



Philosophy Kitchen
— Extra

MITO
**Mitologie e mitopoiesi
nel contemporaneo**

Philosophy

KITCHEN

ANNO 3, N. EXTRA – 2016
ISBN 978-88-941631-0-0

Gennaio 2016

Philosophy Kitchen — Rivista di filosofia contemporanea

Università degli Studi di Torino

Via Sant'Ottavio, 20 - 10124 Torino

tel: +39 011/6708236 cell: +39 348/4081498

redazione@philosophykitchen.com

ISBN: 978-88-941631-0-0

www.philosophykitchen.com

Redazione

Giovanni Leghissa — Direttore

Claudio Tarditi

Alberto Giustiniano

Veronica Cavedagna

Carlo Molinar Min

Nicolò Triacca

Giulio Piatti

Mauro Balestreri

Collaboratori

Enrico Manera

Progetto grafico

Gabriele Fumero

Comitato Scientifico

Tiziana Andina, Alberto Andronico, Giandomenica Becchio, Mauro Carbone, Michele Cometa, Martina Corgnati, Gianluca Cuozzo, Massimo De Carolis, Roberto Esposito, Arnaud François, Carlo Galli, Paolo Heritier, Jean Leclercq, Romano Madera, Giovanni Matteucci, Enrico Pasini, Giangiorgio Pasqualotto, Annamaria Rivera, Claude Romano, Rocco Ronchi, Hans Reiner Sepp, Giacomo Todeschini, Ugo Ugazio, Marta Verginella, Paolo Vignola, Ugo Volli.

MITO

**Mitologie e mitopoiesi
nel contemporaneo**

A cura di Giovanni Leghissa ed Enrico Manera

Negli ultimi quindici anni di ricerca e insegnamento i temi e i soggetti a cui abbiamo rivolto la nostra attenzione, a partire da posizioni e con traiettorie indipendenti, hanno mostrato un denominatore comune che si può indicare nel *mito*. Ogni volta, nell'affrontare con sguardi monografici o tematici oggetti diversi e legati alla politica, alla società, all'economia, all'identità, all'immaginario, alla memoria, alla storia, alle credenze, la questione del mito – di cosa fosse, cosa sia, come si generi, come si trasformi, come agisca, cosa produca – si è posta come centrale e urgente.

A partire dal 2011 la nostra collaborazione sul tema del mito ha dato vita a una riflessione specifica che si è materializzata nella recente pubblicazione di un volume collettaneo, da noi curato e con circa trenta collaboratori: *Filosofie del mito nel Novecento*, Carocci, Roma 2015. L'impianto generale di questo numero della rivista e alcuni articoli derivano da quel cantiere di lavoro, inteso come una vasta ricognizione sul mito e sul modo di rivolgersi a esso nella cultura contemporanea. *Filosofie del mito nel Novecento*, che può essere considerato il fratello maggiore di questo numero, consiste in un percorso storico-storiografico per autori e temi, strettamente legato alle scienze umane, alla filosofia e alla storia della religione; diversamente gli articoli qui proposti, dopo un inquadramento filosofico (teoretico e politico al tempo stesso) dei curatori, prendono in considerazione alcuni snodi trasversali della *miticità* contemporanea, in ambiti diversificati come quelli dell'arte visiva, della critica letteraria, del cinema, delle scienze cognitive, della storiografia, dell'esoterismo.

Abbiamo invitato studiosi e studiose di differenti ambiti a scrivere testi relativamente brevi, a metà tra un saggio e una voce di enciclopedia, chiedendo un apporto teorico che non va inteso in senso completistico o riassuntivo. Ogni tema è dunque stato declinato mediante la scelta di un percorso o uno studio di caso, significativo ed esemplare. Nel caso di arte, letteratura e cinema, curati rispettivamente da Martina Corgnati, Giulia Boggio Marzet Tremoloso e Giampiero Frasca, si tratta, come è immaginabile, di mostrare gli aspetti estetici e poetici del mito nella cultura del Novecento, con tagli e prospettive che sono propri di ogni ambito, nel riferimento al mito come repertorio di soggetti e temi o strumento analitico, ma anche come generatori di nuova e specifica miticità. Il saggio di Gianluca Solla su Kantorowicz, nel contesto del George-Kreis e della cultura nella Repubblica di Weimar, nella sua singolarità mostra come anche la scienza storica, nella sua prassi scritturale e metodologica, possa essere strettamente intrecciata alla dimensione mitologica e si iscriva in cortocircuito tra passato e presente, che richiede anche sorveglianza.

