

Julius Evola e la tradizione del Sanatana-dharma

di Giuseppe Gorlani

Julius Evola fu un attento studioso delle dottrine cosmogoniche e metafisiche dell'India, poiché ne comprese il carattere normativo e universale. Egli focalizzò la sua attenzione in particolare sul *Sankhya*, sullo *Yoga*, sul *Vedanta*, sul Tantrismo e sul Buddhismo, in India considerato un *darshana* eterodosso. Grande fu anche il suo interesse per il Taoismo filosofico dell'antica Cina, del quale Lao Tzu e Chuang Tzu furono i principali esponenti. È importante sottolineare come il suo approccio alle discipline sovramenzionate non si riducesse ad un esercizio di carattere eruditivo, bensì sollecitasse in lui istanze di natura realizzativa. Egli cioè cercava nello studio delle tradizioni orientali elementi illuminativi e pratiche ascetiche capaci di risvegliare nell'uomo occidentale, purché dotato di particolari qualificazioni, la consapevole presenza di un Principio extra-samsarico. Le sue opere quindi, pur contenendo valutazioni talvolta errate oppure semplicemente opinabili e pur attingendo ad informazioni ormai superate alla luce delle più recenti acquisizioni nell'ambito dell'indologia, sono tutt'ora in buona parte valide per chi ambisca trovarvi spunti orientativi.

L'oggetto del presente studio verte essenzialmente sulla relazione tra Evola e il *Sanatana-dharma*, tentando di individuarne gli aspetti convergenti e quelli divergenti. Con la locuzione *Sanatana-dharma* non ci si riferisce ad una religione particolare, ma ad un insieme di prospettive sulla Realtà accomunate da una conoscenza cosmogonico-metafisica basata sull'esperienza diretta e da una particolare sensibilità che Max Müller tentò di riassumere nel termine "enoteismo".

José Pereira, nel suo *Manuale delle Teologie Induiste*,¹ indica tre forme teologiche fondamentali: della Differenza, della Differenza-nella-Identità, dell'Identità, sostenendo, con ragione, che la teologia del *Sanatana-dharma* è tricotomica, poiché le include tutte.

Il termine "hinduismo", impiegato comunemente, venne coniato dagli invasori islamici e in seguito, nell'Ottocento, i colonialisti inglesi ne fissarono definitivamente l'uso. Trattasi di un'espressione di natura geografica (indicante genericamente gli abitanti della Valle dell'Indo), nella quale, almeno sino a poco tempo fa, quei popoli non si riconoscevano. A dire il vero, neppure la locuzione *Sanatana-dharma* sarebbe del tutto appropriata per definire la tradizione indiana. Scrive il Jagadguru Sri Chandrasekharendra Sarasvati in un articolo intitolato *Dharma Hindu*: «Ultimamente è stato molto usato il termine *Sanatana-dharma*, ma neanche questo si può dire che sia esattamente il nome tradizionale della nostra religione, poiché in tal caso dovrebbe essere conosciuto

¹ José Pereira, *Manuale delle Teologie Induiste*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1979, p. 30.

anche dal povero contadino e dall'umile vedova, come avviene per le altre religioni create dall'uomo. [...] La vera grandezza della nostra fede consiste nel fatto di non avere un nome». ² Il Buddhismo ebbe inizio con Buddha, il Cristianesimo con Cristo, l'Islam con Maometto, Il Zoroastrismo con Zoroastro, ecc., ma in questa tradizione, che percepisce se stessa quale *religio* eterna, non vi è alcun fondatore, umano o divino, e quindi essa non ha nome e le sue origini si perdono nella notte dei tempi.

Dato lo spazio esiguo a disposizione, ci vediamo costretti a sintetizzare in alcuni punti cardine un argomento vasto e complesso.

Innanzitutto ci avviamo ad esaminare la questione delle origini del *Sanatana-dharma*, tradizione che non è lecito designare *tout court* come "vedica", poiché essa include popoli che hanno punti di riferimento diversi; Shiva, per esempio, è una divinità pre-ariana, pre-vedica, della quale si hanno i primi segni in India già dal VI millennio prima della nostra era. ³ Secondo Evola, il *Dharma* eterno venne portato in India dai popoli ariani di razza bianca, originari del nord, latori di una visione spirituale virile, olimpica, secca, i quali incontrarono nella Valle dell'Indo e nelle vaste pianure gangetiche i popoli dravidici autoctoni – che i *Veda* chiamano *dasa* o *dasyu* –, di razza scura, di natura "mistica", dalla forte immaginazione, propugnatori di dottrine panteistiche e universalistiche e organizzati secondo strutture sociali matriarcali.

Orbene, la questione non è così semplice. Secondo Alain Daniélou, che visse in India tre lustri, gli ariani erano poco più che orde illetterate di pastori e di nomadi barbari calati dal nord e dunque: «[...] era inevitabile che lo sviluppo della cultura ariana si fondasse quasi esclusivamente sulla letteratura storica, religiosa e scientifica dei loro predecessori». ⁴ L'India a tutt'oggi sconosciuta è quella dei *Purana* – fonti spesso sottovalutate dagli occidentali perché considerate di matrice popolare – che vennero tradotti in sanscrito, non si sa da quali lingue, in epoca piuttosto tarda. «Essi – afferma ancora Daniélou – rappresentano l'antica tradizione, comune a tutta la popolazione indiana, che non solo è riuscita a sopravvivere all'invasione ariana, ma che successivamente l'ha anche assimilata. [...] Tutto lo svolgimento del pensiero sanscrito poggia su fonti pre-sanscrite». ⁵ Si noti come gli ariani avessero una tradizione orale, ma non conoscessero la scrittura, che appresero dai dravidi. Il sanscrito è in realtà una lingua artificiale che venne elaborata su basi linguistiche pre-esistenti (vedico e pracriti) per prendere il posto delle lingue pre-ariane più antiche, creando così un punto di coesione tra il mondo pre-ario e quello ario. ⁶

² *Periodico Vidya*, Ediz. Asram Vidya, Roma, Novembre 1996.

³ Cfr. Alain Daniélou, *Siva e Dioniso*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1980, p. 28.

⁴ Alain Daniélou, *Storia dell'India*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1984, p. 33.

⁵ *Ibidem*, p. 35.

⁶ *Ibidem*, pp. 63, 66, 67.

Daniélou, nella sua *Storia dell'India*, nota come l'apporto dato al cosiddetto Hinduismo dai popoli autoctoni sia senz'altro superiore a quello dato dalle tribù ariane: «Sul piano della religione e della filosofia, gli Aarii adottarono gli dèi e soprattutto le idee, la cosmologia, la metafisica degli antichi Indiani. È da questa influenza che nacquerò i testi filosofici denominati *Upanishad* e i riti dell'Hinduismo. Molti dei saggi menzionati nei testi più tardi dei *Veda* e nelle *Upanishad* sono antichi profeti o filosofi degli *Asura*, uomini dalla pelle nera, rappresentati in un primo tempo come demoni, ai quali successivamente si riconobbe una dignità pari a quella dei profeti aarii». ⁷ E ancora: «La religione vedica assorbì, incorporò e preservò le forme e i riti degli altri culti. Invece di distruggerli, essa li adattò ai propri bisogni. Prese in prestito talmente tanto dai Dravidi e dalle altre popolazioni indigene dell'India che è molto difficile separare dagli altri elementi gli antichi elementi ariani». ⁸

Secondo questa prospettiva, Evola, se da un lato ha ragione a contrapporre le concezioni di tipo moderno alla visione tradizionale, erra nell'opporre drasticamente tra loro: «le creazioni schiette di uno spirito e di un sangue ario e quelle che invece, in Oriente come in Occidente, hanno risentito di influenze non arie». ⁹ Ogni razza è sicuramente portatrice di particolari caratteristiche spirituali, non lo si può negare, e in India questo si è sempre saputo; il destino o *dharmā* del Bharatavarsha è stato, infatti, quello di tentare di preservare il più possibile le varie identità etniche e razziali, permettendo però loro di riconoscersi ed armonizzarsi in una sorta di ortoprassi fondata sulla verità metafisica enunciata nelle *Upanishad*. Nel caso invece degli ariani – da qualunque parte essi provenissero – e dei dravidi c'è stata nel corso dei millenni una tale integrazione a tutti i livelli che ormai è inattuabile la pretesa di distinguerli in modo categorico.

Lo scontro-incontro tra la religiosità ariana e quella dravidica e l'imporsi, per certi versi, di quest'ultima sulla prima si riflette nel mito del sacrificio di Daksha, epifania di Brahma. Daksha non amava Shiva, pur avendogli dato in sposa la figlia Sati, poiché lo considerava un dio lubrico, impuro, non osservante dei riti e selvaggio. Perciò, quando Shiva non si alzò al suo arrivo al sacrificio del Prayaga, lo maledisse e lo escludesse dal Sacrificio. A causa di ciò, Sati, che in Shiva vedeva la natura di *Parmeshvara*, fu presa da vergogna e si arse nel fuoco yogico da se stessa suscitato. Shiva allora distrusse il sacrificio, decapitò Daksha, uccise tutti gli altri partecipanti e mutilò gli dèi. «Dopo che Virabhadra [personificazione dell'ira di Shiva] ebbe distrutto il sacrificio, Shiva stesso si levò dalla fossa sacrificale, e Daksha lo venerò con un inno che celebrava i

⁷ *Ibidem*, p. 57.

⁸ *Ibidem*, p. 57.

⁹ Julius Evola, *La Dottrina del Risveglio*, Mediterranee, Roma 1995, p. 30.

milleotto nomi del Signore».¹⁰ In questo mito Shiva rappresenterebbe la spiritualità dei dravidi e Daksha quella degli arii.

Scrivendo ancora Daniélou, in un'altra sua importante opera: «Lo Shivaismo era stato per secoli una religione perseguitata, presentata come la religione degli anti-dèi e dei demoni. [...] Dopo secoli di dominazione ariana, tuttavia, il rituale vedico e la connessa filosofia erano stati talmente pervasi dalla saggezza degli antichi *asura*, che erano stati profondamente trasformati. La differenza tra pensiero ariano e non ariano era diventata così esigua che fu facile far posto apertamente ad aspetti del culto di Shiva per i quali i primi ariani avevano ostentato orrore e disprezzo».¹¹

Chiunque sia penetrato in profondità nella conoscenza della cultura e della religiosità indiane sa che le iniziazioni shivaite sono le più elevate.¹² Evola lo ammette nel suo notevole studio *Lo Yoga della Potenza*, ma, considerando Shiva già contenuto *in nuce* nel dio vedico Rudra, non ne trae le debite conseguenze.¹³ Tra l'altro, «Rudra potrebbe essere stato, in origine, una divinità prevedica, come indica un inno a lui rivolto nell'*Atharva-veda* (XI.2, 1-17)».¹⁴ Per uno *shaiva*, comunque, Rudra e Shiva sono i due volti, irato e pacifico, del medesimo dio.

Shiva è il dio imprescindibile, poiché dona agli uomini del *Kali-yuga* – il cui *dharma* e la cui intelligenza si sono ridotti dei tre quarti – lo *Yoga*, la prospettiva tantrica, la cosmogonia *Sankhya* e la metafisica realizzativa non dualista. Egli, in quanto *Dakshinamurti*, presiede al *nivritti-marga*, ovvero alla via di riassorbimento dell'ente nella sua più intima verità non-duale e, in quanto *Paramashiva*, è assimilabile al *Brahman nirguna* che contiene e trascende *Ishvara* (nei suoi tre aspetti, *Trimurti*), e la sua *Shakti*.

Inoltre, non soltanto Shiva apparteneva alla spiritualità pre-aria, bensì pure Krishna, Rama e la *Devi* dalle molteplici manifestazioni (Durga, Kali, Parvati, ecc.), tutte divinità al cui culto è dedicata la maggioranza della popolazione indiana attuale.¹⁵ Osserva Giuseppe Tucci: «[...] mentre gli dei vedici sono quasi

¹⁰ Stella Kramrisch, *La Presenza di Siva*, Adelphi, Mi 1999, p. 344.

¹¹ Alain Daniélou, *Miti e Dèi dell'India*, red ediz., Co 1996, p. 220.

¹² «Ai nostri giorni la filosofia shivaite rappresenta l'aspetto più astratto del pensiero religioso indiano. Essa ci porta gli strani e profondi insegnamenti della più antica cosmologia, come pure i metodi dello *yoga* che sono la base di ogni concezione di progresso interiore e di realizzazione spirituale, nell'induismo attuale come lo era nell'India pre-ariana», in *ibidem*, p. 221.

