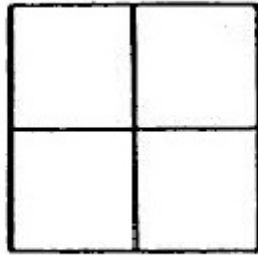


Clario Griguzzo

Cupio *non* dissolvi

La verità dell'arte nel solco dell'indistinto



Cupio *non* dissolvi

La verità dell'arte nel solco dell'indistinto

Prefazione	05
La vera crisi del mondo attuale	07
1.1 Una crisi spirituale	09
1.2 L'economicismo imperante	12
1.3 <i>Divide et impera</i>	14
1.4 Una guida	15
1.5 <i>Kali-yuga</i>	16
Mondo e trascendenza	19
2.1 Le due realtà	21
2.2 Una sola realtà	25
2.3 La caduta	27
L'uomo differenziato	31
3.1 La dissolvenza dei valori	33
3.2 Tipo umano differenziato	36
3.3 Segno indistinto	37
3.4 La differenziazione originaria	39
// significato dell'arte	41
4.1 Il significato sovra-individuale dell'arte	43
4.2 L'astrazione	44
4.3 Il simbolismo e la forma	45
4.4 Le verità eterne dell'arte	48
Forma come simbolo	51
5.1 Forma e qualità	53
5.2 Geometria come spirito	56
5.3 Informe e divenire	58
Bibliografia principale	63

Prefazione

Cupio *non* dissolvi vuole dire desidero *non* dissolvermi. In che cosa desidero non dissolvermi io autore di questo libro e a che cosa penso che bisogni resistere per evitare questa dissolvenza? Non bisogna cedere inconsciamente all'*indifferenziato* innanzitutto. Bisogna evitare questo baratro se non lo si desidera. Perdersi nel buco nero dell'indistinto è allettante per i più ma bisogna chiedersi se questo oblio delle verità su noi stessi è voluto o meno. Se voluto è assolutamente legittimo il desiderio di *perdersi*, non per libertarismo, ma perché un individuo può fare della propria vita ciò che vuole; ma questo individuo deve avere ben presente quello che sta realizzando. E cioè l'obliarsi di ciò che più propriamente lo caratterizza in quanto uomo. Il desiderio dell'indistinto è quel desiderio di finta libertà da tutto ciò che c'è di inequivocabilmente vero e autentico al mondo. È quell'emanciparsi dalla ricerca di ciò che si è propriamente da sempre e dai propri compiti terreni già da sempre stabiliti, è il rinunciare a un modello e a delle basi trascendenti per potersi muovere autenticamente al mondo. È sostanzialmente un ignorare ciò che vuole dirci assumi te stesso, assumi il tuo io trascendente e vivi autenticamente a questo mondo. Il monito che ti comunica che non puoi essere tutto ma quel *tutto* se mai lo conquisti solo realizzandoti in ciò che sei suona ai più come inutile autoritarismo che sa di vecchio senza che ci si renda conto che quell'insegnamento vale da sempre e per sempre.

La tradizione rappresenta un patrimonio che oggi si misconosce. È una parola. Si è talmente distanti da quelle che sono le posizioni dei tradizionalisti trattati in queste pagine che a tratti sembra che non abbia neanche senso parlarne. Perché in fondo quando si parla di verità si deve sfuggire necessariamente alla verità. Perché non si può entrare in un luogo impenetrabile. La verità resta per sua natura velata anche se raggiungerla, o almeno muoversi in direzione di essa, è l'unico scopo autentico di questa esistenza. C'è da non credere a ciò che ci troviamo di fronte oggi, in quest'epoca e in questo luogo, a questo stato di misconoscenza e derisione della verità che fa pensare seriamente a che cosa stiamo facendo allora noi qui e ora. Lo scopo primo e ultimo non è solo smarrito ma evitato come una malattia da cui sfuggire a tutti i costi per poter comunicare e vivere con gli altri. Si ha quasi timore a tirare fuori l'argomento, c'è quell'imbarazzo quando si pronuncia questa parola di fronte a persone che non conosciamo e che non ci conoscono che ci fa desistere dal conoscerci veramente. È paradossale come ciò che ci dovrebbe caratterizzare primariamente, la ricerca della verità su di noi e sul nostro agire, sia in realtà uno spauracchio evitato nella maggior parte degli incontri umani e culturali. Come un oggetto troppo caldo con cui si ha paura di scottarsi, lo si passa tra le mani degli altri interlocutori quando dovesse uscire anche solo per sbaglio allo scoperto in una conversazione. Si parla di tutto tranne che di verità. In questo libro, come si è potuto dedurre, si parla di verità.

Clario Griguzzo, 11 giugno 2013

.

La vera crisi del mondo attuale

«[...] c'era un tempo, all'inizio del presente *manvantara*, una “cosa” indefinibile e inintelligibile, che “ostruiva il cielo e la terra”; vedendola, i *deva* l'afferrarono all'improvviso, la stesero per terra, a faccia in giù, e si stabilirono su di essa nella posizione che avevano nell'atto di afferrarla; Brahmā la riempì di *deva* e la chiamò Vāstupurusa. Questa cosa oscura, senza forma intelligibile, non è altro che l'esistenza (*vāstu*) nella sua radice tenebrosa, in quanto si oppone alla Luce dell'Essenza, della quale i *deva* sono come altrettanti raggi. Grazie alla vittoria che i *deva* riportano sull'esistenza indifferenziata, questa riceve una forma; caotica in se stessa, essa riceve il supporto di qualità distinte, e a loro volta i *deva* ottengono un supporto di manifestazione.»

T. Burckhardt

1.1 Una crisi spirituale

Nella prima metà del secolo scorso gli esponenti della corrente reazionaria del Tradizionalismo misero in luce il disfacimento in direzione materialistica e quantitativa della civiltà occidentale¹. Uno dei primi e maggiori promulgatori della necessità di un ricongiungimento con i valori spirituali e qualitativi tradizionali fu il metafisico francese René Guénon (1886 - 1951), iniziatore di un dibattito sui principi perenni che successivamente si diramò in tutti i campi della cultura, evidenziando le forti sconessioni tra l'agire dell'uomo moderno, sempre più prosaico e fine a sé stesso, e quello dell'uomo legato alla tradizione in senso alto e profondo. Guénon, in *La Crisi del Mondo Moderno* (1927), ci parla dunque di tutto ciò che si è sfaldato e che potrebbe sfaldarsi ulteriormente sul piano spirituale, in modo particolare in un'epoca, quella moderna, e in un luogo, l'occidente, a causa delle forze dissoltrici in moto ormai da diverso tempo in quest'epoca e in questo luogo.

1. Con il termine Tradizionalismo (o Scuola Tradizionale, o Filosofia Perenne) si intende la corrente di pensiero affacciata nei primi decenni del '900 in reazione alla febbre modernista dilagante in ogni ambito della cultura e della società tardo-occidentali. Il Tradizionalismo sostiene l'unità trascendente di ogni culto deista e l'esistenza di una metafisica dell'essere che impartisca principi a-storici all'agire, spirituale e pratico, dell'uomo, tenendo al tempo stesso salda la credenza dell'origine non umana di tali principi. I più prolifici divulgatori e riscopritori di queste idee furono René Guénon (1886-1951), Frithjof Schuon (1907-1998), Ananda Coomaraswamy (1877-1947), Titus Burckhardt (1908-1984), Julius Evola (1898-1974), Elemire Zolla (1926-2002).

Queste forze dissoltrici, per Guénon, sono il risultato della disgregazione di quell'unità indissolubile di spirito e materia che vige in ogni civiltà ed epoca tradizionali nel senso alto del termine, in cui l'intellettualità non è intesa in termini meramente razionalistici, o comunque non solo, ma fa tutt'uno con l'intuizione dei principi fondamentali, concernenti l'uomo e il suo fine; la sola intellettualità che può portare a un discernimento dei valori e delle verità eterne dai valori e dalle verità puramente contingenti e transitorie.

Tutto quanto è di pertinenza della scienza attuale può solo appartenere al campo delle ipotesi, mentre, per le «scienze tradizionali», si trattava di ben altro, cioè di conseguenze indubitabili tratte da verità conosciute intuitivamente e superrazionalmente, quindi in modo infallibile, nell'ordine metafisico.²

Guénon specifica che la contingenza e la transitorietà del divenire non sono in sé il male, ma che, perché possiedano un valore autentico, ad esempio per quel che concerne la fondatezza di un potere politico, devono essere necessariamente supportate, per essere considerate *normali*, solo in connessione ai principi sempiterni riguardanti l'uomo e il suo senso³. Principi sempiterni, che, per essere considerati validi, devono essere legittimati dall'alto e anzi devono avere in questo strato superiore dell'essere la loro più propria origine, che è necessariamente di tipo sovra-umano. Queste verità, e questo punto Guénon lo evidenzia chiaramente, non sono comunicabili con l'ausilio della mera razionalità, o comunque non solo, bensì precipuamente in modo intuitivo, essendo verità trascendenti l'intelligenza intesa in senso razionalistico (nate e dunque conosciute prima di essa); quindi emanazioni superiori carpiribili solo attraverso la contemplazione nel senso più puro del termine.

2. R. Guénon, *La crisi del mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1972, pp. 72-73

3. Il termine *normale* è inteso e utilizzato da Guénon come sinonimo di tradizionale.

[...] nelle civiltà di tipo tradizionale l'intuizione intellettuale è il principio di tutto. In altri termini, la pura dottrina metafisica costituisce l'essenziale e il resto vi si connette a titolo di conseguenza o di applicazione ai diversi ordini delle realtà contingenti. [...] il relativo non vien concepito come inesistente, cosa che sarebbe assurda; esso vien preso in considerazione nella misura in cui lo merita e vien messo nel suo giusto posto, che può essere solo secondario e subordinato.⁴

Guénon insisteva inoltre sul carattere universale di ogni dottrina spirituale, avallando di conseguenza la teoria dell'unità trascendente di ogni religione, specificando che solo le manifestazioni esteriori e necessariamente contingenti di questa dottrina universale cambiano storicamente di volta in volta, sotto le varie e mutevoli forme della manifestazione empirica della verità e della rivelazione, che rimane una.

Il vero spirito tradizionale, quale si sia la forma da esso rivestita, è in fondo sempre ed ovunque lo stesso; le forme diverse, specificamente adatte a queste o quelle condizioni mentali, a queste o quelle circostanze di tempo e di luogo, sono solo le espressioni di una unica e sola verità. Ma bisogna porsi sul piano dell'intellettualità pura per scoprire questa unità fondamentale sotto l'apparente molteplicità delle varie forme.⁵

4. *Ivi*, p. 67

5. *Ivi*, p. 52

1.2 L'economicismo imperante

La crisi del mondo moderno è quindi anzitutto una crisi spirituale. Guénon ci dice che senza alcun principio non ci può essere alcun fine per l'uomo, da qui l'agitarsi convulso di una civiltà senza scopo e con l'unico obiettivo di produrre il più possibile per soddisfare i bisogni indotti dall'economicismo moderno⁶; economicismo sempre più votato alla disintegrazione dell'uomo completo in un concentrato di non bisogni, tra cui la tecnologizzazione alienante e la produzione a tutti i costi, di cui in nessuna condizione normale di esistenza si avrebbe l'effettiva necessità⁷. Questa condizione rende sempre più esplicito che delle differenze tipologiche e spirituali di ogni singolo uomo rispetto a un altro, specchio delle differenze trascendentali esistenti da sempre (argomento cardine di ogni autentica dottrina tradizionale) non vi è più traccia nella modernità, tanto più che le uniche differenze che sussistono tra gli individui sono quelle economiche, quindi meramente accidentali e transitorie; la conseguenza prima è uno stato di esistenza che può cambiare in qualsiasi momento in base al caso, e quindi alla fortuna o sfortuna economica, senza alcuna connessione con le verità sempiternie sulla funzione del singolo inerenti a ogni esistenza terrena⁸.