In una sorta di antipodo, il saggio di Francesco Baroni illumina in termini di storia delle idee un ambito in cui il mito, nella produzione testuale di

figure come Guénon e Evola, consuma l'intero spazio del reale, della storia e del divenire fino a trasformarsi in contro-mondo antimoderno, ideologizzato e allucinato, dove la dimensione metafisica tende a sovradeterminare quella sensibile e materiale. Il saggio dedicato alle neuroscienze cognitive, scritto da Edoardo Acotto, mostra la recente (almeno per gli standard italiani) prospettiva biologica, evuzionista e “neo-trascendentale” sul mito, che fornisce uno sguardo tale da mettere ulteriormente in discussione ogni teoria “classica” e metafisica sull'argomento.

Contro i fanatici rimitizzatori e per avvertire gli ingenui demitizzatori, pensiamo sia opportuno guardare al “mito” o meglio al *MITO*, nelle sue declinazioni – mitologie, miticità, mitopoiesi, mitodinamiche – per tracciarne gli slittamenti, le intermittenze e le folgorazioni, inseguendoli negli ambiti delle pratiche sociali in virtù delle quali i vincoli collettivi trovano stabilità e fondamento. Con l'idea che in questo quadro si iscriva parte significativa del modo in cui anche i moderni narrano sé stessi e definiscono portata e limiti del luogo, supposto *altro*, abitato dal mito.

Indice

Intrappolare Proteo. Miti di ieri e di oggi, scienze umane e narrazioni	9–29
Giovanni Leghissa ed Enrico Manera	
Tracce del mito nell'arte del Novecento	31–41
Martina Corgnati	
Mito e critica letteraria. Un percorso comparato	43–53
Giulia Boggio Marzet Tremoloso	
Cinema e mito: alcune prospettive	55–65
Giampiero Frasca	
Il messia di Weimar: il <i>Federico II</i> di Ernst Kantorowicz tra mito e storiografia	67–75
Gianluca Solla	
Mito ed esoterismo: il perennialismo in Guénon e Evola	77–86
Francesco Baroni	
Mito e neuroscienze cognitive. Un'introduzione	89–100
Edoardo Acotto	

Mito ed esoterismo: il perennialismo in Guénon ed Evola

— Francesco Baroni

L'irreversibile declino dell'Occidente

Analizzare lo statuto del mito nel discorso perennialista significa fornire la ragion d'essere e le funzioni storico-culturali profonde di questa corrente di pensiero. Prima ancora che una “visione del mondo”, il perennialismo può essere infatti considerato una specifica “visione della storia”, che si rivela al tempo stesso un'elaborata operazione di mitopoiesi applicata all'insieme della civiltà occidentale. In sintesi, questa visione poggia su due idee: quella della decadenza dell'Occidente moderno e quella – correlata, e speculare – di una Tradizione primordiale, deposito perenne di sapienza spirituale di origine non umana, che all'umanità sarebbe stata affidata in tempi antichissimi e che nel corso della storia sarebbe andata dispersa e dimenticata, ma di cui sussistono tracce negli “esoterismi” delle varie tradizioni storiche, e

in particolare nelle loro grammatiche simboliche e mitiche.

