



UNIVERSITY  
OF TURKU



# MONTAGNE MAGICHE

Irrazionalismo, esoterismo e tardo romanticismo  
nella cultura alpinistica italiana della prima  
metà del Novecento: Evola, Rudatis, Zapparoli

---

Eugenio Pesci





UNIVERSITY  
OF TURKU

# MONTAGNE MAGICHE

Irrazionalismo, esoterismo e tardo romanticismo  
nella cultura alpinistica italiana della prima metà  
del Novecento: Evola, Rudatis, Zapparoli

---

Eugenio Pesci

## **Università di Turku**

---

Facoltà di Lettere  
Istituto di Scienze Linguistiche e della Traduzione  
Dipartimento di Italianistica  
Scuola di Dottorato Utuling

## **Supervisore**

---

Professor Luigi Giuliano de Anna  
Università di Turku

## **Relatori**

---

Professor Franco Brevini  
Università degli Studi di Bergamo

Professor Nicola Guerra  
Università degli Studi  
della Repubblica di San Marino

## **Controrelatore**

---

Professor Franco Brevini  
Università degli Studi di Bergamo

The originality of this publication has been checked in accordance with the University of Turku quality assurance system using the Turnitin OriginalityCheck service.

Copertina: rielaborazione dell'immagine "Sunrise, Manaslu, Nepal, Himalaya"  
(By Jeremy Ward – flickr.com, CC BY 2.0,  
<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=2893504>)

ISBN 978-951-29-8039-0 (PRINT)  
ISBN 978-951-29-8040-6 (PDF)  
ISSN 0082-6987 (Print)  
ISSN 2343-3191 (Online)  
Painosalama Oy, Turku, Finland 2020

TURUN YLIOPISTO

Humanistinen tiedekunta

Kieli- ja käännöstieteiden laitos

Italia

PESCI, EUGENIO: Maaginen vuoristo. Irrationalismi, esoteerisuus ja myöhäisromantiikka 1900-luvun alkupuoliskon italialaisessa alpinismin kulttuurissa: Evola, Rudatis, Zapparoli

Väitöskirja, 349 sivua

Tohtoriohjelma Utuling

Toukokuu 2020

## TIIVISTELMÄ

Tutkimuksessa tarkastellaan irrationalismin, esoteerisuuden, myöhäisromantiikan ja alpinismin kulttuurin keskinäisiä suhteita 1900-luvun alkupuoliskon Italiassa.

Irrationalismiin liittyvillä ajatussuuntauksilla oli merkittävä rooli eurooppalaisessa ja italialaisessa kulttuurissa 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa. Alpinismi sai Italian medioissa etenkin fasismin vuosikymmeninä laajaa ja usein hallintokoneiston intressejä myötäilevää näkyvyyttä mutta oli samalla sidoksissa eurooppalaisen kulttuurin suurista ajatussuuntauksista peräisin oleviin katsomuksiin ja mielikuviin.

Tutkimus, joka on ensimmäinen ja ainoa laatuaan, sijoittuu näiltä osin ensisijaisesti aatehistorian piiriin. Se alkaa väistämättä vuoristoa koskevan aatemaailman historian esittelyllä ja nostaa esiin tulkintoja, joita vuoristosta ja vuorimaisemasta on vuosisatojen kuluessa ennen alpinismin syntyä tehty. Tutkimuksessa hyödynnetään myösmonialaisia tulkintavälineitä filosofian historiasta uskontotieteeseen ja kirjallisuusanalyysistä modernin yhteiskunnan vapaa-ajanviettoaktiviteetteja koskevaan sosiologiseen tutkimukseen.

Ensimmäisessä, kyseisen tieteenalan piirissäkauttaaltaan innovatiivisessa luvussa tarjotaan laaja historiallinen katsaus tutkimuksen nykytilaan ja keskeisiin kirjallisiin tuotteisiin sekä kirjailijoihin, jotka otetaan tarkastelun kohteeksi seuraavissa luvuissa.

Vuoristoa koskevaa aatehistoriaa käsittelevän analyysin jälkeen tutkimus etenee Euroopassa 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa vaikuttaneen irrationalismin ja erityisesti esoteerisuudensuuntausten tarkasteluun ja kohdistaan huomiota antroposofiaan, teosofiaan, magiaan ja hermetismiin. Tarkasteluun on otettu myös kanavat, joiden kautta irrationalismi sai ilmaisunsa suhteessa vuoristoa koskeviin teemoihin näennäisesti etäisissäkin yhteyksissä, kuten Bruno Tautin arkkitehtuurissa, Nietzschen filosofiassa ja Novaliksen maagista romantiikkaa edustavassa myöhäistuotannossa.

Tämän jälkeen siirrytään tarkastelemaan teoksia, jotka ovat keskeisessä asemassa 1900-luvun alkuvuosien eurooppalaisessa vuoristokirjallisuudessa. Huomiota kiinnitetään erityisesti Eugenio Guido Lammerin teokseen *Jungborn*, jonka vaikutus moniin 1900-luvun alkupuolen alpinisteihin oli merkittävä mutta jota ei vielä tähän mennessä ole tarkasteltu tieteellisesti.

Varsinaisesti Italiassa vallinnutta tilannetta analysoitaessa yksilöidään muodot, tavat ja ajankohdat, joiden kautta tietyt esoteeriset ryhmittymät, kuten filosofin ja alpinistin Julius Evolan perustama kuulu *Gruppo di Ur*, vaikuttivat alpinismiin, ja kiinnitetään huomiota myös poikkeuksellisten henkilöhaahojen, esimerkiksi taikurin ja nimekkään vuorikiipeilijän Aleister Crowley'n, läsnäoloon Italiassa.

Puhtaasti historiallisten jasyvällisesti tarkasteltujen näkökohtien jälkeen tutkimuksen keskiön muodostavateräät perustavaa laatua olevat konseptuaaliset kysymykset ja maailmankuvaa koskevat näkemykset, jotka tutkimuksen kohteena olevalla aikakaudella ohjasivat vuorikiipeilyä harrastavien, merkittävien italialaisten kulttuuripersoonien toimintaa suhteessa heidän käsityksiinsä vuoristosta ja alpinismista. Analyysin pääasiallisena tuloksena on, että alpinismi näyttää saavan alkunsa ensimmäisestä teollisesta vallankumouksesta syntyneen eurooppalaisen porvarillisen yhteiskunnan sisäisestä tarpeesta: kysymys on toisin sanoen luonnollisen tilan valloittamisesta, jolla ei alkujaan ole minkäänlaista yhteyttä uskonnollisuuteen, mystisyyteen tai askeettisuuteen.

Tässä mielessä alpinismi ja siihen liittyvä kulttuuri merkitsevät välirikkoa ja epäjatkuvuutta edeltäviin käsityksiin vuoristosta, joka nähtiin ikiaikaisten voimien työssijana, kuten Leonardo da Vinci jo 1500-luvun alussa osoitti. Toisen teollisen vallankumouksen myötä alpinismi ei menetä valloituksen luonnettaan mutta liittyy 1900-luvun kapitalismin vaikutuksesta kokonaan vapaa-ajanviettoon. Tämä näkyy erittäin hyvin – eikä suinkaan vain Italiassa – vuosien 1880 ja 1940 välisenä aikana alpinismia koskevassa uutisoinnissa päivä- ja aikakauslehdissä sekä radio-ohjelmissa.

Yhteiskunnallinen ja ideologinen muutos suhtautumisessa vuoristoon näyttää olevan linjassa porvarillisen keskiluokan ja jatkossa myös melko korkeiden yhteiskuntaluokkien tarpeiden kanssa. Niille vuoristo ja alpinismi edustava ympäristöä ja toimintaa, johon työ- ja muuhun elämään liittyvistä rutiineista on mahdollista paeta.

Tutkimuksen merkitys korostuu voimakkaasti juuri tällä tasolla, mentaliteetti-historian ja vuoristomaisen rajaamalla alueella: 1900-luvun alkuvuosikymmenistä alkaen sekä Italiassa että erityisesti saksankielisissä maissa porvaristonomassa piirissä, kuten tunnettua, nousee voimakas ideologinen ja enimmäkseen nuorten älymystön edustajien tukema reaktio, joka kyseenalaistaa porvarillisen tavan tulkita elämää ja historiaa. Italiassa reaktio saa kanavakseen Marinettin futurismin, D'Annunzion sekä Papinin ja Prezzolinin aikakauslehdet ja ulottuu lopulta Mussolinin nousevan fasismin ideologisille syntyjuurille.

Italiassa alpinismin kulttuuri tähtää vuoden 1925 jälkeen määrätietoisesti jo urheilulliseen, suorittavaan, kilpailuhenkiseen vuorikiipeilyyn. Se näyttää saaneen runsaasti vaikutteita juuri edellä mainituista, omalla tavallaan kumouksellisista näkemyksistä, jotka puolestaan olivat saaneet inspiraationsa alpinismin porvarillisen syntyperän ulkopuolelta tulevista aatteista. Nämä uudet, yleisen tendenssin vastaiset näkemykset levisivät laajimmilleen 1920-luvun alussa, jolloin kiipeily vuorten seinämillä ja harjanteilla miellettiin uudelleen uljaaksi ja sankarilliseksi, kuten Trentosta kotoisin olleen taitavan kiipeilijän ja Lammerin filosofisista teoksista vaikuttuneen Pino Pratin henkilöhaahmo omalla traagisella tavallaan osoittaa.

Porvarillista vuoriston kokemista vastaan ”kapinoivien” joukosta erottuvat Italiassa erityisesti Julius Evola, Domenico Rudatis ja Ettore Zapparoli, jotka olivat

sekä vuorikiipeilijöitä että kirjailijoita, kulttuuripersoonia ja älymystön edustajia. Merkittävimpiin italialaisiin 1900-luvun filosofiin lukeutuneen kirjailijan Evolanvuoristoa koskevia kirjoituksia tarkasteltaessa irrationalistisen aineksen, uskontojen historian, kiipeilyn ja askeesin välisen suhteen merkitysnousee esiin selkeästi. Kuudennen vaikeusasteen nimekkään teoreetikon ja *Gruppo di Ur* jäsenen Domenico Rudatisin kirjoituksissa korostuu magian ja eräänlaiseksi vuorten geofilosofiseksi kokemiseksi *ante litteram* yhdistyvien esoteeristen traditioiden vaikutus. Se fokusoituu Dolomiittien ytimessä – jossa Rudatis pitkään eli – sijaitsevan Monte Civetta -vuoren primordiaalisen, alkukantaisen olemuksen ylistyksessä. Monte Rosan itäseinämän yksin kiivenneen ja sillä vuonna 1951 surmansa saaneen kirjailijan ja muusikon Ettore Zapparolin romaaneissa puolestaan ovat läsnä saksalaisesta romantiikasta juontuvat teemat, jotka saavat kuitenkin melankolisen ja Novaliksenmaagista idealismia lähentelevän vireen.

Tutkimusta, jota on haluttu painottaa tasaisesti yhtäältä historia- ja sosiologisen tutkimuksen ja toisaaltakeskeisten lähdeaineistojen tekstianalyysin kesken, seuraavat päätelmiä koskeva luku sekä hyödynnetyt lähteet ja tutkimukset sisältävä kirjallisuusluettelo.

ASIASANAT: Vuoret, esoteerisuus, romantiikka, kiipeily, maisema, irrationalismi, maaginen ajattelu.

UNIVERSITY OF TURKU

Faculty of Humanities

School of Languages and Translations Studies

Department of Italian

PESCI EUGENIO: Montagne magiche. Irrazionalismo, esoterismo e tardo romanticismo nella cultura alpinistica italiana della prima metà del

Novecento: Evola, Rudatis, Zapparoli.

Doctoral dissertation, 349 pages

Doctoral Programme Utuling

May 2020

## ABSTRACT

This study is dedicated to the analysis of the relations between the irrationalism, esoterism, the late romanticism and the Italian cultural climate in the mountaineering world of the first half of the twentieth century.

The school of thoughts bond to the irrationalism plaid a substantial part within the scope of the Italian and European culture of the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth. Mountaineering enjoyed great expansion and media coverage, above all during the twenty years of Fascism called “ventennio”, often for propaganda reasons but also intertwined with the reverberations and prompts due to the vibrant streams of culture of the time.

To this extent the present paper, so far the first and unique, to examine the topic, it is a study of the history of ideas, starting from an analysis of the idea of mountain, within which we examine the interpretations that were given historically to the concept of highland and the idea of landscape before the rise of mountaineering.

At the same time, nevertheless, the present study, utilises different approaches to the topic, multidisciplinary: moving from history of philosophy, history of religion to the rigours of literary analysis and sociology linked to the meaning of activities of “loisir” entrenched in the modern bourgeois society.

The novelty of the first chapter within this school of thought is presented like a wide historical “status questionis” regarding the texts and the authors to be studied in the following chapters.

This work develops, after the initial development of the history of the idea of mountain, focusing on the shapes of irrationalism and above all of esoterism present in Europe between the past two centuries: therefore, we analyze the world of antroposophy, teosophy, magism and ermetism. In addition, we studied the various aspects in which irrationalism manifested itself in relations to alpine landscape themes, in different and apparently distant fields. Like, for example, the architecture of Bruno Taut, the philosophy of Nietzsche, the late works of magic romanticism from Novalis.

I followed then a more direct analysis, largely based on a direct close reading review of famous and celebrated work known for the European mountaineering literature from the beginning of the twentieth century. In particular I focused my attention on the work “Jungborn” of Eugenio Guido Lammer”, a book that casts its



shadow on many alpinists of the first part of the century, but, that, up until now it was not studied scientifically.

Considering specifically the Italian scenario my analysis has been directed to the shape the ways and times of the esoteric clubs like the famous “Gruppo di Ur”, established by the famous philosopher and alpinist Julius Evola, influenced directly by the German mountaineering establishment, due, in particular to the presence in Italy of the magician Aleister Crowley, a famous alpinist himself.

Beyond the historical traits, which were duly examined, the core of the paper consists in the ability to dig out the conceptual core and the vision of the world at the base of the doctrines on mountaineering and mountains of the greatest Italian learned men and alpinists of the time. The fruits of this work, ultimately, is the historiographical thesis that mountaineering was born out of an intrinsic desire of European bourgeoisie just after the first industrial revolution. Therefore, it is an activity of conquest of the natural space, detached, at his origin from perspective of religion, ascetism or mysticism.

In this sense alpinism and its culture establishes a fracture and discontinuity in respect to the previous conceptions of mountain, seeing as a place of primordial ancestral forces, as well demonstrated by Leonardo da Vinci at the beginning of the sixteenth century. With the second industrial revolution alpinism does not lose its characteristics of conquest, but interprets it within the logics of the rampant capitalisms of the twentieth century, a point of view linked to the “loisir”, and that it is reflected very well in the presence, not only in Italy, between 1840 and 1940, of mountaineering on newspapers, magazines, radio programs.

This is a precise mark of the ideology of the middle class and afterword of the lower classes, too. They will find among mountains and mountaineering an environment and an activity useful to escape from the daily actions of work and survival.

At this level it is the core of the present work, within the history and mentality of the alpine landscape: from the first decades of the twentieth century, in Italy too, and above all in the German speaking countries, raises, as we all know, a strong ideological reaction, supported mainly by young intellectuals, within the bourgeoisie, against the interpretation of life and history of the same class. Expressed very well in Italy by Marinetti, D’Annunzio and in the papers of Papini, Prezzolini, to reach the dawn of Mussolini’s Fascism.

Italian mountaineering culture soon after 1925 will have a more competitive, agonistic and performance based edge on rock climbing, and it appears that it was influenced from this suggestions, revolutionary in their own way, but at its core influenced by external ideas not connected to the middle class origin of mountaineering: nevertheless, these new ideas, in countertendency, were at their peak around the beginning of the twenties, during which it was fashionable, once more, a titanic and heroic vision of the action on cliffs and walls in the mountains; as seen in the life and death of the famous Pino Prati, a very able climber from Trentino, whose actions were greatly influenced by the philosophical work of Lammer.

Among the most paradigmatic characters of this “revolt” against the bourgeois view of the mountains, shine, above all in Italy the profiles of Julius Evola, Domenico Rudatis, Ettore Zapparoli; all three were alpinists and at the same time

writers, learned individuals and men of culture. Studying the papers dedicated to the mountains by Evola, one can see very well the relevance of the irrationalistic thinking, of history of religions, of the connection between ascetism and mysticism, in the thoughts of one of the most relevant philosopher of the twentieth century. In the books of Domenico Rudatis celebrated mountaineer and theoretical thinker of the sixth grade, also member of the Ur Group, one can see the perception of magism and others esoteric traditions converging in a vision called geophilosophical “antelitteram”, of the mountains, focused on the prominence of the primordial and ancestral reality of Monte Civetta, in the heart of the Dolomites, where Rudatis lived for many years. Finally, in the novels and papers of Ettore Zapparoli, Himalayan alpinist, alone on the great East wall of Monte Rosa, where he will eventually die in 1951, musician, writer. We can spot in his writings the influence and the understanding of themes taken from the German romanticism, twisted accordingly to his melancholic paradigm and not too distant from the magic idealism of Novalis.

This paper is balanced, willingly, between the historical and sociological research on one side and the strict analysis of the sources on the other. There is a final chapter and a general bibliography of the books and studies taken into consideration.

