



Ananda K. Coomaraswamy: dall'idealismo alla tradizione

di **Giovanni Monastra**

www.estovest.net

da «Futuro Presente», n. 3, 1993

Tra gli esponenti del cosiddetto "pensiero tradizionale", Ananda Kentish Coomaraswamy costituisce una figura di spicco, forse la più interessante: rappresenta il migliore esempio di come si possa proficuamente agire nei mondi contemporanei servendosi di strumenti tipici del nostro tempo per veicolare un messaggio culturale antagonista rispetto ai valori correnti della Modernità. Coomaraswamy dimostra come il pensiero delle grandi tradizioni metafisiche potesse essere espresso mediante la cultura accademica occidentale, senza per questo banalizzarlo o insterilirlo, quindi privandolo delle sue "inquietanti" valenze sapienziali.

Nacque a Colombo, nell'isola di Ceylon, il 22 agosto 1877 da un eminente personaggio locale, appartenente all'etnia Tamil, Sir Mutu Coomaraswamy, e da una donna inglese, proveniente dal Kent, Elizabeth Clay Beeby. Il nome di famiglia deriva da una divinità indù, Skanda Kumara, cui è dedicato un tempio nell'isola, a Katargama. Il suffisso "swamy" significa "maestro", "signore" o "possidente", e in un secondo tempo fu aggiunto al nome di famiglia, che è caratteristico della classe media, costituente la burocrazia d'alto livello a Ceylon. Il padre era un uomo molto legato alle tradizioni del suo paese, ma anche capace di muoversi

agevolmente nel mondo degli inglesi, i colonizzatori, (tra l'altro andò più volte in Gran Bretagna dove poté frequentare i più riservati ed esclusivi circoli e dove conobbe la futura moglie).

Si dimostrò un uomo d'alta cultura filosofica, religiosa e letteraria, ma anche un combattente politico, di cui vanno ricordate le severe critiche contro l'uso del denaro ricavato dalle tasse pagate dalla popolazione non-cristiana di Ceylon per finanziare la chiesa d'Inghilterra nell'isola; la lotta contro l'occidentalizzazione della cultura locale o ancora le traduzioni di testi buddisti e di un dramma tamil. Sotto molti aspetti il figlio seguirà le orme del padre. Anche se lo conobbe appena, dato che Sir Mutu morì quando Ananda non aveva ancora due anni, l'influenza fu enorme sul piano psicologico e spirituale. Dopo la morte del marito, Elizabeth Beeby si stabilì di nuovo in Gran Bretagna dove educò il figlio secondo i canoni inglesi. Va notato che quasi certamente già negli anni novanta del secolo scorso il giovane Coomaraswamy venne influenzato dalle idee di **William Morris** (1834-1896), un singolare personaggio, animatore di un movimento di opinione a sfondo socialista utopistico, autore che gli sarebbe rimasto sempre caro, anche nell'ultimo periodo della sua vita. Coomaraswamy scelse di seguire all'università un indirizzo di tipo scientifico, laureandosi in Geologia e Botanica a Londra. Roger Lipsey, il suo biografo americano, ha giustamente notato che questa formazione fu per lui utile anche quando cambiò attività passando prima agli studi di arte e poi di metafisica, in quanto gli permise di acquisire una mentalità sistematica, che divenne tipica del personaggio¹. Per alcuni anni, tornato a Ceylon, Coomaraswamy condusse ricerche geologiche sul campo, riportando le osservazioni in articoli

pubblicati da riviste specializzate. I risultati del suo lavoro furono molto soddisfacenti: pubblicò mappe geologiche, scoprì giacimenti di mica, grafite e altri minerali, tra cui, nel 1904, ne identificò uno nuovo, la thorianite, un ossido di thorio e uranio, ecc.

Nel 1906 conseguì, prima volta per un cittadino di Ceylon, il dottorato in Geologia e Botanica all'università di Londra. Il suo valore scientifico fu ampiamente riconosciuto tanto che venne nominato responsabile delle ricerche mineralogiche a Ceylon. Ma l'uomo intanto stava cambiando il suo orizzonte di interessi. Infatti, negli anni trascorsi viaggiando attraverso Ceylon per le sue ricerche geologiche, Coomaraswamy, accompagnato dalla prima moglie, Elhel Mary Partridge, ottima fotografa, ebbe modo di conoscere bene la produzione artistica tradizionale dell'isola. I coniugi Coomaraswamy cominciarono a interessarsi anche a questi aspetti e raccolsero un vastissimo materiale etnografico di vario tipo: oggetti, annotazioni e anche foto di artigiani al lavoro nelle località più isolate, e quindi non ancora inquinate dall'industrialismo, dove si seguivano le antiche procedure. Per qualche tempo il geologo e lo studioso d'arte convissero. Libri come il notevole *Mediaeval Sinhalese Art* (1908) contengono i frutti del suo lavoro solitario e pionieristico sul campo, svolto negli anni precedenti.

C'è da ricordare che un fatto quasi simbolico segnò il giovane studioso angloindiano. Lo racconta lui stesso in *Borrowed Plumes* (1905), un saggio in parte autobiografico: fu una visione rivelatrice della realtà, qualcosa di simile a quello che accadde al giovane principe Siddharta quando uscì dal palazzo paterno e vide un

vecchio, un malato, un cadavere e un monaco che per scelta viveva di elemosina, quattro figure che simbolizzavano da una parte i mali e le disgrazie del mondo e dall'altra la via di chi, avendo abbandonato le passioni e i vincoli dell'esistenza, non patisce il divenire. Coomaraswamy un giorno incontrò in campagna una donna singalese con suo figlio, ambedue vestiti all'europea, completamente in contrasto con l'ambiente. Non erano poveri, anzi appartenevano a un ceto benestante e venivano riveriti.

«Essi erano -scrive l'autore- i convertiti ad una religione straniera e a costumi stranieri, egualmente innaturali ed egualmente incompresi. Al che mi tornò alla mente tutto ciò che avevo visto negli ultimi due anni circa la rovina della vita e delle usanze locali di fronte alla civilizzazione avanzante [...]. E riconobbi che ciò è parte di quello che sta accadendo in tutto il mondo, ossia la continua distruzione del carattere nazionale dell'individualità e dell'arte. [...] La nostra civiltà orientale era qui duemila anni fa: il suo spirito sarà completamente annientato di fronte all'impatto con il nuovo mercantilismo di occidente? [...] Qualche volta penso che lo spirito orientale non sia morto, ma stia dormendo e possa ancora giocare un gran ruolo nella vita spirituale del mondo»².

Nella sua concezione l'arte risulta inscindibile dal popolo che la produce. Distruggendo l'arte con il progresso tecnologico si distruggono anche i caratteri e la fisionomia di un popolo. Come giustamente osserva Lipsey, il vantaggio di Coomaraswamy risiedeva nel suo essere diretto partecipe di due culture, quella inglese e quella ceylonese, cosa che in lui si armonizzava molto bene, evitandogli di avere sensi di superiorità o di inferiorità, come accadeva sovente ai colonizzatori o ai nativi. Era il miglior

testimone e giudice delle gravi trasformazioni che già allora segnavano l'Oriente, potendone prevedere la tragicità. I primi scritti sull'arte risalgono al 1905, quando era ancora direttore delle ricerche mineralogiche: il geologo si andava trasformando nello studioso dell'arte e del costume di Ceylon, elementi che sentiva a sé molto vicini, data l'eredità paterna. Da scienziato giunto per studiare le rocce egli diveniva diretto partecipe della vita della nazione paterna, che riteneva suo dovere difendere. Fu il primo cambiamento radicale della sua esistenza. Sentì la necessità di impegnarsi pubblicamente per risvegliare la coscienza dei ceylonesi, ubriacati dalla tecnologia e dalle usanze dei colonizzatori. In questa impresa fu aiutato da alcuni residenti europei, già attivi nel campo della rinascita degli studi buddhisti. Insieme ad essi fondò la *Società per la Riforma Sociale di Ceylon*, di cui divenne presidente. Nel manifesto programmatico, pubblicato dal giornale della società, vengono esternati gli obiettivi volti a preservare le specificità locali, sia nella vita materiale sia in quella spirituale, a far rinascere l'orgoglio della propria appartenenza, a scoraggiare l'assunzione acritica degli usi e dei costumi europei, a far comprendere che è necessario conoscere meglio la cultura occidentale per accettarne eventualmente gli aspetti validi e compatibili con la cultura di Ceylon. Il tono del manifesto, scritto in inglese per ovvi motivi di comprensione generale, non era antioccidentale o anticoloniale in senso classico. Si potrebbe definirlo "riformista", in quanto propugnava un graduale cambiamento non-violento della società, basato sulla convinzione e sul dialogo, ma, al contempo, era "radicale" in quanto aspirava ad un mutamento dei fondamenti dell'essere: il recupero della

individualità e delle tradizioni, anche religiose, costituiva la sua essenza, mentre l'aspetto politico era consequenziale e secondario. Come avremo occasione di ricordare anche più avanti, Coomaraswamy criticava certo anticolonialismo come quello del movimento indiano **Swadeshi**, in quanto aveva mutuato troppi atteggiamenti occidentali, finendo col porsi sullo stesso piano qualitativo di ciò che veniva combattuto: giustamente egli giudicava l'indipendenza politica insufficiente se priva del retroterra culturale specifico della nazione. La prima lotta doveva volgersi al recupero dell'anima del popolo colonizzato, evidenziando l'assurda pretesa dei colonizzatori di ritenersi superiori e di imporre i loro modi di vita ovunque. Si può dire che questo anelito al cambiamento della società, alla radicale trasformazione delle sue idee di fondo e delle sue strutture, seppur poi in forme diverse, costituì una costante lungo tutta la vita di Coomaraswamy, anche quando si stabilì successivamente negli USA, forse chiarendosi e decantandosi col passare degli anni.