Storicamente, la genesi del perennialismo può essere ricondotta a tre fattori fondamentali. Il primo è il brulicare di correnti occultiste, teosofiche, di associazioni iniziatiche e di spiritualità sincretiche, nell'Europa del secondo Ottocento e dell'inizio del Novecento. Questi movimenti – che per molti versi rappresentano la metamorfosi, in seno alla modernità positivista e industriale, di precedenti forme di pensiero esoteriche – sono caratterizzati, tra le altre cose, dalla critica del materialismo, dal desiderio di una spiritualità transconfessionale e da uno spiccato interesse per le religioni orientali, tutti elementi destinati a confluire nel pensiero perennialista (Laurant, 1992; Godwin, 1994; per l'Italia, cfr. Cazzaniga, 2010). In secondo luogo, è opportuno richiamare qui quella diffusa «cultura della crisi» (Nacci, 1982) dell'*entre-deux-guerres*, che aveva tematizzato il declino dell'Occidente attribuendolo ora a una ciclicità della storia (Spengler), ora all'avvento della società industriale e della conseguente massificazione (Ortega y Gasset), ora a un dilagante irrazionalismo (Huizinga). Il terzo elemento da tener presente è uno specifico modello mitopoietico ben radicato nella cultura europea, che potremmo definire “primordialista”, fondato cioè sull'idea di una sapienza arcaica, interreligiosa e trasmessa da una élite di spiriti illuminati: la *prisca theologia*. Scaturito in epoca umanista dalla riscoperta della letteratura ermetica, poi riemerso come primitivismo colto e come interesse per la mitologia e per la simbologia comparata nella cultura romantica, questo modello godrà di nuova fortuna dalla seconda metà dell'Ottocento in poi con il diffondersi delle correnti occultiste, fornendo l'impianto della mitopoiesi perennialista (cfr. Faivre, 1999).

È proprio negli ambienti dell'occultismo parigino, frequentato negli anni 1906-1912, che René Guénon (1886-1951) intraprende le prime riflessioni sulla decadenza dell'Occidente e intravede l'esistenza di una «Tradizione» immemorabile di saggezza, perduta ma osservabile nel linguaggio universale del simbolismo metafisico. Così, dopo alcune pubblicazioni sul Vedanta (*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 1921) e degli scritti polemici contro teosofia e spiritismo (*Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, 1921; *L'Erreur spirite*, 1923), in *Orient et Occident* (1924) e soprattutto in *La Crise du monde moderne* (1927) Guénon sistematizza la propria critica alla modernità. La lettura guénoniana della storia occidentale è senza appello: dopo il Medioevo si è prodotto un prodigioso regresso intellettuale, causato dall'abbandono della vera «metafisica», ossia la conoscenza dei principi universali e immutabili, da realizzarsi attraverso l'intuizione intellettuale. Il «trionfo della quantità» a scapito della qualità si configura come tratto tipico dell'epoca “materialista” e “industriale” e determina l'«età oscura» descritta dalla cosmogonia induista: l'umanità,

sostiene infatti Guénon, sarebbe giunta alla fine di un grande ciclo cosmico di 64800 anni (*Manvantara*), suddiviso in quattro stadi che corrispondono ad altrettante fasi di materializzazione e di allontanamento dal «Principio». Attualmente si troverebbe nell'ultimo stadio, il cosiddetto *Kali Yuga*, periodo di ottenebramento nel quale predominano i valori profani, e il potere temporale trionfa schiacciando quello spirituale.

A quello che gli appare come irreversibile declino dell'Occidente, Guénon contrappone un'alterità irriducibile: la «Tradizione primordiale», fonte perenne di sapienza spirituale da cui la modernità si è ormai irrimediabilmente allontanata. La Tradizione, insiste Guénon, è di origine “non umana”, e dunque rivelata. Nonostante un forte legame con le dottrine del Vedanta, e quindi con una metafisica di indirizzo non-dualista – fondamentale, nel discorso di Guénon, la nozione di “identità suprema” tra anima individuale e Assoluto, tra «io» e «Sé» – i contorni dottrinali della Tradizione primordiale restano, tuttavia, alquanto sfumati (Faivre, 1999).