6. «Come solo aderendo ad una attività libera l'uomo può essere veramente libero e sé stesso, così nel suo concentrarsi invece su scopi pratici e utilitari, su realizzazioni economiche [...] egli abdica, si disintegra, si discentra, si riapre a forze infere di cui presto, senza bisogno che se ne accorga, è destinato a divenire lo strumento.», J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1969, p. 400

7. Da qui mestieri e professioni a cui ci si vende senza ritrovare il proprio scopo e i propri veri bisogni, spirituali e pratici, in quanto uomini. In una parola smarrendo il proprio sé pur di sopravvivere in questa condizione dissolutrice e dissolta dell'esistenza.

8. «L'attività economica, il lavoro e il guadagno (in una civiltà tradizionale) apparivano giustificati nella sola misura in cui fossero necessari per il sostentamento e per la dignità di una esistenza conforme al proprio stato, senza che venisse in primo piano il basso interesse, il profitto», *Ivi*, p. 130 (parentesi mie)

Questo a fronte di un egualitarismo valido solo a parole. Infatti l'uguaglianza dei diritti stabilita dalla legge "mondana" e umana altro non è che una copertura di due verità, una in senso alto e l'altra contingente: si misconosce anzitutto, in questo modo, la verità sulle differenze tipologiche di ogni uomo in base alla propria funzione trascendentalmente stabilita e quindi al mestiere derivante dalla sua natura propria, e inoltre si occulta la verità sullo stato di realtà che è attualmente vigente, e cioè quello dell'esistenza di differenze tra gli uomini, intese però in senso snaturante, perché derivanti dai soli aspetti economici; differenze tanto più reali quanto più vengono velate dalla demagogismo egualitarista⁹.

[...] allo stato attuale del mondo occidentale quasi nessuno si trova nel posto che normalmente gli spetterebbe in base alla sua natura propria. [...] la stessa natura individuale con l'insieme delle attitudini speciali che essa implica e che predispongono ogni uomo all'adempimento di una data funzione e non di un'altra. Quando l'accesso a qualsiasi funzione non è più controllato da alcuna regola legittima, il risultato inevitabile è che ognuno sarà portato a fare qualunque cosa e spesso ciò per cui egli è meno dotato. La funzione che egli avrà nella società sarà determinata, se non dal caso, giacché il caso in realtà non esiste, da qualcosa che può sembrare il caso, cioè da un intreccio di circostanze accidentali di ogni specie. L'ultimo a intervenire, sarà proprio il solo fattore che dovrebbe contare in un simile caso, cioè la differenza di natura esistente fra gli uomini. La causa di un siffatto disordine è la denegazione di una tale differenza [...] e una tale negazione, diciamo, è stata costituita dai moderni in uno pseudo-principio sotto il nome di «uguaglianza».¹⁰

9. La democrazia, con tutto ciò che comporta, è uno dei falsi miti del *nostro* egualitarismo, tanto più in uno stato di farsa quale è quello attuale, in cui niente viene deciso dal popolo, e l'unica cosa su cui esso ha libertà, ad esempio nell'elezione di un rappresentante politico, si basa su un sistema di preferenza fasulla, essendo i rappresentanti già selezionati da una casta che detiene illegittimamente la ricchezza e solo grazie a questa ricchezza (esclusivamente materiale, e dunque su basi meramente accidentali) può erigersi sul resto del popolo. «L'idea, che lo Stato tragga la sua origine dal demos ed in esso abbia il principio della sua legittimità e della sua consistenza, è una perversione ideologica e tipica del mondo moderno, attestante essenzialmente una regressione. Con essa si torna cioè a quanto fu proprio a forme sociali naturalistiche, prive di un crisma spirituale. E che una volta presa questa direzione si dovesse scendere sempre più in basso, fino al mondo collettivistico delle masse e della democrazia assoluta, è cosa che procede da una naturale necessità, dalla legge stessa dei corpi che cadono», *Ivi*, p. 43

10. R. Guénon, *La crisi del mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1972, p. 102

1.3 *Divide et impera*

La divisione e dispersione nella molteplicità è un altro dei caratteri propri della civiltà moderna. L'occidente come è oggi è sostanzialmente nato dal frazionamento causato da lotte intestine tra stati e micro-stati che nulla hanno a che fare con il presunto pacifismo tanto ostentato dagli organi statali moderni, e ciò si rispecchia per analogia nelle falsità dei singoli individui pubblicamente solidali e privatamente ostili, in cui prevalgono istinti ancor più bruti quanto più velati per ottenere una posizione che garantisca quell'accumulo economico che solo rende possibile la sopravvivenza in questo tipo di civiltà inautentica. Con il risultato che l'ostilità, e quindi l'atteggiamento contrario rispetto alla comunanza di intenti e fini garantita da un sistema tradizionale, rende i singoli individui dispersi e isolati a causa della micro-lotta per la sopravvivenza quotidiana. Questo frazionamento è riscontrabile in praticamente tutti i settori dell'esistenza moderna, ad esempio nella parcellizzazione del mondo del lavoro, in cui vigono specializzazioni talmente atomistiche da andare ben oltre l'alienazione, nullificanti l'azione umana come qualsiasi divisione che ignora una visione d'insieme, organica e collettiva, che per essere veramente tale (e non in senso falsamente democratico come nella civiltà attuale) dovrebbe rispettare quelle differenze, anche in ambito lavorativo, che non risulterebbero degradanti a nessun livello perché ugualmente connesse a un principio (e fine) comune di ordine superiore¹¹.

La molteplicità considerata fuor dal suo principio e come tale insuscettibile ad essere ricondotta all'unità, nell'ordine sociale è la collettività concepita come la mera somma aritmetica degli individui che la compongono, e che effettivamente è solo questa somma dal momento che essa non è più connessa a nessun principio superiore agli individui.¹²

11. «Il comfort alla portata di tutti e la superproduzione nella civiltà dei consumi [...] sono state pagate col prezzo di milioni di uomini ridotti all'automatismo nel lavoro, formati secondo una specializzazione a oltranza che restringe il campo mentale ed ottunde ogni sensibilità», J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1969, p. 429

12. R. Guénon, *La crisi del mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1972, p. 111

Visione d'insieme che è di importanza fondamentale nella coscienza e conoscenza tradizionali; visione d'insieme che non solo rimanda all'uno originario, ma che, attraverso le connessioni tra realtà inferiore o mondana e realtà superiore o sovrasensibile, rende esplicite le analogie e le differenze fra i diversi campi di esperienza del reale (come appunto nell'analogia fondamentale tra struttura collettiva organica e singolo individuo completo, organicamente strutturato).

1.4 Una guida

Oltre alle differenze individuali originarie Guénon tocca la questione relativa alle gerarchie sottese a ogni aspetto del reale. Seguendo il solco tracciato dalla tradizione in tutte le forme particolari di spiritualità e di civiltà derivate da essa, Guénon evidenziò la necessità di distinzioni fra i diversi ordini della realtà, quella spirituale su quella materiale, e fra gli individui, quelli destinati a *guidare* la maggioranza su quelli che dovrebbero seguire le leggi assegnate dall'*elite*⁸. Con termine *elite* Guénon indica quel ristrettissimo gruppo di individui che dovrebbe fare da guida ai molti, nucleo centrale di coordinazione che si distingue da questa moltitudine per avvedutezza eminentemente intellettuale e spirituale, e legittimato a possedere questo *potere* decisionale perché conserva (e preserva dall'oblio) il senso vero della dottrina tradizionale, quindi del fine dell'uomo e del suo agire autentico secondo verità⁹.

8. Rimando al capitolo seguente per una analisi dettagliata della distinzione fra realtà sensibile e realtà sovrasensibile.

9. Queste verità non sono sintetizzabili in un *corpus* simile a quello dei diritti dell'età moderna ma sono primariamente intuitive, colte nell'interiorità (che non è il sé solipsistico, bensì la deità presente in noi) grazie alla contemplazione e quindi sostanzialmente trascendenti ogni forma di comunicazione a parola. Se diventano comunicabili attraverso il linguaggio è solo in un senso, contingente, e in una forma, necessaria, per servire da guida pratica a una esistenza autentica. «Vociferazioni di legulei, laboriose distillazioni di codici, paragrafi della legge "uguali per tutti" che gli Stati secolarizzati e le plebi scettrate e coronate hanno fatto onnipotenti – a tutto ciò si dovrebbe lasciar [...] decidere circa il vero e il giusto, l'innocenza e la colpa.», J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1969, p. 181

[...] occorre partire da quel che vi è di più alto, cioè dai principi per scendere gradatamente alle applicazioni di vario ordine, curando sempre la dipendenza gerarchica esistente fra tali applicazioni; e una tale opera, per il suo stesso carattere, può essere solo quella di una *elite*, nell'accezione più vera e completa di tale termine: noi pensiamo esclusivamente ad una *elite* intellettuale, anzi per noi al di fuori di una *elite* del genere non ve ne sono altre, tutte le distinzioni sociali esterne essendo prive d'importanza dal punto di vista in cui noi ci poniamo.¹⁰

1.5 *kali-yuga*

Perché accade questa dissoluzione dei valori proprio oggi? Guénon, come anche Evola in *Rivolta contro il mondo moderno*, fa riferimento alla dottrina indù delle quattro età per spiegare metafisicamente questa condizione di decadimento, e ci dice che secondo la dottrina indù noi ci troviamo nella fase finale del ciclo di questa umanità, denominata età oscura o *kali-yuga*. Questa è l'ultima di quattro ere in cui, dall'origine a oggi, è avvenuto un progressivo allontanamento dai principi autentici, una caduta dall'alto al basso, dallo spirito alla materia.

Questo stato di dissoluzione non si riferisce solo a una caduta in un agire senza scopo e obiettivo, chiaramente visibile e rintracciabile ovunque nelle abitudini dell'uomo moderno, ma a un decadimento soprattutto intellettuale e spirituale, quindi interiore. L'umanità infatti ha sì acquisito una razionalità tale (ma sarebbe più adeguato chiamarla logica di sfruttamento) da incrementare la produzione di macchine e oggetti a ritmi vertiginosi, e di conseguenza l'aver incrementato il benessere medio (seppur come appare evidente oggi, in pieno impoverimento della "classe media", solo per un breve lasso di tempo), ma a scapito di quella conoscenza reale, basata più sull'intuito che sul ragionamento, che è l'unica capace di far cogliere all'uomo ciò che è essenziale per se stesso, anche materialmente, quindi veicolo di una esistenza autentica, e ciò che non lo è.

10. R. Guénon, *La crisi del mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1972, p. 53

È evidente che l'azione appartiene tutta al mondo del mutamento, del «divenire»: solo la conoscenza permette di uscire da questo mondo e dalle limitazioni ad esso inerenti, e quando raggiunga l'immutabile – come accade nel caso della conoscenza per principi o conoscenza metafisica, la quale è il conoscere per eccellenza – possiede essa stessa l'immutabilità, ogni conoscenza vera essendo essenzialmente identificazione al suo oggetto. È proprio quel che ignorano gli Occidentali moderni, i quali, in fatto di conoscenza, non sanno più che di una conoscenza razionale e discorsiva, quindi indiretta e imperfetta, tale che si potrebbe chiamare conoscenza per riflesso: non solo, ma essi apprezzano questa stessa conoscenza inferiore nella sola misura in cui essa serva immediatamente a fini pratici: presi nell'azione tanto da negare tutto quel che la trascende, essi non si accorgono che questa stessa azione, per tal via, mancando di principi, degenera in una agitazione tanto vana quanto sterile.¹¹

Per questo motivo la prima azione da compiere per fermare, o perlomeno rendere meno drastica, la caduta nel baratro è quella di ricollegarsi alla tradizione nel suo senso più profondo, riconnettendosi attraverso la contemplazione e l'agire autentici, quindi con un atteggiamento intellettuale che non prescinda dalla spiritualità e da una azione che poggi su principi immutabili, a quelle verità trascendenti l'uomo e il suo agire meramente pratico che sono le uniche vere basi di un'esistenza autentica.

