



A Maria

*Non treccia d'oro, non d'occhi vaghezza,
non costume real, non leggiadria,
non giovanetta età, non melodia,
non angelico aspetto né bellezza
poté tirar dalla sovana alterza
il re del cielo in questa vita ria,
ad incarnare in te, dolce Maria,
madre di grazia e specchio d'allegrezza:
ma l'umiltà tua, la qual fu tanta,
che poté romper ogni antico sdegno
tra Dio e noi, e fare il cielo aprire.
Quella ne presta dunque, Madre santa,
sicché possiamo al tuo beato regno,
seguendo Lei devoti, ancor salire.*

Giovanni Boccaccio



Esoterismo moderno

MASSIMO SCALIGERO

L'opera e il pensiero di René Guénon

Prendere contatto con l'opera di René Guénon è come entrare in un mondo di ordine, di chiarezza, talora di trasparenza: nell'indagine verso lo spirituale vi è richiamato un metodo che ricorda quello matematico e che procura all'Autore l'assenso dei più seri ricercatori, venendo egli peraltro considerato in taluni ambienti della « pura cultura » il più grande orientatore verso la scienza della Tradizione.

A chi non abbia una qualche esperienza del conoscere « metafisico », quest'opera dà subito l'idea di una sfera in cui gli sarebbe dato incontrare il proprio principio cosciente; mentre chi una simile esperienza possa in un certo modo cominciare ad avere, vi trova proiettato in distinzioni concettuali singolarmente precise il valore « allusivo » della conoscenza: trova che Guénon ha una particolare capacità di discriminare il metafisico dal fisico, l'Infinito dall'Indefinito, l'Universale dall'individuale; ciò, tuttavia in sede puramente dialettica, ossia mediante rappresentazioni che possono essere preliminarmente utili, ma che da un punto di vista pratico metodologico non fanno certo avanzare d'un pas-

* Pubblicato in due parti nei numeri 1 e 2 della rivista *Imperium*, maggio-giugno, 1950, pp. 13-14, 31-32, l'articolo di M.S., qui riproposto nella sua interezza, si segnala, oltre che per i contenuti — una serena critica al « tradizionalismo » guenoniano ed evolutivo — per il particolare contesto in cui vide la luce. In quegli stessi fascicoli del mensile diretto da E. Erra trovavano infatti spazio orientamenti spirituali diversi, se non antitetici, aventi in Evola e Sciligero i punti di riferimento più rappresentativi. La pacifica convivenza di tali polarità traeva evidentemente origine dal terreno comune della stima e del fine conoscitivo perseguito con disinteressata lealtà. Non è difficile ravvisare a fondamento di tale lealtà l'assenza di intellettualismo, di personalismo e quindi la dimensione verticale dell'autentica ricerca interiore. (N.d.R.).

so oltre il mondo delle parole, verso quell'Universale, verso quel metafisico.

* * *

In tale direzione, leggendo la sua opera *Considerazioni sulla via iniziatica* (recentemente edita in Italia a cura dei fratelli Bocca di Milano, grazie all'ottima traduzione di Corrado Rocco, cui si deve altresì la introduzione) troviamo questa sintesi che può veramente considerarsi il nucleo della sua esperienza interiore: « Finché la conoscenza si limita al mentale, non è che una semplice conoscenza "per riflesso", come quella delle ombre che vedono i prigionieri della caverna simbolica di Platone, dunque una conoscenza indiretta e del tutto esteriore; passare dall'ombra alla realtà, colta direttamente in se stessa, è passare proprio dall'"estriore" all'"interiore", ed anche, dal punto di vista in cui più particolarmente ci poniamo qui, dall'iniziazione virtuale all'iniziazione effettiva. Questo passaggio implica la rinuncia al mentale... ».