In questa nozione di tradizione è rilevante l'idea forte, assiomatica e dunque incompatibile con qualsiasi prospettiva empirico-critica, di un ordine metafisico e metastorico, radice di tutte le tradizioni contingenti, e di cui sarebbero espressione i simboli e i miti delle varie civiltà. Tale assioma consente a Guénon di studiare, in una prospettiva comparata e interculturale, una costellazione di simboli “tradizionali” – il centro, la rosa, il Graal, l'Asse del mondo, la caverna, il labirinto – rivitalizzando in tal modo l'idea di un simbolismo universale, la cui rigorosa coerenza, del resto, rappresenterebbe la dimostrazione più efficace dell'esistenza della Tradizione stessa (Guénon, 2000, p. 30).

A un ulteriore livello, l'idea di «Tradizione primordiale» funge a sua volta da matrice mitopoietica, generando una serie di narrazioni a essa strettamente funzionali. Molto spesso si tratta di miti preesistenti, risemantizzati in accordo con l'idea principale. La prima di queste mitologie secondarie è quella di una primitiva «età dell'oro», proiezione, sul piano storico, di un'originaria pienezza ontologica dell'essere (Guénon, 1995, p. 267). Collegato a questa nozione affiora il mito della civiltà degli Iperborei, già presente nell'opera della Blavatsky (Godwin, 2001, pp. 20-27). Il ciclo cosmico attuale, secondo Guénon, sarebbe infatti iniziato nella regione chiamata Tula, la Thulé dei greci, la quale fu «il centro primo e supremo per l'intero *Manvantara* attuale [...]; essa fu l'“isola sacra” per eccellenza, e la sua posizione, all'origine, era letteralmente, polare» (Guénon, 1974, p. 23). Successivamente fiorì la civiltà atlantidea (cui avevano già fatto riferimento, nel contesto occultista, autori come Saint-Yves d'Alveydre e Paul Le Cour), che avrebbe rappresentato un tramite tra la originaria tradizione polare da un lato, e l'antico Egitto e le civiltà mesoamericane dall'altro. Ma

se la sparizione dell'antico continente, riferita da Platone nel *Timeo*, è per Guénon un fatto storico, esso rappresenta al tempo stesso un evento simbolico, una metafora dell'occultamento della tradizione primordiale (cfr. Laurant, 2008, pp. 76-83).

In vari articoli pubblicati sulle riviste «Regnabit» e «Le Voile d'Isis» tra il 1926 e il 1935, Guénon offre una lettura teorica del mito coerente con i presupposti descritti sopra e basata su due assunti principali. Il primo riguarda la *natura* del mito: questo non sarebbe altro che una variante discorsiva del simbolo il quale, poggiando sui rapporti di analogia occulta che collegano i vari ordini di realtà, e possedendo di per sé un carattere «sintetico» e «intuitivo», è «il mezzo più adeguato per l'insegnamento delle verità d'ordine superiore, religiose e metafisiche» (Guénon, 2000, p. 18).

Il secondo presupposto concerne l'*origine* del mito. Per Guénon le mitologie dei popoli antichi non sono affatto il prodotto di una spontanea creazione popolare scaturita, come vorrebbe un “pregiudizio moderno”, dalla libera fantasia dei poeti; esse costituiscono piuttosto – alla stregua di molte produzioni folkloriche – un residuo, a volte degenerato, di antichi insegnamenti religiosi e iniziatici, espressi in maniera simbolica (i vocaboli “mito” e “mistero”, del resto, sono per Guénon etimologicamente imparentati). Nel folklore si osserva cioè la sopravvivenza «di elementi tradizionali nel vero senso della parola, per quanto deformati, impoveriti o frammentari possano essere talvolta», derivanti da tradizioni preesistenti. «Il popolo», aggiunge Guénon, «conserva così, senza comprenderli, i frammenti di tradizioni antiche, risalenti a volte anche a un passato talmente lontano che sarebbe impossibile determinarlo [...]. Esso svolge in tal modo la funzione di una specie di memoria collettiva più o meno “subconscia”, il cui contenuto è manifestamente venuto da un'altra parte» (ivi, p. 34).