**KEYWORDS:** mountains, esoterism, romanticism, climbing, landscape, irrationalism, magic thought.

# INDICE

<b>INTRODUZIONE E RINGRAZIAMENTI .....</b>	<b>13</b>
<b>1 STATUS QUAESTIONIS STORIOGRAFICO .....</b>	<b>15</b>
1.1 Le Alpi nella storiografia moderna: da Grand-Carteret a Philippe Joutard .....	16
1.2 La visione “contrastiva” del paesaggio alpestre nella storiografia europea contemporanea e i suoi limiti concettuali .....	23
1.3 La <i>Philosophie du Mont Blanc</i> di Nicolas Giudici: virtù e difetti di un approccio storiografico integrato .....	27
1.4 Storiografia sociologica dell’alpinismo inteso come funzione operativa medioborghese: la Scuola di Trento e alcune altre proposte di indagine sociologica .....	30
1.5 L’alpinismo italiano del primo Novecento nelle principali storie tecniche della disciplina .....	35
1.6 Storiografia contemporanea ed esoterismo italiano di inizio Novecento: un problema aperto .....	41
1.7 La storiografia e la diffusione culturale di Nietzsche: il tema della suggestione alpestre negli studi di Farrell-Krell e Caterina Resta .....	49
1.8 Julius Evola e l’alpinismo: nodi critici e riflessioni di fondo .....	57
1.9 Domenico Rudatis e l’ambiente esoterico italiano: dal Gruppo di Ur alle ricerche su Aleister Crowley .....	62
1.10 Ettore Zapparoli nella storiografia italiana contemporanea .....	67
1.11 Il caso Antonia Pozzi: situazione storiografica e tematiche aperte fra tardo romanticismo ed alpinismo .....	74
<b>2 METODOLOGIA E SELEZIONE DELLE FONTI .....</b>	<b>77</b>
2.1 Riflessioni critiche sull’analisi storiografica dell’evoluzione culturale dell’alpinismo italiano del primo Novecento .....	77
2.2 L’uso e la funzione euristica della Storia delle Idee applicata allo studio dei rapporti fra alpinismo, concezione delle montagne e del paesaggio alpestre, letteratura alpinistica .....	82
2.3 Analisi e valutazione delle fonti letterarie considerate, in base all’uso di un’ermeneutica interdisciplinare: archetipi, simbologie, tradizioni .....	86
2.4 Esoterismo, fonti letterarie e correnti filosofiche: il fragile e complesso rapporto fra filosofie ufficiali, esoterismi e vulgate popolari .....	88

<b>3</b>	<b>L'IDEA DI MONTAGNA NELLA STORIA DELLA CULTURA .....</b>	<b>95</b>
3.1	L'origine dell'idea di montagna fra oriente e occidente .....	95
3.2	Idea di paesaggio e paesaggio alpestre: una storia antica. ...	105
3.3	I segreti della Terra da Plinio il Vecchio a Leonardo da Vinci: mistero e potenza dei luoghi alpini.....	110
3.4	Le Alpi fra mito e scienza: un territorio in bilico.....	126
3.5	La scoperta estetica delle Alpi nel Settecento. Una sintesi critica .....	132
3.6	Contenuti e valenze estetiche della concezione romantica della montagna e dell'alpinismo nel diciannovesimo secolo .	140
3.7	Le montagne come luoghi di forza: dall'approccio nietzschiano al caso Lammer .....	146
3.8	Le montagne fra capitalismo e omologazione culturale nel ventesimo secolo: un dibattito aperto .....	156
<b>4</b>	<b>IRRAZIONALISMO, ESOTERISMO E CULTURA ALPINISTICA AGLI INIZI DEL NOVECENTO .....</b>	<b>161</b>
4.1	Vitalismo e tarde risonanze della <i>Naturphilosophie</i> in Europa .....	161
4.2	Il vettore astrale: cosmo e abisso fra filosofia e architettura negli anni dieci. Da Nietzsche alle Alpi di cristallo di Bruno Taut.....	166
4.3	Lammer in Italia: la figura di Pino Prati .....	172
4.4	L'alpinismo come partecipazione all'energia universale: risonanze bergsoniane e istanze superomistiche .....	179
4.5	Società esoteriche e cultura popolare in Italia, nei primi decenni del Novecento: Teosofia, Antroposofia, kremmerziani .....	184
4.6	Aleister Crowley fra esoterismo, magia e alpinismo nell'Italia fascista: una vicenda oscura .....	193
4.7	Esoterismo e mondo politico durante gli anni del regime.....	197
4.8	Il Gruppo di Ur: costituzione, membri, relazioni con il mondo filosofico e letterario .....	201
<b>5</b>	<b>JULIUS EVOLA E LA CONCEZIONE DELL'ALPINISMO COME UNIVERSO SIMBOLICO .....</b>	<b>207</b>
5.1	Reazione culturale e proposte eterotopiche nella cultura alpinistica italiana nella prima metà del Novecento: una premessa generale .....	207
5.2	Ritorno alla tradizione, senso dell'altezza e culto dell'ascesi nella <i>Rivolta contro il mondo moderno</i> .....	212
5.3	Le <i>Meditazioni delle Vette</i> : le montagne come luogo di passaggio verso una dimensione ulteriore .....	224
5.4	Esoterismo e simbolismo come mezzi di trasfigurazione nella concezione evoliana della montagna e dell'alpinismo ..	243
<b>6</b>	<b>ESOTERISMO E TRADIZIONIONALISMO ANCESTRALE IN DOMENICO RUDATIS .....</b>	<b>254</b>

6.1	Elementi biografici e provenienza geografica: un caso di geofilosofia ante litteram.....	254
6.2	<i>Liberazione</i> : un tentativo di analisi critico-testuale .....	259
6.3	Rudatis, teorico del sesto grado: storia dell'alpinismo e mutamento dei tempi.....	273
<b>7</b>	<b>TARDO ROMANTICISMO E IDEALISMO MAGICO IN ETTORE ZAPPAROLI.....</b>	<b>281</b>
7.1	Una biografia complessa: ricerca delle fonti e contesto storico-sociale .....	281
7.2	L'ambiente culturale e alpinistico milanese nei primi decenni del Novecento: Ettore Castiglioni, i gruppi del CAI Milano, Antonia Pozzi .....	289
7.3	Musica e suggestioni romantiche nella concezione zapparoliana delle montagne .....	296
7.4	La parete est del Monte Rosa come "teatro magico delle Alpi".....	300
7.5	Romanticismo e sentimentalità nell'esperienza alpinistica di Zapparoli: gli articoli per la <i>Rivista Mensile del Club Alpino Italiano</i> .....	304
7.6	Estetica tardo-romantica ed idealismo magico: da <i>Blu Nord</i> a <i>Il silenzio ha le mani aperte</i> .....	312
	<b>CONCLUSIONI.....</b>	<b>325</b>
	<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>333</b>
	<b>APPENDICE DUE NOTE BIOGRAFICHE .....</b>	<b>345</b>



# INTRODUZIONE E RINGRAZIAMENTI

La storia delle montagne è stata, sin dai tempi più remoti, una storia simbolica e fortemente legata alla percezione interiore che i popoli, gli individui, le culture hanno avuto di esse. In parte esaltate ed in parte neglette, già nell'epoca antica, le montagne hanno comunque rappresentato, come è naturale, un'incarnazione perfetta dei luoghi di forza, di quei pilastri della terra che sembrano in qualche modo reggere l'impalcatura dell'intero pianeta. Entro una concezione analogica, che già fu cara a Leonardo da Vinci, esse rappresentavano lo scheletro terrestre, che si affiancava ai percorsi delle acque, simili a vene ed arterie, secondo una visione vitalistica ed organicistica di origine antichissima.

Fino agli inizi dell'età moderna, e in fondo fino alla prima rivoluzione industriale, le montagne sussurravano prevalentemente, all'umanità, messaggi simbolici. Esse erano realtà primordiali, ancestrali, fondative. Esse custodivano i segreti di un tramite cosmico verso dimensioni e figure misteriose e forse superiori. In loro la voce della cosmogenesi, in loro il messaggio sui destini del mondo.

Montagne magiche dunque, capaci, entro una completa empatia con gli esseri umani, di guidarli in direzioni lontane dalle pianure e in fondo anche dalle civiltà.

La magia delle montagne venne però poi rapidamente oscurata, scissa, allontanata, entro l'evoluzione dalla modernità, e oggi della post-modernità.

Ciò provocò, nei secoli, la nascita di una forma di percezione omologata e fondamentalmente autoriferita, delle realtà alpestri, culminata, a metà del diciannovesimo secolo, con la salita del Cervino, nel 1865, con la nascita dell'alpinismo, subito qualificatosi apertamente come una determinazione alla conquista. Le trasformazioni del capitalismo post-moderno nel Novecento, e agli inizi del terzo millennio, hanno poi generato un'ulteriore variante alla logica della conquista inscenando la grande rappresentazione pratica delle montagne intese come luogo di gioco, passatempo, prestazione, agonismo. Ciononostante, nella cultura del tardo Ottocento e della prima metà del Novecento, e talora anche oggi, sono apparsi dei tentativi di recupero culturale dell'antico sigillo magico originario delle montagne, entro un più generale rifiuto dei canoni omologanti e dogmatici tipici del collettivismo consumistico del ventesimo secolo.

Lo scopo del presente lavoro, forse il primo in questo campo, è dunque quello di studiare le relazioni fra queste interpretazioni (per alcuni versi rivoluzionarie), reattive e novecentesche, del senso e dell'essere delle montagne, e l'uso di suggestioni culturali ed intellettuali derivate dalle tradizioni irrazionalistiche e tardo romantiche, tanto presenti e forti proprio nella cultura dei primi decenni del ventesimo secolo in Europa e certamente anche in Italia.

Lo svolgimento di questo studio, che si vuole collocare in un contesto storiografico legato alla Storia delle Idee, inizia con una disamina e un bilancio della storiografia ad oggi disponibile su questi temi, per poi passare ad una analisi dell'evoluzione dell'idea di montagna, soffermandosi poi in maniera più diffusa sulla forma e le direzioni della cultura esoterica nell'Europa della prima metà del Novecento. La parte conclusiva del lavoro, la più originale a parere di chi scrive, è dedicata ad identificare le linee guida del "pensiero alpestre ed alpinistico" di tre notevoli e celebri figure di alpinisti e di uomini di cultura che hanno caratterizzato proprio la cultura alpinistica italiana fra il 1920 e il 1950, ossia Julius Evola, uno dei massimi filosofi italiani del Novecento, Domenico Rudatis, rocciatore e scrittore, teorico del sesto grado, Ettore Zapparoli, grande solitario della parete est del Monte Rosa, musicista e scrittore.

Queste tre figure possono essere considerate paradigmatiche di un'epoca, di un modo di pensare, di un modo di intendere le montagne e l'alpinismo: per molti versi figure portatrici di idee non in linea, non ortodosse, forse scomode. Tuttavia, capaci di accedere, molto più di altre figure culturali, e di certo di più di tanti altri celebrati alpinisti di punta, a una visione, seppur storicamente perdente, profonda e morale delle montagne e dell'alpinismo medesimo.

Questo studio è dunque dedicato alla storia e alla sopravvivenza delle montagne magiche nel primo Novecento italiano e, più in generale, per vissuto desiderio dell'Autore, alla più profonda Magia delle montagne.

L'autore desidera qui ringraziare per i consigli, la collaborazione e i preziosi suggerimenti, i professori Luigi de Anna, Antonio Sciacovelli, Franco Brevini, Nicola Guerra, Massimo Venturi Ferriolo, nonché la professoressa Silvia Toso, Angelo Recalcati, Mirella Tenderini, Roberto Stocco. Un ringraziamento anche a Edoardo Previatello per l'aiuto nella stesura informatica del manoscritto.



# 1 STATUS QUAESTIONIS STORIOGRAFICO

## **Premessa**

Nel presente capitolo cercheremo di fornire un quadro storiografico molto ampio, se non quasi esaustivo, del dibattito critico odierno relativo alle tematiche cruciali a cui questo lavoro è dedicato. Per completezza esporremo le tematiche e le linee guida della ricerca contemporanea e moderna non solo con riferimento al nucleo concettuale che più ci interessa, ossia quello dei rapporti fra esoterismo, irrazionalismo, tardo romanticismo e letteratura alpinistica italiana nel primo Novecento, ma anche alla più ampia serie di tematiche di supporto e di introduzione all'analisi dei testi di Julius Evola, Domenico Rudatis ed Ettore Zapparoli, entro una disamina che deve spaziare dalla storiografia inerente la storia dell'alpinismo a quella sul paesaggio alpino e sul suo significato culturale, passando per l'analisi delle tematiche chiave relative al rapporto fra il pensiero di Nietzsche e le montagne stesse, per giungere infine a descrivere in sintesi le più recenti tesi storiografiche relative alle origini sociali dell'alpinismo come fenomeno di espressione delle classi medio-borghesi della fine del diciannovesimo secolo. A tal proposito sottolineiamo qui, in via introduttiva che, nell'ambito del presente lavoro, proprio per la vastità del suo oggetto, non è possibile svolgere una disamina analitica della ricerca generale inerente figure di pur notevole spessore entro la cultura italiana, come nel caso di Julius Evola, la cui bibliografia critica è assai ampia e trascende i limiti e gli scopi del nostro lavoro. Parimenti, si deve osservare la relativa carenza di bibliografia e di indagini specifiche sugli argomenti che costituiscono il cuore della nostra ricerca: praticamente assenti nel panorama culturale storiografico contemporaneo le indagini sulle ascendenze, sui contenuti e sulle relazioni culturali degli scritti alpinistici degli autori considerati, mentre ancor meno contributi, per non dire nessuno, sono reperibili, ad oggi, intorno ai complessi rapporti che hanno legato, nell'Italia dei primi quattro decenni del Novecento, alpinismo, letteratura ed esoterismo nelle sue varie sfumature.

## 1.1 Le Alpi nella storiografia moderna: da Grand-Carteret a Philippe Joutard

Le montagne, ed in particolare le Alpi, considerate come montagne prototipiche, sono presenti nella storia della cultura sin dalle epoche più remote. Già nella civiltà sumerica troviamo evidenti manifestazioni di un interesse per le realtà territoriali e ambientali alpine, lette, interpretate e vissute in una chiave simbolica, come una delle matrici cardinali della cosmogenesi.<sup>1</sup>

Nell'epoca classica, numerosi e di rilievo sono gli autori che inseriscono le montagne in opere poetiche, storiche e geografiche, sia nel contesto latino che in quello della greicità. Un particolare significato culturale assume, soprattutto in relazione al dipanarsi delle successive tradizioni filosofiche ed anche esoteriche, la celebre convinzione, forse legata al terzo libro della *Naturalis Historia* di Plinio il Vecchio, in cui le Alpi, come ricorda anche Michelet nel diciannovesimo secolo, vengono considerate come il castello d'acqua d'Europa, la fonte sopraelevata ed in quota da cui sgorgano, al contempo, entro una magica armonia naturale, i quattro grandi fiumi che irrorano il continente: Rodano, Reno, Danubio e Po.

Questa grande idea centralista, che rispondeva ovviamente ad una necessità, di chiara origine platonica, di ordine cosmico, naviga tutta la storia della cultura geografica antica, medievale e moderna, giungendo, con poche variazioni, attraverso gli appunti di Leonardo da Vinci, sino alle pagine più strutturate di uno storico come Michelet.<sup>2</sup>

A partire dai primi anni del Settecento l'interesse per le montagne, entro la cultura occidentale, si è focalizzato quasi completamente, per circa due secoli, sulle Alpi, territorio montano giunto finalmente ai confini della coscienza civile e storica europea attraverso le prime fatiche esplorazioni dei ghiacciai e attraverso i numerosi passaggi dei valichi effettuati nell'ambito della tradizione del *Grand Tour*.<sup>3</sup>

Ma è tuttavia solo a partire dalla fine del diciannovesimo secolo che le montagne, considerate nella loro globalità geologica, geografica e culturale, diventano effettivo oggetto di analisi storiografiche di taglio scientifico. Ciò accade, entro la storiografia anglo-francese, per merito, quasi esclusivo, di John Grand-Carteret, uno dei massimi esperti di storia delle montagne agli inizi del secolo scorso. La sua opera principale,

<sup>1</sup> Si veda a tale proposito il celebre bassorilievo di Akkad, databile circa al 2200 a.C., in cui viene raffigurato un dio solare che ascende verso il cielo lungo la Montagna del mondo. Su questi temi si confronti J. Campbell, *Le figure del mito*, trad. it. di A. Sabbadini, Red Edizioni, Como, 1991.

<sup>2</sup> Cfr. J. Michelet, *La Montagna*, trad. it. di C. Gazzelli, Il Melangolo, Genova, 2001.

<sup>3</sup> A tale proposito si vedano almeno: A. Brilli, *Quando viaggiare era un'arte. Il romanzo del Grand Tour*, Bologna, 1995, e soprattutto il classico C. De Seta, "L'Italia nello specchio del Grand Tour", in *Storia d'Italia. Annali 5. Il paesaggio*, Einaudi, Torino, 1982. Fra i testi precedenti si veda anche G. R. de Beer, *Travellers in Switzerland*, Oxford University Press, London, 1949.

*La montagne à travers les âges*, esce a Grenoble nel 1903 e, subito, si pone, con i suoi due tomi di quasi 1100 pagine complessive, illustrate, in largo formato, come il primo grande tentativo storiografico di studio e approfondimento delle realtà montane considerate in tutti i loro aspetti principali, sia fattuali e concreti, sia astratti ed intellettuali o artistici.<sup>4</sup>

Il ciclopico testo di Grand-Carteret chiudeva, per la prima volta, in maniera quasi esaustiva, una lunga epopea alpestre, incominciata a metà del Settecento con le prime esplorazioni ai ghiacciai del Monte Bianco e proseguita con le pionieristiche salite alla vetta di quest'ultimo, la conquista del Cervino del 1865, passando per le prime esplorazioni sistematiche delle Ande e di alcune montagne delle zone asiatiche e africane.

L'autore aveva però probabilmente un modello scientifico preciso a cui ispirarsi, poiché, già agli inizi del Settecento, lo scienziato svizzero Johan Jakob Scheuchzer nei suoi *Ouresiphoites Helveticus, sive Itinera per Helvetiæ Alpinas Regiones*, pubblicati fra il 1702 e il 1711, aveva dato per primo una descrizione dettagliata delle montagne elvetiche sotto diversi profili, con particolare attenzione agli aspetti topografici, etnografici e alle tradizioni locali.

Tuttavia, mentre lo Scheuchzer, che si situa agli inizi di un lungo periodo di scoperta fisica e culturale delle Alpi, non possiede una vera "filosofia della montagna", Grand-Carteret, nelle pagine introduttive alla sua opera, esplicita chiaramente i propositi generali che animano quest'ultima e che lo hanno spinto a una redazione tanto impegnativa.

In particolare, in quella che l'autore intitola, con raffinato senso dell'umor "Les préliminaires d'une ascension littéraire", vengono delineate con precisione le scansioni temporali della successiva trattazione, con una suddivisione parallela di carattere quasi dossografico:

"La Montagne qui, suivant l'organisme social, a répondu à des besoins essentiellement différents; la Montagne qui, en fait, a passé par ces quatre grandes périodes:

La période des nécessités commerciales, des échanges, des traversées pacifiques, quelle qu'ait été, du reste, leur but, leur raison, leur tendance;

La période des raisons politiques, des invasions, des grandes traversées guerrières;

La période des aspirations vers la hauteur, des désirs d'élargissement de la pensée humaine, du développement du rayon visuel, des recherches scientifiques;

<sup>4</sup> J. Grand-Carteret, *La montagne à travers les âges*, Librairie Dauphinoise, Grenoble-Librairie Savoyarde, Moutiers. I, *Des temps antiques à la fin du dix-huitième siècle*, 1903. II, *La Montagne d'aujourd'hui*, 1904.

La période de l'expansion, de la recherche, du besoin, de la nécessité de la communion plus intime de l'homme avec les lieux les plus élevés".<sup>5</sup>

A questi quattro periodi corrispondono, secondo l'autore, tre forme esteriori di manifestazione delle realtà montane: "la montagna-mezzo", cioè la montagna che si presenta come un ostacolo, una barriera, un instabile ponte fra aree antropizzate. "La montagna desiderio", che corrisponde alla realtà geografica alpestre vista come una grande entità sconosciuta e da scoprire. "La montagna salvatrice", ossia quell'entità fisica verso cui, materialmente e simbolicamente, si tendono le braccia "e gli sguardi di un'umanità sofferente".

