, metafisicamente, storia di questa epoca, alla quale tutte le epoche precedenti sono preparazione, se si può restituire al tempo il suo « senso qualitativo » smarrito da millenni nell'esperienza esclusivamente terrestre e attraverso l'orditura di una « storia », che non è la vera

storia. Per il discepolo di questo tempo, lo scambio tra coscienza individuale ed Io Superiore, verificandosi per una penetrazione della « istantanéità » (7) traduce in conoscenza imaginativa ed ispirata quanto l'Io Superiore ha come relazione con il Cosmo ed il tempo.

In antico, si doveva rinunciare all'Io contingente, separarsi dall'umano per poter ritrovare l'Io Superiore, l'*ātman-purusha*, ed essere liberi di *māyā*. Oggi la nascita dell'Io Superiore si verifica nella forma della coscienza individuale: cercarlo fuori di questa è non essere consapevoli di ciò che si è e perdersi in una sorta di « spiritismo superiore », con colorito vedantico e yoghico. La coscienza individuale, ove possa sperimentare il suo processo interiore, o la libertà, cessa di essere egoica, pur mantenendo l'intima forza dell'ego: tersa dei residui dell'antica coscienza sognante, divenuti ormai germi d'ogni superstizione e d'ogni dogmatismo, capaci di vestirsi persino di logica scientifica, essa si esprime come presenza dell'Io Superiore.

A questa nuda esperienza dell'Io, per via di un meditare sempre più semplice e trascendente, tende l'Iniziato nell'epoca attuale, perché solo tale nudità può di nuovo rivestirsi di vita e di conoscenza. In altre parole, l'interiorazione della coscienza individuale, quando non sia astratta speculazione o divagazione mistica, dischiude la coscienza alla essenza, onde l'essenza scorre nella individualità. E' la possibilità respinta da quei metodi che non realizzino l'istanza di un'indagine rigorosamente consapevole, non riuscendo ad evitare di subire oscure necessità pre-coscienti e idolatriche, anche in forma razionale e scientifica: la insufficiente coscienza del proprio processo riflesivo impedisce loro di realizzare quel positivismo o quella concretezza su cui si presumono fondati. Ignorando l'attuale funzione dell'Io, a cui pertanto non possono fare a meno di attingere, tali metodi tendono a sottoporre al suo aspetto contingente la illimitata sfera dell'Io, dando luogo sia all'astratta indagine filosofica o psicologica, sia allillusoria ascensi onde si cerca fuori della individualità, dalla quale comunque non si

esce, un Io Superiore samkhyanamente o vedanticamente o misticamente imaginato.

Ogni volta che si dice « io » — io voglio, io sento, io penso, io faccio — ci si riferisce mediante un predicato che è pensiero, a un autore presente, ma non attuato se non in forma contingente, ossia in attenuazioni e contaminazioni della sua forza: un autore che è ai confini di quei moti della coscienza, come colui in nome del quale si compiono, ma che non è mai vissuto come tale, ossia quale autore al cui puro essere soltanto si deve la coscienza e al quale perciò essa, come coscienza di sé, dovrebbe rispondere sul piano della manifestazione: che sarebbe l'atto della libertà, dinanzi al quale l'intera prospettiva muterebbe. Se nell'atto della libertà si realizzasse come autore, esso, per essere cosciente di sé, non avrebbe necessità di identificarsi con il pensare, il sentire, il volere, l'agire: identificazione, privo della quale l'uomo ordinario perderebbe il senso di sé.

La coscienza di sé è simultaneamente il tema, la questione e l'equivoco: ché sorge appunto per essere coscienza dell'Io, v. d. coscienza per l'Io, mentre diviene contingente coscienza corporea fluttuante tra il pensare il sentire e il volere, con riferimento discorsivo all'Io, che, tuttavia, è già testimonianza dell'Io. Concetto in sé equivoco, contraddittorio, ma che, come tale, risponde alla condizione normale dell'uomo: che vuole, senza essere lui a volere, perché scoprirà che in lui vuole la natura, la razza, il gruppo degli automatismi e la serie degli interessi quotidiani connessi a questi: tuttavia sempre per via di un volere che, nell'essenza, è indipendente dalla natura, e per il tramite di un testimone passivo, di continuo coinvolto nel flusso dell'azione, ma riconoscibile come colui per il quale unicamente l'azione si svolge, e talora capace di avvertire, allato alla fittizietà della sua condizione e all'alterità della natura, la propria identità, e infine di scoprire come tale *animadversio* sia mediazione pensante: nella quale può volersi distinto dalla propria natura, come contemplatore di sé. Il pensiero, infatti,

anch'esso involge l'Io, chiedendogli identificazione, ma al tempo stesso risulta veicolo dell'auto-riconoscimento dell'Io, che, rafforzato e voluto in sé in quanto pensiero e non come pensiero di qualche cosa, può infine esprimere il puro volere e l'autonomia dell'Io.

Il semplice auto-riconoscimento è un moto del pensiero che non ha il potere di mutare la situazione: nella quale si rientra ogni giorno, per dire di continuo « io », sentendosi autori, senza esserlo. E' importante, tuttavia, cominciare a saperlo: perché è l'inizio della possibilità di percepire il soggetto di questo sapere. Ma chi lo percepisce è appunto il soggetto.

La soglia magica della coscienza.

In sostanza l'Io reale, o Io Superiore, è di continuo ai confini della coscienza. E' la coscienza stessa: usata dall'uomo, ma non sperimentata in sé: coscienza di veglia in cui egli vive ogni giorno, senza averla effettualmente. Là dove ogni moto della coscienza si manifesta, al punto in cui nasce, prima che nasca, nello spazio interiore ancora vuoto, l'Io è di continuo l'essere trascendente, inattuale, eppure scaturigine d'ogni attività, come intuitono gli autori delle prime Upanishad: inconsciuto e tuttavia presente (8). Oggi l'atto individuale indipendente dalla natura può esprimersi direttamente.

Tuttavia l'essere egoico, che è l'immanente sollecitatore della forza e simultaneamente il suo dissipatore, mentre è reale solo in quanto si trae dalla sua trascendente natura, al tempo stesso la ignora, non l'avverte; avverte se stesso soltanto là dove la sua sostanza sovrasensibile si immedesima nella corporeità. Eppure l'essere che si immedesima è l'Io stesso, e l'Io come tale è superumano: il Divino è in lui. Il Divino è nell'io, ma esso non può avvertirlo, non può vederlo, perché ne è la presenza non cosciente, accendendosi la coscienza solo nell'ambito in cui la presenza si identifica con il sensibile.

Nel pensare nel sentire e nel volere, nella immedesimazione, nella mescolanza confusa dei tre, l'io non sperimenta la sua realtà, traendo da « altro » la coscienza di sé. Il giuoco è tutto per la nascita di tale coscienza dell'io: che, una volta nata, dovrebbe, volontariamente o logicamente, volgere a conoscere se medesima: ciò che non fa, per insufficienza di logica. Grazie all'autonomo moto astratto onde si è resa indipendente da ogni trascendenza, dovrebbe sperimentare ciò che essa è in quanto si fa coscienza: che sarebbe l'iniziale conoscersi forma del suo essere superindividuale. In definitiva comincerebbe a trarsi dal fondamento: l'io che è nell'essenza. Decisione che dovrebbe sorgere dalla « coscienza dell'io » in quanto fosse così logicamente consapevole di sé da avvertire che l'unico suo elemento di realtà deriva essenzialmente dall'io che essa è nel profondo. E' questo elemento intimo di realtà che si manifesta da prima appunto come opposizione formale all'io originario, ma può, in quanto autonomia interiorantesi, essere sua iniziale attuazione.

L'io superindividuale si esprime nella coscienza dell'io: la quale per ora crede afferrare ciò che vede altro da sé, ma non l'afferra perché non afferra se stessa. L'uomo ha la coscienza di sé, ma non la conosce, la usa ma non la possiede, perché gli si dà come forma riflessa della sua sufficienza a sé: possederla sarebbe sperimentarne la virtù sopra-individuale, in quanto rinvierebbe a ciò di cui è emanazione. L'inizio di tale possibilità è il moto germinale della libertà: decisione dell'io sul piano che, come mondo della necessità, è negazione della libertà. A tale decisione, pertanto, può condurre il processo logico ove sia vissuto nella sua interezza, ossia ripercorso sino al momento in cui, dal moto predialettico del pensiero, si trae come processo logico. Nella decisione, la forza dell'io superiore comincia a vivere come virtù individuale disindividuata.

Quasi sempre, riferendosi all'ascesi buddhista e in particolare alla dottrina dell'*anattā*, si interpreta astrattamente la necessità di una simile disindividuazione, in quanto non si

tiene conto che essa è solo possibile per « qualcuno », ossia per il soggetto dell'opera; altrimenti non potrebbe darsi né avrebbe senso. La perdita dell'*ego*, l'annientamento del cosiddetto « io contingente » non sarebbero possibili se non fossero l'operazione dell'io, che tra l'altro si presenta anche come io contingente, che può annientare se stesso proprio perché è l'io. Il suo annientamento è la sua più alta affermazione. La realtà è che l'io immanente, centro attuale dell'« opera », nella sua forma autocosciente è una nascita di questa epoca, in quanto compimento di un processo di individuazione che un tempo, non essendo ancora penetrato in profondità, consentiva a taluni asceti di attingere l'io superiore fuori dell'umano: oggi tentazione ed errore di pensiero di schiere di « spiritualisti » che aspirano a liberarsi dell'« io contingente » per trasferirsi in un presunto « Io spirituale », non avendo coscienza della natura d'immagine dell'oggetto verso cui volgono, né del motivo che li spinge a ciò, eppero non potendo riconoscere il loro atteggiamento come moto inconsapevole della stessa coscienza individuale di cui intendono liberarsi. Posizione che si spiega con insufficienza d'impegno conoscitivo rispetto all'urgere varioforme del principio individuale: che perciò va tutelato proprio di contro a coloro che presumono superarlo per via realistico-ingenua.

L'io reale è ai confini della coscienza, così che di ogni evento mentale, se si volesse trovare il presupposto, il principio, lo spazio negativo, si troverebbe appunto l'io che si dice di essere. Ma questo io è già la coscienza di veglia. Imagine la cui contemplazione, se attenta e impersonale, dà modo di afferrarne l'intimo movimento. Ché normalmente non si riesce ad essere ciò per cui si è: non si giunge a ravvisarsi autori di ciò di cui, in quanto si compie, si è autori. Non si riesce ad avvertire che si medita e si opera, per giungere a una forza già presente come sostanza di tale meditare e operare. Normalmente si medita e si opera in quanto non si ha la coscienza che si desterebbe come coscienza del loro momento creativo,

del meditare e dell'operare, ossia di quella loro scaturigine che è l'Io cosmico già attuato nell'invisibile. Ci si comporta come se non esistesse, pur usando la sua forza che è l'unica che, attuandosi come coscienza, fa individuale l'azione e la sostanza di libertà. Ma esso, mentre è il tessuto della coscienza di ogni momento, è ciò che è già compiuto ai confini del percepibile: è il senso della incarnazione del Logos. L'agire puramente individuale, che non è agire motivato dalla parvenza, ma pensiero vivente, lo esprime: in quanto svincolato dalla natura e non rifacentesi ad alcun modello né ad alcuna prescrizione — che è comunque l'astrattezza da cui non è possibile scaturisca alcun atto vero — esso è individuale dall'essenza da cui scaturisce, ossia libero e, per questo, moralmente produttivo (9).

In ogni pensare sentire e volere si ha il soggetto del movimento, attuato in quanto sommerso in questo; mentre, prima del movimento, assunto all'origine del movimento, nel cuore del movimento, in quanto si compia, si può percepire come il principio per il quale esso si compie. Ma se tale assunzione è possibile, il movimento afferra se stesso o è afferrato dal suo principio, mutando il rapporto del soggetto con il suo contenuto. Evento, questo, che, per quanto inevitabile prospettare in forma astratta, è fondato sulla concretezza, o basilarità, o immanenza, del principio soggettivo comunque chiamato in questione.

L'immagine della forza.

In realtà non si è mai l'Io, pur presupponendo di continuo la sua forza causante. E' essenziale tuttavia per il discepolo avere l'immagine del Divino che lo avvolge di una veste luminosa, come con una « pelle spirituale »: Divino che sostanzia la sua vita fisica ma che, fuori della manifestazione sensibile, « confina », se così si può dire, con la coscienza, essendo la forma della coscienza: forma superna che l'abbraccia e la

motiva, senza la quale non sarebbe. Forma, s'intende, extra-spaziale e intemporale, puramente metafisica, che vuole e immediatamente « trapassa » nella coscienza ordinaria, in ogni momento traendosi da essa. Onde nell'Io è presente il Divino. In ogni momento, chi potesse volgersi a vedere in sé l'« autore » di ogni agire, troverebbe il Divino.

Una simile imagine non è facile avere nella vitalità che il suo senso implica: fuori della quale il senso stesso viene meno. Non astrattamente, infatti, si sa che in ogni istante, errando o giustamente operando, ci si trae da un principio superumano che immediatamente si perde: è un *continuum* che fluisce per il fatto che si è l'io: quello individuatosi, l'io che in ogni momento presume sé stesso nella forma che lo limita e lo degrada, l'io che sbaglia, soffre, si esalta, gode, maledice, e infine talora, illuminandosi di una prima tenue luce di sé, aspira al proprio superamento: l'io che a un dato momento vorrà trascendersi, tenderà ad annientarsi, tenterà combattere sé stesso per lo stesso moto egico onde produce l'errore che intende risolvere. A ciò gli si pareranno innanzi vie religiose, o mistiche, o yogiche. Potrà avere — per questo annientamento di sé — l'idea del suicidio, o si lascerà tentare da una sorta di suicidio ormai invalso: quello onde ci si immerge in un attivismo esteriore senza respiro, senza soluzioni di continuità, senza possibilità di soste per contemplare se stessi. Sarà evasione o tentativo di esaurimento di sé, non dissimile a quello che possa, per altra via, spingerlo a un combattimento mistico contro se stesso o a quella illusoria conversione che è il potenziamento titanico del suo aspetto immanente. Ma questa tensione verso l'annientamento o il superamento sarà sempre una lotta infeconda, rimarrà moto sterile o egoistico, finché l'io non scopra che l'annientamento di sé non è più necessario, perché in nessun istante oggi egli, in quanto individuo, è separato dalla sua fonte superna.

Tuttavia, scoprire questa via di liberazione — dovrebbe essere ben ricordato — non è realizzarla, bensì averne un'ima-

gine: che ha forza d'orientamento, se si ravvisa la funzione che ha in quanto imagine. L'errore si dà quando riguardo a simili imagini ci si comporta come con le nozioni ordinarie, di cui si crede di possedere l'oggetto perché si hanno. Ulteriore e correlativo errore è ricondurle a valori fisici, in quanto, ricevendone distensione interiore, ci si abitui a ricavarne di riflesso una distensione corporea, che non è certo proibita, anzi può essere utile e vera, a condizione però che giunga da un'altra direzione, né sia fine a se stessa: essa deve verificarsi inavvertita, come conseguenza della meditazione, non entrare a far parte della meditazione stessa sino a condizionarla.

L'avvivarsi di tali imagini e il loro operare come forze nell'anima è possibile in quanto si sia capaci di insistere per mesi e per anni, mediante la concentrazione, al loro suscito: che diviene sorgente di conoscenza svincolante la vita interiore dalla natura e dalla identificazione con il fatale decorso della corporeità verso la morte. E' la via alla « percezione imaginativa » che restituisce alla imaginazione il tessuto metafisico: eppero la possibilità di essere forma di contenuti spirituali ancora non percepibili direttamente. Ma è parimenti la conoscenza, senza la quale inevitabilmente il moto imaginativo diviene veste di un mondo di sensazioni e di tendenze personali non consapevoli, onde si può scambiare per esperienza spirituale la loro proiezione visionaria.

L'opposizione al Cosmo, come volersi dell'Io. Il radicale contemplare.

In quanto individuato, immanente, traentesi dalla coscienza razionale, in nessun momento l'io è separato dalla essenza: tale l'intuizione liberatrice. Quello che si ritiene lontano è vicino: quello che si cercava nel cosmo è ora nella individuale interiorità. « Il mondo dei cieli è dentro di voi ». Quello che un tempo si tendeva ad attuare sciogliendosi dal terrestre, è già

compiuto nel segreto dell'essere terrestre: còmpito del discepolo è renderlo operante nell'umano, facendolo sorgere in sé dalle percezioni sensorie. Nell'io che sia presente alle percezioni, le quali normalmente si danno mediante un inconscio smorzamento dell'io, esso opera come essenza. L'Io superiore è stato restituito all'uomo e si esprime nella forma inferiore come io razionalistico, io astratto: io contingente che ha in sé il potere, o la libertà, di porsi senza saperlo contro il suo essere trascendente, giovandosi del supporto della natura a cui inerisce, così come di portare incontro a tale essere l'inizio immanente della libertà. E', come si è veduto, il senso ultimo dell'epoca individualistica: epoca dell'io e dell'astrattezza, ma perciò della volontà che può parimenti attuare l'essenza sovrasensibile o annientarla nell'illusorio attivismo terrestre.

Rompendo col mondo tradizionale, il pensiero astratto è la forma oscura dello spirito, risorgente nell'uomo come possibilità di *autonomia*: perché questo pensiero pensa il mondo, e nella contemplazione del mondo dilata un suo infinito moto pensante, che tuttavia non avverte come evento interiore e perde sia nella natura che nell'astrattezza: ma che potrebbe avvertire e contemplare, così come avverte e contempla il mondo sensibile, sino ad aver coscienza del principio per cui può veramente contemplare. Il contemplatore infatti ritrova se stesso nel dimenticarsi, proprio in quanto soggetto che contempla: la contemplazione è vera quando sparisce in essa l'*ego*, che in realtà non è tale che contempli. E' quanto si è detto riguardo alla percezione pura: che non si dà per l'io riflesso né per la riflessione. E' autentica perché a-dialettica, e del suo darsi può essere testimone solo l'Io vero.

La percezione è sufficiente a sé, è immediata conoscenza: ora ha come oggetto il pensiero. Ma la percezione del pensiero, che non è più astrattezza o riflessità, è il primo moto autentico della volontà e della libertà: è l'iniziale inveramento di ciò che è risorto e attende l'uomo ai confini della coscienza ordi-

naria: che è dire ai confini della natura. Non certo come un subconscio, o un inconscio, ma come una supercoscienza, per la quale lo stato di veglia si intensifica sino a un altro tipo di visione. Ove comincia la Sopra-natura grazie alla quale soltanto esiste una natura, che è errore vedere come natura: non è più l'antico Regno del Padre proiettato in orizzonti illimitati di mondi, ma la Sopra-natura fluente nella interiorità umana: forza della individualità, scaturente dalla essenza dei mondi.

Nella coscienza meditante, l'uomo si fa libero, nella misura in cui animi un pensiero che non sia la continuazione del processo eterico che parimenti produce la vita corporea ed è base dell'ordinaria attività pensante, ma sia espressione del momento pre-corporeo di quel processo: per l'esperienza sovrasensibile egli si rende indipendente da quella base, in quanto la ravvisi, volendo se stesso di là da una direzione cosmica che tende — come in antico — a esprimersi in lui quale vita interiore: ora inevitabilmente afferrata, sul piano fisico, da Potenze ostacolatrici.

Il segreto della Magia Solare consiste nell'avvedersi come l'attività interiore dell'uomo moderno sia condizionata dal fluire di forze cosmiche nella sua organizzazione fisica e dal loro astringersi ad esigenze strutturali e funzionali necessarie al manifestarsi della coscienza dell'*Io*: esse sorreggono la vita corporea in modo che essa funzioni come supporto della coscienza, e in tal senso tendono a continuarsi come fatti dell'anima: direzione portatrice di vita sovrasensibile all'uomo antico, ma vincolante alla natura l'uomo moderno, eppero animatrice della inferiore individualità, che ormai è la normale individualità.

Coloro che praticano le tecniche tradizionali rinunciando a conoscere quanto insegna a tale riguardo la moderna Scienza dello Spirito, tendono a operare in profondità attraverso quel vincolo e lo rafforzano, nella illusione di ricongiungersi con sfere trascendenti: non avvertendo che ricongiungersi con il trascendente può soltanto un *Io* che sia capace di ciò in quanto abbia saputo volersi, opponendosi a quella direzione cosmica.

Il pensiero astratto, l'astratta egoità sono il principio di questa indipendenza, non ancora l'indipendenza, che esige la sua peculiare ascesi: l'affermazione mondana della egoità non riconnessa con la essenza, infatti, è l'arbitrio o la contrapposizione della libertà. L'astrattezza, per la sua disanimazione, opera sollecitata soltanto dalle esigenze della natura, la quale così può risorgere sotto parvenza spirituale: in tal modo, però, la possibilità insita nella condizione individualistico-astratta viene perduta. L'astrattezza diviene fine a se stessa, si fa arte, visione del mondo, cultura.

Soltanto il pensiero che intuisca la propria astrattezza come forma interiore di continuo disanimantesi, tuttavia ravvivabile dall'interiorità ond'è, anche come astratto riflesso, sostanziata, può rendere positivo il moto della virtuale indipendenza dalle correnti cosmiche che sorreggono la vita, ma che, come si è accennato, non dovrebbero continuarsi quali attività interne: l'autocoscienza, infatti, si è formata come opposizione ad esse. In quanto forze cosmiche, esse dovrebbero venir percepite dal discepolo là dove ancora non sono organizzazione corporea: non debbono essere accolte come natura, ma conosciute nel momento in cui ancora non sono legate a una determinata forma, ossia in una sfera in cui si muove soltanto il puro pensiero. Una simile possibilità è attuabile soltanto dall'*Io* che, serto nella natura, di contro alla natura, ma aderente alla natura e di continuo manovrato da essa — questo è il male della natura, in sé priva di male — sappia svincolarsene mediante lo svincolamento del pensiero.

Il pensiero del tipo umano moderno è serto in quanto si è potuto attuare, di là dalla sua base vitale-cosmica, in una riflessità senza vita, in un'autonomia astratta che è pur sempre segno dell'*Io*. Tale autonomia sorge da prima come astrattezza, per un'attività interiore che è separazione continua dalla base vitale impegnata nella natura, eppero distruzione di forze vitali. Essa dovrebbe poi reintegrarsi nella capacità del pensiero di afferrare se stesso nella sua purezza sorgiva: che signi-

fica percepirti fuori della corporeità eterico-fisica. Lo svincolarsi del pensiero dalle condizioni sensibili, restituendo il pensare alla luce metafisica, diviene possibilità per l'Io di sollevarsi alla visione dell'essere di cui sinora ha avuto soltanto l'apparire.

Restituzione e luce della vita primordiale.

Non v'è da suscitare un'essenza che già è, senza la quale non si darebbe neppure un io contingente. Il còmpito del discepolo consiste nel rendere operante, per via di auto-conoscenza, la forza originaria già presente, in forma inconsapevole, nel percepire e nel pensare, svincolandola dai sensi e dalla cerebralità, sino a sperimentare come nel percepire e nel pensare s'individui. L'Io che egli cerca è già affiorato nella forma nella quale egli normalmente si riconosce come io.

E' la forza radicale di continuo ignorata, usata soltanto là dove si è fatta natura: forza che, per il grado a cui appartiene, ha il potere di trascendere qualsiasi limite, essendo ogni limite, per essa, soltanto sua modificazione, senza realtà in sé: ma che non può operare se non come nostra forza, ossia come ciò il cui fluire in noi è il nostro sperimentare. Non può operare se non ravvisata e recata incontro agli eventi: se non venga superato, per decisione ideale, il diaframma che separa da essa, ossia se non si cominci a guardare come alterità la natura, e contemplando tale alterità non si attui in sé il principio onde essa è dotata di radicale saggezza. Ma è un guardare possibile soltanto in quanto già si sia capaci di « guardare » il pensiero.

Il primo moto della Forza è quello che il discepolo suscita in sé verso essa, ossia il chiamarla in causa mediante l'attività del pensiero: che ordinariamente non si dà, per il fatto che non si avverte la identificazione con la natura e il reagire continuo in base ad essa, onde si rimane invariabilmente nella

sfera psichica anche riguardo a quanto si creda di compiere secondo se stessi, oltre se stessi. Non si sa di rimanervi conclusi, anche quando si vagheggia un distacco di tipo yoghico o taoistico o mistico, perché non si è fuori del dominio corporeo finché non si sappia dove il pensiero inerisce ad esso e come possa esserne svincolato.

Nell'Io, nella profondità che solo può essere attinta per virtù del pensiero liberato, è la forza originaria. Immanente, essa si esprime come soggettività: in tal senso è la forza restituita, ma non riconosciuta. Quello che l'uomo concretamente vale, di là da ogni dispersione mondana, deriva da questa restituzione. L'ego è il Logos: il suo vincolarsi e alterarsi è il moto contingente della natura; ma in realtà, l'ego è il Logos, per una ragione analoga a quella onde il grande Nâgârjuna mostrò non differire *nirvâna* da *samsâra* (10). Non si tratta di identità, ma di presenza che in ogni istante si attua contraddicendo nella sua extraversione il principio, ma con ciò stesso affermandolo e tessendo il tema della libertà che, ove possa esso stesso attuarsi, elimina la contraddizione e dà forma individuale alla presenza: grazie alla quale coloro che sono uomini nel tempo attuale possono dire « io » di se medesimi. Si tratta di riconoscerla nella forma in cui si esprime, anche in quella che meno risponde all'idea che ci si è prefornita di essa.

Il discepolo comincia a intendere la forma della restituzione della Forza: non v'è da cercarla in un cielo lontano ed astratto, poi che nel pensare liberato dall'astrattezza, ossia dalla corporeità, comincia il suo puro fluire: che è il sorgere di un nuovo Cosmo. La presenza del Logos può essere da lui riconosciuta nell'attuale autonomia dell'essere soggettivo: il punto in cui egli dice *io* è già l'affiorare dell'Io, è il segno di un Io realizzato, sorgente come io individuale perché restituito. Egli volge a contemplare tale Mistero.

L'opera meditativa tende a ricongiungerlo con l'essere che — per virtù del Logos solare — egli già è, nel profondo, fluen-

do in lui in quanto sua realtà originaria. Egli riconosce la propria natura solare, che può attuare nel mondo, perché in lui è presente, come principio stesso della vita onde egli compie l'esperienza terrestre, l'essenza solare con cui un tempo poteva ricongiungersi soltanto dopo la morte. Egli ne era stato separato dalla Caduta e da allora la Tradizione era stata parimenti il ricordo dello stato originario e l'occulta preparazione dei nuovi tempi: l'insegnamento che poteva accompagnarlo, non essendo egli ancora nato come essere autocosciente.

La nascita dell'autocoscienza è l'inizio della effettuale storia dello spirito, ma è anche l'evento per cui essa come corrente di vita comincia a estinguersi. La vita muore dove genera la coscienza. L'ètere della vita, tuttavia, pur subendo un processo di distruzione nell'esperienza astratta e nel moto astratto dell'autocoscienza, è ciò per cui essi sono possibili: in qualsiasi momento, il volere ideante può manifestarne la luce. Per tale motivo la via dei nuovi tempi fa appello all'autonoma attività interiore che, avendo cominciato a manifestarsi come conseguenza della Caduta, doveva giustamente essere considerata dalla Tradizione come l'impedimento all'esperienza metafisica.

Seguire oggi le vie tradizionali significa perciò togliersi la possibilità di comprendere come nell'astratta autocoscienza affiori, in forma luciferica e prometeica, la forza delle origini. Attendendosi alla tradizione dialettizzata e rinunciando a intendere l'immanenza del Logos solare, si rinuncia a riconoscere la sua trascendenza fluente in ogni punto, in cui si opera contraddicendo la natura: perché in questa contraddizione comincia a vivere l'essenza dell'io e della natura. Ma la conseguenza dell'oscuro ricordo della « caduta » fa agire come se una simile condizione perdurasse, e si continua ad esistere secondo la propria natura, evitando di conoscerne i confini: si agisce come se l'Io superiore non fosse risorto cominciando ad affiorare come soggettività cosciente e lo si cerca in lontanane mistiche o in trascendenze imaginarie.

Con l'Io vero e con l'anima vera, in effetto, si è fuori del tempo, « fermi » al punto in cui non si era ancora nati. Ciò che sembra vivere di essi nell'esistenza ordinaria è solo il riflesso. E ogni notte, estinguendosi il tempo illusorio commissurante l'esperienza sensibile, si ritorna al momento che precede la nascita: ci si ricongiunge con l'Io radicale che l'Io di veglia è appena capace di esprimere, che tuttavia in questa epoca si prepara ad esprimere, perché risorga come esperienza di veglia: perché riemerga la coscienza cosmica per ora sperimentata soltanto nelle condizioni del sonno e della morte.

In sostanza si è l'Io profondo in cui è presente la Forza del Logos: e si è reali in quei momenti in cui, per atti di libertà, per slancio impersonale, si fa lampeggiare tale forza nell'umano. In realtà tra l'anima e questo Io di luce non v'è separazione: la separazione è l'illusione che si tenta superare mediante quelle inattuali discipline interiori in cui tale illusione si continua ed è necessaria finché la volontà vera non sorga.

Ché la meditazione e la concentrazione sono lo sforzo dell'ego: inevitabilmente il loro colorito è egoistico. Non si possono prender le mosse se non dal livello in cui si è, ossia da una condizione umana, necessariamente improntata a presunzione e vanità: tuttavia nel moto volitivo di questo esercitarsi è presente la virtù di un essere per il quale la inferiore condizione umana è già trascesa. Il compito è rendere attuale il trascendimento mediante un'attitudine che eviti il rafforzarsi della condizione egoica nel meditare incapace di coscienza del suo atto. Il trascendimento è la realizzazione dello « stato umano », o superamento di ciò che per ora, in quanto umano, ha natura transitoria. Gli errori, le brame, le vanità sono infatti per un ego che conferisce ad essi realtà, operando non fondato su sé ma come se lo fosse, essendo invece fondato su un supporto dal cui vincolo sorgono brame ed errori: che perciò ritiene suoi. Riguardo ai quali dovrà sviluppare lo sforzo della concentrazione e della meditazione con l'intendimento di trasmutare

la loro « realtà »: la quale tuttavia si dà soltanto per l'ego: per l'ego che si trae dalla natura credendo di trarsi dal fondamento. E questa è la contraddizione che soltanto la « logica adamantina », tessuta del pensiero che attinge alla sua fonte interiore, ogni volta affiorando come sintesi nuova, può risolvere. Il segreto per l'ego è attuare il fondamento che lo fa essere: che è la sua estinzione, ma simultaneamente la sua trasmutazione, o nuova nascita, secondo il fondamento.

L'opera che il discepolo compie è relativa alle difficoltà che egli assume come reali, per la visione che gli viene dal suo aderire alla natura: e alla natura egli rimane legato finché non connette lo sforzo con ciò da cui questo attinge la forza. L'opera meditativa in sé necessaria e tanto più creativa in quanto via via si vada spersonalizzando, è in sostanza il modo temporaneo di esprimersi di una forza che potrà essere creante soltanto quando possa rimandare l'io al suo puro essere, non diverso da quello in cui già si esprime. Ora dovrebbe attuarsi indipendentemente dal suo stesso esprimersi.

Lo sforzo non è però raggiungere un Io Superiore fuori dell'io ordinario, ma per attuarlo, riconoscendolo già presente nella forma individuale: che non è certo la sua espressione egoica, anche se ne è il motivo. L'Io superiore già è: non si tratta di porsi come un trascendente: è immanente perché, restituito all'uomo, si presenta come la soggettività già in atto. Non sapere ciò che ora in realtà si è in quanto portatori dell'autocoscienza è l'errore di questo tempo e la causa di ogni dispersione spirituale: ci si comporta come se ancora si fosse prigionieri dell'« età oscura », come se ancora si fosse dominati dal dualismo, come se il Logos non fosse nel mondo, come se l'età oscura non si fosse conclusa, come se il fondamento della persona umana non fosse un Io: in cui in vero è il Divino. Perché non è veramente realizzata la spiritualità a cui pure si è giunti, non è veramente conosciuto il grado della coscienza di veglia in cui si è normalmente, mancando la coscienza dei pro-

cessi di conoscenza svolgentisi per l'attuale sapere e l'attuale cultura. Si è sognanti nella coscienza di veglia, dominati e mossi dalla natura.

La coscienza minerale, fondamento di un nuovo cosmo.

Una contraddizione ordinariamente risulta correlativa al fatto che, una volta intuita l'essenza immanente, il còmpito non è quello che può apparire conseguente, di volgersi verso essa per attuarla o di aprirsi ad essa perché si attui. Atteggiamenti, ambidue, realistici — yoghico e mistico — derivanti dalla non consapevolezza, molto moderna, dell'incapacità a concepire un « puro essere » fuori dei modelli del sensibile e del sostanziale, per cui si tende a ridurre alla contingente coscienza poggiante sul fisico ciò che si è potuto intuire in attimi di indipendenza da tale coscienza: non intendendo che appunto un tale intuire è ciò che va continuato, ché in esso quella essenza già si manifesta.

