

La futile presenza dell'io

di Luciano Arcella

La formazione filosofica di Evola avvenne essenzialmente attraverso lo studio dell'idealismo tedesco (Shelling ed Hegel¹) e dei suoi epigoni italiani (Gentile e Croce²), filosofia con la quale il giovane studioso si confrontava nella volontà di superarla. Il prodotto di questo confronto lo troviamo nell'opera elaborata nel 1924 e pubblicata in due tomi, rispettivamente nel 1924 e nel 1927. Essa appare con il titolo *Teoria dell'individuo assoluto* (Fratelli Bocca, Torino). A questa seguì la rielaborazione della seconda parte sotto il titolo *Fenomenologia dell'individuo assoluto* (Fratelli Bocca, Torino, 1930), che in effetti non conteneva nulla di nuovo rispetto ai lavori precedenti, sì che l'Autore considera la sua datazione ingannevole rispetto alla sua effettiva elaborazione.

In altri termini, allorché veniva pubblicata la *Fenomenologia*, quel suo interesse preminentemente filosofico legato alla moda idealistica, era in gran parte stato accantonato. Dopo aver infatti elaborato, parallelamente alle su indicate opere filosofiche, *Il libro della vita e della virtù di Lao-Tze*, traduzione del *Tao te ching* (Carabba, Lanciano, 1923), Evola dava alle stampe *L'individuo e il divenire del mondo* (Libreria di Scienze e Lettere, Roma, 1926) e *L'uomo come Potenza. I Tantra nella loro metafisica e nei loro metodi di autorealizzazione magica* (Atanòr, Todi-Roma, 1926).

Appartiene al medesimo periodo il lavoro *Saggi sull'idealismo magico* (Atanòr, Todi-Roma, 1925), ugualmente finalizzato al superamento dell'idealismo accademico, se pur attraverso un'impostazione filosofica di stampo accademico.

Consideriamo problema di fondo dell'elaborazione del pensiero evoliano, in questa fase in cui è preminente l'interesse per la filosofia occidentale (questa può racchiudersi nel periodo 1921-1927), l'affermare la consistenza di un Io che non si lasci assorbire dall'alterità nell'ambito del processo dialettico. «... in ogni trapasso l'Io non sarà mai nel superato ma sempre nel *superante* – il trapasso non è trascendenza ma affermazione, non altera, non porta al di là di sé l'Io, ma invece lo riconferma, lo individualizza, ed è l'atto di una sempre più vasta ed intensa estensione e dominazione» (Evola, *Fenomenologia dell'individuo assoluto*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1985: 21).

Con tale determinazione Evola intende mostrare l'aspetto negativo della dialettica hegeliana, ossia come il momento dell'antitesi, fase di alienazione dell'Io, ossia del suo essere per l'altro, ne determini la passività, la sua non padronanza del processo, che lo vedrebbe appunto piegato dinanzi alla forza cogente del non-io. Sì che a questa forma di dialettica dal «carattere distruttivo ed astrattivo» (*Fenomenologia ...*: 22), egli contrappone la concezione di Hamelin, ovvero una «dialettica sintetica ... che per *tesi* o punto di partenza prenderà un particolare inteso come qualcosa che già, sia pure incompletamente, è “essere”, di contro al quale l'*antitesi* non sarà la sua contraddizione e la sua negazione, sibbene il suo completamento, la sua integrazione, qualcosa di cui mancava così che, trapassandovi, la tesi perviene, secondo una *continuità di composizione*, ad un più alto grado di perfezione» (*Fenomenologia ...*: 22 s.).

Tuttavia, come egli stesso dichiara, con la sua concezione intende andare oltre la posizione di Hamelin, in quanto questa parte comunque da una sorta di carenza del soggetto, il cui relazionarsi con l'alterità acquisisce carattere di necessità. Evola persegue invece un processo dialettico «... purificato di ogni carattere di bisogno, di necessità, di legge imprescindibile ...» (*Fenomenologia ...*: 24), nel quale il soggetto sia libero di giustapporsi all'alterità, e in tale agire possa esprimere la sua potenza. In tal modo, conclude Evola «E' l'Uno che si afferma, che possiede in sé, nello

¹ Suo reale riferimento sono le fonti «autentiche», che, onde poter approfondire, lo portarono all'apprendimento del tedesco.