Talora sono gli stessi rappresentanti di una “civiltà tradizionale”, sentendo che la fine del loro ciclo storico si approssima, ad affidare a questa memoria collettiva «ciò che altrimenti si perderebbe irrimediabilmente» (ivi, p. 35). È così, per esempio, che leggenda medievale del Graal avrebbe garantito la «trasmissione di elementi tradizionali, di ordine iniziatico, dal druidismo al cristianesimo» (ivi, p. 39-40). Nello specifico, questi elementi sono racchiusi nel significato “esoterico” del Graal: in quanto coppa che contiene il sangue di Cristo, il Graal è simbolo del cuore, centro dell'essere e custode delle verità superiori, mentre a un secondo livello esso rappresenta un centro terrestre di sapienza spirituale, espressione e immagine della Tradizione stessa. Da questa riflessione scaturisce *Il Re del mondo* (1927), che – riprendendo il mito di Agarthi, reso popolare da figure legate alla produzione letteraria di genere occultista come Saint-Yves d'Alveydre

e Ossendowski – afferma l'esistenza di un “centro spirituale” o di un “luogo geometrico”, garante dell'ortodossia delle varie tradizioni.

L'ermeneutica guénoniana rielabora, adattandole agli schemi perennialisti, alcune idee filosofiche del simbolo e del mito diffuse in epoca romantica. In particolare essa mostra notevoli affinità con le teorie di Friedrich Creuzer (1771-1858), nelle quali riecheggia l'interpretazione allegorica dei miti antichi tipica del neoplatonismo. Per Creuzer (*Symbolik und Mythologie der alten Völker*, 1810-1812), il mito non è altro che il rivestimento esteriore di un simbolismo originario, riflesso di una rivelazione religiosa antica. Nel corso della storia il ricordo di questa epifania simbolica originaria si attenua, ma può essere ridestato da chi sappia cogliere, dietro il velo della fabulazione, il senso archetipico riposto. Nel contesto francese, vanno citati almeno Antoine Court de Gébelin (1718-1784), Antoine Fabre d'Olivet (1767-1825) e il cardinale Jean-Baptiste Pitra (1812-1889), i cui approcci comparatisti e primordialisti troveranno terreno fertile nella cultura occultista (Laurant, 2008, pp. 76-78).

Evola: la reazione alla crisi

Le idee portanti del pensiero di Guénon – la tradizione, i cicli della storia, la crisi della modernità, la funzione del simbolismo come veicolo della «Scienza sacra» – sono alla base dell'opera di Julius Evola (1898-1974), la cui riflessione sulla storia della civiltà occidentale, già abbozzata in *Imperialismo pagano* (1928), trova un punto d'approdo decisivo in *Rivolta contro il mondo moderno* (1934). Qui i principi del tradizionalismo guénoniano vengono assimilati, sintetizzati e sviluppati in una visione d'insieme, incentrata su una radicale dicotomia tra mondo tradizionale e mondo moderno. Ancor prima che realtà storiche, i due mondi sono per Evola «tipi universali», «categorie aprioriche della civiltà» (Evola, 1998, p. 29). Il mondo tradizionale ha per «centro e sostanza» l'elemento sovratemporale (e dunque metafisico), il mondo moderno quello temporale e fisico. Intimamente connesso alla dimensione spirituale, l'“uomo tradizionale” esperirebbe un tempo che non è quello “storico”, lineare, basato sulla successione indefinita di momenti uguali, ma un tempo ritmico, fatto di cicli, «ciascun momento dei quali ha un significato, epperò un suo valore specifico rispetto a tutti gli altri, una viva individualità e funzionalità» (ivi, p. 188). Proprio per questa «sensazione sovratemporale della temporalità» che lo caratterizza, il mondo tradizionale non si presta a essere studiato col metodo storico. In quel contesto, infatti, *la “storia” non esiste*: lì la percezione del tempo è di natura ritmica e mitica.