Si è veduto, infatti, come non l'immagine, o l'oggetto metafisico, per cui si esprime il moto del pensiero, sia lo spirituale, ma la sostanza dinamica del pensare medesimo, senza la quale mai alcun tema potrebbe sorgere nella coscienza. La vitalità ideante non è nel tema, che è solo simbolo o segno, ma nel pensare in cui l'essenza-pensiero si manifesta. Questa può essere sperimentata come essenza di un tema, ma, ove tale sperimentare sia autentico, non può non continuarsi nella forma più pura appunto di percezione della essenza-pensiero non legata ad alcun tema, eppero come iniziale penetrazione della realtà sovrasensibile: possibilità tecnicamente fondata, in quanto sorge dalla concentrazione su un tema tratto dal sensibile, assunto in funzione del moto sovrasensibile del pensiero, che in realtà dà vita al tema, e non per quel che esso può significare al pensiero stesso in quanto concetto o suo svolgimento. La distinzione è essenziale ai fini di quella pura *nóesis* che attua come indipendenza dall'astrattezza e dalla istintività la forza dell'autocoscien-

za propria all'uomo di questo tempo: distinzione che, tuttavia, diviene impossibile quando, assunta la morfologia realistico-metaphysica del tradizionalismo esoterizzante e nutritisi della correlative terminologia, si ritenga con ciò di aver già dinanzi a sé il panorama metafisico che altri non vede e nel quale a un dato momento si tratti di entrare per virtù di tale conoscenza semplicemente terminologica: in cui di valido, dal punto di vista dello spirito, non v'è che il momento pensante, ignorato.

Il primo vivere dell'Io che si riesce a intuire, è già il pensiero che lo intuisce: se qualcosa come « puro essere » scorre nella individualità che, pertanto, si trae tutta, senza residui, dal supporto corporeo, questo « puro essere » è il « pensiero libero dai sensi ». Ma, a un dato momento, si scoprirà che le possibilità di espansione del pensiero libero dai sensi — che viene bensì accordato dal mondo spirituale, ma ha il suo inizio nella capacità di determinazione formatasi come conseguenza dell'isolamento nel sensibile e dell'oblio del mondo spirituale stesso — sorgono dall'Io-Logos presente ai confini del sensibile (s'intende dal punto di vista della coscienza individuale), ossia ai confini superiori dell'attuale coscienza. Svincolandosi dal sensibile, il pensiero ritrova la virtù del Logos: l'elemento della libertà che in tal caso opera è proprio dell'Io immanente, che attua se stesso nella misura in cui attua la forza del Logos. Quanto più vuole se stesso, tanto più vuole se stesso indipendentemente dalla natura: si realizza come Io-Logos.

La possibilità di volere autonomamente, fuori delle norme poste dalla natura, di là dalle esigenze di un vivere che in realtà non si vive, è quella stessa per cui l'uomo ha potuto volersi nella natura, nell'errore, nella limitatezza, nell'egoità, senza obbligazione morale ma perciò stesso con la possibilità dell'indipendenza da qualsiasi altro tipo di obbligazione: che è il germe della libertà, subito alterantesi. E' la possibilità che, sorta al livello della esperienza « minerale » del mondo, per ora l'uomo attua inconsciamente nella relazione della coscienza

con l'apparire fisico e che egli rischia di perdere, consacrando mediante una civiltà meccanica le forme di tale apparire: che non sono il vero mondo fisico.

Un esoterismo autentico, non fondato su una presunta « intellettualità pura » incapace di afferrare il proprio processo e concepente il metafisico come reale di là dall'atto con cui lo concepisce: un esoterismo attuale, perché perenne, non può ignorare come la coscienza minerale, che è il grado di coscienza conseguito dall'uomo moderno, abbia il compito di assumere in pensieri le forme creative del Cosmo. Ed è il senso ultimo dell'esperienza dell'aspetto fisico del mondo.

Nella profondità del suo essere minerale, la Terra accoglie e irradia in potenze-pensiero la virtù originaria del Creato: tali potenze-pensiero che salgono nell'umano e subito si mutano in sub-umana *vis* istintiva, non avendo ancora l'uomo energie di coscienza sufficienti per assumerle direttamente, potranno un giorno essere forza creante dell'intelletto, ove questo giunga a disindividuarsi per virtù dello stesso potere onde si è individuato nella terrestrità: che sarà il potere di scendere nel profondo della mineralità ove il mistero del destino cosmico-umano è celato. Tale il senso del *visitabis interiora terrae*. Il pensiero puro, o « pensiero michaelita », non è soltanto il consumatore degli istinti ma l'assuntore della loro *vis*: sua nell'essenza.

L'incantesimo della terrestrità può essere dissolto dal pensiero che non si limiti a rifletterlo, ma faccia affiorare dal proprio intimo la forza celata nella struttura della terrestrità a cui radicalmente è legato. Il mistero del mondo stellare vive nel segreto della coscienza minerale eppero parla dalle profondità dell'essere minerale dell'uomo: egli, destando il pensiero secondo un processo inverso a quello onde si è formata la mineralità, ma traendolo dalla forza stessa che ne è la base, essendo un'identica forza, alla base del minerale e del pensiero pensante, potrà risolvere l'incantesimo tessuto di brama e di morte, suggellante la « forma » sensibile del mondo terrestre.

Sinora l'uomo, per portarsi oltre la soglia del dominio minerale, è dovuto morire. Ora, nell'atto terzo di ogni psichicità, grazie al quale può assumere l'elemento sub-umano e penetrare la profondità minerale, egli accoglie il potere della resurrezione: la percezione dell'oscurità minerale, sorgendo per virtù del pensiero che penetra l'essenza della corporeità, in quanto libero dalla corporeità, suscita l'originaria potenza del pensare, che si fa veste dell'io. Il pensiero diviene adamantino: attua il suo segreto potere nel ricondurre alla realtà sovrasensibile quello che nel sensibile, in quanto mondo della mineralità, è supporto necessario alla sua astrattezza. Ogni ordinario moto di pensiero è un processo di densificazione, o di caduta di vita interiore nella mineralità: il pensiero che risorge compie un processo inverso rivivendo dall'essenza, come potere di ascesa, la forza che, estraniata alla essenza, precipitò nella mineralità. Tale il senso della «caduta» e della «resurrezione».

Allorché, dopo la morte, l'uomo si libera della veste corporea e dell'eco interiore della vita dei sensi, quel che in lui rimane come virtù superumana è la forza che egli ha potuto impegnare nell'esperienza sensibile, secondo la individuale intuizione dei contenuti del mondo. Il pensiero che abbia potuto trarre dalla mineralità il suscitamento della sua capacità formatrice, attuando la nuda essenza del metallo e del cristallo, ossia la forza celata, in quanto inversa, in quel che nel terrestre ha conseguito la fissità e la durezza più profonde, tale pensiero, venendo lasciato dalla trama corporea, permane come veste adamantina dell'Io.

Valore dell'essere logici e sistematici.

Essere rigorosamente logici è la condizione per la chiarezza di tutta l'esperienza: logici nei diversi gradi del riflettere, così da poter risalire il processo logico sino all'essenziale

pensiero, presupposto di ogni logica, sintesi in sé universa, di continuo nascente come ideare vivo e di continuo disanimantesi nella riflessività e nella forma espressiva, trapassante dal vivere a un morire, per ora necessario all'astrattezza: quella del « logo astratto » e, ancor più, del « logismo » che totalmente si estraia all'idea-essenza, aspirando a divenire meccanismo delle relazioni fraseologiche (11). Moto di conoscenza comunque evocante sempre di nuovo il pensiero come vita, anche quando creda esistenzialmente, o positivisticamente, rivolgersi con immediatezza alla vita, fuori del pensiero.

L'errore del positivismo è appunto di non avvedersi che l'unico « positivo » è il pensiero a cui ricorre per tessere la sua logica e senza il quale essa non sarebbe possibile neppure come espressione discorsiva. Allo stesso modo l'affettivo, mistico e quotidiano mondo degli esistenzialisti è in vero un mondo di idee, ma, non riconosciuto come tale, gli esistenzialisti lo inseguono filosoficamente, rinunciando ad afferrare l'unico elemento che lo rende possibile, ossia l'unico vero *esistente*: il moto ideale, comunque presente, anche se ignorato, dietro ogni forma dell'astrattezza, secondo un ritmo il cui tessuto causale è l'infinità stessa dell'essere dei mondi. Logici: sia pure secondo quella che è stata chiamata da Husserl « idea prima » e da Gentile « logo concreto », ma in quanto tale « idea prima » non si limiti ad essere filosofica intuizione, bensì, grazie alla sua essenziale logica, giunga ad essere percepita come un dato concreto, il più intimo malgrado la sua trascendenza, e perciò si elevi dal grado di speculazione a quello di esperienza. Essa è allora la vera « esperienza pura », fondamento di ogni conoscere.

Chi sperimenti in tale direzione, ha questa logica come capacità di lasciare che, nell'anima, idea pura si connetta a idea pura, sintesi a sintesi, che è in definitiva il moto del meditare: non è un filosofare, ma, se mai, condizione radicale di ogni filosofia, onde lo speculare si converte nel suo puro ante-

cedente, libero dalla forma stessa dello speculare e già recante in sé la possibilità di tutte le inferenze logiche.

La logica, che, liberandosi dall'astrattezza, ritorni movimento pensante, può essere ravvisata forma della forza che collega momento interiore a momento interiore. Risorgendo come logica dell'essenza, si ricongiunge con la vita, dalla cui sorgente sovrasensibile essa stessa si trae per farsi ogni volta astrattezza che estingue la vita. Infatti, nel vivente che è alla base del mondo può immersersi soltanto il moto vivente delle idee, che, sperimentato come tale, possa essere portato incontro ai contenuti sensibili, di cui è l'intimo contenuto. Ed è la logica più vera.

Collegare ciò che è stato intuito in momenti decisivi del proprio esistere — per via di conoscenza, come per purificazione del dolore — con le idee che possono sorgere da nuove esperienze, onde il contenuto di perennità della intuizione più elevata non viene perduto, illumina le ulteriori vicende togliendole alla loro condizione fittizia, e si compie nella sintesi di nuovi viventi pensieri. In sostanza viene ritrovata la connessione metafisica dei diversi aspetti di un divenire come tale inspiegabile e perciò interpretabile in modi diversi con la logica astratta. Per virtù di una logica più alta, che non è soltanto *congressus* e connessione dialettica, ma il principio stesso del connettere, o sintesi originaria, congiungendosi l'essenza di un ricordo con un'altra, si forma quella memoria spirituale che è presenza a se stessi e possibilità di dare luce e significato all'esistere, riferimento univoco agli eventi: ad ogni ansia, o dolore, o lotta, o entusiasmo.

In tal senso, pochi sono i logici: in particolare, quelli che tengono a mostrarsi tali, esibendo la logica come i muscoli esibiscono i muscoli, per rassicurare se stessi circa un ordine esteriore conseguito perché non conseguito nella essenza: i quali continuamente cercano un ordine razionale per determinate « zone » della loro esperienza, mentre tra zona e zona non v'è continuità, mancando il nesso ideale, o correlazione etica,

onde un'analisi contraddice l'altra nel significato ultimo, ossia nel valore. Ma essi sono capaci di evitare tale significato, grazie all'accordo di superficie che è il loro modo di sentirsi logici.

Così la sistemazione: questa capacità moderna di dare organicità analitica a tutto, diviene tentativo di concludere lo spirituale in un ordine analogo a quello conseguito dalla indagine del mondo fisico, i contenuti del quale, essendo finiti e misurabili, possono essere ripresi in un ordine solo in quanto è ordine quantitativo; tuttavia assunto come tale grazie all'attività pensante, indipendente da tale ordine. Si giunge in oltre a ritenere che, attuato il vero processo logico nella correlazione esatta delle proposizioni, possa afferrarsi come una realtà il discorso geometrizzato, oppure si sogna in termini logici che, in quanto la metafisica venga definitivamente eliminata, ogni problema dell'uomo — ritenuto problema fisico — possa essere risolto mediante una sempre più precisa analisi logica: che sarebbe la definitiva paralisi delle possibilità del pensiero e perciò persino del dialettismo positivistico.

L'ordine numerico è ordine meccanico, esteriore alla realtà delle cose, traducibile in enti di analoga astrattezza che sono le macchine: enti che simboleggiano la chiusura della corporeità dell'uomo nello spazio e nel tempo fisici — che abbiamo veduto nascere in base alle percezioni — la cui finitezza e illusorietà vengono estese a tutto il cosmo, che si crede poter un giorno percorrere con macchine, come se questo percorrere fosse possibile là dove cessa di avere senso lo spazio terrestremente inteso: come se con macchine si potesse entrare, per esempio, contro la sfera dei sogni. Ordine, dunque, meccanico, che, essendo un risultato del pensiero che pensa, implicherebbe la conoscenza del processo pensante da cui è nato: che solo può dare il senso ulteriore ad esso. Altrimenti, esso si pone come realtà esteriore al pensiero, o come una condizione, mentre andrebbe riconosciuto come un pensato: al quale il vero senso può essere dato dal sorgere di contro ad esso del processo pensante da cui

esso deriva. Il risultato invece ordinariamente afferra il pensiero, diviene anima, realtà, cultura.

La sistemazione è indubbiamente utile ad abbracciare in ordini quel che cade sotto i sensi: le scienze della natura procedono per tali sistemazioni che sono unificazioni oggettive secondo affinità e costanti, che il pensiero identifica e può ricondurre a « fenomeni-tipo ». Ma, volgendosi al piano psicologico, all'estetico, al logico, all'etico e, ancor più in alto, a quello spirituale, ogni sistemazione, ogni tentativo di abbracciare con schemi il mondo interiore è errore groseologico. Proprio il voler essere astrattamente logici e sistematici riguardo a questo piano — sistematico, se mai, può essere il metodo per la formazione di un tale conoscere — rivela assenza di pensiero ordinatore, in quanto si tende a sottoporre allo schema sistematico il mondo da cui derivano non soltanto le possibilità intellettive del sistemare ma anche le connessioni più profonde a cui tali possibilità conducono.

La logica valida per il mondo delle quantità diviene meccanismo fuori della realtà se con essa si presume afferrare il mondo psicologico e quello spirituale: in tal senso proprio la logica diviene illogica. Mentre l'essere concretamente logici dovrebbe portare, a un determinato momento, ad attingere alle fonti stesse del processo logico, che è l'esperienza positiva del pensare e perciò il fondamento di un vero positivismo, onde scienze in formazione come la psicologia o la sociologia dovrebbero bensì servirsi del metodo sistematico per ordinare i « fatti » che costituiscono il materiale sensibile della loro indagine, ma non potrebbero condurla oltre se non grazie alla capacità puramente interiore dell'indagatore di seguire gli eventi dell'anima o gli eventi sociali, non come contenuti concettualmente cristallizzati della fenomenologia esteriore, ma come forze in divenire, traentisi da una zona di cause non penetrabile dal pensiero ordinario: zona di cause che non sarebbe nulla se non fosse l'essere del pensiero a farsi sua forma e a identificarsi con il suo essere, in quanto pensiero puro: pensiero capace di

vivere i processi originari con la precisione oggettiva e la lucidità richieste dalla sistemazione della fenomenologia sensibile.

E' un'altra sfera di esperienza: non di cose, di fatti, di oggetti finiti, ma di essenze, di atti, di forze in movimento, mai fissabili mediante concetti, ma afferrabili con il « pensiero puro », ossia mediante un moto inverso a quello onde si fenomenizzano, e successivamente esprimibili in variazioni illimitate di concetti: che, articolati in parole e in proposizioni, saranno orientamenti verso la « percezione diretta » di quei contenuti, non ciò che può sostituirsi ad essa. Allo stesso modo una formula matematica afferra il valore quantitativo di un fenomeno, ma il suo autentico essere, o *l'essenza*: a un determinato momento identica, per chi sperimenti positivamente, all'essenza-pensiero. Essere logici, a un certo livello, significa essere capaci di attingere al pensiero libero dai sensi: quello che può immergersi nei dati in quanto *puro essere* pre-dialettico, coincidente *objective* con il loro *puro essere* e, ritornando espressione, tra l'altro produrre la logica: la quale non può essere una condizione per il pensiero.

Il *noema* semplicemente pensato non è il *noema*, ma un concetto che allude ad esso così come la parola *noema* allude al concetto. Perché il noema sia ciò di cui si dice e si pensa, deve avere la vita che si pensa: vita che gli può venire dal pensare stesso con cui si pensa, ove sia intensificato: sino a divenire percezione. E questo è quanto si può indicare come esperienza sovrasensibile, per via cosciente. Il noema deve essere percepito. Indubbiamente il pensiero che si eleva a simile mediazione ed è la mediazione stessa, o la percezione, è quello che si è attivato e individuato nell'esperienza dei sensi, per mezzo di essi essendosi oggettivato sia pure nella forma più distante dal suo vero essere, discorsiva e astratta; ma nella sua realtà pura, o essenza, ove possa essere sperimentato, è pensiero vivente. Libero di quella discorsività che necessita alla sua ordinaria espressione, esso si fa sostanza di rivelazione di ciò che come essenza sorregge gli enti del mondo e l'uomo: contenuto

che l'uomo non ha mai o s'illude di avere: l'originario essere, o il reale essere, sperimentabile e perciò capace di nuova vita. A cui dovrebbe condurre la logica dell'essenza, ove la logica sia vissuta sino allo scaturire stesso della logicità, per un operare interiore che è più che uno « speculare », avendo la stessa oggettività dell'esatto sperimentare sensibile ed essendo assolutamente libero di ogni eco sensibile.

L'errore del neo-positivismo è pretendere di ridurre il procedimento logico a un costrutto matematico, dimenticando che la matematica è un prodotto del pensiero logico applicato, per via di designazioni numeriche, alle grandezze fisiche e che, anche come tale, ossia anche operando secondo la serie di oggettive equivalenze riguardanti la molteplicità, queste non sarebbero nulla se il pensiero non le riconoscesse per quello che sono, secondo un moto relazionale che è suo pur rispondendo a quelle.

Le sintesi che il pensiero compie appartengono al mondo, ma non si darebbero se l'uomo non determinasse rapporti tra dato e dato mediante il pensiero, secondo un movimento in sé oggettivo, capace di far assumere come oggettivo il mondo.

Gerarchicamente la logica ha una sfera più vasta di normazione che la razionalità matematica, la quale, in quanto si riferisce alle quantità, è un caso particolare del processo razionale. La razionalità matematica ha un limite appunto nel misurabile, ossia nei valori semplicemente quantitativi e nelle loro equivalenze, in quanto ogni processo fisico sia esprimibile in una formula matematica: che è sempre astrazione disanimata, traducibile soltanto in una creazione meccanica, non certo relazione vitale. Le relazioni concettuali tra gruppi di grandezze e quelle che in forma ancora più indipendente possono darsi tra le relazioni concettuali stesse — che è l'attività delle pure idee — esprimono un altro tipo di pensiero: ma questo appunto andrebbe sperimentato.

In effetto, il pensiero, chiuso entro i limiti della logica formale matematizzata, sfugge a se stesso perché nulla sa di

sé: manca di spirito positivo riguardo a se stesso in quanto, attivandosi soltanto rivolto alla esteriorità sensibile, rinuncia alla coscienza di tale suo attivarsi, che sola può dar modo di compenetrare di verità intuitiva il dato e lo stesso discorso logico. In definitiva il formalismo logico-matematico, per attuare la sua apparente autonomia, isolandosi da quella corrente viva del pensiero da cui pur trae la sua limitata logicità e che sola può giustificiarla, si toglie la possibilità di essere anche sul piano logico uno strumento di ricerca, riducendosi inconsapevolmente a una retorica.

D'altro canto, il valore esatto delle parole che dovrebbero costituire la trama della logica automatica non può essere inizialmente stabilito se non grazie a pensieri e parole di cui ancora non possono essere stati fissati, secondo la tecnica logistica, il senso e il procedimento: e soprattutto grazie a un iniziale pensiero logico, d'ordine predialettico, che, come tale, costituisce un fondamento permanente, proprio per il sussistere, sia pure cristallizzato, di esso nel significato delle parole e perciò delle proposizioni; mentre è evidente che si possa credere di fissare il valore di una parola proprio grazie a una fiducia nel pensiero impegnato a determinare tale valore: pensiero non ancora legato a particolari parole, e non condizionato da determinati giudizi, ma fissante per propria forza la forma e il significato di questi: onde, logicamente e matematicamente, l'accento dialettico non potrebbe mai cadere sulle parole e sull'analisi logica, bensì sempre sul pensiero che le usa.

Ancora una volta, anche riguardo al positivismo logico, il problema è quello stesso, naturalmente acutizzato, della cosiddetta « logica dell'astratto », perché tale positivismo, inconsapevole del suo porsi dogmaticamente come una ferrea meccanica del discorso, è in sostanza inconsapevole della sua astrattezza e perciò della sua minima logicità. Non è sufficientemente scientifico e critico per riconoscersi come « tecnica » utile su un determinato piano di ricerca e possibile unicamente grazie a un'atti-

vità interiore che, proprio per il presunto spirito positivistico, esige essa soprattutto riconoscimento scientifico: d'un ordine certo più elevato. Senza il quale la scienza si separa definitivamente dalla vita e dall'ordine cosmico: gli scienziati cessano di avere le idee e i pensieri richiesti dai risultati delle loro ricerche: che è la ragione della confusione che domina la cultura di questo tempo.

I fatti, in quanto meri conseguimenti fisici, cominciano a essere sufficienti a se stessi, secondo la vocazione di un realismo primitivo che diventando culto, presenta i caratteri peculiari dell'idolatria e della superstizione.

La situazione del positivismo logico, quando non evola proprio per l'esigenza positivista presente in esso, sino a sboccare nella resurrezione della metafisica vera, o della metafisica positiva, è in effetto la situazione del realismo ingenuo: per essere rigorosamente positivo, esso si vieta di esserlo veramente. I fatti certamente sono: la possibilità di afferrarli in quanto fatti, mediante proposizioni logicamente articolate, si dà, ma solo in quanto *in primis* si dia il pensiero che sceglie le parole e combina le proposizioni, rispondendo a un ordine oggettivo che i sensi non percepiscono come tale, ma solo nella forma della frammentarietà esteriore. A questa il pensiero conferisce la correlazione che oggettivamente è, riconoscendola e dandole concretezza. Infatti, il carattere di oggettività non si darebbe senza il riconoscimento da parte del pensiero: pensiero attivo secondo tale oggettività perché primamente in sé libero e non legato a nulla, positivo perché non ancora determinato in concetti e in espressione discorsiva, onde può di continuo esprimersi creativamente in nuovi concetti e parole, quindi non dogmatico: capace di sintesi per propria virtù e capace di ritrovare l'unità essenziale degli enti, in quanto esso nell'essenza è già tale unità. Esperienza, questa, positiva proprio per la sua metafisicità.

Dire che la metafisica è esaurita, che la metafisica va rifiutata, non ha senso se, invece, non si afferra il valore del pen-

siero con cui si pensa «metafisica»: la quale in tal caso è una trascendenza pensata e rifiutata come pensiero, rispetto al cui valore, mancando la chiara consapevolezza, manca parimenti la presunta positività. E' lo stesso pensiero che viene usato a costruire la nuova logica formale e immediatamente rifiutato.

Non è nostro intendimento costruire una metafisica o ritornare alla metafisica, ma semplicemente mostrare come il pensare in sé sia metafisico: per ogni pensiero, anche quello più strettamente volto al fisico, si attinge al metafisico. Ciò può non interessare i neo-positivisti, ma impegna l'attitudine della scienza, ove tenga ad essere positiva. Si può rinunciare alla restaurazione della metafisica, ma non alla esperienza metafisica che è inconsapevolmente tentata o evocata nel pensare di ogni momento: il cui sforzo di interpretare il mondo è ogni volta moto in sé metafisico.

L'esperienza di pensiero che è al centro di questo nostro saggio, addita una via che può dare all'esigenza positivistica il modo di realizzare veramente il positivismo, liberandosi dai suoi inavvertiti impedimenti dogmatici. L'esigenza è giusta: uno sperimentare puro a cui non si aggiunga nulla che non sia lo sperimentare stesso. Mai il mondo sensibile, nel suo semplice darsi, potrà soddisfare a una simile esigenza, perché comunque la sua conoscenza, per matematica e a-metafisica che sia, è sempre conversione e trasmutazione di un tale darsi: il sensibile è un dato che dal conoscere viene tolto alla sua finità, o al suo isolamento. Ma v'è un dato che, affinché manifesti la sua essenza e la sua oggettività, va lasciato allo stato di *dato*: anzi ci si deve sforzare perché si presenti come puro dato a cui non occorra aggiungere nulla, perché riveli se stesso. E' il pensare (12). Infatti, tutto lo sforzo della concentrazione e della meditazione — di cui è questione nel presente libro — tende in definitiva ad avere tale dato allo stato puro, liberandolo da quelle modificazioni formali che ogni volta, ai fini espressivi, alterano la sua natura di dato puro o dato-essenza. Dato-essenza che, sperimentato nella sua oggettività, si rivela

come l'essenza che si chiede al mondo e agli enti del mondo; in quanto, come unica essenza sperimentabile, è identica all'essenza di ogni ente. L'essenza di una cosa non può essere sperimentata se non come essenza-pensiero.

Sotto tale riguardo, il « pensiero libero dai sensi » che, secondo quanto abbiamo svolto nella nostra citata opera (13) si esprime nella duplice possibilità, della « osservazione pura » e della « libera immaginazione », può essere ravvisato come l'esperienza interiore alla quale, senza saperlo, tende la fenomenologia dello Husserl: presentita, presupposta, ma non identificata. La concentrazione e la meditazione secondo il metodo da noi indicato in sostanza attuano la « fenomenologia »: il pensiero è il *fenomeno puro* che, in quanto si produce, manifesta l'essenza, ove non ci si limiti al suo iniziale apparire, che è l'astrattezza. La meditazione risale il pensiero sino al momento in cui non è ancora un determinato pensiero, ma pura sostanza di pensiero: assume il suo determinato « apparire » come dato tendente a manifestare la sua non conosciuta interezza: a un certo grado del suo essere, infatti, il pensiero è *rivelazione* (14). Ma questo darsi del pensiero come essenza è un moto che ha forza di vita, in quanto principio di vita: deve ormai divenire esperienza, se la ricerca del senso dell'essere non debba rimanere aspirazione filosofica, ma tradursi nella vita che suppone e dialetticamente cerca.

La logica dell'essenza.

Ad un determinato momento, l'attingere al potere sintetico del pensiero secondo una logica che è il moto stesso del Logos non cristallizzabile in alcun sistema logico, è simultaneamente la possibilità della sua peculiare espressione: infinitamente ignota, grazie al suo contenuto di perennità. L'attingere al moto del puro pensiero per il conoscere, apre nell'umano il varco all'Io, la cui vitalità trascendente si fa individuale

secondo l'intimo moto della individualità già esprimente nella forma dell'ego la trascendenza.

Come si diceva, la dialettica sistematica della frammentarietà e della molteplicità proprie all'apparire del mondo, dovrebbe a un dato livello estinguersi proprio grazie a ciò per cui è sorta, ossia grazie al suo elevarsi e al suo donarsi alle sintesi pre-dialectiche, che radicalmente sono una sola sintesi: l'unità essenziale del mondo. Ma va sottolineato che il sorgere di questa unità è la dissoluzione non dell'apparire, che come vaste simbolica dell'essere sul piano della vita ordinaria deve permanere materia del conoscere, bensì degli illusori valori suscitiati da tale apparire. Avverrà, peraltro, che il sentire e il volere, ordinariamente legati alla natura, vengano sollecitati dalla percezione di quelle sintesi pre-dialectiche, o forme del pensiero libero dai sensi, e perciò ritrovino la dimensione della *sopra-natura* d'onde scaturiscono, divenendo sorgente d'ispirazione: essi allora suggeriscono l'orientamento « pratico » dello sperimentatore, dando luogo a immediatezza di decisione e a lucida spontaneità, il cui senso è in definitiva il fluire dell'Io Superiore nella vita.

L'aspetto egoico dell'Io si annienta non per egoistico misticismo, o per recitazione sentimentalistica, ma per il potenziamento del principio individuale che, enucleandosi dall'essenza, si svelle dall'apparire eppero dalla brama legata all'apparire, onde la brama risorge come forza di un volere puro che stabilisce inattese correlazioni col mondo. Annientati sono i falsi oggetti delle forze, non le forze: così il desiderio, che è quasi sempre espressione della insufficienza rispetto a un dato del mondo che non si è capaci di compenetrare di pensiero, diviene una forza positiva allorché ci si esercita a orientarlo verso la « liberazione » (15). Si procede verso una indipendenza grazie alla quale ciò che è più alto e più nobile si manifesta non voluto, ossia non in quanto cercato asceticamente o misticamente come « virtù », o « perfezione », di cui ornarsi per sentirsi migliori, ma come evento noetico: per spontaneità che s'iden-

tifica al momento della libertà. La impossibilità di avere risentimento per l'altro, la compassione verso colui che ci avversa per inconoscenza, il porgerci l'altra guancia a chi ci ha percosso, il « donare anche la tunica » a chi ci ha tolto il « mantello », non sono forme di un altruismo recitativo e neppure atti che debbano costare sforzo, ma aspetti spontanei di un annientamento della forma centripeta e illusoria dell'Io: divengono espressione di un volere non vincolato all'apparire, perché attivatosi mediante il pensiero che ritrova nell'apparire la forma da esso fornita all'immediato manifestarsi del mondo.

La realtà che ci appare e nella quale crediamo muoverci, scopriamo che è percezione già coipenetrata d'immediato pensiero; è già sintesi, ma paralizzata nel primo suo prodursi, arrestata nella sua spontaneità, della quale non si è consapevoli, e, così paralizzata, traducentesi in sensazione, brama e pensiero: l'ordinaria esperienza del mondo che ci si illude che così come si presenta sia data, mentre così è già alterata.

E' decisivo intendere che alla sintesi immediata e spontanea si è giunti per una evoluzione trascorsa, che occorre riprendere nel punto in cui si manifesta, per conoscerla e proseguirla. E' la coscienza e il compimento della sintesi: che non può darsi se si assume come scenario già fatto del mondo ciò che in realtà sorge perché si è operanti in esso. La sintesi va conosciuta, perché si conosca il punto in cui il pensiero sorge come pensiero creatore: l'avvertire il momento del pensiero che già veste di forma e di senso il mondo è un aprirsi nel profondo all'essere che realmente si è e continuare la vita.

L'annientamento dell'ego è un evento di conoscenza, un essenziale intuire, non tensione mistica o etica. Esso si fonda sulla elaborazione del riconoscimento dell'imperituro nel perituro: è la logica essenziale della natura, dei fatti o dei giudizi ad essi relativi: logica del predialectico sorgere dei concetti e dei giudizi. Logica che non può essere strutturalmente fissata,

essendo la sua struttura il pensiero stesso che pensa: fissato può essere soltanto il metodo che dia modo di afferrare il suo prodursi, ovvero di contemplare il suo illuminare l'anima secondo l'illimitato fluire del pensiero che è pensiero universo. Questo si attinge là dove si estingue il pensiero individuale, naturalmente in quanto lo si possiede come pensiero individuale.

La logica dell'essenza è la logica stessa dello spirito e perciò la logica radicale della vita: non può essere scritta, ma soltanto accolta nel suo fluire nell'anima: ove si contempli il pensiero o il mondo. Chi la conosce, veramente vive: egli sa che nessun bene può essere tolto, essendo il vero bene, la vera ricchezza, la conoscenza: solo l'affievolirsi o il decadere di questa può essere temuto, perché soltanto per lo stato di non-conoscenza si può essere nocivi agli altri, eppero a se stessi, malgrado le intenzioni di tipo etico-religioso. L'annientamento dell'ego è la conversione della sua forza, per il fatto che il tessuto di questa viene percepito. In realtà tutte le tecniche esoteriche vengono paralizzate da uno stato d'animo radicale esigente gli esercizi in vista di un'egoistica liberazione, o per una « iniziazione » da conseguire come uno stato di potenza, dall'alto del quale guardare compiaciuti e critici i debolezza altrui, o per avere una salute e una giovinezza durature: stato d'animo in cui solo una grossolana capacità pensante non sa ravvisare l'espressione di fondo della natura: di quella egoizzata, che tenta far suo il processo interiore.

A un dato momento si sa che la più alta « magia » consiste nell'operare secondo una libertà che è indipendenza dalle regole, comportando essa qualcosa di più di quanto possa essere concluso in una regola e per cui si diano regole; ma questo è attuare la virtù dell'Io metafisico operante anche in coloro che la usano per negarlo. La forma di un tale agire secondo libertà, vista dal piano umano, è abnegazione. Parimenti, solo questa pura capacità di abnegazione ha il potere di rendere operante la disciplina. Non si dà abnegazione, infatti, se non v'è la vittoria sulla paura: paura di donarsi, paura di assumere il male

dell'altro: il male che, grazie alla conoscenza, si giunge a vedere come il nostro male obiettivato. Per cui la misura della elevazione conseguita è la compassione: forza guaritrice dell'anima individuale che si congiunge con l'anima del mondo.

L'annientamento di sé non è mistico, ma tecnico, non emotivo, ma noetico. E' lo sparire delle tensioni dell'ego riguardo alla serie dei valori fintizi, la cui consacrazione sembra dare legittimo senso all'umano. L'ego attua la sua vera forza, in quanto si libera da ciò che lo astringe alla forma egoica: è un morire voluto, da cui l'ego sorge con il suo autentico essere. Nel mondo attuale, non v'è qualità, ormai, che non si corrompa; non si danno più le buone qualità o virtù. Ove si diano naturalmente, ormai, sono portate a un guasto rapido: chi le aveva come disposizioni spontanee le perde. Le forze dell'Io usate nella sfera della natura, separate dall'universo spirituale in cui essere hanno radice, divengono errore e corruzione. Non v'è individuo ormai che non conosca simili crisi. In effetto l'operare morale esige, in questo tempo, un lavoro esclusivistico su sé e la decisione continua di riconoscere quanto sia espressione della natura ciò che si ritiene propria personalità, o mondo dei propri principî.