Quest'ultima caratterizzazione risponde in pieno alla precedente osservazione di Grand-Carteret secondo cui la montagna, in ogni tempo, ha avuto un duplice ruolo, da una parte rifugio, dall'altro territorio di devastazione, da una parte elemento rigeneratore, dall'altro elemento oppressore. Sotto questo profilo il Grand ha ben chiaro tuttavia che la caratteristica essenziale delle montagne, ancora agli inizi del "moderno" ventesimo secolo, è quella di essere "haute, puissante" ed in fondo di essere ancora "la Grande Inconnue".

Chiarificata questa situazione iniziale, in piena evoluzione della società capitalistica, l'autore passa a sottolineare la necessità di una analisi storiografica delle montagne "attraverso le epoche":

"C'est à dire, non ses formes extérieures, non ses révolutions physiques, mais la place tenue par elle dans l'histoire de l'humanité, – ça à quoi elle a servi, son rôle conséquemment; – de quelle façon on l'a vue, observée, découverte, conquise; donc sa place dans le rayon visuel des sociétés.

Ce qu'elle a été: ce qu'elle est aujourd'hui; ce qu'elle sera demain; soit qu'on l'étudie pour elle-même, soit qu'on veuille plus amplement savoir ce que les hommes des sociétés anciennes et des sociétés présentes ont pensé de ces rides du sol, de ces excroissances, de ces proéminences, de ces avances, de ces arabesques de l'épiderme terrestre".<sup>6</sup>

Allo stesso modo Grand-Carteret ha piena coscienza di come l'immagine delle montagne si sia sviluppata, durante le diverse epoche, ma in particolare nella tarda modernità, quasi esclusivamente attraverso le descrizioni, le percezioni, le emozioni tradotte in pagina scritta, dei suoi principali appassionati ed amanti, come Petrarca, come Conrad Gessner, come lo stesso Leonardo da Vinci, per arrivare al già citato Scheuchzer, a von Haller, autore del poemetto *Die Alpen*, e sino ai quasi

<sup>5</sup> Grand-Carteret, *La montagne...*, *op. cit.*, vol. I, pag. X.

<sup>6</sup> *Ivi*, vol. I, pag. IX.

contemporanei francesi, storiografi e precisi analisti delle Alpi e del Monte Bianco in particolare, come Bourrit, Dusaulx, senza dimenticare giganti estrinseci come Goethe e Byron.

Tale coscienza assume, rispetto ai nostri interessi analitici, una notevole importanza, perché mostra bene come, entro i primordi di una storiografia scientifica delle montagne, gli aspetti astratti, artistici, poetici, letterari, e più in generale simbolici, abbiano avuto – al di fuori del peso ineluttabile della storia dell'alpinismo – una preponderanza assoluta, nella diffusione dell'immagine delle montagne stesse, rispetto agli elementi concreti e tipici delle culture materiali delle terre alte, che inizieranno ad essere vero oggetto di studio solo nella storiografia specializzata della seconda metà del Novecento.

Ma, se da un lato l'opera monumentale e mirabile di Grand-Carteret vanta una ampia ed evidente serie di virtù storiografiche sia contenutistiche che in fondo metodologiche (almeno rispetto all'epoca di stesura), d'altro lato essa stessa tende spesso a privilegiare il dato meramente erudito a scapito della analisi concettuale e, allo stesso modo, tende a mancare di una reale filosofia di fondo che indirizzi l'intera opera oltre la dimensione, pur ammirevole e completa, dell'enciclopedismo storico-geografico. In particolare, gli eventi fondamentali legati allo sviluppo dell'alpinismo – che indubbiamente ha dato per primo alle Alpi una visibilità culturale forte e poi una visibile mediatizzazione – sono trattati in uno spazio di pagine relativamente ristretto, nel complesso meno di cento, ed in modo abbastanza superficiale, quasi che l'alpinismo stesso sia stato solo una sottocategoria di più ampie vicende intellettuali. E' però vero che nel "chapitre VI" del primo volume l'autore riconosce che a partire dalla metà del 1800 l'alpinismo sia diventato "une des caractéristiques de la société moderne".<sup>7</sup> Ma questa interessante considerazione, per certi versi pionieristica sotto il mero profilo sociologico, si spegne poi, nella concretezza dell'indagine storiografica, nella evidenziazione del ruolo culturale delle prime grandi esplorazioni di naturalisti e scienziati, di ingegneri, cartografi e della creazione dei primi club alpini, il tutto inoltre riferito quasi esclusivamente al contesto francese, secondo una prassi abbastanza tipica della storiografia transalpina di quegli anni e non solo.

Nei primi anni del secolo ventesimo, tuttavia, entro la cultura europea, ed in particolare in quella inglese, le indagini storiografiche, di vario genere, inerenti le montagne, e le Alpi in particolare, erano decisamente tangibili. Ciò in virtù soprattutto della continua frequentazione esplorativa svolta proprio dagli inglesi, spesso londinesi, sulle cime italiane, svizzere e francesi, molte volte non ancora conquistate. Fra i maggiori esegeti delle Alpi negli anni paralleli o di poco successivi alla pubblicazione dell'opera di Grand-Carteret, va ricordato W. A. B. Coolidge, uno

<sup>7</sup> *Ivi.*, vol. I, pag. 253 e seguenti.

dei più attivi alpinisti europei dell'epoca, vero cacciatore di prime ascensioni, nonché finissimo studioso di testi precedenti relativi alla descrizione delle Alpi.

Il Coolidge, così come il conterraneo Douglas Freshfield, ritiene, agli inizi del secolo, che sia necessario mutare l'approccio storiografico all'analisi delle montagne ed in particolare delle Alpi, passando da una prospettiva di pur eccellente indagine erudita ed enciclopedica, ad una lettura che sappia ricostruire a dovere i momenti di passaggio entro la dialettica evolutiva delle differenti tradizioni culturali e esplorative che hanno segnato nelle diverse epoche, a partire dalla prima modernità cinquecentesca, la storia del rapporto fra uomini e montagne. A questo proposito, egli si impegna, proprio nei primissimi anni del secolo, in un raffinato lavoro storiografico mirante a riportare al loro reale valore storico-genetico alcuni antichi testi come quelli dell'erudito svizzero Conrad Gessner e dello storico elvetico Josias Simler. Proprio nel 1903 Coolidge pubblica un testo fondamentale in cui riedita e traduce in francese i testi di Gessner e Simler, commentandoli modernamente con molte dense pagine di note, ed al contempo introducendoli con una valutazione storiografica capace, finalmente, di leggere l'evoluzione delle montagne soprattutto in un'ottica concettuale e dunque, in conclusione, anche in un'ottica critica. Nel 1904 egli pubblica *Josias Simler et les origines de l'alpinisme jusqu'en 1600*, per i tipi dell'Editore Allier a Grenoble. In questo testo fondamentale, ristampato di recente<sup>8</sup>, l'autore mostra come la coscienza europea della presenza e del significato delle montagne per l'umanità si sia sviluppata per passaggi successivi a partire dalla fine del 1400, e come le idee contenute nei singoli momenti evolutivi si siano tradotte in idee successive entro tradizioni culturali diverse ma sorrette da un impianto di psicologia storica che trovava le proprie radici nella classicità, se non nelle culture precedenti la grecità.

Nell'opera, coltissima ed estremamente documentata sotto il profilo scientifico, oltre ai citati testi di Gessner e Simler<sup>9</sup>, Coolidge dà un contributo decisivo a focalizzare, entro la dimensione della storiografia scientifica, la relazione intrinseca esistente fra la genesi dell'alpinismo successiva al 1780 circa e le precedenti tematizzazioni culturali, di vario genere, relative alle montagne e in particolare alle Alpi.

<sup>8</sup> W.A.B. Coolidge, *Josias Simler et les origines de l'alpinisme jusqu'en 1600*, Glénat, Grenoble, 1989.

<sup>9</sup> Conrad Gessner, *De Montium Admirazione*, testo pubblicato come prefazione al *Libellus de lacte et operibus lactariis*, Christophorus Froschauer, Tiguri, 1541; trad. francese di W. A. B. Coolidge, in W. A. B. Coolidge, *Josias...*, *op. cit.*, pag. 31-32; C. Gessner *Sur l'admiration de la montagne*; trad. it. a cura di M. Tenderini, *Lettera del medico Konrad Gessner a Jacques Vogel sull'ammirazione della montagna*, in E. Pesci, *La montagna del cosmo. Per un'estetica del paesaggio alpino*. CDA, Torino, 2000, pag. 150-157. J. Simler, *De Alpibus Commentarius*, Zürich, 1574; trad. franc., in W. A. B. Coolidge, *Josias... op. cit.*, pagg. 150-238, con il titolo *Mémoires sur les Alpes*, prima trad. it. a cura di C. Carena, Iosia Simler, *Commentario delle Alpi*, con un'introduzione di M. Milanese, Armando Dadò Editore, Locarno, 1998.

L'opera e la figura di Coolidge possono dunque essere considerate come un importante anello di congiunzione, nello sviluppo della moderna storiografia concernente le Alpi, fra la pionieristica trattazione di Grand-Carteret e le a noi più vicine e tecniche analisi relative alle montagne e alle Alpi nella cultura occidentale.

A partire dalla seconda metà del ventesimo secolo, soprattutto sulla scia di nuove e diverse impostazioni storiografiche, come ad esempio la *History of ideas* fondata da Arthur Lovejoy o l'impostazione della scuola delle *Annales* di Marc Bloch e di altri storiografi francesi, numerosi sono stati i tentativi, più o meno strutturati, di indagare con propositi scientifici e spesso solo divulgativi la posizione e l'importanza delle montagne per la storia dell'umanità. Si è spaziato in campi molto diversi, e non di rado lontani, con particolare riguardo alla geografia fisica e umana, alla storia del paesaggio, alla geologia, alla storia dell'arte, della letteratura e dei *récits-d'ascension*, fino alla storia della mentalità, dell'economia ed ovviamente degli sport alpini, comprendendo in alcuni casi, a torto, sotto quest'ultima categoria, anche la storia dell'alpinismo.<sup>10</sup>

Le decine e decine di studi, in varie lingue, di diversa origine, ideologia e lingua, hanno coperto gran parte delle tematiche chiave relative alle montagne e alle Alpi e, come appare ovvio, la trattazione analitica delle principali tendenze storiografiche che le hanno animate è qui impossibile e non funzionale agli scopi tecnici della presente ricerca.

Ma, in via introduttiva alle tematiche che tratteremo in seguito, può essere certamente utile concludere questa breve disamina dell'evoluzione della storiografia moderna concernente le Alpi con un accenno a un testo, relativamente recente, redatto dallo storico francese Philippe Joutard, e che può essere considerato una sorta di punto di arrivo, per certi versi, e di ripartenza concettuale per altri, nel modo di studiare le Alpi medesime e la complessa evoluzione culturale di cui sono state protagoniste nei secoli.

<sup>10</sup> Citiamo qui, di passaggio, al riguardo e a mero titolo di esempio, almeno i seguenti testi fondamentali: A. Nercessian, S. Tarpin et Al. *La montagne et ses images du peintre D'Akrésilas à Thomas Cole*, Editions du C.T.H.S., Paris, 1991; U. Christoffel, *La montagne dans la peinture*, trad. franc. par H. J. Bolle, CAS, Zöllikon, 1963. Per quanto riguarda le arti figurative. P. Giacomoni, *Il laboratorio della natura. Paesaggio montano e sublime naturale in età moderna*, Franco Angeli, Milano, 2001. Si veda ora anche la nuova edizione, ampiamente rivista ed aumentata: P. Giacomoni, *Il nuovo laboratorio della natura. La montagna e l'immagine del mondo al Rinascimento al Romanticismo*, Franco Angeli, Milano, 2019. S. Schama, *Landscape and memory*, trad. it. di P. Mazzarelli, *Paesaggio e memoria*, Mondadori, Milano, 1997 (1995). Sulle montagne nel Medioevo si veda utilmente *La montagne dans le texte médiéval. Entre mythe et réalité*. Textes réunis par C. Thomasset et D. James-Raoul, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000. Per quanto riguarda la relazione fra letteratura e montagne vedasi *Ascensioni umane. La montagna nella cultura occidentale*, a cura di G. Langella, Grafo, Brescia, 2002.

Nel suo *L'invention du Mont Blanc*<sup>11</sup>, Joutard, professore di storia moderna nell'università della Provenza e, all'epoca, rettore dell'Académie de Toulouse, propone, per la prima volta, una impostazione storiografica innovativa, mirante a dimostrare come la nascita dell'alpinismo, identificata con la prima salita del Monte Bianco di Balmat e Paccard, l'8 agosto 1786, sia stata la conseguenza di una lunga genesi culturale ed esplorativa che aveva implicato alcune delle più celebri menti europee, da Petrarca, a Leonardo, a Rousseau, passando per molte altre figure di media o minore grandezza, afferenti a diversi campi dello scibile, ma sempre entro un percorso unitario e dotato di una profonda ragione interna.

Diversamente da altri studi dedicati alle montagne e alle Alpi nella seconda metà del ventesimo secolo, Joutard predilige un approccio storiografico multidisciplinare e trasversale, teso a dimostrare come, nella storia delle Alpi e della loro esplorazione e conquista, ogni singolo momento evolutivo si traduca in altre e successive vicende che spaziano dall'alpinismo alla storia dell'arte, alla storia della mentalità, per arrivare a quella dell'economia.

Anche se non è particolarmente originale nella scelta degli autori e delle tematiche analizzate, Joutard lo è invece per quanto concerne la precisa e dichiarata volontà di identificare nella prima salita del Monte Bianco, nel 1786, e nella seguente "epopea" del Monte Bianco", il vero punto di approdo di una lunga tradizione culturale nata nel primo Rinascimento, se non addirittura con Francesco Petrarca.

Altrettanto interessante, sotto il profilo storiografico, è la nuova ed accettabile tesi dell'autore, secondo cui la cultura europea ha prodotto, in tre secoli circa, un lento avvicinamento alle Alpi attraverso diverse forme operative (letteratura, pittura, poesia, topografia, sino all'azione alpinistica) sfociate, alla fine del Settecento, in quella che egli chiama "la presa di coscienza di un nuovo spazio". Allo stesso modo, Joutard sottolinea come "l'invenzione delle Alpi" sia stato un fenomeno prevalentemente legato al protestantesimo, poiché quest'ultimo veicolava una sensibilità nuova e diversa nei confronti della natura, desacralizzandola, al contrario del cattolicesimo che tende invece a un compromesso con il magismo e con lo spazio magico. In particolare, secondo lo storico francese, si dovrebbe risalire, da un punto di vista genetico, addirittura all'umanesimo, da cui il protestantesimo è stato, come noto, ispirato, identificandolo come reale causa prima della scoperta dell'alta montagna, ciò in realtà sia in ambito cattolico che protestante.<sup>12</sup>

Un altro merito, non secondario, del testo di Joutard è quello di avere dato notevole spazio all'analisi delle prime esplorazioni settecentesche ai ghiacciai del

<sup>11</sup> Gallimard, Paris, 1986. Trad. it. a cura di P. Crivellaro: *L'invenzione del Monte Bianco*, Einaudi, Torino, 1993.

<sup>12</sup> Cfr. Joutard, *op. cit.*, pag. 177 e seguenti.



Monte Bianco, aprendo uno squarcio su un periodo e su una serie di eventi abbastanza trascurati dalla storiografia precedente.<sup>13</sup>

Nel complesso questo testo può essere considerato, per molti versi, il punto di approdo di tutta una serie di indagini storiografiche, abbastanza disomogenee, anche se talora dedicate a temi singoli e specifici della storia delle montagne. Joutard sintetizza in un'opera in fondo agile i principali nodi concettuali emersi in quasi un secolo di storiografia alpina ma, al contempo, egli stesso offre degli spunti per le successive indagini concernenti la storia e la cultura delle montagne, con particolare riferimento alla proiezione di queste ultime nell'epoca del capitalismo maturo.

A questo proposito, sarà proprio la storiografia francese a recepire direttamente l'impulso proveniente dalle ricerche di Joutard, allargando lo spettro delle analisi legate al mondo alpino ad altre e più moderne dimensioni, come quella macroeconomica, sociologica, per arrivare alla funzione del turismo e della pubblicità.

Ma, fra i principali meriti di Joutard, si deve anche annoverare quello di avere, forse per primo, mostrato in modo chiaro come la storia delle montagne del mondo, ed in particolare quella delle Alpi, sia stata, nei secoli, frutto solo secondariamente delle popolazioni autoctone delle montagne stesse – culturalmente ed economicamente arcaiche – nascendo invece al contrario dalle correnti culturali e operative che provenivano dal mondo delle città e delle pianure.

In altre parole, dai testi dello storiografo francese si evince in modo assoluto come senza un intervento “eticizzante” di un gran numero di intellettuali ed in seguito alpinisti di origine non montanara, le Alpi sarebbero rimaste ancora a lungo in uno stato di “oscurità sacralizzata”.

Ciò equivale a introdurre un ulteriore interessante punto di discussione, relativo alle indagini storiografiche sulla natura della scoperta delle Alpi.

## 1.2 La visione “contrastiva” del paesaggio alpestre nella storiografia europea contemporanea e i suoi limiti concettuali

Nell'evoluzione della storiografia delle Alpi degli ultimi trent'anni si colgono molto bene due diverse tendenze di analisi, chiaramente legate a differenti campi di formazione storiografica e anche ideologica: da una parte, la storiografia legata ad una concezione umanistica della cultura, e dunque tendente a dare largo spazio all'influsso di discipline generali come la filosofia, la letteratura, le arti figurative, entro l'analisi della genesi dell'immagine delle montagne nell'età moderna e contemporanea.

<sup>13</sup> Cfr. *Ivi*, pag. 77-85.