Non mancavano certo le ombre: ad esempio nel novembre del 1907 la *Società per la Riforma* invitò come oratrice per una conferenza sulla Riforma Nazionale un personaggio ambiguo come **Annie Besant**, appena eletta presidente della *Società Teosofica Internazionale*. Questa organizzazione fu responsabile di una sistematica attività mistificatrice nei confronti della tradizione indù, opera nei fatti funzionale agli interessi del potere coloniale inglese, che traeva giovamento dalla diffusione di idee pseudo-religiose, inquinate da molti pregiudizi occidentali, fonte di divisione tra gli indiani. Molti anni dopo Coomaraswamy avrebbe riconosciuto che la «Teosofia è per la maggior parte una distorta

*filosofia perenne*³, termine col quale avrebbe frequentemente definito la Tradizione. Coomaraswamy nel primo decennio del Novecento manifestava uno strano assemblaggio di idee, non sempre compatibili tra loro: sarebbe rimasto in questo stato ancora per alcuni decenni, fino alla definitiva mutazione antropologica degli anni trenta. In lui coabitavano un sincero vitalismo, a chiare tinte nicciane, e un certo languido romanticismo vittoriano, che lo portava a idealizzare troppo il passato, anche per l'influenza di William Morris, l'interesse per la Teosofia, che spiega l'invito alla Besant, e l'adesione all'induismo ortodosso, dopo una educazione cristiana, ricevuta in Inghilterra, educazione che non lo aveva soddisfatto⁴. La sua azione riformatrice a Ceylon, per quanto ebbe risonanza, non raccolse i frutti sperati, tanto che Coomaraswamy non nascose negli anni successivi la delusione per questo fallimento dovuto al disinteresse di larga parte della popolazione. Certo è molto più facile lottare per l'indipendenza politica che resistere alle lusinghe della civilizzazione occidentale, con le sue comodità e la sua potenza tecnologica. Rientrato in Inghilterra per qualche tempo, continuò a mantenere i suoi rapporti con Ceylon, interessandosi ancora a vari problemi: artistici, sociali, filosofici. Sovente poi tornava nella sua patria per brevi periodi. Intanto diventava sempre più evidente l'influenza esercitata su di lui dalle idee di William Morris. Come abbiamo già accennato, Morris era un socialista utopista e umanitario, romantico ed anti-industrialista: l'amore di Coomaraswamy per la cultura e la vita del mondo arcaico, artigiano e preindustriale deriva da Morris, il quale, tra le sue numerose attività, tradusse anche testi dell'antica letteratura nordica (e Coomaraswamy a sua

volta nel 1905 tradusse in inglese la *Voluspa*). Così pure i sinceri aneliti del giovane Ananda per una riforma della società verso un maggiore equilibrio e una maggiore giustizia vanno ricondotti a Morris. Ma -bisogna sottolinearlo- la "giustizia" per Coomaraswamy era qualcosa di ben diverso da quella di molti socialisti prigionieri di una visione materialistica, egualitaria e livellatrice. Anche se si esprimeva in termini talora confusi e con qualche cedimento agli aspetti peggiori della modernità (vedi i suoi richiami al cosmopolitismo), egli riteneva "giusto" il fatto che ciascuno, sia in senso individuale sia collettivo (popolo), potesse essere se stesso. La sua giustizia era una ricerca e una difesa delle identità e delle specificità a tutti i livelli, identità e specificità minacciate dal progresso. D'altra parte è opportuno sottolineare che Morris, il quale si definì "non curante di metafisica e religione", nulla ebbe a che fare con gli interessi di Coomaraswamy per le dottrine sapienziali e il mondo della Tradizione, preminenti nell'ultimo periodo della sua vita. In Inghilterra, dunque, Coomaraswamy fu molto legato alla corrente di pensiero iniziata da Morris (e John Ruskin) e portata avanti da C. R. Ashbee, definita come *Movimento delle Arti e dei Mestieri*, tesa alla difesa del mondo preindustriale o almeno dei suoi resti. Egli si sentiva in perfetta sintonia con l'antiprogresismo romantico del gruppo. Tale ambiente, inoltre, per ovvi motivi, simpatizzava con il mondo tradizionale orientale, specie indù. E questo costituiva un altro elemento specifico di attrazione per Coomaraswamy, che si diede ad una intensa attività pubblica.

Nello stesso periodo enucleò le linee fondamentali di un suo sistema filosofico, definito "individualismo idealistico" dove

troviamo accomunati **William Blake** e **William Morris**, **Friedrich Nietzsche** e i **Trascendentalisti** americani. Coomaraswamy ambiva presentare questo sistema di pensiero come la nuova filosofia dell'Occidente. Intanto il suo interesse per così dire "politico" si andava spostando da Ceylon all'India, nazione per la quale propose il sistema dell'autogoverno. Per comprendere meglio tale cambiamento bisogna ricordare sia la delusione subita in seguito al suo impegno nell'isola nativa, sia i profondi legami che lo legavano anche all'India, data l'appartenenza del padre all'etnia Tamil, popolo che aveva invaso secoli prima Ceylon proveniente dall'India. In questa fase intellettuale egli non nega che certi limitati aspetti dell'anglicizzazione dell'Oriente, concernenti la vita pratica, siano positivi, ma, di contro, osserva anche che l'Occidente in crisi avrà bisogno dell'Oriente per rigenerare i suoi poteri di creatività. Si potrebbe riassumerne il pensiero affermando che l'Ovest può offrire alcuni utili vantaggi materiali, ma solo dall'Est può venire lo spirito che vivifica il tutto. Coomaraswamy, nel 1909, venne a contatto con i circoli nazionalisti e anticolonialisti indiani del Bengala, divisi sulle strategie da seguire, ossia tra non-violenza e bombe, ma uniti dal motto, comune a tutto il movimento Swadeshi (propria nazione), «nessuna collaborazione con gli inglesi in alcun settore». Figure di spicco, seppur spesso lontane culturalmente, si andavano ponendo via via alla guida degli independentisti, alcune duramente provate da lunghi anni di detenzione, come il leader tradizionalista **Tilak**, morto poi in carcere in Birmania nel 1920, altre egualmente perseguitate, anche se con esiti meno tragici, come **Aurobindo**, **Gandhi**, **Tagore**. Il prevalere finale di Gandhi avrebbe poi impresso il carattere ben

noto, sfaldato e dottrinarmente ambiguo, all'intero movimento. In tale periodo Coomaraswamy conobbe **Tagore**, a Calcutta. Si rivelò un incontro importante per la sua maturazione intellettuale (Tagore aveva allora quarantotto anni, Coomaraswamy solo trentadue). In futuro il loro orizzonte dottrinario e culturale si sarebbe progressivamente differenziato in modo radicale, ma questo non comportò mai un affievolimento dei loro rapporti. Tagore (1861-1941) fu un personaggio complesso e poliedrico, poeta, Nobel per la letteratura nel 1913, filosofo, scrittore di canzoni, promotore di attività culturali, tra cui vanno ricordate la fondazione dell'*Università Vibsva Bahrati* e dell'omonima rivista di ampia diffusione internazionale, dove apparvero saggi di Guénon, Pound, Danielou, Evola⁵ e, naturalmente, dello stesso Coomaraswamy. Tagore non era un indù tradizionalista; il suo pensiero potrebbe essere definito una composita aggregazione di idee orientali e occidentali, declinate in un modo del tutto personale, spesso assai discutibile dal punto di vista della coerenza interna: una "religione dell'uomo" sentimentalistica ed antimetafisica. Certo le sue critiche al progressismo tecnicista, faustiano, che distrugge l'ambiente e minaccia l'integrità dell'uomo rivestono un loro valore e, indubbiamente, attrassero Coomaraswamy, che in quel periodo conobbe anche Sir John Woodroffe, giudice inglese all'Alta Corte di Calcutta, noto, con lo pseudonimo di **Arthur Avalon**, come autorevole studioso di Tantrismo.

Nel 1913 e nel 1916 appaiono i primi volumi di Coomaraswamy dedicati solo ad argomenti dichiaratamente religiosi e metafisici (*Miti dell'India e del buddhismo*⁶ e *Buddha e il Vangelo del buddhismo*), interessantissimi e attendibili quanto a documentazione ma

discutibili per certe interpretazioni avventate, testimoni del fatto che il suo pensiero doveva ancora sottoporsi ad un'opera di decantazione.

Intervenendo nel dibattito sul futuro dell'India, Coomaraswamy affermò più volte che il conseguimento dell'indipendenza senza un recupero e un rafforzamento della vera anima indiana sarebbe stato un male.

«L'India, politicamente ed economicamente libera, ma assoggettata dall'Europa nella sua più intima anima scarsamente può essere un ideale da sognare, o per cui vivere o morire [...]. La debolezza del nostro movimento nazionale è che noi non amiamo l'India; noi amiamo l'Inghilterra suburbana, noi amiamo la confortevole prosperità borghese»⁷.

Questo continuo richiamo al passato dell'India, passato da valorizzare nuovamente, gli costò l'accusa di "reazionario" da parte degli esponenti progressisti del movimento anticoloniale, che sempre lo videro con avversione, tanto che un suo contributo, scritto molti anni dopo, per un volume dedicato a Ghandi, venne rifiutato per i contenuti antimoderni, nonostante che in precedenza fosse stato espressamente richiesto dal comitato promotore⁸.

Intanto la vita privata subiva dei cambiamenti: divorziato dalla prima moglie, sposò una musicista inglese, che gli diede due figli. Ma ben presto anche questo matrimonio fallì. La sua attività artistica fu segnata, invece; dalla grande scoperta, un vero capolavoro, della quasi dimenticata produzione pittorica di **Rajput**, di cui mise in luce l'alto valore simbolico e sacrale, accrescendo la fama di critico e storico dell'arte.