Ora, se l'immagine della irrealità della conoscenza riflessa rispetto alla realtà della conoscenza diretta è effettivamente giusta, non è tuttavia possibile dedurre da essa quella del passaggio dalla iniziazione virtuale alla iniziazione effettiva: questo passaggio da simile conoscenza è semplicemente *cominciato*, non *realizzato*; né veramente si tratta di rinuncia al mentale, bensì di un possesso immediato, originario, della forza che si esprime nel mentale e che l'uomo profano coglie soltanto nella fase ultima del suo processo, allorché si può dire « de-realizzato ». Chi rinuncia al mentale, si svincola da una forza che, ai fini dell'iniziazione della personalità andrebbe posseduta alla radice.

Il Guénon invero scambia l'esperienza del mentale liberato, o disincentato, con quella che prelude, in condizioni di ineffabilità, alla identità con l'Assoluto: vi è dal punto di vista dell'essere « che compie il ritorno » qualcosa come una distanza tra due gradi, e la confusione tra essi è possibile proprio per i caratteri di grandiosità e di auto-affermazione interiore che si sperimentano al livello del primo allorché non se ne conoscono a sufficienza il senso, la portata, il limite: per cui si rischia di crederci già iniziati e di mostrare di esserlo, essendo presenti soltanto taluni requisiti *intelletuali* fondamentali. L'acquisizione della conoscenza metafisica pura non è certo l'iniziazione, ma solo un primo

grado: allorché si realizza, si ha una condizione iniziale per l'identificazione con l'Assoluto: esperienza che esige ben altri sviluppi in linea esoterica (mentre può darsi una identità, per così dire parziale, sotto forma di intellettualità posseduta come pura « funzione »).

Ma proprio in rapporto alla comprensione del valore di tale intellettualità, è percepibile il senso ultimo dell'opera del Guénon: il vertice della sua ascesa è una trasparenza mentale non riconosciuta come tale, ossia con limiti ancora « umani », che si vedono funzionare allorché egli scambia questa trasparenza con l'iniziazione effettiva e allorché, nella sua opera, sentendosi necessitato a rimandare a un metodo, addita di continuo una « trascendenza » e simultaneamente la Tradizione, anzi una organizzazione tradizionale, dimenticando l'individuo in sé tende a ritrovare la scaturigine prima.

Utile è la lettura di due opere del Guénon, *Les états multiples de l'être* e *Les principes du calcul infinitésimal*, per conoscerne la mirabile sottilità di pensiero, ma anche il limite. Il contenuto essenziale è la insistente allusione al senso dell'Infinito che esige un modo di conoscere diverso da quello ordinario; e riguardo a ciò non si può non essere concordi; ma riguardo al cosmo spazio-temporale che è in verità un finito indefinitamente misurabile, è strano che il G. non riesca a rendersi conto come ogni ulteriorità della serie indefinita non è altro che il movimento concettuale del nostro pensiero applicato alla rappresentazione di essa. Solo il nostro normale pensiero, infatti, può concepire una unità di più del più alto numero raggiunto, ed esso solo giunge a un limite che è semplicemente pensato e che supera soltanto dialetticamente, ossia con ulteriori pensieri.

* * *

Ora sembra che non diversamente il G. giunga all'idea dell'Infinito, il quale, così mentalmente raggiunto, rimane sempre un'astrazione: la logica acuta dell'Autore al massimo giunge alla trasparente purezza di una simile astrazione, rimanendo nella sfera delle concezioni mentali e trasferendo l'Infinito a una trascendenza pensata non diversamente da come ha pensato il finito: simultaneamente — per un incompleto possesso della genesi metafisica del pensare chiamato in causa — egli mostra la irrilevanza della originaria appartenenza di questo pensare alla

stessa universalità che con vocazione metafisica ricerca e che concettualmente esclude dalla sfera delle proprie possibilità.