¹³ Julius Evola, *Lo Yoga della Potenza*, Mediterranee, Roma 1968, p. 16.

¹⁴ M. Stutley e J. Stutley, *Dizionario dell'Induismo*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1980, p. 369.

¹⁵ «L'induismo, così come noi lo conosciamo, e la filosofia dell'India sono per gran parte adattamenti e continuazioni dello Shivaismo pre-ariano, che fu la principale religione dei popoli che crearono la civiltà dell'Indo», *Storia dell'India*, op. cit., p. 40. Riguardo a Krishna (letteralmente "attraente", "scuro") e a Rama (le cui gesta sono narrate nel *Mahabharata*, nel *Ramayana* e in alcuni *Purana*), sebbene i loro culti siano relativamente recenti, le loro radici affondano nell'antichità più remota. Daniélou, a proposito di testi quali l'*Atharva Veda* e i *Purana*, scrive: «Ritroviamo qui un fenomeno caratteristico della storia dell'India. I testi la cui versione attuale sembrerebbe la più recente, sono spesso in realtà, per il loro contenuto, i più antichi», *ibidem*, p. 59. Inoltre: «[...] non è in alcun modo certo, come si ritiene solitamente, che Krishna, i Pandava, i

del tutto scomparsi, al loro posto sono subentrati altri, i cui prototipi si ritrovano appunto nei remoti albeggiamenti della religione autoctona». ¹⁶ È importante altresì notare come la *Bhagavad-gita* – che Evola pregiava assai – sia il resoconto di una battaglia tra dravidi (i Pandava) e ariani (i Kaurava); ed è significativa la vittoria dei primi sui secondi.

Alcuni studiosi eminenti, *in primis* Colin Renfrew, mettono addirittura in discussione l'origine extra-indiana degli ariani; egli, nella sua opera *Archeologia e linguaggio*, scrive: «Quando Wheeler parla dell'“invasione ariana della Terra dei Sette Fiumi, il Punjab” egli, per quanto ci è dato vedere, non ne ha alcuna prova. Se si controlla la dozzina di riferimenti del *Rigveda* ai Sette Fiumi, non vi è nulla, a mio avviso, che implichi un'invasione: la Terra dei Sette Fiumi è la terra del *Rigveda*, la scena dell'azione. Nulla implica che in essa gli Arii fossero stranieri, né che gli abitanti delle città fortificate (compresi i *Dasyu*) fossero più indigeni degli Arii stessi». ¹⁷ Poco più avanti si legge ancora: «Vi sono certamente elementi di continuità tra la civiltà dell'Indo e quelle ad essa successive. [...] Gli Allchin non suggeriscono che la stessa civiltà dell'Indo fosse probabilmente di lingua indoeuropea, ma semplicemente che potrebbero già essere riconosciuti elementi, al suo interno, che saranno caratteristiche successive della cultura indoariana come appare nel *Rigveda*». ¹⁸

In India la teoria che attribuisce un'origine nordica, in senso geografico, alla propria tradizione non viene in genere accettata. Il Monte Meru, l'*axis mundi*, viene identificato simbolicamente nell'Everest. I *pandit hindu* sostengono che il *Sanatana-dharma* non sia stato portato in India da popoli provenienti dal nord, ma che fosse già lì. Scrive ancora il Jagadguru Sri Chandrasekharendra Sarasvati appartenente al lignaggio shankariano: «[...] per lungo tempo la nostra è stata la sola religione esistente sulla faccia della terra. Tutte le altre religioni del mondo hanno ripreso e sviluppato alcuni aspetti della fede maggiore degli *Hindu* che li contiene tutti». ¹⁹

È vero che Bal Gangadhar Tilak – i cui studi vennero pregiati sia da Evola che da Guénon e che i suoi contemporanei chiamarono *Lokamanya* «maestro onorato nel mondo intero» – non fu un *Hindu* occidentalizzato, tuttavia si deve sapere che le sue ipotesi su *La Dimora Artica nei Veda* (titolo di una sua celebre opera) vengono rifiutate da eminenti rappresentanti della tradizione indiana. In proposito ho avuto l'occasione di visionare personalmente una lettera di uno *Swami* dell'ordine *Sarasvati* in cui si afferma che Tilak, pochi anni prima di

Kaurava e Jarasandha fossero ariani, poiché va delineandosi sempre più chiaramente l'esistenza in quella parte dell'India di una cultura altamente sviluppata e di potenti regni non ariani ben prima della comparsa degli ariani stessi», Margareth e James Stutley, *Dizionario dell'Induismo*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1980, p. 220.

¹⁶ Giuseppe Tucci, *Asia Religiosa*, vol. II, Partenia, Roma 1946, p. 27.

¹⁷ Colin Renfrew, *Archeologia e linguaggio*, Laterza, Ba 1989, p. 212.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 214, 215.

¹⁹ *Periodico Vidya*, op. cit.

morire, abbia sconfessato le proprie teorie in un breve scritto che poi andò smarrito.

A conferma di come sia opportuno procedere con cautela nell'ambito della questione delle "origini", Jan Gonda, in *Veda e antico Induismo*, scrive: «[...] il disseppellimento delle città di *Mohenjodaro* e *Harappa* aveva dimostrato come errata l'opinione sino ad allora in vigore, secondo la quale gli ariani sarebbero stati i fondatori della cultura superiore dell'India antica. L'origine, i portatori e la struttura politica di questa cultura sono questioni aperte».²⁰ Come se non bastasse, nel libro *Antica India. La Culla della Civiltà*, Georg Feuerstein, Subhash Kak e David Frawley riassumono in diciassette punti le ragioni per le quali l'invasione ariana non si sarebbe mai verificata.²¹

La mole delle citazioni riportabili sarebbe enorme; qui ci si è limitati ad alcuni cenni, i quali però dovrebbero quantomeno suscitare una certa prudenza nell'attribuire alla tradizione del *Sanatana-dharma* origini prevalentemente ariane.

Alla luce di quanto sovraesposto, si deve ammettere come la critica mossa ad Evola di eccessiva schematizzazione nell'ambito della morfologia delle civiltà non appaia del tutto errata. Nuccio D'Anna, nel suo ottimo lavoro *Julius Evola e l'Oriente*, osserva: «Il rischio delle analisi di tipo rigidamente "dualistico" quale Evola visibilmente riprende dall'orientalismo accademico del suo tempo, è quello di separare ciò che in se stesso è **uno**, di considerare artificialmente contrapposte dottrine che invece appaiono come aspetti diversi di un'unica realtà spirituale».²²

Un'altra questione essenziale da esaminare è la concezione dell'"io". Ad essa sono connessi per derivazione altri temi controversi: il significato e il valore dell'azione, la gerarchia, i poteri o *siddhi*, la contrapposizione libertà-liberazione, la rinuncia, l'interpretazione evoliana del Buddhismo, la trasmigrazione e le vie *post-mortem*.

Nelle opere di Evola viene più volte riproposta la distinzione fondamentale tra io empirico e Io assoluto o Sé; cionostante in molti punti il lettore attento, trovandosi di fronte ad ambiguità e incongruenze circa la natura del soggetto, non può non domandarsi: «chi agisce?», «chi aspira alla liberazione?», «chi acquisisce il potere?», «chi è libero?». A complicare le cose interviene l'interiore adesione di Evola al cosiddetto Buddhismo ario delle origini, caratterizzato, come si sa, dalla dottrina dell'*anatman*, ovvero del non io e del non sé. Il Buddhismo nega qualsiasi io o sé, ma non spiega chi sia colui che nega e nemmeno come possa darsi l'aspirazione all'incondizionato in un ente inesistente, effetto e causa ad un tempo di automatismi karmici senza soluzione

²⁰ Jan Gonda, *Veda e Antico Induismo*, Jaca Book, Mi 1980, pp. 31, 32.

²¹ Georg Feuerstein, Subash Kak e David Frawley, *Antica India. La culla della civiltà*, Sperling & Kupfer Edit., Mi 1999, cap. 9.

²² Nuccio D'Anna, *Julius Evola e l'Oriente*, Ediz. Settimo Sigillo, Roma 2006, p. 95.

di continuità. Inoltre, il negatore, affermando l'inesistenza di qualsiasi io e di qualsiasi forma di conoscenza – dato che ogni ente o verità sono prodotti provvisori di un numero indefinito di relazioni –, destituirebbe il suo stesso punto di vista di ogni credibilità: se non c'è alcun io, chi sta proclamandone l'inesistenza? La questione è talmente spinosa che nel *Mahayana* alcune scuole si sono viste costrette a riammettere l'“io”, magari sotto mentite spoglie.²³ D.T. Suzuki, il noto studioso appartenente alla tradizione *Zen*, afferma esplicitamente: «La negazione dell'*Atman* riaffermata dagli antichi buddhisti si riferisce all'*Atman* come io relativo, non come io assoluto».²⁴

Un esponente buddhista contemporaneo, Giangiorgio Pasqualotto, vede però le cose in modo radicalmente diverso; innanzitutto egli sostiene che «per il Buddha non vi è nulla di incondizionato»²⁵ e poi interpreta la dottrina dell'*anatman* come negazione e dell'*Atman-Brahman*, e del *jivatman*, e del sé come pronomi riflessivo.²⁶ Superfluo dire che in Occidente questa è oggi l'interpretazione più diffusa.

Evola nei suoi due scritti *Lo Yoga della Potenza* e *La Dottrina del Risveglio* prende in considerazione, dunque, due prospettive inconciliabili sul piano dottrinale, anche se poi sotto il profilo concreto della *sadhana* possono esservi numerosi punti in comune e, secondo l'ottica dell'“esperienza” illuminativa, può esservi coincidenza.

Le ambiguità ed incongruenze delle quali si diceva poc'anzi sono ravvisabili, per esempio, nella seguente frase: «Nell'ascesi di tipo religioso e mistico la “mortificazione”, la rinuncia all'io [...] sono i mezzi preferiti con i quali si cerca di provocare la crisi ora accennata e di sorpassarla. Ma noi sappiamo che secondo l'altra via il mezzo per venire a tanto è l'esaltazione attiva, il risveglio dell'elemento “azione” allo stato puro».²⁷ Innanzitutto non si capisce come mai l'“io” al quale il mistico dovrebbe rinunciare sia scritto con la maiuscola – l'io al quale si può rinunciare non sarà mai di certo l'io ultimo – e poi non è affatto chiaro “chi” si debba risvegliare all'azione pura. Riguardo a quest'ultima, egli manifestamente si ispira all'insegnamento di Krishna nella *Bhagavad-gita*; in questo testo, tuttavia, l'azione pura, distaccata dai suoi frutti, viene sì considerata un mezzo di purificazione particolarmente adatto ad uno *kshatriya*, purché si fondi sulla Conoscenza-*Jnana*. L'imprescindibilità della Conoscenza di Sé, ovvero la soluzione del soggetto agente nell'*Atman*, la si desume dal seguente *sutra*: «Colui che crede di essere ucciso e colui che pensa di uccidere sono entrambi in errore: Quello [il Sé] non può uccidere né essere ucciso».²⁸

²³ Cfr. Giuseppe Gori, *Prospettive sulla reincarnazione*, Atrium, Anno II, n. 4, Tn.

²⁴ D. T. Suzuki, *Misticismo Cristiano e Buddhista*, Astrolabio-Ubaldini Edit., Roma 1971, pp. 40, 41.

²⁵ Giangiorgio Pasqualotto, *Illuminismo e illuminazione*, Donzelli Edit., Roma 1998, p. 23.

²⁶ *Ibidem*, p. 34.

²⁷ Julius Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Ediz. Mediterranee, Roma 1993, p. 172.

²⁸ *Bhagavad-Gita*, II.19, a c. di Raphael, Ediz. Asram Vidya, Roma 1981.

Dunque, non vi è alcun io separato che agisce, bensì il *dharma* in quanto espressione del *nómos* e della volontà del *Purusha*: la Persona indistruttibile (*akshara purusha*), Vishnu, che sul piano individuato si manifesta come *buddhi*, l'intelletto sovrarazionale.²⁹ *Purusha* è un termine con una vasta gamma di significati; letteralmente è traducibile con “uomo”, “persona”, “essere”, “maschio”, “genere umano”, ma, a seconda dei contesti in cui viene usato, può significare Spirito, Sé, *Brahman*. Qui lo si usa soprattutto nel significato di Uomo cosmico, epifania divina, dal cui sacrificio è scaturito l'intero universo.