Allo scoppiare del primo conflitto mondiale Coomaraswamy si dichiarò obiettore di coscienza, poiché riteneva quella guerra estranea agli interessi del popolo indiano. Tale atteggiamento gli costò l'essere soggetto a sanzioni economiche da parte delle autorità inglesi, per cui egli non tornò mai più in Inghilterra dopo il 1917.

Fortunatamente, in questo momento difficile, ebbe un inaspettato invito da parte del museo di Boston per diventare curatore della sezione, di recente creata, per l'arte indiana. Paradossalmente, nota Lipsey, Coomaraswamy dovette stabilirsi nel paese più progressista del mondo! I primi dieci anni in America furono molto fecondi: lavorando per il museo di Boston, Coomaraswamy acquisì un elevatissimo livello di erudizione, un sapere veramente enciclopedico sull'arte indiana.

Anche il campo delle conoscenze più "interiori" si allargò e si approfondì. Il suo interesse, già presente negli anni passati, per i Trascendentalisti americani come **R. W. Emerson** (1803-1882), **H. D. Thoreau** (1817-1862), **W. Whitman** (1819-1892)⁹ si accrebbe: sentiva in loro una tensione spirituale affine alla sua. Non a caso furono molto influenzati dal pensiero orientale: Induismo, Sufismo, Taoismo, Confucianesimo erano a loro ben noti. Forti di questo retroterra dottrinario, quasi sapienziale, Emerson e gli altri del gruppo rafforzarono la loro polemica contro il razionalismo e il sensismo psicologico di Locke e Hume, molto diffusi in quell'epoca. Effettivamente i Trascendentalisti avevano ben poco di "americano", almeno nel senso corrente di tale termine.

Coomaraswamy fu anche affascinato dal mondo dei pellirosse, di cui più tardi studierà con grande rigore la mitologia. Si interessò al

movimento degli **Shakers**, comunità cristiane quasi monastiche, recenti anche se ormai scomparse al tempo in cui l'autore le studiò, che produssero un artigianato veramente rappresentativo di una altissima spiritualità: severo, impersonale, privo di decorazioni delle superfici, ma caratterizzato da una relazione armoniosa tra le parti e una perfetta unità formale. Costituì uno dei pochissimi esempi moderni di uno stile artistico tradizionale, senza alcun arcaismo, che Coomaraswamy avrebbe sempre detestato perché sinonimo di "deficienza" e intima debolezza, in quanto riproduce la forma dall'"esterno"¹⁰. Fu un periodo assai fecondo: il suo stile si purificò divenendo meno immaginoso e più asettico, come si addice ad uno studioso accademico, dedicatosi a lavori specialistici, che però non trascurava il grande pubblico, a cui erano indirizzati libri come l'ancor oggi affascinante *La danza di Shiva*. Forse fu il periodo della sua vita privata più burrascoso: si sposò per la terza volta con una donna giovanissima, dimostrando, a quarantacinque anni, un notevole anticonformismo nell'America puritana ma la fortuna non gli arrise, come nelle precedenti esperienze. Questi anni furono senza grandi palesi cambiamenti del suo pensiero, ma risultò poi evidente che egli andava maturando una più coerente e profonda visione del mondo, che il successivo incontro con la Tradizione gli avrebbe chiarificato e sistematizzato. Proprio ne *La danza di Shiva* si possono trovare in nuce le idee dell'ultimo Coomaraswamy, anche se ancora mescolate con altre idee derivanti dalle correnti irrazionalistiche e vitalistiche europee.

Negli anni trenta, alle soglie della vecchiaia, Coomaraswamy subì la più evidente metamorfosi della sua esistenza, portando a compimento quanto era andato maturando. Se la vita privata andò

regolarizzandosi dopo il quarto e ultimo matrimonio, con una donna argentina di origine ebraica, Luisa Runstein, dalla quale ebbe il figlio **Rama**, il suo pensiero divenne di una coerenza e purezza non comuni, in completa rotta di collisione con tutte le idee correnti nell'America del tempo. **Lipse**y parla di «una transizione dal primo stato al secondo», con la comparsa di nuovi soggetti di interesse e un «cambiamento nella qualità del suo pensiero»¹¹.

Dal 1933 i suoi compiti presso il museo di Boston divennero meno pressanti e ciò gli permise di dedicarsi molto di più alle ricerche di metafisica, che progressivamente divennero autonome dagli studi di arte: nel 1932 era già apparso il primo saggio di orientamento "tradizionale" intitolato *Maha-Pralaya e il Giudizio Finale*. Il suo stile subì l'ultima profonda metamorfosi, divenendo sempre più impersonale e rigorosamente documentato sui testi sacri di varie tradizioni, dalla induista alla cristiana, dalla islamica alla buddhista, senza le commistioni "filosofiche" del passato, mentre le note si allungavano in modo incredibile, trasformandosi in capitoli a sé stanti. Coomaraswamy, rifiutandosi di collegare banalmente tale metamorfosi con il semplice passare degli anni, come taluni gli suggerivano, fornì, in una lettera allo storico dell'arte tedesco Herman Goetz, la seguente spiegazione:

«fu un cambiamento naturale e necessario che ebbe origine dal mio precedente lavoro nel quale prevale l'interesse iconografico. Non ero più soddisfatto da una semplice iconografia descrittiva e dovevo essere capace di spiegare le ragioni delle forme; e per questo fu necessario andare indietro ai Veda e alla metafisica in generale, dove giacciono le ragioni seminali dello sviluppo iconografico. Naturalmente mi era impossibile essere soddisfatto con semplici

spiegazioni sociologiche poiché le forme delle società tradizionali stesse possono essere spiegate solo metafisicamente»¹².

In questa metamorfosi svolse un ruolo fondamentale il pensiero di **René Guénon**, autore a cui Coomaraswamy dedicò un saggio nel 1935¹³. Infatti agli inizi degli anni trenta egli venne a contatto con le idee dello studioso francese per iniziativa di **Marco Pallis**, autore tradizionalista ben noto¹⁴, e di **R. A. Nicholson**, traduttore di Rumi. Per lui dovette essere quasi come una rivelazione di un mondo intorno al quale, fino ad allora, aveva vagato senza una precisa cognizione e senza punti di riferimento per così dire "ortodossi", cioè "in ordine". Trovò il suo vero ruolo, che si differenziava da quello di Guénon, pure lui impegnato in un'opera di testimonianza e rettificazione del mondo moderno.

«La mia primaria funzione non è scrivere libri leggibili o articoli: questo è proprio il punto dove la mia funzione differisce da quella di Guénon. Tutta la mia volontà di scrivere è indirizzata ai docenti e agli specialisti, quelli che hanno indebolito il nostro senso dei valori nei tempi recenti, la cui vantata erudizione si rivela realmente tanto superficiale. Penso che la rettificazione debba avvenire al livello di quella che si reputa la "vetta" e solo così essa troverà la sua via nelle scuole, nei libri di testo e nelle enciclopedie»

¹⁵,

scriveva in una lettera a Marco **Pallis**

Risalgono a questi anni, fra il 1935 e il 1947, i testi e saggi migliori, da *Induismo e Buddismo a Tempo ed Eternità*, da *Autorità spirituale e potere temporale nella concezione indiana del governo* a *Perché esibire le opere d'arte?*. Intanto le sue già numerosissime conoscenze

si erano andate arricchendo di nomi nuovi, con cui intrattene rapporti personali o talora solo epistolari: M. **Pallis**, prima citato, **M. Eliade, J. E. Brown, A. Huxley, G. Scholem, F. Schuon** e tanti altri.

Con Guénon ebbe una assai feconda relazione, anche se i due non si incontrarono mai. Però il figlio Rama andò a trovare lo studioso francese in Egitto nel 1947¹⁶. Ora il suo nome appare non solo in riviste accademiche, ma anche in periodici come «Etudes traditionnelles» o «Isis».

Negli ultimi anni di vita divenne sempre più pressante il desiderio di realizzare interiormente le conoscenze teoriche derivanti dagli studi di metafisica, da lui giudicati i più importanti di tutta la sua ricerca. Collegato a ciò si può inquadrare l'intento di tornare in India: ora che questa era diventata indipendente: agiva come un perfetto indù, il quale, dopo aver compiuto i propri doveri nel mondo, nella vecchiaia si ritira in isolamento. Nel discorso pronunciato in occasione dei festeggiamenti tributatigli per il settantesimo compleanno Coomaraswamy aveva ufficialmente dichiarato di voler «*tornare a casa*» con la moglie:

«noi intendiamo rimanere in India, ora diventata una nazione libera, per il resto della nostra vita [...] per me è venuto il momento di passare da un modo di vita attivo ad uno più contemplativo, nel quale sarebbe mia speranza sperimentare con più immediatezza, con più completezza, almeno una parte della Verità della quale finora la mia comprensione è stata prevalentemente logica»¹⁷.

Il progetto non fu realizzato in quanto la morte sopraggiunse improvvisa la mattina del 7 settembre 1947, per un infarto alle coronarie. Dopo le funzioni funebri, greco-ortodossa e indù, il

corpo venne cremato e le ceneri portate in India, dove in parte furono "restituite" al Gange e in parte date ai familiari, a Ceylon.

La Tradizione

Se si vuole tracciare un profilo del pensiero di Coomaraswamy maturo, cioè negli ultimi quindici anni di vita, è necessario collegarsi alla produzione culturale dei decenni precedenti per evidenziarne continuità e rotture a cui per altro abbiamo già accennato, così da fornire una visione globale dell'uomo. Come sappiamo, Coomaraswamy venne influenzato a lungo da teorie occidentali tipiche della filosofia moderna profana, di stampo umanista, con i suoi corollari di immanentismo, sentimentalismo e storicismo, cosicché nei numerosissimi scritti precedenti gli anni trenta si trovano alcuni temi sui quali il suo giudizio mutò radicalmente, più che altro perché egli si pose su un altro livello di analisi, qualitativamente diverso. Un esempio può essere fornito dall'approccio al rapporto Asia-Occidente, a cui è connesso il primitivo concetto di "sapienza orientale", indiana in particolare, da lui elaborato. Il suo interesse era incentrato sulla ricerca del cosiddetto "benessere umano"¹⁸, sia pure inteso in senso non meramente edonistico.