11. *Ivi*, pp. 60-61

Il discorso di Guénon verte su punti imprescindibili in prospettiva di un raddrizzamento in senso spirituale dell'uomo occidentale. Guénon constata come oggi, soprattutto in occidente, sia quantomai difficile ritrovare in ciò che vi è rimasto traccia di questi valori autentici e però di come sia necessario non farsi scoraggiare da questa situazione. Di fronte di questa situazione si presenta, dunque per chi non voglia farsi inghiottire da questo meccanismo perverso, la necessità di evitare di venire giocoforza inseriti all'interno delle due tipologie umane (in una accezione profana e negativa) preponderanti nell'epoca moderna: l'individuo passivo, quindi la maggioranza, chi sostanzialmente crede che questa sia l'unica realtà sociale possibile e si adatta pedissequamente al ritmo privo di senso della civiltà moderna, si arrocca supinamente nei falsi ideali liberali ed egualitari piovuti da un potere privo di legittimità e, cosa più influente di tutte, non ha sostanzialmente la facoltà di pensare a una realtà in senso superiore; e l'abile, cioè l'individuo (o meglio la ristretta cerchia di individui) che approfitta di questa passività della maggioranza dispensando incessantemente non-verità per mantenere lo stato di fatto sostanzialmente immutato e immutabile.

Questa situazione, sempre più evidente e diffusa, rischia di escludere totalmente chi è ancorato ad altri e *alti* principi, vuoi a causa di una forzata conversione al produttivismo e al falso egualitarismo, vuoi a causa di una dispersione della spiritualità, seppur autentica, nella molteplicità indistinta. Da qui una chiusura ermetica che oggi può apparire, purtroppo, necessaria con il mondo esterno con la conseguente ininfluenza del credo autentico a verità indubitabili.

..

Mondo e trascendenza

2.1 Le due realtà

L'aspetto più evidente e più problematico della crisi del mondo attuale è la deriva parossisticamente materialistica, con il conseguente abbandono di ogni sentimento di matrice spirituale, dell'occidente contemporaneo. Questo è il punto centrale della questione, da cui dipartono tutti gli altri segni della crisi dei valori occidentali, su cui si sofferma maggiormente il tradizionalista italiano Julius Evola (1898 - 1974) in quello che è considerato il suo libro più profondo (e lungimirante) in quanto a disamina del mondo attuale, quel *Rivolta contro il Mondo Moderno* (1934) che ha messo in luce gli aspetti più dissolti e dissolutori della contemporaneità.

Illustrando storicamente e metafisicamente una rete di cause che hanno portato alla decadenza della vera spiritualità, Evola constata l'assoluta assenza nel mondo moderno di un apparato valoriale autentico, dove per autentico si intende ogni atteggiamento e ogni azione che abbiano una connessione di senso con il trascendente, o meglio derivino direttamente da esso¹.

1. Dove il concetto di "derivare" è qui inteso come capacità nell'uomo di cogliere dal trascendente un modello comportamentale e di senso di origine non-umana.

In primis, Evola, come causa scatenante di ciò annovera la perdita di coscienza, e conseguentemente la non-conoscenza, della realtà in senso eminente, superiore. Quindi la non-consapevolezza di due piani di realtà, distinti ma in relazione dicotomica, quello trascendente e quello empirico, che si compenetrano in quanto a significato e senso.

Da ciò deriva il disconoscimento della dualità di fondo formatrice e regolatrice dell'esperienza anche umana. Ciò è accaduto, dice Evola, a causa della negazione sempre più esplicita di una dimensione che non sia quella empirica e immediata; negazione che ha portato alla sospensione indeterminata di un contatto (e contratto) reale con ciò che trascende, ma regola, l'uomo e il suo agire.

Per definizione l'ordine di «ciò-che-è» non può aver a che fare con stati e condizioni umane o temporali: «una è la razza degli uomini, un'altra è quella degli dei» - per quanto si concepisse che il riferimento all'ordine superiore oltremondano potesse orientare quella integrazione e purificazione dell'umano nel non-umano che [...] essa sola costituiva l'essenza e il fine di ogni civiltà veramente tradizionale.²

L'uomo della tradizione non concepiva astrattamente e “fantasticamente” questa connessione trascendenza-mondo empirico, ma le dava un valore e una importanza concreta in riferimento a ogni esperienza e azione reale, non disgiungendo mai il valore che può avere una azione nell'immediatezza empirica dal valore e significato metafisici, dunque oltremondani, di essa³; esperienza contingente che se vissuta in modo normale, cioè conforme alle dottrine tradizionali, non sarà altro che la trasposizione su un piano temporale, quindi simbolico, di ciò che è da sempre conforme alle leggi universali di una esistenza autentica⁴.

2. J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1969, p. 20

3. Per *uomo della tradizione* si intende l'uomo facente parte di una civiltà autenticamente tradizionale, quindi una civiltà in cui ogni uomo svolgeva nella vita la mansione corrispondente alla propria natura e in perenne connessione autentica con l'oltre-umano e il sovrasensibile.

4. “Leggi universali” nel senso di leggi sovra-storiche sul fine dell'uomo e sul valore delle sue azioni.

Quindi rispettare queste *leggi* e connettersi a esse era la priorità per questo tipo di uomo. Leggi ovviamente non intese in senso letterale, e dunque non scritte, ma presentite, e se mai comunicabili attraverso un simbolismo e una dottrina il più possibile slegati dal contingente (come la simbologia e le scritture sacre), di origini non umane, quindi non scaturite unicamente dalla psiche umana, e valide da sempre e per sempre per l'uomo che aspira a un'esistenza oltre il divenire. Il rispetto di queste leggi avveniva, per l'uomo della tradizione, non per una sorta di timore e superstizione di tipo tribale, ma per un rispetto e una consapevolezza delle forze sovra-umane che andava al di là di qualsiasi preoccupazione meramente contingente ed empirica⁵; all'opposto quindi delle preoccupazioni meramente solipsistiche e materialistiche dell'uomo moderno, queste sì più vicine alla superstizione nel senso più povero del termine di qualsiasi altro atteggiamento psichico e pratico. Dunque leggi rispettate perché in connessione perenne con ciò che c'è di più alto della piccole preoccupazioni e della piccola morale umane.

[...] si può risalire alla forma più pura dell'idea tradizionale, secondo la quale verità, diritto e giustizia appaiono, in ultima analisi, come manifestazioni di un ordine metafisico, concepito come realtà, che lo stato di verità e di giustizia nell'uomo ha potere di evocare oggettivamente. L'idea del sovramondo come realtà in senso eminente, quindi anche superiore alle leggi di natura e suscettibile a manifestarsi quaggiù ogni volta che l'individuo gli apra la via anzitutto col rimetterglisi assolutamente e disindividualmente secondo puro spirito di verità, [...] tale idea sta a spiegare e a dare il suo giusto senso a tradizioni e usanze [...]; nell'ordine delle quali verità e realtà, potenza e diritto, vittoria e giustizia formavano dunque una cosa unica avente ancora una volta nel sovrannaturale il vero centro di gravità.

Queste vedute debbono invece apparire pura superstizione dovunque il «progresso» ha privato sistematicamente le virtù umane di ogni possibilità di collegarsi oggettivamente ad un ordine superiore. Concepita la forza dell'uomo alla stessa stregua di quella di un animale, cioè come la facoltà di azione meccanica di un essere da nulla connesso a ciò che lo trascende come individuo, l'esperimento della forza non può evidentemente significare più nulla, l'esito di ogni agone diviene del tutto contingente, senza una possibile relazione con un ordine di «valori».⁶

5. Essendo le “abitudini tribali”, per Evola, una degenerazione e un residuo delle strutture della civiltà tradizionale.

6. *Ivi*, pp. 179-180

La priorità, dice Evola, per questo tipo di uomo, era costruirsi su basi non meramente psicologiche o contingenti ma formarsi autenticamente in corrispondenza della sua natura propria, e di conseguenza costruire un apparato sociale in base a criteri di senso non scaturiti unicamente dalla ragione o da esigenze pratico-economiche ma dalla giustizia, derivata metafisicamente, di tale struttura sociale⁷. Perché la mera razionalità e materialità non erano le uniche basi, e neanche le più importanti, per realizzare e realizzarsi autenticamente in questo mondo⁸; ma anzi, per completarsi, e quindi accogliere anzitutto in sé l'essere, e non preoccuparsi esclusivamente dell'io fisico, questo uomo aveva ben chiaro che era necessario andare oltre alle sue proprie leggi e al suo pensiero contingente. Ciò era e resta possibile solo con una comunicazione intuita, e per questo fondamentale, con la realtà superiore.

È idea classica [...] che la perfezione non si misuri con un criterio materiale, ma consista nel realizzare compiutamente la propria natura; che materialità, in fondo, null'altro significhi se non impotenza a compiere la propria forma, la materia [...] essendo quel fondo di indifferenziazione, di labilità sfuggente, che rende una cosa od un essere incompleto rispetto a sé stesso, non corrispondente alla sua norma e alla sua «idea», cioè appunto al suo dharma.⁹

7. "Natura propria" che equivale non solo a un destino spirituale ma anche a una funzione all'interno di una organizzazione sociale di matrice tradizionale. Funzione stabilita non accidentalmente o casualmente ma preesistente alla nascita dell'individuo e suo proprio e autentico fine.

8. È importante il fatto che la razionalità pura (cioè non applicata unicamente alle logiche del "progresso"), per Evola e il tradizionalismo in genere, non ha subito una evoluzione progressiva, come ha sostenuto lo scientismo moderno, ma si tratta di un carattere naturale e di base dell'uomo fin dalle origini.

9. *Ivi*, p. 129

2.2 Una sola realtà

La perdita di coscienza di un tale stato di cose, oltreumano e oltremondano anzitutto, resta il movente più chiaro della crisi spirituale moderna, e sicuramente quello da cui è scaturito tutto il resto in quanto a dissoluzione e inautenticità. Perché trattasi della destituzione totale della realtà immanifesta, e quindi del significato di quell'unica realtà che rendeva la coscienza dell'uomo della tradizione una coscienza completa perché consapevole delle potenze in atto non solo sul piano visibile, ma soprattutto su quello invisibile¹⁰.

Per l'uomo moderno cause ed effetti si trovano entrambi sul piano fisico, nello spazio e nel tempo. Per l'uomo tradizionale, il piano fisico contiene invece solo degli effetti e nulla si produce nell'aldilà, che non sia già prodotto nell'aldilà, nell'invisibile.¹¹

Questa perdita di coscienza (e da qui la povertà spirituale), secondo Evola, è la perdita più grande per una civiltà e per l'uomo che ne fa parte, che, relegando tutte le aspirazioni, sensazioni, emozioni e possibilità a questo mondo di fatto, esclude la possibilità di una esperienza realmente trasfigurante ciò che egli è come nudo uomo biologico in essere autentico, parte (non solo organica) di un tutto che ha la sua componente più alta in una dimensione non umana. L'esperienza di ciò che è al di là del mondo e agisce eminentemente sulle forze concrete qui in atto è una esperienza anzitutto intuita, avvolgente l'essere e l'uomo, e favorente una profondità di sguardo su di sé e sulle cose che l'esperienza meramente materiale e piccolo-umana non produrrà mai.

10. Essendo, secondo le dottrine tradizionali, la realtà esteriore unicamente il simbolo tangibile di quella trascendente.