Chi ha la possibilità della percezione vivente del pensiero, ha il compito di aprire il varco: sottrarsi a questo compito è tradire se stesso e l'umanità. Egli non può dare tregua al suo irreale essere, che ravvisa non suo nella misura in cui si manifesta in funzione del desiderio e dell'odio, manovrato da entità cosmiche avverse alla sua liberazione. Egli toglie agli ostacolatori la sostanza dell'essere che, in quanto afferrata da essi, diviene colpa: riassume il suo essere, insistendo nel pensiero adamantino, necessario come la consumazione di ciò che è falso. Quale che sia la situazione, questo « pensare-essenza-luce » sperimenta la sua autonomia proprio attraverso l'assurdo o l'ambiguità o la tragicità delle situazioni: che sono sempre fatti, o eventi privi di essenziale realtà, riconoscibili nella loro trama grazie all'interiore contemplare che dissolve in essi la men-

zogna, ossia il falso argomentare, il falso bramare, il falso sentire, che li fa apparire quei fatti.

Illuminato da un santo pensiero, egli ha la capacità di riposare nel profondo del proprio soffrire, che è il soffrire dell'uomo, perché tocca il fondamento oltre il soffrire, trova l'aiuto per l'uomo, trova ciò in cui può veramente trasformarsi: il suo fondamento a sé. Ché sempre si è poggiati su altro: sulla natura, non sul fondamento: sul quale si può essere veramente fondati, come mai è possibile nell'esistere fintizio. Sul fondamento non ci si può sforzare di essere fondati: lo si è. Annientandosi l'io, dalla pace dell'annientamento scaturisce l'azione. Non si può più accusare alcuno. Non ha veramente senso attribuire colpe ad altri, ma a se stessi si può ascrivere la continua mancanza di fedeltà alla verità che in taluni momenti si è intuita. La fedeltà al vero che ogni giorno s'intuisce, sia pure per breve momento, diviene la logica più alta.

VII

IL MISTERO DELL'IO SUPERIORE

Il simbolo e il rito viventi.

Lungo l'ascesi, l'orientamento e la determinazione risultano connessi con la graduale coscienza del pensiero da cui sono mediati. Il pensiero viene esso stesso mediato da un pensiero più puro che, trapassando dalla dialettica al suo essere pre-dialettico, si rivela incorporea forma di una illimitata realtà, suscitatrice di ogni forma, alla quale appunto attingono l'orientamento e la determinazione: esperienza decisiva per il ricercatore, ma altresì difficile a riconoscere, per la problematicità del pensare riflesso dal quale è inevitabile prendere le mosse e per il fatto che un tale pensiero è, nella sua riflessità, « inversione » della direzione spirituale da cui sorge.

In effetto il conoscere dell'uomo di questo tempo, in quanto improntato a egoità e ad astratta volontà, non può che limitarsi alla riflessione del sensibile, ossia ad accogliere come realtà la parvenza del creato, del passato, di ciò che non ha più fondamento in sé. La realtà esteriore, infatti, nell'essere percepita e pensata secondo l'ordinario moto conoscitivo, si presenta necessariamente nella forma inversa del suo essere. E, come tale, impronta l'anima. Tuttavia, come si è veduto, la parvenza può venir assunta come movimento di un « essere » che sorge come pensiero e al quale risale chi, lungo la meditazione, giunga ad operare nella sostanza stessa della *noesi* meditativa: il mondo che appare si può dire tessuto di « analogie » che, contemplate, riconducono al suo puro essere.

La contemplazione è la possibilità di guardare, lasciando che lo scenario delle cose liberi dalla forma in cui appare, la sua interiorità, che affiora nel contemplatore in quanto egli sia terzo di pensieri e di sentimenti, eppur intento e cosciente: e sorge come pensiero vivente identico al tessuto sovrasensibile degli enti o delle cose. Non dandosi una tale possibilità, la parvenza si fa essa stessa valore, concetto, astrazione, divenendo motivo di una cultura, di una scienza e di una concezione del mondo non rispondenti alla realtà, ossia alla base del mondo: non rispondenti perciò all'essenza dell'Io.

L'equivoco fu legittimato e conseguì dignità filosofica nel pensiero di Kant, allorché egli, intendendo risalire ai puri principi del conoscere, credette ravvisarli nei giudizi sintetici a priori i quali, come egli li concepisce, presuppongono essi stessi l'originario pensare, essendo già dei *pensati*. Tali « giudizi » non possono presumere di essere le idee ideanti o essenze pure della oggettività, in quanto sono già formulazioni di una « ragione » che la Critica kantiana rinuncia in partenza a sperimentare in sé e perciò concepisce come attività interiore soggettiva, incapace di penetrazione dell'in sé del mondo: nella cui inafferabilità, illusoria oggettività e separatività, sopravvive di conseguenza il dogmatismo che egli criticamente intende superare.

L'equivoco si amplia e si dialettizza nell'atteggiamento realistico-ingenuo della moderna scienza che, identificando l'oggettività con il dato esteriore, si conclude nella indagine di un mondo fisico astratto e rinuncia sempre più alla possibilità delle idee essenziali obiettivamente condizionanti dall'interno i fenomeni contemplati e i risultati dell'esperienza: idee che tendono a darsi come pensiero del ricercatore, ma da lui astrattizzate o respinte, mentre solo esse potrebbero dare senso e valore ai risultati, affrancandoli dal loro stato di bruti fatti, sufficienti in quanto fatti fisici: per cui l'uso della macchina sembra oggi far presa sull'anima dell'uomo come congegno sempre più valido in quanto sempre più perfezionato e non per quello che egli

si propone come essere indipendente da ogni meccanicità interiore od esteriore.

Esperienza tipicamente astratta, perché separa l'esistere dal vivente, guardandone solo l'apparire minerale: considerandolo obiettivo in quanto staccato dalla sua base metafisica. Che è la falsa obiettività, ossia l'inavvertito moto del pensiero proiettante il suo limite. Pur essendo nato come attività stimolata dal sensibile, il pensiero non si sarebbe dovuto limitare a sentirsi « copia » del sensibile: ciò sarebbe dovuto essere per il pensiero soltanto il mezzo per un ulteriore sperimentarsi: ora nella dinamica stessa del riflettere. Si trattava, in realtà, di una condizione transitoria. Da tale transitorietà, tuttavia, è nata una cultura che vorrebbe rendere definitive le conseguenze del rapporto tra ciò che è precario nell'uomo e quanto a tale precaria natura appare del mondo. Simbolo di un simile rapporto è appunto la macchina, imagine della disanimata esperienza del mondo spazio-temporale, e, nella scala dei valori inorganici, inferiore al minerale: strumentalmente utile, anzi necessaria, ma segno di una paralisi dello spirito, se non ravvisata come espressione di un limite provvisorio che impedirà sempre che per mezzo di essa, o con il pensiero meccanico, si attui l'autocoscienza di cui sono l'iniziale inferiore espressione.

Il pensiero ordinario, si diceva, è una direzione spirituale inversa. Infatti, una verità autentica non è mai discorsivamente plausibile. Le più alte intuizioni fluite nella evoluzione dell'uomo sono state sempre un individuale attingere alla direzione non ancora « inversa »: perciò si sono dovute far strada attraverso i pregiudizi e la incomprensione del tempo, comportando sacrificio e talora martirio. Ma questa inversione del pensiero che crea sistemi del conoscere e sistemi della scienza e perciò tecnica e cultura meccanica, sino a concepire la possibilità di un inquadramento universale meccanico della vita e di una società futura godente sulla terra le condizioni della naturalità — o dell'apparire come natura — razionalizzata e scientificamente giustifi-

cata, e persino la possibilità del cervello elettronico con funzione pensante — che, in quanto errore di pensiero, eppero errore scientifico, potrebbe essere assunto quale simbolo dell'estrema conseguenza della riflessità — una tale inversione è peraltro la possibilità dell'elemento spirituale che in essa si nega, ove si abbia la capacità di ripercorrerne il processo a ritroso: che non si darà mai se si assumono come reali e in sé compiuti i risultati della inversione e se non si scopre che tale processo è, esso medesimo, pensiero: inconsapevole di sé.

Il còmpito non è ignorare il senso del pensiero astratto, o razionalistico, mirando a una « direzione metafisica », in cui ritrovare lo spirito, che si proietterà innanzi a sé come un « oggetto » necessariamente concepito mediante l'inevitato pensiero astratto, bensì operare al disincantamento della inversione che fa astratto il pensiero, onde non si dia atto che non sia momento trasparente del pensare stesso. L'antico mondo dei simboli e dei riti, così come la natura vivente, può parlare solo a questo pensare; ormai può essere qualcosa solo in quanto risorgente nel moto di questo pensiero, ché la loro remota figurazione si doveva alla originaria facoltà di visione, capace di cogliere in immagini le forme radicali dell'essere: facoltà che, si è mostrato, oggi può risorgere come esperienza cosciente, ove, conosciute le leggi del pensiero riflesso, sia possibile sperimentare il riflettere stesso, intensificandone volitivamente il movimento sino ad avere di esso percezione cosciente. La quale, come superamento non speculativo, ma effettuale, del limite astratto, è inizio dello sperimentare sovrasensibile (1).

E' ciò che parimenti può dirsi riguardo a quella « conoscenza iniziatica » che René Guénon, volendola individuare come insegnamento metafisico indipendente dai documenti scritti, chiama « tradizione orale » (2): il cui contenuto, quale che sia il tipo di comunicazione, non potrebbe, in questo tempo, fare appello ad altro che all'attività pensante del discepolo, ossia alla possibilità del pensare cosciente, fuori della quale nessuna comunicazione può effettuarsi, onde non dovrebbe essere com-

messo l'errore di vedere quei contenuti come « oggetti » e limiti al pensiero e tali che possano rivivere per una virtù animatrice che non appartenga all'intima virtù del pensiero stesso, o allo spirito pensante. Anche quando sono visti come contenuti sacri e inaccessibili, si tratta sempre di caratteri che sorgono per virtù di una capacità di concepire il sacro, che è sempre il pensiero attingente a se stesso: assumente limiti, senza avvedersi che tali limiti sono essi stessi pensiero: paralizzato dal proprio rappresentare nella misura in cui abdichi alla propria forza. Il mondo metafisico, in effetto, non va cercato « fuori », come il sensibile, ma « dentro »: all'interno del pensiero, nel quale comincia a esprimersi.

Si è visto peraltro come il passaggio dal pensiero cosciente al pensiero libero dai sensi oggi sia possibile per via di una specifica ascesi, che operi sulla iniziale condizione astratta: condizione di questo tempo, sorta come segno della tradizione perduta e perciò indubbiamente non risolubile con i mezzi della tradizione riesumata. Per il moderno ricercatore a cui sia dato percepire il « pensiero puro », l'esperienza ulteriore non può essere il mondo metafisico pianificato secondo l'interpretazione tradizionalista, ma il mondo metafisico già affiorante come sostanza di tale pensiero che, ove possa essere sperimentato nel suo formarsi, diviene conoscenza creatrice: esperienza individualissima, mondo sovrasensibile fuori delle tradizioni, dei riti e dei simboli, che possono essere riconosciuti come l'antica nobile spoglia dello spirito (3).

Grazie a tale esperienza, il creato può essere contemplato come la serie evidente eppur segreta dei simboli di una immortalità perduta, che è impegno individuale ridefare per virtù di ciò per cui già sorgono; mentre l'andare incontro ai dati sensibili con la essenza-pensiero svincolante da essi l'elemento interiore, diviene la possibilità della nuova *via rituale*. Ma poiché tale elemento è il principio solare permanente come *essenza* di ogni ente, è comprensibile che la Scienza Spirituale

dei nuovi tempi, in quanto il suo metodo conduce alla resurrezione del sovrasensibile dal sensibile, sia ravvisabile come la « via solare ».

Il potere sintetico del pensiero.

Il moto delle idee pure, o « idee adamantine », che si svolge secondo una vita indipendente da processi corporei o psichici, per una intima universalità tendente a esprimere nell'anima il suo ritmo: è il potere sintetico del pensiero. Quello che è stato tema essenziale, anche se come tale non avvertito, di ogni teoria della conoscenza. E' la possibilità della identità del movimento del pensiero con se stesso, che sorge dalla concentrazione e dalla meditazione: la cui tecnica, tuttavia, deriva da un conoscere che, come noesi dell'essenza ravvisa la astrattezza di ogni « oggetto », spirituale o fisico, che paia esistere indipendentemente dal conoscere stesso.

Il processo sintetico del pensiero, quello per cui un concetto si connette con l'altro per immediata evocazione, e questo ancora con altri, onde si disvela un più alto contenuto ideale, che a sua volta può congiungersi con altra sintesi ideale, sviluppandosi secondo una segreta e ritmica continuità, o sintonia sovrasensibile, via via manifestante, nella misura in cui l'atto del conoscere le apra il varco, nessi originali di cose, di esseri e di mondi: tale processo che mai può essere spiegato mediante i suoi risultati concettuali, i quali comunque sarebbero ulteriori concetti da dover nuovamente spiegare, esprime l'essenza del creato, per la quale ogni ente è univocamente connesso in profondità con tutti gli altri.

Questa essenza tende a esprimersi, con potenza di auto-disvelamento, che è pensiero puro, nella interiorità del meditante, in quanto è parimenti sua essenza, dando la connessione interna, intemporale, degli enti evocati, nella forma onde ogni concetto si trae dall'altro, ma in sostanza dal principio in sé

compiuto e inesauribile che già tutti li comprende. Un concetto è già tutti gli altri concetti: se si lascia animarsi e vivere nella coscienza un pensiero, si ripercorre tutto il pensare sino alla fonte da cui scaturisce come pensare creante.

Non v'è altra possibilità di intendere il potere sintetico del pensiero, che averlo come esperienza. Esso è scaturigine del puro processo logico, come di ogni forma del conoscere e perciò di ogni filosofare. Solo l'esperienza del pensare nel suo sorgere, che è momento dinamico condizionante quello dialettico, può dar conto della possibilità che dal concetto A si passi al concetto B, per virtù di un atto sintetico Y, che nella sua connessività li ha entrambi perché essenza di entrambi: è l'essenza - pensiero non manifestantesi direttamente, non legata ad alcuna determinazione concettuale, eppure condizione di ogni determinazione razionale-rappresentativa. Essenza pura che è difficile imaginare priva di qualsiasi riferimento sensibile, perché si è usi concepire pensiero solo modelantesi secondo aspetti della molteplicità esteriore o esprimente significazioni astratte di tale molteplicità: che sono incidenze correlate al mondo che appare, ma tessute di pensiero che non sa di fornire la forma di « cosa » o di « fatto » all'essere ancora impercepibile come essere: preparatrici tuttavia della vera esperienza del pensare, non essendo esse ancora il vero pensare che, libero di incidenze e determinazioni, è l'inizio della esperienza della infinità nel finito. Nel finito ancora sconosciuto.

Il vero pensare che può penetrare il mondo deve essere ancora pensato: ci si esercita a pensarla, pensando il mondo sensibile, gli enti, le cose, gli eventi, per cui anche seri filosofi sono giunti a credere che l'unico possibile contenuto derivi al pensiero dalla serie delle percezioni, non traendo le giuste conseguenze dal fatto che, senza l'attività del pensiero, le percezioni rimarrebbero sensazioni prive di senso e di connessione.

E' arduo e ardimentoso, ma urgente, concepire il pensiero come reale unicamente in quanto libero di rappresentazioni e di determinazioni concettuali, che in effetto sono le

forme provvisorie del suo esprimersi individuale. E' l'antica ispirazione, o potenza di visione, che oggi si presenta in forma di pensiero. In effetto gli eventi, gli esseri, le cose, si fanno valere nella loro iniziale veste sensibile mediante il pensiero che già nella loro finità li investe di significato necessario al suo sperimentarsi in quel piano: fuori del quale il pensare è una forza in sé, che attende di sperimentare la propria infinità, come l'in sé degli eventi e delle cose. Di essa, nel pensiero ordinario, l'uomo ha soltanto la riflessità connessa all'apparire di quelli: apparire che è sempre, inavvertita, una veste di immediato pensiero offerta a ciò che, come « fatto », tende a liberarsi della sua fattualità nell'« atto » conoscitivo.

La soluzione viene dalla pura esperienza del pensiero, o percezione del momento ideante, che consegue all'attività meditativa, nella forma possibile soltanto all'uomo moderno, in quanto egli possa compenetrare con l'elemento volitivo individuale il processo del pensiero astratto, sino a ripercorrerne inversamente la riflessità e a sperimentarne la forza di connessione: nella quale è presente quel pensare cosmico che può risolvere la reale astrattezza del mondo minerale, così come il pensiero puro risolve l'astrattezza della forma in cui tutta la mineralità, come creato, si presenta.

La connessività del pensare è l'esprimersi della illimitata creatività dello spirito; perciò non è arbitraria. Arbitrario è l'uso ordinario della forza connessiva, che diviene riflessa in quanto deve dar modo all'« io » di sentirsi egoicamente solo nel mondo fisico: essa, infatti, ordinariamente si svolge per contenuti fintizi tendenti ad associarsi dietro la sub-conscia spinta della necessità naturale, e assumenti perciò parvenza logica: che è appunto l'uso arbitrario della forza connessiva, ormai protrattosi oltre il limite previsto, in questo tempo. La connessione è il manifestarsi di una unità che già è: immanente nel mondo e nel pensiero, velata dalla molteplicità. Essa va attuata, perché è l'esperienza che attende almeno un gruppo di pochi dell'attuale epoca e riguardo alla cui urgenza essa si può con-

siderare in ritardo. La meditazione, praticata con insistenza e dedizione, fa sì che nell'anima si svolga la successione dei momenti di tale unità che sola può restituire l'anima alle cose.

Ciascuno di questi pensieri evoca l'altro, non per associazione condizionata dai processi corporei o psichici, che è la connessività del pensare utilizzata dalla natura, ma per correlazione autonoma, grazie ad una sintesi che già è nell'essenza e che l'atto della libertà, o momento del pensiero liberato, porta a manifestazione. Normalmente manca nell'anima lo spazio interiore perché la correlazione pura si manifesti nella sua infinita creatività: ma, quando tale spazio possa farsi, nasce il respiro interiore: che tende a sostituirsi al respiro fisico.

Il pensiero come rivelazione.

La sintesi poetica può divenire percezione grazie a un atto che, svincolando la coscienza percipiente dal necessario supporto sensibile e perciò dall'attitudine pensante conforme a tale percepire, dà modo a un pensiero di muoversi nella coscienza secondo l'intima sua vita, sino a che, per virtù di tale automovimento, si congiunga con un altro « ente-pensiero », o noema, manifestando una correlazione imprevedibile, perché impersonale, non voluta, e perciò avente il carattere della rivelazione.

Giova osservare che questo non è il caso dell'esercizio di pensiero che è la concentrazione, la quale prepara appunto una simile possibilità. La concentrazione esige che si stia a un determinato tema e si dia una connessione centripeta alle rappresentazioni; tuttavia anche in questo caso, che del resto prepara, per l'eleganza di volontà cosciente che vi s'inserisce, l'esperienza del processo sintetico del pensiero, una rappresentazione viene congiunta con l'altra in virtù del tessuto connessivo ond'è sostanziata, sia pure nella sua provvisoria astrattezza. Il compito di colui che si concentra consiste nel

calmo insistere sul tema, così che la sintesi delle rappresentazioni, via via accogliendo un più intenso elemento interiore, si verifichi indipendentemente da influssi corporei e sub-conscienti. Si vuole, in sostanza, mediante volontà pura, nel processo sintetico del pensiero che si attua appunto in questo volere: anzi è lo svolgersi di questo volere in forma di pensiero.

Un principio sovrasensibile opera nella sintesi e, in quanto si fa pensiero cosciente, tende a fluire nell'anima, ove essa sia aperta: lo sperimentatore può percepire la virtù impersonale del pensiero. Ma è altresì vero che, perché questa virtù impersonale si manifesti, la più intensa determinazione personale deve essere impegnata nella contemplazione del pensiero. Il massimo disinteresse nella contemplazione voluta con il massimo dell'autodeterminazione, è quel che si richiede.

Naturalmente si allude a un'esperienza sovrasensibile del pensiero che non può aver inizio se non attraverso la concentrazione su determinati temi, i quali, dal punto di vista individuale, valgono come punti di partenza, o motivi, e hanno perciò inizialmente sul piano discorsivo un determinato « sistema di riferimento », di cui da prima si ha un quadro preciso in quanto precisamente rappresentato e pensato, sino a che non si dia con qualche evidenza il puro ideare stesso da cui il quadro è sostanzialmente costruito. Questo fluire del puro moto ideante attua l'universale, o tende ad attuarlo, nella misura in cui l'anima nella dedizione meditativa sia capace di spersonalizzarsi e dilatarsi. Non si tratta di un universale amorpho e indistinto, bensì di un mondo di archetipi — certamente sovrastato in senso gerarchico da altri gradi dell'essere — che si contempla in vista di una connessione liberatrice con l'esperienza sensibile.

La più elevata esperienza di chi seguia la « via solare » del conoscere è la percezione della natura sopraindividuale del pensiero e perciò del suo potere di rivelazione là dove non sia ancora smorzato nel processo razionalizzante. Il pensare

si fa nostro pensare, proprio perché non è nostro: la sua forza è la forza della sua impersonalità in noi, che si altera nel moto egoico che la fa propria, perché in tale moto l'ego ha la sensazione di essere, senza veramente essere. Onde crede suoi i pensieri e i giudizi, mentre sua è soltanto la dialettizzazione di una forza cosmica, tessuto formatore dei pensieri e dei giudizi: i quali possono risorgere come essenze illuminanti, se contemplati nel loro nascere da una sfera indipendente dalla egoità.

Da prima si ha il senso di una tensione della ordinaria personalità nell'affermazione del pensiero, ma proprio una simile affermazione, ove comincia a far leva non sull'elemento psico-somatico, ma sul moto stesso del pensiero, si fa gradualmente autonomia, libera di tensione personale. Il pensiero viene svincolato dalla necessità di mediare il senso contingente dell'io: necessità transitoria divenuta funzione normale del pensiero. Presso alla vita ordinaria, rispondendo ai doveri che essa pone, senza nulla rifiutare alla necessità esteriore, si comincia collateralmente a vivere nelle forze essenziali dell'Io, proprio perché si può contemplare il pensare come un processo non individuale, indipendente dall'io. E' la possibilità di contemplare a cui introduce il pensiero puro e che diviene a sua volta luce di pensiero fluente nel mondo in intuizioni e in idee. E' la capacità di offrire alla loro virtù impersonale la forza della personalità. Tali intuizioni e idee operano come germi di un mondo futuro.

L'impersonalità, a un dato momento, diviene nello sperimentatore la forza della sua personalità: si dà uno scambio tra individuo immanente e individuo trascendente, nel tessuto del pensiero, in quanto ne venga percepito il potere di individuazione come trapasso della trascendenza all'immanenza. Una simile possibilità può venir intuita anche quando ancora non si disponga della capacità di realizzarla, ma la intuizione è già un avviamento alla esperienza stessa. La quale si sviluppa secondo diversi gradi del conoscere, procedenti dalla mediazione del pensare puro alla percezione diretta del suo movimento:

restituzione della forma essenziale del pensare quotidianamente sperimentato nella sua inversione.

Tale conseguimento non è nulla di fisso, che possa definitamente essere posseduto e sostituito all'esperienza ordinaria, sia per la importanza di non rifiutare le condizioni e gli apporti del mondo esteriore, che sono lo stimolo al procedere della conoscenza, sia perché esso è perduto subito che si senta di possederlo come una cosa. L'arte del meditare esige che esso ogni volta sia rivissuto nei suoi momenti di trascendimento, o momenti puri, che sono il volersi del pensiero oltre l'abituale limite senziente, i.e. oltre il limite dell'ego. Tecnicamente, infatti, il momento puro del pensiero è possibile soltanto come indipendenza dalle condizioni fisio-psichiche, comportando riguardo a ciò che esse valgono come natura lo sviluppo di una pazienza e di una coraggiosa insistenza nella meditazione, per altra via sollecitate dal dolore e dalle forme dell'avversità. E' perciò l'affiorare dello spirito, che è bensì « immobilità metafisica » ovvero inalterabilità, indipendenza da ogni aspetto della manifestazione, ma al tempo stesso l'essere puro che alimenta le radici della vita.

Ogni pensare o agire secondo l'impronta della natura, o memoria ordinaria — che può anche tradursi in affermazioni sul piano dei valori umani — è stasi o inerzia dal punto di vista dello spirito, mentre la vita quale si presenta nel suo oggettivo divenire, sperimentata non in quanto astrattamente si sollecitino esperienze da essa, ma con attività interiore riguardo al suo carattere di « necessità » — che è il venirci incontro della nostra esperienza — può essere fonte di conoscenza, stimolo al meditare e motivo di scambio tra attività dei sensi e attività sovräsensibile.

L'arte del meditare è la capacità di tornare ogni volta in quel punto in cui lo spirito è creativo oltre il già fatto: si può sapere che occorre ogni volta *tornarvi*, altrimenti si crede di sussistere in uno stato che non può essere posseduto, finché come esseri coscienti si dipenda dalle condizioni corporee, o

non sia ritrovato il fondamento emanante la stessa forza che metafisicamente sorregge la natura. L'Iniziazione è ciò che viene dato quando viene raggiunto quel grado della conoscenza al quale risponde il trasmutare del volere individuale al limite della individualità: di quella formatasi nella esperienza sensibile e razionalistica, ora capace di afferrarsi nell'essenza.

Il volere terrestre diviene forza del volere celeste. Il volere terrestre è la sostanza dell'opera: superando la mediazione cerebrale; lo spirito può attuarsi con la potenza di spontaneità propria agli istinti formatisi sulla terra. E' la possibilità dell'uomo di questo tempo, volta, per identico impulso, sia ad annientarsi nella vicenda lucifero-ahrimanica, sia ad essere principio della resurrezione.

Il presupposto della libertà.

L'antico discepolo era ispirato da « enti-pensiero », o pensieri viventi, che, evocati nella meditazione, agivano in lui come direzioni di un volere sopra-individuale: essi condizionavano la sua volontà, « obbligandolo » a una retta visione e a una retta azione. L'iniziando della nuova epoca non può che partire dal pensiero senza vita, in quanto attività spirituale riflessa dalla cerebralità e sperimentata soltanto come tale: pensiero che, per la sua inanimazione, non obbliga. In ciò egli ha il presupposto, sia pure negativo, della libertà. La sua meditazione è un'opera di resurrezione dall'astrattezza, che non può venir contemplata nella Tradizione, in quanto per essa inconccepibile e non necessaria, importando invece, dal punto di vista tradizionale, soltanto una « restaurazione », volta a sottrarre gli adepti al graduale oscuramento della generale coscienza umana: che segna l'inizio dei nuovi tempi, esigenti più che una restaurazione, inevitabilmente provvisoria e inessenziale, un evento radicale, pertinente all'intero processo: la « resurrezione », ossia il sacrificio e l'intimo potenziamento del princi-

pio soggettivo, per ora affiorante nella forma senziente e astratta. Evento simultaneamente individuale e superindividuale, verificabile mediante quella peculiare disciplina onde l'individuale comincia a trarsi dal principio in cui è realmente fondato. Da prima, infatti, è la possibilità del pensiero di ricongiungersi con la sorgente della sua forza, grazie all'auto-mediazione accennata; di conseguenza, è quella di destare a tale nuova vita il contenuto delle percezioni sensorie, che, come si è veduto, è il loro elemento interiore, tendente a divenire conoscenza diretta, ma di continuo astrattificato nella rappresentazione o smarrito nella sensazione.

Di qui può essere inteso come la meditazione del moderno sperimentatore debba procedere secondo una direzione opposta a quella dell'iniziando antico: questi poteva agire direttamente attraverso la costituzione fisio-psichica e superare il limite della individualità, facendo leva sul respiro, sulla disciplina del corpo, sulle posture rituali, assumendo come base del *sādhana* il corpo. Un simile rapporto con la propria corporeità allora era regolare, data la specifica costituzione di quel tipo umano: ripeterlo oggi non può essere che espressione di ignoranza del mutamento avvenuto e di realismo superstizioso, inconsapevole del processo pensante con cui giunge al suo contenuto: è perciò cadere in un psichismo inferiore. In sostanza viene vincolata ancor più la volontà alle condizioni fisiologiche, e il risultato inevitabile è la complicazione delle difficoltà tipiche dell'uomo contemporaneo, già impegnato nella lotta per mantenere il proprio equilibrio.

L'esperienza sovrasensibile si fonda ora sulla volontà individuale volta a restituire alle idee la virtù originaria, indipendentemente da ogni forma già costituita del conoscere, in quanto tale volontà possa attuarsi fuori delle condizioni corporee, che è dire fuori della psiche. Ma a ciò è necessaria una conoscenza capace di percepire i confini della natura e di conseguenza il mondo immediatamente sovrastante: lo stesso in cui tale conoscere sorge.

Una vera conoscenza non può lasciarsi condizionare da presupposti dogmatici e trascendenti, ma deve anzitutto cercarsi entro il processo in cui già si attua in quanto ordinario conoscere: deve cogliere l'elemento originario che fluisce inavvertito nell'immediato percepire-rappresentare, onde si ha il consueto spettacolo delle cose. È l'elemento originario a cui si rinuncia quando si crede di trovarlo in « enti metafisici », o per via di transmissioni da parte di « organismi tradizionali autorizzati » (4). La stessa nozione di « organismo tradizionale » o di « ente metafisico », è qualcosa che può sorgere nella coscienza unicamente grazie all'elemento interiore del pensiero: usato e perduto, dunque, in un realismo metafisico, così come nell'ordinario realismo fisico viene perduto quando non lo si vede come il valore interno che tesse le forme dell'apparire. Da qui può essere capito il vincolo sottile che lega il « tradizionalismo » e le espressioni dottrinali affini — che sono giunte ad identificare lo « spirituale » con il « tradizionale » — al « materialismo » moderno.

La luce trascendente della natura.

La conoscenza è anzitutto conoscenza di sé, che a sua volta dilata la possibilità del conoscere; perciò una dottrina iniziatrica oggi deve anzitutto dare all'uomo la possibilità di svolgere l'autoconoscenza. La preparazione di tale possibilità non può eludere, mediante « oggetti metafisici », il pensiero razionale da cui prende le mosse e non può ignorare l'elemento interiore di tale pensiero, che gli consente la prima forma della conoscenza. Il pensiero, in quanto giunge ad afferrare in forma concettuale gli oggetti e gli enti del mondo e i relativi problemi, attua la prima forma del conoscere, così che l'ulteriore compito dovrebbe essere, non soltanto fruire del mondo fisicamente conosciuto, ma soprattutto penetrare nella corrente di tale conoscere per il quale oggetti, enti

e problemi sorgono: la cui oggettività è già « veste » di pensiero, indubbiamente conforme ad un'essenza, che esso, intuendosi come « veste » ed autosvincolandosi, può penetrare. Senza una simile penetrazione, la conoscenza del mondo fisico è incompleta e, come tale, disorienta l'esistere.

La disciplina interiore, quando sia autentica, inizialmente mediante determinati temi meditativi, solleva il pensiero dallo stato di dissipazione discorsiva, stimolandone l'autonomia: lo affranca dalla impronta derivantegli dall'abitudine intellettuale, necessaria tuttavia alla pratica vita esteriore, facendolo vivere secondo contenuti che gradualmente suscitano in esso la coscienza della sua sostanza sovrasensibile. Per tale via è già possibile conoscere i confini della propria natura: altrimenti si rimane entro la natura, soccorsi da una serie di immagini astratte della trascendenza sognata, che non possono offrire alcun varco ad una effettuale esperienza extra-corporea.

Che temi o simboli per l'atto meditativo siano suggeriti dalla Scienza dello Spirito non condiziona il pensiero: essi sono dati perché il pensiero pensandoli viva la sua vita, facendo rivivere il potere ideante di cui quelli sono astratto segno, simultaneamente aprendo il varco al sentimento o alla ispirazione di cui sono veicolo. Il pensiero inizialmente si determina attorno a quei temi, ma in sostanza attinge alla sua intima vitalità, allorché essi liberano da sé l'elemento inspirativo di cui sono veste: tale veste, infatti, è già in sé imagine o idea. L'esperienza meditativa stessa mostrerà sia il valore di quelle rappresentazioni e di quei simboli, sia la rispondenza del metodo a una conoscenza precisa delle leggi del cosmo spirituale: che è la realtà autentica, urgente sull'uomo, anche se egli non ne ha consapevolezza. Il giusto meditare attinge alle forze di tale realtà, traendone una vita che volge alla sua manifestazione, ossia alla preparazione della terra futura (5).

L'astrattezza del pensiero è inevitabile come punto di partenza, ma anche come limite che, essendo limite della natura, può venir superato in quanto noeticamente percepito, non

certo mediante un ulteriore speculare sul limite, oppure mediante metodi antichi che tale astrattezza non conoscevano, e che oggi solo astrattamente potrebbero essere conosciuti, ove non si conosca il processo dell'astrattezza, bensì grazie ad una esperienza cosciente di tale processo e del suo farsi limite: esperienza implicante l'intervento della forza non soggetta al limite, alla quale soltanto è dato trasmutare l'essere.