² Evola aveva maggiore considerazione di Croce che di Gentile, per la sua «maggiore signorilità e chiarezza rispetto al Gentile», *Il cammino del cinabro*, Scheiwiller, Milano, 1972: 36 (I ediz. 1963).

svincolarsi e liberarsi proprio ad un atto determinato di potenza. Donde una “*Epoca dell’Individuo*” o della “potenza”: una serie di stati in cui l’intervallo va gradatamente mediandosi sino alla sintesi assoluta di unità e distinzione in cui arde il punto dell’autarchia, l’atto stesso del valore affermativo» (*Fenomenologia ...*: 30).

E’ presente in questa impostazione come nella successiva articolazione del discorso, il principio di «persuasione» mutuato da Michelstedter³ (la sua lettura, assieme a quella di Nietzsche e di Weininger costituì momento decisivo della formazione di Evola), ovvero la capacità di sfuggire alla «rettorica» dell’alterità attraverso il potere magico-creativo dell’Io che non si lascia asservire alla necessità dialettica. Come sono presenti in questo processo di affermazione dell’Io « ... i due presupposti fondamentali della metafisica buddhista: 1) Non vi è una brama perché vi è un oggetto ma, viceversa, è la brama che si crea il proprio oggetto; 2) Non vi è brama perché vi è privazione ma, viceversa, la privazione è generata dalla brama ...» (*Fenomenologia ...*: 24 s.).

In tal senso il processo dialettico per Evola non viene determinato da una costrizione, ma da un atto libero del soggetto, tuttavia tale atto – ci chiediamo – pur nella sua libertà, non è ugualmente fonte e prodotto di brama? (*tanha* o *trshna*, la sete). Ossia espressione di una potenza che comunque per esprimersi deve se non presupporre, certamente creare l’alterità e nutrirsi di questa? Sì che l’Individuo assoluto, pur se non è retoricamente dipendente, in quanto espressione di brama non si identifica forse con questa e non contribuisce al suo incremento?

In tale prospettiva potremmo dunque considerare il soggetto di tale operare un «più che io», che nell’affermarsi si accresce e con lui accresce l’esistenza samsarica. Scrive in proposito Evola: «Questa è la forza centrale dell’esistenza samsarica, questo è il principio che determina l’anattâ, cioè la non-aseità di qualsiasi cosa e di qualsiasi vita, e a qualsiasi vita mescola l’alterazione e la morte. La sete, la brama, l’arsura, secondo l’insegnamento buddhista, stanno non solo alla radice di qualsiasi vita, e a qualsiasi stato d’animo, ma anche dell’esperienza in genere, delle forme del sentire, del percepire e dello sperimentare che più sembrerebbero “neutre” e meccaniche» (Evola, *La dottrina del risveglio*; Scheiwiller, Milano, 1965: 72. I ediz., 1942).

Prima però di addentrarci in questa problematica, prendiamo in esame quegli anni decisivi per la sua formazione, dei quali del resto egli rende ampiamente conto nella nota opera autobiografica *Il cammino del cinabro*. In questa sua ricognizione, riferendosi agli anni dell’elaborazione filosofica, pur non svalutandone la profondità e la portata, egli nota con accento critico come occorra «... tener conto di una preparazione necessariamente incompleta», cui aggiungerei la considerazione, ancora dello stesso autore, che i suoi scritti «potranno dare l’impressione di divergenze anche notevoli», impressione aggiungiamo probabilmente derivante da un dato non trascurabile, ossia dal fatto che tale elaborazione risente di «diverse fasi e diversi domini» (*Il cammino del Cinabro*, cit.: 60).

Momento significativo per la formazione intellettuale ed umana fu per Evola l’incontro con Arturo Reghini, assieme al quale fondò il noto gruppo di Ur, cui tra gli altri aderivano Giulio Parise, Arturo Onofri, Nicola Moscardelli. Detto gruppo, assieme a una attività magico-operativa, portava avanti la pubblicazione delle riviste *Ur* e *Krur*. Limitandoci a sottintendere eventi del resto già ben noti, fra i quali l’incontro con Guénon, evidenziamo il suddetto aspetto operativo da un lato, probabilmente deludente e fornito di valore più da sospettosi detrattori e da incontrollate dicerie, che dagli stessi protagonisti; dall’altro un’elaborazione teorica finalizzata alla formulazione d’un pensiero in grado di creare una sintesi fra Oriente e Occidente. Da aggiungere che tale tentativo di sintesi riguardò lo stesso aspetto operativo, ossia una pratica ascetica ricavabile da entrambe le tradizioni.