11. *Ivi*, p. 55

Questa civiltà, in effetti, non saprà più che dell'uomo: nell'uomo comincerà e finirà ogni cosa, poggeranno i soli cieli e i soli inferni, le sole glorificazioni e le sole maledizioni che ormai saranno conosciute. Questo mondo – l'altro dal vero mondo – con le sue creature di febbre e di sete, con le sue vanità artistiche e i suoi «geni», con la selva delle sue macchine e delle sue fabbriche, coi suoi capipopolo, diverrà il limite.¹²

Un affidamento totale alla psiche e alla razionalità umane non può essere che l'antitesi di ciò che l'uomo tradizionale intendeva per azione autentica e sensata, e dunque un totale perversimento sotto l'aspetto non solo pratico, ma anche speculativo e conoscitivo¹³. Infatti ciò che ha contribuito in modo determinate alla negazione della metafisica nel significato alto del termine, per Evola, oltre all'umanismo e lo scientismo fattisi largo in occidente con l'avvento dell'era moderna¹⁴, è l'(auto)esautorazione di ogni religione in quanto a modo di conoscenza veridica del trascendente¹⁵.

12. *Ivi*, p. 379

13. Perversimento materialistico causante un vero "Invasamento" nello scientismo moderno tale da provocare "forze", come quelle del meccanicismo, della tecnologizzazione e dell'informatizzazione che hanno preso, per nemesi, il sopravvento sulle azioni di matrice prettamente umana, causando così la parodia sinistra delle forze trascendenti di origini non-umane.

14. «La "scoperta dell'uomo", propria alla Rinascenza, preparò il suolo più adatto per lo sviluppo di quei germi, fino al periodo dell'illuminismo e dello scientismo, dopo di che lo spettacolo dello sviluppo delle scienze della natura, della tecnica, delle invenzioni e di tutto il resto ha fatto da oppio per distogliere lo sguardo, per impedirgli di cogliere il significato soggiacente e essenziale di tutto il movimento: abbandono dell'essere e dissolvimento di ogni centralità dell'uomo, sua immedesimazione nella corrente del divenire, divenuta più forte di lui. », *Ivi*, p. 393

15. Arrivando anche qui, con le teorie neo-spiritualistiche contemporanee, a un perversimento tale dello spirituale da generare un sincretismo, con radici anzitutto materiali, perdentesi in una trascendenza falsa e artificiosa.

Esautorazione che in alcuni casi, come ad esempio quello cristiano-cattolico, ha visto il l'appoggio della chiesa stessa, con il suo atteggiamento prettamente materialistico e convenzionalmente ritualistico, quindi morale e moraleggiante, sempre più marcato a discapito di una reale conoscenza del trascendente¹⁶.

[...] la tradizione estremo orientale ha messo ben in rilievo l'idea, che la morale e la legge in genere (in senso conformistico e sociale) sorgono là dove la «virtù» e la «Via» non sono più conosciute: «Perduta la Via, resta la virtù, perduta la virtù resta l'etica; perduta l'etica resta il diritto; perduto il diritto resta il costume. Il costume è solo l'esteriorità dell'etica e segna il principio della decadenza» (Lao-Tze). Quanto poi alle leggi tradizionali, esse, nel loro carattere sacro e nella loro finalità trascendente, come avevano una validità non-umana, così in nessun modo si potevano riportare al piano di una morale nel senso corrente.¹⁷

2.3 La caduta

Evola ci dice che cause della sconessione con la realtà sovramondana andrebbero ricercate ben più in profondità delle spiegazioni storicistiche e contingenti, quindi metafisicamente. Così come Guénon nella sua disamina della crisi dell'occidente moderno, Evola fa riferimento alle formulazioni delle dottrine di matrice universale, in cui si rintraccia, nonostante le necessarie diversità di forma dovute alle diverse concrezioni storiche delle civiltà in cui è avvenuta l'assunzione delle verità eterne, la caduta dell'uomo in senso materialistico e contingente.

E, in particolare, la già citata dottrina delle quattro età dell'attuale ciclo umano viene menzionata anche da Evola; dottrina la cui validità è attestata dalla presenza, seppur in diverse forme appunto, in testi tradizionali aventi le origini più disparate¹⁸.

16. "Materialismo cristiano" che ha portato ad esempio a un'arte che, nelle sue forme più prosaiche ed esteriorizzate, allo stesso modo della dottrina cristiana mondanizzata, non coglie dal sovrasensibile per progettare nel sensibile, ma sovrasensibilizza il sensibile a posteriori

17. *Ivi*, p. 81

18. E ciò può significare solo una connessione ereditata e spirituale, e non puramente empirica, di tali uomini e civiltà.

Secondo tale dottrina l'uomo, partendo da una condizione aurea e solare, cioè illuminata in senso alto e profondo e di connessione pressoché totale con le forze trascendenti (nelle diverse pratiche di divinazione, culto e iniziazione), quindi conoscente i principi primi e ultimi del senso di questo mondo, si troverà, a causa di una passività dovuta alla dissoluzione progressiva della spiritualità eroica, in preda a forze minanti la sua realizzazione autentica¹⁹; forze oscure che sono in conflitto con quelle di conoscenza e luce da quando il principio assoluto, quindi ciò da cui muove sia l'essere che il divenire, non venne più inteso come una unione inscindibile delle forze uraniche e solari con quelle ctonie e terrestri, ma come una contrapposizione di fondo²⁰. Questa contrapposizione causò infatti la sottomissione dell'umanità a forze terrestri e quindi dissolutrici e meramente contingenti e, ancor più drasticamente, l'assunzione di tali leggi a modello di esistenza predominante. China discendente che porterà infine all'età oscura (corrispondente all'epoca moderna), il cui uomo e la cui civiltà non saranno più in grado di riconoscere una realtà fuori da quella terrestre e contingente, e anzi l'assumeranno come autentica possibilità di evoluzione ed emancipazione dalle "illusioni" metafisiche; da qui una paradossale mistificazione e una sostanziale visione al contrario dei principi e delle leggi tradizionali permeeranno questa era²¹.

19. Spiritualità eroica intesa come un atteggiamento virile nei confronti delle forze non umane, e l'assunzione di una impassibilità di fronte a tali leggi che altro non vuole dire che una conoscenza (e rispetto) integrale di esse.

20. Elementi solari ed eterni (uranici, polari, apollinei) ed elementi terrestri e del divenire (ctoni, australi, demetrici) fanno parte di una simbologia pressoché universale.

21. «Se l'uomo moderno fino a ieri aveva concepito e esaltato come una evoluzione il senso della storia a lui nota, la verità conosciuta dall'uomo tradizionale è stata l'opposta. In tutte le antiche testimonianze dell'umanità tradizionale si può ritrovare, nell'una o nell'altra forma, l'idea di un regresso, di una caduta: da stati superiori originari gli esseri sarebbero scesi in stati sempre più condizionati dall'elemento umano, mortale e contingente. [...] Un processo di decadenza graduale lungo quattro cicli o "generazioni" - tale è, tradizionalmente, in senso effettivo della storia, epperò anche quello della genesi di ciò che, in universale, abbiamo chiamato "mondo moderno".», *Ibid*, p. 221

Esattamente lo specchio del mondo moderno. Mondo vittima di una involuzione causata principalmente della passività delle civiltà recenti rispetto a queste forze oscure dissoltrici²². Passività provocante una deriva nel contingente e nel materiale, che, assumendo i caratteri di ineluttabilità, ha provocato la scomparsa di pressoché ogni residuo di valori trascendenti e autentici.

22. Visto che, per Evola, ogni determinismo profetico vale come avvertimento più che come un destino ineluttabile.

...

L'uomo differenziato

«Si sa che la volontà di ordine e di “forma” costituisce la base di ogni civilizzazione tradizionale; che la legge tradizionale non spinge verso il non-qualificato, l'uguale, l'indefinito – verso ciò, in cui le varie parti del tutto divengono promiscuamente e atomicamente simili – ma vuole che tali parti siano sé stesse, esprimano sempre più perfettamente la loro natura propria.»

J. Evola

3.1 La dissolvenza dei valori

Come si è già chiaramente illustrato nel capitolo precedente, Evola ha interpretato l'epoca a lui coeva, quella contemporanea, come un'epoca di dissoluzione. Epoca in cui per il tipo umano differenziato, cioè per il tipo umano che si sente slegato da tutto ciò che sia indistinzione e omogeneizzazione passive, si aprono possibilità a un tempo ancor più dissolutive (e ciò accade nei casi di un totale rifiuto delle condizioni sociali vigenti) o, in alternativa, emancipatrici da questo stato di dissolvenza. Sfruttare la perdita di valore di molti atteggiamenti prettamente umanistici desueti, tra cui la piccola morale borghese ereditata dal libertarismo dilagante, e ricollegarsi con la tradizione in senso alto e profondo sono i cardini della teoria di Evola¹. Teoria esposta in modo organico (nel 1961) in *Cavalcare la tigre – Orientamenti esistenziali per un'epoca della dissoluzione*².

1. Quella borghese è solo un aspetto particolare del decadimento della "morale" tradizionale. «[...] (non è una) "morale" (quella) che riconosce all'individuo un valore solamente in quanto membro di un ente collettivo acefalo, identificando il suo destino e la sua felicità con quelli di quest'ultimo e denunciando come "decadentismo" e "alienazione" ogni forma di attività che non sia "impegnata" [...]», *Ivi*, p. 392 (parentesi mie)

2. Si può dire che oggi, il processo dissolutivo analizzato da Evola, sia a uno stadio quantomai evoluto. Tutti i caratteri tipici della crisi dei valori in senso eminente hanno raggiunto livelli parossistici, rintracciabili praticamente in qualsiasi settore dell'esistenza individuale e sociale, dalla parcellizzazione e specializzazione atomistica delle professioni e dell'istruzione all'uniformità ormai globale degli assetti politici statali dettate dagli standard (unicamente) economici internazionali. Nonché culturale e umano, con la relativizzazione dilagante in tutti i campi del sapere, favorente, per assurdo, il livellamento e l'omogeneizzazione sempre più evidente di critica e gusto.

Il significato delle crisi e delle dissoluzioni oggi da tanti deprecate, deve essere precisato indicando l'oggetto reale e diretto dei processi distruttivi: la civiltà e la società borghese. Misurate coi valori tradizionali, queste hanno però già avuto il senso di una prima negazione di un mondo a loro anteriore e superiore. Ne segue che la crisi del mondo moderno potrebbe eventualmente rappresentare, hegelianamente, una "negazione della negazione", epperò significare, per un lato, un fenomeno a suo modo positivo. L'alternativa è che questa "negazione della negazione" sbocchi nel nulla – nel nulla che prorompe da forme molteplici del caos, della dispersione, della ribellione e della "contestazione" caratterizzanti non poche correnti delle ultime generazioni, o in quell'altro nulla che mal si cela dietro il sistema organizzato della civiltà materiale – ovvero che essa, per gli uomini qui in discorso, crei un nuovo spazio libero, il quale potrebbe eventualmente essere la premessa per una successiva azione formatrice.³

La dialettica fondamentale da mettere in atto secondo Evola per contrastare la dissoluzione contemporanea è quella dell'accoglimento, secondo tradizione, del proprio essere nella transitorietà, e quindi della messa in pratica della differenziazione funzionale e spirituale dagli altri individui grazie a un collegamento autentico e originario, nel senso più pieno del termine, al trascendente da cui proveniamo in quanto *essere* e in cui torneremo al termine dell'esistenza contingente e terrena.

[...] la struttura dell'essere (è) duale : la "persona" è ciò che l'uomo rappresenta concretamente e sensibilmente nel mondo, nella situazione da lui assunta, *ma sempre nel significato di forma di espressione e di manifestazione di un principio sovraordinato nel quale va riconosciuto il vero centro dell'essere* e nel quale cade, o dovrebbe cadere, l'accento del Sé.⁴

3. J. Evola, *Cavalcare la tigre*, Vanni Scheiwiller, Milano, 1961, p. 14

4. *Ivi*, p. 108 (parentesi mie, corsivo di Evola)

Quindi connessioni dialettiche necessarie (l'accoglimento dell'essere nella contingenza) tra ciò che è da sempre e divenire atte a ristabilire, per Evola, quell'equilibrio perduto dall'uomo contemporaneo preso nella morsa sì di una dialettica, ma decadente e oscura, cioè quella della totale libertà attribuita all'individuo, che ha prodotto, anche a causa dell'ingestibilità sociale dell'individualismo tanto decantato dalla corrente libertaria, un'omologazione "rassicurante" a tutti i livelli dell'esistenza. Edificante così un sistema in cui predomina, a tutti i livelli del sociale, una paradossale quanto contraddittoria illibertà della libertà⁵.