Nel pensiero razionale è già presente la forma astratta o negativa della libertà: tuttavia, a questo livello ancora l'anima soggiace alle condizioni della natura; ed è il pericolo della libertà di essere strumento dell'egoismo, di divenire arbitrio. Ma la libertà essenziale può sorgere se, per via della meditazione, viene ricercato sino al fondamento l'elemento di libertà insito nel pensiero astratto. Essa comincia a manifestarsi come volontà pura fluente nel pensiero che si concentri in se stesso, ben inteso secondo la disciplina data dalla moderna Scienza dello Spirito. Una tale volontà, sollecitata nella concentrazione o nella meditazione, solleva il pensiero dalla sua disanimazione e gli restituisce la dimensione metafisica: la quale, divenendo esperienza individuale, è la possibilità del re-vivere morale dell'uomo. Il metodo implica un meditare che gradualmente scioglia il principio interiore dalle condizioni corporee e psichiche, lasciando intatta la natura, anche quando si ha la sensazione che i risultati del meditare finiscano con l'imprimersi in essa: che si dà certamente, ma fuori dell'ambito e del momento della coscienza meditante.

La natura va liberata dall'elemento cosciente e questo dalla natura: così soltanto la natura cessa di essere natura, ritornando la natura che è nella profondità e nella innocenza strutturale etereo-fisica: quella propria ai neonati e ai bimbi, ora però riacquisente, innanzi all'essere della coscienza, la potenza di spontaneità propria alla sua base metafisica.

E' la condizione in cui è possibile la « percezione pura » del sensibile, che è dire delle forze cosmiche raprese nella mineralità assunta nel suo provvisorio apparire forma: ora ri-

sorgenti nella interiorità come forze creanti. Quando queste possano essere rivolte alla sfera degli istinti, l'esperienza è la riassunzione radicale delle correnti della brama prementi attraverso la corporeità, in sé libera di brama, e perciò dominanti l'uomo inconsapevole del loro processo. Dandosi la percezione del processo, la via della necessità diviene la via della liberazione. Una luce trascendente si scioglie dalla natura.

La tensione « tellurica » come forza dell'ascesi.

La natura è il limite che non si conosce, in quanto si è ad essa identificati in forme diverse, persino in quelle che discorsivamente postulano lo spirituale. Con il « pensiero libero dai sensi » il limite viene sperimentato e di conseguenza conosciuto, mentre prima può essere semplicemente pensato: né il pensarla costituisce una possibilità di superamento. Con il pensare liberato si ravviva, secondo il suo principio di perennità, l'essere dell'anima normalmente immedesimato nella veste corporea-vitale. L'anima ritorna trasparenza, se in essa rivivono secondo la loro essenza talune facoltà che si manifestano soltanto in quanto legate alla sfera dei sensi: assunte spiritualmente, rivelano tutt'altro valore.

La tecnica della liberazione non è un opporsi agli impulsi inferiori, ma un graduale riassumere le virtù che nella forma personale alienandosi divengono tali impulsi. Si tratta di una messa a punto di forze, in quanto sia possibile contemplarle allo stato puro, là dove ancora non sono anima, o riflesso della corporeità. La *vis* della egoità, che sorge e si alimenta del sensibile, deve essere smorzata su tale piano, e soltanto su questo, perché possa ridestarsi, libera di determinazioni corporee e psichiche, come il potere stesso dello sperimentare sovrasensibile.

Si può dire che la *vis* egoica, distolta dalla sfera sensibile, nella quale soltanto tenderebbe ad esplicarsi, diviene, fuori

del sensibile, forza di ascesi. E questo è il segreto della Iniziazione del presente tempo: che la forza già presente possa essere orientata, in modo che la tensione distruttiva divenga tensione creatrice. Nel mondo fisico può essere ravvisato il « luogo » nel quale è dato superare l'« egoismo » che in esso si è formato: non v'è altra sede per una simile opera. E può giustamente essere considerato il senso ultimo della vita.

Ciò che è virtù radiante in sede trascendente, per la inversione delle polarità cosmiche — conseguenza ultima del processo della manifestazione — diviene sostanza d'individualismo centripeto nel mondo fisico, ma è questo stesso individualismo che, spostato dalla dimensione in cui è sorto, ossia svincolato dal sistema fisio-psichico, può risorgere come forma umana della superindividualità.

Quando vi sia crescita interiore, l'impulso della egoità ad una più intensa affermazione di sé in senso esteriore ed effimero, è inevitabile: come controparte del rafforzamento della volontà, si ha il reinsorgere delle forme tenaci dell'ego: l'istintività deve rivelare la sua vera forza. Ma occorre vedere in ciò una conseguenza prevista dell'opera auto-conoscitiva: una prova che può essere superata grazie all'insistenza in tale opera. Si manifestano simultaneamente una più radicale forza dell'io e l'ulteriore aspetto di una istintività latente.

Il ricercatore può capire a questo punto il senso dell'annullamento dell'« io » cui alludono mistiche e dottrine tradizionali. Ma il còmpito, in questo tempo, è ben diverso: non si tratta di annullare l'« io », bensì di orientarne la tensione, che è il suo impulso positivo assorbito dalla manifestazione inferiore: verso la quale, infatti, esso subisce una deviazione per la necessità di condizionarsi alle funzioni animali. Nel mondo sensibile si è formato un « io inferiore »: ma è questo stesso che, non eludendo l'ambito in cui si è fatta la sua forza, può orientarla verso un'altra direzione, ravvisando la strumentalità, ossia la non-finalità, del mondo sensibile e la inutilità

di volere in esso qualcosa con la propria tensione. L'« io inferiore » che orienta se stesso è nell'essenza l'Io.

Alla coscienza dell'Io, l'esperienza fisica del mondo risulta « privazione », che tuttavia ha carattere provvisorio e il senso di preparazione alla espressione diretta dell'Io. Ma, in quanto privazione, non può essere superata con la tensione stessa da cui ha origine, ossia dal vincolo dell'Io alla natura. In sostanza si è « privati » per via di una realtà fenomenica al cui apparire si rimette la propria realtà. Ad essa si è tolto l'elemento eterno per usarlo come pensiero individuale e la si assume così astratta, vivendo come brama di questo suo apparire l'elemento eterno detratto; ma in tal modo essa non è mai effettivamente sperimentata dall'Io, bensì da un'alienazione dell'Io: da cui sorgono soltanto rappresentazioni a loro volta necessarie all'alienazione dell'Io (6).

Questo elemento interiore della percezione un tempo veniva accolto dal discepolo nella contemplazione della natura, onde essa si rivelava a lui come un corpo spirituale, risalendo al cui principio poteva ritrovare il Logos, da cui egli stesso promanava: tale elemento extra-sensibile sorgente dal sensibile, condizionando la visione e perciò la vita interiore, lo includeva in una sfera spirituale, che gli dava modo di non essere afferrato totalmente dal dominio terrestre. Una simile possibilità egli doveva gradualmente perdere sino a che egli all'elemento interiore della percezione contrapponesse, come forma di autonoma assunzione del dato percettivo, l'astratta rappresentazione, ovvero il mondo delle parvenze assunto come realtà. In sostanza egli doveva dimenticare la sua origine spirituale e tendere le forze interiori verso le cose e gli enti della terra in quanto parvenze, sviluppando attraverso la brama onde « cadde », la volontà terrestre, ossia la tensione tellurica, fondamento della individualità. Quella che per l'antico orientale era *māyā*, per l'uomo moderno è realtà: egli su questa fonda la sua visione del mondo, la scienza e la cultura. Ma questa adesione al « terrestre », onde egli sperimenta nella sua

indefinita superficialità la realtà sensibile, mentre è una invocazione, al tempo stesso è la possibilità della resurrezione consciente, in quanto in simile esperienza egli sviluppa — sia pure legandola alle categorie terrestri — una volontà che è sua e comincia, in effetto, con l'essere libera, perché libera di trascendenze: è il principio, ancora oscuro e negativo, della libertà: qualcosa di più che la liberazione, in quanto, enucleatosi sulla terra mediante il sensibile, può in un secondo tempo sperimentare indipendentemente da esso la sua forza. Il « Regno dei Cieli » è veramente nato nell'intimo dell'uomo: è l'alba dopo la lunga notte. Ma il non avvedersene è il continuarsi della oscurità.

Penetrazione radicale della istintività.

La tensione egoica, svincolata dalla corporeità, è la sostanza stessa della liberazione, ossia del processo della libertà. L'egoismo, vissuto fuori delle condizioni sensibili, diviene potere di creazione. Non si tratta naturalmente di una possibilità appartenente alla sfera psichica, la quale, nell'uomo solito, pur manifestando forze spirituali, è condizionata alla corporeità, ma di un principio capace di svincolarsi dal corporeo e perciò simultaneamente dall'organismo psichico. Esso attua la prima forma di quella « individualità spirituale » che fu propria all'uomo originario, in quanto indipendente dalle categorie terrestri.

La tecnica che conduce a tale possibilità consiste nel porre altri oggetti alla tensione dell'Io, togliendole quelli che normalmente la suscitano. Ci si può educare a rivolgere i sentimenti di piacere o di dolore, odio e amore, a eventi interiori: l'errore o la verità possono legittimamente suscitare odio o amore, non le persone o i fatti attraverso cui l'errore o la verità si manifestano (7). E' un liberare gradualmente la corrente interiore che si manifesta come mondo istintivo, da un ele-

mento di oscurità per cui appunto essa diviene flusso di istinti e che è il suo inerire a un sistema non suo, in quanto ancora non lo penetra nel suo valore metafisico: il sistema dei sensi. L'inerire è per la corrente interiore l'essere afferrata da un meccanismo in sé chiuso ed autonomo, in cui si aliena: meccanismo che cessa di essere tale, nel momento in cui l'elemento interiore, libero, lo riassume come suo veicolo.

Non il mondo sensibile dovrebbe suscitare sentimenti e istinti, ma ciò che, come « percezione pura » o « pensiero puro », può essere sollevato dalla sfera dei sensi. La quale è in sé indipendente da determinazioni psichiche o sensoriali e, come tale, non costringe. La tensione nasce come fenomeno inferiore dell'anima che inerisce al sensibile, mentre questa dovrebbe soltanto percepirla e tradurla in alimento noetico: è l'inerire che è base del senso dell'*Io*, ma simultaneamente causa di quella ottusità che si chiama « egoismo ». I processi fisiologici della percezione non hanno nulla a che vedere con il contenuto di essa.

L'ordinario moto dell'*ego* può trasformarsi in forza magica se a un determinato momento l'oggetto risponde al valore-essenza della sua *dynamis*, ossia se la tensione può venire orientata verso il sovrasensibile. Cessa allora di essere tensione e si articola come volontà del puro fondamento: che non è certo quello psico-corporeo. A questo punto nasce la possibilità per l'anima di non inerire al sistema dei sensi, in quanto si solleva al livello in cui non la loro struttura già fatta agisce su lei, ma la stessa forza strutturante: l'esperienza dei sensi cessa di essere sorgente di colpa o di errore.

Una simile possibilità risponde a quella collateralmente preparata nella sfera della percezione sensibile, di cui già è stato detto nel VI capitolo: si tratta del « percepire puro » che, grazie alla « presenza vuota » della coscienza, accoglie lo elemento interiore del dato. Infatti la trasposizione della tensione egoica cui si accennava, è attuabile in quanto l'*io* non contrapponga a sé l'esperienza sensoria, né ad essa, come a un

mondo reale a sé stante, tenda con le forze della brama, bensì in quanto ritrovi, nello svolgersi di essa, già attiva la propria interiorità che in effetto la rende possibile.

Questo ritrovare nel sensibile l'elemento metafisico rende l'esperienza del reale indipendente dalla mediazione sensorio-rappresentativa: il mondo esteriore, per virtù di un altro tipo di visione, tende a dissolversi in quanto parvenza: si fa veicolo di un grado superiore del conoscere. Il dato, contemplato con la coscienza vuota, rivela se stesso per un moto interno al percepire, che simultaneamente è nell'oggetto ed atto noetico del contemplatore.

La parvenza era vera in quanto traccia di questo elemento spirituale, assunta come esteriorità in sé valida: ritrovato l'elemento spirituale, viene meno il dramma dell'*ego* — della cultura della civiltà e della società — precedente dal fatto che questo gioco di parvenze suscita una lotta per la vita e una osessione dell'esistenza, che sono in definitiva una lotta per la morte e per confermare la privazione della vita.

L'esperienza sensibile non sta dinanzi all'uomo perché egli se ne lasci invadere, attraverso una percezione subito traducentesi in sensazione, in rappresentazione e pensiero, sino a che tutto l'esistere ne sia impregnato e manovrato — questa non è in sostanza l'esperienza sensibile, ma la risposta oscura del « corpo del desiderio », la mescolanza della brama con il contenuto delle percezioni, perciò mai avuto nella sua concretezza — ma soltanto perché l'uomo si educò a rispondere ad essa con il pensiero libero dai sensi, non con il pensiero condizionato dai sensi, così da giungere al vero contenuto del mondo: quello per cui può esaurirsi il processo di morte dell'uomo e del mondo.

A questo punto può essere inteso un insegnamento dell'Iniziato dei nuovi tempi: « Il male penetra nella vita, la colpa esiste nel mondo, perché l'uomo immerge la sua natura superiore — non destinata alla Terra — nel "corporeo" e sviluppa in questo, che di per sé non può essere malvagio, fa-

coltà che appartengono non ad esso ma allo spirituale ». Gli uomini possono essere malvagi — ossia aberranti, crudeli, esaltati — per la deviazione di forze trascendenti che originariamente fluiscono tendendo a fare di essi pure creature di luce: potenzialmente tali, essi accolgono queste forze senza avvertire come le alterino, usandole nella sfera sensibile. Le qualità che nella sfera sovrasensibile sono forza e purezza radianti, si corrompono inerendo all'esperienza fisica che dovrebbe svolgersi secondo proprie e intangibili leggi: divengono così sensualità, perfidia, odio, paura. Tuttavia le qualità che possono indurlo in errore o renderlo malvagio, l'uomo le sperimenta per riconoscerle e svincolare dal loro manifestarsi il principio che in esse si è alienato.

L'*Io* superiore sorge nell'uomo nella misura in cui egli, attraverso atti sempre più individuali, attinga alla sua intima individualità. Sciogliendosi ed interiorizzandosi, egli lascia alla propria natura quella autonomia per la esperienza esteriore, che restaurandone l'accordo con la natura universale, implica l'affiorare del peculiare equilibrio di essa, o della sua spontanea saggezza. Quando ciò si dia, si può ravvisare, nella natura non ancora purificata, il passato senza vita, la memoria disseccata di un mondo in cui un tempo si esprimeva spontaneamente la vita interiore.

Continuando senza saperlo a identificarsi alla natura nell'epoca dell'*« anima cosciente »*, l'uomo si lega al terrestre, a un mondo di parvenze e di ataviche inclinazioni, a ombre di remote rivelazioni, o ad una scienza che è l'analisi del cadavere dell'antica natura: brucia la possibilità del suo essere libero. In tal senso, tradizionalismo, materialismo, cultura e arte moderna si equivalgono: sono espressione di un'attività psichica dominata da influssi corporei, di cui egli non ha coscienza, proprio per il fatto che possono affermarsi usando la psiche e l'*Io*, i quali credono così di esprimere se stessi. D'onde la necessità di un metodo che dia modo all'uomo di riconoscere nel suo principio e di essere attivo là dove la distinzione del

principio dalla natura, dalla necessità, dall'elemento samsarico, prakritico, sia ancora possibile. Tale è la via del « pensare libero dai sensi », che restituisce all'*Io* la possibilità di porsi al centro dell'anima, in una relazione creativa con la natura dalla quale prima era inconsapevolmente assorbito anche quando sentiva di poter affermare fortemente se stesso.

E' possibile un punto di vista insospettato, dal quale può essere veduto che cosa è in definitiva l'auto-affermazione titanico-isterica dell'uomo contemporaneo. Quasi tutta l'esperienza estetica di questo periodo risulta proiezione astrattamente formale della illusoria auto-affermazione vitalistica, così come il tradizionalismo esoterizzante ne è la proiezione astrattamente metafisica. E' il morto passato attivo come natura, a cui si aderisce mediante l'uso errato delle nuove forze dell'anima consciente. Ciò che è spento, venendo proiettato in parvenze, oscurramente geometrizzato, può acquisire forza facendosi istintività, in quanto, così privo di vita, riesce a divenire sensazione, rappresentazione, valore concettuale, sentimento, epperò nella sfera dell'arte si riveste di illusoria vita mediante forme fingenti la originalità, o la diversità dal consueto: diversità esteriore, dietro la quale è una incapacità a risollevare la forma al livello della vita e della luce da cui essenzialmente scaturisce.

Ma perché una simile deformazione sia possibile, occorre che una forza, una sostanza creatrice, reale prima dell'alterazione, si dia: e a questa occorre risalire. La percezione delle forze sorreggenti la coscienza ordinaria, dà modo di ravvisare nel *« passato »* astrattamente inteso, nella natura assunta realisticamente, nella *« tradizione »* spenta e illusoriamente resuscitata, il retaggio che si pone in ogni piano dell'essere come mondo della necessità, ossia come polo opposto alla possibilità in vista della quale tutta la storia dell'uomo si è svolta: la libertà. Ma è la libertà che sorge come distinzione dalla sfera della necessità e a questa deve il suo rafforzarsi sino a che possa un giorno riassumerla: solo provvisoriamente e funzionalmente la natura è l'*altera res!* Nel mondo

della necessità fisica o psichica, nel passato e nella natura, è possibile riconoscere ciò che, condizionando la vita interiore invece che essere penetrato e risolto da essa, rende inevitabili il male, l'oscura istintività, la malattia, la morte: ciò che, venendo scambiato per vita, in quanto supporto dell'ordinaria esistenza, porta l'essenza della vita alla contraddizione radicale con l'essere, ormai passivamente accettata e persino giustificata scientificamente, ma ogni volta riemergente nella sua realtà attraverso quella misura del reale che sono il dolore e la morte (8).

Si è veduto tuttavia che, quando un simile quadro possa essere guardato come simbolo di una condizione che ha in sé la sua soluzione, e anche nella forma della natura può tornare spontanea oggettività, puro divenire o veste del Divino, allora un tale guardare è contemplazione liberatrice: che viene dall'Io superiore.

La « questione » del Graal.

Proprio in quanto sia dato comtemplare impersonalmente l'attuale condizione dell'uomo, può sorgere il senso di essere alla vigilia di eventi di un genere inatteso e in profondità rispondenti a tale condizione: eventi che possono parimenti essere distruttivi, o preludere a una rinascita nel segno dello Spirito. A chi ricerchi il soprasensibile con purità di cuore, che è già moto soprasensibile e indipendenza da inconscie superstizioni, senza dunque subire i richiami di vie che hanno il potere di sollecitare soltanto l'ego, può venir insegnato dai custodi della Sapienza primordiale come il Principio eterno, rimasto intatto nella essenza, di là dal divenire spazio-temporale, non toccato dalla « caduta », sia stato restituito all'uomo grazie a un rito e a un mistero di cui nel mondo si ha soltanto una lievole eco. I Maestri di quella Iniziazione che in ogni tempo si attua per il trascendimento di un limite diverso, pro-

prio a contingenti condizioni individuali, parlano di simile evento in una forma che oggi può essere compresa.

Da millenni un'ignota comunità custodisce per l'uomo il Mistero dell'Io superiore: oggi, per virtù dello stesso rigore logico onde si giunge a distinguere il puro dato sensibile dalla veste rappresentativa e concettuale, tale Mistero può essere contemplato come un « dato trascendente » da chi sappia portarsi alla scaturigine del proprio pensare, in quanto afferri tutto il processo del pensare, sino a poter contemplare quel dato nel suo darsi, che è il fluire dell'essenza (9). La continuità del Mistero che ora di nuovo si appressa all'anima dell'uomo, in quanto essa possa per intima determinazione aprirsi al suo principio, fuori della natura, si esprime con un simbolo: la Coppa di cui si servì il Signore la sera dell'ultima Cena e nella quale, dopo il sacrificio del Golgotha, Giuseppe d'Arimatea raccolse stille del Suo sangue.

La leggenda narra come la Coppa fosse portata dagli Angeli in Occidente e in un luogo inaccessibile agli uomini venisse eretto per essa un tempio dove, secondo la visione metafisica cui facciamo riferimento, gli Iniziati perennemente assistenti l'uomo, designabili nell'Era Cristiana come i Fratelli della Rosa-Croce, divennero custodi del suo contenuto: custodi del dono del Dio che, vincendo la morte, suscita la nuova nascita dell'Io.

E' l'insegnamento che oggi necessita come senso ultimo dell'esistere, ma che rimane sterile aggregato mitico, se non viene afferrata la forza che si cela in esso, riguardando il massimo mistero dell'uomo: la nascita dell'Io superiore di cui l'« anima cosciente » è la forma iniziale.

Il Mistero del Dio novellamente nato oltre il dominio della morte, come senso concreto e coronamento della vita, attende inconsosciuto l'uomo che sappia svincolarsi dall'incantesimo dell'esistenza esteriore. E' il tema del Graal: sintesi della conoscenza iniziatrica dell'uomo futuro, ma perciò dell'uomo che già sta nascendo, alla cui forza urge l'orientamento. E que-

sto è il senso di quanto sinora si è detto. In realtà, nuove forze dell'Io fluiscono oggi nell'umano, ma, in quanto prive di orientamento, cadono nella sfera degli istinti perdendosi in serie imprevedibili di tensioni terrestri (10).

L'Evangelista Giovanni poté dire: « In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio ». Egli poté annunciare: « Il Verbo si è fatto carne ». Il senso di tale evento non può essere ritrovato attraverso nessuna parola scritta o parlata, ma solo grazie a un rapporto con quello che realmente, come trasmutazione cosmica e come evento umano, si è verificato con il Sacrificio del Golgotha, appena riflesso nei Vangeli. La via del Cristo ha inizio quando né in Oriente né in Occidente esistono più lingue capaci di esprimere vivente l'esperienza del « sacro »: le lingue sacre tradizionali si riferiscono alle antiche e spente comunioni con il Divino: nessuna di esse ormai può esprimere il senso dell'Evento che riguarda il futuro dell'uomo. Ma ove rinascia la « parola interiore », come risonare del « pensiero puro » attraverso la laringe umana, la lingua universale onde le lingue diverse divengono una, si formerà. Soltanto una conoscenza indipendente dalla disseminata eco delle dottrine che non sono più la Tradizione, portata ancora una volta agli uomini da Uno dei Custodi della Saggezza primordiale, può far intravvedere la direzione di tale via. Egli l'ha veramente data: da Lui viene insegnato come l'Essere Solare che « era al principio con Dio », nato di nuovo nel mondo, sia Colui che, vincendo la morte, ha impresso nel segreto della struttura minerale dell'uomo la virtù della Resurrezione.

La « soluzione del cadavere », che è l'operazione finale dell'arte alchemica, in quanto soluzione dello « stato minerale » implicante, come condizione terrestre, la necessità della morte, si può dire che è stata compiuta: metafisicamente eppur nella sfera fisica, nell'intimo della sostanza terrestre; perciò per tutta l'umanità. Ma rendere attuale la potenza di tale soluzione è un evento individuale: non può

essere che decisione dell'uomo: questo è il segreto del Graal. L'uomo che esperimenta gli aspetti subumani dell'attuale esistenza, ove rechi luce nella trama dell'essere impegnato dalle correnti « telluriche » e sappia scendere nel profondo di sé senza perdersi, può trovarvi la forza della resurrezione (11).

Il « subumano » non è nulla che vada artificiosamente ricercato come materia di esperienza, perché già c'è: è il tessuto stesso della vita dell'uomo di questo tempo: è la sfera in cui il potere più alto si vincola all'elemento tellurico. Qui lo sperimentatore ha la possibilità di assumere come corrente dell'Io una forza sotterranea che, non conosciuta e subita, tende a travolgerlo.

Egli non deve ignorare che il *kaliyuga* introduce all'esperienza della mineralità e delle forze impegnate a rendere valido e determinante l'apparire terrestre: che diviene lo scenario in cui egli, se riesce ad avere coscienza del suo distare dalla natura originaria e dell'attuale oscurità, può evocare come essenza della individualità il Logos, mentre l'individualità si va temprando attraverso quello sperimentare subumano, che è il suo legarsi alla sfera dei sensi, al mondo della tecnica, alla vita meccanica, all'arido processo dell'esperienza sociale-economica.

Nel subumano è involuta la forza più alta. Compito dell'iniziato è sorprendere nel fluire degli istinti la « possibilità » della coscienza più alta, assumendoli come veicolo di profondità dell'io: egli fa affiorare nel pensare liberato il principio indipendente dalla natura e dalla terra, capace di immergersi nella « radicalità » tellurica e sciogliervi la virtù originaria: questa si rianima nel suo atto, per il potere involuto nella discesa, risorgente come moto della libertà. Gli è dato compiere l'*Operatio Solis*. Connottendosi con il proprio Maestro, egli può scendere nelle profondità dell'essere sensibile e suscitare la virtù adamantina, il potere che risolve la « pietra nera », simbolo della mineralità radicale. E' la via del « diamante-folgore » di cui si ha un'eco, non più intesa nel suo senso cosmi-

co, nella tradizione del *vajrayâna*, e che si è veduto potersi realizzare solo per l'attuale virtù della vocazione graalica (12).

In effetto, ciò che « era al principio » è stato segretamente custodito di qua dal decorso temporale e fuori del ciclo delle Quattro Età, riguardante l'uomo ancora non libero, fino a che fossero maturi i tempi, ossia fino al momento in cui fosse possibile, almeno a pochi per i molti, percepire l'esaurirsi della orditura del tempo necessaria alla storia e alla visione umana della storia.

Chi non dorma ha oggi la sensazione di procedere verso un punto-limite, oltre il quale avverrà un « cambiamento atteso »; ma è l'oscuro presentimento di un limite raggiunto, di una zona ultima in cui già si è e che ci si illude di proiettare in un imminente futuro. Il tempo e la storia vanno perdendo il loro senso e ciò che di essi si vuole mantenere per la cultura e per un folle bisogno di continuare pacificamente l'esistenza presente, non è che una concrezione astratta. Quando, in nome della Scienza dello Spirito, si parla di « nuovi tempi », si allude a una reintegrazione del tessuto del tempo, possibile in quanto in esso agisca « ciò che era al principio ». Onde si può dire che « al principio » era il Mistero dell'Io Superiore: esso permase come segreto della intangibilità dello spirito nel fluire del tempo, simboleggiata dalla « pietra fulgurea » perduta da Lucifero e poi ancora da Adamo: restituita dal Cristo.

La Coppa del Graal è il simbolo della Iniziazione dei nuovi tempi, perché nell'ambito degli esseri e delle forze che ad esso si riconnettono è custodito sin dai primordi il Mistero dell'Io dell'uomo. Coloro che significano spiritualmente se stessi così da poter contemplare questo Mistero, sanno che per accedere al centro spirituale originario, una volta attuata la consacrazione del volere, debbono affrontare l'enigma cruciale che suggella il segreto della trasmutazione del male e della morte: è la « questione » risolutiva che l'Io pone alla sua essenza. Prova quasi sempre fallita e ogni volta ritentata

con l'attingere alla virtù che può superarla nella misura in cui proceda dall'esaurimento dell'illusione terrestre.

Si tratta della « domanda », o « questione » del Graal: che l'io ancora legato al mondo dell'oscurità terrestre pone all'Io superiore, in quanto cominci a ravvisarlo, senza tuttavia ancora potervisi identificare. Ma già il porre la questione è un moto dell'Io superiore nell'io: che pertanto, essendo se stesso nell'essenza, è l'Io superiore.

L'enigma è che l'Io, in sostanza, pone la questione a se stesso: ché, malgrado la sua riflessività e la sua contingenza, nell'io ordinario è presente il principio che l'autorizza a dire di se stesso « io »: il nome che dal di fuori non gli può esser dato da alcuno. E questo è il segreto la cui contemplazione dischiude l'adito al Graal. È l'enigma della individualità contingente, che alla contingenza deve la sua libertà e alla libertà il principio dell'attuazione, nel finito, della sua infinità.

L'Io che può risorgere in ogni anima umana, rivela in questo risorgere una connessione con la nascita dell'Io Divino nell'anima cosmica. Nell'adepto di questo tempo, come culminazione del processo della individualità — la cui formazione perciò non può essere alterata o smorzata secondo le attitudini non più attuali del misticismo orientale od occidentale — può nascere l'Io Superiore, così come è nato l'Io Superiore della umanità.

VIII

IL VUOTO E LA QUIETE DELLE GERARCHIE

Metafisica del fondamento.

Una imagine la cui contemplazione avvia il discepolo a trasferire gradualmente il centro di sé nell'essere indipendente dal corpo, viene data nella seguente espressione: « la Quietè delle Gerarchie ». Colui che contempla giunge a vedere come le Gerarchie sorreggano i diversi gradi della manifestazione, traendosi da un fondamento che è l'Assoluto: proprio nell'essere se stesse, affermano l'Assoluto, non in quanto identiche ad esso, ma in quanto lo esprimono senza mediazione, come principio di continuo attuantesi attraverso la loro funzione: che è il loro grado. In tal senso il loro operare ha l'impronta della sicurezza perenne: esse riposano nel profondo di sé, congiunte con il fondamento. Sono il fondamento. Ma appunto il loro operare, il loro fluire come virtù metafisica, sorge dalla quiete senza fine: ignota all'uomo.

La meditazione, che non è ancora la contemplazione, dà modo di cogliere il « senso » della « quiete profonda », permanente come tessuto dell'azione di queste entità che si manifestano nel moto dei mondi. Nell'esprimere se stesse, esprimono il loro principio. Perciò il loro movimento sorge dalla quiete originaria: è inalterabilità nella creazione, istantaneità nell'atto e in pari tempo immobilità trascendente: riposo segreto nella essenza. Si dovrebbe imaginare l'erompare della folgore come manifestazione di tale immobilità.

L'agine sorge nel meditante come pura vita del volere, attiva di là dalla coscienza nell'ambito della coscienza, non voluta, ma indirettamente evocata. In effetto, l'essenza del volere è identica a quella basilare alla « Quiete delle Gerarchie »: potenza della immobilità che motiva ogni processo in cui non si alieni. E' possibile, infatti, all'uomo un *identificarsi* positivo che è essere uno nell'essenza con la cosa che si conosce, rimanendo inalterato e identico in sé, di contro all'*identificarsi* negativo che è *unificarsi* con un oscuro divenire in cui si perde coscienza del principio e si altera la propria natura. Quest'ultimo è il caso dell'esperienza umana nella veste corporea: le forze interiori vengono assorbite dalla vita fisica, affinché l'uomo possa affacciarsi allo stato di veglia nel mondo che perciò diviene mondo esteriore. Tale assorbimento, infatti, divenendo base mentale, è perdita della coscienza originaria, dimenticanza, sino a un limite, che è il sorgere della coscienza individua.

Se si guarda l'uomo, perciò, la sua contraddizione è riconoscibile nella privazione del fondamento, in quanto egli appare dinamicamente fondato sull'essere fisico: che non è il fondamento, ma il riflesso dello spirituale nel corporeo. E' il fondamento illusorio che viene meno ogni volta che si cerchi veramente: portativi dalla meditazione o dal dolore. Deve venir meno l'illusorio, perché possa esser ritrovato il vero.

Quando l'illusorio fondamento possa essere lasciato, sia pure per brevi momenti, perché comunque, per il meditare essenziale o per il superamento del dolore, sorge la forma trasparente del volere, esprimentesi come un coraggio incorporeo, allora si comincia a intravvedere il fondamento: quello originario. E si sa che occorre volerlo: il trarsi da esso è fluire di volontà pura, di un tipo ignoto alla esperienza quotidiana: decisione che deve di continuo rinnovellarsi, per essere vera. In vero, nella radicalità trascendente non si è stati mai staccati dal fondamento, ma se ne era smarrita la coscienza: la riconquista di essa è l'atto del volere nel pensiero che tem-

pla. Il contemplare è il risorgere del pensiero e simultaneamente forma dell'essere delle Gerarchie.

La quiete del fondamento si dà quando sia stata assolutamente voluta oltre ogni dissipazione egoica, e poi ogni volta di nuovo ricercata, riconosciuta, attuata non per sé, bensì come clima inalienabile alla conoscenza. Ritenere che possa essere fine a se stessa, cercata per essere « sentita » o goduta — che non potrebbe mai darsi — è errore. Essa è l'immobile base, scaturigine di ogni movimento: l'assorbirsi in essa, l'attingere alla sua immobilità, che non è l'immobilità concepibile con il pensiero condizionato dai sensi, è la possibilità di un operare strenuo, impetuoso anche se calmo, deciso sino alle basi della vita: tale da assumere la condizione radicale del vivere, ossia di quel processo per il quale è inevitabile la morte.

Il fondamento, che è la « Quiete delle Gerarchie », per l'iniziato è il volersi nell'essenza. Ma è il momento della libertà, che si attua in quanto si cessa di essere condizionati dal fondamento fornito dalla natura: momento analogo a quello in cui, nella metafisica buddhista, il Bodhisattva ascende a un « altro piano », grazie alla « rivoluzione del supporto », *ashraya parāvritti* (1). Tolto il supporto, che è necessità, condizione, è restituito il fondamento; ma sarà evidente che, mentre per le Gerarchie l'operare secondo il fondamento è spontaneità, per l'uomo non può essere che autodeterminazione di contro al proprio esistere e volitiva risoluzione dei « nodi » del proprio essere (2). L'uomo istituisce la sua « gerarchia » sul principio della libertà, dimensione ignota alle Gerarchie, per la quale tuttavia esse sorreggono e aiutano l'uomo: egli deve fare qualcosa oltre ciò che è, destando in sé un volere più possente di quello onde è legato alla forma del suo essere, ossia alla necessità della vita, cui è inevitabile la morte. La quale ha diversi modi di presentarsi già durante la vita.