Di miti è fitto anche l'ordito narrativo di *Rivolta*, dove riaffiora, per esempio, il mitema guénoniano dell'Iperborea, sede della primitiva età dell'oro e culla della tradizione primordiale: in epoca qualificata come “antichissima”, in seguito allo spostamento dell'asse terrestre, gli Iperborei, primi custodi della tradizione, avrebbero abbandonato la regione polare, dando così inizio al «ciclo atlantico» e alla corrispondente «Età d'Argento». Di contro a una civiltà nordica portatrice di una spiritualità “virile” e “solare”, autenticamente tradizionale, la corrente atlantica sarebbe stata tuttavia corrotta da elementi lunari, tellurici e matriarcali, spie di una spiritualità di ordine inferiore.

Nel simbolismo tradizionale di Evola – già trattato nella *Tradizione ermetica* (1931), con una lettura dell'alchimia come scienza spirituale tradizionale – il principio metafisico, infatti, è visto come “maschio”, mentre la femminilità corrisponde al dominio della natura e del mutevole (cfr. *ibidem*, pp. 201-209). Da qui, sorretta dalla teoria di Bachofen sul matriarcato, deriva la distinzione, fondamentale in Evola, tra due tipologie di spiritualità: quella nordica, solare e virile, e quella meridionale, lunare e femminile, le quali, succedutesi all'epoca dell'Iperborea e di Atlantide, erano destinate a informare «ogni posteriore civiltà».

In tale lettura metafisica della storia, la spiritualità nordica avrebbe espresso la razza “aria”, aristocratica e guerriera, che Evola intendeva come «razza dello spirito» per distinguere il suo razzismo da quello nazista di stampo biologico (ivi, p. 272); i culti tellurico-femminili si sarebbero trovati infine alla base delle civiltà meridionali, principalmente quelle del bacino mediterraneo, caratterizzate da una spiritualità estatica e passiva. Dalla disamina della civiltà occidentale tratteggiata in *Rivolta* si dipanano ulteriori traiettorie: la questione delle “razze spirituali” sarà ripresa nel *Mito del sangue* (1937), mentre la mitologia “nordica”, con i suoi correlati simbolici, sarà sviluppata nel *Mistero del Graal* (1937). Qui lo scopo di Evola è «dimostrare la presenza, in seno al Medioevo europeo, di una vena di spiritualità rifacentesi [...] alla tradizione primordiale nel suo aspetto regale, le corrispondenti idee essendo state espresse soprattutto mediante il simbolismo della letteratura cavalleresca» (Evola, 1997, p. 7).

In questa esaltazione delle “tradizioni di sapienza eroica”, che adombrano una visione e un simbolismo metafisico, la mitopoiesi evoliana assume tratti originali rispetto a quella di Guénon. Da un punto di vista tematico, tale posizione induce il recupero di una serie di dati mito-storici quali la romanità imperiale, la “tradizione ghibellina”, la leggenda del Graal e il suo *background* cavalleresco, i quali vengono risemantizzati in chiave esoterica e perennialista; diventano cioè espressione, di un' “archetipica” “saga imperiale” in cui l'Eroe, il Signore e il Re – «portatori di valori e di influenze

non-umane» – sono da intendersi innanzitutto come immagine del principio metafisico che domina la mutevolezza ciclica e femminile della natura. A monte vi è una diversa concettualizzazione della diade *contemplazione-azione*: rigettando il primato attribuito da Guénon alla contemplazione, Evola celebra il valore metafisico dell'azione e dei suoi simboli, mettendo in risalto gli aspetti “attivi” e “magici” della realtà e dello stesso processo di autorealizzazione (Hakl, 2006, p. 347). Ed è in relazione a questo che vanno inseriti il pensiero politico e il razzismo di Evola nel segno della rivoluzione conservatrice, senza dimenticare il suo impegno attivo sotto il fascismo, nella Rsi e durante l'occupazione tedesca dell'Italia. Proprio la teoria dell'azione e la sintesi teorico-politica ne hanno fatto un punto di riferimento per il neofascismo e la destra radicale nel dopoguerra (cfr. Germinario, 2001; Cassata, 2003; Jesi, 2011) e sono ancora fonte di ispirazione per le inedite sintesi politiche che caratterizzano diverse nuove destre internazionali, identitarie e anticapitaliste (cfr. Germinario, 2002).