Da un lato si ha infatti il tantrismo con la sua ascesi erotica, dall’altro l’alchimia, anch’essa pratica finalizzata a determinare una trasmutazione anzitutto al livello interiore.

Come è noto, l’esperienza di *Krur* si concludeva con il numero 12 della rivista, nel quale Evola si congedava dai lettori annunciando la nuova rivista *La Torre*. Con questa, egli dichiarava, «...

³ Evola sottolinea ripetutamente nella sua opera autobiografica l’influenza su di lui esercitata da alcuni aspetti di Nietzsche e da Michelstaedter, con alcune riserve nei confronti del tedesco, e con maggiore adesione al pensiero dell’altro. Si veda, *Il cammino del cinabro*, cit.: 15.

abbiamo accolto l'invito di trasportare la nostra azione in un campo più vasto, più visibile, più immediato: sul piano stesso della "cultura" occidentale». Con ciò entrava in scena una nuova esigenza, quella che potremmo definire politica o piuttosto civica, e quindi il bisogno di confrontarsi in particolare con la realtà italiana caratterizzata dal sistema e dall'ideologia fascista. Non a caso la nuova rivista chiudeva dopo dieci numeri a causa dell'intervento cogente dell'autorità politica.

L'esperienza del gruppo di Ur costituì una parentesi, parzialmente significativa nella formazione di Evola, che venne soppiantata da un impegno spirituale, oltre che teoretico e politico, piuttosto che magico. Giudizio questo suffragato, oltre che dalla produzione scientifica che caratterizzò il decennio precedente la fase bellica, anche da una conversazione con il Maestro, che ebbi modo di incontrare nella sua abitazione di Corso Vittorio Emanuele, a Roma. Era il 1967 quando, da matricola universitaria, potei fargli visita accompagnando un amico ben più addentro di me nella conoscenza delle sue opere.

In verità io ne sapevo ben poco, sì che rimasi semplice ascoltatore del colloquio, costituito da una serie di domande dell'altro ospite e dalle elaborate risposte di Evola. Domande che vertevano soprattutto sui poteri paranormali acquisiti attraverso le pratiche ascetiche compiute nell'ambito del gruppo di Ur, alle quali Evola però replicava mettendo in evidenza la sua presenza di studioso nell'ambito della cultura europea del tempo piuttosto che i ventilati poteri «magici» sui quali l'interrogante insisteva e sui quali il Maestro preferiva tacere. Ricordo in particolare la domanda concernente la possibilità di operare direttamente sul cervello dei potenti, che avrebbe messo in allarme Mussolini ed il suo entourage, al punto di causare la decisa censura nei confronti del gruppo e dei suoi componenti.

Per il mio accompagnatore il deviare il discorso da parte di Evola, la sua reticenza, erano espressione della volontà di mantenere il segreto, e quindi rappresentavano una sorta di prova dell'effettiva capacità raggiunta. Per me, a distanza di tempo, con maggiore conoscenza dell'ideologia evoliana, non costituirono altro che la sincera espressione dei suoi veri interessi, e la dimostrazione dell'esistenza di una vulgata dalla tinta complottista che non rendeva un buon servizio al maestro, finendo con alimentare un fumoso magismo che egli aveva certamente sperimentato ma ben presto messo da parte in favore del suo impegno ideologico oltre che spirituale spirituale.

Con ciò non intendo dire che Evola avesse abbandonato ogni interesse ascetico, ma che questo, messa da parte una vana pratica «magica», si era trasferito in un impegno spirituale appunto, culturale e politico, in grado di operare in maniera ben più seria ed efficace sulle menti e sul carattere dell'uomo occidentale. Soprattutto egli non aveva abbandonato l'idea di conciliare la scienza d'Oriente con quella d'Occidente, e l'impegno di individuare e descrivere una Tradizione originaria, rilevata sia attraverso manifestazioni storiche, comunque parziali, che attraverso il contrasto con il polo assolutamente negativo della civiltà moderna.