La contemplazione della « Quiete delle Gerarchie » sollecita il fondamento, epperò il riposo nel fondamento, non perché abbia il potere di attuare ciò che è contemplato come una

possibilità, ma in quanto la forma sovrasensibile del suo contenuto, meditativamente percepita, dà per qualche momento l'indipendenza dal supporto. Occorre distinguere la realizzazione di tale « grado » dalla contemplazione di esso, che è soltanto una preparazione e che, come tale, ossia come momento superiore del pensiero, suscita un senso istantaneo della indipendenza dal supporto: indipendenza che non è certo per l'*ego*, ma per l'estinzione di esso e delle sue velleità. È l'iniziale esperienza del vuoto, della cui natura si hanno immagini precise in quelle forme della Tradizione che riflettono la esigenza del « vuoto », indicandolo come trascendente risoluzione, o rivoluzione, e come principio di reintegrazione richiesto dalle condizioni del *kaliyuga*: immagini ancora indubbiamente efficaci a intendere il senso del vuoto, ma che per l'attuale ricercatore possono valere semplicemente quali motivi di meditazione lungo la ricerca: non potrebbero costituire « oggetto » della ricerca stessa.

Comportarsi come se tali immagini fossero oggetto da realizzare sarebbe inconsapevole cadere in un « realismo metafisico » e un impedirsi di attuare il loro senso ultimo: errore di pensiero dovuto a insufficiente coscienza del processo ideativo capace di ideare il vuoto. Questo processo, infatti, è già il vuoto, ma ancora non consapevole di sé, in quanto ancora necessitante di una forma di sé, residua eco del suo farsi impronta del sensibile.

Così il pensiero che pensa le Gerarchie è la prima forma con cui si accoglie l'essere delle Gerarchie: che perciò è il tessuto di quella forma, non la forma, eco del sensibile. Onde il vuoto è il vuoto della forma, grazie al quale l'immanifestato può divenire vita interiore. In vero, ancora l'uomo non conosce il pensare: ha soltanto pensiero su qualcosa, che sorge appunto in quanto pensato, secondo un'impronta che è l'iniziale forma del risorgere spirituale dell'oggetto e simultaneamente pensiero: per cui il conoscere esteriore è sempre un abbozzo di quel conoscere che libera le cose dall'incantesimo terrestre,

ma un abbozzo immediatamente fallito, sfuggendo ogni volta alla coscienza il pensiero nel momento in cui comincia con lo essere pensiero penetrante l'oggetto.

Il vero pensare, in quanto libero-dai-sensi, è sempre un pensare che risorge dalla morte che è il suo alienarsi come veste del sensibile, poiché, afferrandosi in tale forma, che sembra essere la cosa, può sperimentare attraverso essa il suo vuoto archetipico. Occorre dire che l'atto del pensiero-libero-dai-sensi è possibile come primo movimento dell'essenziale vuoto dell'anima. Ed è lo spirito. La possibilità di estinguere il pensiero-libero-dai-sensi potrà essere ravvisata come la prima esperienza diretta del vuoto.

L'essenza del « vuoto » e la Via Adamantina.

Quando si parla di fondamento metafisico, di fondamento dal quale emana la Quietè delle Gerarchie, in sostanza si vuole sempre alludere a un'essenza in cui ha inizio la realtà del mondo: quella concepibile soltanto a condizione di estinguere, per intensità di meditazione, la forma esteriore e il suo spazio, e altresì il tempo che necessita al loro divenire sensibile, e ancora il mondo degli impulsi e dei sentimenti, ed infine il pensiero stesso, che a tale estinzione opera. Estinzione che pertanto può essere concepita mediante pensiero puro, quando ancora non sia possibile realizzarla come effettivo atto di coscienza: quello che si consegne per virtù della Iniziazione, o per cessazione della vita fisica. E, come si è detto, l'estinzione del pensiero puro, è la prima percezione del vuoto: del vuoto che è essenza di ogni pensare e di ogni forma creante.

L'essenza è il « vuoto »: al quale si allude nei testi tradizionali, con immagini tecnicamente precise e vive di contenuto poetico, che hanno il potere di destare nel meditante un giusto orientamento, a condizione che egli sia così cosciente da intendere come il risonare in lui di quelle immagini non sia l'inizio

del « vuoto », ma un moto del pensiero puro, e che quindi la operazione andrebbe continuata non nelle conseguenti sensazioni, ma in quel moto *imaginativo*, o pensiero vivente: vivente del suo intimo vuoto.

Secondo il *Kulârnava-tantra*, il vuoto, *shûnya*, è più che un « non essere ». Insostanziale e informale, esso è causa di ogni forma: fondamento metafisico, o sostanza archetipica, è di essenza adamantina: perciò viene chiamato *vajra*. La equivalenza *âtman-brâhman* delle Upanishad riaffiora quale visione di una identità del principio individuale con il principio cosmico, che è il grado più alto del vuoto e, in quanto unità originaria dell'essere, riconoscibile come il Brahman del Vedânta. Essendo il vuoto l'essenza della natura e degli enti, il *vajrayâna* implica la possibilità di un'esperienza folgorante, annientatrice delle forme illusorie attraverso le quali la natura afferra l'uomo interiore: che può liberarsi proprio attraverso l'esperienza radicale di ciò che lo vincola. Essendo la radicalità lo stato minerale a cui si condiziona il pensiero, è evidente che solo il pensiero capace di attuarsi positivamente nel profondo di tale stato, può svincolarsene, indi risolverlo.

La via dello Yoga tantrico che comporta una liberazione non eludente il mondo, ma compentesi nel tessuto stesso dell'esistere là dove la potenza originaria assume la veste dell'apparire, rappresenta una direzione « nuova » e in qualche modo anti-tradizionale nel flusso delle correnti, di tipo intellettuale o mistico o pragmatico, comunque soteriologico, dell'Induismo. Diverse somiglianze con tale via presenterà lo Zen, per il suo ritrovare ed evocare la presenza del principio originario nelle forme dell'agire: il non-agire, proprio al vuoto, in quell'apparente agire che il mondo richiede. Ma giova osservare che tali possibilità di ritrovare dal moto puro più che dalla forma delle tradizioni un rapporto dinamico con il mondo, si affacciano decisamente nell'Era Cristiana, ossia nell'era che ha inizio come mutamento profondo della storia e del destino dell'uomo. Giova afferrare il senso di ciò. E' l'alba dell'esperienza indi-

vidualistica, della quale varie saranno le forme: quella naturalistica e fisica, quella razionalistica e filosofica, quella esoterica. In Oriente, il Buddhismo mahayanico, il Tantrismo, lo Zen, il Vedânta e, nei tempi più recenti, la « via » di Ramakrishna che si esprimrà nell'insegnamento « moderno » di Vivekananda e avrà un coronamento nell'opera organica e luminosa di Shrî Aurobindo — aperta ma non legata alla tradizione — possono esser veduti come segni di un principio eterno che sta per riaffiorare con senso nuovo in un mondo il cui splendore metafisico è consunto.

Tale senso è la formazione dell'autocoscienza, ancora non come « sintesi », ma come costruzione dei termini onde essa si compirà. Parimenti nel mondo occidentale, la via del Graal, la vocazione dei « Fedeli d'Amore », la missione dei Templari e l'influenza, di là dallo scenario storico, della Fratellanza dei Rosa-Croce, allato alla evoluzione del pensiero convergente nei grandi sistemi idealistici, si possono vedere come aspetti della formazione del tipo umano che affronterà la fase decisiva dell'esperienza terrestre: quella materialistica. E' una formazione che, verificandosi metafisicamente e fisicamente come elaborazione dei centri superiori della coscienza, prepara l'intelletto raziocinante come strumento della libertà. Libertà possibile: come negazione di sé, o come affermazione: comunque possibilità positiva di un tipo interiore che reca già in sé, sotto forma di autocoscienza, l'interna autonomia riconoscibile come ciò che, nell'essenza, era oggetto dello Zen, del Vajrayâna, del Tantrismo. La nozione della reincarnazione e del *karma* dovrebbe poter suggerire all'indagatore l'idea secondo la quale l'identico tema iniziatico si ripresenta in altra forma nel posteriore tipo umano, in relazione al grado conseguito, eppero come capacità di un'esperienza terrestre più profonda, nella quale le originarie forze debbono essere impegnate come forze della individualità.

In effetto, nell'epoca delle originarie « rivelazioni » — che più tardi si rifletteranno nella *shruti* — l'uomo ancora non

percepisce l'io: non sa di essere un « io », pur operando in base ad esso. La sua relazione con il sensibile viene suscitata da potenze trascendenti e, in epoche successive, da guide o asceti che le impersonano; via via, poi, si farà più cosciente, grazie ad un insegnamento in cui l'originaria comunione con il sovrasensibile, ormai affidata alla memoria, *smṛiti*, verrà espressa per mezzo di testi, che egli dovrà studiare recitare e meditare. In sostanza l'« Io » va sempre più assumendo su sé la relazione con l'essere, con il mondo, in origine affidata a Dei e a « maestri »: è la coscienza individuale alla cui nascita coopererà lo sforzo di ogni scuola e di ogni corrente, ciascuna indipendentemente dall'altra, sino a che sarà l'evento dell'autocoscienza in Occidente: per cui, chi contemplasse con ampio sguardo, potrebbe vedere la preparazione della individualità di tipo moderno come un processo che si inizia non soltanto con la filosofia greca, ma si elabora nella stessa epoca in Asia, in particolare attraverso la speculazione indiana.

Il ricercatore può ravvisare nella storia spirituale dello Oriente, a partire dall'Era Cristiana, il senso univoco delle diverse correnti metafisiche, soprattutto nel Buddhismo, da quando il grande Nāgārjuna, prendendo le mosse dal *pratītyasamutpada*, dissolve il mondo delle parvenze nel « vuoto », che è ugualmente di là da essere e non-essere (3) ma in pari tempo in tale direzione indica il pensiero come funzione capace di liberarsi dall'attività concettuale in cui ordinariamente si determina. In realtà non viene negato nulla del Buddhismo delle origini: si può dire anzi che esso venga svolto in forme di conoscenza possibili appunto per la presenza di un impulso ulteriore che è la volitiva via verso l'autocoscienza, riconoscibile anche quando si accende il grande contrasto dialettico tra il Buddhismo e le principali scuole dell'Induismo dal VII al IX secolo. Controversia di cui, di là dalle forme dialettiche nelle quali si svolge, giova afferrare il valore: che è l'evoluzione di un pensiero individuale rispetto ai dominanti temi dell'« essere » e del « conoscere ». Anche quando questo

pensiero giunge a forme di negazione e di scепsi, comunque manifesta una forza: sulla cui natura giova appunto richiamare l'attenzione, essendo l'elemento interiore nuovo, a cui si è accennato, affiorante sia come pura vocazione gnoseologica, sia come evento metafisico via via compientesi nella interiorità di talune nobili figure del Grande Veicolo, poi che la rivelazione del Buddha è inesauribile nel tempo, manifestandosi egli in « paradisi od empirei ove gli eletti ascendono mentalmente nel raccoglimento dell'estasi » (4).

E' evidente che tale elemento interiore nuovo converge verso la conoscenza del « vuoto » e si collega poi con il Terzo Veicolo, o Veicolo Adamantino: è la vocazione di Vasubandhu e Asanga. Secondo la loro biografia scritta da Paramārtha (5), i tre fratelli Asanga, Vasubandhu, Virincivasta, appartenevano inizialmente alla scuola Sarvastivādin, che è il realismo del Piccolo Veicolo, ma questa dottrina non era sufficiente ad Asanga, che si elevò per virtù della meditazione al cielo Tu-shita, ove ricevette dal Buddha Maitreya l'insegnamento che espone poi negli scritti consacrati alla dottrina del « null'altro che coscienza » (*vijnaptimātra*). Comunque, allato alle dottrine delle due scuole, Madhyamaka, fondata da Nāgārjuna, e Yōgācāra, fondata da Maitreya-Asanga, la tradizione gnostica tibetana riferisce come i due gruppi di maestri coltivassero insegnamenti segreti, che successivamente confluissero (nel VII sec., con Indrabhuti, re-mago di Uddiyāna) nel *Vajrayāna*: infatti, sia Nāgārjuna che Asanga vengono regolarmente citati nel *sampradāya* dei vari testi del Veicolo Adamantino: Asanga è peraltro ritenuto il formulatore inspirato del *Guhyasamāja*, che riporta il discorso sopraterreno del Buddha-archetipo (*Adi-Buddha*), al cerchio dei Bodhisattva, riflettentesi sul piano umano come insegnamento del *Vajrayāna* (6).

A un dato momento i cultori del Tantrismo vedono la Tradizione brahmanica e vedica non più rispondente alle esigenze dei « tempi nuovi »: l'uomo va sempre più smarrendo l'immediatezza del trascendente: egli ormai non può « risalire

la corrente » dello spirito (7) se non mediante una volontà che si svincoli alle radici stesse delle funzioni vitali. Così il Vajrayāna è in sostanza l'ulteriore « rivelazione » della sapienza del Buddha, che tiene conto delle diminuite possibilità sovrasensibili dell'uomo (8). Nel *Kalachakra-tantra* si legge che il Buddha, al re Suchandra che gli chiede lo yoga capace di salvare gli uomini dell'« età oscura », rivela come il cosmo ormai sia racchiuso nel corpo dell'uomo e perciò solo attraverso la penetrazione interiore delle funzioni della natura possa essere ritrovato.

Questi nuovi sentieri hanno sapore di eresia, perché contemplano la possibilità del superamento del ferreo cerchio della natura sensibile e di quella sovrasensibile, non certo come infrazione delle leggi (*a-dharma*), bensì come loro trascendimento (*ati-dharma*), ponendo il tema di una iniziativa individuale, poggiante unicamente su sé, e pertanto operante, dalla sfera da cui traggono la loro ragion d'essere le leggi, alla trasmutazione dello aspetto contingente della individualità: che è appunto quello dominato dalle leggi. Il còmpito consiste nello scendere per virtù di autonomia interiore nella profondità corporea, assumendo e rettificando la natura, in quanto divergenza della « luce originaria »: la potenza del vuoto sostiene una tale possibilità sino alle radici della vita. La tecnica del *Vajrayāna* ha come presupposto il vuoto: poiché le cose sono vuote e il luogo dello Spirito è adimensionale, il vuoto e il pieno coincidono: *nirvāna* e *samsāra* sono identici. Ma il senso di tale identità è la possibilità di ridestare dalle profondità della natura le più elevate forze, involute sotto forma di istinti e passioni. Perciò Aryadeva nel *Citta-vishuddhi-prakarāna* dice che « la passione rende il mondo cattivo: la passione solo lo libera ». Niente di ciò che appare come *samsāra* o come *māyā* può contrapporsi a costituire dualità: se si scende alle radici dell'essere, tutto si esaurisce nel vuoto: quel che ordinariamente si presenta come passione o istinto, rinasce come superiore vita, anzi è la sostanza della resurrezione, perché, ponendosi da prima come

limite, è il limite da estinguere in ogni forma in cui si ripresenti, anche in quella spirituale. Ciò è attuare il « vuoto » nella sua profondità, che è la sua adimensionalità.

La paura, ciò che è bramato o proibito ed egoicamente limita, è il diaframma che indica il distare della vita dalla essenza che è il vuoto: il vuoto che essa è, anche quando assume le forme illusorie della colpa e dell'errore. L'esperienza del vuoto è perciò la stessa via del « diamante-folgore ». Nell'*Advayavajra* si legge che « il vuoto nucleo di tutte le cose, come diamante, non potrebbe essere abbattuto a colpi di spada, né incrinarsi, né bruciarsi, né distruggersi ».

Quanto il Grande Veicolo concepisce come senso del vuoto, è chiarito da Chandrakīrti nel *Prasannapada*. In effetto la vacuità che si può concepire, *shūnyatā*, è vuota anch'essa. « La vacuità è l'eliminazione di tutte le illusioni provocate dalle opinioni. La cessazione di queste illusioni non è, s'intende, entità reale, a sé stante. A coloro che credono che la vacuità stessa sia una cosa reale, non c'è, per noi, più modo di rispondere. Essi non potranno mai raggiungere la liberazione che, secondo il nostro insegnamento, esige appunto l'eliminazione di ogni costruzione mentale. Ammettiamo, infatti, che qualcuno, a chi gli chiede una data merce, risponde: « io non ti darò nessuna merce »; se colui cui viene così risposto, insiste e dice: « dammi dunque questa merce chiamata nessuna », non c'è evidentemente più mezzo per fargli capire che questa merce non è a sua disposizione. La stessa cosa accade nei riguardi del vuoto. Questa credenza, infatti, che anche la vacuità sia una realtà positiva come potrà essere eliminata? » (9).

« Prova dell'acqua » e « Prova dell'aria ».

In sostanza si tende al vuoto in quanto si tende all'estinzione dell'ego: ci si vuota dell'ego. Assunto riguardo al quale sembrano concordi molti cercatori di questo tempo, che tut-

tavia hanno tanto caro l'« ego » da non evitare di introdurlo come elemento determinante, inconsapevolmente limitatore, nella loro ricerca: che perciò in definitiva viene adattata alle necessità dell'ego, come è in genere evidente nelle moderne interpretazioni dello Yoga, dello Zen o del Tantrismo.

Chi volesse avere una rappresentazione del vuoto, dovrebbe partire dalla imagine del vuoto della fisica e poi rappresentarsi che esso stesso venga tolto sino a uno « spazio negativo » che a sua volta andrebbe tolto. Potrebbe così passare dalla rappresentazione alla idea di uno spazio spirituale, annientatore dello spazio e del tempo, eppero condizione radicale di ogni ente esistente nello spazio e nel tempo. Qui il vuoto non è soltanto l'essenza, ma l'essenza della essenza, onde l'esistente si presenta come sua negazione, naturalmente illusoria, che non è sufficiente eliminare come imagine spaziale, ossia come « rappresentazione », bensì occorrerebbe estinguere, mediante un volere più alto, anche come imagine temporale: essa è infatti l'imagine-sintesi del divenire di un ente nello spazio: per esempio, l'*Urpflanze* di Goethe (10). Una simile imagine deve essa stessa essere annullata.

Tenendo conto di questo duplice grado di inversione della realtà originaria per il suo apparire esteriore, si può intendere il senso dell'agine goethiana: « tutto l'effimero non è che un simbolo ». In ogni cosa, in ogni essere si può ravvisare il duplice rovesciamento della essenza, e nella sua « forma » riconoscere il simbolo della duplice negazione del vuoto, per cui si può dire che in quella forma il vuoto si esprime, se si è capaci di contemplarne il valore spaziale e intemporale: che non può essere rappresentazione, bensì essenzialmente percezione, a sé sufficiente nella sua assoluta oggettività, che è l'oggettività del pensiero libero di pensieri; ma parimenti identità: essendo il vuoto uno solo.

L'inversione dell'apparire non è certamente fatto razionale, ma neppure evento sensibile, bensì atto che ha la stessa

intensità di un evento sensibile: esso tuttavia non può da prima compiersi come tale, ossia direttamente o immediatamente. La mediazione, come si accennava, è il « pensiero puro », che può considerarsi veste fluente di un vuoto in cui lo spirito originario è presente: tale « pensare » a un dato momento sorge non più come determinato pensiero, ma come visione di ciò che si cela e si esprime nell'apparire: è la introduzione al vuoto. L'estinzione di simile visione è il vuoto, cui consegue l'effettiva esperienza sovrasensibile.

La prima forma del vuoto, detta « prova dell'acqua », nell'insegnamento al quale ci riferiamo (11), è quella onde si ha la possibilità di sorreggersi da sé, senza supporti, quando viene meno l'appoggio della terra: possibilità di cui può essere dato un simbolo dalla imagine del pesce, che si sorregge senza appoggiarsi, è silenzioso, ha gli occhi aperti, il sangue freddo e la possibilità di attraversare l'acqua guizzandovi libero. Riguardo a una possibilità di « risalire la corrente » e di attraversare le acque impetuose, si può ricordare l'agine del « salto del carpone » nella tradizione Zen. E' la fase in cui il discepolo trae dalla propria attività interiore, ossia dalla conoscenza pura, i motivi per l'agire, che non gli viene più stimolato da motivi terrestri. E' perciò l'azione nuda, vuota di ego: l'azione come essenza.

L'ulteriore forma del vuoto è la « prova dell'aria », connessa con la possibilità di indipendenza dal respiro fisico, sino all'estinzione di esso: evento che non può verificarsi come fatto corporeo, anche se corporeamente possibile e anche se, svolgendosi regolarmente, abbia l'essere fisico-sensibile come conclusivo supporto. Per la « prova dell'aria », l'essenza adamantina è desta nell'anima, che tende a farsi sua trasparenza. L'indipendenza dal sentire e dal bramare terrestre è ora la possibilità di percezione del senso sottile degli eventi e della loro soluzione, nella forma che, per altra via, è attuabile solo attraverso l'intensa esperienza del dolore, resa luminosa e mutata in forza d'amore. La prova dell'aria, in sostanza, è pos-

sibile al livello cui risponde la trasmutazione dell'oscuro mondo del dolore umano in capacità radiante d'amore. Ora l'essenza-pensiero non ha bisogno di temi o rappresentazioni per il suo svolgersi, ma essa stessa è il tema: è oggetto di contemplazione per l'Io che non ha bisogno di supporti. Ora l'Io è a sé il suo fondamento.

* * *

L'esperienza del « pensiero puro » è preparatrice della conoscenza del « vuoto » (12): infatti, la prima forma di vuoto si attua in quanto si possegga talmente questo pensare vivente, che possa venir estinto. Quanto consegue a una simile possibilità è via verso il vuoto. Tuttavia, preparatrice di tale esperienza, è la meditazione sul vuoto: la possibilità di viverne così intensamente l'idea, da poterne avere un senso attivo nella contemplazione del mondo e del suo divenire. Non è un eliminarne la realtà ma un coglierla nel suo principio e perciò nel suo farsi, ossia nel pensiero universo che la muove, ora nostro pensiero.

Vuotare il mondo dell'inessenza è ritrovare l'essenza, ma altresì percepire la « manifestazione » in quanto veste della essenza: che non è più l'apparire. E' ritrovare il mondo: quello originario simultaneamente presente nell'individuo e oltre i suoi limiti; ma è lo stesso che dire: liberare il mondo dall'ego. Nel vuoto che si possa cogliere, si attinge il Divino, ché le Gerarchie operano direttamente nei « vuoti » dell'essere, ossia alle radici dell'esistere, essendo ogni « vuoto » un « pieno » spirituale. In se medesimi ci si appressa all'esperienza del « vuoto » allorché la meditazione si fa essenziale sino all'assoluta impersonalità, o quando nell'anima un intenso dolore è reso puro sino alla trasparenza: si ha comunque un'estinzione dell'elemento egoico-vitale e là dove per qualche momento viene suscitato un processo di morte dell'ego, in realtà si riaccende una superiore forma di vita (13).

Già, dunque, la logica dell'essenza dà modo all'occidentale di procedere verso un'esperienza superiore del pensiero, dalla quale appunto può sorgere l'idea del vuoto. Se si pensa che il mondo appare in quanto ha forma, e che la forma di ogni cosa o essere è idea, e che il percepire sensibile stesso è nel suo intimo tessuto un congiungersi non-sensibile con il mondo, e infine che lo spazio stesso è idea (si percepiscono infatti i punti fisici dello spazio, ma ogni rapporto tra un punto ed un altro è già concettuale e la relazione a cui simili rapporti sono tutti riconducibili, è ideale, in quanto astrae ormai da ogni riferimento fisico, ed è in sostanza la terza dimensione, essendo la prima quella fisica e la seconda quella concettuale): allora può essere inteso il « vuoto » come sostanza essenziale di quanto si presenta come essete (14).

Dietro ogni esistere, anzi al luogo di ogni esistere, al luogo di ogni valore ontologico, la realtà è il « vuoto ». E dovrebbe non potersi temere, da chi abbia seguito queste pagine, che si voglia suggerire la concezione di una irrealità o inesistenza del mondo che appare. L'irrealità del mondo, infatti, può essere soltanto esperienza o intuizione di chi percepisce la base metafisica del mondo, fuori delle quali l'apparire ha indubbiamente il suo valore e la sua verità. Proprio attraverso l'apparire, infatti, ove si conosca l'arte della contemplazione, si può risalire, dal contingente al causale, dal molteplice all'uno archetipico: anzi l'esperienza che abbiamo già proposto (15), come una delle direzioni della moderna Scienza dello Spirito, è il poter andare incontro alle percezioni dei sensi con i contenuti sovrasensibili previamente suscitatati mediante attività concettuale pura dal mondo stesso dei sensi. A un dato momento, si sa che soltanto la coscienza vuota può avere la reale esperienza del mondo: risultando irreale il mondo appunto in quanto arrestato al suo apparire e come tale assunto, bramato, organizzato e trasformato in cultura.

Dalla potenza del vuoto si può sentir nascere il mondo che, come sistema di parvenze, comincia a perdere la sua con-

sistenza: estinguendosi la sua fittizietà nella imagine del vuoto, risorge come valore. Ma è l'essenza del pensare, ossia il suo vuoto essere, questo risorgere del mondo, che non è più mondo esteriore. Il vero Io, quello che tanto si cerca in sé, ci viene incontro attraverso gli altri, in innumerevoli e sollecitanti modi di essere, ciascuno in sé vero, perché ciascuno lo si vede connesso con il fondamento: identico a quello onde noi stessi ora siamo. Presentendo il nostro, si scorge negli altri. E si dà con gli altri, non cercata, una correlazione che non può corrompersi. Che l'altro mi tolga il « mantello » è illusorio: gli lascerò sottrarmi anche la « tunica »: importante è che io senta che ciò, come fatto, è vuoto, ma come atto interiore comincia ad essere la relazione vera con l'altro, che in definitiva è il portatore dell'Io. La relazione è quella che, così suscitata, può operare su lui dal fondamento e mutarne la forma dell'operare.

Si va verso lo zero, perché tutte le cariche degli impulsi e dei sentimenti connessi con ciò che appariva, man mano si placano e tendono a svanire. In effetto non svaniscono: questa è una possibilità ancora lontana, pertinente non all'idea del vuoto, alla quale sin qui si è accennato, ma a qualcosa di più, che è attuazione del vuoto come stato di coscienza, nascente come un elemento nuovo della costituzione interiore del discepolo: il cui conoscere diviene sovrasensibile presso a una normale relazione della coscienza ordinaria con il mondo esteriore; onde egli è in realtà *dvija*, « due volte nato ». Tuttavia, già l'idea vivente del « vuoto » opera come estinzione della parvenza e come penetrazione dell'essenza delle cose, che è il loro « vuoto » (16).

All'animazione di tale idea il discepolo può dedicarsi meditativamente, ricevendone un moto di incessante liberazione sia dall'inganno dei « fatti quotidiani », in quanto tendano a valere eideticamente e concettualmente come « fatti », suscitando sentimenti e impulsi, sia dall'assedio degli stati d'animo altrui, tanto più stringente quanto più il suo lavoro interiore possa essere per gli altri di aiuto effettivo.

Un simile liberarsi dai « fatti » non è rinunciare alla oggettiva percezione sensibile, ma integrarne i dati nella coscienza con rispondenti pensieri-forza già obiettivamente animati nella concentrazione e nella visione vuota dell'essere: la quale risponde al valore *negativo* di questo, ossia al valore positivo dal punto di vista della realtà sovrasensibile. Come si vede, ritorna il tema del rovesciamento, o inversione della visione, che non è, ben inteso, capovolgimento di tipo realistico, o retorica imagine di una risoluzione legata al medesimo piano in cui la visione si dà secondo la nota fenomenologia degli opposti, o « coppie dei contrari », ma esperienza a ritroso della « noesi » extro-versa nel prodursi della visione. Il pensiero che sorge di una cosa non può essere la copia della cosa, ma ciò che la toglie alla sua astratta esteriorità, risolvendo il rapporto meccanico-fattuale onde essa è cosa, ossia parvenza che si oppone al pensiero: l'apparire è già veste di pensiero per l'essenza che ancora esso non penetra direttamente, né può penetrare finché non afferrì se stesso come essenza e non assuma la parvenza come suo provvisorio tessuto offerto alla « cosa », non ancora penetrata. Non penetrata, è cosa e limite al pensiero: il limite per cui la cosa è cosa, il limite interno al conoscere.

Sulla linea della risoluzione del limite, può essere inteso l'agire come *non agire*, il movimento come immobilità e la inesistenza del movimento nello spazio: si vede infatti ciò che è mosso nello spazio, non ciò che lo muove, che non è mai legato allo spazio. Il vero movimento, pur esprimendosi nel sensibile, è sovrasensibile e come tale è percepito nella zona non desta della coscienza, che è coscienza di veglia solo in quanto traentesi dal sensibile: la percezione interiore, non essendo cosciente, si fonde con il contenuto sensibile, sparendo nella visione ordinaria dell'apparire, onde si crede di afferrare il movimento nello spazio: e si sognano le cose e gli esseri moventisi nello spazio.

La potenza del « vuoto » è presente nell'idea del « vu-

to», mediante la quale si può guardare lo scenario dell'essere, intuendone l'interno valore, indipendente da quello per cui si danno le velleità, le inclinazioni e le valutazioni umane. Ogni cosa, ogni ente, ogni evento, è in sé vuoto: il suo apparire è il limite, che è limite ideale, oltre il quale va ritrovato il vuoto, in cui il vero essere della cosa affiora per celarsi in ogni momento della manifestazione. La verità è dunque il vuoto, onde la parvenza, per chi può contemplarla, dà adito ad una essenzialità profonda, annientatrice di quanto è impulso dell'ego ad alimentare la sua necessità di fittizio. Il mondo delle vanità e delle tensioni retoriche, proprie all'idea umana di conquista sul piano fisico — carriera, gloria, arricchimento — non desta reazioni critiche o repulsioni, ma viene penetrato da un potere di intellezione che ne coglie la insostanzialità, ossia il valore, che è il senso della falsa messa a punto della forza nel processo di extra-versione: così come ogni aspetto della presunzione pragmatistica. Ogni imagine dello scenario terrestre si estingue dinanzi alla potenza ideativa del vuoto: il vuoto si fa pensiero. Ma la realtà del pensiero è il vuoto: le vie del pensiero infatti, sono vie di annientamento dei processi della natura.

Metafisica del «cuore».

Se si dirige lo sguardo interiore all'organo che nella costituzione umana è tale che la sua percezione dell'essere ha la virtù dell'assoluto, in quanto coglie direttamente l'oggetto, senza mediazione senziente o rappresentazione, avendo l'immediato contenuto nella sua continuità metafisica — e perciò ordinariamente in contraddizione con la coscienza cerebrale —: se si guarda il cuore, oltre la sua manifestazione fisiologica e la sensazione ordinaria che esso suscita, si è dinanzi a un organo la cui forma sensibile è bensì l'inverso di quella spirituale, ma funziona per una correlazione essen-

ziale con ciò di cui è inversione. In altre parole, la costituzione del cuore è tale che il vuoto originario ha in esso una forma che è simultaneamente simbolo e veicolo fisico.

La contraddizione è che tale organo, assunto dalla natura individuata, lotta incessantemente per virtù dell'essenza onde è materiato, contro le forme sottili dell'animalità di continuo insortenti dal mentale istintivizzato: si può dire che le correnti dell'« ego » tendono a distruggere l'organo attraverso cui la sorgente della vita ha presa nell'essere umano, alimentando l'esistenza stessa dell'« ego ». La corrente di vita che sale dal cuore verso il capo, nel quale essa dovrebbe essere assunta dalle forze dell'autocoscienza, normalmente viene invece contraddetta dalla forma materialistica di questa. Si stabilisce tuttavia tra esse un rapporto dinamico ai fini del processo della memoria, attuantesi attraverso la reciproca polarità del corpo pituitario e del corpo pineale. Tale rapporto opera a imprimere come memoria nel corpo eterico quanto viene acquisito dall'esperienza percettivo-rappresentativa e pensante: si tratta di contenuti che ordinariamente contraddicono la sostanza delle forze sovrasensibili, mediante cui essi possono tradursi in contenuti mnemonici. Le forze della memoria sono infatti qualcosa di ben diverso da ciò che viene fornito ad esse come oggetto: in quanto collegate con il cuore (si noti il *ri-cordare* come un riattingere al cuore) esse hanno un potere di rettificazione e di purificazione che, suscitato, può restituire ai contenuti l'elemento di verità che in essi si è alterato.

Se dunque, si dirige lo sguardo interiore verso l'organo della memoria spirituale, si vede quel vuoto di cui si dice che è vuoto esso stesso: si può contemplare il vuoto originario essenziatato in sé nell'Assoluto, fonte, dunque, della pura vita, alla quale ci si oppone tenacemente dalle radici dell'ego, con istinti e passioni, mediante un velenoso amore di sé e della propria forma caduta. Si può dire che la corrente egoico-istintiva fluisca da ogni punto dell'essere

animico-fisico verso il cuore come opposizione alla funzione che esso ha come veste del vuoto originario. Persino l'emozione mistica e, ancora peggio, la concentrazione nel cuore, operano nell'uomo di questo tempo vincolato alla cerebralità quali correnti oppositrici, così come ogni tecnica pseudo-esoterica implicante un potenziamento, in veste spiritualistica, della individualità contingente. E' tutto ciò che dal vortice vuoto del cuore può essere consumato e restituito come luminosa vita.