Nel *Mistero del Graal*, inoltre, appare pressante l'urgenza di fornire del mito una lettura teorica coerente con l'uso estensivo che ne viene fatto in sede pratica. A costituire il cuore delle saghe e delle leggende del mondo tradizionale, afferma Evola sulla scorta di Guénon, è l'elemento simbolico, il quale è «oggettivo» e «superindividuale». Esso viene indotto «da certe influenze» che si servono «della spontaneità creatrice di particolari personalità o gruppi come di mezzo rispetto a fine» (ivi, p. 32). Le «immagini simboliche» suscitate da tali influenze sono recepite dalla «coscienza periferica» di uno psichismo collettivo «da ricondursi invece ad una vera e propria supercoscienza» (ivi, p. 35), che tuttavia Evola non mette in relazione con l'inconscio collettivo teorizzato da Jung. In ogni caso, è sullo studio comparato di tali simbolismi universali, di ordine metafisico, trasmessi allo psichismo collettivo da arcane forze spirituali, che si basa il “metodo tradizionale” evoliano (ivi, p. 37).

Una mitopoiesi essenzialista e anti-storicista

Al di là delle specifiche differenze delineate, la concezione del mito di Guénon e di Evola poggia dunque su una serie di assunti comuni: 1) esiste un ordine di verità superiore – una “metafisica” oggettiva e universale – che si incarna storicamente nella tradizione; 2) nelle civiltà tradizionali il simbolismo, di cui il mito è la variante discorsiva, ha la funzione di trasmettere le più alte verità religiose e metafisiche; 3) esaltando la ragione a scapito delle facoltà sovrarazionali, l'uomo moderno si è separato dalla tradizione e dalle sue forme mitico-simboliche, chiudendosi in universo ego-riferito e

desacralizzato; 4) nel folklore del mondo moderno si può scorgere, tuttavia, la presenza residuale di miti e simboli tradizionali, trasmessi da civiltà più antiche; 5) tali simbolismi – per quanto spesso degenerati e incompresi – presentano affinità strutturali che possono essere colte e studiate comparativamente. Tale procedura consente di risalire all'esistenza e ai contenuti metafisici della tradizione, e di salvare ciò che di essa è salvabile.

La filosofia del mito del perennialismo, fondata su presupposti fenomenologici e primordialisti di origine romantico-occultista, ha suscitato vaste risonanze negli spazi culturali del Novecento, influenzando in vario modo anche intellettuali come Eliade (cfr. Pisi, 1998), di cui sono note e ampiamente dibattute l'importanza e l'influenza disciplinare, il coinvolgimento politico nella destra interbellica, l'impianto ideologico di ricerche e risultati.

Tale riflessione fa parte di una più vasta e articolata strategia culturale: lo snodo cruciale di questa operazione sembra l'affermazione, radicalmente essenzialista e anti-storicista, secondo la quale la tradizione esiste ma *non può* essere indagata con i metodi della cultura profana. Quella che di primo acchito si presenta come una dogmatica petizione di principio, può essere letta come la procedura discorsiva necessaria per instaurare il *registro mitico*. Ed è questo, in fondo, l'interesse del tradizionalismo guénoniano ed evoliano dal punto di vista della storia del mito: il suo essere un *mito delle origini*, attivo e operante nel contemporaneo. La sua specificità risiede nel fatto che invece di legittimare le istituzioni del presente radicandole in un passato fondatore, le squalifica opponendo loro un'alterità irriducibile: la tradizione primordiale, custode di una spiritualità che si vuole sorgiva e perenne, rispetto alla quale la modernità assume un carattere regressivo e decadente.