«In avvenire la civiltà dovrà essere umana, piuttosto che locale o nazionale, o non esisterà. [...] Il popolo scelto del futuro non potrà essere di alcuna nazione o razza, ma sarà una aristocrazia della terra che unisce la virilità della giovinezza europea con la serenità della vecchiaia asiatica»¹⁹.

E ancora:

«In questo momento, mentre il mondo occidentale sta iniziando a realizzare che ha fallito nel conseguire i frutti della vita in una società basata sulla competizione e l'autoasserzione, vi è un profondo significato nella scoperta del pensiero asiatico, dove si afferma in modo chiaro che il frutto della vita può essere ottenuto solo in una società basata sul concetto di ordine morale e di mutua responsabilità. [...] L'induismo [...] si pone contro il mondo del laissez faire, domandando ai suoi seguaci solo di abbandonare tutti i risentimenti, le bramosie, il grigiore e offrendo in compenso felicità e pace al di là della nostra ragionevole comprensione»²⁰.

La cornice di questo incontro Oriente-Occidente era dichiaratamente laico-filosofica: lo "spirito" valeva più in una accezione moderna, senza un profondo spessore; la sapienza, tutto sommato, rimaneva un fatto umano, anche se di alto livello, mentre la morale rivestiva un carattere di valore quasi supremo (ma non va dimenticato che l'Autore era tutt'altro che un moralista). In questo periodo Coomaraswamy mentre rifiutava ogni snaturamento dei popoli, ogni alienazione e livellamento culturali, propugnava una forma, sia pure elitaria, di filosofia sincretica a vaghe tinte cosmopolite, basata sull'idea che le verità dell'Oriente possiedono molti elementi comuni con le teorie dei filosofi più validi dell'Occidente, anche moderno. Così si spiega, ad esempio, l'equiparazione da lui posta tra lo Svegliato del **Buddhismo** e il Superuomo di **Nietzsche**²¹, analogia che sottende tutto il volume dedicato a *Buddha e il Vangelo del Buddhismo*, rivelatrice di una notevole confusione tra la dimensione oggettiva della metafisica e quella soggettiva della filosofia moderna. Il suo Individualismo idealistico, proposto come «religione dell'Europa moderna», si nutriva di queste suggestioni. Egli -lo

abbiamo già accennato- accomunava un mistico come William Blake, un trascendentalista come Walt Whitman e un filosofo vitalista e antiplatonico come Friedrich Nietzsche senza trovare alcuna contraddizione in tutto ciò²². Ambigue idee moniste e un certo larvato unidimensionalismo risultano evidenti ad una attenta lettura.

Rivelatrice è l'introduzione scritta da **Romain Rolland** per la *Danza di Shiva*, che ben esemplifica la recezione del pensiero di Coomaraswamy tra coloro che allora criticavano gli aspetti negativi, ma pur sempre profani e marginali (conseguenze esteriori di ben altri mali), dell'Occidente: esotismo e ingenuità visioni idilliache, lontane dalla severità orientale, connotavano tale approccio.

Tra l'altro va segnalato che il fisico e filosofo **F. Capra**²³ è stato influenzato da questo libro e dalla stessa prefazione di Rolland, dove viene già posta una interessante analogia, ardata per quei tempi, tra fisica moderna e metafisica indù. Sotto molti aspetti gli attuali critici della modernità, appartenenti a una certa ambigua sinistra postmarxista, ricordano taluni tratti del pensiero che abbiamo esposto.

C'è da aggiungere che il Coomaraswamy precedente agli anni trenta rivela una incompleta padronanza terminologica che deriva da una ancora insufficiente purificazione del pensiero. Così il termine "estetica", da lui successivamente rifiutato nel senso positivo comunemente inteso in Occidente oggi, ricorre spesso nei suoi testi sull'arte²⁴. Ciononostante, egli mostrava già un orientamento perfettamente in armonia con la Tradizione, anche se gli mancava la consapevolezza del significato profondo di tale termine. Si veda, ad esempio, quanto da lui scritto sulle società

arcaiche definite "unanimit", cioè coerenti al loro interno, o sul femminismo e sul nazionalismo, indicati come fenomeni negativi, esempi di sradicamento dalle rispettive nature:

«La cosiddetta femminista è così schiavizzata dagli ideali maschili come il cosiddetto nazionalista indiano è schiavizzato dagli ideali europei»²⁵.

Addirittura (e giustamente!), negli anni successivi avrebbe criticato anche Ghandi per la sua mentalità "vittoriana"²⁶. Circa il sistema delle caste indù, il giudizio fu sempre positivo, anche se forse in gioventù fraintese o volle vedere in modo troppo idilliaco alcuni aspetti dell'istituzione castale, presupponendovi all'interno un autogoverno partecipativo²⁷, in certi casi forse irrealistico. Illuminanti rimangono comunque le osservazioni sull'importanza della "vocazione" nel ruolo che ciascuno deve svolgere nell'ordine politico-sociale-economico²⁸. Altrettanto decisa e coerente con una visione fondamentalmente aristocratica era la critica al "principio di maggioranza", condannato come "tirannico", al pari di qualsiasi dittatura²⁹. Ancora vorremmo ricordare la difesa di istituti tradizionali quali il matrimonio indù e il *Sati*, entrambi aborriti da tutti i progressisti³⁰. Il Coomaraswamy maturo si caratterizza per la centralità della metafisica pura nel suo pensiero: partendo da questi principi, sulla scorta di una documentazione inoppugnabile, spaziava dall'arte alla politica, dalla sociologia all'etnologia.

Cosa è dunque la metafisica, o *Philosophia perennis*, per Coomaraswamy, una volta che questi si autodefinì "pensatore tradizionalista"³¹? È una dottrina di ordine superiore, il cui dominio proprio si identifica con la Realtà non misurabile³². Tale

sapienza, di origine trascendente, oggettiva, ci introduce alla conoscenza del Sé supremo, ossia del nostro vero Principio, la cui ricerca dovrebbe essere il fine di ogni uomo³³. Attraverso un radicale, ontologico, rinnovamento interiore si può ripetere, con l'oracolo di Delfi, "conosci te stesso", ma ciò può avvenire solo tramite una drastica transvalutazione di tutti i valori comunemente accettati. Il che presenta anche una forte ricaduta sociale, "concreta" per chi ama chiedersi quali riflessi possano offrire tali dottrine: cioè implica che l'uomo, ogni uomo, deve innalzarsi, secondo le sue possibilità, al di sopra di se stesso, e non al di sopra degli altri³⁴, come avviene secondo i criteri delle società moderne competizioniste, dilatate nel loro disperato orizzontalismo.

«La filosofia metafisica è chiamata perenne a causa della sua eternità, universalità e immutabilità [...]. Ciò che è stato rivelato alle origini contiene implicitamente l'intera verità [...] la dottrina non ha storia»³⁵,

non si evolve. Costituisce la "Tradizione primordiale", in cui si radicano cristianesimo, islamismo, vedismo, taoismo e tutte le altre singole tradizioni sacrali apparse in vari tempi e luoghi³⁶, le quali presentano reciproche analogie, impressionanti per la loro profondità e polivalenza semantica, che, ben lungi dal supportare ipotetiche "influenze" reciproche, care ai cultori della storia profana, dimostrano *«la coerenza della tradizione metafisica nel mondo e in ogni tempo»³⁷*. Forse proprio nel campo della indagine comparata risiede uno dei principali contributi di Coomaraswamy al fine di una corretta comprensione dell'Unità tradizionale: per la vastità dei riferimenti,

la profondità, spesso incredibile, delle osservazioni, la cura per i dettagli e per le fonti, analizzate "scientificamente", e la consapevolezza del valore polisemantico dei simboli, da lui mai strumentalmente usati, la sua ricerca, a parere di chi scrive, supera, sotto questo aspetto, perfino gli studi di Guénon o di Schuon. L'Unità di vertice, trascendente le singole manifestazioni storiche, le quali coniugano l'Eterno con il divenire, ossia il contingente, comporta che il dialogo tra esponenti appartenenti a differenti religioni non verterà sul "proprio" Dio o sul Dio dell'altro, ma su Dio in se³⁸.

«Molti sono i sentieri che conducono alla vetta dell'unico e identico monte; le differenze tra questi sentieri sono tanto più visibili quanto più in basso ci si trova, ma esse svaniscono arrivando alla vetta»³⁹.

In un'altra occasione aveva affermato:

«per me l'eroe solare -il Sole divino- è sempre la stessa Persona, col nome di Agni, Buddha, Gesù, Giasone, Sigurd, Ercole, Horus, ecc.»⁴⁰.

Ma precisava che

«mentre ci può essere solo una metafisica, non deve esserci solamente una varietà di religioni, ma una gerarchia di religioni, nelle quali la verità è più o meno adeguatamente espressa»⁴¹.

Tra le forme più pure egli poneva l'Induismo, a cui aveva aderito in modo rigoroso, non solo per ragioni di nascita e influenza paterna⁴², ma anche perché lo considerava il più conforme al suo approccio verso il Sacro, visto nella sua globalità, quindi anche negli aspetti sconcertanti, terrifici e vertiginosi,

spesso trascurati da religioni come il Cristianesimo. All'Induismo vanno riconosciute, infatti, una sapienza cristallina e una ricca simbologia che rende presente il *numinoso* nel mondo. A evitare fraintendimenti, si deve necessariamente sottolineare che, aderendo a una concezione universale e unitaria al suo "centro", o "vertice", ma poliforme e molteplice nei suoi vari adattamenti spazio-temporali, Coomaraswamy, quando si riferiva alla purezza metafisica dell'India, o dell'Oriente in generale, non intendeva proporre all'Occidente alcuna "conversione" a credi e fedi esotiche. Egli, rilevando l'unicità della Parola trascendente, sacra, voleva sollecitare e risvegliare sensibilità spirituali sopite, ricordando per analogia certe verità eterne e riportando ciascuno alle proprie radici.