Occorrerebbe, per via meditativa o contemplativa — mai appoggiandosi alla « sensazione » del cuore legata al sistema nervoso — vedere nel vuoto del cuore il fondamento nel quale possono estinguersi le tensioni egoiche: il luogo metafisico in cui si conosce il profondo riposo, non in quanto questo riposo si cerchi, ma in quanto esso emana dal fatto che non ci si oppone alla essenza liberatrice propria al « centro »: nel quale si può scendere, si può non-volersi, si può non-agire, perché si è partecipi di un altro volere ed agire, fuori dello umano, e perché si sente che tutto l'essere tende a sparire in quel centro, a riassumersi in esso: per esso si va incontro al fondamento puro (17).

V'è una difesa continua dell'uomo di contro a questo « vuoto »: è la difesa dell'ego che si identifica con le forze vitali e in tale identificazione altera il processo onde le forze vitali possono ricongiungersi con la loro sorgente. La difesa è peraltro un'attitudine giustificata dal punto di vista dell'attuale costituzione dell'uomo, che non potrebbe sopportare con la sua peculiare struttura vitale la potenza del vuoto del cuore annientatrice di ogni moto egoico, essendo questo per ora la base dell'io. Solo la radicale forza della individualità, liberata dalla necessità animale, lo potrebbe, ma tale forza è appunto emanazione del vuoto radiante del cuore.

Tutta la vita dell'ego è una difesa contro il potere che sta al limite fisio-psichico per annientarla: infatti, se l'esperienza del dolore si svolge sempre verso tale limite e quella della morte in definitiva lo risolve, per un identico rapporto la

contemplazione pura e l'esperienza sovrasensibile — quelle che si è mostrato essere possibili, attualmente, grazie al « pensiero libero dai sensi » — in quanto si svolgono indipendenti dalla corporeità, in sostanza dischiudono l'essere interiore a tale potere, ma è come se vincessero l'opposizione vitale dell'ego all'essenza del cuore: essi infatti tendono a vincere tutto l'umano dolore e la barriera della morte.

Si è detto che in tale « vuoto » si può scendere, si può non volersi, si può non-agire, ma a condizione di non commettere l'errore di volere ciò direttamente: a condizione che si consegua come risultato della meditazione fuori del limite corporeo, come fuori di ogni dimensione psichica. Né dovrebbe essere commesso l'errore di materializzare una simile esperienza, per esempio concentrando il respiro nel cuore, e sensibilizzando l'immagine del « vuoto », così come normalmente oggi si fa con immagini tratte da dottrine del Tao o dello Zen, che si riconducono sempre a sensazioni corporee solo in quanto lo eventuale atto meditativo — che, anche quando sia il vero, non si è poi capaci di portare oltre, ravvisandolo per quel che è — per via di iniziale contenuto interiore, ha suscitato un qualche scioglimento dell'eterico nel fisico e ha dato una sensazione di benessere: che si ha il torto di prendere sul piano corporeo per un segno della esperienza metafisica. Dopo il quale, si verifica l'equivoco della continua riduzione a dati sensibili di quanto dovrebbe valere soltanto come motivo alla coscienza del processo del conoscere appena iniziato.

L'aprirsi al vuoto essenziale del cuore è un evento che non può essere voluto per sé, non può essere prodotto da un atto diretto della volontà, che sarebbe ingenuo anche concepire come possibile, dato che non si può avere come oggetto del proprio volere qualcosa da cui la volontà stessa trae vita e non si può con l'io contingente operare su un centro attraverso il quale affiora nell'umano il più alto potere del creato. Si può bensì contemplare l'immagine del vuoto, sapendo che la forza di tale contemplazione si trae da ciò che si ha per ora

soltanto come imagine, onde non si cade nell'errore di scambiare per il « vuoto » la sua imagine e si tende a un'arte dell'operare sulla sostanza stessa del contemplare, perché solo quando si giunga a percepire e ad estinguere l'attività interiore così messa in atto, può emergere dal profondo la volontà più elevata e più vasta.

Quando sia possibile procedere con simile consapevolezza nella trasparenza dell'atto contemplativo, ci si può giovare della imagine del « riposo del cuore » nella profondità della essenza, e si può insistere su essa sino a che si traduca nella capacità di purificare di ogni sentire personale il « luogo mistico » del cuore, onde si percepiscono le forze del sentire come vita cosmica emanante dal « vuoto-più-del-vuoto » del cuore. Qui nasce per l'uomo la possibilità di incontrare il fondamento di sé: principio di quella calma superiore che nel Cosmo domina come « Quietè delle Gerarchie ».

Una via più diretta si dà nella esperienza del « pensiero puro », in quanto pensiero individuale che si solleva dai limiti individuali, e che perciò attinge alla sorgente delle forze che hanno nel cuore il loro centro. Subito che il pensare attui come propria sostanza la forma con cui ordinariamente si fa rappresentazione e concetto di qualcosa, è libero dell'organo cerebrale e fluisce incontro alla corrente eterica che di continuo sale dal cuore come sorgente di vita contraddetta dal pensare-sentire ordinario.

IX

MISSIONE DELLA SCIENZA DELLO SPIRITO

L'antico mistero del sangue. Le razze.

Da quanto è stato detto può riconoscersi fondata la veduta riguardo alla diversità dell'esperienza interiore dell'uomo antico da quella possibile al moderno: esse risultano così radicalmente diverse da essere riconoscibili come polarmente opposte. La disciplina spirituale dell'uomo antico si dava perché egli potesse sopportare la « discesa », o l'apparente involuzione nelle categorie del mondo fisico, mentre quella possibile al moderno si dà per una risalita. La recente storia è caratterizzata dal trapasso da un'epoca della spontaneità a un'epoca della volontà e della libertà, che non può verificarsi senza la conquista di una chiarezza cosciente riguardo all'intiero processo: chiarezza e coscienza che non sono certamente gratuite e debbono farsi faticosamente strada attraverso l'errore e l'equivoco. Non è sufficiente l'autocoscienza stimolata dal sensibile: occorre ad essa l'identità con il proprio movimento.

Il moderno che intenda riconquistare lo stato originario, non può non scoprire come le antiche vie della Iniziazione, ritenute ancora valide per l'uomo caduto nell'esclusiva esperienza sensoria e nell'astrattezza e assunte secondo la sua attuale capacità di conoscere non cosciente del proprio processo, divengano le vie della Iniziazione inversa, o, come suol dirsi, della Contro-iniziazione. Nei tempi che precedono il *kaliyuga*, infatti, l'uomo poteva ancora percepire il Divino nel proprio essere fisio-psichico, senza tuttavia possedere il moto percet-

tivo: nell'esperienza del corpo etero (*lingasharira*) egli contemplava l'immagine dello « stato primordiale » perduto e mediante l'Iniziazione poteva rivivere nelle forze da cui tale immagine veniva suscitata. Ancora il Divino lo animava attraverso l'organizzazione corporea, non densificata sino alla mineralità e alla struttura di un sistema neuro-sensorio base dell'esperienza intellettuale, e, quando fossero presenti determinate condizioni, suscitava in lui ispirazioni o visioni: allora l'asceta vedeva l'Eterno sorgere dal sangue e riconosceva l'ente spirituale della stirpe: un grado della Iniziazione era appunto il suo elevarsi alla comunione diretta con questo ente (1).

L'infrazione era allora il non agire in conformità con l'anima di gruppo, o anima della razza, perché attraverso questa fluiva lo spirito e poteva essere ritrovato lo Spirito. Le forze ostacolatrici — Lucifer e Ahrimane — allora operavano sulla individualità, tendendo a suscitare in essa la contraddizione con l'anima della razza: nei nuovi tempi e in particolare nell'epoca moderna, essi agiscono nella razza contro l'individualità. Se si guardano le antiche tradizioni, si può vedere come esse alludano all'*ego*, all'*io* personale, come a un ente inferiore e fallace, di cui occorra liberarsi, per attingere lo spirituale: ciò rispondeva a un'effettiva situazione trascendente. Gli Dei ispiravano gli uomini attraverso le anime delle razze, operavano nelle forze del sangue: le Deità infere, o Deità ostacolatrici, invece, operavano attraverso la polarità opposta, ossia attraverso l'*ego* nascente, volto a sottrarsi ai legami del sangue e della razza, a infrangere la sacralità della Tradizione. Ma la Tradizione non era il complesso dei testi o dei riti o dei « segni », bensì la direzione metafisica della esperienza umana, mediata da iniziati e sacerdoti.

Non rientra nei compiti del presente saggio fornire giustificazione critica di un simile quadro — che del resto sarebbe comunque inadeguata, facendo esso appello all'intuito cosciente del ricercatore — né perciò di chiarire come, a un dato momento, si esaurisse il senso della Tradizione e si ve-

rificasse un cambiamento di polarità che, con la forza di un evento cosmico, tagliò netto il mondo antico da quello iniziatesi con l'era cristiana. In effetto, ciò non deve essere dimostrato, ché il dimostrarlo sarebbe ingenuo, bensì solo indicato, perché chi possa lo dimostri a se stesso per quel che egli sappia realmente volere della verità. Ci limitiamo a richiamare l'attenzione su qualche motivo della storia e del processo della cultura che, giustamente pensato, può dare un'idea di quanto alla Scienza dello Spirito risulta per « visione diretta »: che è la possibilità di conoscere la vera storia.

Un cambiamento di polarità si è verificato realmente, onde fu dato alla vicenda umana un impulso, che può essere veduto come l'inversione di quello proprio alla condizione originaria, le cui forme si erano protratte sempre più esaurendosi, sino al limitare dei tempi storici. Mediante tale mutamento che può riconoscersi connesso con l'evento del Golgotha, per quel che è stato il suo contenuto sovrasensibile eppero inconosciuto, di là dai testi che lo adombrano, il Divino cessò di operare attraverso la razza e il sangue, ma converse nell'elemento individuale umano, mentre gli Opppositori o Tentatori cominciarono ad operare — ed oggi soprattutto operano — attraverso gli antichi vincoli del sangue, la tradizione e la razza. Sentirsi razza, operare secondo gli impulsi della razza, oggi è l'errore della individualità. Nella sfera della natura e del sangue, l'uomo appartiene alla specie, non è un « *io* »: sorge come *Io* quando può opporsi alla propria natura, al mondo degli istinti, al dato etnico, alla memoria atavica: che sono il lievito dello spirito, ove lo spirito sappia di sé.

Si tratta riguardo a tali temi, di saper pensare con autonomia: ché il « metafisico » si rivela al pensiero libero da vincoli dogmatici o psicologici. Grave inganno è credere di revisionare lo spirito con la resurrezione di temi come « tradizione » o « razza », in quanto si possa facilmente mostrare, mediante un orecchiabile intellettualismo e una correlativa sistemazione, come l'elemento individualistico sia il motivo del-

la decadenza e come il mondo moderno sia il mondo ahrimano; mentre, in realtà, ahrimanico nei tempi moderni è soltanto ciò che, traendosi da antichi impulsi formativi, continua ad operare nell'uomo, mirando a tagliarlo fuori dal principio spirituale puro: che non può essere concluso in tradizioni, perché ormai fluisce nell'intimo della coscienza, dissipandosi bensì nella discorsiva razionalità e nella alterazione istintiva, ma permanendo comunque la possibilità di essenziale vita della individualità, ove questa giunga ad attuare se stessa indipendentemente dai legami del sangue e della razza, e perciò anche da quelli di un « passato » che non è la storia dell'uomo.

In tal senso occorre aggiungere che le « razze », in quanto enti spirituali, hanno esaurito il loro compito e che qualsiasi richiamo alla « razza » o al « sangue » per giustificare valori spirituali e culturali, o presunte superiorità, è un soggiacere a influssi lucifero-ahrimanici. In realtà oggi non si danno più razze, ma popoli, che in ordine a motivi super-etnici, eppure morali, sociali e giuridici, tendono a unificare elementi razziali diversi, svincolandoli da una separatività in sé semplicemente biologica. Le « anime dei popoli » non sono astrazioni, ma esseri spirituali operanti nella storia interiore delle diverse collettività, indubbiamente contrastati da ogni forma di dogmatismo e di fanatismo, di nazionalismo settario e di razzismo, ma comunque in comunione con i singoli capaci di autonomia metafisica, cooperatori della evoluzione di quelle comunità.

Per la inversione delle polarità cosmiche alla quale si accenna, il trascendimento del limite individuale non è più la remissione all'ente metafisico della razza, ma la possibilità della pura individualità in quanto si distingua dalla natura, dal sangue, dalla razza. Non attraverso la razza il sangue o il ceppo etnico si esprime lo spirito, ma si può dire che si attui, almeno inizialmente, in opposizione ad essi: e questo è uno dei mutamenti che possono riconoscersi come operati dal Cristo nell'essenza del mondo: a Lui può collegarsi soltanto

chi sappia sciogliersi dai vincoli del sangue. I veri rapporti di idea e di amore tra gli uomini possono darsi unicamente là dove si sia capaci di indipendenza dalla propria natura, dai vincoli etnici e familiari.

Alimentare oggi la persuasione che l'appartenenza ad un determinato sangue sia condizione per il possesso di virtù o capacità interiori, è l'errore più grave che possa circolare in senso anti-spirituale. Le attività e le relazioni ideali si danno unicamente grazie al sorpassamento del limite biologico ed etnico, il cui valore è appunto questo: che possa essere superato. La famiglia o la razza a cui si appartiene sono l'ambito fisico dell'idea, o degli impulsi animici, che possono divenire operanti nell'umano in quanto appunto si individualizzano e si sciolgono dalla loro iniziale forma inferiore, che è etnica, esclusivamente attiva in funzione della natura. La memoria del sangue non deve essere il permanere degli istinti inferiori, ma deve divenire memoria dello spirito: che è l'unica ragione di essere del sangue in quanto supporto dell'io. Non l'attaccamento alla propria natura, non l'odio, non il senso della vendetta, possono essere l'elemento interiore del sangue ma ciò che esprime la spirituale essenza dell'io.

Quel che in antico effettivamente era infrazione, l'affermazione della individualità di contro alla tradizione e alla razza, oggi va riconosciuto come la « via »: certamente in quanto la individualità realizza l'essenza, permanendo l'essere che già è e simultaneamente tendendo trasparente la forma dovuta sia al distacco dalle antiche direzioni sia alle esperienze di tipo positivistico. In definitiva non si avversano la razza e la tradizione, ma le si riconoscono come il sedimento del passato che, non condizionando l'attuale pensiero, può essere l'oggetto di cui il pensiero penetra l'essenza, assumendo come suo atto la forma-limite in cui si presenta. E questo è ancora una volta il segreto della sintesi.

Nel mondo più antico, il principio interiore fluiva nell'umano come Legge trascendente, dalla quale l'individualità

era di continuo ripresa: il bene era la conformità alla Legge, il male la non-conformità. La Tradizione diviene poi la trasmissione delle regole riguardanti la conformità, quando questa comincia a esserci perduta come dato spontaneo: non è più l'« essenza », ma il « ricordo » e il tentativo di restaurarla meccanica è il motivo che può chiarire il senso del cammino dell'uomo verso l'autonoma individualità e del suo diveniente rapporto con la Tradizione. E' appunto un dato tradizionale il decorso verso il *kaliyuga*, che va contemplato nel quadro di una « involuzione » conforme alla interna dinamica della « Legge » (2).

L'Eterno e l'esperienza del tempo.

Al limitare dei nuovi tempi, come si è accennato, si verifica il mutamento cosmico, o « inversione delle polarità universali », del cui retroscena metafisico ha conoscenza soltanto un esiguo gruppo di Iniziati: l'umanità si limita a registrare come storia, o a subire come fatto, le conseguenze di tale mutamento. Da allora, il cercatore dello Spirito può trovare il Divino soltanto fuori della propria « natura », ossia fuori del *ethnos*, nella pura attività interiore indipendente dalla inclinazione ad esprimersi secondo una « direzione » esaurita. Occorre abbandonare, come esige il Cristo dai discepoli, casa, famiglia, beni: simboli degli antichi vincoli della natura. E' ciò che oggi può essere realizzato nel puro conoscere non più condizionato dall'essere fisico-sensibile. E' la lunga e laboriosa via verso la liberazione dall'antica e oscurata coscienza mitologica, che resisterà e resiste tuttora come attitudine pre-critica e dogmatica persino in veste logico-scientifica.

Al moderno ricercatore può risultare come il processo di umanizzazione sia il senso stesso dello svolgimento delle Quattro Età, dal *kritayuga* al *kaliyuga*: esse mostrano un ritmo

evolutivo fuori del quale non sarebbero comprensibili, né sarebbe comprensibile la graduazione simbolica, « oro », « argento », « rame », « piombo », degli stati che le caratterizzano. E' un'evoluzione che si verifica nelle apparenti forme di una involuzione: decorso che va contemplato come un moto inevitabile verso l'Età Oscura, inarrestabile malgrado i tentativi di restaurazione, eppero con un senso preciso, noto alla Tradizione. Questo può essere evidente se si guarda la trasformazione che subisce nell'antica India quella visione del tempo che nel Brahmanesimo antico come nel Buddhismo è connessa con l'idea della causalità metafisica. Reale è il « continuo » che si trae sempre dalla sfera delle « cause », trascendente, inalterata dall'apparente discontinuità: la quale tuttavia gradualmente si pone dinanzi all'uomo e si afferma, sino ad acquisire valore « funzionale ». Relativizzando l'umano, la discontinuità stimola in esso una forza interna, lo porterà al nobile sforzo di ritrovare nell'istante l'eternità (3).

La più antica visione del cosmo è connessa con l'aspirazione a mantenere intatta la sensazione di un tempo continuo, di una unità originaria dell'essere spazio-temporale, indipendente dalle illusorie finità e frammentarietà, che in qualche modo garantisca una « permanenza temporale » dei valori sovransensibili, in sé intemporali. E' il tardo retaggio metafisico e poetico di una originaria esperienza superiore, sopravvivente alle soglie del *kaliyuga*, che può essere riconosciuta come residuo di uno stato di coscienza cosmico, che l'uomo dovrà gradualmente perdere per acquisire una coscienza sempre più individuale. L'Io superiore, cosmico (*ātman*) si fa « ego », o io immanente (*sarvatman*), perché ritrovi in sé la forza di farsi Io superiore: tale il senso del passaggio dell'eterno al transitorio e della eventuale risoluzione del transitorio, grazie alla possibilità di ritrovare nell'attimo l'eternità.

Il Brahmanesimo, lo Yoga, le vie soteriologiche dell'Induismo rappresentano serie di tentativi, nell'iniziata Età Oscura, di restaurare l'antica conoscenza inspirata e di mantenerne

desto il senso, alla vigilia del grande mutamento, approssimandosi l'epoca dell'individualismo, della profanità, dell'astrattezza, della dialettica: che contrassegnano bensì la perdita del sovrasensibile in sé inalterabile e trascendente, ma si presentano anche come condizioni della nascita dell'uomo in quanto essere che, per via di cosciente liberazione, può ritrovare in sé, per propria iniziativa, la via all'eterno.

L'osservazione di un simile processo dà modo di comprendere come i Veda siano l'espressione residua di una remota sapienza cui era connessa la visione della « stabilità » fuori del tempo, nella quale l'uomo non è attivo come individuo: egli, in un certo senso, vi è contenuto. Tale stabilità viene rappresentata ed evocata dagli tesori del Veda, perché sentono che essa sta perdendo la sua forza: è un tentativo di tramandarne la virtù mediante la parola scritta, dato che si sta smorzando la memoria spirituale capace di riviverla. I *rishi* vedici, come i sacerdoti dei Brahmana, insistono su una « durata » che garantisca l'evoluzione dell'essere in accordo con i principî trascendenti. Ma proprio questi, operando segretamente nell'umano, preparano la fine dell'antico mondo. Malgrado la elaborazione della stabilità e della continuità, gli autori dei Brahmana — come si rileva da talune Upanishad — sentono la graduale perdita dell'antica ispirazione e l'incalzare della « serie temporale » o successione discontinua degli eventi, in cui opera già la correlazione conoscitiva con lo spazio concepito fisicamente. Il « temporale » e l'« atemporale » ora sono divisi, laddove una volta, ad esempio, la divinità-anno li comprendeva entrambi in una unità armonica (4).

Nelle Upanishad è evidente il processo di trasferimento della responsabilità nella-interiorità individuale. Non i provvedimenti rituali o i sacrifici garantiscono l'accordo con l'universalità super-temporale, come insegnano i sacerdoti dei Brahmana, bensì la conoscenza. Per gli autori delle *Upanishad* l'universalità è in sé inalterabile, mentre caduto e alterabile è l'umano. Il divenire (*samsâra*) riguarda l'individuato,

l'umano: comincia a essere veduto come moto karmico segretamente animante l'atto intenzionale, *kratu*, da cui dipende il « tempo sottile » dell'individuo. L'uomo non è più contenuto nel processo di una continuità trascendente: egli comincia a esserne indipendente, sia nella linea di una conoscenza individuale liberatrice, sia per l'oscuramento dell'antica visione sovrasensibile.

Tra le due polarità, dell'eterno e dell'annientamento — *shashvatavâda* e *ucchedavâda* — il Buddha indica un accordo attuabile mediante l'idea del *karma*: egli fa vedere in ciascuno di essi, unilateralmente assunto, un errore. Nel Buddhismo precanonico, la umanizzazione del conoscere è già in atto e prepara le esperienze del puro intelletto che si esprimeranno nel Secondo e nel Terzo Veicolo. Il *vijnâna* non è considerato un sistema eterno e intoccabile, bensì obiettivo di una conquista interiore: l'attività individuale, infatti, condizionata dalla brahma, è la coscienza stessa dell'opposizione « io »-« non io »; svincolata e chiarificata, è la via della coscienza che ritrova la sua vastità. Inoltre lo scioglimento dai limiti, che è l'inizio della liberazione, più che una fusione con l'universale, implica il superamento del *vijnâna* in quanto dottrina. Come gli altri elementi della catena delle condizioni — inclinazioni, pregiudizi, ottusità senziente — lo stesso *vijnâna* va superato in vista della conoscenza diretta, *jñâna*. È posto il germe di quella relazione pura con sé, che la speculazione occidentale chiamerà auto-coscienza: si è visto, infatti, come la forma più alta di coscienza si dia in quella sintesi operata dall'io nell'atto noetico, che si esprime in forma inferiore come sistemazione del sapere dell'uomo moderno: atto che era suo compito sperimentare o percepire, allato ai risultati del conoscere, e che era l'unico vero obiettivo dell'esperienza scientifica. Questa doveva essere non un fine, esaurentesi nella cosiddetta civiltà della macchina, bensì un mezzo per la manifestazione individuale del pensiero sopraindividuale che altrimenti non si sarebbe potuto manifestare. L'affiorare di tale pensiero indipen-

dente dai suoi oggetti e dalle sue determinazioni era l'obiettivo vero di tutta l'esperienza, più che i suoi risultati scientifici e tecnici e l'attuale cultura fondata sulla poca scientifica persuasione che il conoscere, per essere concreto, debba ignorare il momento pre-dialettico, dal quale in realtà unicamente dipende.

Per il Buddha, la decisione individuale ha funzione liberatrice. Il senso del decorso verso i nuovi tempi si può riscontrare in un'affinità tra Vedismo e Buddhismo originario: è la concezione del tempo, ormai scaturente da un pensare umano che, mentre per il primo è conformità ai *rtu* — o germi archetipici delle forme spazio-temporali — per il secondo è iniziativa individualé; infatti l'armonizzazione delle « multiple tendenze » è affidata alla decisione cosciente. Sorta l'esperienza del « discontinuo », per diversi secoli le scuole buddhiste, dalla monistico-idealista a quella pluralistico-realista, si dedicano alla considerazione e alla interpretazione della discontinuità: sforzo nobile di penetrazione dell'« umano » e di comprensione del mondo finito, attuantesi grazie ad una capacità d'intuire riconoscibile come l'affiorare del Logos nella coscienza, secondo un moto inverso a quello per cui un tempo esso agiva nella interiorità umana: ciò, infatti, era possibile a condizione che la coscienza pensante, o coscienza di veglia, venisse smorzata (5).

Per la « via » del Buddha la responsabilità si va incen-trando nell'uomo, nella cui nascente individualità il polo interiore dell'essere e quello esteriore possono incontrarsi. Ma questo incontro è il tema e l'opera del Mahâyâna. E' cominciata un'era nuova, le cui possibilità di creazione, oggi più che mai presenti, non sono ancora intraviste, come neppure è supposta l'occulta cooperazione della speculazione indiana alla formazione dei germi di quello che sarà il pensiero idealistico occidentale. Nell'istante può essere ritrovato l'eterno: allorché la virtù siderea della concentrazione (*anna-nâna*) opera sulle tendenze formatrici, il sovratemporale può risorgere

dall'attimo: nel finito può essere ritrovato l'Infinito. Il contributo dei Sautrantika alla dottrina della istantaneità — così come quello dei logici della scuola di Dinnâga — si connette ai due elementi della gnoseologia buddhica: la sensazione che coglie l'istante e il pensiero che elabora la durata. Sono così già identificati i termini della sintesi conoscitiva, anche se ancora non può darsi la sintesi: che sarà la possibilità del *pensiero-libero-dai-sensi*, ossia del moderno pensiero cosciente che, grazie alla disciplina meditativa, affermando se stesso nel disanimato mondo che ne ha suscitato il movimento, può simultaneamente attuare l'essenza e l'esistenza.

Chi voglia rendersi conto della formazione dell'autocoscienza attraverso il processo della coscienza sensibile e il progressivo sciogliersi del moto conoscitivo dai viluppi tradizionali, troverà significativo il pensiero buddhico riguardo alla istantaneità, di contro alla concezione continuistica dei sistemi brahmanici Samkhya, Mimansaka, Nyâya, Vaisheshika. Il raffronto sarà utile altresì a comprendere il valore dell'attuale ricerca esoteristica, nella quale sono impegnate varie personalità di questo tempo. Come si è mostrato nel primo capitolo, non si tratta di restaurare un antico rapporto con il Divino, né di ritirarsi, accusando il mondo moderno, nella rocca della cosiddetta *Philosophia perennis*, poeticamente o dottrinariamente evocata da pensatori moderni come A. Coomaraswamy, R. Guénon, J. Evola, F. Schuon, e persino da estrosi scrittori come A. Huxley, il compito dei quali è stato di offrire ai moderni ricercatori una imbalsamazione avvincente dell'antico rapporto con il Divino: imbalsamazione il cui valore autentico, da essi non avvertito, è l'arte dell'imbalsamare, più che l'oggetto di essa. E' quell'arte del pensiero che, nata in Occidente come conseguenza dell'« età oscura », consente ad essi l'esaltazione della « tradizione » e parimenti il disconoscimento del momento creativo del pensiero chiamato in causa. Atteggiamento la cui contraddizione è quella propria a ogni pensiero di tipo reali-

stico, o dogmatico: marialismo metafisico che è uno degli aspetti più seri dell'azione attuale delle « forze ostacolatrici » contro l'uomo.

La funzione di tali indicatori può essere riconosciuta, sotto più di un aspetto, come quella di impedire che il ricercatore di questo tempo acquisisca coscienza della propria attività conoscitiva, che è l'essenza dell'opera, pur esprimendosi nella forma individualistica ed astratta. Essi propongono un « oggetto spirituale » come lo spirito stesso; additano una « soprannatura » a cui conformare l'attività interiore, così da distrarla da se stessa ossia dalla coscienza di sé e perciò dalla possibilità di sperimentare il proprio processo, che è la vera via metafisica. L'« oggetto spirituale » proposto non risponde a ciò che esso effettivamente è, in quanto viene ignorato nella sua rappresentazione il moto interiore per cui sorge e che, potenziato, potrebbe attuarsi come identità con esso, ossia con il proprio essere. Lo potrebbe attuare non già come un mondo a sé stante, una soprannatura giacente in sé, una sfera tradizionale trascendentalmente immobile, bensì come una vita che sorge in quanto dal segreto della propria creatività esso è cooperatore del suo sorgere. Infatti, si è cooperatori dello scenario sovrasensibile come di quello sensibile: si è attivi nella loro oggettività. Nel momento volitivo del pensiero, che, come pensiero cosciente e nudamente positivo, è possibilità di questo tempo, può essere sperimentata l'essenza che si cerca alla base dell'essere: non nei contenuti che, essendo modificazioni e cristallizzazioni di tale momento, tenderebbero a condizionare il pensare stesso, in quanto contenuti dogmatici: privi appunto della coscienza del pensiero per cui, come pensati, sono quello che sono (6).

Forma attuale della conoscenza metafisica.

Il decorrere del mondo antico verso l'età moderna è intuitibile come processo di estinzione del sovrasensibile nel sensibile, che si compie perché l'Io abbia l'esperienza della « in-

dividuazione » e possa indi, grazie alla possibilità positiva della libertà — non per spinta fatale o meccanica — riconquistare la smarrita « trascendenza », proprio in quanto gli sia anche possibile perderla. L'alternativa che, infatti, oggi si pone all'uomo, è quella dell'annientamento o della magica resurrezione: duplice possibilità propria al mistero della libertà, che è il motivo di tutta la vicenda.

Le tradizioni segrete dei primi secoli dell'Era Cristiana parlano velatamente di un cambiamento di polarità: il Divino ormai non sorge più, come in antico, dal corporeo o dall'anima fondata sull'organizzazione corporea, bensì come principio cosciente formatosi attraverso l'inerire dell'anima al sistema neuro-sensorio — ossia attraverso l'elemento corporeo « abbandonato » dal Divino e perciò privo di vitalità spirituale — non per arrestarsi a una simile condizione, ma per attivarsi indipendentemente da questa: che è l'esperienza sovrasensibile e perciò del sensibile, alla quale ci si riferisce in questo libro. Chi voglia, può trovare in elementi mitici, come in documenti e dati della storia, diverse eco di questo cambiamento: stato di fatto che, non percepito nella essenza, ossia in ciò che esso esige e verso cui profondamente tende, verrà accolto come una condizione normale, a se stessa sufficiente, e tale che si pretenderà ricostruire il passato e la Tradizione mediante forze conoscitive che sono la conseguenza della perdita della capacità di visione che fu alla base di quel passato e di quella Tradizione.

Né gli esegeti e i conclamatori di una tradizione, in definitiva riesumata da testi —che, come dicevamo in un nostro precedente studio, sono i « segni della Tradizione perduta » — oppure da comunicazioni di « confraternite » islamiche, o induistiche, o taoistiche, depositarie di un insegnamento indubbiamente valido per loro, ossia per la loro tarda evoluzione, comportando esso un'attività interiore che l'uomo occidentale, nella forma dell'autocoscienza, contiene già in sé, unicamente per portarlo a compimento, e non per retrocedere in stati di

coscienza pre-individuali: tali esegeti mostrano di non intendere come basilare sia la riconquista della capacità di visione, secondo una tecnica che tenga conto dello stato di fatto attuale e che perciò non può essere ritrovata nella « tradizione » stessa, cioè nella tradizione quale è intesa da essi. Essi infatti la intendono come un valore trascendente che si è andato attenuando per l'umano sino all'avvento del « mondo moderno » per cui il compito consisterebbe semplicemente nel ricollegarsi con tale valore, rifiutando il mondo moderno. Ma v'è da chiedersi: con quali mezzi interiori?

Se la tradizione che tali interpreti additano è la forma — miti, simboli, dottrine, tratti, in definitiva, da residui archeologici, sopravvivenze rituali e testi — in cui essa ebbe espressione nel passato, allora occorre dire che effettivamente il mondo moderno la contraddice. Ma se per tradizione essi intendono quella che non può essere se non allusa e attenuata in dottrine o testi e astrattamente ricavabile da simboli e miti, ossia la direzione metafisica del mondo, allora il loro errore è appunto identificarla con la forma del passato. Per il fatto che essi non sanno ravvisarla di là da tale forma, non possono scorgere in quale insegnamento si esprima nei tempi attuali, non presentandosi con il consueto linguaggio, o linguaggio tradizionale. Ché, se una direzione metafisica eterna si dà, è evidente che essa non può essere accostata se non con ciò che è eterno nell'anima umana e perciò vivo oltre le forme che ebbe; ed è altresì evidente che essa non può essere deviata o arrestata da un « mondo moderno »: parimenti se esistono quegli esseri ai quali si allude come a Iniziati o Guide dell'umanità, è presumibile che il loro operare non si lasci condizionare da eventi umani o da pianificazioni tradizionali. In altre parole, se l'insegnamento a cui si pretende riferirsi è l'eterno, deve ammettersi che possa essere stato dato anche per questo tempo: allora si tratta di ravvisarlo. Gli assertori del tradizionalismo hanno il compito di impedire che sia ravvisato, in ciò naturalmente coadiuvati, per via inconsapevole, da coloro che

tale insegnamento hanno conosciuto e reso inoperante con retorici e perciò tra loro contrastanti accademismi.

In realtà, solo un'attuale capacità di visione — che non potrebbe essere ripetizione di ciò che fu un tempo, bensì la assunzione cosciente del conoscere già in atto nelle forme correnti della conoscenza — può restituire al ricercatore moderno l'intuizione del mistero e del mito: altrimenti egli rimane concluso nell'essere che è, nella tradizione dialettizzata o nel tradizionalismo dialettico, a cui chiede una conferma discorsivamente metafisica per rimanere ciò che è, in quanto ama subconsciamente rimanere ciò che è: ombra vagante sulla terra.

L'eco della crisi umano-cosmica accennata è reperibile a chiunque voglia, sul piano della cultura intellettualmente accessibile. Si è veduto infatti come la perdita del « senso dell'eterno » abbia un significato preciso, evidente anche dal punto di vista storico. A un dato momento la percezione del « discontinuo » non viene fuggita, anzi diviene normale percezione e forma stessa della coscienza: da questo momento è dato all'uomo trarre dall'esperienza del tempo una nuova virtù di correlazione con l'Eterno. Il tramonto dell'antico mondo cominciò allora.