Oltre l'io

La decade del Trenta vide un'intensa attività da parte di Evola, finalizzata a costruire il suo quadro del mondo fondato su una Tradizione primordiale, sintesi d'Oriente e d'Occidente. Egli assunse una posizione critica nei confronti degli sperimentatori del «sovranaturale», si impegnò in una elaborazione ideologico-politica, al fine di incidere sulla realtà italiana e soprattutto assunse un forte impegno esistenziale (ovvero in una pratica ascetica), che si tradusse tra l'altro in un esistenzialismo ante litteram dalle valenze «guerriere». Questa fase aveva inizio con *La tradizione ermetica, nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua «arte regia»* (Laterza, Bari, 1931). Opera alla quale seguirono *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo. Analisi critica delle principali correnti moderne verso il «sovranaturale»* (Fratelli Bocca, Torino, 1932), quindi

Rivolta contro il mondo moderno (Hoepli, Milano, 1934), *Il mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'Impero* (Laterza, Bari, 1937) e soprattutto *La dottrina del risveglio, saggio sull'ascesi buddhista* (Laterza, Bari, 1943), la cui data di edizione è ben distante da quella della sua composizione, precedente di vari anni.

Non pretendiamo, nei limiti di un breve saggio, analizzare i suindicati lavori, ma evidenziare una linea di tendenza, ovvero individuare la direzione verso la quale si muoveva il pensiero evoliano, per poter poi riprendere la tematica centrale di questo scritto: la problematica dell'«io» in quanto momento chiave dell'incontro fra Occidente e Oriente.

Il messaggio della *Tradizione Ermetica* è l'estraneità di quest'arte regia alla scienza della chimica, della quale essa non rappresentò affatto un precedente di livello inferiore⁴. Ad animare e rendere possibile quest'operazione per Evola non è una mera combinazione di elementi, finalizzata alla realizzazione dell'oro, ma il servirsi di questi al fine di attuare una pratica ascetica in grado di trasformare l'operatore, concedendogli «certi poteri sovranormali» (*La Tradizione Ermetica*, cit.: 24) con cui poter dominare la materia⁵. Definendola «arte regia», Evola rintraccia nell'alchimia elementi greci filtrati attraverso il mondo arabo ed affidati a quelle correnti del mondo occidentale che non subirono la seduzione del Cristianesimo né il suo attacco, e si servirono di una simbologia occulta per poter trasmettere ad epoche successive l'antica conoscenza.

Evola individua tra l'altro una scienza alchemica orientale, e vede quindi in questa una sorta di unione fra i due mondi, pur se poi si concentra su quella che fu un'ascesi specificamente legata al mondo occidentale, visto che, come egli nota, ne caratterizzò per lungo tempo la sua storia⁶.

Considerando in proposito la specifica problematicità dell'individualità, si evidenzia come questa forma di ascesi abbia come punto focale il superamento di ogni propensione individualistica, onde operare nella «purezza sia del cuore che del corpo, la drittura, il disinteresse, l'assenza di avidità, di invidia e di egoismo [...] un grande equilibrio fisico e intellettuale; lo stato di *neutralità* perfetta propiziato da tale equilibrio; esser sani di corpo, senza appetiti o desideri, in pace con sé, con gli altri e con le cose d'intorno [...] liberarsi di qualsiasi necessità ...» (*La Tradizione Ermetica*, cit.: 126 s.).

In altri termini si tratta di liberarsi dell'io, del suo principio individuativo che impedisce l'adeguamento all'essere, a quel cosmo plastico che potrà essere trasformato soltanto se l'operatore sarà in grado di rinunciare alla presunzione della sua imprescindibilità. Ciò significa che colui che vuole produrre oro deve anzitutto liberarsi del desiderio di tale realizzazione, e per giungere a questo deve presupporre l'inconsistenza del suo principio individuativo, deve rendersi conto della la futilità dell'io.

In tal senso, distaccandoci parzialmente da Evola, al fine di non rimanere puri esegeti, ma propositori del suo pensiero nel tempo attuale, crediamo che la possibilità di coniugare la tradizione orientale con l'Occidente si realizzi attraverso il superamento di una individualità che, in termini antropologici, si traduce in un pregiudiziale etnocentrismo. Sì che appropriarsi di tratti orientali significa soprattutto incominciare a pensare l'esistenza e la storia umana con altre prospettive, ossia soprattutto al di là della dialettica hegeliana con il suo intrinseco evolucionismo.