Utilizzando una differente terminologia, il già citato Suzuki nota: «L'illuminazione consiste nella visione interna del significato della vita come intergioco tra l'io relativo e l'io assoluto. In altre parole, l'illuminazione significa vedere l'io assoluto riflesso nell'io relativo ed agente attraverso lui».³⁰

E Fung Yu-lan scrive nella sua *Storia della filosofia cinese*: «Che cosa significa esattamente lo stato di *Nirvana*? Si può dire che sia l'identificazione dell'individuo con lo Spirito universale o con ciò che è chiamata la natura del Buddha; oppure può essere considerato la comprensione o intima consapevolezza dell'originaria identità dell'individuo con lo Spirito universale. Tale individuo è lo Spirito universale [...]».³¹

Si noti come da queste citazioni venga alla luce un Buddhismo più vicino al *Vedanta*,³² ma in netta divergenza con quello del sovramenzionato Pasqualotto e pure con quello propostoci da Evola, il quale, riguardo all'individualità e all'universalità, scrive: «Ciò che vi è di “universale” in un essere sarà considerato come il meno, come quel che in esso vi è di meno reale, di più astratto, di incompiuto; nell'“individuale” si intenderà invece ciò che ha valore, ciò che va voluto, ciò che è più reale, la perfezione, o fine (*télos*), di un essere. Ma, com'è noto, è esattamente questa la veduta di uno dei massimi esponenti dell'antica nostra cultura, di Aristotele, il quale contro Platone affermò che i “generi” e le “idee” in tanto hanno realtà, in quanto si incarnino e si attuino negli individui. Questa veduta generale antimistica e antiuniversalistica, nel caratterizzare esattamente lo spazio del mondo occidentale in opposto a quello orientale, non esprime, anch'essa, che l'opposizione che in questo piano è determinata dal duplice riferimento a “verità guerriere” e “verità contemplative”».³³

²⁹ Cfr. Alain Daniélou, *Miti e Dèi dell'India*, red ediz., Co 1996, pp. 76-80. L'Autore parla dei tre volti della Persona suprema: Persona immutabile, Shiva, Persona indistruttibile, Vishnu, Persona distruttibile, Brahma.

³⁰ D. T. Suzuki, op. cit., p. 41.

³¹ Fung Yu-lan, *Storia della filosofia cinese*, Mondadori, Mi 1990, p. 194.

³² Sulla comparazione tra Buddhismo e *Vedanta*, cfr. Alberto Pelissero, *Strumenti per lo studio dell'Agamasastravivarana*, Leo S. Olschki, Fi 2002; nel cap. I, *Rapporto tra vedanta e buddhismo*, si riassumono le prospettive di diversi studiosi e *pandit* sul tema in oggetto. Si veda pure il saggio di René Guénon *La costituzione dell'essere umano secondo i Buddhisti* in *La Tradizione e le Tradizioni*, Mediterranee, Roma 2003.

³³ Julius Evola, *Per una difesa romana dell'Occidente*, in "Vita Nova", ottobre 1931, ora in *Vita Nova (1925-1933)*, Roma 1999, cit. in www.fondazionejuliusevola.it.

Il discorso di Evola è per certi versi condivisibile: egli paventa l'omologazione egualitarista. Si deve tener conto, tuttavia, di come la tradizione sapienziale indiana non appiattisca l'individuo all'interno dell'uguaglianza orizzontale, né tantomeno lo annichilisca in una indistinta "universalità", bensì tenda a purificarne la personalità da ogni scoria karmica, offrendogli la possibilità di esprimere pienamente il proprio *svadharma*, che potremmo anche identificare nella "per-sona"³⁴ attraverso la quale l'*Atman* si manifesta. Lo *svadharma* inerisce la natura propria dell'ente, ma deve essere in ogni caso ricondotto al *dharma* metafisico o universale. Il fine ultimo dell'esistenza umana (*purusharta*) è, infatti, «la trascendenza dello stato umano (*purusha*) nell'integrale liberazione»³⁵ e non certo l'affermazione dell'individualità effimera e nemmeno della personalità; da tale punto di vista una "personalità olimpica" (espressione cara ad Evola) potrebbe valere soltanto se intesa quale involucro sottilissimo per mezzo del quale i *mahavira*, i *mahayogin* o i liberati in vita si palesano agli altri uomini, mentre esauriscono il *prarabdha-karma*, ovvero il *karma* equiparabile alla freccia che è già stata lanciata, dal quale tuttavia nell'intimo non vengono minimamente toccati.

Scrivono l'*advaitin* Raphael: «Un altro approccio sbagliato è quello di credere che perdendo l'individualità l'ente si ritrovi sciolto nella "materia" privo di coscienza, confondendo così l'Essere e l'ente con la sostanza primordiale, con la *materia prima*, che rappresenta invece il polo complementare (e non opposto) dell'*essenza*, mentre l'essere e l'ente si trovano di là dall'essenza-sostanza: i due poli da cui procede la manifestazione formale. In termini *vedanta* la sostanza universale è *prakriti*, e l'ente non si scioglie in questa; sono i suoi corpi-veicoli che si sciolgono nella *prakriti* ». ³⁶ Nella realizzazione prospettata dal *Vedanta* non si ha quindi alcuna dissoluzione nell'indistinto e nell'"informe", ma un risveglio a Quello che si È realmente.

In India si ritiene che la vita umana abbia quattro scopi: *dharma* (virtù, dovere), *kama* (piacere, passione), *artha* (ricchezza, potere) e *moksha* (liberazione). Per realizzare quest'ultimo, che è lo scopo supremo, si devono preliminarmente realizzare gli altri tre. Vi è dunque un momento in cui le qualità individuali vanno coltivate e migliorate (*pravritti-marga*) e un momento in cui tutti gli aspetti della vita umana vanno risolti nella Liberazione (*nivritti-marga*). Se ne deduce che all'interno del *Sanatana-dharma* non vi è opposizione tra "verità guerriera" e "verità contemplativa", né esclusione delle une o delle altre; esse piuttosto ineriscono a particolari *svadharma* e rappresentano stati coscienziali in

³⁴ Il termine risale probabilmente al greco *prós pon*, "maschera", attraverso l'etrusco *phersu*; rimanda all'idea di rappresentare, di rendere visibile l'invisibile, udibile l'inudibile. In italiano per-sona conserva foneticamente il significato di "maschera", "veicolo", "involucro" (*kosha* o *sharira*, per dirla in sanscrito) attraverso il quale passa o si manifesta il suono, il soffio, il *Brahman*. A ragione, dunque, Guénon gli attribuisce un valore principale.

³⁵ *Glossario Sanscrito*, Ediz. Asram Vidya, Roma 1988, p. 160.

³⁶ Gaudapada, *Mandukyakarika*, a c. di Raphael, p. 112, Ediz. Asram Vidya, Roma 1981.

rapporto gerarchico tra loro. Si deve tuttavia sottolineare come l'azione, qualsiasi azione, non potrà mai condurre alla Conoscenza per identità. Il *karman*, sia esso pertinente ai vari stadi di vita (*ashrama-karman*), o concernente i diversi ordini sociali (*varna-karman*), può tutt'al più, se eseguito con sereno distacco, creare delle condizioni proficue all'insorgere della Conoscenza. Scrive N. Veezhinathan: «Si dovrebbe notare che tutti i *karman* sia obbligatori sia facoltativi contribuiscono solo in maniera remota e mai in maniera diretta e finale al sorgere della conoscenza dell'*atman*».³⁷ Nella *Bhagavad-gita* si sottolinea ripetutamente come il distacco dai frutti dell'azione e il distacco dall'azione stessa implichi la soluzione dell'"io" individuato: «Colui [...] il cui *atma* si è espanso in tutti gli esseri, anche se produce azione, da questa non è contaminato. Colui che si è unificato e che conosce l'essenza dei fenomeni deve dire: io non faccio in verità alcuna cosa».³⁸ E René Guénon, in un suo saggio giovanile, nota in modo estremamente chiaro: «[...] l'azione presuppone il cambiamento, che è possibile soltanto nel formale o nel manifestato; il Mondo senza forma è immutabile, superiore al cambiamento, dunque anche all'azione, ed è per questo che l'essere non più appartenente all'Impero del Demiurgo è senza azione».³⁹

Sicuramente, come Evola afferma, l'«ascesi mira a mettere tutte le forze dell'essere umano in soggezione a un principio centrale»,⁴⁰ producendo «una forza interiore», ma bisogna puntualmente chiedersi "chi" si dedichi all'*áskésis* e "chi" sia il «principio centrale»; e in questo modo ci si apre alla Conoscenza. Se l'azione non si assoggetta o, meglio, non si offre alla Conoscenza, diventa cieca e invece di preparare condizioni favorevoli allo svelamento del Vero sé, incatena viepiù.

Il Nostro, in alcune riflessioni sull'opera di Guénon, scrive: «Si è che il termine di "intellettualità pura" usato dal Guénon per l'organo della "conoscenza metafisica" cela un equivoco, anzi un paralogismo, perché effettivamente esso vuol dire "realizzazione" e ogni "realizzazione" comprende due aspetti, due possibilità che sono: azione e contemplazione. Il Guénon surrettiziamente identifica il punto di vista metafisico con quello in cui la contemplazione domina sull'azione, laddove è di uguale dignità l'altro, in cui l'azione invece domina sulla contemplazione e viene a fornire essa stessa una via e una testimonianza della trascendenza, così come nelle tradizioni di sapienza eroica degli *kshatriya* (guerrieri) conosciute dallo stesso Oriente, se pure in frequente contrasto con quelle più predominanti dei *brahmana*, alle quali si rifà l'attitudine

³⁷ Dr. N. Veezhinathan, *I karman quale strumento preordinato al sorgere della Conoscenza dell'Atma*, *Periodico Vidya*, Roma, febbraio 2010.

³⁸ *Bhagavad-Gita*, V.7-8, op. cit.

³⁹ René Guénon, *Il Demiurgo e altri saggi*, Adelphi, Mi 2007, p. 39.

⁴⁰ *La Dottrina del Risveglio*, op. cit., p. 21.

del Guénon».⁴¹ Abbiamo già sottolineato come la principale tradizione di sapienza eroica orientale alla quale si riferisce Evola, quella della *Bhagavad-gita*, ponga a fondamento dell'azione pura la Conoscenza di Sé; troviamo pertanto ingiustificata la pretesa di Evola di mettere sullo stesso piano azione e Conoscenza. Guénon, nell'affrontare la questione in oggetto, si avvale di un linguaggio tradizionale, estremamente analitico e sintetico ad un tempo, che lascia pochissimo spazio ad ermeneutiche personali, mentre Evola, esaltando nella via attiva dell'eroe la capacità di condurre d'un balzo alla realizzazione "metafisica", saltando lo stadio contemplativo, non attinge ad alcun linguaggio tradizionale in grado di spiegare la natura del soggetto agente. L'affermare un'individualità solare incapace di risolversi nella coscienza universale lo pone in contrasto con la Scienza sacra proclamata dalla *Smriti* e dalla *Shruti*.

Nello stesso scritto testé citato, egli osserva ancora: «Ma dal punto di vista brahmano, l'antitesi con l'Occidente si fa aspra ed irriducibile, perché lo spirito dell'Occidente ha appunto una tradizione essenzialmente guerriera, epperò rivela possibilità di latenti vie di reintegrazione solamente quando gli si vada incontro partendo dai principi e dalla comprensione del metafisico che sono propri ad una sapienza guerriera: e quei valori occidentali, come quelli dell'affermazione individuale, della pluralità, della libera iniziativa e dell'immanenza, più che negazione, apparirebbero come elementi allo stato materiale da elevare ad un piano spirituale, secondo l'anima di una tradizione veramente occidentale, cioè guerriera».⁴²

Ci pare opinabile che la tradizione occidentale sia «essenzialmente guerriera» e che i suoi valori, elevabili ad un piano spirituale, siano l'affermazione individuale, la pluralità, la libera iniziativa, ecc. Le grandi civiltà guerriere da noi conosciute attingevano tutte, in modo più o meno palese, ad un vertice sapienziale immanente e trascendente ad un tempo, senza il quale non può esservi un'azione politica ordinata e spiritualmente orientata. Esattamente come in India o altrove. Si dovrebbe piuttosto rilevare come in Occidente il processo di allontanamento dal *Rita* cosmico, imperniato sulla Conoscenza per identità, sia avvenuto assai prima che in Oriente, portando al culto dell'effimero, all'omologazione, all'idolatria della scienza empirica e al servaggio alla tecnica cibernetico-informatica che riduce l'ente a "risorsa", inscrivendolo «nell'orizzonte della pianificazione del tutto»⁴³ e privandolo dell'*essere*.