«Il valore della tradizione orientale per voi non sta nelle differenze, ma in quello che può ricordarvi di ciò che avete dimenticato»

scriveva al prof. F. S. C. Northrop⁴³. Infatti, non mancava mai di sottolineare, ad esempio, le analogie tra il Vedanta e il platonismo o la filosofia cristiana medioevale. Inoltre a lui si devono eccellenti studi sulla metafisica fiorita in Occidente⁴⁴. Ciò esclude ogni sincretismo che il Nostro rimproverava a personaggi come **A. Huxley**⁴⁵, e che era stato anche un suo errore in passato, sincretismo ritenuto una sorta di mostruoso "esperanto religioso", poiché l'unità non si consegue dall'esterno, scegliendo quello che "piace", ma dall'interno, partendo dal cuore della Tradizione, dalla sua conoscenza tramite una «intuizione non-spaziale e non-temporale»⁴⁶, la guénoniana "intuizione

intellettuale", che permette di comprendere tutto con simultaneità. La

«Verità suprema non è, per [...] qualsiasi tradizionalista, qualcosa che rimane da essere scoperta, ma qualcosa che rimane da essere capita»⁴⁷.

Va anche notato che per Coomaraswamy non si tratta di deprezzare il mondo e il suo divenire, fuggendo nelle astrazioni teoriche, ma anzi di arricchire e di rendere trasparente la realtà fisica nei suoi aspetti simbolici: la differenza tra sacro e profano non è data dagli oggetti in causa, ma dal modo in cui sono "visti" e "vissuti", cioè con trasparenza o con opacità. Infatti

«il divenire non è in contraddizione con l'essere, ma è piuttosto una epifania dell'essere»⁴⁸,

una «teofania»⁴⁹ che dobbiamo comprendere: divenire ed essere

«non sono alternativi, ma correlativi [...] l'unicità del mondo intelligibile si dimostra compatibile sotto ogni aspetto con la multiformità delle sue manifestazioni»⁵⁰

Per cui tutto ciò che avviene possiede "senso", "significato", che va da noi compreso in modo corretto, superando il presuntuoso "realismo" odierno che ha impoverito il mondo riducendo ogni realtà e ogni fatto ai soli aspetti più esteriori, superficiali.

Nulla accade per caso, alla cieca, ci ricorda Coomaraswamy, rifacendosi ai testi tradizionali⁵¹. La stessa età oscura in cui viviamo, il **Kali Yuga** degli indù o l'età del ferro dell'antichità classica o ancora l'epoca del bisonte che poggia su una sola zampa dei pellirosse, si presenta come una necessità all'interno della

totalità cosmica, costituisce «una fase necessaria dell'intero ciclo»⁵², durante la quale, nonostante la decadenza e la crisi dei valori al livello collettivo, i singoli individui possono cercare la Liberazione o restare prigionieri nell'ignoranza dell'esistenza samsarica. Per Coomaraswamy siamo alla fine di un ciclo:

«Questa è la fine del Kali Yuga, e ogni morte deve essere seguita da una resurrezione»⁵³.

Ciononostante egli auspicava sempre dei correttivi a livello dell'ordine socio-politico, rifiutando di accettare lo status quo, per un malinteso disinteresse nei confronti del mondo profano, comune a molti tradizionalisti. Mentre giudicava gli USA una «barbarie organizzata», piuttosto che una "civiltà"⁵⁴, non temeva di attirarsi critiche asserendo, contro ogni egualitarismo e progressismo:

«Vorrei vedere il sistema delle caste intensificato, specie per quel che riguarda i Brahmani, che dovrebbero essere retrocessi se non sono all'altezza dei loro compiti spirituali; dovrebbero essere resi Vaishas se si preoccupano di arricchirsi e Shudras quando diventano dei tecnici»⁵⁵.

Nella sua ricerca della Verità, Coomaraswamy mise in luce i pericoli, in cui lui stesso era incorso in precedenza, di un approccio puramente profano, senza una adeguata preparazione, e quindi individualistico, al problema della trascendenza e del sacro. Tale approccio può dar luogo solo ad una «religione naturale», spesso venata di esotismo, declinata ora in senso monista, ora panteista, ora politeista, tutti «concetti essenzialmente profani»⁵⁶. Non è certo questa via che può fornirci punti fermi e valori da opporre al «mondo moderno» che si trova «in uno stato di caos»

ed è caratterizzato «dal disordine, l'incertezza, la sentimentalità e la disperazione»⁵⁷. Per far rifiorire la conoscenza della verità bisogna in primo luogo ripristinare il veicolo valido per tutto ciò: un sapere simbolico, iconico, ossia sintetico, pregnante, non semplicemente logico-discorsivo e analitico. Solo così poi si possono stimolare adeguate capacità. Un incauto e improvvisato studioso del suo pensiero, **Arturo Schwarz**, ha scritto che per Coomaraswamy «gli insegnamenti esoterici hanno la loro radice nell'inconscio collettivo dell'uomo»⁵⁸. Nulla di più falso, frutto di letture approssimate e sommarie. Coomaraswamy, invece, aveva espressamente precisato che la dimensione della «super-coscienza», a cui è legato il sapere esoterico, «non può in nessun modo essere assimilata al subconscio della psicologia moderna»⁵⁹, di cui riconosceva, con Guénon, l'aspetto "infero". Non a caso, infatti, criticò anche il riduzionismo psicologista di **C. G. Jung**. Aver perduto l'arte di pensare per immagini significa aver perduto il linguaggio proprio della metafisica ed essersi abbassati alla logica verbale della filosofia profana. L'incomprensione del simbolismo ha raggiunto anche gli ambienti apparentemente più intransigenti del cristianesimo, ossia i gruppi fondamentalisti e integralisti, accecati dal loro povero letteralismo realmente "moderno".

«La verità è che il contenuto di una forma astratta, o meglio principale, come quella della ruota solare neolitica (in cui noi non ravvisiamo che una prova della adorazione delle forze della natura, o al più una personificazione di queste forze) [...] è talmente ricco che una sua esposizione completa richiederebbe molti volumi»⁶⁰.

E in realtà gli uomini arcaici vivevano in un mondo pregno di simboli, saturo di significatività:

«Uno dei tratti più caratteristici della mentalità primitiva è che per essa gli oggetti, gli esseri, i fenomeni in generale, possono essere allo stesso tempo ciò che sono e qualcosa altro da sé»⁶¹.

Nel mondo tradizionale il fondamento di tutto ciò risiede nel fatto che esistono corrispondenze reali in senso orizzontale e, ancor più importante, in senso verticale: «Come è in alto, così è in basso», recita l'*Aitareya Brahmana*⁶². Si rivela una spontanea percezione olistica della realtà, a qualsiasi livello, che Coomaraswamy fa sua:

«modi di pensiero che sono pratici, politici, morali e religiosi - modi di pensiero che [...] non sono (come invece per noi) indipendenti, ma parti di un tutto che è interamente presente in tutte le sue parti»⁶³,

con un processo che ricorda l'olografia e che si riscontra anche oggi, ovunque sono rimasti residui di società tradizionali. Date queste premesse non può stupire che Coomaraswamy affermasse che lo studioso di folklore dovrebbe essere più che uno psicologo, un teologo e un metafisico⁶⁴. Però tale preparazione deve essere ben diversa da quella faziosa dei missionari cristiani, responsabili di veri genocidi spirituali, come «la secolarizzazione e la distruzione delle culture esistenti e lo sradicamento degli individui»⁶⁵. A proposito del cristianesimo va precisato che Coomaraswamy, mentre ne rispettava l'aspetto tradizionale, ne criticava fermamente il proselitismo e l'esclusivismo, spesso venato di faziosità, ambedue legati agli elementi "sentimentali" divenuti ipertrofici in questa religione. Egli aderiva sinceramente a una visione universale che lo allontanava da ogni particolarismo: «Sono troppo cattolico per

essere Cattolico», scrisse⁶⁶.

La fecondità dell'approccio dell'Autore a vari temi di ordine spirituale si evidenzia, ad esempio, anche nel suo studio sui rapporti tra Induismo e Buddhismo⁶⁷, dove con argomenti inoppugnabili dimostra, contrariamente a quanto creduto da molti (Guénon compreso fino agli anni trenta), che il Buddhismo non è una eresia "moderna" (semmai "eretiche" sono le sette indù e buddhiste sorte in questo secolo in Occidente!). Piuttosto la differenza che intercorre tra bramanesimo e buddismo tradizionali si pone sul piano "tecnico": il primo definisce ciò che siamo, il secondo ciò che non siamo⁶⁸. In definitiva si tratta solo di due diversi approcci rivolti al medesimo fine: la Liberazione dell'uomo dall'ignoranza e dalle illusioni dovute ad una immedesimazione assoluta nel divenire, per cui si è succubi di se stessi, e non signori di se stessi. Non a caso il mondo fenomenico può essere fonte di risveglio o di inganno, «secondo il grado della nostra maturità»⁶⁹, in quanto «l'illusione non può propriamente essere attribuita a un oggetto, essa può solo sorgere in colui che percepisce»⁷⁰.

La teoria dell'arte

Sarà ora opportuno tracciare le linee della concezione artistica dello studioso angloindiano, così centrale nell'evoluzione del suo pensiero e nella sua stessa vita. Secondo l'eccellente definizione di

Grazia Marchianò, Coomaraswamy

«ha indicato [...] un modo religioso di penetrare il mistero della Forma, uno yoga della conoscenza in cui il conoscente e il conosciuto si fondono in una unica interrogazione creativa del mistero dell'Essere»⁷¹.