Uno degli aspetti principali e più evidenti della decadenza moderna si riferisce appunto all'avvento dell'individualismo come effetto della frana e della distruzione delle precedenti strutture organiche [...] tradizionali: a queste si è sostituita, come elemento primario, la molteplicità atomica degli individui nel mondo della quantità, il che vale quanto a dire la massa.

Nella misura in cui la "difesa della personalità" abbia una qualsiasi base individualistica, essa appare insignificante e assurda. Non ha senso prender posizione contro il mondo delle masse e della quantità, e non rendersi conto che proprio l'individualismo ha condotto ad esso – nel corso di quei processi di "liberazione" dell'uomo [...] che storicamente hanno finito col capovolgersi nella direzione opposta. Questo processo nell'epoca nostra ha ormai conseguenze irreversibili.⁶

5. «[...] come la costruzione scientifica ha cercato, con un processo dall'esterno, di ricomporre la molteplicità dei fenomeni particolari divenuta priva di quella loro unità interiore e vera, che esiste solo in sede di conoscenza metafisica – così i moderni hanno cercato di supplire all'unità, che nelle società antiche era data dalle tradizioni viventi e dal diritto sacro, con una unità esteriore, anodina meccanica, nella quale gli individui sono costretti senza aver più fra di loro nessun rapporto organico e senza poter scorgere nessun principio o figura superiore, grazie a cui l'obbedire sia anche un consentire e la sottomissione sia anche un riconoscimento e una elevazione. Fondati essenzialmente sulle condizioni dell'esistenza materiale e sui vari fattori della vita semplicemente sociale dominata senza luce dal sistema impersonale e livellatore dei "poteri pubblici", sorgono, per tal via, forme collettive, che capovolgono nell'assurdo l'istanza individualistica.», J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1969, pp. 389-390

6. J. Evola, *Cavalcare la tigre*, Vanni Scheiwiller, Milano, 1961, p. 106

3.2 Tipo umano differenziato

Per contro a questa singolarizzazione eccessiva dell'individualismo di matrice moderna Evola considera il *tipo umano*, cioè l'uomo che si rispecchia in una funzione spirituale e pratica distinta da tutte le altre possibili ma già stabilita a prescindere dal suo io fisico, in una accezione positiva⁷.

Tipo umano differenziato da distinguere dal tipo sociale omologato, risultato delle specializzazioni professionali più snaturanti e dispersive e asservito alle logiche del mercato e della morale più ipocrite; logiche di dominio inconscio che per Evola erano principalmente di matrice borghese, ma che oggi si possono considerare radicate per passiva abitudine nel senso comune generale. Il tipo umano è quindi qualcosa di preesistente alla vita stessa del singolo e non si tratta di un destino, per ogni uomo che vuole rintracciare la propria funzione trascendente, ma di un compito "spontaneo" (facente parte della natura propria) e da affrontare al tempo stesso con risolutezza. Riscoprire questo tipo umano e sentirsi chiamati a questo compito è, per l'uomo differenziato, il monito interiore fondamentale. Tipo umano che, nella sua dialettica di fondo, è parte di un stato dell'essere allo stesso modo individuale e superindividuale, essendo la funzione propria un carattere che distingue autenticamente un certo uomo da un altro ma che si ripresenta, ciclicamente, prescindendo da ogni individualità specifica. Dunque non si tratta di un essere astratto e generico, ma di un essere concreto sentito dal singolo come proprio, da ri-possedere, pur non essendo, questa sua specifica funzione terrena, una condizione esistenziale una sua *proprietà* in modo assoluto. Riscoprire, valorizzare e proteggere questo essere specifico e contingente ma generico e assoluto al tempo stesso è *il* compito per il tipo umano che vuole differenziarsi dall'indistinto esistenziale e sociale contemporaneo. Quindi un emergere nel divenire di ciò che in realtà già da sempre si è trascendentalmente.

7. Il significato di *tipo* si può associare a quello della parola sanscrita *dharma*: «[...] dharma in sanscrito vuol anche dire "natura propria", legge propria di un essere; e il riferimento esatto, in realtà, riguarda quella legislazione primordiale, la quale ordina [...] "secondo giustizia e verità", ogni funzione e forma di vita secondo la natura propria di ogni singolo – swadharma – in un sistema orientato verso l'alto.», J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1969, p. 38

Un riprendersi, un riappropriarsi di ciò che si possiede originariamente e non si potrebbe permutare con nient'altro. In una parola ri-scoprirsi. L'alternativa è la dissoluzione nell'inautenticità esistenziale e spirituale che permea nella sua "interezza" la contemporaneità.

Così l'uomo in quanto persona si differenzia [...] dal semplice individuo, ha una forma, è sé stesso e appartiene a sé stesso. Per questo, dovunque una civiltà ha avuto un carattere tradizionale, i *valori* della "persona" hanno fatto di essa un mondo della qualità, della differenza, dei tipi.⁸

3.3 Segno indistinto

Evola non risparmia la sua critica alla tendenza verso una indistinzione del segno caratterizzante la cultura, e in modo specifico l'arte, moderne e contemporanee⁹. Essendo l'arte, in senso generale, il riflesso in ambito creativo della fenomenologia dell'esistenza, nell'arte moderna sono rintracciabili *in nuce* quell'indeterminatezza segnica tendente alla dissolvenza e alla dispersione nel molteplice omologato e indistinto amplificatesi nell'epoca e, come conseguenza, nell'arte contemporanee. La proliferazione del segno artistico individuale e originale (in una accezione negativa), che, analogamente alla proliferazione dell'individualità parossisticamente intesa, va a dissolversi in un universo di segni così fittamente differenti da generare l'opposto, cioè quella caoticità e omologazione nella produzione in cui vige l'esacerbazione dell'arbitrarietà creativa e la sublimazione dell'esistenza privata del singolo¹⁰.

8. J. Evola, *Cavalcare la tigre*, Vanni Scheiwiller, Milano, 1961, p. 108 (corsivo mio)

9. La parola "segno" è intesa qui in senso lato, non nel suo significato semiotico-linguistico.

10. «Nell'arte moderna va anzitutto menzionato l'insieme delle tendenze "intimistiche", espressioni caratteristiche di una spiritualità [...] che non vuol saperne nulla del piano su cui agiscono le grandi forze storiche e politiche, e che, per una sensibilità morbosa [...] si ritira nel mondo della soggettività privata dell'artista, riconoscendo valore solo a ciò che è psicologicamente e esteticamente "interessante"». (E aggiungerei a ciò che è banalmente "originale"), *Ivi*, p. 150

Caoticità riscontrabile praticamente ovunque in ambito creativo, in cui il segno più evidente di tale crisi del senso ultimo della produzione artistica è la stupefazione immediata e fine a sé stessa come costante dell'inesistenza della produzione contemporanea; epoca in cui i musei, ad esempio, sono trasformati in ricettacoli "circensi" in cui predomina l'arbitrarietà caratterizzante tutta la fenomenologia piccolo-quotidiana, e in cui una direzione comune e alta di senso e significato sono smarrite da tempo, come risulta evidente dalla presenza di oggetti di uso personale e privato in una grandissima quantità di pseudo-opere prodotte dal secondo dopoguerra. Esacerbazione individualistica spesso segno di una crisi esistenziale dell'uomo e dell'artista contemporanei che andava sì comunicata, forse necessariamente, con mezzi altri rispetto a quelli tradizionali, ma che nel parossismo raggiunto da tale tendenza di "critica" e di distacco del passato culturale è divenuta movimento astratto (separato da tutto ciò che è autenticamente umano) e fine a sé stesso. Movimento che, come altre manifestazioni moderne di critica sociale, non si esaurisce nella contestazione alla morale imperante, ma reca i sintomi evidenti di un distacco da tutto ciò che c'è di oggettivo e di impersonale (in una accezione positiva) nella creazione artistica, e quindi di una sconnesione da quella metafisica del fare artistico che era il fondamento primo dell'arte sacra e tradizionale. Sconnesione che oggi, più che ribellione a certi canoni obsoleti del *fare* artistico, pare una dimenticanza di fondo del vero significato dell'arte.

Ciò che è personale perde ormai il suo valore simbolico, il suo valore di segno di qualcosa che lo trascende e da cui è portato; perde anche, a poco a poco, i caratteri tipici, cioè positivamente anti-individualistici, dovuti unicamente a quel superiore riferimento. Là dove ancora sussiste una forma indipendente e distinta, essa si afferma in un regime di disordine, di arbitrio, di pura soggettività.¹¹

Solipsismo creativo che ovviamente non è cosa a sé rispetto un certo bisogno di individualizzazione prettamente contemporaneo, e che, in una ricerca del personalismo e dell'originalità a tutti i costi, perde sé stessa in una omologazione causata dall'intenzione contraria.

11. *Ivi*, p. 109

3.4 La differenziazione originaria

La differenziazione, quindi, nell'arte e nell'esistenza, non si attua rifiutando tutto ciò che è altro, ma ricongiungendosi con quella differenza originaria che è in noi e che è il nostro più proprio collegamento con l'essere, autenticamente inteso. Questo ovviamente non vuole dire andare, per esclusione dal resto e dal molteplice, verso una personalistica originalità, ma ritornare a quelle distinzioni fondamentali e trascendentali che posseggono il loro riflesso *concreto* nelle azioni quotidiane, e che quindi si riflettono anche nella creazione artistica, essendo la produzione artistica, in senso tradizionale, un mestiere alla stessa stregua di tutti gli altri. Questo non significa escludersi da tutte le altre "personalità" e quindi isolarsi, ma anzi trovare, nella differenza, una comunanza di intenti e di senso con gli altri individui e le altre differenti *persone*, anche in ambito creativo. La differenza, anche qui, non è dunque solo e unicamente qualcosa di soggettivistico, ma soprattutto qualcosa di esistente a prescindere dalla mia particolare esistenza e predisposizione specifiche.

[...] esistono due concetti dell'impersonalità, fra i quali corre un rapporto di analogia e, nel contempo, di opposizione: l'una è inferiore, l'altra superiore al livello della persona; l'una ha per limite l'individuo, nell'infermità di una unità numerica e indifferente, che moltiplicandosi produce la massa anonima; l'altra è la culminazione tipica di un essere sovrano, è la *persona assoluta*.

La seconda possibilità sta a fondamento dell'anonimia attiva che ricorre nelle civiltà tradizionali, definendo una direzione opposta ad ogni attività, creatività o affermazione basata semplicemente sull'io. E (il) convertirsi, paradossale in apparenza, dell'esser personali e dell'essere impersonali, si palesa nel fatto che esiste davvero una grandezza della personalità là dove è visibile l'opera più che l'autore, l'oggettivo più che il soggettivo, dove nel campo dell'umano si riflette qualcosa di quella nudità, di quella purezza, che è propria alle grandi forze della natura: nella storia, nell'arte, nella politica, nell'ascesi, in tutti i gradi dell'esistenza.¹²

12. *Ivi*, p. 110 (parentesi mie, corsivo di Evola)

Il segno creativo quindi, come il tipo umano “evoliano”, è distinto perché collegato a un trascendente che distingue per funzioni, e non per questo necessariamente nuovo o assolutamente unico. Segno creativo da attingere da una dimensione dell’essere che stabilisce differenze anche pratiche, non solo di sentimento, di cui bisogna riappropriarsi nelle azioni quotidiane e custodire sensatamente, con coscienza¹³; ripossedere la propria essenza, da qui il proprio segno sì distintivo ma non per questo irripetibile, anzi ripetibile secondo forme trascendenti immutabili ed eterne (tenendo sempre presente che ciò che muterà costantemente saranno solo le determinazioni contingenti di queste forme, quindi gli aspetti più superficiali e transitori). Distinguendo e valorizzando in questo modo i fondamentali imperituri e non, come oggi appare quasi imprescindibile, i particolarismi accidentali della produzione artistica. Operazione di riscoperta del proprio sé che non escluda ma anzi favorisca la possibilità di comunicare qualcosa di oggettivo anche in ambito artistico; valori oggettivi che, anche se in base alle diversità corrispettive a ciascun livello di personalità e spirito, appartengono a tutti i membri di una collettività organicamente autentica¹⁴.