E tentiamo spiegarci: allorché si giunge a una trasparente astrazione circa un oggetto, si rivela inequivocabilmente il limite della propria conoscenza, se non si mostra di intendere che l'atto conoscitivo, ossia la percezione sovrasensibile dell'oggetto, si compie non certo mediante un « pensato » (che è la « conoscenza per riflesso » di Guénon) ma mediante l'essenza e il moto medesimo del pensare che, posseduto nella fase pre-dialettica, reca in sé la stessa intima vita dell'oggetto e, a prescindere da questo, rivela la sua immediata conformità all'Universale e all'Infinito da cui trae direttamente la sua legge (cui l'uomo normale inconsapevolmente contravviene di continuo prevaricando con la sua limitata egoità). Il Guénon — alla luce di una vera « conoscenza » — effettivamente rivela la incompiutezza della sua visione sopra-mentale allorché distingue da una parte un pensare limitato e dall'altra un trascendente accessibile per una via che elimina il pensare, per il fatto che non ne sa rimuovere i limiti; mentre la distinzione egli la opera proprio mediante un tale pensare.

Nelle due opere citate è evidente che egli concepisce la molteplicità il finito, il movimento, come qualcosa a sé stante, in sé circoscritto, in quanto si trova « nel suo ordine », che però è illusorio se non è riferito a un principio superiore, trascendente (quale il « motore immobile » di Aristotile). Ora, chiediamo: quale trascendenza, quale principio superiore? La questione in effetto sembra impostata non da un esoterista, ma da un filosofo della dialettica esoterista, ossia come se la trascendenza e la realtà cosiddetta esteriore si stessero di fronte separate l'una dall'altra e l'uomo fosse un *terzo* termine in atteggiamento di acquiescenza o di denegazione.

Come fa il Guénon a dare direzioni circa l'ortodossia iniziatica, quando non si rende conto del senso ultimo che ha l'agnosticismo dell'uomo moderno e quando pone la questione della trascendenza con un modo di pensare che si dice esoterico ma che parte da una basilarietà incoscien- temente tessuta di tale agnosticismo? Perché la questione della « trascendenza » è posta solo dall'uomo che non ha più conoscenza; la molteplicità è tale solo per l'uomo, la separazione è un fatto che riguarda solo il percipire e il pensare dell'uomo; per cui la risoluzione di ogni dualità è possibile soltanto per chi tale dualità sperimenta e unicamente nella sede

in cui la sperimenta. Tale dualità non potrà mai essere risolta lungo la direzione di una dialettica filosofica o esoterica che la ritenga vera al di fuori dell'uomo, né per la via interposta di un altro elemento dualiz- zatore, o scienza tradizionale, o rito, o yoga, o magia.

* * *

È una via troppo facile questo esoterismo che non fa un passo oltre il limite teologico-mistico, mentre pretende superarlo con una conoscenza che da un lato allude discorsivamente a una via dell'intellettualità pura (e il G. vi insiste in ogni sua opera) e dall'altro mostra la sua insufficien- za, ossia il non aver afferrato veramente la intellettualità pura, col ri- mandare a una « organizzazione tradizionale » a una « tradizione » ossia ad una nuova esteriore autorità. Come si vede, cambia la forma del li- mite, ma questo rimane identico. Il semplicismo di una tale direzione spiega degli odierni spiritualisti che hanno bisogno di pretesti dialettici, o tradizionali o rituali, per eludere il problema della *libertà* metafisica, e non affrontare radicalmente se stessi: è la serie di quelli che giustamente un pensatore che non scrive chiama i « chiacchieroni dello spiri- to », la cui funzione è far ritardare se stessi e gli altri, mediante la indefinità delle parole.

Guénon mostra di non aver forze sufficienti per comprendere come il processo mentale che lo ha condotto alla chiara ideazione dell'In- finito, distolto dal suo oggetto, considerato in sé, percepito in sé, sia la « direzione » stessa verso l'Infinito. (E questa è una chiave molto rara, che pure si può porgere senza atteggiarsi a maestri). Ma allorché egli, non rendendosi conto di questa possibile direzione, per lasciare la serie delle parole e passare all'azione, si rivolge a una nuova mediazio- ne, del tutto esterna all'ideare puro messo in atto, in sostanza egli con- traddice le migliori acquisizioni del suo processo pensante, chiedendo a « una cosa tra le cose », a una esteriorità, ciò che avrebbe dovuto chie- dere sino in fondo a tale pensare creativo.