Secondo Coomaraswamy, in campo artistico noi siamo afflitti da un esibizionismo narcisistico e da un estetismo frenetico, che ricordano il comportamento della gazza ladra, preoccupata di collezionare ogni oggetto che luccica.

«Siamo gente strana. Dico questo riferendomi al fatto che mentre quasi tutti gli altri popoli hanno dato alla loro teoria dell'arte o dell'espressione il nome di retorica e hanno considerato l'arte come una forma di conoscenza, noi abbiamo inventato un'estetica e consideriamo l'arte come un modo di sentire. La parola originale greca da cui deriva estetica significa percezione attraverso i sensi, in particolare attraverso sensazioni tattili. L'esperienza estetica è una facoltà che abbiamo in comune con gli animali e con i vegetali, ed è irrazionale»⁷².

Ciò comporta destinare le arti alla sola vita emozionale-vegetativa, senza riferimenti alle dimensioni contemplativa e attiva in senso superiore. Ma, a parere di Coomaraswamy, tale carattere rende letteralmente insignificante l'arte moderna, ossia l'arte sviluppatasi negli ultimi secoli in Occidente, salvo rare eccezioni (la produzione degli Shakers o quella di William Morris, ad esempio): infatti essa risulta priva di un *quid* reale da significare che non sia una parossistica manifestazione dell'Io in una qualche dimensione piattamente profana, legata al cieco divenire. In opposizione all'estetica egli pone la retorica, ma intesa in un senso ben diverso da quello a noi oggi comune. È una teoria dell'arte "come espressione efficace di tesi". Seguendo Platone e Aristotele, retorica equivale ad arte di rendere efficace la Verità. Con tale Verità entra in sintonia il Sé spirituale, che si nutre dell'ordine delle cose e non della loro piacevolezza, a cui è invece sensibile il Sé sentimentale, l'anima vegetativa. Oggi

L'arte occidentale parla unicamente alla sfera sensitiva dell'uomo, adulandola e provocandone una crescita ipertrofica, ma è muta nei confronti dell'Essere. Abbiamo perduto il senso della "forma intelligibile", che costituisce l'essenza di ogni realtà eterna, mentre l'effimero e il profano appartengono all'emisfero sensistico. L'emotività incontrollata, tipica dell'uomo senza centro, si pone sempre più in primo piano, anche se talora mascherata da cerebralismo.

L'arte odierna manifesta caratteri completamente nuovi rispetto al passato dell'Europa e non trova riscontri al di fuori della nostra area culturale. Sotto molti aspetti si evidenziano profonde analogie tra questo discorso e quello elaborato da un altro grande storico dell'arte, **Hans Sedlmayr**⁷³, anche se i due autori non sembrano essersi influenzati vicendevolmente. L'arte tradizionale è catartica, anagogica (si pensi a Dante), ripete più volte Coomaraswamy.

«Il lettore o lo spettatore dell'imitazione di un mito deve essere rapito, strappato alla sua personalità abituale e deve, come in ogni rito sacrificale, divenire un dio per la durata del rito, e tornare in sé soltanto a rito compiuto, quando l'epifania giunge al termine e il sipario cala. Dobbiamo ricordare che in origine tutte le operazioni artistiche erano dei riti, e che lo scopo del rito [...] è di sacrificare l'uomo vecchio e di farne nascere uno nuovo e più perfetto»⁷⁴.

San Tommaso aveva scritto che «l'arte è l'imitazione della natura nei suo modo di operare», ma per trovare la natura «occorre mandarne in frantumi tutte le forme», secondo la definizione data da **Meister Eckhart** e fatta propria da Coomaraswamy. Quindi ciò che definisce un'opera d'arte è «equilibrio polare tra il fisico e il metafisico»

(W.

Andrae)⁷⁵.

Secondo il nostro Autore

«un'arte naturalistica di pura visualità (capace cioè di produrre sensazioni il più possibile identiche a quelle evocate dal suo modello visibile), destinata alla sola esperienza visiva, deve essere considerata non solo irreligiosa e idolatrica (idolatria è appunto l'amore per le creature in se stesse), ma anche irrazionale e vaga»⁷⁶.

L'arte, sempre impersonale, deve raffigurare archetipi, non copiare oggetti, diventando copia di una copia; deve, cioè, incarnare idee in senso platonico, non idealizzare fatti. La bellezza intesa come essenzialità, armonia, equilibrio, unità formale, ci è ormai quasi ignota, essendoci persi in un universo di decorazioni autoteliche. Ma ciò ha una sua ragione: la nostra arte soggettiva, solidificata, è lo specchio della nostra concezione del mondo individualista, meccanica, opaca. Il valore della vera arte risiede nel simbolo, la sua forza nell'unire la significatività all'utilità.

«Le opere d'arte sono mezzi di sussistenza fatti dall'uomo artista in risposta ai bisogni dell'uomo committente e consumatore o spettatore. La produzione delle opere d'arte non è mai fine a se stessa»⁷⁷:

lo scopo per cui è stata creata trascende il fatto espressivo. L'originalità e la inventività non devono avere giustificazioni estetiche, ma di uso, cioè diventano legittime quando sorgono nuove esigenze. Nelle civiltà normali e stabili, di cui Coomaraswamy ci fornisce esempi citando quelle indù, cinese, paleogreca, cristiana medioevale, egizia, maori, pellirosse, esisteva un "autocontrollo"

che non era una censura esterna, ma derivava da una intima adesione alla concezione del mondo sacrale, per cui la fedeltà a certi canoni risultava "normale", spontanea⁷⁸. La scissione tra "significatività" e "utilità" ha dato vita all'arte moderna, eccentrica, fine a se stessa, e alla tecnica, brutale, solo funzionale. L'unità è stata sostituita dalla frammentarietà, passando dalle società "unanimitarie" a quelle moderne, che alienano l'uomo, spezzano i legami solidaristico-comunitari orizzontali e verticali e opacizzano la trasparenza del reale.

«La nostra civiltà contemporanea può giustamente essere chiamata inumana e deve essere svantaggiosamente paragonata alle culture primitive in cui, come ci assicurano gli antropologi, le esigenze del corpo e quelle dell'anima sono soddisfatte insieme. La produzione volta al soddisfacimento dei soli bisogni corporei è la maledizione della civiltà moderna»⁷⁹.

Spiritualità e corporeità non vanno artificialmente scisse. Così Coomaraswamy condanna senza appello gli attuali insegnamenti dati «nei dipartimenti di belle arti delle nostre università» che egli assimila a «sproloqui»⁸⁰, giudizio che certamente lo isolò da molti ambienti accademici. Non poteva essere diversamente per un uomo secondo il quale l'arte paleolitica e

«i disegni eseguiti con la sabbia dagli Indiani d'America sono, dal punto di vista intellettuale, di qualità superiore a qualunque dipinto prodotto in Occidente negli ultimi secoli»⁸¹,

privo di qualsiasi carattere sapienziale ed esemplaristico.

Il crisma dell'autorità

Rimane adesso da parlare del Coomaraswamy meno noto, spesso volutamente celato. Nella sua vasta pubblicistica apparve anche un volume, per così dire, "politico", naturalmente in senso elevato, dal titolo guénoniano di *Autorità Spirituale e Potere Temporale nella teoria indiana del Governo*⁸². Contiene un'attenta esegesi del pensiero indù, come sempre ricchissima di comparazioni interreligiose, intorno al problema della "autorità legittima".

In *Induismo e Buddismo* egli aveva affermato:

«La politica della comunità celeste, di quella sociale e di quella individuale è governata dalla medesima ed unica legge»⁸³,

una legge di rango sapienziale, atta a differenziare in senso qualitativo e organico, lontana però dalle utopie roussoiane di uno stato edenico secolarizzato, elaborate a tavolino. Coomaraswamy sottolinea che nella visione tradizionale, desumibile anche dall'analisi delle società arcaiche, oltre che dai testi, non esistono scissioni e contrapposizioni tra i vari piani. Ciò che è interno (l'ordine spirituale presente nell'uomo) influenza ciò che è esterno (la sfera politica). Nota l'Autore che non a caso l'affermarsi dell'individualismo, inteso come «negazione di ogni principio superiore all'individualità» e «riduzione della civiltà, in tutti i campi, ai soli elementi puramente umani» (Guénon), ha determinato la decadenza della originaria strutturazione sacrale della società, con le numerose prevaricazioni a cui ha dato luogo.

«Il miraggio della libertà individuale è la perfetta antitesi del summum bonum, questo sovrano bene che è veramente libertà, ma una liberazione da se stessi, e non una libertà per sé»⁸⁴.

Il mistero della decadenza, nella prospettiva ciclica, è legato all'uso prometeico della libertà, distorta verso l'affermazione di un Io ipertrofico, che tende ad annullare sempre più ogni altra realtà, dimensione e valore sovraordinati. L'Io, pari ad un cancro, divora e distrugge tutto quanto ha intorno. Nessuna retta politica può sussistere se manca un retto ordine nella interiorità dell'uomo, ordine che si concretizza nei seguenti termini: preminenza della "intuizione intellettuale", sovraindividuale, sulla sfera psico-emotiva e di quest'ultima sulla dimensione vegetativa e fisica. Qui sta la base dell'Autorità Legittima. Secondo Coomaraswamy, al pari di Guénon, ma in opposizione a quanto asserito da Evola, al vertice della piramide sociale, in un ordine normale, va situata la casta sacerdotale. Questa, per essere degna del suo ruolo "pontificale", deve effettivamente possedere un sapere di tipo sapienziale, esoterico, per cui ci sembra quasi superfluo sottolineare che va posta su un piano completamente diverso (cioè superiore!) rispetto a quello dell'odierno clero cattolico, appiattito al livello di gestore di un melenso moralismo parrocchiano. Ponendosi al vertice della gerarchia sociale, la casta sacerdotale mantiene anche il compito di guidare e consigliare la casta guerriera, da cui proviene il re, detentore del Potere Temporale sul popolo. Coomaraswamy, sulla scorta di un'attenta esegesi delle *Upanishad* e di altri testi indù, ma anche buddhisti, come l'*Anguttara Nikaya*, rovescia il luogo comune secondo cui il guerriero sarebbe il prototipo della virilità, asserendo invece che la funzione sacerdotale, contemplativa, autocentrata, è di segno maschile, mentre quella guerriera, attiva, eterocentrata, è di segno femminile, data la prevalenza in quest'ultima di elementi emotivi.