13. «Scoprire appunto la “dominante” in sé sulla traccia della propria forma [...] e volerla, trasformarla cioè in un imperativo etico e, più oltre, attuarla “ritualmente” in fedeltà onde distruggere tutto quel che vincola alla terra come istinto, motivi edonistici, valutazioni materiali [...]», J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1969, p. 126

14. «Il collettivo sta all'universale come la “materia” sta alla “forma”. Il differenziarsi della sostanza promiscua del collettivo e il costituirsi di esseri personali mediante l'adesione ai principi e ad interessi superiori è il primo passo di ciò che in senso eminente e tradizionale sempre si è inteso per “cultura”. Quando il singolo è giunto a dare una legge e una forma alla propria natura sì da appartenere a sé stesso anziché dipendere dalla parte semplicemente fisica del suo essere è già presente la condizione preliminare per un ordine superiore, in cui la personalità non è abolita, ma integrata: e tale è l'ordine stesso delle “partecipazioni” tradizionali, nel quale ogni individuo (e) ogni funzione [...] acquistano il loro giusto senso attraverso il riconoscimento di ciò che è loro superiore e il loro organico connettersi ad esso. E, al limite, l'universale è raggiunto nel senso di un coronamento di un edificio, le cui salde basi sono appunto costituite dalle varie personalità differenziate e formate, fedeli ognuna alla propria funzione, sia da organismi o unità parziali con diritti e leggi corrispondenti, che non si contraddicono ma si coordinano solidamente attraverso un comune elemento di spiritualità e una comune attiva disposizione ad una dedizione superindividuale.», *Ivi*, p. 409 (parentesi mie)

....

// significato dell'arte

4.1 Il significato sovra-individuale dell'arte

Attingendo dalle dottrine tradizionali dell'arte, nella prima metà del secolo scorso lo storico dell'arte indiano Ananda Coomaraswamy (1877 – 1947) criticò rigidamente nei suoi scritti il soggettivismo caratterizzante la creazione e la fruizione dell'opera d'arte tardo-occidentali, contrapponendo ad esso, attraverso un corpus di saggi che sono stati raccolti e pubblicati nel 1997 nei *Selected papers – Traditional Art and Symbolism*¹, le teorie tradizionali per eccellenza, filtrate dalla sua erudizione cosmopolita: l'unità indissolubile di utilità e significato nell'opera d'arte, i principi teologici su cui si fonda la creazione artistica, l'origine trascendente e non umana di ogni simbolismo, la compresenza di un artista speciale in ogni uomo (e non di un uomo speciale in ogni artista), il processo creativo come imitazione della natura nel suo modo di operare e, su tutto, il valore oggettivo e veritativo dell'arte.

1. Pubblicati in Italia da Adelphi nel 1987 con il titolo *Il grande brivido – Saggi di simbolica e arte*.

Radicato per cultura e spirito in una tradizione che rinnega ogni genere di soggettivismo, Coomaraswamy rappresentò uno dei portavoce più autorevoli di quella reazione alle tendenze individualistiche del modernismo a lui coevo. Tendenze che hanno provocato, soprattutto in ambito artistico, un distacco decisamente netto dai canoni simbolici della Tradizione, con la conseguente proliferazione di un simbolismo personalistico svuotato di qualsiasi pretesa di oggettività e verità; e inoltre, in ambito storico-critico, confuta l'esacerbazione di una interpretazione arbitraria della simbologia tradizionale. Interpretazione che è sì per sua natura intuita, ma nulla a che fare con lo spontaneismo e la libertà di pensiero nel senso occidentale e moderno del termine.

4.2 L'astrazione

Era sovente oggetto della sua critica la figurazione astratta contemporanea, uno dei motivi più diffusi dell'arte modernista, che definì come un impoverimento del linguaggio simbolico dell'arte, sostenendo, con un deciso spirito di contraddizione (più esplicativo del decadimento dei valori del vero simbolismo che legittimo in quanto ad analisi di due processi, l'astrazione geometrica dell'arte sacra e quella profana, massimamente differenti in quanto a intenzioni e fini) che il criterio di astrazione, tradizionalmente inteso, è qualcosa di ben più elevato di una giustapposizione spontanea e personalistica di elementi non figurativi².

È certo noto a tutti che di recente l'arte astratta e quella primitiva sono venute di moda. Ma questa nostra arte astratta non è che una caricatura dell'arte primitiva; non è il linguaggio tecnico e universale di una scienza, ma un'imitazione dell'apparenza o dello stile esteriore dei termini tecnici di una scienza. Le configurazioni dell'arte cubista non sono informate dagli universali, ma sono soltanto un altro sfogo del nostro persistente auto-espressionismo.³

2. «La nostra arte astratta non è un'iconografia di forme trascendenti, ma il quadro realistico di una disgregazione intellettuale.», A. Coomaraswamy, *Il grande brivido*, Adelphi, Milano, 1987, p. 268

3. *Ivi*, p. 56

Specificando al riguardo che un qualsiasi segno visibile non si può scindere dal significato universale e metafisico di cui è portatore, così come le parole del linguaggio parlato non si possono disgiungere da ciò che significano di *altro*, e cioè di ciò che comunicano di originario ed essenziale, rispetto alla loro mera espressione letterale e pratica⁴. Coomaraswamy ci teneva spesso a specificare come le opere d'arte, tradizionalmente intese, sono anzitutto atti di pensiero, manifestazioni intellettuali, e non solo e unicamente atti di parola o manifestazioni visibili e sensibili, quindi creazioni empiriche connesse *necessariamente* a idee metafisiche; e non, come gli pareva di rintracciare diffusamente nell'arte moderna solo esteriormente astratta, un insieme di segni fini a sé stessi, o, peggio ancora, meramente individuali e personalistici⁵.

4.3 Il simbolismo e la forma

Nel criticare l'interpretazione e la critica tipicamente moderne e occidentali del patrimonio culturale e simbolico della Tradizione, Coomaraswamy ribadì che se dei sistemi simbolici tradizionali sono sopravvissuti fino ai giorni nostri, ad esempio nel sapere tramandato dalle diverse forme del folklore, non è assolutamente legittimo considerare questa simbologia alla stregua di residui di un naturalismo primitivo o mere superstizioni di una credenza ingenua rispetto a quella scienziata di matrice moderna. Infatti Coomaraswamy ci teneva a chiarire che nessun simbolo nasce come mera imitazione della natura, cosmica o terrestre che sia, e che, per converso, nessun significato è intessuto a posteriori sul simbolo visibile, ma che il simbolo “nasce” insieme al rimando originario di un'idea trascendente la natura e il linguaggio e si forma primariamente come un'unità indissolubile di espressione e significato. Il simbolo è quindi una “concrezione increata” di spirito e materia, di origine sovrumana, esistente da sempre e valida per sempre e universalmente.

4. Quello che in linguistica viene definita l'“immagine psichica”, intesa però qui da Coomaraswamy in senso idealistico e teologico, piuttosto che psicologico.

5. «La nostra astrazione consiste soltanto nel privare le cose di ciò che legittimamente appartiene loro; [...]», *Ibidem*

Il processo, così esplicitamente empirico, di codifica del significato spirituale e metafisico in simbolo visibile vale necessariamente per esseri quali siamo *noi*, che in questa dimensione terrena dell'essere non potremmo cogliere, se non affidandoci appunto a una simbologia analogica e sovente naturalistica e cosmologica, forme trascendenti e universali che ci rimarrebbero altrimenti sconosciute, perché appunto inintelligibili senza un supporto visibile e comunicabile universalmente (a tutti gli uomini di tutte le epoche) di tale "manifestazione" oltre-umana. Questa manifestazione viene chiamata da Coomaraswamy *forma*.

[...] noi abbiamo il diritto di pretendere che l'aspetto (delle opere d'arte) corrisponda esattamente alla loro forma; quando questa corrispondenza sia assente, noi avvertiamo l'esistenza di una contraddizione, che è tanto maggiore quanto meno l'oggetto in questione è un'opera d'arte.⁶

Per *forma* Coomaraswamy intendeva non qualcosa di formalistico nel senso modernamente inteso del termine, ma formule trascendenti, appartenenti sì precipuamente ed essenzialmente al mondo delle idee, ma non per questo in-imitabili empiricamente, e anzi sottolineò la corrispondenza naturale e di significato di queste forme intelligibili con i simboli e i prodotti artistici concreti che ne derivano, sottintendendo ancora l'inseparabilità di significato metafisico e manifestazione empirica⁷.

6. *Ivi*, p. 82, (parentesi mie)

7. Burckhardt in riferimento alla forma simbolica del tempio Indù scrive: «Il perfetto compimento del mondo che il tempio prefigura si esprime con la forma rettangolare di esso: tale forma si oppone essenzialmente alla forma circolare del mondo trascinato dal movimento cosmico. Mentre la forma sferica del cielo è indefinita e sottratta a ogni misura, quella dell'edificio sacro, rettangolare o cubica, esprimerà la legge definitiva e immutabile; così ogni architettura sacra, a qualunque tradizione appartenga, può ridursi al tema fondamentale della trasformazione del cerchio in quadrato. Nella genesi del tempio indù questo tema appare con particolare evidenza e con tutta la ricchezza dei suoi contenuti metafisici e spirituali. », T. Burckhardt, *L'arte sacra in Oriente e in Occidente*, Rusconi, Rimini, 1990, p. 14

Per Coomaraswamy è solo in epoche successive che la simbologia tradizionale, e cioè lungo la strada che ha percorso fino a noi, ha perso il suo significato originale e originario, creando la confusione tipicamente profana nell'interpretazione del simbolismo sacro, e incentivando così, in arte, la moderna “produzione simbolica” privata (che sarebbe più corretto chiamare segnica in questo caso); produzione che non è né intelligibile e né comunicabile a tutti gli uomini universalmente, né dotata di senso oltre al senso attribuibile alla transitorietà dell'esistenza e dei sentimenti dell'artefice e in cui al massimo si può riconoscere per analogia solo chi ha esperito stati psichici o di sentimento simili a quelli dell'artista (quindi una sorta di piacere voyeuristico e perverso che ha come base e sostanza unicamente un feticismo privato e in-forme)⁸.