Sì che l'Occidente e la sua modernità, non solo rappresentano un momento parziale della storia umana, ma mostrano come l'uomo stesso, nella sua pretesa di adeguarsi all'essere, ovvero di costituirne il senso, sia solo una sua manifestazione, una delle espressioni possibili del vivente, transeunte non meno di quei dinosauri che un tempo abitarono la terra e la cui scomparsa non costituì il momento definitivo di un processo.

⁴ Scrive in proposito Evola: «In fatto di alchimia, già in sede introduttiva va accusato l'errore di quegli storici della scienza, i quali vorrebbero ridurla tutta ad una chimica allo stato infantile e mitologico» (*La Tradizione Ermetica*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1996: 23).

⁵ Qui entra in giuoco la [...] possibilità sovranormale di attrarre o di liberare dal proprio essere certe forze sottili e di legarle a determinare materie fisiche che se ne caricano oggettivamente a guisa di condensatori spirituali» (*La Tradizione Ermetica*, cit.: 199).

⁶ «Una tradizione alchemica serpeggia enigmaticamente non solo in almeno quindici secolo di storia occidentale, ma anche al di là dai continenti, in Oriente come in Occidente» (*La Tradizione Ermetica*, cit.: 26).

Ma torniamo a Evola, e specificamente all'opera che gli permise di mettere tra parentesi il mondo occidentale, non meno di come lo aveva già fatto Spengler con il suo *Tramonto dell'Occidente*, falsamente inteso come una sorta di fine dei tempi, ma in effetti nient'altro che la descrizione di un passaggio necessario, privo di nostalgie e di drammi. Nell'ambito di un ciclo di civiltà che attualmente si manifesta in una forma realmente singolare, paragonata ad altre espressioni, d'Occidente e d'Oriente, ben più coerenti nella loro traduzione in gesti dei loro presupposti culturali. Sì che la democrazia, la desacralizzazione del potere politico, la casualità dell'esistenza umana, non si rilevano come forme negative in senso assoluto, bensì per la loro incoerenza dinanzi alla ricerca metastorica di un pur imperfetto adeguamento all'Essere in quanto senso di un'esistenza finalizzata alla consistenza.

Del resto quella che può definirsi la caratteristica specifica dell'Occidente, fonte da cui scaturiscono le altre sue manifestazioni, è proprio il principio dialettico, fondamento del suo «io», che trova forza attraverso il processo storico per Hegel, processo culturale invece, per una ricerca storico-antropologica di cui Sabbatucci ci offre il senso e la sintesi.

Docente di Storia delle Religioni presso l'Università La Sapienza, allievo di Brelich, Sabbatucci, tra le varie iniziative da lui assunte, fondò una collana di studi stotico-religiosi intitolata «Chi siamo?», denominazione cui egli dava la seguente spiegazione: «"Chi siamo?" è un'antica donada della filosofia. E voleva dire: chi siamo noi uomini? Oggi che le risposte opinabili non interessano più, neppure più si formulano domande del genere. C'è un nuovo modo di porre scientificamente il problema. E' il modo con cui lo pone questa collana che, nel chiedere "Chi siamo", intende: chi siamo noi occidentali?

Ecco il senso e l'iter della nostra scelta. Volte le spalle alla filosofia, quel che resta sono le scienze naturali e le scienze storiche. Questa collana lascia alle scienze naturali l' "uomo naturale" (di cui parlava la filosofia), e si occupa esclusivamente dell' "uomo culturale" che è poi l'oggetto specifico delle scienze storiche.

Nei limiti, ma anche nelle prospettive, di un'azione così precisata, pensiamo di raccogliere opere, comunque degne di lettura per i motivi più diversi, che riteniamo utili ai fini di un conoscenza della cultura occidentale, ossia proprio di quella cultura per cui mezzo esistiamo noi stessi che ci occupiamo di scienze storiche e che oggi proponiamo questa nuova collana. Infatti né le scienze storiche né una collana del genere sarebbero immaginabili in culture diverse dalla occidentale.