In opposizione ai modelli evolucionistici dell'età positivista e industriale, percepiti come ancorati a una concezione lineare della storia, autori divenuti "mitici" come Guénon e Evola sottolineano le ciclicità, le involuzioni, gli smarrimenti, le traiettorie – a volte irreversibili – di decadenza e di rovina, trovando ascolto presso élite e gruppi sociali che per diversi motivi si qualificavano come antimoderni. Il perennialismo appare così un tentativo di correzione della mnemostoria dell'Occidente. A dispetto di come si racconta, esso appare caratterizzato da un forte tratto "morale" e "politico" e deve essere considerato innanzitutto come una critica, espressa attraverso un linguaggio mitico, dei sistemi valoriali del presente, in un'epoca percepita come di crisi di civiltà.

Bibliografia

- Cassata, F. (2003). *A destra del fascismo. Profilo politico di Julius Evola*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Cazzaniga, G.M. (Ed.) (2010). *Storia d'Italia. Annali 25: Esoterismo*. Torino: Einaudi.
- Guénon, R. (1972). *La crisi del mondo moderno*. Roma: Mediterranee (ed. or. 1927).
- Id. (1974). *Forme tradizionali e cicli cosmici*. Roma: Mediterranee (ed. or. 1970).
- Id. (1982). *Considerazioni sulla via iniziatica*. Genova: il Basilisco (ed. or. 1946).
- Id. (2000). *Simboli della scienza sacra*. Milano: Adelphi (ed. or. 1962).
- Id. (2010). *Il regno della quantità e i segni dei tempi*. Milano: Adelphi (ed. or. 1945).
- Evola, J. (1997). *Il mistero del Graal*. Milano: Adelphi (ed. or. 1937).
- Id. (1998). *Rivolta contro il mondo moderno*. Roma: Mediterranee (ed. or. 1934).
- Id. (2004). *Imperialismo pagano: il fascismo dinnanzi al pericolo euro-cristiano*. Roma: Mediterranee (ed. or. 1928).
- Faivre, A. (1999). *Esoterismo e tradizione*. Rivoli, TO: Elledici (ed. or. 1999).
- Germinario, F. (2001). *Razza del sangue, razza dello spirito*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Id. (2002). *La destra degli dei. Alain de Benoist e la cultura politica della nouvelle droite*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Godwin, J. (2001). *Il mito polare. L'archetipo dei poli nella scienza, nel simbolismo e nell'occultismo*. Roma: Mediterranee (ed. or. 1993).
- Id. (2009). *Illuminismo dei teosofi: le radici dell'esoterismo moderno*. Roma: Settimo sigillo (ed. or. 1994).
- Hakl, H.T. (2006). Evola, Julius. In W.J. Hanegraaff (Ed.). *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (pp. 345-350). Leiden: Brill.
- Hanegraaff, W. J. (2006). Tradition. In W.J. Hanegraaff (Ed.). *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (pp. 1125-1135). Leiden: Brill.
- Jesi, F. (2011). *Cultura di destra*. Roma: Nottetempo (ed. or. 1979).
- Laurant, J.-P. (1992). *L'Ésotérisme chrétien en France au XIXème siècle*. Lausanne-Paris: l'Âge d'Homme.
- Id. (2008). *René Guénon: esoterismo e tradizione*. Roma: Mediterranee (ed. or. 2006).
- Nacci, M. (1982). *Tecnica e cultura della crisi (1914-1939)*. Torino: Loescher.
- Pisi, P. (1998). *I "tradizionalisti" e la formazione del pensiero di Eliade*. In L. Arcella, P. Pisi, R. Scagno (Ed.). *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica* (pp. 43-133). Milano: Jaca Book.
- Sedgwick, M. (2004). *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford/New York: Oxford University Press.

Gennaio 2016

Philosophy Kitchen — Rivista di filosofia contemporanea

Università degli Studi di Torino

Via Sant'Ottavio, 20 - 10124 Torino

tel: +39 011/6708236 cell: +39 348/4081498

redazione@philosophykitchen.com

www.philosophykitchen.com