A questo riguardo, si deve osservare che la storiografia alpina ha acquisito un protocollo operativo e una metodologia derivate dagli studi generali sul paesaggio alpino e sulla sua storia. Questi ultimi, a loro volta, nel ventesimo secolo, si sono ispirati a una nuova e più moderna concezione del paesaggio, capace di superare l'antica visione positivistico-fisica del paesaggio stesso, considerando quest'ultimo come il frutto, in continua evoluzione, di un particolare tipo di rapporto interpretativo fra uomo e natura. In questo senso, sono risultate essenziali le teorie sostenute dal filosofo tedesco del paesaggio Joachim Ritter, secondo cui il paesaggio è natura vissuta con sentimento, interiorizzata e tradotta in immagini di descrizione del mondo, capaci di trasformarlo attraverso l'azione umana.<sup>14</sup>

Allo stesso modo, entro un approccio che sarà di grande rilevanza per le tematiche del presente lavoro, l'approccio storiografico della Geofilosofia tende a staccarsi da ogni forma di oggettivismo paesaggistico, dando spazio all'analisi del gioco delle differenti tradizioni culturali, che formano, di volta in volta, il *Genius Loci* di ogni parte della natura. I luoghi di pietra e quelli di acqua, e quindi soprattutto montagne, fiumi e mari, assurgono, in quest'ottica, al ruolo di "luoghi di forza" dove si viene ad instaurare una relazione quasi geomantica fra verità profonde della Terra e capacità ermeneutiche proprie di alcuni soggetti capaci di trasformare i luoghi stessi in "natura parlante", diffondendo presso le masse vere e proprie immagini paesaggistiche fondative.<sup>15</sup>

La tendenza a leggere, da un punto di vista storiografico, la storia delle montagne soprattutto come una storia di origine strettamente culturale ha portato, in alcuni casi, ad esacerbare gli aspetti eziologici legati alla funzione e all'importanza di discipline strettamente filosofiche come l'estetica, l'estetica del paesaggio, la storia della filosofia stessa.

Un esempio eclatante è la posizione, di assoluta preminenza culturale, entro la storia alpina e in relazione alla nascita dell'alpinismo, attribuita da diversi autori a figure come Rousseau e Kant che, come noto, dedica spazio alle vicende legate alla prima salita del Monte Bianco nelle pagine celebri della *Critica del giudizio*.

Se per molti studiosi questo approccio di tipo umanistico e fondamentalmente culturalistico alla storia delle montagne è da considerarsi – come ritiene chi scrive – quello più valido, poiché rispondente in pieno alla realtà dei fatti, per altri autori, più legati a contesti scientifici e antropologici, esso è stato, ed è, solo fonte di equivoci

<sup>14</sup> J. Ritter, *Paesaggio. Uomo e natura nell'età moderna*, trad. di G. Catalano, a cura di M. Venturi Ferriolo, Guerini e Associati, Milano, 2001 (ed. or. tedesca, Münster, 1963). Ma si veda anche G. Carchia, "Per una filosofia del paesaggio", in *Quaderni di Estetica e Critica*, 4-5 (1999-2000), pagg. 59-69.

<sup>15</sup> A tale proposito si veda soprattutto M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano, 2003 (1994). L. Bonesio, *Geofilosofia del paesaggio*, Mimesis, Milano, 1997.

storiografici e si presenta come una prospettiva negativa e fuorviante per una corretta lettura della storia e delle vicende concernenti le terre alte.

A questo proposito, è sorta negli ultimi anni una vera e propria *querelle* cristallizzata intorno al concetto di “visione contrastiva del paesaggio alpestre”: da una parte un gran numero di testi e studi indirizzati, come detto, a sottolineare quanto la vita storica delle montagne e delle Alpi sia dipesa e dipenda dalle letture culturali esterne ai loro territori,<sup>16</sup> dall'altra alcuni fautori della necessità di un cambio di rotta storiografico radicale, capace di eliminare per sempre l'immagine contrastiva dei paesaggi naturali. Secondo questi autori<sup>17</sup> l'interpretazione dei paesaggi alpestri e marini, nata dalle esperienze e dalla creatività di intellettuali, esploratori, alpinisti, navigatori e cittadini in fuga dalle città, avrebbe, già dal 1600, generato una concezione paesaggistica e antropologica irreali, producendo un'indebita e pericolosa identificazione di questi spazi della natura – e in particolare delle Alpi – intesi come un antipolo, uno spazio altro, quasi eterotopico, se non intesi, in definitiva, solo come meri luoghi simbolici ad evidente uso delle esigenze psicologiche delle masse cittadine.

Questo approccio avrebbe, oggi, fatto il suo tempo e dovrebbe essere evitato una volta per tutte:

“Ciò di cui oggi si ha bisogno non è una nuova immagine contrastiva, bensì una normalizzazione del discorso scientifico. Nella storia di cui possiamo avere una visione d'insieme, le Alpi si differenziano dalle terre pianeggianti che le circondano in forme molteplici e mutanti nel tempo, ma non sono mai state un mondo alternativo e opposto alla pianura o ai centri europei. Ha fornito una base importante per questa illusione il fatto che la maggior parte degli intellettuali, come anche il loro pubblico, abbiano fatto ricorso alle Alpi dall'esterno per le loro proprie necessità. Si è trattato di una di quelle piuttosto strane dichiarazioni d'amore, che non richiedono il parere dell'interessato. Il tempo per simili approcci dovrebbe essere scaduto”.<sup>18</sup>

È indubbio che una lettura realistica della storia delle terre alte debba dare ampio spazio a tutti quegli elementi legati alla vita delle popolazioni che le hanno abitate e le abitano. In tal senso è impossibile e controproducente sminuire l'importanza, nella vita storica delle montagne, degli usi, dei costumi, delle tradizioni, delle storie della mentalità, dell'economia locale, per citare solo gli elementi di maggior peso,

<sup>16</sup> Un esempio molto raffinato di questa tendenza si trova in R. Assunto, *Il parterre e i ghiacciai. Tre saggi di estetica sul paesaggio del Settecento, Novecento*, Palermo, 1984.

<sup>17</sup> Ad esempio Jon Mathieu, *Storia delle Alpi, 1500-1800. Ambiente, sviluppo e società*, trad. it. di G. P. Falappi, Casagrande, Bellinzona, 2000.

<sup>18</sup> *Ivi*, pag. 256.

soprattutto in rapporto alla loro dialettica con la realtà meramente culturale delle terre alte medesime. Ma, se si sposta completamente il baricentro dell'indagine storiografica sugli elementi fattuali, materiali, e sulla logica degli avvenimenti – per usare un vecchio termine tipico della scuola delle *Annales* – si squilibra completamente la concreta realtà della storia delle montagne che, quanto meno dagli inizi dell'età moderna in poi, ma soprattutto nella contemporaneità, è dipesa in gran parte dalle immagini costruite in dimensioni eteronome e lontane dalle modeste culture delle popolazioni alpine.

In questo senso, riteniamo molto limitante, sotto il profilo concettuale, l'approccio, fondamentalmente anti umanistico, di cui abbiamo qui parlato, e riteniamo che una dialettica storica dei paesaggi poco antropizzati non possa mai essere proposta o riproposta partendo in modo unilaterale da uno dei suoi poli, dato che il più pericoloso errore in cui si può attualmente incorrere nello studio dei paesaggi naturali è proprio quello di separarli dai paesaggi e dalle realtà ad alto grado di antropizzazione riportandoli, se non confinandoli, in un ghetto ancora più ristretto di quello da cui li si vorrebbe togliere leggendone l'evoluzione storica solo alla luce delle loro presunte dinamiche "interne". A sostegno di questa critica, si può osservare anche come il carattere essenziale di ogni paesaggio sia proprio la sua più profonda polisemia, che pare dunque escludere, a maggior ragione, ogni prospettiva di ricerca che tenda ad atomizzarlo o a dividerlo in sottoparti. In questo senso, entro una dimensione di teoria del paesaggio, si dovrebbe comprendere che il problema della visione contrastiva dei paesaggi naturali fa in realtà parte della più larga tematica inerente alla "storicità del paesaggio", e che dunque è a quest'ultima dimensione di analisi che ci si dovrebbe sempre riferire, in primo luogo, proprio per evitare di operare delle indebite soppressioni tematiche nella trattazione delle modalità storiche di evoluzione dei paesaggi stessi. È infatti molto difficile comprendere l'essenza di un paesaggio, così come di una persona, se non partendo dalla comprensione della sua storia, operazione che implica un'indagine su più fronti, su lunghi periodi temporali, con partecipazione di molteplici e svariate discipline di ricerca.

Accanto, e in relazione, al dibattito sulla visione contrastiva, la storiografia alpina contemporanea è però già riuscita, in alcuni casi, ad elaborare posizioni di studio capaci sia di una valutazione critica dei problemi tecnici evidenziati nei decenni precedenti, sia di un salto di qualità mirante non solo, come detto, a fruire dell'ausilio di diverse e talora lontane aree del sapere, ma anche a proiettare le montagne entro un paradigma storiografico integrato e consona alla situazione di queste ultime entro le complesse dinamiche della società globalizzata post-moderna. È questo il caso, in particolare, degli studi dedicati alle montagne e alla loro storia da Nicolas Giudici.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> N. Giudici, *La philosophie du Mont Blanc. De l'alpinisme à l'économie immatérielle*, Grasset, Paris, 2000.

### 1.3 La *Philosophie du Mont Blanc* di Nicolas Giudici: virtù e difetti di un approccio storiografico integrato

Nella storiografia alpina contemporanea, capace in diversi casi di un eccellente grado di specificità tematica e, di conseguenza, di specializzazione tecnica, un ruolo particolare riveste l'ampio tentativo di analisi svolto dal giornalista e storico francese della mentalità Nicolas Giudici. In un ampio studio di più di quattrocento pagine, pubblicato alcuni anni orsono, Giudici forse per primo ma di sicuro per ora unico, propone una lettura ad ampio spettro del fenomeno evolutivo delle montagne, accedendo, attraverso una dettagliatissima analisi, sotto il profilo metodologico, a tutte le più potenti prospettive storiografiche, da un non dichiarato strutturalismo, alla psicologia storica, alla psicoanalisi, alle teorie macroeconomiche, passando per la critica letteraria e la storia della filosofia.

Il tentativo di Giudici che, in primo luogo, pecca purtroppo per eccesso di verbosità, di esempi ripetitivi e di una sorta di parossistica bramosia hegeliana della descrizione della totalità conclusa, parte da una precisa dichiarazione di intenti storiografici:

“La *Philosophie du Mont Blanc* se propose de reconsidérer l'étonnante histoire du sport et du loisir en retrouvant l'inspiration qui guidait le premier alpiniste: Horace-Bénédict de Saussure. Le coup de force intellectuel du timide savant genevois fut d'avoir posé *philosophiquement* – c'est-à-dire en termes de *globalité* – la question de la montagne. Si l'on retient cette grille de lecture, l'évolution soudaine et irrésistible, dont les Alpes en générale et la vallée de Chamonix en particulier ont été l'étonnant théâtre, fournit un éclairage précieux sur les fractures qui refondent la civilisation au tournant des Lumières, et l'induisent sur la voie d'une extraordinaire diversification dont l'ère industrielle ne représente qu'un aspect transitoire, et l'économie du loisir une sorte de destination”.

Partendo da questa decisa premessa, l'autore svolge, nelle lunghe pagine seguenti, non soltanto una fitta analisi storico-cronologica dell'evoluzione della cultura relativa alle montagne, ma, al contempo, esamina quest'ultima attraverso lenti concettuali diverse, smarcandosi chiaramente rispetto all'approccio, più datato, di uno storiografo classico come Joutard: per quanto l'epopea del Monte Bianco rimanga al centro della ricerca, per Giudici l'alpinismo, sport prometeico, trova la sua vera nascita solo con la prima salita del Cervino, nel 1865, poiché solo a questo punto si passa da una dimensione di esplorazione scientifica dei monti a quella, ben più specifica, della loro pura conquista.

La dialettica culturale che, fra la metà del milleSettecento e gli inizi del ventesimo secolo, anima la “corsa alle vette”, viene analizzata da Giudici soprattutto, come detto, considerando fondamentali gli impulsi provenienti dalla letteratura e dalla filosofia ma anche dalle esigenze di *loisir* delle masse che ben presto inizieranno a frequentare le Alpi come luogo di svago e di ricreazione, secondo una prospettiva a suo tempo già evidenziata da Leslie Stephen.<sup>20</sup>

È a nostro parere grande merito di Giudici l’aver sottolineato, nel suo complesso studio, quella che lui chiama “la funzione demiurgica dell’alpinismo” ossia l’essenza di questa attività in natura identificata come un macro tentativo umano di “eticizzazione dello spazio”, e dunque di progettazione ed edificazione, reale e simbolica, svolta dall’uomo in parti della natura ancora remote ma esteticamente affascinanti ed edonisticamente appetibili. Ecco dunque che il Monte Bianco, come altre grandi montagne, diventa un laboratorio di iper-significati etici, calato nel divenire storico: un laboratorio di coraggio, forza fisica, audacia, capacità di orientamento, per restare nel mero alpinismo; intraprendenza imprenditoriale, lungimiranza economica, fantasia mediatica e turistica, per spostarsi nella dimensione dello sfruttamento delle terre alte.

Così facendo, Giudici compie un passo decisivo verso una prospettiva storiografica realistica e consona all’effettiva situazione evolutiva delle montagne nell’età moderna e soprattutto contemporanea: l’autore francese si mostra scevro di preclusioni ideologiche e dunque capace di leggere finemente la direzione dei destini delle montagne nella società del tempo del capitalismo maturo. Molto significativi sono, al proposito, i titoli degli ultimi due capitoli del suo libro: “Tourisme alpin: une esthétique de l’énergie”); “Des monts sublimes au produit montagne”.

Se l’analisi del fenomeno turistico appare, nel complesso, benché dignitosa e veritiera, abbastanza priva di intuizioni particolarmente geniali, più interessanti sembrano le considerazioni finali che l’autore svolge nelle pagine conclusive, miranti a una “première expérimentation de l’économie immatérielle”. Partendo dal presupposto secondo cui, lanciando la dimensione del turismo naturale, la scoperta del Monte Bianco inventa e costituisce il primo vero “prodotto culturale compatto” della storia, Giudici ritiene che dopo l’inizio del diciannovesimo secolo le montagne diventino una sorta di campo libero ed unico, per tipologia, ove l’occidente può proiettare i suoi desideri, le sue aspettative, le sue simbologie romantiche, senza i

<sup>20</sup> L. Stephen, *The playground of Europe*, London, 1871. Nell’approfondimento di questa prospettiva di ricerca Giudici segue apertamente l’esempio dato, entro la storiografia francese, da A. Corbin, *Le territoire du vide. L’occident et le désir du rivage*, (1750-1840), Flammarion, Paris, 1988, opera fondamentale per la storia dell’immagine e della frequentazione dei litorali e delle coste da parte delle popolazioni europee nell’età moderna.

vincoli della partecipazione, presente invece quasi ovunque e altrove, delle pesanti dimensioni dell'etica e della politica. In questo modo le montagne si pongono come oggetto-soggetto di una prima forma di comparsa sociologica di una "economia immateriale" basata cioè su idee, immagini, elementi mediatici e culturali, cosicché:

“L'espace montagne a suscité un environnement économique et culturel neuf, d'une inventivité et d'une diversité inédites, du moins sur une période aussi brève et sur un périmètre aussi restreint. Pour la première fois, une considération esthétique se dégage de la volonté de puissance et anticipe les formes ultérieures de l'économie immatérielle, en donnant une densité dynamique, pacifique et culturelle à la notion de loisir. Dans cette aventure, ni la préoccupation religieuse ni la préoccupation militaire, les deux figures spectrales de l'Occident, ne sont convoquées”.<sup>21</sup>

In questo modo le montagne, soprattutto in Europa, si vengono a costituire, al di fuori della logica dominante, che è da sempre quella della guerra e della pace, come un innovativo sistema determinato da ludicità, cultura ed economia, e così facendo esse diventano un prodotto concidente con lo spettacolo e la scoperta della natura, ma entro una concettualizzazione immateriale che apre a una nuova razionalità economica fondata sulla dialettica di gioco, velocità, sport, divertimento.

Rispetto all'antico paesaggio alpino sacralizzato, questo nuovo paesaggio si riqualifica, attraverso l'accesso a differenti dimensioni che vanno dal panoramico, all'ecologico, a quelle inerenti i diversi singoli settori dell'economia riuniti però in un concetto di "englobant" che li collega entro un unico paesaggio inteso come sistema. La conclusione di Giudici è a questo punto abbastanza prevedibile si focalizza su una lettura del destino delle terre alte come legato essenzialmente a una "économie du loisir", figlia di una prospettiva economica rispondente ai bisogni profondi delle masse contemporanee, e dunque legata a un'economia aperta, ludica, edonista ed immateriale, in modo che

“L'épopée alpine doit être lue comme un concentré d'histoire, un accélérateur de particules sociologiques qui dévoile les ressorts à partir desquels *mute* la modernité, révélant notamment le passage d'une société obsédée par la question du pouvoir à une société fascinée par la prolifération des produits, transition de plus en plus visible à l'heure post-industrielle, mais dont l'émergence a travaillé en profondeur deux siècles d'histoire de l'Occident.”<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Giudici, *La Philosophie...*, *op. cit.*, pag. 443.

<sup>22</sup> *Ivi*, pag 444.

## 1.4 Storiografia sociologica dell'alpinismo inteso come funzione operativa medioborghese: la Scuola di Trento e alcune altre proposte di indagine sociologica

Il problema delle origini sociali dell'alpinismo e, di converso, dell'attenzione sociale per le montagne, è stato da tempo sollevato dalla storiografia alpinistica, ed in particolare è stato posto ad oggetto di studio, in tempi recenti, sotto diversi profili. Independentemente dalla certificazione o identificazione assoluta di un momento storico preciso da cui far partire la nascita dell'alpinismo, si può notare che, in linea generale, le origini dell'alpinismo stesso, inteso nelle sue radici culturali, sono state identificate da molti autori o con i contenuti e le tesi del periodo illuministico o, con quelli, opposti, tipici dell'epopea romantica.

Nel primo caso, l'attenzione storiografica si è focalizzata sui rapporti esplorativi intercorsi nel secondo Settecento fra scienziati e viaggiatori e montagne, non solo con riferimento alle Alpi, ma anche alle Ande e ai Pirenei.<sup>23</sup>

Di diversa ispirazione, in genere, gli studi dedicati alle origini romantiche dell'alpinismo, studi aventi quasi sempre una impronta di tipo estetico e talora radicalmente filosofico, più orientati a delineare forme di spiritualità ispiratrici dell'azione sull'alpe, che orientati a cogliere i molteplici legami relativi ai rapporti fra alpinisti e mondo sociale.<sup>24</sup>

Uno sviluppo storiografico interessante e derivato da queste impostazioni di ricerca genetica a base filosofica può essere considerato quello che ha riguardato, in anni molto recenti, i rapporti fra paesaggio alpestre, *wilderness*, ed alpinismo.