In una sua opera giovanile, Giorgio Colli accosta Eraclito a Nietzsche e rileva come essi: «partiti da un'unica individualità, non arrivano mai al riposo e la loro aspirazione è una fiamma che non ha pace, perché non riescono a superare l'estrema antitesi, quella tra l'individualità separata da tutti e da tutto e la realtà

⁴¹ J. Evola, *L'esoterismo di René Guénon*, fonte: Centro Studi La Runa.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Gino Zaccaria, *L'inizio greco del pensiero. Heidegger e l'essenza futura della filosofia*, Christian Marinotti Ediz., Mi 1999, p. 74.

che è comune a tutte le cose, è *xunón*, è universale». ⁴⁴ Si direbbe che anche Evola per certi versi non abbia risolto tale antitesi. Nello stesso studio Colli parla di filosofi-mistici, ridando al secondo termine il suo significato originario; egli altresì sostiene come la razionalità filosofica valga quale tentativo per portare agli uomini l'influsso ordinatore scaturente dall'esperienza mistica, diretta ed inesprimibile, della Verità. Il rapporto gerarchico che se ne evince è: sapienza, *logos*, azione.

Cito un'ulteriore riflessione di Evola inaccettabile dal punto di vista della tradizione indiana: «Il *brahman*, allora, non è più come nel primo periodo atharvavedico e, ancora, in quello dei *Brahmana*, il soffio, la sostanza spirituale informe che l'Ario domina col suo rito: è invece l'Uno-tutto, l'elemento primordiale omogeneo dal quale procede ogni vita e nel quale essa si ridissolve. Interpretata in tal senso panteistico, la dottrina dell'identità dell'*atma* col *brahman* equivale alla negazione della personalità spirituale e si tramuta dunque in un fermento di degenerescenza e di promiscuità: uno dei suoi corollari sarà l'identità di tutte le creature». ⁴⁵ In riferimento al termine *brahman* (dalla radice verbale *brh*, “crescere, far crescere, gonfiarsi”), nelle *Upanishad* classiche, ritenute “essenza” o “fine” dei *Veda*, si riscontra effettivamente un'evoluzione del suo significato: da “potenza impersonale”, “potenza del rito” o “formula magica” a “principio metafisico”, “assoluto essere”. ⁴⁶ In tale mutazione semantica – che non nega i significati precedenti e che, secondo Daniélou, avviene presumibilmente per influsso dei dravidi sugli ariani –, non riusciamo tuttavia a scorgere una degenerescenza o una involuzione in senso panteistico, bensì un'approfondimento, un'innalzamento.

Evola è molto preoccupato dall'eventualità che nella cosiddetta realizzazione ultima sparisca la “personalità spirituale” (stranamente in ciò sembra manifestare una sorta di retaggio devozionale), ⁴⁷ però non spiega che cosa tale locuzione significhi in chiave metafisica. O il Nostro si attiene ad una realizzazione di carattere inferiore, inerente l'ambito da lui definito “mistico”, oppure, se si riferisce alla realizzazione ultima, parlare di “personalità spirituale” non ha alcun senso. Come può sopravvivere, infatti, alcunché di separato dall'Assoluto, onnipervadente e trascendente ad un tempo, quando questi si risveglia consapevolmente a se stesso? Insistere ad affermare un concetto di tal

⁴⁴ Giorgio Colli, *Filosofi sovrumani*, Adelphi, Mi 2009, p. 47.

⁴⁵ *Rivolta contro il mondo moderno*, op. cit., p. 302.

⁴⁶ «Da intima natura del sacrificio il *Brahman*, che già in *Rig Veda* I.152.5 è detto *a-citta*, “inconcepibile”, si farà nozione sempre più astratta (*Brihad-aranyaka Upanishad* 2.1.1; *Chandogya Upanishad* 1.7.5) sino a essere interpretato quale Essenza metafisica, Principio cosmico, Assoluto trascendente», Antonio Rigopoulos, *Guru*, Carocci, Roma 2009, p. 45.

⁴⁷ «Nella teologia di Ramanuja si dà un non-dualismo “qualificato” (*vishista-advaita*): un'unione nella quale permangono delle differenze ontologiche. [...] La liberazione coincide con l'esperienza di una circolarità d'amore tra il devoto e il suo Signore. In questo mistero d'amore il *bhakta* attinge l'unione con Lui non smarrendo però mai la propria individualità», Antonio Rigopoulos, *Hinduismo*, Edit. Queriniana, Bs 2005, p. 208.

genere equivale a postulare l'esistenza di due assoluti; il che ovviamente è impossibile. Inoltre, dalla citazione sovrariportata sembra emergere una specie di confusione tra il piano orizzontale e quello verticale; orizzontalmente vige la legge della diversità, verticalmente vi è identità.

In *Rivolta contro il mondo moderno* egli traduce altresì *nirguna*, epiteto del *Brahman* assoluto, con "informe". Sarebbe semmai opportuno dire sovraformale o, meglio, non duale. A causa di tali incomprensioni, Evola taccia il *Vedanta* shankariano di panteismo, e lo ritiene espressione apicale di una spiritualità demetrica. Sembra che egli non comprenda come *maya* sia un riflesso della Realtà fondamentale, ma mai la Realtà stessa.

Scrivono René Guénon: «Gli "pseudo-metafisici" dell'Occidente hanno l'abitudine di confondere con l'Universale cose che, in realtà, appartengono all'ordine individuale; o meglio, dato che essi non concepiscono affatto l'Universale, ciò a cui indebitamente attribuiscono questo nome è di solito il generale, che propriamente è soltanto una semplice estensione dell'individuale. Certuni spingono ancora oltre la confusione: i filosofi "empiristi", che non riescono neanche a concepire il generale, l'assimilano al collettivo, che, in verità, è proprio soltanto del particolare».⁴⁸

Non si può certo dire che Evola sia stato uno "pseudo-metafisico", ma parrebbe che in questo caso egli abbia usato il termine "universale", contrapponendolo ad "individuale" in modo equivoco, senza distinguere, oltretutto, tra la via d'andata, affermatrice dell'individuazione, e quella di ritorno, che la trascende.

Un altro "barone nero", Roman Fëdorovic von Ungern-Sternberg, ebbe preoccupazioni simili a quelle di Evola e lottò sino alla morte per difendere il *principium individuationis*, opponendo: «alla Rivoluzione rossa, che vuole trasformare il genere umano in una massa indistinta – il vecchio sogno cristiano –, la volontà di restituire a ciascuno la propria personalità. Un buriato non sarà mai un calmucco, né un bianco un giallo. Però possono combattere insieme per affermare nel mondo la differenza tra i popoli e gli uomini. Questo è il senso della mia lotta: la rivincita dell'individuo. Odio l'uguaglianza. È la menzogna dei profeti. Non vi è un solo popolo che assomigli ad un altro popolo. Un solo uomo che assomigli ad un altro uomo».⁴⁹

Nello scritto, *La dottrina aria di lotta e vittoria*, Evola sostiene la possibilità di: «trasformare l'io individuale della normale coscienza umana, che è circoscritta e individuata, in una forza profonda, super individuale».⁵⁰ Sembrerebbe quasi che egli, nella sua aspirazione indubitabile all'Incondizionato, di là da ogni dualità, salti un passaggio fondamentale nel processo del Risveglio, ovvero quello in cui il *Jivatman*, si distacca dall'identificazione nell'individuazione – potremmo

⁴⁸ René Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedanta*, Adelphi, Mi 1992, p. 31.

⁴⁹ Cit. in *L'ultimo Khan* di Pietrangelo Buttafuoco, fonte: *Rassegna Stampa* dell'8.02.2010 di www.ariannaeditrice.it.

⁵⁰ Cit. in Nuccio D'Anna, op. cit., p. 140.

anche dire “muore” o “rinuncia” –, per risvegliarsi alla sua natura essenziale, assoluta di *Atman*. Come abbiamo visto, la *Bhagavad-gita* insegna che l’azione eroica, risoltrice dell’ignoranza, non scaturisce dall’aspetto individuato dell’uomo, bensì dall’Essenza sovraindividuale immanente in lui. In altre parole, non si può trasformare l’ignoranza-apparenza in conoscenza-realtà, bensì il *Jivatman*, il Sé incarnato, può, appellandosi alla seconda, di cui è essenziato, risolvere il velo obnubilante e soltanto apparentemente reale della prima. Si parte dall’oro per arrivare all’oro: è il dio nell’uomo che si risveglia al dio oltre l’uomo. O, per dirla con Gaudapada: «L’immortale non diviene mortale, e neppure il mortale immortale. Non si verificherà mai in alcun modo il divenire altrimenti di un principio primo».⁵¹ In mezzo sta, dal punto di vista relativo, la morte iniziatica. Non c’è una realtà mia o tua, c’è la Realtà assoluta della quale giustamente si dice che è *nirguna*, cioè priva di qualificazioni e non duale, poiché tutto comprende, anima e trascende. Non può esservi pertanto alcuna sussistenza di un “Io solare” o di una “personalità spirituale” – come sostiene Evola – nello svelamento della Verità in sé, a meno che con tali espressioni ci si riferisca alla “Persona” intesa in senso guénoniano, ossia al Principio causale sul piano individuato, l’*Atman* riflesso nel *jiva*, appartenente all’ordine manifesto. Anche in questo caso, si tratterà comunque di una sopravvivenza relativa e non certo della suprema Identità.

Si legge ancora nella *Bhagavad-gita* (che in India viene considerata *Smriti*, tradizione rammentata, a differenza delle *Upanishad* che sono considerate *Shruti*, tradizione direttamente udita): «Solo l’uomo che si è liberato da ogni desiderio, che agisce senza attaccamento, senza più il sentimento dell’io e del mio, raggiunge la pace».⁵²

Forse non sarà superfluo sottolineare come gli uomini identificati nel proprio io effimero siano facilmente omologabili, mentre quelli che hanno trovato (o che aspirano a trovare) il proprio “fondo” nell’identità con l’Essere non sono condizionabili da nulla, pur accogliendo in sé tutto. È un errore prospettico considerare la “rinuncia” all’io che nasce e che muore, per quanto regale o elevato esso appaia, come una privazione o un appiattimento; piuttosto la si dovrebbe considerare quale *conditio sine qua non* all’affermazione assoluta: la stessa che Evola intuì e alla quale aspirò.

Il poeta Bhartrihari – da distinguersi, pare, dall’omonimo grammatico del VII sec. – coglie l’inanità dell’“io” desiderante in alcuni versi: «“Ottenni grazie stillanti ogni piacere” / – e allora? / “Ho messo il piede in testa ai miei nemici” / – e allora? / “Chi mi è caro, provvidi di ricchezze” / – e allora? / “Vivono per un

⁵¹ Alberto Pelissero, op. cit., GK 4,7. Commenta Shankara: «[...] se persino nel caso delle cose mondane che sono falsamente immaginate il principio primo non diviene altrimenti, quanto più non diverrà altrimenti il principio primo che ha come sua caratteristica l’immortalità con riguardo alle cose che pertengono alla realtà assoluta e che sono non soggette a nascita secondo il loro modo proprio di essere?», p. 216.

⁵² Op. cit., II.71.

evo i corpi umani” / – e allora?». ⁵³ Si noti come questi versi siano impregnati di spirito tantrico: l’Autore non ha rigettato a priori la condizione umana, ma l’ha penetrata, compresa e, avendo pienamente sperimentato la relatività di *kama* e *artha*, ora avverte i primi morsi della fame d’Assoluto.