D'altronde anche i Celti, altro popolo indoeuropeo, consideravano femminile l'essenza della guerra. Come si vede in tal modo certe polemiche perdono molto del loro valore. Può comunque essere interessante, per un più completo inquadramento del problema, richiamare le indagini "storiche" condotte da studiosi come **Georges Dumézil** e **Jean Haudry**, sostenitori del ruolo sintetico, sopra-castale, del rex indoeuropeo arcaico, riassumente le tre funzioni, impersonate rispettivamente dai sacerdoti, dai guerrieri e dai produttori, cioè il popolo. Vorremmo aggiungere che tale figura, proprio per i suoi caratteri di totalità, doveva con tutta probabilità racchiudere un significato androgino. Certo era una figura abissalmente lontana dai moderni monarchi costituzionali o assoluti, ridotti a suppellettili o malvisti. Secondo Coomaraswamy,

«il discredito di cui soffre la monarchia, come il potere spirituale, è la conseguenza di un'evoluzione moderna, essenzialmente proletaria e materialista»⁸⁵.

Egli rifiutava l'accusa di tirannide liberticida rivolta dal pensiero "moderno" ai re di diritto divino.

«Se il monarca orientale e tradizionale non è un sovrano costituzionale [...], né è un re che detiene il suo potere con un qualunque contratto sociale, ma un sovrano di diritto divino, ciò non implica che sia un potentato assoluto, ma, al contrario, che egli è soggetto a un altro re [...] la Legge, [...] principio stesso della regalità»⁸⁶,

incarnata dalla casta sacerdotale. L'ampiezza eccezionale delle sue ricerche ha potuto far scrivere giustamente a **Seyyed Hossein Nasr** che

«egli esercitò una enorme influenza su un ampio spettro di studiosi e pensatori, dagli storici dell'arte ai fisici, un'influenza che continua ai nostri giorni»⁸⁷.

Un pensiero così complesso e articolato senza dubbio doveva avere numerose ricadute in molteplici settori della cultura contemporanea, nonostante certe incompatibilità di fondo tra i rispettivi valori di riferimento.

Abbiamo così tracciato un quadro che, per quanto incompleto, speriamo possa servire come prima introduzione ad un Autore di alto rango, quale è Coomaraswamy. Dato l'intento espositivo si è volutamente tralasciata una accurata analisi critica delle sue idee che, per quanto affascinanti e rigorose, meritano qualche limitata riserva. Per altro, la complessità e la delicatezza dell'argomento richiederebbero molto spazio. Concludiamo richiamando solo uno degli aspetti che ci sembra siano emersi chiaramente da questa presentazione: la logica cristallina e la coerenza rigorosa, senza compromessi intellettuali, però mai intollerante, proprie di Coomaraswamy, un esempio su cui molti, anche se in disaccordo, dovrebbero meditare. Una boccata di aria pura in quest'epoca di totalitarismo "dolce".

Note

1- Roger Lipsey, *Coomaraswamy: his life and work*, Bollingen Series LXXXIX, Princeton University Press, 1977, pp. 11-13. Per le notizie biografiche ci siamo basati principalmente su questo testo, a cui andrebbe affiancato l'eccellente volumetto bibliografico di Rama Coomaraswamy, *Ananda K. Coomaraswamy, Bibliography / Index*, Prologos Books, Berwick-upon-Tweed, 1988. [torna al testo](#) ^

2- A. K. Coomaraswamy, *Borrowed Plumes*, pubblicato in cento copie presso la Industrial School di Kandy (Ceylon), 1905, pp. 6-7 (copia ottenuta per gentile omaggio del dr. Rama Coomaraswamy). [torna al testo](#) ^

3- A. Moore e R. Coomaraswamy (a cura di) *Selected letters of A. K. Coomaraswamy*, Oxford University Press, 1988, p. 39. [torna al testo](#) ^

4- «*La religione* -scrisse sul "The: Ceylon National Review" nel 1908- non è in Oriente, come in Occidente, una formula o una dottrina, ma un modo di guardare il mondo e include tutta la vita, cosicché non c'è divisione tra sacro e profano». [torna al testo](#) ^

5- Va notato che Coomaraswamy introdusse il nome e le idee di Evola nel mondo anglosassone, facendo tradurre un capitolo di *Rivolta contro il mondo moderno*, quello dedicato al rapporto tra i sessi, dal titolo *Uomo e donna*, preceduto da una nota in cui lo studioso angloindiano definiva la Rivolta evoliana «una rimarchevole presentazione ed esposizione della dottrina tradizionale [...] testo introduttivo per lo studente di antropologia [...] guida per l'indologo» («The Visva-Bharati Quarterly», vol. V, part IV. New Series. February-April 1940, pp. 305-319). Nella rivista «Diorama letterario» (n. 145, febbraio 1991) abbiamo tradotto e pubblicato il breve testo di Coomaraswamy e il commento redazionale, rispecchiante il pensiero di Tagore sulle idee esposte da Evola [cfr. in questo sito il saggio **La recezione internazionale di 'Rivolta'**]. Di recente il dr. Rama Coomaraswamy ci ha informato che è esistita una corrispondenza tra suo padre ed Evola il quale, negli Anni Trenta, gli inviò, a parte *Rivolta contro il mondo moderno*, anche *La tradizione ermetica* e *Il mistero del Graal*. [torna al testo](#) ^

6- A. K. Coomaraswamy (con Suor Nivedita), *Miti dell'India e del buddhismo* (tr. it. di *Myths of the Hindus and Buddhists*), Laterza, Bari, 1927: nella vasta produzione del nostro Autore, questo libro è stato il primo ad essere tradotto in italiano. L'opera, iniziata da Suor Nivedita, discepola di Svami Vivekananda, fu portata a termine da Coomaraswamy dopo la sua prematura morte (1911). [torna al testo](#) ^

7- *Art and Swadeshi*, Madras, 1911, pp. 3-4, citato in *Coomaraswamy ecc.*, op. cit., p. 89. [torna al testo](#) ^

8- *Selected* ecc., op. cit., pp. 348-351. [torna al testo](#) ^

9- Per una conoscenza del movimento Trascendentalista americano andrebbero consultati i seguenti testi tradotti in italiano: Ralph W. Emerson, *Il trascendentalista*, Mondadori (Oscar), Milano, 1989; Henry D. Thoreau, *Camminare*, Mondadori (Oscar), Milano, 1991; Henry D. Thoreau, *Walden*, Rizzoli, Milano, 1990; W. Whitman, *Foglie d'erba*, Mondadori (Oscar), Milano, 1991. [torna al testo](#) ^

10- A. K. Coomaraswamy, *Il Grande Brivido* (tr. it. di *Traditional Art and Symbolism*), Adelphi, Milano, 1987, pp. 201 e segg. [torna al testo](#) ^

11- *Coomaraswamy* ecc., op. cit., p. 161. [torna al testo](#) ^

12- *Selected* ecc., op. cit., p. 27. [torna al testo](#) ^

13- A. K. Coomaraswamy, *Sapienza Orientale e Cultura Occidentale* (tr. it. di *Am I My Brother's Keeper?*), Rusconi, Milano, 1975, pp. 78 e segg. [torna al testo](#) ^

14- Marco Pallis (1895-1989) è un altro esponente di rilievo della corrente di pensiero "tradizionale": personalità poliedrica, musicista e compositore, escursionista e scalatore, studioso di metafisica e traduttore di testi, aderì al buddhismo, di cui conobbe personalmente molti esponenti qualificati, viventi nei paesi himalayani. Ha lasciato testi quali *Il Loto e la Croce* (tr. it. di *The Lotus and the Cross*), Borla, Torino, 1969; *The Way and the Mountain*, Peter Owen, Londra, 1991; *Peaks and Lamas*, The Woburn Press, Londra 1974 (prima edizione 1939), quest'ultimo apprezzato per il suo alto valore sia da Coomaraswamy che da Guénon. Segnaliamo poi un interessantissimo saggio, dal titolo *A Fatefull Meeting of Minds: A. K. Coomaraswamy and R. Guénon* («Studies in Comparative Religion», vol. 12, nn. 3-4, summer-autumn 1978, pp. 176-188), dedicato ai punti in comune e alle differenze tra i due studiosi della Tradizione. [torna al testo](#) ^

15- *Selected* ecc., op. cit., p. 26. Da parte sua Marco Pallis ha potuto affermare che Guénon e Coomaraswamy erano, come temperamento, due «poli distanti»: pur giungendo alle stesse conclusioni, seguivano procedimenti molto diversi, non solo per il differente tipo di formazione, ma anche per le diverse "equazioni personali" che li caratterizzavano (*A Fateful Meeting*, op. cit., pp. 178-179). Un altro studioso di dottrine sapienziali, Martin Lings, ha insistito sulla complementarità tra i due personaggi, con alcune osservazioni pertinenti: «*Se vogliamo sintetizzare il senso dell'opera di Coomaraswamy come verità, quella di Guénon potrebbe essere esemplificata con la parola ortodossia. Leggendo Guénon non ci è permesso quasi mai di smarrire la sensazione di forza trainante che deriva dalla sua penna, il [...]*