Sia in ambito italiano che straniero sono state identificate come portanti alcune tematiche relative alla nascita del concetto di *wilderness*, soprattutto in rapporto agli effetti della rivoluzione industriale, della conseguente scissione tra uomo e natura e del necessario tentativo di recuperare quest'ultimo entro una dimensione di eticizzazione delle montagne. Questo tipo di approccio storiografico si è strutturato, in alcuni meritevoli casi, entro il quadro più ampio di un'analisi che riguarda non solo la scoperta e conquista delle Alpi, ma anche dei ghiacci artici, delle isole

<sup>23</sup> Citiamo a tale proposito M. Ferrazza, *Il Grand Tour alla rovescia. Illuministi italiani alla scoperta delle Alpi*, CDA&Vivalda editori, Torino, 2003; E. Pesci, *La Scoperta dei Ghiacciai. Cultura e paesaggio del Monte Bianco nella prima metà del Settecento*, CDA, Torino, 2001.

<sup>24</sup> Un testo del tutto significativo e paradigmatico a questo proposito è quello, già citato, di R. Assunto, *Il parterre e i ghiacciai. Tre saggi di estetica sul paesaggio del Settecento*, Edizioni Novecento, Palermo, 1984, in parte ripreso, nell'impostazione di fondo, anche se in un'ottica più vicina alla storia delle idee, da S. Schama, *Paesaggio e memoria*, op. cit.



tropicali, della genesi dei parchi nazionali, arrivando a toccare le origini remote della ecologia contemporanea.<sup>25</sup>

Questo tipo di analisi si è però talora discostata dall'indagine sull'alpinismo, trasferendosi in alcuni casi sul campo dello studio del significato dei così detti "luoghi del sublime", identificati proprio con quei territori che più hanno formato l'immaginario estremo dell'umanità occidentale: montagne, oceani, foreste, vulcani, deserti.<sup>26</sup> Ma, soprattutto in ambito di lingua francese, sono stati svolti ulteriori approfondimenti, spesso più specifici e meno generalisti, proprio intorno a uno dei nodi concettuali che evidentemente identifica anche la genesi dell'alpinismo come fenomeno culturale: il tema della scoperta delle Alpi viene legato alla questione del paesaggio, intendendo quest'ultimo come un nuovo orizzonte di mediazione che permette agli uomini di trasformare operativamente alcune parti dello spazio naturale.

In linea con quanto abbiamo visto descritto da Nicolas Giudici, si collocano le ricerche di un fine studioso paesaggista come Claude Reichler<sup>27</sup>, dalle quali si evince in maniera inequivocabile come solo un nuovo atteggiamento globale verso gli spazi alpestri, non più vissuti solo con paura, orrore o deferenza religiosa, abbia potuto aprire ad una prima forma di esplorazione ed in seguito di conquista sistematica delle vette alpine.

Ciò equivale ad aprire ad una prospettiva storiografica che inizia a considerare la scoperta delle Alpi entro l'ottica della "conquista", ossia entro l'ottica della genesi dell'alpinismo. A questo riguardo va notato, curiosamente, come esistano specifiche declinazioni culturali "patriottiche", anche nella storiografia recente, relative alla paternità della nascita dell'alpinismo stesso. Se in ambito francese nessuno nega che quest'ultima coincida con le prime salite francesi del Monte Bianco, ovviamente a partire da quella di Balmat e Paccard del 1786, con una chiara ascendenza illuminista, in ambito anglosassone numerosi e soprattutto ponderosi sono i testi dedicati ad identificare il momento genetico dell'alpinismo con le esplorazioni svolte dagli inglesi sulle Alpi, soprattutto dopo gli inizi del diciannovesimo secolo e con

<sup>25</sup> Cfr. F. Brevini, *L'invenzione della natura selvaggia. Storia di un'idea dal XVIII secolo ad oggi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013, testo in cui peraltro si dà spazio anche all'influenza delle categorie estetiche del pittoresco, del sublime e dell'"agreeable kind of horror".

<sup>26</sup> R. Bodei, *Paesaggi sublimi. Gli uomini davanti alla natura selvaggia*, Bompiani, Milano, 2008.

<sup>27</sup> C. Reichler, *La découverte des Alpes et la question du paysage*, Georg Éditeur, Paris, 2002.

evidente riferimento a figure di esploratori celebri come Albert Smith, o di altrettanto famosi intellettuali e artisti-alpinisti, come lo stesso John Ruskin.<sup>28</sup>

Le note vicende dei primi grandi clubs alpinistici ed in particolare quelle dell' *Alpine Club* di Londra non mancano quasi mai, negli studi di lingua inglese, di approfondimenti specifici, spesso miranti ad evidenziare gli effetti ideologici delle diverse componenti sociali dei clubs medesimi nei confronti degli sviluppi dell'alpinismo pratico. Ma, allo stesso modo, queste indagini portano all'impostazione storiografica di un problema ben più cruciale, coincidente con quello della tipologia dell'origine sociale dell'alpinismo.

Che quest'ultimo sia sorto come braccio operativo di alcune classi sociali ottocentesche orientate a trasformare le Alpi nel loro "playground" lo aveva già, come noto, sostenuto Leslie Stephen in un celebre libro.<sup>29</sup>

Medesimamente, una parte della storiografia anglosassone si è spinta ben oltre in tempi recenti, arrivando a considerare la scoperta delle Alpi, e di conseguenza la loro "umanizzazione alpinistica", come una vicenda esclusivamente legata agli interessi della "upper-middle class" inglese del secondo Ottocento. Vuoi l'origine successiva degli sport alpini, vuoi la nascita del turismo alpino nelle grandi località delle Alpi, sarebbero frutto quasi esclusivo dell'attività britannica legata alla costituzione di un mondo particolare e per certi versi "altolocato" sulle Alpi stesse, elaborato secondo i noti canoni dell'etica del *gentleman* e della pedagogia lockiana.<sup>30</sup>

Ma, se questa tipologia storiografica finisce per forza per risolversi entro un paradigma riduzionistico, essa ha avuto in generale il merito di porre concretamente il problema del rapporto fra società e alpinismo: la trattazione di quest'ultimo non può, per sua natura, essere svolta se non entro le forme di una ricerca scientifica di tipo sociologico, mirante ad identificare quantità e qualità delle forze in gioco nelle grandi metropoli mitteleuropee e britanniche, in relazione alla pratica alpinistica. In questa scia, probabilmente per diretta discendenza empatica dai fondamenti tipici della storiografia francese del Novecento, si sono posti alcuni studi d'oltralpe miranti a cogliere in dettaglio, e con molti dati alla mano, sia la distribuzione territoriale dei membri del *Club Alpin Française* fra il 1875 e il 1919, sia le tipologie di

<sup>28</sup> Cfr. F. Fleming, *Killing Dragons. The conquest of the Alps*, Granta Books, London, 2000. Su Ruskin ricordiamo il bello studio di M. Ferrazza, *Cattedrali della Terra. John Ruskin sulle Alpi*, CDA&Vivalda, Torino, 2008. Su questi temi si veda anche l'importante raccolta di scritti di argomento alpestre di L. Zanzi, *Opus Montanum, Leonardo ai monti e altri interpreti dell'avventura "In alto"*. Società Editrice il Mulino, Bologna, 2018. A questa pubblicazione si collega anche *Spazio e Tempo nelle Civiltà Montane*, Atti del Convegno, Giornate Internazionali di Studio Luigi Zanzi, Università degli Studi di Pavia, Aula Foscolo, 23 ottobre 2018, Società Editrice Fondazione Maria Giussani Bernasconi, Varese, 2019.

<sup>29</sup> L. Stephen, *The playground...*, *op. cit.*

<sup>30</sup> J. Ring, *How the English made the Alps*, John Murray, London, 2000.

appartenenza dei praticanti ai diversi gruppi sociali, borghesi, aristocratici, di popolo, sia infine le diverse sfumature di mentalità proprie delle motivazioni che spingevano alle montagne gli alpinisti francesi di quest'epoca.<sup>31</sup>

Anche in Italia questo tipo di impostazione è stata recentemente al centro di diversi studi specifici, relativi ad ambiti adiacenti, ma complementari, dei rapporti genetici intercorrenti fra società e alpinismo. In particolare, nell'ambito dell'Università di Trento, è sorta una vera e propria "scuola di storiografia alpinistica", legata agli studi di Claudio Ambrosi e Michael Wedekind, che ha approfondito diversi aspetti di questa tematica cruciale, giungendo a conclusioni abbastanza univoche, sebbene relative quasi esclusivamente ad un'analisi di dati provenienti dal contesto socio-alpinistico-territoriale del nord-est italiano fra Ottocento e Novecento. In particolare, secondo Wedekind:<sup>32</sup>

“Per la fondazione della SAT (Società alpinisti tridentini) non furono essenziali i modelli di coscienza alpinistica che si erano sviluppati in Gran Bretagna e nelle regioni germanofone, modelli alternativi, divergenti l'uno dall'altro: il primo caratterizzato da una concezione primariamente ludico-sportiva (sintomatica l'opera di Leslie Stephen *The playground of Europe*), il secondo contrassegnato piuttosto da una concezione di stampo romantico caratterizzata dall'amore per la natura e dal desiderio di evasione. Anzi, nemmeno l'alpinismo in sé era il vero fondamento ideale della costituzione della Società. Essa trovava piuttosto le proprie motivazioni nella specifica condizione socio-psicologica dell'*élite* borghese liberale alla guida della regione”.<sup>33</sup>

Quest'origine nettamente borghese dell'alpinismo triveneto acquisiva poi una forte componente di autodeterminazione di classe e di appartenenza italica, nel momento in cui l'ingerenza alpinistica e alpinistico-culturale straniera, britannica e tedesca, veniva vissuta come indice di un netto ritardo sociale autoctono nella frequentazione e nella considerazione delle montagne dolomitiche da parte dei borghesi trentini stessi.

Secondo Wedekind ciò portò alla vera e propria elaborazione vincolante di un sistema di valori etico e pratico, relativi all'alpinismo e all'escursionismo, discendente dalla costituzione di un neo-cosmo, fundamentalmente eterotopico, che

<sup>31</sup> D. Lejeune, *Les "Alpinistes" en France (1875-1919)*, Édition du Comité des travaux historiques et scientifiques, Paris, 1988.

<sup>32</sup> M. Wedekind, "La politicizzazione della montagna; borghesia, alpinismo e nazionalismo fra Otto e Novecento", in *L'invenzione di un cosmo borghese. Valori sociali e simboli culturali dell'alpinismo nei secoli XIX e XX*, a cura di Claudio Ambrosi e Michael Wedekind, Quaderni di Archivio Trentino, 3, Trento, 2000, pagg. 19-52.

<sup>33</sup> Wedekind, *L'invenzione...*, *op. cit.*, pag. 21.

finiva per porsi come un'area privilegiata di espressione e determinazione socio-politica dei valori propri della media borghesia trentina. Citando fonti sociologiche, Wedekind parla esplicitamente della nascita “di un modello di comprensione ed interpretazione comune, un sistema di rappresentazioni, una cosmologia di gruppo, di un quadro sociale primario che evoca orientamenti di azione comuni”.<sup>34</sup>

Questo nuovo cosmo presentava un curioso ibridismo di fascinazione estetica che, non a caso, proprio in queste regioni, darà poi nel Novecento apertura e spazio a irrazionalismi alpestri, magismi e misticismi estremisti e di autocelebrazione sociale e di gruppo, non di rado integrata da più alti riferimenti a filosofie di grido, quasi sempre conosciute di seconda mano, che potevano spaziare da Nietzsche all'estetica di Schopenhauer, per arrivare a motivi di origine dannunziana.

Tutto ciò, conclude Wedekind, finì, negli anni intorno al primo conflitto mondiale, per assumere i toni spesso cupi e forti della lotta politica, dello scontro con la cultura germanica, vissuta, nella sua endemica presenza dolomitica, come un insopportabile peso ed offesa alla italianità originaria di queste vette.

Merito delle ricerche sociologiche promosse, e tuttora in *feri*, dalla Scuola di Trento, è indubbiamente quello di porre finalmente l'alpinismo, quantomeno in relazione alle sue origini, entro una dimensione di studio scientifico, nomotetico, basato su dati, luoghi precisi e analisi verificabili, attività per molti versi ancora poco presente nella storiografia alpinistica contemporanea.

A lato e in conseguenza dell'approccio trentino vanno infine citate alcune interessanti ricerche, di vario livello ed origine storiografica, dedicate, negli ultimi anni, in ambito lombardo, sia allo studio di figure interessanti nell'alpinismo *fin de siècle*, sia a quello dei complessi rapporti fra una grande città come Milano e la frequentazione stessa delle Alpi.

Nel primo caso,<sup>35</sup> Lorenzo Revojera, studiando una nota figura di aristocratico milanese degli inizi del Novecento, dedita all'alpinismo esplorativo, come quella del Conte Lurani, riesce a dare un quadro affascinante e dettagliato di tutto un ambiente sociale nobiliare di fine secolo, orientato proprio alla prima pratica alpinistica nelle Alpi Centrali lombarde, culla dell'alpinismo milanese degli anni immediatamente successivi. Lontana dalla dimensione forte e politica, propria dell'esperienza trentina che abbiamo qui sopra descritto, appare la modalità di frequentazione alpinistica dei milanesi, molto più votata ad una illuministica esplorazione di nuove terre alte ed orientata da una sincera ricerca di valori spirituali concreti nel loro avvicinare l'uomo e la natura alpestre nelle sue diversificazioni strutturali.

<sup>34</sup> *Ivi*, pag. 25.

<sup>35</sup> L. Revojera, *Francesco Lurani Cernuschi. Un patrizio milanese verso la modernità*, Persico, Milano, 2004.

Allo stesso modo, vanno infine ricordati due ampi contributi collettanei, sempre inerenti i rapporti fra Milano, la Lombardia e le Alpi, dai quali si comprende bene come questa regione e questa città abbiano, soprattutto nel primo Novecento, sintetizzato al massimo gran parte delle tematiche di fondo che avevano generato nel secolo precedente l'alpinismo inteso come nuova forma di esplorazione e conquista delle Alpi.<sup>36</sup>

## 1.5 L'alpinismo italiano del primo Novecento nelle principali storie tecniche della disciplina

L'alpinismo italiano della prima metà del ventesimo secolo è poco presente nelle principali storie tecniche della disciplina, ed in particolare in quelle in lingua non italiana.

Ciò appare ancor più evidente se si considera l'alpinismo italiano anche sotto il profilo culturale, nelle sue interrelazioni con la letteratura, l'arte e la filosofia.

A conferma ed esempio del modesto interesse che la storiografia europea del secondo Novecento ha mostrato verso le vicende dell'alpinismo italiano, è sufficiente notare come quest'ultimo sia studiato e citato in un testo storiografico considerato per decenni come il principale tentativo di redazione organica di una storia generale dell'alpinismo sulle Alpi: nella sua *A history of mountaineering in the Alps*, Claire Elaine Engel<sup>37</sup> usa un approccio particolare, e nel complesso superficiale e fuorviante, nei confronti degli alpinisti italiani dei primi quattro decenni del Novecento. La Engel riserva molta più attenzione alle vicende dell'alpinismo francese e tedesco, focalizzando l'analisi su quello che lei chiama "the last alpine problem", per molti versi identificato prima con la parete nord del Cervino, poi con la parete nord dell'Eiger.<sup>38</sup> Se si eccettua una fugace citazione legata alla figura di Guido Rey, il celebre alpinista e "poeta del Cervino", l'alpinismo italiano è descritto dalla Engel quasi unicamente come orientato a una modesta corsa alla vetta, peraltro vanificata dalle più avanzate gesta delle cordate germaniche, come quella dei fratelli Schmidt che, come noto, per primi vinsero nel 1931 la celebre nord del Cervino.

<sup>36</sup> L. Revojera, P. Carlesi, C. Lucioni, E. Pesci (a cura di), *La Lombardia e le Alpi*, CAI, Milano, 2013; ed in particolare *Milano e le sue montagne. Centotrent'anni di alpinismo, arte, lavoro, letteratura e scienza*, a cura di CAI Milano, 2002, testo entro cui si dà largo spazio a contributi storiografici inerenti l'importanza delle scienze e delle tecniche, compresa la funzione delle industrie dei materiali, nella genesi e nell'evoluzione dell'alpinismo lombardo novecentesco.

<sup>37</sup> London, George Allen and Unwin, 1950.

<sup>38</sup> Engel, *A history....., op. cit.*, pagg. 211 e seguenti.

Ma, se si eccettua questa modesta presenza, in relazione a una gara verticale, l'alpinismo italiano non riveste, nell'approccio della Engel, che una posizione tutto sommato secondaria nella più ampia evoluzione dell'alpinismo europeo: anzi la Engel, forse epigona e in qualche modo vittima del disprezzo postbellico anglosassone per la nazione italiana e per l'ideologia fascista, dedica alcune pagine, decisamente svalutative, all'ingerenza del fascismo stesso nelle vicende alpinistiche italiane, non senza una punta di nemmeno mal celato sarcasmo, se non di evidente disprezzo.<sup>39</sup>

La tendenza del fascismo a favorire le imprese verticali degli alpinisti italiani sulle Alpi e altrove, viene vituperata, nel testo della Engel, sottolineando come le principali nuove salite italiane fossero inserite dal regime in un'ottica agonistica, nazionalistica e premiate con delle ridicole medaglie "pro valore", soprattutto quando si presentavano, da un punto di vista tecnico, come vere e proprie "direttissime".

Con un irritante errore di lettura – certo non casuale – le grandi salite degli alpinisti italiani degli anni trenta vengono a stento citate, mentre vengono citate in dettaglio vicende insignificanti e talora tragiche, che avevano visto come sventurati protagonisti alpinisti italiani del tutto sconosciuti ed evidentemente sprovvisti sotto il profilo tecnico.<sup>40</sup>

Solo di passaggio, e quasi con fastidio, la Engel dedica, non potendosi esimere, alcune righe ai tentativi di salita della parete nord delle Grandes Jorasses, nel Monte Bianco.

Compagno qui alcuni nomi celebri dell'alpinismo italiano dell'epoca, come Giusto Gervasutti, Gabriele Boccalatte e Renato Chabod, che erano stati tra i principali attori nella corsa alla prima salita di questa parete, vinta infine nel 1936, in un'ascensione leggendaria, dalla cordata lecchese di Riccardo Cassin, Ginetto Esposito e Arnaldo Tizzoni.

Allo stesso modo appare incredibile, per non dire storiograficamente riprovevole, il totale disinteresse della Engel per le vicende dell'alpinismo su roccia nelle Alpi orientali: l'autrice focalizza brevemente la sua attenzione sulle prime salite del cosiddetto "sesto grado" portate a termine sulle guglie dolomitiche intorno al Lago di Misurina, nelle Alpi Bavaresi, nelle Alpi Giulie e, addirittura, nella zona belga delle Ardenne dove, notiamo qui di passaggio, morì arrampicando, nella

<sup>39</sup> "Italy soon adopts the german technique and conceptions which fitted well into the fascist doctrine. A time came when the Italian Alpine Club changed its name into Centro Alpinistico Italiano because Club Alpino Italiano sounded much too English. When an Italian party suffered a climbing accident, the Press was filled with grandiose orations.": *ivi*, pag. 223.