Nessuno vorrà negare che l'arte sia un mezzo di comunicazione attraverso segni e simboli. I metodi di analisi correnti interpretano questi segni a rovescio, cioè come espressioni psicologiche, quasi che l'artista non avesse avuto niente di meglio da fare che esibire se stesso al suo prossimo, o il suo prossimo a se stesso. Ma le personalità interessano soltanto a coloro cui appartengono, o al più a un ristretto circolo di amici; [...]⁹

8. Guénon al riguardo: «[...] qual'è la ragione per s'incontra tanta ostilità, più o meno dichiarata, nei confronti del simbolismo? Certamente perché si tratta di un modo d'espressione divenuto completamente estraneo alla mentalità moderna, e perché l'uomo è naturalmente portato a diffidare di ciò che non comprende. Il simbolismo è il mezzo più adeguato per l'insegnamento delle verità d'ordine superiore, religiose e metafisiche, cioè per tutto quel che lo spirito moderno respinge o trascura; esso è esattamente il contrario di ciò che conviene al razionalismo, e tutti i suoi avversari [...] si comportano da veri e propri razionalisti. Per quel che ci concerne, noi pensiamo che se oggi il simbolismo è incompreso, tanto maggior ragione c'è di insistere su di esso, esponendo nel modo più completo possibile il significato reale dei simboli tradizionali, restituendo loro tutta la portata intellettuale che possiedono invece di ridurli semplicemente a un'occasione per qualche esortazione sentimentale per la quale, del resto, l'uso del simbolismo è cosa del tutto inutile.», R. Guénon, *Simboli della Scienza Sacra*, Adelphi, Milano, 1990, pp. 18-19

9. A. Coomaraswamy, *Il grande brivido*, Adelphi, Milano, 1987, p. 270

4.4 Le verità eterne dell'arte

Come cogliere quindi queste verità eterne dell'arte? e come fare a comprendere che la creazione e la ricezione dell'opera d'arte, incluse la critica e l'interpretazione, sono delle esperienze e delle valutazioni (nel loro senso più proprio ed eminente) oggettive e universali? Per Coomaraswamy sicuramente non affidandosi, o comunque non unicamente e primariamente, alla propria sensibilità o al proprio gusto; ma anzitutto affidandosi all'intuizione intellettuale delle idee e forme sovrasensibili, quindi al simbolismo universale. In particolar modo per una interpretazione legittima e autentica ci si baserà su uno "studio" di queste forme, che si rendono visibili nell'artista e nel fruitore dopo una contemplazione veritativa, il più possibile slegata da fattori contingenti o individualistici¹⁰. Forme rintracciabili, oltre che nei testi sacri e della tradizione rivelata, soprattutto nel sentire interiore, nel Sé; sé che nulla ha a che fare con la specifica personalità del singolo, ma piuttosto con quella forma di manifestazione della deità compresente in ogni uomo. Tutto questo senza ignorare l'inevitabile influsso culturale dello stile contemporaneo all'artista e al fruitore; stili che però, alla stessa stregua degli influssi della civiltà nel complesso dell'esistenza contingente, sono solo aspetti accidentali e non forniranno né esauriranno mai per intero ed essenzialmente il significato e la verità dell'opera, ma eventualmente la connoteranno e arricchiranno esteriormente; spesso con i risultati, dove troppo presente questa connotazione esteriore, di una vera e propria contraffazione del significato originale di un simbolo¹¹.

10. Burckhardt dice al riguardo: «Tra i pregiudizi tipicamente moderni, uno dei più tenaci è quello che si ribella ai canoni impersonali e oggettivi di un'arte; si teme che essi soffochino il genio creatore. In realtà, non esiste opera tradizionale, "legata" dunque a principi immutabili, il cui aspetto non esprima una certa gioia creativa dell'anima, laddove l'individualismo moderno ha prodotto, tranne alcune opere geniali ma spiritualmente sterili, tutta la bruttezza – indefinita e mortificante – delle forme che riempiono la "vita ordinaria" dei nostri giorni.», T. Burckhardt, *L'arte sacra in Oriente e in Occidente*, Rusconi, Rimini, 1990, pp. 6-7

11. «[...] esiste utile ed utile, e la nozione di utile che all'uomo moderno vale materialisticamente come ultima istanza, tradizionalmente era quella di un mezzo da giustificarsi in funzione di un fine più alto», J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1969, p. 41

Questo atteggiamento non può, ovviamente, prescindere dalla consapevolezza della funzione primaria dell'arte, cioè la comunicazione di verità universali ed eterne, e dalla consapevolezza che questa comunicazione uomo-divino è una sola una parte, seppur essenziale, della utilità sociale e culturale dell'opera; opera d'arte che non si limita al solo indottrinamento spirituale, ma anche a caratterizzare il suo produttore come un individuo utile al servizio di una civiltà tradizionalmente intesa¹². Creando quindi segni e producendo opere significanti e al tempo stesso utili sia alla comprensione dei significati spirituali sia all'esistenza pratica e funzionale di ciascun uomo.

12 Chiaro che l'arte coeva a Coomaraswamy, e soprattutto quella contemporanea, non si siano potute affidare, o siano state impossibilitate a farlo, a principi tradizionali. La Tradizione poteva e può essere di supporto per non allontanarsi troppo dal significato e dall'uso originari dell'arte, cioè la conoscenza degli universali e l'utilità pratica, per una deriva eccessivamente individualistica ed estetizzante. L'arte moderna, e quella contemporanea a maggior ragione, si sono inevitabilmente allontanate da molti, se non tutti, i valori tradizionali concernenti verità oggettive e a-storiche. L'impoverimento metafisico dell'uomo moderno e contemporaneo, soprattutto occidentale, è evidente, così come però è evidente anche un ampliamento delle conoscenze (scientifiche e non) e delle esperienze, che non si può ignorare (anche se Evola ci dice che «Lo sviluppo del lato fisico e pratico della conoscenza (nelle) [...] scienze tradizionali deve naturalmente apparire limitato, se si prendono come termine di confronto le scienze moderne. Ma la causa di ciò era solo una giusta, sana gerarchia negli interessi dell'uomo tradizionale. Questi non dava, cioè, alla conoscenza della realtà esteriore e fisica più importanza di quanto non meritasse e di quanto non fosse necessario.», J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1969, p. 135 (parentesi mie)). Questo perché si è non solo ciò che si è ontologicamente, da sempre, in quanto uomini, ma anche ciò che si è transitoriamente, in quanto individui sociali all'interno di una civiltà temporalmente determinata. Le dottrine e gli insegnamenti tradizionali, oggi, dovrebbero essere accolti sempre con la consapevolezza della civiltà storica in cui si vive, tentando la difficile ma non impossibile commistione di verità e necessità a-temporali e verità e necessità contingenti. Posizioni che è sicuramente il caso di ri-scoprire, ma che oggi, come al tempo di Coomaraswamy, non si possono considerare come le sole valide per "affrontare" la dissoluzione contemporanea .

.....

Forma come simbolo

«Nell'arte, come in ogni cosa, l'uomo si trova davanti a questa alternativa: o cercare l'Infinito in una forma relativamente semplice, entro i limiti di questa stessa forma e attraverso il suo aspetto qualitativo; oppure cercare l'Infinito nell'apparente dovizia della diversità e del mutamento, il che porta in definitiva alla dispersione e all'esaurimento.»

T. Burckhardt

5.1 Forma e qualità

La geometria e la schematicità inerenti all'arte tradizionale e sacra si fondano su misurazioni qualitative e non quantitative. Nell'apparente contraddizione di questo assioma, presente implicitamente in tutti gli scritti del tradizionalista svizzero Titus Burckhardt (1908 - 1984) sull'argomento, ed esposto chiaramente nel 1974 in *Principes et Méthodes de l'Art Sacré*¹, c'è il fondamento della produzione architettonica e artigianale sacra secondo tradizione². Contraddizione che può apparire evidente solo a chi ha conosciuto un metodo di misurazione esclusivamente quantitativo e scienziato, quindi prettamente moderno e contemporaneo, e non sa cogliere la verità inerente alle forme geometriche semplici; ma per chi conosce il senso e la funzione autentica della produzione artistica, sa che il processo creativo è un atto anzitutto intelligibile e intuito, e non razionale e ragionato, e che la contraddizione tra forma e qualità in realtà non esiste, e che, anzi, questa apparente dicotomia è l'aspetto più precipuo ed essenziale del simbolo.

1. Pubblicato da Rusconi nel 1976 con il titolo *L'arte sacra in Oriente e in Occidente*. Qui ci si riferirà principalmente alla seconda edizione di questo testo (Rusconi, Rimini, 1990) e a *Considerazioni sulla Conoscenza Sacra* (Se, Milano, 1997).

2. Si può definire sacra tutta l'arte tradizionale autentica, essendo questa, in ultima istanza, sempre connessa spiritualmente al sovrasensibile.

Le figure geometriche regolari, «fondamentali» o «centrali» sono, nello spazio, la rappresentazione più diretta dei prototipi universali; la differenza che le separa dalle altre forme spaziali ugualmente possibili è pressoché assoluta, vale a dire tanto grande quanto può esserlo una differenza in questo campo, proprio perché si tratta di una differenza di ordine qualitativo.³

L'arte sacra non si limita a riprodurre quindi, nella costruzioni cultuali, le geometrie fondamentali dedotte dall'osservazione del cosmo, come potrebbe apparire ad esempio osservando la rigorosa geometria di derivazione cosmica del tempio indù, ma ogni coordinazione spaziale e proporzione funge in realtà da simbolo di stati sovrasensibili dell'essere dai quali le geometrie e le forme inerenti sarebbero inscindibili, e che anzi, come pensa Coomaraswamy, ne sono il presupposto metafisico fondamentale⁴. È lo scientismo moderno, secondo Burckhardt, che non sa cogliere (a causa del suo metodo esclusivamente psicologista e quantitativo) in questo tipo di operazione, che è anzitutto devozionale, che ingenua e primitive interpretazioni naturalistiche del cosmo trasposte in costruzioni architettoniche e artigianali, ignorandone il sostrato spirituale e metafisico⁵.

3. T. Burckhardt, *Considerazioni sulla Conoscenza Sacra*, Se, Milano, 1997, p. 24

4. Quali ad esempio, nell'atto dell'orientazione, la posizione del sole riferita agli equinozi e ai solstizi; atto che verrà a significare principalmente una metafora della trasposizione del piano temporale nel piano spaziale, quindi una "spazializzazione del tempo".

5. Guénon a proposito delle credenze moderne, queste sì ingenua, afferma: «[...] i simboli o i miti non hanno mai avuto il compito di rappresentare il movimento degli astri, ma la verità è che vi si trovano spesso delle figure ispirate a esso e destinate a esprimere analogicamente tutt'altra cosa, poiché le leggi di tale movimento traducono fisicamente i principi metafisici da cui dipendono.», R. Guénon, *Simboli della Scienza sacra*, Adelphi, Milano, 1990, p.22

Nella cosmologia tradizionale – che si tratti delle dottrine cosmologiche di civiltà antiche e orientali o della cosmologia dell'occidente medioevale – gli storici moderni generalmente non vedono che tentativi infantili e esitanti di spiegare la causalità dei fenomeni. [...] Questi eruditi ignorano evidentemente che la scelta artistica delle forme, quando discende da principi ispirati o regolarmente trasmessi, può far assentire possibilità permanenti e inesauribili dello Spirito, e dunque che l'arte tradizionale implica una «logica» nel senso universale di questo termine.⁶

Quelle che si possono ritenere come misurazioni ausiliarie, dedotte dal cosmo anche per la loro funzionalità pratica, sono considerate, con l'evidenza che solo l'intuito veritativo può garantire, gerarchicamente inferiori a quelle verità sovrasensibili su cui si fonda tutta la realtà sensibile e oggettuale. Le connessioni tra le due dimensioni, quella dell'essere e quella dell'esistenza, non è dedotta quindi a posteriori attraverso il ragionamento o con l'adeguamento delle forme sensibili alle forme sovrasensibili, ma si tratta, così come per la simbologia nel suo insieme, di una verità inerente ai due aspetti della realtà, e fondante la loro spontanea reciprocità. Verità che si traduce nell'idea di un'unica essenza universale che inerisce sia al manifesto che all'immanifesto, e che (ci) comunica dell'omologia sostanziale dei diversi ordini di realtà; idea che, essendo il fondamento primo di qualsiasi attività tradizionale, permeava con il suo influsso tutta la produzione artistica e artigianale sacre.