In Occidente spesso si tende a considerare “metafisica” ciò che invece è ancora “fisica”, sia pur rarefatta. Il dominio, se così si può dire, della metafisica upanishadica trascende invece ogni stadio, ogni corpo, ogni separatività e persino *Ishvara*, il Principio ontologico. Benché tale Ineffabile sia inintelligibile e possa essere svelato solo per identità, è immanente nell’essere umano sotto forma di *buddhi*, ovvero di *no s*, l’intelligenza capace di distaccarsi dal senso dell’io (*ahamkara*) diveniente e di intuire il Non-essere in quanto puro e assoluto Essere senza dualità. Vi è quindi, anche secondo la prospettiva metafisica vedantica, una continuità tra l’umano e il divino e non uno iato incomprensibile, come sostiene Evola ne *Lo Yoga della Potenza*: «Di rigore, la dottrina della *maya* del Vedanta estremistico andrebbe dunque a negare al singolo la stessa possibilità di innalzarsi verso il Principio, perché una tale possibilità presuppone che fra l’uno e l’altro non vi sia uno iato, un rapporto da non-essere ad essere, bensì una certa continuità». ⁵⁴ La continuità nell’*Advaita* non è però data dal trasformarsi dell’umano nel divino – giacché come Evola ben sa: «è impossibile che qualcosa possa trasformarsi in un’altra che ne è la contraddizione» –, ⁵⁵ bensì dall’onnipervadenza e non dualità dell’Ineffabile, non condizionato da qualsivoglia azione. Per usare la classica metafora della corda e del serpente: la prima è tale anche quando su di essa viene proiettata per ignoranza l’immagine del secondo. Il serpente che si crede di vedere non si trasforma nella corda-realtà, bensì sparisce non appena si guardi attentamente. Guardare attentamente va interpretato come una presa di coscienza immediata.

Nota Mario Piantelli in una sua bella opera su Shankara: «Quando Aravinda Ghosh avverte un difetto nella prospettiva dell’*Advaita*, perché essa fa del mondo agli occhi della coscienza divina un’illusione senza significato [...] mostra chiaramente come, accettando la realtà del mondo, si viene a tagliar fuori l’individuo nella sua condizione immediata dall’attingimento di una esperienza definitiva, quale agli esponenti del pensiero indiano d’ogni scuola nell’antichità appare ovvio debba essere il *moksha*». ⁵⁶ In una simile visione, la proiezione di uno iato insormontabile viene attribuita alla prospettiva secondo la quale il mondo e la condizione umana diveniente sarebbero reali. Del resto si deve ammettere che l’unica verità o certezza che “possediamo”, o della quale siamo “persuasi”, per dirla con Michelstaedter, è l’essere qui; tutto il resto è *dóxa*, opinione. Non sappiamo che cosa significhi essere qui, ma ne siamo affatto

⁵³ Bhartrihari, *Sulla saggezza mondana, sull’amore e sulla rinuncia*, a c. di A. Passi, Adelphi, Mi 1989, p. 205.

⁵⁴ Op. cit., pp. 31, 32.

⁵⁵ Jnanenralal Majumdar, cit. in J. Evola, *Lo Yoga della Potenza*, op. cit., p. 31.

⁵⁶ Mario Piantelli, *Sankara e il Kevaladvaitavada*, Ediz. Asram Vidya, Roma 1998, p. 252.

consapevoli. È da tale “qui”, coincidente con l’assoluta evidenza, non collocabile né nel tempo né nello spazio, che si deve pertanto partire per la “ricerca” dell’Immutabile, del Sostrato, del *Summum Bonum*, del Sé supremo, o che dir si voglia.

Accusare il *Vedanta* di non saper spiegare il perché dell’ignoranza (*avidya*) è irrilevante; «la Realtà non è oggetto di dimostrazione concettuale, ma di *realizzazione coscienziale*», nota incisivamente Raphael.⁵⁷ La funzione di una dottrina iniziatica non consiste nello spiegare il “perché” a livello mentale, ma nell’additare in modo efficace la mèta ultima: solo il risveglio immediato, *hic et nunc*, sa illuminare, al di là di ogni parola, quello che per la coscienza empirica, puntualmente immedesimata nel divenire, resta e resterà sempre un Mistero.

Secondo questa prospettiva, aveva perfettamente ragione il Buddha ad invitare al silenzio, stigmatizzando “il demone della dialettica”. In tale veste però risulta impossibile vedere in lui il fondatore dei più disparati buddhismi, i quali ridanno vigore allo stesso demone che egli condannava:⁵⁸ non a caso, in chiave *Hindu*, il Buddha è considerato un sovvertitore del *dharma*, oppure un traghettatore, un mistagogo, un maestro *mauna*, silenzioso, le cui parole sono inseparabili dal potere-*shakti* emanato dalla sua presenza, o un *avatara*.

Forse da quanto sopra esposto si possono comprendere meglio le ragioni per le quali Evola non riuscì a riconoscere pienamente la vertiginosa grandezza del *Vedanta* shankariano: dottrina che sintetizza magistralmente le correnti spirituali ariane e pre-ariane e le istanze buddhiste. Shankara – nel quale il popolo indiano riconobbe un *avatara* di Shiva –, benché avesse codificato la dottrina della *maya-vada*, ripristinò il *panchayatana-puja* (l’adorazione delle cinque grandi divinità *Hindu*), cantò inni alla Dea, ed elogiò il supporto della devozione all’*Ishta-devata*. Con tali iniziative, all’apparenza contraddittorie, egli diede prova di una grande e illuminata saggezza, poiché, a ben vedere, esoterismo ed exoterismo non sono nettamente separabili: anche la verità più sublime si esprime o si radica in qualche modo nella verità exoterica, potremmo dire popolare.⁵⁹ Un re che non sia espressione apicale di un popolo non è un re. Intendiamoci, i popoli orientati tradizionalmente non sono masse, ma entità spirituali. Se intesi così, bisogna purtroppo ammettere che oggi essi si stanno estinguendo. *Mutatis mutandis*, anche le vie che pongono l’accento sulla pratica non potrebbero nemmeno manifestarsi se non poggiassero su di una solida dottrina e questa, a sua volta, sull’identità con l’Essere.

⁵⁷ Gaudapada, *Mandukyakarika*, op. cit., p. 83.

⁵⁸ In proposito sembra calzare a pennello il seguente *sutra* del buddhista Nagarjuna: «Tu che fai ricadere su di noi i controsensi della tua stessa tesi, somigli a chi dimentica lo stesso cavallo che monta», *Madhyamaka karika*, XXIV.15, Boringhieri, To 1968.

⁵⁹ «I maestri dell’est e dell’ovest sono d’accordo sull’esigenza che “Dio scompaia”. Ma sono anche d’accordo nell’essere fedeli teisti nel loro ambiente: la loro mistica si innalza su un fondamento teistico, e la loro speculazione mistica, per quanta altezza raggiunga, non lo rinnega mai», Rudolf Otto, *Mistica Orientale, Mistica Occidentale*, Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 130.

Evola spesso contrappone la libertà, attribuendola al fine che si prefigge il tantrico, alla liberazione, alla quale aspira la spiritualità vedantica. Crediamo tuttavia che l'India tradizionale veda le cose in modo diverso: non può esservi libertà senza liberazione dall'identificazione illusoria in un io agente, separato dell'Io-Tutto. Una volta risolto il velo obnubilante della separatività si ha libertà e non certo nel senso umano, corrente. Perciò non vi è opposizione tra lo spirito tantrico, sia *shaiva* che *shakta*, e quello vedantico, ma solo sfumature di approccio alla mèta comune.

È pur vero che nel Triadismo (*Trika*) shivaita del Kashmir – tantrico e non dualista ad un tempo (teologia della Differenza-nella-Identità)⁶⁰ – si pone più l'accento sulla libertà che sulla liberazione, bisogna però considerare come la prima sia la “luce”, o natura propria, dell'Io-Shiva, fomite di ogni diversità o unificazione, ma non appartenga giammai ad un “io” ottenebrato invischiato nella “diversità” o separatività, per quanto questi sia espressione dell'autosvuotamento della sostanza divina nel polo della Differenza. Nell'*Introduzione* di Raniero Gnoli al *Tantrasara* di Abhinavagupta si legge: «L'io è libertà. [...] La libertà dell'io [...] consiste tanto nel differenziare ciò che non è differenziato, quanto in un unificare, con una sintesi interiore, ciò che è differenziato. [...] La molteplicità non è, in altre parole, che un'espressione della potenza infinita e, dunque, della libertà della luce, che, senza decadere da quello che è, si manifesta come tutto, e proprio in questa sua manifestazione nella molteplicità si realizza come non-dualità [...] Io e tutto sono sinonimi [...] La luce è unica, essa non è in nessun modo divisa, e non c'è dunque nessuna diversità che possa incrinare la non-dualità [...] La diversità non è dunque altro che una parola, sprovvista di ogni realtà».⁶¹ Abbiamo qui, come si può constatare un diverso approccio, rispetto al *Vedanta*, alla questione comune ad entrambe le scuole: la soluzione della dualità.

Evola sostiene altresì che nella via tantrica viene rifiutato il concetto vedantico di rinuncia, poiché si ritiene possibile conciliare *bhoga* (il godimento, la fruizione della realtà oggettiva) e *moksha* (liberazione, emancipazione dal divenire). A ben riflettere, però, anche nel *tantra-marga* abbiamo rinuncia, poiché un godimento privato di identificazione è inseparabile dal distacco (*vairagya*). Nella Via della Mano Sinistra (*Vamachara*) non è forse espressione di rinuncia al coinvolgimento o al cedimento avere rapporti carnali con una *shakti* senza emettere il seme? Del resto, se il *mahavira* non si distaccasse dall'identificazione verrebbe inevitabilmente travolto dalla tigre che intende stanare, invece di cavalcarla. Il suo modello o maestro è Shiva, l'asceta per eccellenza (*mahatapasvin*), il quale, anche mentre sta congiunto a Parvati, continua a praticare il *tapas*. Tale considerazione può essere estesa all'azione

⁶⁰ Cfr. José Pereira, op. cit., p. 354.

⁶¹ Abhinavagupta, *Essenza dei Tantra (Tantrasara)*, vol. 1, a c. di R. Gnoli, Boringhieri, To 1979, pp. 39-41.

dharmica: mentre la persona agisce, resta consapevolmente distaccata e dai frutti dell'azione e dall'identificazione nel soggetto agente. Lao Tzu chiamava questo tipo di azione *wei-wu-wei*, agire senza agire.

La parola "rinuncia" esprime un concetto eminentemente positivo: ci si distoglie dalla parvenza del bene per abbracciare il Bene, si abbandona l'attaccamento a tutto ciò che non è permanente per risvegliarsi all'Eterno. Si può addirittura sostenere che per il *vedantin* non dualista non vi è alcuna rinuncia o distacco o fuga da esperire, dato che la molteplicità e il fenomenico sono il serpente sovrapposto alla corda. È l'aspirazione al Bene o ad *Ananda* che ispira gli uomini e non certo lo sterile obbligo alla virtù.

Il cosiddetto Tantrismo, prima di essere un *corpus* di insegnamenti finalizzati alla Liberazione, è uno spirito che pervade *in toto* la religiosità indica. Lo si ritrova espresso, vanificando la contrapposizione *Tantra-Vedanta*, anche nel *Canto di Gioia del Liberato in Vita (Jivanmuktanandalahari)* di Shankara, propugnatore dell'*Advaita-vada*; ne cito un *sutra* emblematico: «Quando egli versa delle sorsate [di vino sottile] nelle bocche di loto sbocciate delle *shakti* [interne], o quando le assorbe con la sua bocca di carne, mostrando così che il mio e il suo non intaccano la natura non duale, il saggio, la cui ignoranza è stata abolita dall'iniziazione del suo *guru* non è più il giocattolo dell'illusione». ⁶² Evidentemente abbiamo qui una testimonianza di inscindibile unità tra il *Tantra* e il *Vedanta*.