Nella sua recente opera critica *Maschera e volto dello Spiritualismo contemporaneo* (editore Laterza, Bari) J. Evola attribuisce al Guénon l'idea di una « tradizione primordiale metafisica, di carattere non umano, i cui elementi possono trovarsi attraverso tutto ciò che negli insegnamen- ti, nei simboli, nei riti, nei dogmi o miti delle tradizioni storiche parti-

colari è suscettibile di essere elevato ad un significato di oggettività e di universalità ». Ma anche riconoscendo la positività di questa idea, a J. Evola come a R. Guénon deve essere ricordato che nella costituzione interiore dell'uomo moderno è presente la frattura che gli fa apparire la Tradizione come un esteriore *corpus* dottrinario-rituale e non come una corrente di vita superumana nella quale gli sia dato immergersi per re-vivere: nell'uomo moderno vive l'errore che separa il trascendente dal mondo dei sensi, così che egli percepisca questo come privo di Dio; onde la ricongiunzione, la reintegrazione, non può avvenire mediante una forma di iniziazione che precede l'epoca in cui tale errore è divenuto un fatto compiuto. Ogni tipo di iniziazione di altra epoca e ogni via tradizionale che non siano assunte per riconoscere in sé un « individuo antico », veramente psichico, depositario di tutto ciò che in noi come istinto veramente va superato e rettificato, contenendo in sé le radici di ogni misticismo senziente, di ogni ascetismo senza libertà, o di ogni pragmatismo magico, potenziano questo individuo antico ed escludono il suo autonomo *conoscitore*, ossia il « redentore », il principio cosciente che per ora ha vita solo nelle « ombre » dei pensieri.

Ipnotizzare gli uomini col miraggio della tradizione e della organizzazione « ortodossa » a trasmettere iniziazione, significa paralizzare quella possibilità di liberazione e anche di conquista della libertà che per l'uomo attuale è insita proprio nell'essere egli giunto all'ultimo grado della conoscenza, nell'essere egli divenuto cosciente appunto là dove gli Dèi, gli oracoli, i miti, le trasmissioni iniziatiche, non agiscono più. Un tale motivo da J. Evola è effettivamente sentito: l'aspetto più convincente della sua opera è invero l'esigenza della libertà che invece manca nel cosmo di R. Guénon, per il quale esiste un ordinamento trascendente del mondo e l'iniziazione è la via perché l'uomo realizzi la conformità a tale trascendenza, onde egli dà uno « schema » iniziatico secondo tradizione recuperata dialetticamente, e senza dubbio nella forma più « ortodossa ».

L'opera di Julius Evola e l'Antroposofia di Rudolf Steiner

Nella concezione di J. Evola, è rilevabile, sia pure in altra forma, la dualità metafisica che si nota nel sistema guenoniano, allorché egli,

dopo aver mirabilmente costruito la teoria dell'« individuo assoluto » e chiarito l'esigenza della libertà metafisica, evoca, non col recare a fondo il moto interiore iniziale (quello che gli permette di costruire dialetticamente e che in ciò ancora non è interiorità vivente ma soltanto riflessa) bensì per via di analogia e come « tecnica » per la realizzazione, un metodo induistico quale quello dello yoga tantrico, che non ha nessuna vera relazione con quel moto iniziale, anzi ne è in un certo senso una « negazione ».