La « Tradizione solare ».

All'inizio dei nuovi tempi, pochi Iniziati sapevano che cosa veramente significasse l'incarnazione del Logos solare, cui si accenna nei primi versetti del Vangelo di Giovanni: essi contemplavano il mondo come *creazione* del Logos, ma potevano distinguere il *creato* in quanto orma disanimata del Divino, dal *principio creante*, o principio solare, che con questo mondo disanimato si era congiunto, per resuscitarvi l'intima vita. La distinzione era possibile come separazione dell'aspetto sensibile dell'essere dalla visione della sua trama occulta, nella quale cominciava a fluire di nuovo la luce del suo Principio:

luce che sarà il pensiero moderno capace di auto-contemplarsi oltre il limite sensibile e razionale.

Il massimo Mistero dell'Uomo era ormai il tema della Iniziazione: la possibilità di distinguere il Regno del Padre dal Regno del Figlio, la « resurrezione » dalla « redenzione ». Per il decorso delle Quattro Età verso la inversione delle polarità cosmiche, una nuova via doveva essere dischiusa all'uomo verso la restituzione dello « stato primordiale », o della immortalità: ma a tale via egli ormai potrà accedere solo per virtù di un'autocoscienza che, nonostante la sua iniziale espressione inferiore, si porrà, a chi vorrà conoscerne l'essenza, come possibilità di iniziativa ineffabile, in quanto possibilità di di una « creazione dal nulla », non avente alcun modello né alcuna predeterminazione dietro di sé.

I discepoli venivano preparati a comprendere come ormai la comunione con il Divino non potesse più fondarsi sul mistero del sangue, della razza, della tradizione, avendo questi esaurita la loro funzione: dovevano conoscere il sangue la razza e la tradizione come supporti di altre forze, d'ordine « telurico ». La mancanza di una simile conoscenza poteva portare a errori gravi. E oggi questo più che mai è il pericolo per ogni esoterista che si rimetta a una presunta « corrente tradizionale », ignorando il fondamento della ricerca, eppérò quella conoscenza di sé che riveli l'attuale relazione tra spirito e natura. Le correnti dell'antica natura, ora veicolo degli enti cosmici avversi all'uomo, tendono a usare le nascenti forze spirituali per una loro più organica manifestazione: è l'alterazione che l'uomo subisce in quanto rinuncia alla coscienza delle facoltà destinate nel suo sperimentare sensibile, sembrandogli questo sufficiente a se stesso.

Nel periodo di transizione, i discepoli cominciavano a intendere come dovessero ormai trarre le loro ispirazioni dalla attività interiore pura, per un meditare indipendente dall'anima razionale-affettiva, superando la tentazione ad appoggiarsi a

discipline verso le quali esisteva già una disposizione naturale impressa nella loro costituzione e delle quali permaneva un sistema di conoscenza tramandato da tempi remoti, da catena a catena. Essi conseguivano una visione di cui si può dare una idea nei seguenti termini. In origine la Terra era un corpo spirituale permeato dal Sole, ed aveva il potere di dare agli uomini la percezione del Divino. Dopo il distacco del Sole e poi della Luna dalla Terra, si andò restringendo il numero degli uomini cui era ancora possibile l'Iniziazione Solare, dalla quale, come residui di una sapienza che non si era più capaci di ritenere mediante memoria spirituale, alcuni millenni dopo la catastrofe « atlantica » derivarono testi come i Veda, i Brahmana, le Upanishad, il Ramayâna, il Mahâbhârata, l'Yîching, la Bibbia ed altri: nei quali perciò, alla vigilia dei nuovi tempi, sono riflesse alcune eco della Tradizione perduta.

Ora la Terra è disanimata e perciò non può più donare nulla all'uomo: essa è dinanzi a lui come natura, poi che il pensare si fa sua veste astratta, non sapendo ravvivarsi e realizzarsi come essenza identica all'essenza del mondo: per virtù della quale la natura si anima e si rivela. La terrestrità non dona più nulla: chi vi attinge secondo il moto conforme alla rclazione antica, inconsapevolmente viene afferrato dagli Dei Inferi (7). Ormai si deve giungere per individuale virtù interiore al Logos, o all'essenza eternamente animatrice dell'uomo e del mondo. Lo Spirito del Sole, il Logos, congiuntosi con la Terra, è divenuto Spirito della Terra, ma non può essere trovato nell'aspetto « terrestre » della Terra: questo va superato dal cercatore moderno che abbia la capacità di assumere su sé l'elemento terrestre senza esserne condizionato e sopraffatto, perché la Terra viva secondo ciò che essa è di là dal suo apparire: l'autentica dimora dell'uomo.

Si allude qui alla possibilità rispondente alla condizione del cercatore moderno, il cui compito è sperimentare nella coscienza — che non è un atto semplicemente intellettuale —

le forze interiori con cui, venendo tagliata fuori dall'essere la manifestazione sensibile e assunta come l'essere, si è prodotta una civiltà meccanica e la cultura di questo tempo: cultura che nel passato si fece attraverso l'uomo, oggi è fatta dall'uomo, in quanto egli lega l'attività interiore all'elemento terrestre. Il compito è ora per lui rivolgersi alla sua attività interiore, di continuo usata e mai conosciuta: in tale moto volitivo il principio solare rivive nella coscienza. Sino a ieri egli ha venerato l'elemento creativo nell'eco del pre-terrestre: ora questa eco si è spenta e il suscitare risonanze di essa non può restituire la sonorità originaria. Ora va ritrovato ciò che è invisibilmente creativo dietro lo schermo sensibile: può afferrarlo soltanto l'Io, in quanto trovi in sé il fondamento grazie alla forza che si individua nell'esperienza sensibile e che proprio a tale livello si degrada e si deforma. Questa contraddizione può essere risolta mediante una nuova conoscenza di sé: della quale sono ispiratori tali unici inconosciuti «maestri del pensiero», nella misura in cui si dia ad essi modo di comunicare il loro insegnamento, che soprattutto indica come nell'ideare viva la forza dell'«idea primordiale». I discepoli della «Tradizione solare» esprimevano il trapasso da un mondo all'altro annunciando: «Il regno della Terra è tramontato. Il Regno dei Cieli è imminente». Essi intendevano riferirsi alla fine di quel periodo in cui la conoscenza derivava all'uomo dalla mediazione corporeo-animica, in quanto l'elemento corporeo, percorso da correnti creative del mondo fisico, era veicolo d'intuizione e di visione, né esigeva da lui lo sforzo dell'autocoscienza.

Il ricercatore di questo tempo può a un dato momento avvedersi come la fine del vecchio mondo sia in effetto avvenuta: per l'uomo è veramente cominciata la possibilità del Regno dei Cieli, in quanto egli giunge a scoprire come l'Io trascendente non sia un'immagine mistica o un'idea filosofica, ma una realtà ontologica che ha la forza — ove glie ne offre il modo — di svelare se stessa nella sua interiorità e di operare

nel mondo. Nel pensiero puro egli può avere l'elemento rettificatore e trasformatore degli istinti e delle passioni, eppero quella indipendenza dalla sfera dell'anima, che restituisce all'anima la sua funzione mediatrice e al corpo la sua oggettiva spontaneità.

La potenza corporea è la sua pura autonomia già attuale, impedita dal normale processo della coscienza: non impedita durante il sonno. Nella essenziale esperienza della corporeità correlata alla possibilità del percepire puro, sono ravvisabili le potenze dello Spirito, o Gerarchie: esse organizzano e sostengono la vita fisica secondo un loro autonomo processo che ha la potenza di sottomettere e usare le forze della mineralità, nella misura in cui la vicenda personale dell'Io lo esiga. Il ricercatore può giungere alla correlazione positiva e vivente con l'essere fisico, grazie al pensiero puro che egli realizza come essenza di tale essere: nella coscienza indipendente dall'elemento terrestre, egli può sperimentare il principio solare come fonte di vita del proprio esistere e dell'esistere della terra.

Sarebbe grave se egli non cominciasse ad avvedersi di una tale possibilità e continuasse a legare alle parvenze sensibili l'attività del pensiero, usando questa per legittimare la vicenda fittizia del mondo esteriore, mentre l'unica vera ragione del sorgere in lui, in quanto moderno, del pensiero razionale e cosciente è la possibilità dell'esperienza del pensiero puro, ossia dell'universale immanente: che non si conosce, perché lo si ha vincolato ai concetti e alle rappresentazioni, ma, svincolato, è lo strumento della liberazione: strumento che appunto doveva formarsi attraverso le determinazioni logico-discorsive. Sarebbe grave se l'uomo, come surrogato di questa più alta esperienza, possibile soltanto nell'epoca della volontà cosciente, si desse la restaurazione di contenuti tradizionali, staccati ormai dalla sorgente viva della Tradizione — che può continuarsi soltanto in tale esperienza — e inevitabilmente connessi a oscuri strati della coscienza corporea (8).

La lotta occulta per l'uomo.

Esauritosi l'impulso metafisico del mondo antico, la resurrezione delle sue forme e delle sue dottrine in cui si creda ritrovare concluso l'elemento eterno, la restaurazione dei suoi residui tradizionali, sarà inconsapevolmente una via fuori della Iniziazione autentica, che esige invece, ogni volta, un moto rinascente dal fondamento e perciò un rapporto rinnovellantesi secondo la forma attuale del fondamento che è l'individualità. Nella maggior parte dei casi la tentata restaurazione sarà una ricerca del soprannaturale non per via delle pure idee — che è la via di questo tempo — ma secondo stati d'animo dovuti alle condizioni dell'alienazione spirituale e secondo inclinazioni del sub-conscio, organo regredito dell'antica soprannatura. Là dove un tempo si manifestavano direttamente entità sovrasensibili, nella natura e nella razza, per il mutamento accennato, operano ora le forze ahriamaniche della terrestrità, mentre nella polarità opposta — di contro alla natura e alla razza — ossia in una direzione che nei tempi passati sarebbe stata infrazione, irregolarità, non conformità al *dharma*, appunto in tale direzione ora è attivo lo Spirito.

Occorrerà distinguere da questi tentativi di resurrezione dell'antica correlazione con il Divino, l'azione iniziatica che si svolge dietro lo scenario visibile ad opera dei veri Iniziati, o Guide dell'umanità, il cui compito è preparare i nuovi tempi e inspirare coloro che dovranno affrontare secondo la « direzione solare » le condizioni dell'esperienza scientifico-tecnica e l'equivoco riguardo alla presente ricerca spirituale. Ma tale « azione iniziatica » non è certamente la tradizione formale dei culti o la funzione dei cosiddetti « organismi tradizionali », con la cui mirabile messa in luce René Guénon è riuscito, per esempio, a far passare dal Cattolicesimo all'Islamismo una notevole schiera di europei — come se il passaggio da un ritualismo a un altro potesse suscitare l'intuizione metafisica — conducendoli a pensare i suoi pensieri e facendo loro

accettare come un catechismo la sua ingegnosa interpretazione del mondo tradizionale. Onde oggi si dà il caso che questi discepoli, poco avveduti del valore del pensiero occidentale a cui lo stesso Guénon in sostanza deve la possibilità della sua indagine, imparino una sorta di grammatica e terminologia tradizionalistica, in base alle quali, ormai pensando in quelle parole più che in pensieri, si atteggiano a giudici di ogni forma o espressione dottrinaria riguardo al « metafisico », non dissimili in ciò ai fedeli di ogni chiesa, la cui esilità intellettuiva acquisisce parvenza di forza quando possa giovarsi di un'analisi nominalistica dogmaticamente organata. Il dogmatizzare la Tradizione è inevitabilmente la correlazione con strati oscuri della coscienza pre-individuale, che possono esercitare il loro potere, in quanto non esigono un moto indipendente, una creazione fuori del previsto, un atto di libertà, ma essi stessi tendono a proiettarsi come valori trascendenti. Proprio una simile proiezione, valorizzando in parventi forme metafisiche o esoteriche un mondo sotterraneo di ombre e di ricordi, propizia il clima grazie al quale, sul piano esteriore, le scienze materialistiche, in quanto analisi della natura disanimata — controparte terrestre della Tradizione retorizzata — si rafforzano, apparente scienze della realtà, e tra l'altro la psicologia analitica giunge a considerare le immagini dell'inconscio origine dei miti e dei temi iniziatici.

In tal senso, un ricercatore non può non considerare la ipotesi che gli assertori della presunta *Philosophia perennis*, come gli araldi del tradizionalismo, malgrado le loro buone intenzioni, operino in questa epoca come strumenti idonei di una lotta occulta contro l'uomo, in quanto tendono a privarlo di quella possibilità di conversione del pensiero astrattorazionalistico, in vista della quale tutto il processo della caduta sino alle condizioni dello scientismo agnostico e dell'irreale cultura si è svolto.

Questo pensiero ha in sé una possibilità spirituale nata dal suo essersi legato ai contenuti finiti, sviluppando in ciò una

forza esprimesi come discorso e razionalità, ma di ordine in sé sovrasensibile: una tale possibilità, che può attuarsi mediante l'ulteriore moto del pensiero che assuma la sua stessa attività affrancandosi dall'oggetto, può essere perduta — e questo è il pericolo — in quanto si creda di liberarla sostituendo l'oggetto con un altro oggetto che lascia immutata la situazione. Tale oggetto, o cosa, darà l'illusione dell'atto spirituale, in quanto si chiamerà « tradizione », o « principio », o « filosofia perenne », o « yoga »: sarà l'ottusa situazione di ogni « realismo » che evita la coscienza del pensiero assunto per la posizione realistica medesima.

Possibilità sovrasensibile e ottusità del pensiero moderno.

Una ricerca autentica fa appello anzitutto al pensiero — quello formatosi nel mondo moderno — e con ciò scopre una direzione essenziale nel processo stesso del pensare, in quanto lo ravvisa come valore in sé e non per l'« oggetto » al quale sinora ha dato forma: che, se si guarda bene, è sempre forma spirituale: è idea. Il compito è ritrovare la forza ideale di continuo dissipata nelle varie forme di « realismo », da quello ingenuo e pre-critico, a quello metafisico e tradizionalistico. Tale forza, come si è visto, è presente nel pensiero astratto, ma de-realizzata. Lo spirito pensa « materialisticamente » il mondo: cogliere la ragione cosmica di una simile contraddizione è l'inizio della conoscenza liberatrice. In realtà questo pensiero, condizionato al « fatto », ossia all'apparire materiale, è vita pura delle idee tessente la forma di tale apparire: è vitalità dello spirito, che altrimenti non si manifesterebbe, e all'interno di questo processo va riconquistata.

Il pensiero logico moderno, quale che ne sia il grado, è uno strumento del conoscere di cui va scoperta la possibilità trascendente: un esoterismo vivo non può non indicare un

simile compito. Compito non facile, onde può divenire esperienza la forma inaspettata e inusitata dello spirito nei nuovi tempi. Riguardo alla quale giova ricordare il monito di Eraclito: « Se non t'aspetti linaspettato, non troverai la verità ». Ma il cercatore che, non affascinato dalle attuali esposizioni di dottrine esoteriche, sollecitanti il suo segreto sentimentalismo più che il suo mondo di idee, cerchi una via essenziale, riesce a vedere in quale inusitata forma lo spirito oggi si manifesti. Certo, non è il mondo del pensiero astratto, che è il pensiero privato della sua interiore vita e di cui è tessuta la cultura di questo tempo, ma la possibilità di tale interiore vita di continuo spegnentesi in esso: che per esso, tuttavia, è dato resuscitare e attuare.

Funzione del pensiero astratto è porsi come segno di una attività conoscitiva che non attua ciò che può veramente il conoscere, quando in sé sia capace di superare l'astrattezza: esso va assunto non come il pensiero che può dare la conoscenza del mondo, ma come quello che deve essere esso stesso conosciuto per essere in sé trasceso, affinché possa divenire conoscenza del mondo. L'ordinario pensiero, quando sia libero di pregiudizi, può acquisire coscienza di sé e cominciare a realizzare il tema della libertà come esigenza puramente logica, a cui, ove la libertà si abbia a sperimentare come valore, deve seguire un momento dinamico, o magico, del pensiero già in atto logicamente: è la possibilità della concentrazione, grazie alla quale nel moto noetico iniziale fluisce una forza più alta, quella da cui esso normalmente scaturisce, smarrendola dove si fa astratto.

Tale forza, che restituisce la « visione delle essenze », è, in definitiva, lo stesso astratto pensiero colto nel momento predialectico, dove è luminosa vita. È il principio per virtù del quale la libertà, percepita come valore metafisico, può divenire ispirazione del volere individuale ed essere la forza stessa per cui il volere fluisce nella vita: volere che di continuo perciò rinnova la forma del suo esprimersi, inesauribile nel darsi la

rappresentazione necessaria al suo atto, che non è predeterminazione morale, ma relazione con l'esistere. Non v'era altro oggetto alla moderna esperienza del pensiero e al processo della filosofia.

Gioverebbe liberarsi della illusione che la moderna cultura sia reale in sé: essa è il risultato di una provvisoria formazione dell'intelletto: quella dell'astratto pensiero, che non è il vero pensiero dell'uomo, ma il suo iniziale abbozzo, il suo disanimato segno. La Scienza dello Spirito mostra come questo mondo provvisorio della dialettica astratta, che doveva valere come preludio alla liberazione cosciente e soltanto come ciò, ha già quasi perduto la sua possibilità positiva, essendo trascorso il momento in cui esso poteva condurre a qualcosa' altro da sé: onde, privo della funzione per cui era sorto, e avviandosi tra l'altro a diventare scienza meccanica di una logica, in cui il « logo » è eliminato, comincia a essere veicolo della perdita della libertà. Infatti, non l'Io autonomo, ma la natura afferra le forze del volere sollecitato dalle varie forme della dialettica astratta: tale volere venendo simultaneamente richiesto ed escluso, usato ed ignorato.

La logica che ha accompagnato la comparsa del pensiero astratto, non essendo — in quanto logica aristotelico-tomistica — che l'ultima eco dell'antica visione sovrasensibile perveniente all'uomo nella forma della razionalità, comincia a non essere più logica. Di là dalle sue nuove forme teoretiche, la logica, in quanto modalità umana dell'intelletto, comincia a non essere più possibile e già negli individui e nelle opere di questo tempo sta scadendo in una « sofistica »: apparsa a un dato momento nella storia come veste di un'antica intuizione della realtà, ormai esaurita, si sarebbe dovuta alimentare di un nuovo contenuto intuitivo, possibile come coscienza percepiente del suo tessuto concettuale: che avrebbe suscitato, allato all'astrattezza, inevitabile come iniziale assunzione del sensibile, la sua conversione, ossia l'accennata resurrezione intuitiva: in tal senso la sua funzione al livello dell'intelletto,

sarebbe stata, tra l'altro, la relazione dialettica necessaria all'equilibrio dei rapporti umani.

Non dandosi il nuovo contenuto, e l'astratto pensiero limitandosi ad essere l'illusoria attività dell'intelletto sotto la quale urge come unica realtà la natura de-spiritualizzata, è inevitabile che gli uomini tendano sempre più a divenire esseri soltanto istintivi, volti unicamente ad un'auto-affermazione vitale, privi di idee per essa e senza altra direzione che quella dell'intelletto astratto che non può più nulla, mentre viene meno la possibilità di intendersi l'uno l'altro per esaurimento della vitalità dello spirito logico: la cui controparte è il dilagare di un dialettismo raffinato e sistematico, che spiega tutto, si occupa di tutto, non risparmia né cielo né terra, né misteri, né miti né tradizioni, e tuttavia non afferra nulla della loro verità.

Sempre più sarà possibile constatare come questo pensiero logico si troverà dinanzi a situazioni analoghe a quelle teoricamente prospettate nelle antinomie kantiane: si avrà il senso della perdita per tale pensiero della capacità di affermare situazioni reali, onde sarà accentuata la divisione degli uomini, per i quali in sostanza si presenterà come pensiero la espressione della loro personale natura. Sarà il fallimento della cultura, di cui già vari segni sono percepibili. Uno stesso oggetto non susciterà punti di vista diversi capaci di integrarsi, ma solo opposizioni inconciliabili, in cui sarà impossibile separare gli stati d'animo dal pensiero.

La Terra futura.

La possibilità di reintegrazione insita nella forma moderna dell'intelletto razionale, rischia di essere perduta in quanto l'intelletto sia esclusivamente teso verso il mondo esteriore e qui perda persino la sua positività riflessiva, come dia-

lettismo dogmatico o come dialettismo logistico, ma anche in quanto esso da un falso spiritualismo venga rappresentato come l'espressione dell'uomo caduto e l'impedimento del quale occorre liberarsi (9). La Scienza dello Spirito, invece, si rivolge anzitutto a questo intelletto, ravvisandolo come il punto di partenza, che è erroneo ignorare se da esso è inevitabile prendere le mosse per ogni moto conoscitivo, e dà una disciplina atta a tramutare la forma astratta con la quale esso inizialmente si presenta, in ciò che esso è nel momento precedente l'astrattezza: che è la sua realtà, non percepibile alla coscienza ordinaria, ma solo ad una coscienza che si intensifichi appunto nel pensiero volitivamente ravvivato.

Il pensiero così liberato, diviene — come si è veduto — una forza operante nella trama del destino umano; qualcosa rinasce in un mondo che è soltanto il cadavere dell'antico mondo. Il mondo delle macchine è esso stesso una proiezione esteriore di tale cadavericità. Peraltra, la Terra, oggi, in quanto natura, è agli inizi del suo decadimento. La stessa scienza naturale ci dice che essa è entrata in una fase di sterilità, e, sotto molti aspetti, di involuzione.

L'antico guscio è decrepito e si tende a dargli una restaurazione meccanicistica, chimica, che certo non gli restituira mai la vita: questa si è fatta pensiero umano, che dovrebbe tornare vita — la vita che un tempo fu « luce degli uomini » — ma, insistendo nel suo essere soltanto « forma astratta », diviene distruzione della vita. Ciò che è soltanto fisico decade: mondo vegetale, razze animali, specie umana, traggono la loro vita da una spinta del passato: la Terra come struttura fisica è devitalizzata rispetto al suo stato originario: sempre più il mondo minerale si frantuma, si polverizza. Gli uomini più evoluti cominciano a perdere l'efficienza degli organi dei sensi. La Terra s'avvia verso oscurità e morte, se l'uomo non vi accende una nuova vita, fuori di quanto già esiste, fuori del passato che lo condiziona in molteplici forme, fuori della cultura astratta e della civiltà meccanicistica; se

l'uomo continua ad assumere come vita uno stato in cui la vita non è mai concretamente percepibile, una esteriorità in cui vaga credendo di essere ciò che è, ossia l'ombra di ciò che fu in origine.

L'Iniziato dei nuovi tempi così insegna: « Nel presente, malgrado tutto, esiste già il germe del futuro. Ciò che agisce dal passato da noi trascorso in contatto col mondo spirituale, lo abbiamo nell'organismo vitale-fisico: ciò corrisponde allo stato della natura vegetale e minrale che agisce su noi. Sono in fondo i risultati di un'esistenza passata e divengono presenti solo per il fatto che la Terra è avvolta da un elemento spirituale-animico, così come l'uomo ne è compenetrato in quanto sia attivo interiormente con l'Io e l'essere animico. La entità minerale della Terra non lascia fluire in sé anima e spirito, ma se ne fa soltanto avvolgere come da una veste di luce: anche la vegetazione non lascia penetrare in sé l'animico (salvo nel momento delle fioriture). Nella vita della Terra, nelle forme dei cristalli, nelle vette dei monti, nelle piante germinanti e germoglianti, vediamo i ricordi dell'elemento già creatore di vita, che oggi è morituro. Ma nell'uomo stesso, se sappiamo distinguere questo « morituro » che irradia le sue energie dall'esistenza preterreste e che viene a morire nel corpo vitale e fisico, possiamo vedere l'organismo etereo-fisico permeato della luce che l'Io e l'anima potenzialmente irradiano verso l'avvenire: elemento spirituale-creativo volto verso il futuro, che, come vita di pensiero e di rappresentazione, si svolge liberamente nell'uomo, poggia per ora sull'equilibrio dei supporti della natura.

« Nell'uomo sono l'uno accanto all'altro il passato e la possibilità dell'avvenire. Nella natura, in quanto minerale e vegetale, è solo il passato: l'elemento che nell'uomo opera come avvenire già nel presente, è quello che ha in sé l'essenza della libertà. Essenza che manca alla natura. Dell'elemento invisibile e sovrasensibile che è in lui, l'uomo deve aspettarsi la reincarnazione in una ventura esistenza terrena, né può aspet-

tarsela riguardo al suo corpo fisico e a quello etereo, che sono perituri: così l'avvenire della Terra non può derivare dai suoi regni minerale e vegetale. Solo se saremo capaci di inserire nella Terra qualcosa ch'essa non possiede, potrà sorgere una Terra futura. Ora, ciò che non esiste spontaneamente sulla Terra, sono soprattutto i pensieri operanti dell'uomo che possono vivere e tessere indipendentemente dal suo organismo naturale e dalle sue attuali condizioni di equilibrio. Se l'uomo fa sorgere questi pensieri autonomi, dona avvenire alla Terra. Ma a ciò occorre che egli li abbia questi pensieri autonomi, perché tutti i pensieri che egli si forma sull'elemento perituro della conoscenza naturale odierna sono pensieri riflessi, non realtà. Quando l'uomo si abbandona a questi pensieri, non fa che ripetere il passato, vive nei cadaveri del Divino; ma se egli vivifica i suoi pensieri, egli si unisce con la propria essenza spirituale, egli attua una nuova comunione con il Divino che compenetra il mondo e di questo assicura la resurrezione, che è la sua resurrezione ».

NOTE

CAPITOLO I

(1) Per uno sguardo d'insieme all'opera di Shri Aurobindo, cfr. *The Integral Philosophy of Sri Aurobindo*, A commemorative Symposium ed. by H. Chauduri and F. Spiegelberg (London, Allen & Unwin, 1960).

(2) M. SCALIGERO, *Avvento dell'uomo interiore*, Firenze, Sansoni, 1960.

(3) Cfr. R. GODEL, *Essais sur l'expérience libératrice*, Paris, Gallimard, 1952 e R. LINSSEN, *Living Zen*, English transl., London, Allen & Unwin, 1958.

(4) Cfr. H. KEYSERLING, *L'Occulto*, Roma, Mediterranea, 1950, p. 81 et seq.; dello stesso Autore vedi *La rivoluzione mondiale e la responsabilità dello spirito*, Milano, Hoepli, 1935, p. 93-192.

(5) Difficile, sotto questo riguardo, se non impossibile, esporre lo Zen: ché, quando tutto sia esposto con esatto riferimento ai testi e ricondotto a una qualche concettuale sistemazione, proprio in relazione allo spirito a-dialettico dello Zen lo si è velato con un ulteriore diaframma. Solo un conoscitore dei testi che fosse anche autentico pensatore, ma perciò simultaneamente poeta in senso originario, potrebbe parlare dello Zen. In tal senso, dei moderni espositori, il più qualificato, per una qualità «Zen» già presente nella struttura del pensiero, risulta G. Tucci, sia pure da brevi saggi (Cfr., tra l'altro, «Lo Zen e il carattere del popolo giapponese», in *Asiatica*, n. 1, 1939; «Lo Zen», in *Sapere*, Vol. XII, II serie, p. 333; «La poesia giapponese», in *Forme dello spirito asiatico*, Messina, Principato, 1940, p. 260; ed altri studi): promessa di un'opera organica che, a questo punto, diffondendosi un interesse all'argomento sia in Europa che in America e date le diverse inevitabili confusioni ed alterazioni, si rende necessaria.

(6) Cfr. W. S. HAAS, *The Destiny of the Mind, East and West*, Faber & Faber, London, 1956, p. 172 et seq.: sulla base di una critica

dell'attuale positivismo divenuto esso stesso metafisica, la distinzione delle due forme di coscienza che lo H. ravvisa, la *filosia* per l'Oriente e la *filosofia* per l'Occidente, riporta ad esame il tema dell'*essere* e del *conoscere*, la cui opposizione cade se il conoscere diviene essere, ma sussiste quando a ciascuno di questi termini si dà valore astratto, come è uso generale. Il *conoscere* diviene *essere* nella concentrazione e nella meditazione, ma questo compito, implicito nella tecnica base dello Yoga, può essere parimenti riconosciuto come realizzazione — non più filosofia o argomentazione — inevitabile all'occidentale che intuisca la necessità del passaggio dalla condizione del « pensiero pensato » a quella del « pensiero pensante »: postulato ultimo della filosofia europea, che non può essere assunto se non come un'esigenza assoluta all'azione, all'atto magico. Istanze diverse — come si vede — verso una medesima realtà trascendente: diverse in quanto rispondenti a due diverse costituzioni interiori, che hanno perciò anzitutto il compito di comprendere se stesse. La distinzione delle due costituzioni è chiarita dallo Haas, attraverso l'esame di dati tradizionali e scientifici: anche se le varie esperienze sovrasensibili sono interpretabili come forme diverse di una dottrina comune (*dbarma-paryāya*) o espressioni particolari e storiche di una tradizione unica (*sanātana dharma*), la distinzione si pone come necessaria nei tempi attuali, in cui l'incontro tra Oriente e Occidente risulta necessario e capace di conseguenze di vasta portata. Perché l'incontro sia possibile secondo realtà, ossia secondo gli impulsi universali che le due civiltà celano in sé — e non secondo bruti fatti o astratte esigenze di ordine politico — occorre che sia desta l'autentica conoscenza, antecedente le due categorie « Oriente » e « Occidente ».

Riguardo al mondo tecnico-meccanico assurgente a valore metafisico, cfr. inoltre G. GENTILE, *Introduzione alla filosofia*, Firenze, Sansoni, 1958, p. 86 et seq.; U. SPIRITO, *La vita come amore*, Sansoni, Firenze, 1952, p. 47 et seq.

(7) Cfr. NĀSIR-E ḪOSRAW, *Il libro dello scioglimento e della liberazione*, a cura di P. Filippini-Ronconi, Napoli, Istituto Univ. Orientale, 1959, p. 21 et seq.; inoltre WEI SHOU, *Treatise on Buddhism and Taoism*, Kyōto, University, 1951, p. 88 et seq.

(8) M. ELIADE, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'Initiation*, Paris, Gallimard, 1959; K. KERÉNYI, *Miti e misteri*, Torino, Einaudi, 1950; M. ELIADE, *Mythes, Rêves et Mystères*, Paris, Gallimard, 1957.

(9) Cfr. T. R. V. MURTI, *The central Philosophy of Buddha*, London, Allen, 1955, p. 89 et seq.; YONOSUKE NAKANO, *The Universe viewed from the World of Spirit*, Vol. V, Shinizu City, The Ananaikyo Intern. Headquarters, 1957.

(10) Cfr. M. HEIDEGGER, *Dell'essenza del fondamento*, Milano, Bocca, 1952, p. 23 et seq.; O. WEININGER, *Intorno alle cose supreme*, Torino, Bocca, 1923, p. 136-7.

(11) NOVALIS, *Cristianità o Europa*, Torino, Einaudi, 1942, p. 51 et seq.

(12) Cfr. R. STEINER, *Grandlinien einer Erkenntnistheorie der Goeteschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller*, Dornach, 1957, p. 80 et seq.

CAPITOLO II

(1) Segno tipico di una matematica consapevolezza della struttura espressiva e della simultanea mitizzazione del discorso in quanto mera espressione, fuori del pensiero di cui è veste e che solo può giustificare, è il *Tractatus logico-philosophicus* di L. WITTGENSTEIN (Vedi trad. ital. Milano, Bocca, 1954, p. 177 et seq.).

(2) Notevole il pensatore-asceta indiano del X-XI sec., Abhinavagupta, per il suo intuire il senso dell'autoconoscenza come elemento che estingue e rinnova la tradizione (Cfr. ABHINAVAGUPTA, *Essenza dei Tantra*, a cura di R. Gnoli, Torino, Boringhieri, 1960, p. 178 et seq.).

(3) Cfr. R. STEINER, *Il Cristianesimo quale fatto mistico*, trad. ital. Bari, Laterza, 1932.

(4) H. MASPERO, *Le Taoïsme*, Paris, Civilisation du Sud, 1950, p. 84.

(5) H. MASPERO, *Op. cit.*, pp. 92-93.

(6) Cfr. H. MASPERO in « *Journal Asiatique* », avril-juin 1937, pp. 182-197.

(7) Cfr. ABHINAVAGUPTA, *Op. cit.*, p. 125 et seq.

(8) R. STEINER, *Conoscenza iniziatica*, trad. ital., 2 vol., Milano, ITE, 1938, I Vol., p. 110 et seq.

(9) R. WILHELM e C. G. JUNG, *Il Mistero del Fiore d'oro*, Bari, Laterza, 1936, pp. 101-112.

(10) CHUANG-TZE, *Acque d'autunno*, Lanciano, Carabba, 1922, p. 38.

(11) M. SCALIGERO, *Op. cit.*, p. 58 et seq.

(12) H. MASPERO, *Op. cit.*, pp. 38-39.

(13) J. EVOLA, *La Dottrina del Risveglio*, Bari, Laterza 1943, p. 244.

(14) J. EVOLA, *Ibid.*

(15) J. EVOLA, *Ibid.*

(16) SHRĪ AUROBINDO, *The Problem of Rebirth*.