Sempre ne *Lo Yoga della Potenza*, Evola prende in considerazione le *siddhi*. Questo termine significa sia i "poteri" che si ottengono con la *sadhana Yoga*, sia "compimento", "perfezione". Quantunque egli chiarisca: «Qui non si tratta di potenziare fino all'estremo la natura umana bensì di "bruciarla", dunque di bruciare anche l'"Io" individualistico e ogni sua *hybris*, per andare oltre», ⁶³ poche pagine prima scrive: «Per il *kaula* e per chi ha raggiunto lo stato del vero *siddha-vira*, per costui, che è e che sa, che è signore delle sue passioni, che si indentifica in modo completo con la *Shakti*, non esiste proibizione alcuna [...] così egli viene chiamato *svecchacari* "colui che può fare tutto quello che vuole" [...] Lo stato di Shiva (*shivatva*) essendo stato realizzato, cade ogni senso di differenza e ogni rapporto di subordinazione». ⁶⁴

Vien da chiedersi: «Chi è dunque il *kaula*, il *siddha-vira*, il *mahayogin*? E quali poteri egli avrà o potrà esercitare se ogni illusoria differenziazione è caduta?». Avendo egli realizzato lo stato di Shiva, l'indicibile, l'incommensurabile, non vi sarà più nessuno in grado di dirsi libero o non libero. Perciò l'enfasi da Evola posta sul *vira*, sul *kaula* e sulle *siddhi* decade e la seguente riflessione diventa incomprensibile: «Ciò che importa ai Tantra è invece compiere fatti sovrumani e

⁶² Jean Klein, *Essere*, Edit. Psiche, To 1983, p. 5.

⁶³ Op. cit., p. 84.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 77, 78.

divini con la forza delle proprie parole di potenza (*mantra*)». ⁶⁵ Le principali scuole indiane tendono a due fini: liberazione (*moksha*) o unione (*yoga*). In entrambi i casi, è assurdo pensare che sussista un “io”, separato dal *Brahman* o dal Supremo, in grado di compiere alcunché. Il *sadhaka* che persegue la libertà di esercitare le *siddhi* viene considerato di rango inferiore o addirittura uno che ha fallito lo scopo di *moksha*. Nella *Hatha-Yoga-Pradipika* tali perplessità vengono chiarite laddove si elencano le *siddhi*; a proposito del potere sommo, *yatrakamavasayitva* («la capacità di determinare le cose secondo il proprio volere»), nel Commento ai *sutra* si precisa: «Il *siddha* potrebbe dare corso a un universo diverso da quello esistente, governato da altre leggi. Se ciò non accade è perché il *natha* diventa l’immagine dello stesso Shiva e quindi il suo pensiero coincide, e non potrebbe essere altrimenti, con quello del Signore». ⁶⁶

Nessuna forma, per quanto elevata, di identità separata, o di scelta, o di libertà, o di azione possono pertanto sussistere una volta che il Vero si sia svelato nell’adepto. L’acuto Ananda K. Coomaraswamy esprime bene ciò nel seguente aforisma: «Benedetto è l’uomo sulla cui tomba si potrà scolpire “*Hic jacet nemo*”». ⁶⁷ D’altro canto, se il *nemo* a cui si riferisce Coomaraswamy nega ogni forma di identità dualistica, non coincide neppure di certo con il vuoto o il nulla delle interpretazioni nichiliste del Buddhismo, bensì con la pienezza (*purna*) della Presenza non duale, assoluta, di cui il Buddha non dice nulla, ma che la *Shruti* chiama *Sat-Cit-Ananda*, Essere, Consapevolezza e Beatitudine assoluti.

Si è accennato ad “interpretazioni” del Buddhismo, poiché esso ha assunto molti volti ed è ormai difficile, se non impossibile, discernerne il volto originario. Se lo si esamina in quanto religione priva di ontologia e di metafisica, basata sostanzialmente su precetti etici: bontà, carità, non violenza, ideale monastico, ecc., è interessante quanto ne rileva A. Daniélou in relazione al *dharma* degli *kshatriya*: «Le idee rivoluzionarie diffuse dal Buddhismo sul piano religioso resero possibile una rivoluzione nell’ordine politico. Gli ultimi Shishunaga furono dei Buddhisti e dei Jaina. Assai devoti e tesi a ricercare le virtù comuni e non quelle principesche, essi avevano dimenticato il grande principio degli *Hindu*, secondo il quale “le virtù che non sono quelle della vostra casta non sono virtù”. I re dovevano essere giusti, coraggiosi e virili e niente affatto compassionevoli e devoti. Fu proprio la dimenticanza di questo grande principio – che Krishna ricordò ad Arjuna nella *Bhagavad-gita* – che provocò la rovina dei Shishunaga e permise la salita al trono a quell’intrigante di vili natali che era Mahapadma, e portò alla rovina tutti gli alti valori della cultura di cui i nobili erano i protettori». ⁶⁸

⁶⁵ *Ibidem*, p. 11.

⁶⁶ Svatmarama, *Hatha-Yoga-Pradipika*, a c. di G. Spera, Promolibri, To 1990, p. 62.

⁶⁷ *Aforismi di Ananda Kentish Coomaraswamy*, a c. di G. Marchianò, Stile Regina Edit., Roma 1988, p. 85.

⁶⁸ Alain Daniélou, *Storia dell’India*, op. cit., p. 77.

Emerge qui una lettura del Buddhismo antico (gli eventi ai quali si riferisce Daniélou si collocano nel V sec. a. C.) in antitesi con quella di Evola, il quale lo propone come una via aria – sia in senso razziale che di nobiltà spirituale – particolarmente adatta agli *kshatriya*.

Secondo Daniélou, il Buddha fu semplicemente un riformatore religioso, tuttavia la sua dottrina divenne un pretesto che i principi si affrettarono a cogliere per sottrarsi al potere dei *brahmana*; la rapida diffusione del Buddhismo fu, dunque, innanzitutto causata da ragioni politiche. In chiave simbolica possiamo scorgere in tali sommovimenti un abbassamento dello stato di coscienza dell'uomo, il quale sostituisce alla centralità del sacro, fondato sulla Conoscenza, la centralità dell'interesse politico, imperniato sull'azione. Comunque, l'emancipazione degli *kshatriya* dalla supremazia dei *brahmana* segnò pure l'inizio della loro decadenza, poiché un potere che non si radichi nella Conoscenza sovrasensibile è destinato ad esaurirsi e a corrompersi, come un fiume che sia stato isolato dalla sua sorgente.

Evola invece vede nel Buddhismo delle origini la trasposizione sul piano ascetico delle virtù guerriere; inoltre ne apprezza il distacco da ogni servaggio ad autorità umane o divine e il suo attribuire esclusivamente all'uomo la responsabilità del proprio destino.⁶⁹ Egli accenna ripetutamente ad un principio extra-samsarico presente nell'uomo, ma, stando alle dottrine buddhiste, questi non sarebbe più di un insieme di aggregati presieduti dalla rigorosa legge del *karma*. Viene spontaneo chiedersi: «Se l'ente è un semplice automatismo, privo di ogni valore ontologico o metafisico, chi dunque dovrebbe essere responsabile del proprio risveglio?».

Sta di fatto che il Buddhismo non venne mai assimilato profondamente dal popolo indiano, che è per natura teista e conservatore e, non appena sorsero pensatori e maestri capaci di contrastarlo sul piano dottrinale, esso sparì dal Jambudvīpa. In India – e lo si è già accennato – il Buddha viene considerato o un *avatara* (una discesa del divino svincolata dal *karma*), la cui funzione fu di riproporre il *dharma* delle *Upanishad*, reinterpretandolo *sub specie interioritatis* o, se lo si intende quale semplice uomo, come il propugnatore di una dottrina incomprensibile. Nel *Brahmasutra* di Badharayana o Vyasa, si legge che il Buddhismo deve essere rigettato «poiché risulta razionalmente insostenibile»⁷⁰ e Shankara, nel suo celebre *Commento al Brahmasutra (Brahmasutrasankarabhāṣyam)*, lo paragona ad «un pozzo scavato nella sabbia»⁷¹ o, secondo un'altra versione, lo ritiene: «destinato a estinguersi incenerendosi come erba nella sabbia».⁷² Poco più avanti, Shankara osa persino

⁶⁹ *La Dottrina del Risveglio*, op. cit., cap. II.

⁷⁰ *Brahmasutra con il Commento di Sankara*, 2.2.32, Ediz. Asram Vidya, Roma 2000.

⁷¹ *Brahma-sutra-bhāṣya* of Sri Shankaracarya, *Commento* a II.ii.32, translated by Swami Gambhirananda, Advaita Ashrama, Calcutta 1972.

⁷² *Brahmasutra con il Commento di Sankara*, *Commento* a 2.2.32, op. cit.

sostenere che, se si ammettesse la fondatezza delle tre principali teorie buddhiste (realista, idealista, nichilista), si dovrebbe ravvisare nel Buddha: «una forma di estrema intolleranza nei confronti degli altri esseri, dato che questi esseri sarebbero rimasti certamente confusi dall'apprendimento di insegnamenti così contraddittori».⁷³

Ananda Coomaraswamy, nel suo celebre studio *Induismo e Buddismo*, abbraccia la prima prospettiva e, in netto contrasto con la lettura evoliana, vede nel Buddha: «una deità solare scesa dal Cielo per salvare gli uomini e gli dèi da tutto il male che comporta il concetto di “mortalità”; e, in questa prospettiva, la sua nascita e il suo risveglio sono di sempre».⁷⁴

Esamineremo ora in sintesi la questione della trasmigrazione, comunemente detta “reincarnazione”. È noto come Evola usi ripetutamente la locuzione spregiativa “fisime reincarnazionistiche”. Anche qui la chiave per affrontarla sta tutta nel modo in cui si concepisce l’“io”. Se la si osserva dal punto di vista del Monismo assoluto (l’*Advaita* shankariano), non essendovi alcun *jiva* separato dall’*Atman-Brahman*, non vi è nessuno che nasce o che muore e dunque anche il concetto di reincarnazione appartiene al dominio dell’apparenza: «[...] dal punto di vista della realtà assoluta non è ragionevole postulare nascita o distruzione quanto ai fenomeni».⁷⁵ Shankara, però, adottava, come del resto la stragrande maggioranza dei saggi orientali, la dottrina delle due verità: assoluta (*paramarthika*) e relativa (*vyavaharika*). Perciò è chiaro che, da un punto di vista relativo, se attribuiamo all’io, all’anima, alla persona, come pure all’emergere e allo scomparire del manifesto, il valore di espressioni del gioco (*lila*) di Dio-*Ishvara* o, in ogni caso, di differenti gradi di emanazione della Realtà, la dottrina della trasmigrazione o metempiscosi o reincarnazione acquista una certa credibilità razionale.

Evola abbraccia la dottrina tradizionale degli stati molteplici dell’Essere, ma, al pari di Guénon, ritiene che il principio trasmigrante nell’uomo non possa più ritornare allo stato umano, poiché: «un essere, qualunque esso sia, non può passare due volte per un medesimo stato, come abbiamo spiegato altrove mostrando l’assurdità delle teorie “reincarnazionistiche” inventate da certi occidentali moderni».⁷⁶ Eppure, in molti casi la *Shruti* e la *Smriti* parlano chiaramente di ritorno al *manava-loka*, al mondo umano. Guénon, tuttavia, interpreta l’espressione *manava-loka* nel modo che segue: «vale a dire una condizione individuale, così designata per analogia con la condizione umana, quantunque ne sia necessariamente differente, poiché l’essere non può ritornare ad uno stato per il quale è già passato».⁷⁷

⁷³ *Ibidem*, Commento a 2.2.32.

⁷⁴ Ananda K. Coomaraswamy, *Induismo e Buddismo*, Rusconi, Mi 1973, p. 108.

⁷⁵ Alberto Pelissero, op. cit., *Commento* di Shankara a GK 4,59, p. 248.

⁷⁶ Op. cit., p. 136.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 144.

Nella *Bhagavad-gita*, Arjuna chiede quale via *post-mortem* prenda l'uomo che, quantunque dotato di fede, si sia distolto dallo *yoga*. Krishna risponde: «Avendo raggiunto la sfera dei ben pensanti e ivi dimorando per una serie ininterrotta di anni, colui che ha sospeso lo *yoga* rinasce in una casa di puri e ricchi di qualità. Oppure rinasce in una famiglia di yogi savi; una simile nascita [per i più] è molto difficile da ottenere nel mondo». ⁷⁸ La chiarezza palmare dei *sutra* citati ci sembra difficilmente contestabile. Le Scritture indiane accennano spesso alla possibilità di ritornare alle forme di vita più disparate (piante, insetti, animali, ecc.), sottolineando però sempre come il ritorno allo stato umano debba essere interpretato non alla stregua di un'espressione analogica designante la condizione individuale, bensì come una nascita egregia ed un'opportunità consentita ai *jiva* che abbiano seguito il *pitriyana*. È senz'altro inammissibile il pensiero del ritorno all'identico, poiché contraddirebbe l'evidenza assoluta dell'uno senza secondo, riflessa in ogni forma di vita – non c'è sasso identico a qualsiasi altro sasso –, tuttavia i giorni, le stagioni, gli anni ritornano e così pure gli universi scompaiono e riappaiono con l'inspirare e l'esprire dell'Ineffabile. Perciò non si comprende perché mai tale verità non debba valere anche per la nascita umana.