*proposito o la speranza di mettere in grado e indurre una minoranza qualificata ad intraprendere una effettiva azione nel campo del trascendente. Questo proposito fu senza dubbio presente anche in Coomaraswamy, ma il lettore è meno consapevole di ciò. L'impressione immediata è quella di un vasto intreccio di verità metafisiche e cosmologiche, che spingono l'intelligenza verso i suoi limiti, ampliandola e illuminandola e così predisponendola per l'azione spirituale che costituisce il completamento della dottrina -un completamento che tende ad essere, non più che implicito in Coomaraswamy, mentre in Guénon si palesa in modo completamente esplicito» (M. Lings, *The Eleventh Hour*, Quinta Essentia, Cambridge, 1987, pp. 88-89). [torna al testo](#) ^*

16- P. Chacornac, *La Vie Simple de René Guénon*, Les Editions Traditionnelles, Parigi, 1978, p. 112. [torna al testo](#) ^

17- A. K. Coomaraswamy, *Metaphysics*, Bollingen Series LXXXIX, Princeton University Press, pp. 434-435. [torna al testo](#) ^

18- A. K. Coomaraswamy, *The Dance of Siva*, Dover Publications, New York, 1985 (prima edizione 1916), pp. 1 e segg. [torna al testo](#) ^

19- *Ivi*, pp. 112 e 135. [torna al testo](#) ^

20- A. K. Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism*, Citadel Press, Secaucus New Jersey, 1988 (prima edizione 1916), pp. 2-3. [torna al testo](#) ^

21- *Ivi*, ad esempio p. 179. [torna al testo](#) ^

22- *The Dance* ecc., op. cit., pp. 115 e segg. [torna al testo](#) ^

23- Cfr. F. Capra, *Il Tao della fisica*, Adelphi, Milano, 1982. [torna al testo](#) ^

24- *The Dance* ecc., op. cit., p. 30. [torna al testo](#) ^

25- *Ivi*, pp. 98-99. [torna al testo](#) ^

26- *Selected* ecc., op. cit., p. 352. [torna al testo](#) ^

27- *The Dance* ecc., op. cit., p. 125. [torna al testo](#) ^

28- *Ivi*, pp. 125 e 138. [torna al testo](#) ^

29- *Ivi* p. 137. [torna al testo](#) ^

30- *Ivi*, pp. 82 e segg. [torna al testo](#) ^

- 31- A. K. Coomaraswamy, *Come interpretare un'opera d'arte* (tr. it. di *Why Exhibit Works of Art?*), Rusconi, Milano, 1977, p. 151. [torna al testo](#) ^
- 32- *Metaphysics*, op. cit, p. 164 nota. [torna al testo](#) ^
- 33- *Ivi*, pp. 372 e segg. [torna al testo](#) ^
- 34- *Come interpretare ecc.*, op. cit., p. 144. [torna al testo](#) ^
- 35- *Metaphysics*, op. cit., p. 7. [torna al testo](#) ^
- 36- *Ivi*, p. 37. [torna al testo](#) ^
- 37- A. K. Coomaraswamy, *La trasfigurazione della natura nell'arte* (tr. it. di *The Transformation of Nature in Art*, 1934), Rusconi, Milano. 1976. p. 107 nota. [torna al testo](#) ^
- 38- *A Lecture on Comparative Religion*, 1944 (inedito), citato in *Coomaraswamy ecc.*, op. cit. p. 276. [torna al testo](#) ^
- 39- *Sapienza ecc.*, op. cit., p. 74. [Il saggio è presente in questo sito: **Molti sentieri per un'unica vetta. Osservazioni sulla religione comparata**]. [torna al testo](#) ^
- 40- *Selected ecc.*, op. cit., p. 81. [torna al testo](#) ^
- 41- *Metaphysics*, op. cit., p. 38. [torna al testo](#) ^
- 42- Il padre -lo ricordiamo- era un colto indù praticante. [torna al testo](#) ^
- 43- *Selected ecc.*, op. cit., p. 180. Vedi anche *Sapienza ecc.*, op. cit., pp. 29-30. [torna al testo](#) ^
- 44- Ad esempio *Sir Gawain e il Cavaliere Verde* (tr. it. di *Sir Gawain and the Green Knight*, Speculum XIX, 1944), Adelphi, Milano. 1986. [torna al testo](#) ^
- 45- *Selected ecc.*, op. cit., p. 193. [torna al testo](#) ^
- 46- A. K. Coomaraswamy, *Time and Eternity*. Munshiram Manoharlal Publishers, New Dely, 1988, p. 139. [torna al testo](#) ^
- 47- *Metaphysics*, op. cit, p. 22. [torna al testo](#) ^
- 48- *Ivi*, p. 336 nota. [torna al testo](#) ^
- 49- *Il Grande Brivido*, op. cit., p. 166. [torna al testo](#) ^

- 50- A. K. Coomaraswamy, *What is Civilisation*, Lindisfarne Press, Great Barrington Ma, 1989, p. 72. [torna al testo](#) ^
- 51- *Metaphysics*. op. cit., p. 341 nota. [torna al testo](#) ^
- 52- *Selected ecc.*, op. cit., p. 32. [torna al testo](#) ^
- 53- *Ivi*, p. 431. [torna al testo](#) ^
- 54- *Ivi*, p. 32. [torna al testo](#) ^
- 55- *Ibidem*. [torna al testo](#) ^
- 56- *What is Civilisation*, op. cit., pp. 15-16. [torna al testo](#) ^
- 57- *Il Grande Brivido*, op. cit., p. 267. [torna al testo](#) ^
- 58- A. K. Coomaraswamy, Prefazione a *Introduzione all'arte ed alla mitologia dell'India* (tr. it. di *Catalogue of the Indian Collections in the Museum of Fine Arts, Boston*, 1930), La Salamandra, Milano, 1984, p. 13. [torna al testo](#) ^
- 59- A. K. Coomaraswamy, *Induismo e Buddismo* (tr. it di *Hinduism and Buddhism*, 1943), Rusconi, Milano, 1973, p. 135. [torna al testo](#) ^
- 60- *Il Grande Brivido*, op. cit., p. 246. [torna al testo](#) ^
- 61- *Ivi*, p. 460. [torna al testo](#) ^
- 62- *Aitareya-brahmana*, VII, 2 [torna al testo](#) ^
- 63- *Il Grande Brivido*, op. cit .. p. 259. [torna al testo](#) ^
- 64- *Sapienza ecc.*, op. cit., pp. 107 e segg. (specie p. 120). [torna al testo](#) ^
- 65- *Ivi*, p. 63. Più avanti Coomaraswamy parla espressamente di «cruenta storia del cristianesimo» (pp. 68-69). [torna al testo](#) ^
- 66- *Selected ecc.*, op. cit., p. XXV. [torna al testo](#) ^
- 67- *Induismo ecc.*, op. cit., che alcuni studiosi ritengono il suo "testamento spirituale". [torna al testo](#) ^
- 68- *Ivi*, p. 139. [torna al testo](#) ^
- 69- *Ivi*, p. 14. [torna al testo](#) ^
- 70- *Time ecc.*, op. cit, p. 7. [torna al testo](#) ^

71- G. Marchianò, *L'Armonia Estetica*, Dedalo Libri, Bari, 1974, p. 57. [torna al testo](#) ^

72- *Il Grande Brivido*, op. cit., p. 13. Analoghi concetti vengono più volte ribaditi dal nostro Autore nelle sue opere, specialmente in *Come interpretare* ecc., op. cit., pp. 24, 74, 121 ecc. [torna al testo](#) ^

73- H. Sedlmayr, *La morte della luce*, Rusconi, Milano, 1970 e *La perdita del centro*, Rusconi, Milano, 1974. [torna al testo](#) ^

74- *Il Grande Brivido*. op. cit., pp. 20-21. [torna al testo](#) ^

75- *Ivi*, p. 194. [torna al testo](#) ^

76- *La trasformazione* ecc.. op. cit., p. 95. [torna al testo](#) ^

77- *Il Grande Brivido*, op. cit., p. 75. [torna al testo](#) ^

78- *Come interpretare* ecc., op. cit., p. 93. [torna al testo](#) ^

79- *Il Grande Brivido*, op. cit., p. 29. [torna al testo](#) ^

80- *Ivi*, p. 43. [torna al testo](#) ^

81- *Sir Gawain* ecc. op. cit., p. 162. [torna al testo](#) ^

82- A. K. Coomaraswamy, *Autorité Spirituelle et Pouvoir Temporel* (tr. fr. di *Spiritual Authority and Temporal Power*, 1942), Arché, Milano, 1983. Su questo testo segnaliamo un eccellente studio di Philippe Baillet, *I fondamenti della politica tradizionale*, Ar, Padova, 1987. [torna al testo](#) ^

83- *Induismo* ecc., op. cit., p. 78. [torna al testo](#) ^

84- *Autorité* ecc., op. cit., p. 115. [torna al testo](#) ^

85- *Ivi*, p. 89 nota. [torna al testo](#) ^

86- *Ivi*, p. 3 I. [torna al testo](#) ^

87- Seyyed H. Nasr. *Knowledge and the Sacred*, State University of New York Press, 1989, p. 106. A sua volta Mircea Eliade ha scritto: «Non c'è alcun dubbio che Ananda Coomaraswamy sia stato uno degli studiosi più eruditi e creativi del secolo» (*Spezzare il tetto della casa*, Jaka Book, Milano, 1988, p. 209), mentre un anonimo redattore (Guénon?) della rivista «Etudes Traditionnelles» (n. 265, gennaio-febbraio 1948), commemorandone la scomparsa, ha potuto definirlo «uno dei

collaboratori più validi» e «un eccellente servitore della verità». [torna al testo](#) ^

Giovanni Monastra