<sup>40</sup> Cfr. *ivi*, pagg. 232-233.

falesia di *Marche les dames*, il Re Alberto dei Belgi. Allo stesso modo viene citata e analizzata l'introduzione tecnica della nuova scala di valutazione ideata dal celebre alpinista tedesco Willy Welzenbach, secondo cui il grado "sesto superiore" rappresentava il "limite delle possibilità umane". Ciò nonostante, nelle pagine della Engel non viene citato nessuno dei grandi dolomitisti italiani, né per altro nemmeno tedeschi o austriaci, in modo che tutta una pagina fondamentale nella storia dell'alpinismo europeo viene cancellata con un improponibile colpo di spugna.

La limitatezza strutturale dell'approccio storiografico della Engel, entro un testo comunque interessante e di un certo valore documentaristico, appare in tutta la sua evidenza se si scende ad analizzare la bibliografia che la studiosa inglese propone in conclusione della sua opera: quasi assenti i testi di autori italiani, siano essi alpinisti o intellettuali legati all'alpinismo. Uniche, rarissime eccezioni, appaiono le opere, tradotte in francese e inglese, di Guido Rey e di Achille Ratti, ossia papa Pio XI, mentre solo gli anni 1933 e 1935 segnano una presenza italiana con i testi di Bepi Mazzotti, di Renato Chabod e Giusto Gervasutti.<sup>41</sup>

Per trovare un reale mutamento di rotta storiografica e, al contempo, una equilibrata trattazione, anche sotto il mero profilo tecnico, dell'alpinismo italiano dei decenni precedenti il secondo conflitto mondiale, è necessario spostarsi dalla storiografia in lingua inglese e francese a quella in lingua italiana, tenendo tuttavia presente che al di là delle Alpi e soprattutto in ambito francese non sono mancati, già fra il 1960 e il 1970, alcuni tentativi di analisi e descrizione, talora agiografica, di poche scelte figure dell'alpinismo italiano del Novecento come ad esempio Riccardo Cassin, considerate, giustamente, come figure di riferimento assoluto a livello mondiale.<sup>42</sup>

In effetti la medesima struttura interna delle vicende dell'alpinismo italiano di quell'epoca risente in modo pesante della presenza e del peso storico delle figure di tre grandissimi, come Cassin stesso, Gervasutti ed Emilio Comici, calibri alpinistici di tale portata da mettere in secondo piano sia altre figure di grande rilievo, sia l'intera composizione fine della trama evolutiva dell'alpinismo di quegli anni in Italia.

È stato però merito indiscutibile di un alpinista, intellettuale e storiografo dell'alpinismo, come il torinese Gian Piero Motti, l'aver ridato all'alpinismo

<sup>41</sup> G. Rey, *Récits et Impressions d'Alpinisme*, Dardel, Chambéry, 1920; G. Rey, *Alpinisme Acrobatique*, Dardel, Chambéry, 1920. A. Ratti, *Ascensions*, Dardel, Chambéry, 1922. B. Mazzotti, *Dernières Victoires au Cervin*, V. Attinger, Paris, 1933; R. Chabod e G. Gervasutti, *Alpinismo*, Roma, 1935.

<sup>42</sup> Vedi ad esempio G. Livanos, *Cassin, l'epopea del sesto grado*, trad. it. di A. Giorgetta, Milano, 1976.

italiano la posizione che si merita, soprattutto nel Novecento, nel più ampio contesto della storia dell'alpinismo mondiale.<sup>43</sup>

Motti, anima tormentata e segnata da un interno dramma (morirà suicida nel 1983), forse per primo in Europa, e di sicuro in Italia, si impegna nella stesura di una ampia storia generale dell'alpinismo, dalle sue origini sino alla contemporaneità, partendo da una vera e propria filosofia della montagna, capace di coordinare in un quadro unitario gli aspetti di evoluzione tecnica con quelli legati alle profonde dinamiche culturali che hanno orientato la conquista delle cime e l'esplorazione delle montagne stesse.

Evidentemente attento alle suggestioni provenienti, negli anni settanta del Novecento, da culture e filosofie lontane, come quelle orientali, Motti si avvicina alle grandi vicende alpinistiche con un occhio critico e con una evidente capacità di giudicare in modo equo e realistico non solo il peso e l'importanza tecnica dei grandi protagonisti del mondo verticale ma anche di comprendere le evidenti o sotterranee origini culturali di molte vicende e movimenti legati alle montagne.

In una sorta di lunga introduzione programmatica, di evidente ispirazione filosofica, Motti sottolinea come l'alpinismo debba essere letto entro il più ampio contenitore dell'evoluzione del rapporto fra uomo e natura, e come la breve e in fondo modesta storia dell'alpinismo possa essere considerata in fondo un mezzo per "comprendere una storia apparentemente assurda (se non si pensa che tutto abbia un fine) di un pianeta e della sua vita".<sup>44</sup> Per Motti "l'alpinismo è un classico derivato della società occidentale e della sua cultura, impostata gerarchicamente nel rapporto Uomo-Natura."<sup>45</sup>

Sottolineata una evidente differenza fra l'approccio orientale alla natura e quello occidentale, Motti identifica completamente le montagne o, meglio, la montagna, come una parte privilegiata della natura, entro cui la civiltà occidentale, dal periodo dell'Illuminismo in poi, ha proiettato i suoi bisogni, i suoi desideri, i suoi sogni, più o meno leciti, di catarsi e avventura.<sup>46</sup>

La trattazione dell'alpinismo italiano della prima metà del Novecento ha, nel testo di Motti, uno spazio importante e centrale, legato in primo luogo al tramonto storico dell'epoca d'oro, sulle Alpi, dell'alpinismo basato sulla figura della guida alpina.

Un'analisi dettagliata delle vicende di inizio secolo legate alle più ardite arrampicate su roccia nelle Dolomiti conduce l'autore a confrontarsi con figure celebri

<sup>43</sup> G. P. Motti, *La storia dell'alpinismo*, De Agostini, Novara, 1977. Pubblicata in origine in appendice all'enciclopedia *La Montagna*, edita dall'Istituto Geografico De Agostini, l'opera di Motti è stata ripubblicata: *La storia dell'alpinismo*, aggiornamento a cura di E. Camanni, 2 voll., Vivalda Editori, Torino, 1994.

<sup>44</sup> *Motti, La storia...*, *op. cit.*, pag. 22.

<sup>45</sup> *Ivi*, pag. 31.

<sup>46</sup> *Ivi*, pagg. 44-47.



come quella della grande guida fassana Tita Piaze, al contempo, lo porta a identificare proprio nelle Dolomiti l'area di maggiore importanza per l'evoluzione dell'alpinismo sulle Alpi nei primi decenni del Novecento. Nomi famosi, sia italiani che germanici, da Angelo Dibona a Sepp Innerkofler, danno all'alpinismo dell'epoca una spinta in avanti che conduce ben presto al mutamento della composizione della base stessa dell'alpinismo nelle Alpi Orientali: già a partire dalla prima *Guida delle Dolomiti Orientali*, edita nel 1908 e redatta da Antonio Berti, si inizia a produrre una mediatizzazione massiva del territorio alpino alpinisticamente fruibile, e la successiva proliferazione di guide alpinistiche conduce ben presto ad un aumento notevole dei frequentatori delle pareti e, di conseguenza, a una moltiplicazione e diversificazione delle prospettive culturali capaci di interagire sull'alpinismo medesimo.

Ecco dunque, soprattutto in Italia, diverse figure di alpinisti-scrittori, da Guido Rey, a Bepi Mazzotti a Julius Kugy, ognuno con una particolare declinazione interpretativa e di ispirazione, spaziente dal retorico, al romantico, al descrittivismo tecnico.

Nelle pagine successive, Motti, con grande equilibrio critico, dedica ampio spazio all'alpinismo di lingua germanica dei primi tre decenni del Novecento, riconoscendogli una funzione essenziale soprattutto nell'innalzamento del livello delle difficoltà tecniche superate nell'arrampicata su roccia, in particolare per merito delle grandi figure di Paul Preuss, Hans Dülfer e di Emil Solleder, massimo esponente della celeberrima "Scuola di Monaco".

Nei capitoli centrali del suo libro Motti si affida, in modo, si deve notare, non particolarmente originale, a una modellistica espositiva di taglio biografico, focalizzando la propria attenzione su singole, successive, grandi figure dell'alpinismo italiano e trascurando, di conseguenza, le interconnessioni fra le grandi imprese alpinistiche e la situazione antropologica e culturale che caratterizzava, soprattutto nel periodo del ventennio, la base dei praticanti l'alpinismo.

Ne risulta, in conclusione, una trattazione che di rado oltrepassa il livello descrittivo e meramente tecnico, arricchito, tuttavia, da alcune analisi e osservazioni sulla psicologia degli alpinisti studiati, svolta attraverso il confronto delle loro personalità con l'ambiente umano e sociale in cui operarono. Così accade per giganti dell'alpinismo come lo stesso Emilio Comici, spirito complesso che finì per essere sfruttato dal regime fascista, o come per figure di media grandezza, su tutte quella del milanese Ettore Castiglioni, alpinista e sciatore poliedrico, uomo colto e culturalmente molto attivo, capace di esprimersi dunque sia sulle pareti che scrivendo e diffondendo le proprie idee.<sup>47</sup>

<sup>47</sup> Su questi alpinisti confronta il saggio di E. Camanni, D. Ribola, P. Spirito, *La stagione degli eroi. Castiglioni Comici Gervasutti, Vivalda*, Torino, 1994.

Motti riesce tuttavia a dedicare anche alcune analisi – importanti, sotto un profilo di pionierismo storiografico, per il presente lavoro – ai movimenti culturali che animarono l'alpinismo fra il 1920 e il 1940. In particolare<sup>48</sup> viene svolta una breve ma puntuale disamina della figura di Domenico Rudatis, “il profeta del sesto grado”, considerato soprattutto come il fautore di una concezione filosofica dell'alpinismo e dell'arrampicata, organicamente strutturata su una cosciente acquisizione dei fondamenti delle filosofie orientali che identificano due diversi livelli di realtà e apparenza, suggerendo l'ipotesi che l'umanità possa, in alcuni casi, elevarsi proprio dal regno dell'apparenza per accedere a un dominio veritativo, assoluto e ultimativo.

L'identificazione svolta da Rudatis, già negli anni trenta del Novecento, di alcune aree montane dolomitiche con una sorta di luogo elettivo per l'elevazione o, meglio, la liberazione dell'anima di alcuni privilegiati, è ben colta da Motti:

“La montagna di Rudatis è il Civetta e sembra che non veda altre montagne al di fuori di quella. Nelle sue strutture, nelle sue pareti, nelle sue torri, Rudatis vede ciò che mai nessuno vi ha visto: trascinato dal vento dell'irrazionale, libera tutta la sua fantasia, tutta la sua energia creativa in immagini che a volte sfiorano e raggiungono il delirio. ‘...Formidabile, acutissima, affilata lama di roccia...che rivolge al cielo l'impeto più protervo e minaccioso dell'intera coorte; pare lo scatto prorompente irrefrenabile da una ribellione eternamente repressa, la ribellione dell'immota fermezza delle rupi incatenate nel giogo delle forme contro l'eterea infinità degli spazi che avvolgono la montagna e vi sfoga le sue ire ed i suoi capricci...’.

Oppure in una parete vi scorge come una lapide di proporzioni smisurate, una lapide ‘immane cui sarebbe forse iscrizione adeguata solo la più vasta epopea dell'intera umanità, tutti i duecentomila versi del Mahābhārata!’<sup>49</sup>

In questo modo la *Storia dell'alpinismo* di Motti si pone, ancor oggi, quantomeno in ambito italiano, come il più compiuto tentativo storiografico di elaborare un quadro organico della conquista delle Alpi nel ventesimo secolo, e al contempo di comprendere, almeno in via potenziale, le complesse dinamiche che hanno legato, nel Novecento stesso, come ha ben mostrato Nicolas Giudici, l'evoluzione dell'alpinismo e le logiche profonde del capitalismo maturo.

<sup>48</sup> Cfr. Motti, *La Storia...*, *op. cit.*, pagg. 298-305.

<sup>49</sup> *Ivi*, pag. 303.

## 1.6 Storiografia contemporanea ed esoterismo italiano di inizio Novecento: un problema aperto

La cultura italiana della prima metà del Novecento è stata fortemente animata dall'esoterismo, inteso nel suo senso più ampio, ed in particolare dalle molteplici correnti esoteriche che già avevano animato il dibattito culturale nella seconda metà del diciannovesimo secolo.

Tale presenza endemica dei temi e dei gruppi esoterici entro il tessuto della società italiana dell'epoca ha assunto aspetti diversi, connotazioni molto differenziate e non di rado sfuggenti, con relazioni, interconnessioni e sovrapposizioni che non rendono, e non hanno reso, facile il lavoro di scavo storiografico al riguardo.

Il panorama esoterico italiano fra il 1900 e il 1940 circa è molto ricco e si basa essenzialmente sull'operatività di celebri ed affermate correnti di provenienza oltre alpina, come l'Antroposofia di Steiner, la Teosofia, i circoli Rosacroce. Ma, accanto a queste correnti ampiamente note e in buona parte operanti spesso alla luce del sole, entro forme di organizzazione settaria note e riconosciute, si trovano molte altre correnti esoteriche, assai più oscure e misteriose, tendenti a porsi, entro il contesto culturale italiano, contemporaneamente su due livelli, l'uno mediatico e indirizzato a diffondere i fondamenti delle dottrine sostenute, l'altro assolutamente criptato e non di rado occultato dagli sguardi pubblici.

Fra queste correnti vanno sicuramente ricordati i kremmerziani, il Gruppo di Ur di Julius Evola e compagni, i circoli di ispirazione guenoniana, per arrivare sino alle realtà più circoscritte dello spiritismo, dell'alchimia e delle varie forme di magia operativa.

Tuttavia, questo composito panorama deve essere ricondotto a un filo rosso che lo regge dall'interno legandolo alle tradizioni esoteriche occidentali precedenti: proprio merito della storiografia più recente è quello di avere sancito la dipendenza assoluta di quasi tutte le forme di esoterismo da un concetto di fondo legato alle antiche basi filosofiche di quest'ultimo, laddove “una riflessione sull'esoterismo e sulle sue presenze nella cultura occidentale non può che iniziare confrontandosi col tema della *prisca theologia*, di una verità che si pone all'origine della storia umana, al di là di forme religiose e filosofiche, capace come tale di accomunare Oriente ed Occidente.”<sup>50</sup> In questo senso un'ulteriore specificazione di questa origine comune ad ogni esoterismo occidentale moderno è quella per cui appare evidente che la ricerca sapienziale tende periodicamente ad abbandonare l'occidente stesso, visto

<sup>50</sup> G. M. Cazzaniga, “Esoterismo e filosofia in Occidente”, in *Storia d'Italia, Annali 25, Esoterismo*, Einaudi, Torino, 2010, pag. XIII.

come “dominio debole” per orientarsi ed accedere all’oriente inteso come assoluto luogo dell’origine.<sup>51</sup>

A ciò si aggiunge il significato fondamentale, entro questo paradigma, dell’idea di *tradizione*, legata vuoi alle vicende di trasmissione di verità ancestrali ed originarie, vuoi alla sedimentazione e al mantenimento di un patrimonio di conoscenze archetipiche dalla cui sopravvivenza dipendono i destini del mondo e dell’umanità.

Entro questa cornice si specificano poi molti altri concetti, non meno importanti, come ad esempio quello di *Imperium*, caro proprio a Evola, inteso come la necessità di superare l’orizzonte della decadenza cristiana in occidente, per restaurare una civiltà pagana, imperialista e tradizionalista, capace di dare all’Europa – in un quadro già proprio del pensiero di Nietzsche – un’identità, un centro, e dei fondamenti consoni alle sue origini.

Partendo da queste necessarie premesse, tenteremo ora una disamina di alcune delle più interessanti e recenti letture storiografiche dell’esoterismo italiano di inizio Novecento, limitandoci, per ovvi motivi di spazio, a quelle più significative anche in relazione all’oggetto specifico del presente lavoro.

La prima grande tematica su cui in tempi recentissimi si è focalizzata, giustamente, l’attenzione di alcuni studiosi, è quella della penetrazione nella cultura italiana, nella tarda epoca positivista – cioè fra il 1880 e il 1910 – delle tematiche legate all’indagine spiritistica e parapsicologica.

L’importanza di questo approccio risiede nel riconoscimento di una duplice presenza di queste realtà, sia in un contesto ufficiale, accademico o para-accademico, legato alle scienze ed *in primis* alla psicologia, sia in un contesto più o meno segreto ed iniziatico, tendente a risolvere queste complesse entità di ricerca in dimensioni del tutto misteriose, ad indirizzo, di volta in volta, politico, religioso, sociale.

Interessante, fra gli altri, la prospettiva di lettura indicata da Simona Cigliana, dalle cui ricerche specifiche<sup>52</sup> emerge bene come la crisi del positivismo si configurasse fra l’altro, in relazione alle discipline esoteriche, proprio anche come un mezzo per recepire dalle frange più innovative e meno controllabili delle scienze stesse dei suggerimenti che potessero guidare verso dimensioni misteriose e sfuggenti, illuminate però ora proprio dai portati empirici e tecnici di cui il positivismo medesimo era stato artefice in psicologia, medicina, biologia.

Si spiega così la recezione di attività come lo spiritismo nell’ottica di una “nuova fede nell’avvenire”, quasi una nuova religione che non mancò, come noto, di

<sup>51</sup> *Ivi*, pag. 14.

<sup>52</sup> S. Cigliana, “Spiritismo e parapsicologia nell’età positivista”, in *Storia d’Italia. Annali 25, Esoterismo*, Einaudi, Torino, 2010, pagg. 521-546.

affascinare soggetti appartenenti a diversi ambiti culturali italiani, come ad esempio Luigi Capuana e lo stesso Pirandello.<sup>53</sup>

Non è un caso che l'origine dei fondamenti dello spiritismo sia da identificare, nel 1800, in ambito anglo-americano, cioè in un ambito particolarmente evoluto sotto il profilo della ricerca scientifica e dell'uso di quelle nuove realtà motrici derivate dalla scienza ottocentesca, e già ampiamente contenute *in nuce* nelle pagine della *Naturphilosophie* di Schelling, come l'elettricità, il magnetismo, il chimismo.

Allo stesso modo, va notato che, in ambito internazionale, i grandi protagonisti della scena occultistica spesso provenivano da aree legate alla filantropia, agli autonomismi politici e al socialismo, come avvenne per la teosofa Annie Besant.