Nella sua bella *Prefazione* all'ultima edizione de *Lo Yoga della Potenza*, Pio Filippini Ronconi nota: «Cagiona, invece, una certa meraviglia il fatto che in quest'opera, come in altre, Evola refuti accanitamente le cosiddette “fisime reincarnazionistiche”, senza rendersi conto, apparentemente, che, sia in ambito hindu, che in quello buddhista, la teoria delle ripetute nascite sulla Terra costituisca il fondamento strutturale di tutto il sistema filosofico-religioso. Altrimenti da quale *samsara* dovremmo cercare la liberazione, ove la legge del *karman* non ci costringesse a rinascere in altra vita per espiare il frutto, il *phala*, delle azioni compiute in quella precedente? Tutta l'asceti, il *tapas*, è fondato sulla necessità di svincolarsi da questa servitù [...] Dalla *Bhagavad-gita* ai *Discorsi* del Buddha, dai *Purana* alle *Samhita*, in tutta la letteratura filosofica, religiosa, mistica, drammatica e favolistica dell'India, la teoria delle ripetute nascite, in seguito al merito o al demerito acquistato, è dottrina incontrovertibile». ⁷⁹

Resta da chiarire, tuttavia, “chi” si reincarni o trasmigri. Di certo non si potrà dire che si perpetui l'“io” dello stato di veglia; esso infatti sparisce nel sonno profondo senza sogni. Piuttosto si dovrà pensare a delle monadi emanate dal Principio primo, *Ishvara*, le quali, attraverso innumeri esperienze nei vari stati dell'Essere, perverranno ad un punto in cui la forza centrifuga si capovolgerà in centripeta ed esse cominceranno a ri-cordare chi sono in essenza. Il percorso di tali monadi o *jivatman* potrebbe coincidere, nella fase di andata (*pravritti-*

⁷⁸ *Bhagavad-Gita*, VI.41, 42, op. cit .

⁷⁹ Op. cit., p. 15.

marga), col lignaggio ereditario, e, nella fase di ritorno (*nivritti-marga*), con un superiore lignaggio spirituale. Nella prima fase si avranno le iniziazioni rituali che in India vengono impartite, nell'ambito delle prime tre caste, al fine di mantenere l'ente orientato in senso dharmico; nella seconda fase si avrà l'iniziazione al *sannyasa*,⁸⁰ ovvero alla rinuncia, in cui l'ente, consapevole ormai della propria reale identità, si pone al di là degli stadi di vita e degli ordini sociali. In quest'ultima iniziazione l'apparato rituale sarà assente o ridotto al minimo, poiché essa consiste nel contatto diretto con un Maestro realizzato, il quale trasmette il proprio influsso o *shakti*, indelebile, in modi disparati e imprevedibili: un semplice sguardo, un tocco, un sorriso, una parola, una sberla, il silenzio.⁸¹ Inoltre, il *sannyasin*, ma anche chi percorre la via degli Dei (*deva-yana*) e abbia superato il *Chandra-loka* non torneranno più al *manava-loka*.

Nell'Appendice I a *Lo Yoga della potenza*, Evola prende in considerazione gli stati dell'essere seguenti il trapasso. Proseguendo il discorso che aveva già avviato nel capitolo V sul significato del termine *pashu* (vincolo, legame, animale da sacrificio) tocca il tema del *pitri-yana* e del *deva-yana*. Egli giustamente sostiene che, già in vita, occorre aver spostato «il centro di sé fuori dalla pura esistenza samsarica», ma poi, parlando del *pitri-yana*, la via dei Padri, afferma: «Seguendo questa, che è la via calcata coattivamente dai più, la morte ha appunto un effetto dissolutivo per la personalità, la quale si scioglierebbe di nuovo nelle forze ancestrali del suo ceppo come un animale è sacrificato agli dèi, ad alimentare nuove vite; per cui a sussistere sarebbe soltanto l'accennato meccanismo karmico».⁸²

Ciò non ci sembra corrispondente a quanto insegna la tradizione indiana. Semmai, se a "persona" si attribuisce un valore principale sul piano soggettivo, si dovrà parlare di un effetto dissolutivo sull'individualità. Infatti, la via dei Padri è riservata a quelli che, durante la loro esistenza terrena, hanno ottemperato allo *svadharma*, fissando in tal modo un centro fuori dall'andare cieco. Essi dunque non si perdono nel «meccanismo karmico», nella nescienza, ma, dopo aver sostato nel *Chandra-loka*, beneficiando dei frutti delle azioni, ritornano sulla Terra, prima come piante, poi come uomini. Piuttosto è lecito presumere che si dissolveranno nella nescienza quelli che in vita non abbiano fissato alcuna salda consapevolezza oltre l'io empirico.

Anche in questo caso emerge in Evola una certa mancanza di chiarezza nell'uso del linguaggio sapienziale indiano; probabilmente ciò deriva, tra l'altro, dalla

⁸⁰ Credo sia opportuno precisare come non si debba confondere il *sannyasa* tradizionale con la parodia che ne diede Rajneesh-Osho.

⁸¹ «Il *guru* è colui che ha sommo peso nella vita, che la fonda, che impartisce la sacra iniziazione (*diksha*) attraverso un *mantra* o un insegnamento salvifico (*upadesha*). L'insegnamento può ricapitolarsi tanto in una istruzione verbale quanto nel silenzio ovvero in un semplice sguardo, in un gesto, anche in un tocco della mano o del piede», A. Rigopoulos, op. cit., p. 213.

⁸² *Lo Yoga della Potenza*, op. cit., p. 254.

mancanza di un contatto diretto con la tradizione del *Sanatana-dharma*, la quale, nel suo intimo, è assai riservata e totalmente priva di istanze missionarie.

Per concludere il discorso sulla trasmigrazione e sulle vie *post-mortem*, trovo che la prospettiva indiana sia ben riassunta e spiegata nella seguente riflessione del filosofo T.M.P. Mahadevan: «Dopo la morte fisica, l'anima può dirigersi lungo il sentiero degli Dei o il sentiero dei Padri, portando con sé le parti più sottili degli elementi e gli organi dei sensi, etc., che formavano gli ingredienti della sua costituzione. Vi è anche un terzo luogo menzionato nelle Scritture: le anime che non sono adatte a seguire né l'uno né l'altro sentiero ottengono lo stato di creature infime che continuamente nascono e muoiono. Anche le anime che percorrono gli altri due sentieri, salvo il caso di coloro che hanno realizzato il *Brahman Saguna* (qualificato), devono ritornare al mondo dei mortali, non appena il loro merito sia esaurito. I testi descrivono il processo attraverso il quale tutto ciò accade. Essi offrono dettagli che riguardano il ri-entro dell'anima nel grembo materno e la sua reincarnazione. La migrazione dell'anima continua finché essa non si libera tramite la realizzazione del *Brahman* non duale». ⁸³

Riguardo alla questione dell'amore e della devozione, in un'interessante relazione presentata in occasione del Convegno *Evola e la Cultura*, nel 2006, Stefano Arcella nota: «Orbene, questo aspetto dell'Amore non viene focalizzato in Evola, che sembra soffermarsi solo sull'aspetto "potenza", "ebbrezza fluidica", senza però spiegarci come sia possibile pervenire a questa condizione senza un senso del donarsi con gioia, del consacrarsi ad una Via, del nutrire le immagini con un Amore sottile, con un "fuoco" dolce e costante». ⁸⁴ Si tratta di una considerazione importante giacché sottolinea un argomento spesso trascurato. Nel prosieguo dell'articolo si legge ancora: «Si è discusso molto, di recente, sul limite dualistico che caratterizza Evola in *Rivolta contro il mondo moderno* quando contrappone, in vari punti del testo, il Principio maschile a quello femminile come, ad esempio, quando contrappone la "virile" civiltà romana al mondo etrusco ed italico visto come espressione di un principio tellurico-materno-pelasgico [...] senza tener conto della presenza e del rilievo dei culti femminili complementari a quelli maschili quale "costante" in tutte le civiltà tradizionali». ⁸⁵

È senz'altro vero che nell'opera di Evola si riscontra una spiccata tendenza alla contrapposizione e alla schematizzazione, oltre che al rifiuto di tutto ciò che a lui pare connesso col "mistico", ovvero, stando al senso che egli attribuisce a questo lemma, passivo, dipendente, mobile, fuori di sé. Ciò, tuttavia, se da un lato può manifestarsi quale chiusura nei confronti di approcci realizzativi pur validi, dall'altro rivela una sua costante attenzione alla gerarchia fondata sulla

⁸³ *Brahma-sutra-bhashya* of Sri Shankaracarya, Advaita Ashrama, Calcutta, '93, *Foreword* by T.M.P. Mahadevan, p. ix.

⁸⁴ Stefano Arcella, *Il contributo di J. Evola alla conoscenza del Buddhismo Vajrayana*, in *FilosofiaPolitica.net*.

⁸⁵ *Ibidem*.

maggiore o minore autocompiutezza e indipendenza degli enti e pone in risalto la sua dignità di *kshatriya*-filosofo che gli vieta di indulgere troppo in emozioni e sentimenti impliciti in espressioni quali: “donarsi con gioia” o “fuoco dolce e costante”.⁸⁶

Tutto nell’universo si esprime in modo gerarchico: le qualità e i princìpi (*tattva*) si reintegrano gli uni negli altri secondo modalità e gradi sottoposti a leggi immutabili, sino al Principio causale, la porta di congiunzione tra l’Esistere e l’Essere. Se si desse per equivalente la dualità maschio-femmina, che in fondo coincide con quella io-l’altro, soggetto-oggetto, essa diverrebbe irrisolvibile e la strada della trascendenza resterebbe sbarrata. Anche nel *Sankhya*, considerato un sistema cosmogonico dualistico, è inevitabile notare una sorta di preminenza del *Purusha* su *Prakriti*; secondo questo *darshana* infatti si ha Liberazione quando il *Purusha*, con l’approvazione della *Prakriti*, distoglie la propria attenzione dall’attività manifestativa e torna ad immergersi in se stesso. Per contro, nel *darshana Yoga* il processo finale di soluzione della dualità viene spiegato perfettamente: lo *yogi*, con la propria immobilità, costringe la *shakti-kundalini* a svegliarsi e a reintegrarsi in *Parmashiva* nel *sahasrara-chakra*. Nota Evola: «[...] tutto ciò che è azione, dinamismo, sviluppo, divenire sta invece sotto segno femminile, cade nel dominio di *prakriti*, della natura, non in quello dello spirito, dell’*atma* o del *purusha*, non ha in sé il proprio principio».⁸⁷

Nella *Prashna-upanishad*, Sole e Luna non sono considerati due princìpi contrapposti e complementari, bensì il primo contiene il secondo, e cioè « ha in sé il proprio principio». «Pertanto il Sole viene anche identificato con *Vaishvanara*, totalità del mondo formale, con *Vishvarupa*, Colui che si manifesta in ogni forma, e con *Agni*, il principio Fuoco che tutto consuma, trasforma e riassorbe. In altre parole sono l’oggetto e il Soggetto che si manifestano ad ogni livello, dall’individuale all’universale».⁸⁸ In tale gerarchia sono implicite tra l’altro le tappe del percorso emanativo e di quello reintegrativo. Pure gli *Shakta*, i quali identificano l’Assoluto, il *Brahman*, con la suprema *Shakti*, *Parameshvari*, sottolineano un rapporto gerarchico, in questo caso capovolto, dei due princìpi. La gerarchia non avvallava di certo un atteggiamento di disprezzo nei confronti dell’“inferiore”, ma semplicemente

⁸⁶ Si noti incidentalmente come un filosofo sia tale proprio in quanto si lascia guidare dalla ragione e non dal sentimento. «Infine, nell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche* (par. 447), Hegel – in modo metafisicamente più deciso – scrive: “La forma del sentimento (*Gefühl*) consiste nel fatto che esso è una *determinata* intonazione affettiva (*Affektion*), ma questa *determinatezza* è semplice. Pertanto un sentimento, anche se il suo contenuto è il più integro e il più vero, presenta sempre la forma di una *particolarità* accidentale, al di là del fatto che il contenuto possa poi essere il più povero e il più privo di verità [...] Quando un uomo, in merito ad alcunché, si *appella* non alla natura o al concetto della cosa in causa (*Sache*), o, quanto meno, ai motivi, alle ragioni, alla comunità dell’intelletto, bensì al *sentimento* (*Gefühl*) della cosa stessa, allora non bisogna fare altro che *lasciarlo stare*, perché egli si rifiuta in tal modo di appartenere alla comunanza della razionalità (*Gemeinschaft der Vernünftigkeit*) e si rinchioda nella propria soggettività isolata, la *particolarità*». Gino Zaccaria, op. cit., p. 346.