6. T. Burckhardt, *Considerazioni sulla Conoscenza Sacra*, Se, Milano, 1997, p. 47

[...] per l'uomo moderno ogni scienza diviene sospetta non appena essa abbandona in piano dei fatti psicologicamente controllabili, e cessa di essere verosimile nel momento in cui si distacca dal ragionamento totalmente sostenuto da una sorta di continuità plastica del mentale – come se l'intero cosmo dovesse essere fatto a imitazione di ciò che la facoltà immaginativa ha di «materiale» e di quantitativo. Questo atteggiamento del resto non ha nulla di originalmente umano, non esprime una posizione filosofica ma piuttosto una limitazione mentale acquisita attraverso un'attività estremamente unilaterale e artificiale, giacché ogni scienza, per quanto relativa o provvisoria, presuppone una corrispondenza necessaria tra l'ordine spontaneo inerente allo spirito conoscente da un lato, e dall'altro la compossibilità delle cose – senza la quale non ci sarebbe alcuna specie di verità.⁷

5.2 Geometria come spirito

Le forme geometriche fondamentali si possono considerare dunque delle “condensazioni” simboliche degli stati dell'essere. Infatti il cerchio, la croce e il quadrato, le tre forme basilari nella costruzione del tempio sacro nelle civiltà tradizionali o ispirate alla tradizione, dall'indù a quella cristiana, costituiscono la triade fondamentale dell'essere⁸. Simbologia rispettata non solo in fase di costruzione e orientamento dell'edificio ma che si rispecchia nell'opera compiuta, essendo il tempio, tradizionalmente concepito, su base quadrata e sormontato da una cupola a mezza sfera⁹. I significati inerenti a queste forme sono ovviamente di ordine primariamente metafisico, e solo in secondo luogo e subordinatamente, attraverso l'analogia fondamentale tra i diversi piani dell'essere e dell'esistenza, si possono cogliere connessioni di ordine cosmico e naturalistico.

7. *Ivi*, p. 48

8. Essendo il cerchio il simbolo della volta celeste e quindi dello spirito universale e illimitato, la croce il simbolo dell'uomo universale e il quadrato il simbolo della terra e dell'uomo profano.

9. «Il perfetto compimento del mondo che il tempio prefigura si esprime con la forma rettangolare di esso: tale forma si oppone essenzialmente alla forma circolare del mondo trascinato dal movimento cosmico. Mentre la forma sferica del cielo è indefinita e sottratta a ogni misura, quella dell'edificio sacro, rettangolare o cubica, esprimerà la legge definitiva e immutabile; così ogni architettura sacra, a qualunque tradizione appartenga, può ridursi al tema fondamentale della trasformazione del cerchio in quadrato.», T. Burckhardt, *L'arte sacra in Oriente e in Occidente*, Rusconi, Rimini, 1990, p. 14

Quindi la forma geometrica, intesa in senso tradizionale e sacro, è essenzialmente e primariamente un simbolo invisibile piuttosto che una realtà solo sensibile. Anche qui si tratta di una contraddizione necessaria essendo il simbolo qualcosa che vela e al tempo stesso rivela verità trascendenti¹⁰. Nelle forme e nelle proporzioni è nascosta e rivelata quella dottrina universale che viene variamente interpretata nelle diverse tradizioni e culture, essendo il simbolo uno strumento per cogliere verità applicabili ai diversi stati e concrezioni di esistenza contingente, in cui però vige una connessione autentica con la trascendenza. Prendendo un esempio “scomodo” per sancire l'indubitabilità di questa formula Burckhardt a proposito dell'immagine sacra del Buddha ci dice che nel simbolismo connesso a tale figura vi sono gli aspetti preminenti della dottrina del bodhisattva; e questo non deve essere considerato un aspetto scontato, considerando la radicale astrazione dall'oggetto e dall'immagine mentale e sovente anche sensibile che fa da fondamento a questa dottrina spirituale. La verità del simbolo visibile viene confermata anche in questo caso perché, al di là dell'iconoclastia più o meno pronunciata della dottrina buddhista tradizionale, l'immagine e il simbolo fungono da veicolo essenziale per cogliere sensibilmente quegli insegnamenti divini, in qualunque forma contingente essi vengano accolti e tramandati, che altrimenti rimarrebbero inconoscibili per l'uomo¹¹.

Nell'«epoca d'oro» del buddismo una rappresentazione plastica del Tathāgata (il Buddha storico) poteva essere superflua e persino inopportuna [...]. Ma in seguito, quando la comprensione spirituale e la volontà degli uomini si indebolirono e si produssero una scissura tra il loro pensiero e la loro volontà, tutti i mezzi di grazia, fra cui l'immagine sacra, divennero non solo opportuni ma indispensabili [...].¹²

10. «Il simbolo [...] ha due facce. Per un verso, è insufficiente rispetto al suo archetipo trascendente, al punto da esserne separato da tutto l'abisso che divide il mondo terrestre dal mondo divino; per l'altro, partecipa alla natura del suo modello, perché l'inferiore ha avuto origine dal superiore.», *Ivi*, p. 66

11. Come ha chiaramente illustrato Coomaraswamy (Cfr. il capitolo precedente).

12. *Ivi*, pp. 118-119 (parentesi mie)

Quindi anche un'arte fortemente non-formale come quella Buddhista riconosce nelle proporzioni e nella simbologia inerente alle forme (sacralmente legittimate) del Buddha, quell'unità ed essenzialità spirituale che esclude tutto ciò che non sia l'autenticità imperitura dell'insegnamento divino. Quindi, generalizzando questa verità alle dottrine tradizionali in genere che utilizzano l'arte come veicolo di conoscenza, si può dire che quelle forme e immagini che non fanno parte della "concretezza" compiuta del simbolo o dell'icona sacri non fanno parte legittimamente delle verità perenni e, di conseguenza, si trovano necessariamente nel versante del divenire esistenziale incessante e indifferenziato.

5.3 Informe e divenire

La proliferazione di immagini personalistiche slegate dalla forma e dalla simbologia tradizionali non ha fatto altro, quindi, che ingenerare una caduta nel divenire che ha allontanato la produzione di immagini da qualsiasi verità trascendente e immutabile. Per Burckhardt questo sganciamento, spontaneo o ricercato che sia stato, dalla dimensione metafisica è stato sicuramente una necessità e una liberazione da una certa ruggine acquistata da una "tradizione" che dopo il medioevo iniziava a reiterare stancamente certi canoni pseudo-sacri, ma è stato causato e accelerato soprattutto da un errore tipicamente moderno nell'interpretazione della vera tradizione simbolica. Gli artisti moderni hanno considerato le forme e i simboli tradizionali limitati e limitanti la "creatività", quando invece appunto questo carattere proprio del simbolo, l'esclusione dell'accidentale e del superfluo, consentiva la massima libertà di utilizzo in diversi campi di esperienza, grazie alle analogie esistenti tra i diversi piani dell'essere.

I "limiti" imposti dalle dottrine tradizionali alle forme possibili dell'arte sacra avevano una funzione primariamente devozionale; erano limiti funzionali all'esclusione, più metaforica che strettamente sensibile, di tutto il caos informe facente parte del divenire incessante e indifferenziato; divenire che tradizionalmente è associato alle forze oscure e incontrollate manifestantesi in questo piano di realtà, che per sua natura è atto a distogliere il *credente* dalle verità metafisiche sull'uomo e il suo fine autentico¹³. Verità finite sì in numero, ma applicabili alle diverse condizioni di vita contingente.

Questo profondo rispetto dei canoni simbolici tradizionali e sacri si è protratto, per Burckhardt, fino agli albori dell'epoca moderna e umanistica, ed è ancora evidente nell'arte medievale cristiana, in cui nell'icona è rintracciabile quell'unità di forma e spirito che successivamente andrà a dissolversi a causa dell'umanismo e dello scientismo moderni; questa dissolvenza e dimenticanza degli insegnamenti tradizionali è stata, soprattutto in ambito artistico, una conseguenza della scissione delle arti dal campo della scienza e dall'artigianato tradizionalmente inteso. Lo spalancarsi delle porte della libertà (qui in una accezione negativa) individualistica nella creazione artistica non ha fatto altro che aprire il varco a quella proliferazione di forme psichiche represses e subumane che ha caratterizzato l'arte moderna e contemporanea a tal punto da renderla una mera speculazione solipsistica e perversa fine a sé stessa.

[...] l'arte (si) è sradicata dall'*humus* che la nutrive; essa non è più il complemento spontaneo del lavoro artigianale né la naturale espressione di una vita sociale, ma è confinata in un terreno puramente soggettivo. E l'artista non è neppure più, come nel Rinascimento, una sorta di filosofo o demiurgo: è soltanto un ricercatore solitario, senza principio né scopo, se non il *medium* o il buffone del suo pubblico. [...] l'arte non aveva più né cielo né terra. Non solo le veniva meno il substrato metafisico ma perfino la base artigianale, sicché fu costretta a sfiorare rapidamente alcune possibilità che le si erano dischiuse e a ricadere in balia della pura soggettività individuale, e tanto più profondamente in quanto non le si imponeva più nessun linguaggio universale o collettivo.¹⁴

13. Qui il termine *credente* è considerato in una accezione più ampia di quella della teologia cristiana, quindi nel senso di individuo che non ha abbandonato, dentro e fuori di sé, la dimensione della trascendenza.

14. *Ivi*, pp. 145-146 (parentesi mie)

Sostanzialmente un ritorcersi contro l'uomo moderno delle facoltà più basse dell'uomo stesso¹⁵. Questo perché (ed è ancora più evidente nell'arte) si è passati gradatamente da una connessione spirituale dell'uomo al divino caratterizzante la tradizione, a una esaltazione dell'uomo profano di stampo prettamente umanistico fino a una avversione, che è quasi una nemesi storica, dell'uomo da parte dell'uomo, di matrice tutta moderna.

E qui i segni più evidenti sono rintracciabili in un'arte che non fa altro, omologamente alla scienza moderna con la natura fisica, che dissezionare l'uomo nei suoi infiniti particolarismi esistenziali e affettivi di una vita esclusivamente empirica, comunicanti solo la psicologia privata e il sentimentalismo dell'artista, ed escludenti, come conseguenza, le uniche verità sull'uomo e la sua essenza degne di essere conosciute attraverso l'arte e la sua più propria funzione a-temporale e universale; funzione che rimane anzitutto, per Burckhardt, formale e simbolica. Il risultato è che la tendenza di questa deriva, evidentissima dal secondo dopoguerra e in piena crescita parossistica oggi, ha ridotto l'arte a una speculazione intimistica fine a se stessa. Una dissoluzione atomistica che può interessare per un lasso di tempo talmente limitato da essere omologamente avvicinata alla caducità incessante e divorante ogni cosa propria del divenire.

15. «Quel che sale dalle tenebre del subcosciente alla superficie dell'anima non ha davvero nulla a che vedere con il simbolismo delle arti "arcaiche" o tradizionali: non gli "archetipi" si riflettono in quelle elucubrazioni ma residui psichici della più bassa specie; non simboli ma spettri.», *Ivi*, p. 146

Bibliografia essenziale

- R. Guénon, *La crisi del mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1972
R. Guénon, *Simboli della Scienza Sacra*, Adelphi, Milano, 1990
J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1969
J. Evola, *Cavalcare la tigre*, Vanni Scheiwiller, Milano, 1961
A. Coomaraswamy, *Il grande brivido*, Adelphi, Milano, 1987
A. Coomaraswamy, *Come interpretare un'opera d'arte*, Rusconi, Rimini, 1977
T. Burckhardt, *L'arte sacra in Oriente e in Occidente*, Rusconi, Rimini, 1990
T. Burckhardt, *Considerazioni sulla Conoscenza Sacra*, Se, Milano, 1997

Dedico questo libro a mia madre

In questo libro si rintracciano, senza la volontà di fornire una trattazione esaustiva ma piuttosto semplificata ed essenziale, gli insegnamenti ampiamente dimenticati delle dottrine tradizionali attraverso l'ausilio di alcuni esponenti della "Scuola Tradizionale", attiva soprattutto nella prima metà del secolo scorso (Julius Evola, René Guénon, Ananda Coomaraswamy, Titus Burckhardt). L'obiettivo è quello di riscoprire e valorizzare la volontà di perseguire strade sul senso ultimo che oggi appaiono quantomai ignorate, tra le quali quella fondamentale della verità sull'uomo e sul suo fine non solo materiale. Con il proponimento, che non vuole essere velleitario ma concreto, di indirizzarsi in modo particolare a legittimare anche oggi una ricerca veritativa sull'essenza e funzione originaria dell'attività artistica.

In copertina: Mandala a quattro caselle (immagine estratta da T. Burckhardt, *L'arte sacra in Oriente e in Occidente*, Rusconi, Rimini, 1990)