Un ulteriore tema, tutt'altro che secondario in relazione agli argomenti del nostro lavoro, è quello dei difficili rapporti fra la Chiesa e le discipline dell'occulto a cavallo del primo Novecento: proprio a causa della ibrida collocazione di queste ultime, toccanti, dimensioni che spaziavano nel politico, nel sociale ed in fondo nel dottrinario, la Chiesa bollò di scomunica le chiese e sette spiritiste, e ciò già dopo il 1856, ma soprattutto nel 1905 con il *Catechismo maggiore* di Papa Pio X.

Intervento lecito e dovuto a causa, come ricorda ancora Simona Cigliana<sup>54</sup>, “della notevole proliferazione dell'associazionismo di stampo spiritico e occultistico nonché esoterico e iniziatico, emissario di un incredibile mole di pubblicazioni, promotore di congressi internazionali”, nel momento in cui le idee esoteriche, soprattutto attraverso la Società Teosofica di Helena Petrovna Blavatsky e l'Antroposofia di Rudolf Steiner, trovavano larga diffusione nella cultura italiana, ben recettiva in questo senso, come mostrano le suggestioni spiritiche presenti già da tempo in autori celebri della letteratura, come Fogazzaro, Borgese, fino a Italo Svevo e ai Futuristi.

Le indagini storiografiche inerenti dunque i fondamenti generali dell'occultismo ed esoterismo in Italia in questi anni hanno avuto il merito di mostrare bene come essi fossero presenze trasversali e profonde nell'intero tessuto culturale della nazione, e come dunque sia storiograficamente errato ridurre la loro presenza storica a pochi e scelti ambiti culturali di stampo irrazionalistico, mistico e religioso.

A lato di questa tipologia storiografica, mirante a chiarire tematiche generali ed introduttive, troviamo numerosi studi, molto tecnici e per noi interessanti, tesi ad approfondire singoli aspetti dell'esoterismo italiano di inizio secolo: in primo luogo quelli che focalizzano proprio nei già citati movimenti teosofici e antroposofici la matrice originaria delle successive diversificazioni dell'esoterismo italiano. La crisi di valori di inizio secolo spinse, in quest'ottica, secondo alcuni di questi studi, non poche persone, spesso giovani e donne, ad un anelito verso nuove forme di

<sup>53</sup> S. Cigliana, *Storia d'Italia... op. cit.*, pag. 524.

<sup>54</sup> *Ivi*, pag. 540.

rinnovamento culturale, di tipo sostitutivo, alternative al materialismo imperante, ed orientate ad opporre a quest'ultimo "la riscoperta di valori spirituali partecipi di una tradizione primordiale e perenne"<sup>55</sup>.

A seguito della recezione delle teorie teosofiche, entrarono in vari subdoli modi, nella cultura italiana, anche tematiche legate alle tradizioni nordiche, a Paracelso, alle leggende iperboree, al rosacrocianesimo, fino a tarde eco del pensiero di Schelling, ancora ben vivo in Germania alla fine del diciannovesimo secolo, come vedremo più avanti nel caso di un architetto come Bruno Taut.

Allo stesso modo, viene sottolineata la diversificazione in senso "italianeggiante" delle tesi antroposofiche, viste come un segno e una prova della vera esistenza di quella antica tradizione di scuola ermetico-italica che sarà propria dei kremmerziani, di Arturo Reghini e delle sue suggestioni tradizionalistico-pitagoriche.

La stessa Società Teosofica ebbe una presenza forte nella cultura italiana fino al 1930, e vide attive figure di primo piano di quest'ultima, come Giovanni Amendola, Giorgio Levi della Vida e Maria Montessori.<sup>56</sup>

Non a caso, recente oggetto di studi sono diventate le numerose riviste esoteriche dell'epoca, da *Nova lux* a *Teosofia*, fino a *Ultra* e poche altre minori, così come allo stesso modo si inizia da qualche anno ad indagare anche il complesso sottobosco di partecipanti all'Antroposofia che, dopo la creazione di quest'ultima in Germania nel 1913, animava i salotti esoterici della penisola con personaggi di difficile collocazione come Giovanni Antonio Colonna Duca di Cesarò, sua madre Emmelina de Renzis, Giovanni Colazza ed Arturo Onofri, spesso legati al mondo politico ufficiale che entrava così in una singolare e sfuggente relazione con i domini esoterici.

Negli anni fra il 1910 e il 1925 la comparsa di figure di maggior spicco come quelle di Evola, del filosofo Adriano Tilgher e di Mario Manlio Rossi fece fare, per certi versi, anche in relazione alle tesi di Papini e Prezzolini, un salto di qualità all'esoterismo di punta, che iniziava a collocarsi in un ambito ben diverso da quello iniziale di svincolo dal positivismo, determinandosi entro le più specifiche dimensioni filosofiche, politiche e religiose.

Da qui l'interesse storiografico attuale per le avanguardie esoteriche nel periodo fascista, laddove esse giungono a determinare in maniera molto precisa i propri scopi

<sup>55</sup> Così, ad esempio M. Pasi, "Teosofia e Antroposofia nell'Italia del primo Novecento", *Storia d'Italia, Annali 25, Esoterismo*, Einaudi, Torino, 2010, pagg. 569-598.

<sup>56</sup> L. Scaraffia, "Emancipazione e rigenerazione spirituale: per una nuova lettura del femminismo", in L. Scaraffia e A. M. Isastia, *Donne ottimiste. Femminismo e associazioni borghesi nell'Otto e Novecento*, Il Mulino, Bologna, 2002.

rispetto ad un rinnovamento generale della cultura e anche delle ideologie politiche, fascismo stesso *in primis*.<sup>57</sup>

Fra queste nuove proposte operative risaltarono soprattutto quella dell'imperialismo pagano di Arturo Reghini, dal 1924, con la rivista *Atanòr* e quella, di sicuro più ambiziosa, del Gruppo di Ur e di Evola, con le riviste *Ur* e *Krur* alla fine degli anni venti.

Si determina qui, nota Marco Rossi, una compresenza notevole di figure intellettuali di diversa provenienza e spessore: “se (...in *Atanòr*) Reghini e Ciro Alvi rappresentavano il meglio dell'esoterismo massonico italiano, con Julius Evola e Aniceto Del Massa vi era la presenza del mondo artistico occultistico e René Guénon era uno dei più importanti teorici dell'esoterismo europeo. Vi era poi Giuliano Kremmerz, che rappresentava la tradizione magica italica assieme a quella incarnata da Amedeo Armentano, diretto maestro del Reghini e vi erano infine Vittore Marchi, massone e interventista, e Mario Manlio Rossi, studioso di Campanella”<sup>58</sup>.

In questo quadro, la storiografia contemporanea ha dato ampio rilievo alla presenza in Italia delle idee e della figura di René Guénon, con particolare rilievo ai rapporti tecnici intercorsi fra quest'ultimo ed alcuni dei massimi protagonisti dell'esoterismo italiano come Evola stesso e Guido De Giorgio.

Piero Di Vona<sup>59</sup> ha ampiamente approfondito proprio le differenze di impostazione ideologica presenti fra le tesi del maestro francese, tutt'altro che orientate a sopprimere la radice e la proiezione cristiana della cultura occidentale, e quelle dei due maestri italiani, Evola in particolare, decisamente indirizzate a voler intervenire entro la “crisi del mondo moderno” con una proposta catartica, capace di interagire sulle impostazioni di fondo dell'ideologia fascista, con il fine di superare e sopprimere l'ingerenza del cristianesimo nell'evoluzione del destino italico.

La tradizione mediterranea dei misteri è quella, per Evola, che può guidare fuori dalle secche cristiane, nel tentativo, nota Di Vona, di una restaurazione pagana di un impero pagano, ideale e obiettivo che dovrebbe essere quello principale di un fascismo che appare ad Evola vuoto di filosofia politica e del tutto da riorientare. Il programma tradizionalista, ampiamente sostenuto nei suoi dettagli esoterici entro gli scritti del Gruppo di Ur fra il 1927 e il 1928, sarà però destinato a una pesante disillusione nel momento in cui Mussolini, ben conscio della composizione cattolica profonda del tessuto sociale nazionale, si avvicinerà nettamente alla Chiesa con i Patti Lateranensi del 1929.

<sup>57</sup> Vedi M. Rossi, “Neopaganesimo e arti magiche nel periodo fascista”, in *Storia d'Italia, Annali 25, Esoterismo*, Einaudi, Torino, 2010, pagg. 599-627.

<sup>58</sup> *Ivi*, pag. 604.

<sup>59</sup> *Evola, Guénon, De Giorgio*, SeaR edizioni, Bolzano, 1993.

In questo senso, tenendo conto sia delle divergenze di opinione di fondo, sia dello smarcarsi di Guénon rispetto ad un eccesso di impegno politico, quale era quello che in parte caratterizzava queste frange di primo piano dell'esoterismo italiano, è possibile concludere che l'influenza di Guénon stesso non sia stata, nello specifico, tanto marcata, in Italia, come talora si vuole fare ancora credere, mentre essa è certamente notevole in altri ambiti, come quello della storia delle religioni, dell'orientalismo e del misticismo.

Sempre in ambito italiano, non sono mancati negli ultimi vent'anni proprio gli studi, su cui ritorneremo in seguito più diffusamente, intorno al Gruppo di Ur: fra i lavori più specifici vanno ricordati sia quelli di Reato Del Ponte sia quelli di Gianfranco de Turrel, studiosi che da tempo si dedicano all'approfondimento delle tematiche relative all'esoterismo italiano del Novecento. L'approccio di Del Ponte<sup>60</sup> è culminato in un'esposizione sintetica ma unitaria della brevissima ma densa storia culturale del Gruppo di Ur, decisamente legata agli interessi evoliani incentrati sul recupero e sulla diffusione di un ideale tradizionalista già ampiamente consono ai contenuti di opere celebri di Evola come la *Rivolta contro il mondo moderno* o *La tradizione ermetica*, opere che, evidentemente, trovano nelle pagine della rivista *Ur* la loro ispirazione remota. Del Ponte indaga in particolare l'articolazione figurale del Gruppo di Ur e la relativa costituzione di vere e proprie "catene magiche" orientate alla captazione e all'utilizzo di forze e influenze discendenti da domini superiori, tali da sostenere l'attività collettiva del Gruppo nei suoi scopi culturali e politici. Allo stesso modo Del Ponte mette bene in luce i rapporti tesi fra alcune frange del fascismo e della Chiesa e il Gruppo di Ur, rapporti culminati in un severo attacco clericale fatto da Giovanni Battista Montini, ossia il futuro Papa Paolo VI, che, sulle pagine di *Studium* accusava gli evoliani di Ur di essere dei maghi persi in "abuso di pensiero e di parola...di aberrazioni retoriche, di rievocazioni fanatiche e di superstiziose magie"<sup>61</sup>.

Nelle pagine di Del Ponte vengono infine trattate con dovizia storiografica, anche le interne lotte che portarono nel '29 alla nascita di *Krur*, uscito in otto fascicoli, con un preciso intento programmatico così sintetizzato dai suoi estensori:

"Il punto di vista eroico-magico che sin qui difendemmo, non sarà abbandonato: in realtà esso solo costituirà il punto di riferimento e la giustificazione di un'opera critica e di revisione, che investirà i problemi più immediati, in relazione a quanto si stampa di significativo, in Italia e fuori. È nella nostra intenzione di costituire un baluardo inaccessibile contro il generale abbassamento di ogni valore della vita; nella

<sup>60</sup> Vedi R. Del Ponte, *Evola e il magico "Gruppo di Ur"*, *Studi e documenti per servire alla storia di "Ur-Krur"*, SeaR edizioni, Borzano, 1994.

<sup>61</sup> G. B. Montini, "Filosofia: una nuova rivista", in *Studium*, XXIV, 6 (giugno 1928), pagg. 323-324.



nostra pretesa di conoscere e additare più vasti orizzonti, oltre quelli usuali delle piccole costruzioni umane, nel nostro proposito di star fermi sugli spalti, pronti alla difesa come all'offesa, isolati e chiusi ad ogni evasione..."<sup>62</sup>

Non mancano infine, nello studio di Del Ponte gli accenni ad argomenti e figure laterali ma importanti, come appunto i già citati rapporti con Guénon, le eventuali influenze di figure temibili come il mago inglese Aleister Crowley, per altro ben poco noto ancora nel 1928, o altre come quella di Guido De Giorgio e dello stesso Steiner.

Fra i componenti principali del Gruppo di Ur vengono ricordati Giovanni Colazza, antropofoso, Ercole Quadrelli, di ispirazione kremmerziana, sino al per noi importante Domenico Rudatis, che si firmava "Rud", e che portò sulla rivista del Gruppo la sua testimonianza alpestre di orientamento spiritualista non lontano dalla Teosofia, essendo egli assai legato all'interesse alpinistico condiviso con Evola.

In conclusione, secondo la prospettiva storiografica di Del Ponte, lo scopo e il merito principale del Gruppo di Ur fu quello, in particolare a livello preliminare, "di fare assumere al termine 'magia' una particolare funzione attiva (quindi lontana dalla valenza sapienziale che aveva nell'antichità), dunque vicina al concetto delineato da Ruggero Bacone: quello di *metafisica pratica*. Lontano dalle aborrite pratiche 'spiritualistiche' di moda in quell'epoca, dal volgare spiritismo, dal teosofismo pseudo umanitario e da ogni forma di deterioro occultismo, il Gruppo di Ur, al di là delle particolari correnti che l'uno o l'altro dei collaboratori potesse aver avuto più familiari, intese ricollegarsi alle fonti dell'insegnamento iniziatico tradizionale, secondo quel principio del Kremmerz, per cui la 'magia nel suo complesso è tutta una serie di teoremi dimostrabili e di esperienze ad effetti concreti; le verità magiche, per quanto astratte, devono la loro dimostrazione evidente, nella realizzazione come qualunque verità di matematica astratta ha la sua applicazione meccanica'"<sup>63</sup>

Appare infine evidente come fossero penetrati nel modo di pensare degli esponenti del Gruppo di Ur anche motivi di tipo alchemico e più in generale legati a una concezione di fondo di tipo oppositivo, entro cui si riteneva certa la necessità di uscire da una dimensione di apparenza per entrare in quella delle assolute verità proprie della Tradizione, cosicché "l'uomo nuovo" potesse aspirare a una visione diretta della realtà, entro un completo e catartico risveglio."<sup>64</sup>

<sup>62</sup> *Krur*, 1930, cit. in Del Ponte, *Evola...*, *op. cit.*, pag. 40.

<sup>63</sup> Del Ponte, *Evola...*, *op. cit.*, pag. 65. Per la citazione: G. Kremmerz, "Elementi di Magia naturale e Divina", in *La scienza dei magi (Opera Omnia*, vol. 1, Edizioni Mediterranee, Roma, 1974, pag.132).

<sup>64</sup> Nella seconda parte del citato testo di Del Ponte viene presentata una serie di documenti inediti, risalenti al periodo 1927-1929, redatti da Evola per *Ur e Krur*, e vengono inoltre aggiunte altre testimonianze successive (1927-1948) di autori vari legati all'esperienza del Gruppo, fra cui Guénon e Guido De Giorgio.

Per concludere questa disamina del dibattito storiografico contemporaneo intorno all'esoterismo italiano di inizio Novecento, vogliamo soffermarci brevemente su un recente contributo miscelaneo dedicato ad un argomento importante, sebbene solo laterale rispetto all'oggetto del presente lavoro, ossia quello delle relazioni intercorse, nel ventennio, fra il regime fascista e le componenti esoteriche della cultura italiana.

L'argomento, ben poco studiato fino ad alcuni anni orsono, è stato analizzato sotto molti e specifici punti di vista da studiosi afferenti a diverse discipline, entro un contesto però unitario<sup>65</sup>: in sintesi emergono bene, dai contributi presenti, i complessi rapporti tra le reti di catene magiche legate sia all'Antroposofia che ad altri sodalizi occulti ed i tentativi di influenzare, senza successo, l'andamento della politica mussoliniana, tenendo tuttavia presente che nell'ambito dello stesso fascismo solo alcuni gerarchi avevano simpatie per l'esoterismo e amicizie con gli esponenti di quest'ultimo, mentre in generale il fascismo, legato a una forma di operatività concreta e poco teorica, diffidava del mondo dell'occulto.

Interessanti le riflessioni sugli eventuali rapporti, tutti da dimostrare, fra influenze esoteriche e attentati alla vita di Mussolini, forse sviluppati in relazione a trame occulte internazionali, di origine angloamericana, volte a fermare l'avvento in Italia di una ideologia invisibile a molti intellettuali vicini all'esoterismo non italiano.<sup>66</sup>

Infine, alcuni studi contenuti nel volume a cura di de Turrís evidenziano assai bene quanto fosse presente, nella cultura italiana dell'epoca, un vago e strisciante elemento sciamanico, legato a figure di veggenti, pseudo-geomanti, sino alle elucubrazioni dannunziane orientate all'elaborazione di nuove e mirabolanti prospettive per il futuro della nazione.

In definitiva, se ne conclude che il quadro storiografico attuale relativo alla composizione e importanza dell'esoterismo in Italia nei primi quattro decenni del ventesimo secolo ha, da una parte avuto, negli ultimi anni, un notevole incremento tematico e di ricerca ma, dall'altra, necessita ancora di un grande lavoro di analisi delle relazioni fra le diverse componenti esoteriche e di una sottile indagine testuale, soprattutto in relazione alla chiarificazione delle origini filosofiche e religiose dei contenuti proposti dai protagonisti dell'esoterismo stesso.

<sup>65</sup> *Esoterismo e Fascismo*, a cura di G. de Turrís, Mediterranee, Roma, 2006.

<sup>66</sup> Cfr. C. Mauri, "Tre attentati al Duce: una pista esoterica", in *Esoterismo e Fascismo*, *op. cit.*, a cura di G. de Turrís, pagg. 245-258.

## 1.7 La storiografia e la diffusione culturale di Nietzsche: il tema della suggestione alpestre negli studi di Farrell-Krell e Caterina Resta

La cultura italiana dei primi decenni del ventesimo secolo, in particolar modo in ambito letterario e artistico, è stata fortemente influenzata da alcune delle principali filosofie europee del secondo Ottocento e del medesimo inizio del nuovo secolo.

In particolar modo, risulta ben presente nella cultura italiana l'influenza di correnti come il tardo hegelismo, il neo-kantismo legato alla Scuola di Marburgo, il pensiero di Bergson e, soprattutto, la filosofia di Friedrich Nietzsche.

In un contesto sociale che viveva, come quello italiano, proprio nei convulsi anni iniziali del Novecento, un momento di grande trasformazione e di incertezza, la diffusione di idee e ideologie provenienti da culture filosofiche più avanzate, come quella francese o tedesca, avviene in maniera spesso discontinua, acritica e solo di rado coscientemente capace di cogliere nel profondo i messaggi teoretici che si cerca di importare nella provinciale filosofia italiana.