Profonde sono le divergenze tra i due maggiori rappresentanti dell'esoterismo contemporaneo, Evola e Guénon. Dal nostro punto di vista, tuttavia, pur riconoscendo in Guénon il grande ordinatore *dottrinario* della Tradizione, troviamo che, riguardo al senso della greve atmosfera tellurica in cui è calato l'uomo moderno, il messaggio di Evola ha un significato di estremo coraggio e di decisione, recando la possibilità di un respiro più vasto e più puro: la sua rivolta, pur essendo conforme in partenza alla predilezione delle forme antiche dello spirituale, presenta quella intensità e quell'esclusivismo che soli possono valere per l'uomo veramente moderno, privo ormai di « provvidenze », di appoggi, di consolazioni trascendenti, portato perciò ad appoggiarsi unicamente in se stesso e in se stesso a ritrovare il principio divino.

V'è peraltro tra Evola e Guénon qualche identità di posizione che può giovare a meglio comprendere il senso della dualità cui si è accennato: per esempio, la critica giustamente rivolta da essi, rispettivamente dal punto di vista della loro dottrina, contro aberranti forme dello spiritualismo contemporaneo, coinvolge anche l'Antroposofia di Rudolf Steiner mediante argomentazioni che, per chi tale scienza spirituale ha veramente inteso conoscere, non possono ritenersi decisive. L'Antroposofia infatti si presenta, a chi abbia termini precisi di paragone su tale piano, come una via di interiore esperienza che conduce alla libertà senza salti in trascendenze pensate o in atti magici esterni al principio cosciente, ignorando perciò quella contraddizione ed esigendo che la sintesi di polo interiore e di polo esteriore della vita si attui entro l'anima dell'uomo, per sua intensiva volontà e sua graduale dedizione, senza mediazioni estranee e riconfermanti la dualità più o meno consapevole.

Sembra che né ad Evola né a Guénon sia stato possibile considerare in se stessa l'opera di Rudolf Steiner: vi hanno proiettato il senso da essi connesso a una terminologia effettivamente svistata dalla Teoso-

fia moderna e che lo Steiner riuscì a rettificare con un diverso uso di essa: non hanno avuto difficoltà ad accomunare l'Antroposofia alla Teosofia, rivolgendosi ad identificare i « luoghi » in cui la serie delle parole e perciò delle rappresentazioni venisse meno alla ortodossia tradizionale, il che è dire alla forma esteriore della tradizione, rinunciando così a rendersi conto se veramente in parole, per così dire, inaspettate, non fluisse la vivente essenza della Tradizione.

Non è questa la sede adatta per dare di ciò una dimostrazione. Possiamo soltanto rilevare che in nessuna delle opere dei due autori si fa cenno alla funzione « sottile » di quella percezione dei sensi che è fondamentalmente connessa con tutto il sistema di vita e di pensiero dell'uomo moderno. Rudolf Steiner chiarisce anche il senso di tale funzione così che sia dato, a chi vuole, per sua indagine diretta, scoprirne in sé il segreto. La percezione dei sensi non è nulla di *magico* o di illusorio: essi agiscono giustamente, l'uomo ne fa un uso « sensuale »: non sono un veicolo a cui occorra rinunciare, perché tale veicolo può veramente cogliere il Divino nella sua manifestazione: il modello esteriore ha una ricchezza interiore che sottende infinitamente la finità di esso e l'uomo ne è ad esso il rivelatore.

L'Antroposofia, fondando il suo metodo unicamente in vista di uno svincolamento del principio cosciente centrale dalla necessità del corpo e della coscienza ad esso relativa, così che tale principio operi secondo la sua libertà, contempla l'uomo nelle condizioni in cui si trova in questo tempo, comprendendo tali condizioni come ultimo prodotto di una storia cosmica la cui percezione sovrasensibile è il contenuto stesso di ciò che nella Tradizione ha la sua immediata proiezione in forma riflessa; in pari tempo ha come obiettivo l'operare su tali condizioni, sulla base di quella percezione e della relativa conoscenza, così da rimuoverle e da togliere ad esse il carattere di limite: con ciò essa è la via dell'uomo che riassume in sé tutte le esperienze, tutte le vie, tutte le tradizioni, la via del « figlio del tempo ».