E' giunto il momento di porre noi stessi, in quanto occidentali, come oggetto di studio»⁷

Notiamo che gli studi facenti parte della collana sono per lo più indirizzati a culture diverse, lontane nel tempo come nello spazio dall'attuale civiltà occidentale, ma che servono a identificarla e descriverla in quanto alterità dialettica con cui questa si confronta, onde giungere ad una consapevolezza di sé quale dato originario. Sabbatucci considera in tal modo il processo dialettico come maniera efficace per la conferma ed il rafforzamento dell'io occidentale, che è un io storico, non traducibile nell'io assoluto della filosofia. Del resto per lo studioso la stessa filosofia è scienza storica, espressione di una cultura e di un individuo particolari, qualificabili non solo come occidentali, ma soprattutto come moderni. Di ciò ci rende conto Hegel, la cui conoscenza dialettica, resa in scienza antropologica da Sabbatucci, è espressione dell'io moderno, del suo peculiare modo di essere, nonché della forma culturale da lui elaborata, per il cui superamento risulta essenziale andare oltre la presupponenza tanto di un io metastorico che storico.

E' questo il senso e lo scopo delinato da *Rivolta contro il mondo moderno*: la riduzione a parziale e degenerante evento storico della modernità occidentale, il cui relativismo è dialetticamente funzionale al rafforzamento di sé, ovvero di quegli ingiustificati apriori che fanno confondere una provvisoria esistenza con il senso dell'essere e dell'assoluto.

Percorso simile viene poi compiuto, meno in riferimento a una cultura che all'individuo, dalla *Dottrina del Risveglio*, ricerca nella quale, prendendo in esame l'ascesi buddhista, Evola indica

⁷ La collana «Chi siamo?» fu pensata e diretta da Dario Sabbatucci a partire dal 1975, nelle edizioni Bulzoni, Roma. Sino al 2002, anno della scomparsa del suo ideatore comprendeva 33 titoli.

come indispensabile per la realizzazione di sé il superamento di un io parziale, il cui accumulo carmico nasce meno da una volizione che dall'elementare processo conoscitivo. Ossia la determinazione dell'esistente, il cosiddetto «nama – rupa», su cui si fonda quella che Michelstaedter definisce la «rettorica» dell'esistenza. Il denominare, il dare consistenza, esprimono l'intenzione dell'io di ricevere risposta e conferma della propria individualità, il sentirsi persuaso da una realtà inconsistente, che nel determinarsi si nega e si contraddice.

A questa rettorica si contrappone appunto la saggezza alchemica, forma di conoscenza e di pratica in grado di superare la sovrastruttura della conoscenza dialettica che, nel momento in cui costituisce l'essenza dell'individuo, lo condanna alla sua irrefutabile morte.

Cosa che comprende il Risvegliato, che non intende soltanto eliminare il dolore dell'esistenza samsarica, ma la radice di questa sofferenza, ossia l'esistenza stessa, in quanto forma deviante dell'essere.

Ma Evola pur viveva nel mondo, e specificamente in questo mondo moderno, nel quale, vittime dei suoi limiti logici, giovani che percepivano la loro inadeguatezza continuavano a sollecitare il Maestro, pretendendo da lui la pietra filosofale che li rendesse in grado di produrre oro, di rendersi oro in un'età del piombo. Ai quali egli con pazienza cercava di spiegare che l'oro apparteneva ad una fase a loro estranea, o forse estranea a questa forma imperfetta dell'essere, cui spettavano soltanto l'ambizione e l'anelito a superarsi, seguendo quella linea iperbolica tracciata da Michelstaedter e da Nietzsche, che nel suo tentativo di radicalizzazione dell'esistenza attraverso la sua infinita ripetizione, compiva una effettiva «opera al nero», sorta di gioco di dadi cui affidare la propria salvezza.

Per questo motivo Evola chiese aiuto all'Oriente come a un oscurato Occidente, e prospettò una via occulta, esoterica oppure guerriera (di un Occidente che rimane soldato di guardia dinanzi alla sua distruzione), che potesse rendere l'esistente in grado di essere altro, di identificarsi con quell'assoluto prospettato dal Buddha dinanzi alle tentazioni di Mara, culminanti nell'ultima seduzione di essere Brahma, il dio sommo. Che egli non accettò, per essere altro appunto, per essere oltre: non oltre i limiti dialettici di questa storia, indicati da Spengler, bensì di ogni storia che in sé contiene l'irrefutabilità della morte.