⁸⁷ *Lo Yoga della Potenza*, op. cit. p. 38.

⁸⁸ *Prashna-upanisad*, a c. del Gruppo Kevala, Ediz. Asram Vidya, Roma 2004, *Introduzione*, p. 22.

indica una strada percorribile. Significativamente nell'antica Grecia la donna poteva accedere ai Piccoli Misteri, ma non ai Grandi Misteri. Concettualmente il rapporto tra i due *tattva* principali è chiaro, ma il significato della Presenza immutabile dell'Essere nel divenire o del Soggetto che sembra duplicarsi nell'altro da sé, sfuma nell'inesprimibile. Il fatto che presso i popoli pre-vedici, già dediti allo shivaismo, vigesse il matriarcato non ne confina necessariamente la spiritualità entro dimensioni telluriche, per dirla con Evola, e neppure inficia l'ipotesi di rapporto gerarchico sovraesposta: il femminile si occupava di manifestazione densa e sottile, il maschile, reintegrata in sé la *shakti*, aspirava a varcare la soglia del Sole.

Presso quasi tutte le scuole, possedere, conoscere o riassorbire in sé la *Shakti* vale quale tappa imprescindibile sulla via della Reintegrazione nel *Purusha*. E ciò significa amare la *shakti*-natura di un amore speciale, di un amore cioè che non la imprigioni nel ruolo di oggetto, ma che la sublimi nell'inesprimibile Non-dualità. D'altro canto, se si insiste ad oggettivare e a violentare la Natura, invece di comprenderla e interiorizzarla, i risultati non potranno che essere alienanti e disastrosi. Nel *Vedanta* non dualistico questa tematica sembra assente, poiché la si considera preliminarmente acquisita e risolta. Nella *Prashna-upanishad*, i sei saggi che si recano dal *rishi* Pippalada per interrogarlo sulla Conoscenza ultima hanno già realizzato il *Brahman saguna*.

In sintesi, l'aspetto "amore" in Evola si nota pochissimo e per via della sua aspirazione al superamento della dicotomia caratterizzante la Manifestazione, e per la sua tendenza spiccata alla differenziazione gerarchica: due moti dello spirito contrapposti che solo nella dimensione metafisica trovano soluzione. Dal punto di vista del Monismo shankariano, egli era fornito quantomeno della quarta qualificazione fondamentale per la realizzazione: *mumukshuta*, l'anelito fermo ed ardente alla liberazione dal condizionato; in questa qualità si ravvisa una forma elevata di *bhakti*, quasi impalpabile. Nello stesso tempo, però, osiamo azzardare come egli non sia riuscito a distaccarsi dalla sua identificazione e dal suo orgoglio di casta. Da ciò, forse, scaturiscono alcuni suoi irrigidimenti, contraddizioni e incomprensioni; pensiamo alla supposta superiorità dell'ario sul dravida, alla supremazia del Buddhismo delle origini o del Tantrismo *Vajrayana* sul *Vedanta*, all'interpretazione riduttiva di "mistico",⁸⁹ all'equivalenza

⁸⁹ La sua distinzione tra ciò che è propriamente "iniziatico" e ciò che è "mistico" è senz'altro valida, purché si accetti il significato di via umida, passiva, prevalentemente emotiva e proiettata a ricevere quel che sta fuori di sé che egli attribuisce al secondo lemma. In realtà, però, se si indaga a fondo emerge un significato diverso. Scrive Marco Vannini in *Filosofia e mistica. Un problema terminologico* (fonte: In Quietè): « La parola ha una chiara origine greca, nella radice del verbo *myein*, che indica l'atto di chiudere, anzi di socchiudere, gli organi dei sensi [...], ed in connessione con il concetto religioso arcaico di "mistero", che indicava una dimensione non tanto misteriosa quanto iniziatica, riservata a coloro che erano stati adeguatamente istruiti, anche attraverso un processo di purificazione. In questo senso *myste* era l'iniziato al *mysterion*, *mystagogo* colui che introduceva al mistero stesso, e così via. [...] Bisogna dunque notare che la prima fortuna del termine "mistica" non è affatto legata all'emotivo o al cosiddetto irrazionale, ma il contrario. Lo sconosciuto autore che ha scritto la *Teologia*

attribuita alle “verità guerriere” e a quelle “contemplative”, allo scarso valore attribuito a certe vie *bkakta*,⁹⁰ o, in sintonia con le dottrine atomiste e pluraliste, all’assolutizzazione dell’individualità che è limitazione nel tempo e nello spazio.⁹¹

Nota opportunamente Nuccio D’Anna nel suo studio su Evola e l’Oriente: «Il suo punto di vista, ricordiamolo, è essenzialmente quello di uno *kshatriya*, di un guerriero che [...] non intende affatto subordinare il proprio ruolo rispetto a quello dei *brahmana*, e mostra un orgoglio di casta che arriva fino al punto di tentare di invertire i normali rapporti gerarchici fra autorità spirituale e potere temporale».⁹²

Osiamo altresì supporre che, quantunque egli resti un apritore di strade, un riscopritore, insieme a Guénon, del significato autentico di “tradizione” e un esploratore coraggioso di dimensioni liminali, non poté percorrere sino in fondo la via dell’identità suprema, adombrata nel suo “individuo assoluto” (locuzione tipicamente occidentale, ma incongrua per un *Hindu*), poiché gli venne a mancare la guida del maestro.

Si legge nello *Siva-samhita*: «La scienza impartita dalle labbra di un maestro è efficace, diversamente è priva di frutto, debole e addirittura pericolosa. [Commento] Lo *Yoga* non è un disciplina per autodidatti, la presenza del maestro è indispensabile; tale concetto viene ribadito in più punti. Benché, in ultima analisi, la vera guida sia Shiva, non è tuttavia possibile raggiungere la conoscenza senza una guida incarnata in un essere umano e collegata ai veggenti dell’antichità in una catena iniziatica».⁹³

La riflessione citata non è ovviamente valida solo per lo *Yoga*, ma anche per qualsiasi altra via realizzativa. Possono esservi delle apparenti eccezioni, ma queste resteranno appunto tali. Il maestro è imprescindibile innanzitutto perché non si avrà mai la certezza che la mèta possa essere svelata, se non si incontra un uomo in carne ed ossa in cui l’*Atman* sia divenuto consapevole di Sé in modo indubitabile. Il maestro non è l’altro da sé, è il Sé, l’Io assoluto che trapassa nel

mistica è sicuramente un seguace della filosofia neoplatonica, di Plotino e di Proclo, filosofi, appunto, nei quali giunge per così dire a compimento la migliore eredità del razionalismo greco, ovvero della grande filosofia classica».

⁹⁰ Rudolf Otto, in op. cit., p. 152, nota come vi sia una forma di *bhakti*, che sta a fondamento del *Vishnu-purana* o del *Bhakti-sutra*, che sfocia nell’*advaita*. Essa è caratterizzata dal passaggio dall’*upasana* (la preghiera, l’adorazione) all’identità. A mo’ di esempio, cita l’episodio del giovane Prahlada, il quale recita: «Sottomissione, adorazione, onore a lui sempre e sempre, a Vishnu il Signore [*upasana*]. Il suo essere abbraccia tempi e luoghi. Anche io sono lui, e tutto è mio [transizione]. Io sono tutto, il tutto è in me. Eterno, senza fine io sono [identità]».

⁹¹ A proposito della distinzione tra “individuo” e “persona”: «Quando cadde l’uso della maschera, indicò il personaggio stesso, e così passò nell’uso per indicare l’uomo, in quanto non è soltanto *individuo*, cioè unità organica di parti solidali, ma è un essere cosciente e intelligente, un’unità fondamentale di pensiero, di sentimento e di azione. Perciò *persona* si oppone a *cosa*», C. Ranzoli, *Dizionario di scienze filosofiche*, Hoepli, Mi 1943.

⁹² Op. cit., p. 159.

⁹³ *Lo Yoga rivelato da Siva (Siva-samhita)*, III.11, a c. di M.P. Repetto, Promolibri, To 1990.

Quarto (*Turiya*). Non vi è pertanto dualità nella apparente relazione *guru-shishya*. Scrive Shankara, commentando Gaudapada: «[...] così la costruzione mentale erronea relativa alle differenze tra colui che deve essere istruito e gli altri elementi è determinata da un'istanza rivolta unicamente all'insegnamento prima che sia sorta la comprensione: colui che deve essere istruito, l'istruttore e l'istruzione riguardano "un discorso rivolto unicamente all'insegnamento". Ma una volta portato a termine l'insegnamento, ossia "una volta conseguita la conoscenza" [...] non vi è [più] dualità».⁹⁴ E infine, il riconoscersi nel maestro, oltre a risvegliare la certezza totale, libera il discente da ogni forma di arbitrario solipsimo.

Spesso Evola accenna al Buddhismo come ad una via in cui l'uomo si libera da solo ed è questo uno degli aspetti che lo affascina maggiormente in tale religione. In realtà, però, checché se ne dica, in qualsiasi forma di Buddhismo è presente la figura della guida, del maestro; inoltre, l'aspirante si avvale dell'aiuto di un Ordine nel quale entra a far parte e di regole, discipline e dottrine alle quali deve aderire. Dove sta dunque il tanto decantato liberarsi da sé senza appoggiarsi a nulla? E che cosa significa "liberarsi da sé"? "Chi" dovrebbe liberarsi da "chi"? L'individuo è un'entità di relazione appartenente alla sfera dell'impermanenza e non è certo lui che deve o può liberarsi in senso metafisico; semmai è dalle apparenti costrizioni della sua separatività che il riflesso della Verità immanente nel *jiva* si deve liberare; soltanto l'*Atman* è *kevala*, assoluto, isolato, intoccato dalla trasmigrazione ed è dunque "lui" il maestro che libera il proprio riflesso dall'obnubilamento della dualità, risvegliandosi allo stato incondizionato (*kaivalya*). Non è l'individuo, ma l'*Atman* in Shankara che afferma: «[...] non ho padre né madre né, ancora, nascita; non ho parenti, amici, né maestro né discepolo. Sono Coscienza ed essenza di Beatitudine. Sono Siva, sono Siva».⁹⁵

Certo, in quest'Era Oscura tutto è sovvertito, il toro del *Dharma* poggia su una zampa sola ed è pertanto inevitabile che emergano opportunità di orientamento e di illuminazione eccezionali. Ciò è accaduto, tra l'altro, anche con il recente movimento *hippie* che ha visto molti giovani andare in India spinti da varie motivazioni: moda, curiosità, "fame di vento", droghe, ecc. Con ragione, dunque, Evola scrive: «[...] l'Occidente negli ultimi decenni è stato preso da un èmpito confuso verso qualcosa di "altro", non sapendo però giungere che a forme equivoche, superstiziose e inconsistenti le quali, contraffacendo la vera "spiritualità", hanno costituito, alla fine, un pericolo altrettanto reale quanto quello del materialismo contro cui erano partite».⁹⁶ Tuttavia, sebbene molti siano stati spinti da un confuso anelito al sacro, soltanto pochissimi hanno

⁹⁴ Alberto Pelissero, op. cit., pp. 127, 128.

⁹⁵ Sri Samkaracarya, *Opere Minori*, vol. II, *Sivo'Ham*, 5, Ediz. Asram Vidya, Roma 1991.

⁹⁶ J. Evola, *L'esoterismo di René Guénon*, fonte: Centro Studi La Runa.

realmente incontrato il *Sanatana-dharma*, dimostrando così come la trasmissione iniziatica non possa mai interrompersi. Costoro non sono da cercarsi tra quelli che hanno dato il via a “nuove” scuole, sette, dottrine, ecc., poiché la “tradizione”, alla quale Evola contribuì a ridare preminenza, non si occupa di cose vecchie o nuove, bensì del permanente.