La Magia opera invece mediante un'immagine di ciò che si vorrebbe essere secondo una conoscenza che nulla ha fatto per superare la coscienza ordinaria, ossia con l'uso di contro-immagini prodotte da quello stesso modo attuale di concepire e di pensare oltre il quale ci si vorrebbe portare. La mediazione che il tradizionalista chiede alla « regola » del passato e il mistico alla sfera del sentire, il magista la chiede alla vo-

lontà, allo stato in cui è, e può, tuttavia, in simile direzione operare con un certo vigore e con risultati tangibili. Ma quale che sia il risultato, non si consegue al centro quello che essenzialmente importa: la liberazione interiore.

Un titanismo in tal senso è inevitabile. Si dà un metodo in virtù del quale si dovrebbero cogliere le radici della individualità ma che, per il fatto che salta a piè pari la percezione essenziale, la sostanza *presente* dell'essere umano, ossia la conoscenza di sé, si allontana sempre più dalla possibilità di giungere a quelle radici.

La magia non è più Magia, lo yoga non è più Yoga — a meno di non riconnettersi con l'insegnamento di uno Shri Aurobindo o di un Ramana Maharshi, o compiere una conversione di tipo « antroposofico » — la tradizione non è più Tradizione. Proprio per essere nella Tradizione, occorrerebbe essere liberi dalla tentazione che essa rappresenta come attitudine a guardarla solo nella dimensione del tempo, e in quanto retaggio dialettico-rituale, o come suggestione relativa all'acquisizione di una compiutezza che ormai, dopo questa ulteriore contaminazione con il « dominio della quantità » e l'ultimo rovesciamento del rapporto anima-spirito, si è attuata come possibilità dormiente (che *chi vuole* può destare) di immanenza assoluta, di spirituale solitudine, di essenziale ritrovamento di sé e, per usare un termine evoliano, di « individualità assoluta ».

Si può far rivivere la Tradizione se si è capaci di contenerla come valore, di non dogmatizzarla, di non volgersi indietro per vederla, di non farsi « medusare » da essa. Ma la realtà è che Evola e Guénon hanno avuto lo specifico compito di presentare all'uomo moderno il volto della sua caduta, e riguardo a simile impegno non esistono altri pensatori nel mondo attuale capaci di raggiungere una eguale potenza plastica di rappresentazione e di evidenza — ricordiamo la magistrali opere *Le Règne de la Quantité* di René Guénon e *Rivolta contro il mondo moderno* di J. Evola — ma sembra che né l'uno né l'altro siano riusciti a presentare il mistero adombrato dalla espressione di questo volto, la sua cosmica significazione, il senso impenetrabile della sua finale volontà. Nel suo *Il Mistero del Graal*, Evola, compiendo una mirabile evocazione di simboli e di miti intorno all'enigma della pietra sacra, non giunse ad essa, così come Guénon si mostra assai lontano dall'Agartha, pur compiendo su esso l'indagine più sottile, nell'opera *Il re del Mondo*.

La concezione religiosa medievale nel Poema dantesco

RUDOLF STEINER

Fuori della via che eluda il pensare dell'uomo come funzione della coscienza non più posseduta riflessamente, ma in se stessa, la conoscenza è veramente ancora una « lancia spezzata ». Né una immobilità tradizionale, né una esangue contemplazione, né un attivismo magico sono sufficienti a saldare i due pezzi: è sempre come impugnarne un troncone, credendo di disporre di tutto il potere dell'anima.

In fondo la posizione di Guénon è analoga a quella di Fichte: il polo esteriore della vita, il dato, per Fichte è idealmente riassorbito nella funzione semplicemente ideale della libertà autocosciente: per Guénon è *Maya*. La posizione è identica: ambedue lasciano immutate le condizioni dell'esistere: per essi l'Universo rimane essenzialmente spazzato in due, sia che l'unità venga ricercata esclusivamente nella inflessione idealistica, sia in una mediazione esterna non diversamente pensata.