(17) R. STEINER, *Introduzione alla conoscenza sovrasensibile*, Milano, Bocca, 1940, p. 48 *et seq.*

(18) Cfr. *Abhisamayālankāra*, V, 4 (Transl. from original text, by E. Conze, Roma, Serie Orientale Roma, IsMEO, 1954, p. 80); GIULIANO Imperatore, *Degli Dei e degli uomini*, Bari, Laterza, 1932, p. 51 *et seq.*

CAPITOLO III

(1) Cfr. R. STEINER, *Fisiologia occulta*, Roma, Arti graf. Calzone, 1933, p. 82 *et seq.*

(2) Cfr. SHRI AUROBINDO, *L'Isha Upanishad*, Frameries, Union des Imprimeries, 1939, pp. 69-70.

(3) Cfr. H. CORBIN, *L'imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, Flammarion, 1958, pp. 71-73, 101-104.

(4) M. SCALIGERO, *Op. cit.*, C. IV.

(5) R. STEINER, *L'Iniziazione*, Bari, Laterza, 1926, p. 102.

(6) Cfr. NYANAPONIKA THERA, *Satipatthāna*, Colombo, « The World of the Buddha », 1956, pp. 18-21, 31-34. I chiarimenti di N. T. riguardo alla meditazione, pur avendo particolare riferimento ai vari gradi del Jhāna buddhico, concordano con quanto viene da noi sottolineato riguardo alla funzione della ripetizione e del ritmo. Vedi anche A. GANESH JAVADEKAR, *Approach to Reality* Baroda, Oriental Institute, 1957, p. 95 *et seq.*

(7) Cfr. K. SATCHIDANANDA MURTY, *Revelation and Reason in Advaita Vedānta*, Waltair, Andhra University, 1959, p. 77 *et seq.*

(8) R. STEINER, *I gradi della conoscenza superiore*, Milano, Bocca.

(9) H. KEYSERLING, *La rivoluzione mondiale e la responsabilità dello spirito*, Milano, Hoepli, 1935, p. 142 *et seq.*

(10) Tale possibilità è contemplata con singolare potenza intuitiva e con animazione poetica, attraverso la prospettiva dell'idea del Cristo e dell'Anticristo nell'opera di Tolstoj e in quella di Dostoevskij, da D. MEREZKOVSKIJ, *Tolstoj e Dostoevskij*, Bari, Laterza, 1938, p. 3, c. I-VI.

(11) Per il simbolismo dell'Albero e della Croce e il senso della Immortalità, cfr. M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Einaudi, 1954, par. 109-110.

(12) R. STEINER, *Die Philosophie der Freiheit*, Basilea, Geering, 1951.

(13) Cfr. G. TUCCI, *Il libro tibetano dei morti*, Milano, Bocca, 1949, p. 9 *et seq.*; M. ELIADE, *Le Yoga, Immortalité et Liberté*, Paris, Payot, 1954, p. 272.

(14) V. Cap. VIII.

(15) Cfr. G. WACHSMUTH, *Le forze plasmatici eteriche*, Todi, Atanor, 1929, p. 273 *et seq.*

(16) Cfr. « La luna e la mistica lunare » in M. ELIADE, *Op. cit.*, p. 158 *et seq.*; v. R. STEINER, *Cronaca dell'Akasha*.

(17) Cfr. « Le couple nihilisme-tellurisme, moteur de la magie » in R. ABELLI, *Vers un nouveau Prophétisme*, Paris, Gallimard, 1950.

(18) Cfr. MAURICE ANIANE, *Notes sur l'Alchimie, « yoga » cosmologique de la Chrétienté médiévale* in *Yoga, science de l'homme integral*, Paris, Les Cahiers du Sud, 1953, p. 343 *et seq.*

(19) Cfr. C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica*, Firenze, Vallecchi, 1922, P. I, I, 2.

(20) Il senso della perdita dell'arte di esser soli, onde unicamente si può giungere alla vera comunione con gli altri e con il mondo, è intuito con singolare essenzialità da OTTO BRAUN (*Diario e lettere*, Bari, Laterza, 1923, pp. 73-75).

(21) Vedi H. V. GUENTHER, *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*, Luchnow, « Buddha Vihara », 1957, p. 374-5; K. SATCHIDANANDA MURTY, *Op. cit.*, p. 37 *et seq.*

CAPITOLO IV

(1) Cfr. ABHINAVAGUPTA, *Op. cit.*, p. 146 *et seq.*

(2) Cfr. B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Bari, Laterza, 1926, p. 208 *et seq.*

(3) Cfr. P. COROZE, *Le mystère de la redempcion du corps*, Paris, « Triades », 1953, p. 66 *et seq.*

(4) V. E. ZAGWIJN, *L'evoluzione spirituale della musica in Oriente e in Occidente*, Milano, Bocca, 1943, pp. 16-22.

(5) V. Ch'an and Zen Teaching, ed. and expl. by LU K'UAN YÜ, London, Rider & Company, 1960, p. 43 *et seq.*, pp. 100-101.

(6) Per quel che riguarda la preparazione di una simile possibilità, vedi il cap. « L'osservazione pura » della nostra già citata opera *Avvento dell'Uomo Interiore*.

(7) Cfr. A. KOESTLER, *The Lotus and the Robot*, London, Hutchinson & Co., 1960, e il nostro scritto su tale opera in « East and West », IsMEO, Roma, New Series Vol. 12, No. 1, 1961, pp. 74-77.

(8) *Bhagavadgītā*, XI, 32.

(9) R. STEINER, *I gradi della conoscenza superiore*, Milano, Bocca, 1948, p. 31 *et seq.*

- (10) R. STEINER, *La Scienza Occulta*, Bari, Laterza, p. 224 *et seq.*
 (11) Cfr. R. STEINER, *Introduzione alla conoscenza sovrasensibile*, Milano, Bocca, 1942, pp. 87-100; G. WACHSMUTH, *Le forze plasmatici eteriche nel Cosmo, nella Terra, nell'Uomo*, Todi, Atanor, 1929, p. 45 *et seq.*, p. 45 *et seq.*, pp. 273-289.

(12) Per una idea del clima interiore in cui ancora, sulle soglie dei nuovi tempi, era possibile all'asceta come all'artista operare in sintonia con forze sopravviventi di un'originaria tradizione, malgrado le misioni e le influenze di nuove correnti di cultura, cfr. M. BUSSAGLI, *L'influsso classico e iranico sull'arte dell'Asia Centrale*, «Rivista dell'Ist. Naz. d'Archeologia e Storia dell'Arte», Nuova Serie, A. II, 1953, p. 174 *et seq.*

(13) R. STEINER, *La Scienza Occulta*, Bari, Laterza 1947, p. 295 *et seq.*

(14) J. BÖHME, *Morgenröte*, XII, 92-93.

(15) R. STEINER, *Iniziazione e Misteri*, Napoli, Ed. Partenopea G. Rocco, 1953, p. 92 *et seq.*

(16) Ad intendere il rapporto di una simile possibilità con il Veicolo Adamantino e con la liturgia del *Guhysamaja*, cfr. G. TUCCI, *Teoria e pratica del Mandala*, Roma, Astrolabio, 1949, p. 92 *et seq.*

CAPITOLO V

(1) Cfr. E. UEHLI, *La nascita dell'individualità dal mito*, Milano, Bocca, 1939, p. 179 *et seq.*

(2) Cfr. R. STEINER, *Aus den Inhalten der esoterischen Schulen Heft*, I, Dornach, 1951.

(3) Cfr. M. ELIADE, *Le Yoga, Immortalité et Liberté*, Paris, Payot, 1954, p. 237 *et seq.*

(4) Cfr. ABHINAVAGUPTA, *Essenza dei Tantra*, Torino, Boringhieri, 1960, p. 194 *et seq.*; inoltre in questo stesso vol. l'Introduzione di R. GNOLI, p. 64 *et seq.*

(5) R. STEINER, *L'Iniziazione*, Bari, Laterza, 1926, pp. 126-7.

(6) Cfr. LOUIS PAUWELS et JACQUES BERGIER, *Les matin des Magiciens*, Paris, Gallimard, 1960, Deuxième Partie, I-VI.

(7) Cfr. M. ELIADE, *Op. cit.*, p. 245.

(8) Cfr. *Le Yoga Tibetain et les Doctrines Secrètes, où Le Sept Livres de la Sagesse du Grand Sentier*, suivant la traduct. du Lâma Kasi Dawa Samdup, Paris, Maisonneuve, 1948, L. VII Introd. pp. 346-347-8.

(9) R. STEINER, *Cronaca dell'Akasha*, Milano, Bocca, 1953, p. 69-76.

(10) Vedi Cap. III.

(11) Cfr. G. WACHSMUTH, *Le forze plasmatici eteriche*, Todi, Atanor, 1929, p. 25 *et seq.*

(12) Cfr. R. STEINER, *La mia vita*, Milano, Bocca, 1937, p. 350.

(13) Cfr. J. BÖHME, *Morgenröte*, X, 25-32; P. COROZE, *Le Mystère de la redempion du corps*, Paris, Triades, 1954, pp. 32-39.

(14) A proposito di quanto è stato detto da J. SCHWABE riguardo alla «sonorità originaria» (Vedi *Mathematics Music Mythology and Metaphysic*, Amritsar, Acad. of Spiritual Culture, 1959), va chiarito che il senso del «Diagramma del Supremo» con cui egli intende spiegare l'ordine dei toni e dei corrispettivi numeri nella natura e nell'uomo, è, secondo la Scienza dello Spirito (vedi G. WACHSMUTH, *Op. cit.*, p. 201 *et seq.*) essenzialmente intuibile nel sistema degli ipertoni. Ogni suono articolato può essere ravvisato come una melodia rappresa in armonia: poiché la nota musicale si distingue dal rumore in quanto risuonano insieme con essa, sia pure debolmente, i suoi ipertoni, in un'armonia si hanno di conseguenza non soltanto le singole note della melodia, ma di ogni nota anche gli ipertoni. La «parola» risuona in quanto è una serie di melodie rapprese di cui la funzione interna dell'udito accoglie soltanto gli ipertoni: e a questi si deve appunto il destarsi delle rappresentazioni e del loro senso nell'anima umana. La parola creatrice è dunque presente nel mistero degli ipertoni, come possibilità di resurrezione del risonare originario del Divino nell'uomo: mistero intorno al quale gravita tutta l'antica saggezza e la ricerca attuale della scienza dello spirito (Vedi G. WACHSMUTH, *Op. cit.*, p. 288, e E. ZAGWIJN, *L'evoluzione spirituale della musica*, Milano, Bocca, 1943, p. 51 *et seq.*; pp. 117-118).

(15) Cfr. E. UEHLI, *Op. cit.* p. 72 *et seq.*

(16) Cfr. R. STEINER, *Aus den Inhalten ecc.*, I, pp. 13-25. Una traduzione italiana dei cinque esercizi dati da R. Steiner ad alcuni suoi discepoli si può trovare in *Introduzione alla Magia* (Roma, Bocca, 1955, Vol. III, p. 249 *et seq.*): non vi risulta la firma dello Steiner, dato l'accordo dei redattori di tale opera ad usare solo sigle o pseudonimi. Ad essa, che, dato un certo carattere «miscellaneo», ospita anche qualche critica all'opera dello Steiner, hanno tuttavia collaborato alcuni suoi qualificati discepoli: sta al lettore identificare, in tal senso, ciò che è autentico.

(17) Cfr. M. ELIADE, *Op. cit.*, p. 206 *et seq.*

(18) R. STEINER, *Cronaca dell'Akasha*, cit., p. 57.

CAPITOLO VI

(1) Riguardo al canone metodologico in base al quale assegnare valore alla scienza, i neo-positivisti (cfr. p. es. P. C. ROSENBLUM, *The Elements of Mathematical Logic*, New York, 1950) affermano la necessità di un sistema che chiarisca rigorosamente il proprio oggetto: esigenza di un « logismo » (vedi A. PASQUINELLI, *Introduzione alla logica simbolica*, Torino, Einaudi, 1957; B. RUSSELL, *Introduzione alla filosofia matematica*, Milano, Longanesi, 1947; A. J. AYER, *Linguaggio e verità logica*, Milano, Feltrinelli, 1961) che, giustificabile come « intenzione », non può praticamente non recludersi in un'astrattezza senza uscita, soprattutto per il fatto che la sua analitica è incapace di concepire e perciò di afferrare l'elemento interiore della percezione: sostanza prima di un positivo conoscere, che non può essere analizzata, ma anzitutto percepita, per via di un pensiero che non è l'ordinario pensiero.

(2) Cfr. R. C. ZAEHNER, *At Sundry Times*, London, Faber & Faber, 1958, p. 64 *et seq.*

(3) Vedi M. SCALIGERO, « Aspetti illusori della scienza moderna » in *Spirito e Tempo*, A. I, n. 2.

(4) R. STEINER, *Die Philosophie der Freiheit*, Basilea, Geering, 1951.

(5) M. SCALIGERO, *Avvento dell'Uomo interiore*, Firenze, Sansoni, 1960.

(6) Per il senso di questa « immobilità », cfr. le forme del graduale riposo trascendente in ABHINAVAGUPTA, *Essenza dei Tantra*, traduz. R. Gnoli, Torino, Boringhieri, 1960, p. 131 *et seq.*; inoltre *Ch'an and Zen Teaching*, ed. transl. expl. by LU K'UAN YÜ, London, Rider & Company, 1960, p. 92 *et seq.*; *Bhagavadgītā*, XV, 16, 17.

(7) Riguardo alla intuizione della instantaneità dell'essere nel Buddhismo, cfr. G. TUCCI, *Storia della filosofia indiana*, Bari, Laterza, 1957, pp. 483-4; cfr. inoltre L. SILBURN, *Instant et Cause*, Paris J. Vrin, 1955, p. 85 *et seq.*

(8) Cfr. *Chāndogya-upanishad*, XV, 1-4; *Isha-upanishad*, 5, 6, 7, 8; *Brhaddranyaaka-upanishad*, VII Brahm. 3-21 (vedi *Upanisad antiche e medie*, a cura di P. Filippini-Ronconi, Torino, Boringhieri, Vol. 1-3; inoltre SHRĪ AUROBINDO, *L'Isha Upanishad*, Frameries, « Les grands maîtres ecc. », 1939, p. 43).

(9) Cfr. R. STEINER, *Op. c.*, p. 130 *et seq.*

(10) *Taishō Issaikyō*, ed. J. TAKAKUSU e K. WATANABE, Tōkyō, 1924-1929; cfr. anche *Vigraha-vyāvartani*, trad., G. Tucci in « Pre-Dignaga Buddhist Texts on Logic », Baroda, 1930.

(11) Vedi nota 1.

(12) Cfr. R. STEINER, *Verità e scienza*, in *Saggi Filosofici*, Lanciano, R. Carabba, 1932, p. 153 *et seq.*

(13) *Avvento ecc.* Vedi nota 5.

(14) Vedi p. 249.

(15) Cfr. *The Kyogyoshinsho*, transl. and ann. by K. KAMAMOTO, Tōkyō, « The Karinbunko », s.d., pp. 110-111.

CAPITOLO VII

(1) Cfr. NĀSIR-E HOSRAW, *Il libro dello scioglimento e della liberazione*, a cura di P. Filippini-Ronconi, Napoli, Istituto Univ. Orientale, 1959, p. 9 *et seq.*; F. SCHUON, *Sentiers de Gnose*, Paris, La Colombe, 1957, p. 124 *et seq.* Non si può dire che lo Schuon abbia intuito l'« antecedenza » del pensiero puro al suo « oggetto », metafisico o no: tuttavia è quegli che più si è accostato, mediante l'« oggetto » metafisicamente contemplato, al momento intuitivo, o atto del « pensiero libero dai sensi », che lo pone.

(2) R. GUÉNON, *Initiation et Réalisation spirituelle*, Paris, Les éditions traditionnelles, 1952, p. 142 *et seq.*

(3) Si può cogliere il senso dell'opera di J. EVOLA, p. es. allorché egli afferma che « la verità logica, l'atto razionale come tale, non viene mai vissuto come una pura affermazione del soggetto, bensì come stretto da una imperatività, come qualcosa che s'imposta alla libertà e le preclude assolutamente ogni altra alternativa » (*Teoria dell'Individuo Assoluto*, Torino, Bocca, 1927, p. 169), mentre in effetto la *preclusione* è essa stessa il pensiero che sulla percezione, sorgente dall'impercepibile, proietta la sua provvisoria incapacità di penetrazione: pensiero riconoscibile solo per potenziamento del pensiero stesso: il cui potere sintetico è l'esperienza dell'Io, operante dalla sua « immobilità » e inalterabilità nel sorgere e nell'irradiarsi del pensiero, e solo attraverso questo.

(4) R. GUÉNON, *Op. cit.*, p. 59 *et seq.*

(5) R. STEINER, *La Scienza Occulta*, Bari, Laterza, 1947, p. 304 *et seq.*

(6) Cfr. ISYARAKRSNA, *Sāmkhyakārikā*, a cura di C. Pensa, Torino, Boringhieri, 1960, p. 32 *et seq.*; inoltre *La Bhagavad-Gītā* interpreté par SHRĪ AUROBINDO, Paris, Maisonneuve, 1942, p. 58 *et seq.* Alla intuizione dell'operare intensivo del pensare-percepire nell'essere si accosta, malgrado la « ragione » kantiana assunta come presupposto, E. MARCUS (*Teoria di una Magia naturale*, Bari, Laterza, 1938, p. 98 *et seq.*) che pertanto riesce a concepire l'elemento noumenico come l'in-

timata vita del pensiero, sperimentabile dal pensiero stesso: con ciò affrancandosi dal limite kantiano.

(7) R. STEINER, *I gradi della conoscenza superiore*, Milano, Bocca, 1949, p. 48 et seq.

(8) Cfr. F. SCHUON, *Op. cit.*, p. 109.

(9) Cfr. M. SCALIGERO, *Trattato del pensiero vivente*, Roma, 1961, p. 12 et seq.

(10) Cfr. E. UEHLI, *La nascita dell'individualità dal mito ecc.*, Milano, Bocca, 1939, p. 85 et seq.; J. BÖHME, *Mongenröte*, XIII, p. 105 et seq.

(11) Cfr. BOVILLUS, *Il Sapiente*, Torino, Einaudi, 1945, p. 131 et seq.; S. BERNARDO, *Trattato della Grazia e del libero arbitrio*, Lancia-no, R. Carabba, 1928, p. 105 et seq.

(12) La possibilità del *vajrayāna* qui ricordata in riferimento al còmpito di ritrovare nel « profondo » l'« altezza », va riconnessa a uno dei principî del Mahāyāna, secondo cui *nirvāna* e *samsāra* sono nella essenza identici (vedi W. RAHULA, *What the Buddha taught*, Bedford, The Gordon Fraser, 1959, p. XII et seq., p. 75 et seq.). In effetto l'operare e l'intraprendere puramente singoli dell'individuo si rapportano ai bisogni che esso ha come essere di natura, cioè come singolarità dell'essere. Ma grazie all'« universale medio sostenitore », per la potenza trascendente che esso ha e che si manifesta grazie a *bhāvanā*, avviene che le più basse funzioni vitali, anziché venir annullate, liberino la loro virtù latente. I sette fattori della Illuminazione (*bojjhangā*) sono le vie che congiungono l'umano al superumano, perciò vie di continua comuneione del meditare con la vita. Nella sostanza universale l'individuo non ha soltanto la forma del sussistere del suo operare in genere (*samsāra*), bensì anche il proprio contenuto: ciò che nell'individuo diviene operante è l'idea che egli ritrova allorché intendendo volgersi al *nirvāna*, medita. Gli diviene evidente il senso pratico del meditare soprattutto nel suo valore immanente. Il confronto con talune categorie del pensiero occidentale può lumeggiare tale processo: l'idea di Platone è senza dubbio trascendente, così come quella di Kant e di Fichte: tuttavia, l'idea platonica è metafisica in quanto *archetipo* delle cose e degli esseri, o come essenza eterna dell'essere, mentre quella kantiana e fichtiana — come giustamente osserva B. Spaventa — è metafisica come problema del mondo, che il mondo deve risolvere e non risolve mai completamente: perciò è istanza all'immanenza. Nella meditazione buddhista, e propriamente nel *vipassanā*, l'attività ideale non è soltanto trascendenza ma simultaneamente immanenza: si inizia quello scambio intensivo tra mondo dei sensi e mondo dello spirito, che tuttavia, soltanto la Scienza dello Spirito occidentale può lumeggiare e otien-

tare. Allora può essere inteso il senso della contemplazione e della pratica dei quattro Sublimi Stati: *mettā, karunā, muditā, upekkhā*. Non è difficile vedere in simile via quella che tende a realizzare l'unità dell'essere e dell'essenza: tanto per intenderci è l'idea che conduce a un dato momento Nāgārjuna ad affermare l'identità di *Samsāra* e *Nirvāna*: idea riconoscibile sia pure in altra forma alla base dell'equivalenza tantrica *Māyā* = *Sakti*. Ma se si guarda al pensiero occidentale, si dovrebbe avere la capacità di riconoscere come la logica che, per esempio, in Hegel intende percorrere a ritroso il cammino dalla Fenomenologia allo Spirito, ha, naturalmente in forma speculativa, un'analoga conclusione: il pensiero puro visto come unità dell'essere e della essenza: senso che — strano a dirsi — è sfuggito specialmente ai filosofi. Il pensiero nella essenza come attività interiore libera dai sensi, non considerato soltanto speculativamente, ma sperimentato in sé, diviene esperienza dell'essenza del mondo: esso infatti si presenta come « esperienza pura », potendo affiorare unicamente nella contemplazione impersonale del fenomeno, ed è, peraltro, condizione di ogni grado della logica, compresa perciò la sillogistica simbolica cara ai contemporanei dialettici positivistì. Ma qui il cerchio si chiude, perché non si dà « pensiero puro » se non per via di meditazione e secondo una disciplina che non può essere arbitraria, ma formulata in base alla conoscenza delle leggi del mondo spirituale: che cessa di essere fatto filosofico o logico.

CAPITOLO VIII

(1) G. TUCCI, *Ratnākarasānti on Āśraya-parāvṛtti*, in « *Asiatica* », Festschrift für F. Weller, Leipzig, O. Harrassowitz, 1954, p. 765 et seq.

(2) H. FRITSCH, *Il primogenito. Una immagine dell'Uomo*, Milano, Bompiani, 1946, p. 196 et seq.

(3) G. TUCCI, *Storia della filosofia indiana*, Bari, Laterza, 1957, pp. 80-81.

(4) G. TUCCI, *Op. cit.*, p. 69.

(5) J. TAKAKUSU, *The Life of Vasubandhu by Paramārtha etc.* in *Toung Pao*, V (1904), p. 279.

(6) Cfr. P. FILIPPANI-RONCONI, *Il Buddismo*, Napoli, Pironi, 1960, p. 61 et seq.

(7) *Mahā-nirvāna-tantra*, I, 20-29, 37-50.

(8) M. ELIADE, *Le Yoga, Liberté et Immortalité*, Paris, Payot, 1954, p. 209.

(9) CANDRAKIRTI, *Prasannapadā*, pp. 247-8, cit. in *Civiltà del-*

l'Oriente, Roma, Casini, 1958, Vol. III, « Filosofia dell'India » di R. GNOLI.

(10) R. STEINER, *Goethes naturwissenschaftliche Schriften*, Dornach, 1938, p. 93 *et seq.*

(11) Cfr. P. COROZE, *Le Mystère de la redempion du corps*, Paris, « Triades », 1952; vedi inoltre « Alchimie, yoga cosmologique de Chrétienté médiévale » di MAURICE ANIANE in *Yoga, science de l'homme intégral*, Paris, Les Cahiers du Sud, 1953; J. EVOLA, *La Tradizione Ermetica*, Bari, Laterza, 1931, pp. 124-5; H. CORBIN, *Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran*, Eranos Jahrbuch, 1949, t. XVII.

(12) Cfr. E. UEHLI, *La nascita dell'individualità dal mito*, Milano, Bocca, 1939, p. 70 *et seq.*; J. BÖHME, *Morgenröte*, XII, 40 *et seq.*

(13) E. UEHLI, *Op. cit.*, p. 65 *et seq.*

(14) Riguardo al valore sovrasensibile o « tessuto impercepibile » dello spazio e del tempo e alla loro funzione strutturante nell'universo e nella corporeità umana, cfr. G. WACHSMUTH, *Le forze plasmatici eteriche, nel cosmo nella terra e nell'uomo*, Todi, « Atanor », 1929, p. 290 *et seq.*

(15) M. SCALIGERO, *Avvento dell'Uomo Interiore*, Firenze, Sansoni, 1960, C. V.

(16) Cfr. l'Introduzione di E. CONZE a *Selected Sayings from Perfection of Wisdom*, London, The Buddhist Society, 1955, pp. 22-22; vedi anche *Sentiers de Gnose* di F. SCHUON, Paris, La Colombe, 1957, p. 87, pp. 98-101.

(17) « Questo *ātman* giace nel cuore. La parola stessa lo indica: *brdayam* [cuore] significa: nel cuore [*brdi*] egli- [*ayam*] è. Giorno per giorno, colui il quale ciò conosce raggiunge il Cielo » (*Chāndogya-upanisad*, 8, III, 4; vedi *Upanisad antiche e medie* a cura di P. Filippiani-Ronconi, vol. I, Torino, Boringhieri, 1960).

CAPITOLO IX

(1) Cfr. M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Einaudi, 1954, p. 431 *et seq.*; R. C. ZAEHNER, *At Sundry Times*, London, Faber & Faber, 1959, pp. 72-96; R. ABELLIO, *Vers un nouveau prophétisme*, Paris, Gallimard, 1950, p. 23 *et seq.*

(2) Confr. R. C. ZAEHNER, *Op. cit.*, p. 90 *et seq.* Secondo lo Zaeher, quanto è aspirazione trascendente delle metafisiche e delle religioni pre-cristiane è uno sforzo tendente a realizzare quella « condizione umana » nella quale non vi è né fuga verso il cielo, né verso la terra, ma un'assunzione del sensibile da parte dell'uomo: che si realizza co-

me « uomo spirituale » proprio in quanto sperimenta lo spirituale nel sensibile. Questa « condizione umana », o realizzazione dell'*umano*, ha il suo compimento grazie al Cristo, ma, in quanto processo storico, viene preparato dalle grandi correnti religiose pre-cristiane, anche se apparentemente non ne hanno consapevolezza. (La consapevolezza, in effetto, appartiene alla incomunicabile sapienza di taluni « iniziati »). L'avvento del Cristo ha una preparazione secolare in diverse correnti della spiritualità umana. L'idea di Dio affiorante da prima nelle *Upanishad*, l'aspirazione tradizionale della mistica indiana, quale appare nelle espressioni finali della *Bhagavad-Gitâ* e nella dottrina del Bodhisattva, così come la visione del mondo di Zoroastro e dei profeti dell'antico Iran, e la *preparatio evangelica* nei paesi dei « Gentili », convergono verso quell'equilibrio dell'elemento « celeste » e del « terrestre » nell'uomo, che viene recato come un compiuto modello dal Cristo. Ciò che il Cristo opera dal Battesimo del Giordano al Sacrificio del Golgotha, è il fulcro della resurrezione dell'uomo spirituale, in quanto può liberarlo — se l'uomo liberamente si apre ad esso — dalle conseguenze della « caduta », non in quanto tenda a farlo regredire, mediante discipline ascetiche tradizionali, verso una spiritualità che in sostanza vuole sfuggire l'esperienza della terra, bensì in quanto tende a far sorgere in lui la forza per conquistare la quale egli è caduto. In altre parole, l'uomo non deve salvarsi in un falso « cielo », ossia in una trascendenza che è la proiezione della sua incapacità di sperimentare il sensibile, ma deve sperimentare la natura sensibile, per svincolarne l'elemento spirituale.

(3) Riguardo alla graduale trasformazione del senso del tempo dall'epoca vedica alla moderna nella cultura indiana e del rapporto della individualità contingente con l'« eterno », cfr. lo studio di L. SILBURN, *Instant et Cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, Paris, J. Vrin, 1955, p. 52 *et seq.*, pp. 301-340.

(4) L. SILBURN, *Op. cit.*, p. 78 *et seq.*

(5) L. SILBURN, *Op. cit.*, pp. 401-418.

(6) Cfr. SPHÌ Aurobindo, *Lettres*, Paris, Adyar, 1950, Vol. I, p. 74, p. 178 (« Le Soi silencieux »); B. SPAVENTA, *Logica e metafisica*, Bari, Laterza, 1911, p. 194 *et seq.*

(7) Cfr. BOVILLUS, *Il Sapiente*, Torino, Einaudi, 1943 p. 142; J. BÖHME, *Morgenröte*, XI, 62 *et seq.*; P. PAUWELS et J. BERGIER, *Le matin des magiciens*, Paris, Gallimard, 1961, p. 164 *et seq.*

(8) Cfr. SHRÌ AUROBINDO, *Op. cit.*, p. 200 *et seq.*

(9) Cfr. V. SOLOVIEV, *L'avvento dell'Anticristo*, Milano, « Vita e pensiero », 1951, p. 62 *et seq.*; O. WEININGER, *Intorno alle cose supreme*, Torino, Bocca, 1923, p. 183 *et seq.*

I. URGENZA DELLA RICERCA SOVRASENSIBILE. *La luce dell'Occidente - La metafisica orientale e i suoi indicatori - Il mondo moderno - Mondo antico e indagine moderna - Superstizione contemporanea - L'illusoria «metafisica» - La vera metafisica - Conoscenza creatrice* p. 5

II. IMMORTALITÀ E RESURREZIONE. *L'esperienza cruciale del moderno - La liberazione del corpo e la virtù dello Shi-chiai - L'antica e la nuova «soluzione del cadavere» - Tao e Graal, Restituzione del «senso dell'eternità» - La «chiave perduta» - Io cosmico ed io immanente - Reincarnazione e karma* p. 43

III. PENSARE, SENTIRE, VOLERE. LIBERAZIONE DELLE ESSENZE. *L'uomo tripartito - L'alterazione delle essenze - Il karma e la corrente istintiva - Ascesi del pensare e del volere - Il volere come conversione della brama - La consumazione della natura - La Pietra Filosofale - La «saggezza pietrificata» e il «corpo lunare» - La Terra, lievito del volere «solare» - Reintegrazione del sentire - Il falso sentire e la paura - Il sentire come «memoria spirituale»* p. 79

IV. NUOVA METAFISICA DEL RESPIRO. *Il prana e l'essenza-pensiero - Senso della contemplazione del respiro - L'estinzione del soffio e il respiro di luce - Del percepire il respiro* .

- Il mistero della reintegrazione e la sua imminenza - La luce del corpo di vita - L'Arcangelo dell'aria* p. 125
- V. IL SOLE CHE SPLENDE TRA GLI OCCHI. Possibilità dell'impossibile - La concentrazione pura e l'essenza della forza - L'« etere » della resurrezione - Il « vuoto » interno alla fronte - La luce sepolta nel sesso e il suo riaccendersi - Il Logos come virtù del « centro frontale » - La via del diamante-folgore p. 153
- VI. LA PRESENZA DEL LOGOS NEL MONDO. IL PENSIERO ADAMANTINO. Sostanza sovrasensibile della percezione - Arte del percepire puro - Il potere immanente dell'Io - La soglia magica della coscienza - L'immagine della forza - L'opposizione al Cosmo, come volersi dell'Io - Il radicale contemplare - Restituzione e luce della vita primordiale - La coscienza minore, fondamento di un nuovo cosmo - Valore dell'essere logici e sistematici - La logica dell'essenza p. 185
- VII. IL MISTERO DELL'IO SUPERIORE. Il simbolo e il rito viventi - Il potere sintetico del pensiero - Il pensiero come rivelazione - Il presupposto della libertà - Luce trascendente della natura - La tensione « tellurica » come forza dell'ascesi - Penetrazione radicale della istintività - La « questione » del Graal p. 241
- VIII. IL VUOTO E LA QUIETE DELLE GERARCHIE. Metafisica del fondamento - L'essenza del « vuoto » e la Via Adamantina - « Prova dell'acqua » e « Prova dell'aria » - Metafisica del « cuore » p. 275
- IX. MISSIONE DELLA SCIENZA DELLO SPIRITO. L'antico mistero del sangue e le razze - L'Eterno e l'esperienza del tempo - Forma attuale della conoscenza metafisica - La « Tradizione solare » - La lotta occulta per l'uomo - Possibilità sovrasensibile e ottusità del pensiero moderno - La terra futura p. 297
- NOTE p. 327

*Finito di stampare nel mese di
febbraio dell'anno 1986, presso
le Arti Grafiche Scalia - Via di
Vigna Jacobini, 5 - Roma*

« Le forze solari fluiscono inconosciute e perciò non attuate, o alterate, ma possono esprimere il loro puro essere nel momento dinamico del pensiero indipendente dalla natura. E si convertono in pura forza individuale se possono essere recate incontro all'esperienza del mondo fisico, a resuscitarvi l'elemento solare sopito nel sensibile: nella natura, nelle sensazioni, nel calore degli istinti. Si tratta, tuttavia, di un'operazione simultanea: l'elemento solare del volere si attua in quanto, mediante la "percezione pura", si identifica con l'elemento solare dell'esperienza sensoria.

L'ascesi sovrasensibile non consiste nell'aprirsi come automi a forze spirituali che operino gratuitamente, e che in tal senso non opereranno mai, soprattutto perché non saranno esse ciò che si crede di evocare, ma nell'accogliere tali forze, per recarle incontro al sensibile, che è parimenti immergerle in quella zona del proprio essere in cui domina la polarità terrestre, ossia il flusso degli istinti e delle passioni. Viene così percepito obiettivamente il contenuto di tale polarità: che si purifica e rinasce nell'anima come "pensiero cosmico" ».