La frattura profonda permane. Mentre Evola cerca di ricostituire la lancia spezzata, lasciando il puro slancio iniziale del suo chiaramente pensato « individuo assoluto » per passare, con brusca divergenza, all'azione magica, ossia affidando il compito alla volontà inconosciuta; Guénon, che sente di non poter giungere a una effettiva realizzazione con la sua « intellettualità pura » mancante della dimensione della libertà, va da anni in cerca di una « regolarità » tradizionale, ossia di qualcosa che sia una sorta di surrogato della sintesi con l'altro polo della libertà, quello senza il quale nell'esperienza terrestre il polo interiore stesso rimane senza vita, quello che egli non ha saputo vedere se non sotto l'aspetto di *Maya*, quantitativo, finito, come peso del *Kali-Yuga* e del mondo moderno.

Ma ogni contemporaneo ricercatore dello spirituale, ogni animato dalla volontà di ritrovarsi, non può non conoscere l'opera di questi due grandi indicatori: la loro funzione sulla soglia della esperienza metafisica è necessaria e tanto più creativa quanto meglio riesca ad essere paratrice di un autentico passaggio oltre il limite che tale soglia costituisce. Non a caso Evola ha presentato al mondo occidentale, in una sintesi compiuta, la dottrina dei Tantra, che oggi nel mondo ascetico orientale viene considerata l'unica capace di condurre innanzi l'uomo oltre la tenebra di questo tempo: ma anche dei Tantra la chiave è una chiave perduta, l'occidentale può ritrovarla soltanto mediante la conversione della conoscenza con i mezzi stessi della sua conoscenza.

Riteniamo doveroso presentare al pubblico italiano questa conferenza sinora inedita di Rudolf Steiner, dedicata a Dante e alla sua concezione del mondo. Si tratta di una delle numerose conferenze che Rudolf Steiner tenne nei primi tempi della sua attività all'interno della Società Teosofica e che fu trascritta, come spesso avveniva allora, solamente in forma di appunti, non nell'interezza del suo dettato. Nella scorsa semplicità dell'esposizione il lettore potrà ravvisare l'intento di ricondurre lo sguardo a quella sfera donde poté scaturire l'ispirazione del poema dantesco, affinché nella libertà dell'indagine interiore se ne possa ripercorrere la genesi, rivivendone il processo nell'attualizzarne i contenuti.

L'interesse per la figura e l'opera di Dante rappresenta una sorta di termometro della vita spirituale italiana. Ai momenti di maggior consapevolezza di sé corrispondono sempre un accresciuto interesse ed un più fervido sentimento nei riguardi dei tesori d'anima e di sapienza riposti nella creazione dantesca. Questo perché la coscienza italiana riconosce in Dante, con una certa ovvietà, il momento originario del suo autonomo affermarsi, come spirito di libertà, di fronte all'universalità ancora indistinta propria del mondo latino medievale.

Giovanni Gentile ci descrive in tratti marcati e con vibrante sentire questo carattere peculiare del genio dantesco:

Tutta la poesia, tutta l'attività fantastica di Dante può dirsi prettamente italiana. Come la lingua acquista in lui una potenza espressiva prima ignota, tutti i luoghi e le memorie, la storia e le aspirazioni, e le tradizioni e le speranze e i dolori d'Italia s'adunano nella luce della poesia dantesca a formare l'immagine del bel paese, che parlerà poi sempre alle anime delle future generazioni, del giardino dell'imperio ora diserto, e a rinverdire il quale Dante indirizza più propriamente la sua poesia, cioè la sua filosofia. Nel suo pensiero la latinità diventa italianità, e conscia del suo assoluto valore storico, si rivoltava e si afferma di contro alla Chiesa, che allora e poi sempre per secoli avrebbe avversato tra noi, piantata nel cuore stesso d'Italia, ogni regolare sviluppo delle nostre costituzione politica, ogni naturale espansione della nostra libertà interiore¹.

¹ G. Gentile, *Storia della filosofia italiana fino a Lorenzo Valla*, cap. IV.