Se, come è stato già dimostrato in maniera definitiva<sup>67</sup>, l'egemonia crociana e gentiliana a cavallo del cambio di secolo aveva avuto, fra l'altro, il merito di introdurre in Italia, non solo sotto il profilo tecnico, i grandi temi del pensiero di Hegel e in fondo anche di Kant, l'accesso ad altre filosofie europee meno scolastiche, meno ufficiali, ma certo più pregne di istanze a loro modo rivoluzionarie o comunque esterne al filone classico del razionalismo occidentale, era riservato a pochi intellettuali, non di rado avulsi dal contesto accademico e talora afferenti a discipline non filosofiche, come la letteratura e le medesime arti figurative.<sup>68</sup>

In relazione alle tematiche legate al presente lavoro, ed in particolare in relazione ad una ermeneutica del paesaggio e nella fattispecie, del paesaggio alpino, così come in rapporto, più generale, ai diversi modi di collocazione etica ed estetica dell'uomo entro il contesto naturale, una particolare importanza ha rivestito, proprio fra il 1900 e il 1930, in Italia, la recezione del pensiero di Nietzsche.

Non è un caso che, in linea con quanto suggerito da Eugenio Garin, in Italia uno dei primi, e dei pochi, a parlare diffusamente del superuomo nietzschiano fu un letterato, cioè Gabriele D'Annunzio, e non un filosofo, ed è allo stesso modo

<sup>67</sup> E. Garin, *La cultura italiana tra '800 e '900*, Laterza, Bari, 1976.

<sup>68</sup> A questo proposito pare estremamente significativo il processo di relativa provincializzazione della cultura italiana che, come è stato suggerito da più parti, dipese, nei primi anni del secolo, dal chiaro progetto crociano di far ritrovare alla neonata nazione italiana la propria coscienza culturale soprattutto attraverso il recupero dei predecessori ed epigoni italiani della filosofia di Hegel, a partire da Vico per arrivare a Bertrando Spaventa, Francesco De Sanctis, Antonio Labriola, sino a Croce medesimo. Cfr. *Ivi*, pagg. 167-168.

interessante notare come la recezione di Nietzsche avvenga, nella penisola, soprattutto entro una interpretazione ed una collocazione quasi unicamente estetica.<sup>69</sup>

La riassunzione del significato del pensiero di Nietzsche entro la potente ma limitativa categoria ed epopea del superuomo, operata da D'Annunzio e da pochi altri intellettuali, da un lato costituì un'evidente riduzione, e di certo un depauperamento pesante della filosofia nietzschiana, ma dall'altro promosse una diffusione, spesso di seconda mano, della concezione del mondo legata al superuomo stesso visto come fautore di una rivoluzionaria sublimazione prometeica dell'umanità, capace di liberare energie arcaiche e nascoste, soprattutto nell'azione titanistica, eroicistica e in definitiva irrazionalistica, dell'uomo entro il contesto del mondo naturale.

Appare dunque qui di essenziale importanza, entro una disamina introduttiva dei principali nodi e delle principali correnti storiografiche legate alle tematiche di questo lavoro, sottolineare come la cultura italiana del primo Novecento, a diversi livelli, abbia risentito di tre differenti modalità di intendere il rapporto uomo-natura (e, di conseguenza, il rapporto uomo-paesaggio e il rapporto uomo-montagna): se in primo luogo grande diffusione ebbe la visione positivista, ampiamente dominante nel modo di pensare "medio" del secondo Ottocento, e tesa, entro una concezione materialistica, a iterare e rafforzare l'antica idea illuminista di una natura-laboratorio, in seconda posizione troviamo la concezione razionalista e di origine hegeliana – ripresa dal marxismo – che legge la natura o come un momento negativo e involutivo dello sviluppo dello Spirito o come una realtà dotata di significato quasi esclusivamente legato all'economia e alla produzione.

Fra questi due opposti poli si inserì, proprio intorno al 1910-20, una concezione della natura estremamente complessa e a suo modo vaga ed instabile, legata sia alle nuove teorie scientifiche fondate sul concetto di energia (e di antica risonanza schellinghiana), sia ad un vasto insieme di suggestioni irrazionalistiche, afferenti vuoi a correnti esoteriche, al bergsonismo, al vitalismo di origine rinascimentale (e dunque al magismo) sino appunto al pensiero di Nietzsche medesimo.

Risultando estremamente complesso svolgere qui una disamina delle tendenze storiografiche relative a tutte queste note correnti filosofiche, ci limitiamo a focalizzare l'attenzione proprio sulla storiografia nietzschiana, partendo da alcune delucidazioni generali e necessarie sulle interpretazioni più note e valide di tutto il pensiero di Nietzsche per poi passare, nello specifico della relazione dei temi di questo lavoro, ad illustrare gli esiti più notevoli della storiografia nietzschiana in

<sup>69</sup> Ciò dipese anche da una delle principali tipologie interpretative del pensiero di Nietzsche, in voga in quegli anni in Germania, coincidente con le tesi di un gruppo di letterati estetizzanti, legati alla figura di Stefan George, noto con il nome di George-Kreis, che trovò risonanza soprattutto nel testo di F. Gundolf, *Caesar im neunzehnten Jahrhundert*, G. Bondi, Berlin, 1926.

relazione agli aspetti legati alla funzione del paesaggio e del paesaggio alpino entro il pensiero del filosofo tedesco.

Come è stato sottolineato da noti studiosi del pensiero di Nietzsche<sup>70</sup> le principali interpretazioni di quest'ultimo sono fondamentalmente riconducibili a tre paradigmi di lettura. In primo luogo, deve essere ricordata proprio l'interpretazione più debole, e certo più lontana dall'essenza teoretica nietzschiana: è appunto quella che propone Nietzsche come una sorta di teorico di una "spiritualità dell'avanguardia" in fondo difficilmente traducibile entro la prassi concreta del mondo quotidiano e, di conseguenza, capace di sfociare solo entro l'instabile piano di una vaga rivolta artistica e letteraria. È il Nietzsche riservato a pochi intellettuali e spiriti eletti, quasi personaggi da romanzo, fondamentalmente legati a una dimensione estetica ed estetizzante, che vedevano nel filosofo tedesco l'annunciatore di un mito letterario. Come ricorda Vattimo<sup>71</sup>, non è un caso che la presenza di Nietzsche sia endemica proprio nei tre più celebri romanzieri tedeschi nella prima metà del Novecento, Thomas Mann, Robert Musil, Hermann Broch, a cui aggiungeremmo qui Hermann Hesse.

Un secondo filone di lettura è quello – che ebbe grande fortuna fino almeno al 1980 – negazionista, ossia quello che a partire dalle tesi del filosofo marxista György Lukács considera Nietzsche come il massimo esponente di una decadenza intellettuale dell'Occidente, espressione manifesta della ultima decadenza della borghesia, sfociante in un irrazionalismo diffuso che Lukács stesso definisce, con termine celebre, "distruzione della ragione".<sup>72</sup>

In opposizione a questa interpretazione storiografica negativa si è sviluppata una corrente ermeneutica che ha invece letto il pensiero di Nietzsche in altra e più positiva ottica, dando certamente meno risalto ai suoi aspetti estetici e politici, ma focalizzando invece l'attenzione sulle tematiche etiche e sull'uso della razionalità in esso presenti: con diverse e talora opposte sfumature, grandi nomi del pensiero del Novecento come Karl Jaspers<sup>73</sup>, Martin Heidegger<sup>74</sup> e soprattutto Karl Löwith<sup>75</sup> hanno visto in Nietzsche il massimo fautore di un momento di suprema crisi del

<sup>70</sup> Cfr. G. Vattimo, "Nietzsche. Introduzione bibliografica, in *Questioni di storiografia filosofica*, 3/*Da Kant a Nietzsche*, a cura di Vittorio Mathieu, La Scuola, Brescia, 1974, pagg. 720-727.

<sup>71</sup> *Ivi*, pag. 720, nota 2.

<sup>72</sup> G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau Verlag, Berlin, 1955.

<sup>73</sup> K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, De Gruyter, Berlin-Leipzig, 1936.

<sup>74</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1936.

<sup>75</sup> K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Kohlhammer, Stuttgart, 1956 (1936). Ma si veda anche K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del diciannovesimo secolo*, trad. it. di G. Colli, Einaudi, Torino, 1982.

razionalismo occidentale e dunque di superamento del medesimo entro un concreto tentativo di traghettare l'umanità in una dimensione nuova e positiva. Per questi autori, la forza della filosofia nietzschiana è comunque una forza che non riesce a cogliere i propri obiettivi, poiché l'uomo nuovo che essa propone finisce per perdersi, come già Nietzsche stesso aveva ben compreso prima dell'inizio della propria follia, di fronte al dramma dell'eterno ritorno e all'impossibilità di un reale superamento del nichilismo.

Questo tipo di interpretazione, che riconosce evidentemente un senso e un valore, ultimativamente poi abortito nella prassi storica, all'idea nietzschiana di *Wille zur Macht* – volontà di potenza – è per noi qui di particolare importanza poiché mostra bene come il nietzschianesimo si sia diffuso, anche in Italia, proprio soprattutto come una “filosofia della catarsi”, affascinando – come già abbiamo detto – in particolare soggetti che bramavano a una concreta ma spesso esaltata nuova forma di relazione con la natura, intesa, nella fattispecie delle montagne, come luogo di forza entro cui entrare in comunicazione con le arcane verità ancestrali del pianeta e della vita.

Si comprende dunque bene, proprio attraverso una breve disamina storiografica, come il Nietzsche penetrato in Italia attraverso D'Annunzio, attraverso fonti letterarie e artistiche risulti in definitiva un Nietzsche particolare, in parte legato a una concezione rivoluzionaria, titanistica ed esoterica, in parte legato, entro una prospettiva ovviamente paradossale, ad un esito parossistico del dominio illuministico dell'uomo nei confronti della natura.

Abbandonando i caratteri generali della storiografia nietzschiana del Novecento, ci è ora più facile passare ad un'utile descrizione del dibattito storiografico specifico inerente quella parte, più o meno esplicita, del pensiero del filosofo tedesco che risulta legata alla natura ed in particolare al mondo alpestre, che, come noto, Nietzsche tanto amava.

L'interesse storiografico verso l'importanza del paesaggio e del paesaggio alpino nel pensiero nietzschiano è molto recente, ed è essenzialmente connesso alla riscoperta analitica di numerosi elementi contenuti nelle vicende biografiche del filosofo, tornate finalmente alla luce entro una prospettiva filologicamente corretta ed esaustiva solo da pochi anni, per merito della nuova edizione critica integrale dei testi e dei carteggi nietzschiani elaborata il lunghi anni da Giorgio Colli e Mazzino Montinari.

Se inizialmente la critica aveva già dato spazio alla presenza delle montagne nel pensiero di Nietzsche, poiché il filosofo esplicitamente, in diversi passi, le considera come il proprio paesaggio dell'anima e come il luogo elettivo per le gesta di Zarathustra, fino agli inizi di questo secolo ben poche sono state gli studi dedicati specificatamente al significato profondo dell'ambiente alpino per Nietzsche stesso.

Un primo tentativo organico – e per ora unico – di analisi del significato dei paesaggi entro la spiritualità nietzschiana è stato svolto di recente da David Farrell

Krell, che ha, con l'ausilio di un imponente supporto iconografico, mostrato molto bene come i luoghi alpestri e marini presenti nella vita di Nietzsche abbiano giocato un ruolo essenziale nell'elaborazione della trama profonda del suo pensiero.<sup>76</sup>

In particolare, lo studioso americano sottolinea come "l'esperienza di paesaggio" e soprattutto l'empatia con paesaggi "potenti", messaggeri di profonde verità della Terra, conduca Nietzsche a identificare alcuni luoghi da lui frequentati, come la zona engadinese, o come certe coste liguri per quanto riguarda il mare, come veri e propri ambiti privilegiati entro cui alcuni spiriti eletti intuiscono verità ancestrali inaccessibili ai più.

In questo senso, Nietzsche stesso, ricollegandosi più o meno consciamente a un celebre passo de *I discepoli di Sais* di Novalis, si era definito "il geomante del futuro", e questa geomanzia raggiungeva per lui il massimo della propria espressività soprattutto in certi appartati angoli boschivi engadinesi, ove il filosofo, nelle sue escursioni solitarie, percepiva nella natura misteriose presenze paniche che proiettava, secondo il celebre "pathos della distanza", a lui tanto caro, verso le bianche e remote distese glaciali del Bernina, ove immaginava Zarathustra, uomo dei ghiacci appunto, libero ed elevato sopra le nebulose povertà delle pianure della storia occidentale.

Farrell Krell<sup>77</sup> ricorre molto spesso ai carteggi di Nietzsche, con gli amici Franz Overbeck (lettera del 23 giugno 1879), Paul Reé (ancora fine luglio 1879), per mostrare come quasi esclusivamente entro la natura engadinese il filosofo, già gravemente malato, riuscisse a cogliere elementi formali e simbolici del paesaggio montano tali da suggerirgli nuove prospettive di riflessione filosofica, come ad esempio lo stesso pensiero dell'eterno ritorno, la cui concezione originaria, "a 6000 piedi al di là dell'uomo e del tempo", risale proprio ad una passeggiata engadinese dell'agosto 1881.<sup>78</sup>

Le indagini e il taglio storiografico usato da Farrell Krell appaiono particolarmente utili e consoni alla difficile logica interna del pensiero di Nietzsche e permettono, per la prima volta, di comprendere, di fatto, le modalità di relazione del filosofo con quelli che la cultura tedesca ha chiamato i "paesaggi originari" (*Urlandschaften*), concetto importante ai fini del presente lavoro, ed elaborato per indicare proprio i paesaggi di pietra e di acqua, ossia di montagna e di mare/fiume,

<sup>76</sup> D. F. Krell/ D. L. Bates, *Nietzsche der gute europäer. Die Landschaften seines Lebens. Eine Biographie in Bildern und Selbstzeugnissen.*, Knesebeck, München, 2000.

<sup>77</sup> *Ivi*, cap. 3, *Die Einsamkeit des Hochgebirges*, pagg. 129 e seguenti.

<sup>78</sup> Cfr. anche F. Nietzsche, *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è*, traduzione e cura di S. Giametta, Edizioni Biblioteca di Via Senato, Milano, 2004, pag. 107 (*Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*).

tanto presenti, entro tradizioni millenarie, nella psicologia storica sia orientale che occidentale.

Prevalentemente dedicato ad una lettura analitico-descrittiva, il testo di Farrell Krell appare comunque carente sotto il profilo della valutazione teoretico-concettuale della funzione del paesaggio alpestre in Nietzsche, tematica che è invece stata affrontata con rigore e notevole conoscenza tecnica, proprio entro la cultura italiana, da Caterina Resta e da Carlo Angelino, che hanno, in contributi molto specifici, suggerito ipotesi di lavoro assai interessanti e in parte innovative, soprattutto in relazione al legame fra l'esito finale, drammatico, del pensiero di Nietzsche, e la sua visione della montagna intesa in definitiva come un luogo di massima valenza simbolica per l'uomo.<sup>79</sup>

Nel suo contributo critico Carlo Angelino, riprendendo alcuni suoi studi precedenti legati al rapporto tra Nietzsche e la religione, focalizza la propria attenzione proprio su due frammenti nietzschiani minori, pubblicati postumi, e che colgono in maniera dura e radicale il nesso drammatico fra il pensiero del filosofo, nella sua definitiva *impasse* teoretica e la realtà dei monti nel loro relazionarsi alla divinità: nel frammento poetico *Im Gebirge* del 1876, Nietzsche, con parole icastiche, coglie, attraverso le realtà alpestri, il senso abissale del rapporto fra uomo ed essere. Infatti egli scrive:

“Nicht mehr zurück? Und nicht hinan?  
Auch für die Gemse keine Bahn?  
So wart ich hier und *fasse* fest,  
Was Aug und Hand mich fassen lässt!  
Fünf Fuss breit Erde, Morgenroth,  
Und *unter* mir – Welt, Mensch und – Tod.”<sup>80</sup>

Come sottolinea Angelino stesso, emerge bene qui la distanza incolmabile che, appunto, separa, l'uomo che voglia emanciparsi dal vecchio mondo occidentale, rispetto al suo “stare in alto”, ossia al suo ritirarsi ad una quota, evidentemente metaforica, che lo stacca dal medesimo mondo comune, ma che gli fa intuire la tragicità insuperabile del rapporto vita-morte.

<sup>79</sup> C. Resta, “Il luogo del pensiero: Nietzsche e la montagna” in *Oltre le vette. Metafore, uomini, luoghi della montagna*, a cura di A. Stragà, Il Poligrafo, Padova, 2000, pagg. 33-58. C. Angelino, *Il “terribile segreto” di Nietzsche*, Il Melangolo, Genova, 2000.

<sup>80</sup> “Non più indietro? Non più in alto? / Anche per un camoscio non c'è sentiero? / Così qui attendo e *afferro*, / con la mano e con l'occhio ciò che posso! / Cinque piedi di terra, e l'aurora, / e *laggiù sotto* a me: il mondo, l'uomo e – la morte.” Cfr. C. Angelino, *Il “terribile segreto”*..., *op. cit.*, pagg. 16-17.



Proprio quest'ultimo è il tema di un secondo frammento nietzschiano, forse oggetto di una conversazione privata fra il filosofo stesso e Lou Von Salomé, e che può essere a ragione considerato come "il terribile segreto di Nietzsche". In un frammento del 1881, di poco successivo a quello che descrive il pensiero dell'eterno ritorno (*die ewige Wiederkunft*), Nietzsche scrive:

“Wir können uns das Werden nicht anderes denken als den Übergang aus einem beharrenden “Todten” Zustand in einen anderen beharrenden “Todten” Zustand. Ach, wir nennen das “Todte” das Bewegungslose! Als ob es etwas Bewegungslose gäbe! Das Lebende ist kein Gegensatz des Todes, sondern ein Spezialfall.”<sup>81</sup>

Per la prima volta, sottolinea Angelino, entro la filosofia occidentale, Dio viene identificato con la morte e non, come è sempre stato, con la vita o con un principio vitale. Si verifica così un rovesciamento della metafisica, ed in particolare di quella di Aristotele, che conduce tuttavia ad una scempi fondamentale tragica secondo cui “la condizione originaria ed essenziale dell'essere è l'esser-morto”.<sup>82</sup>

Al di là delle connotazioni e delle suggestioni teoretiche enucleate da Angelino, ci interessa sottolineare la sua prospettiva storiografica, poiché essa permette di comprendere quanto l'esperienza alpina, nelle sue varie forme, che per Nietzsche andavano dall'intuizione estetica alle semplici *Wanderungen*, abbia contribuito alla costituzione di nodi concettuali basilari nel pensiero del filosofo tedesco e come, di conseguenza, le montagne nietzschiane abbiano potuto essere recepite entro contesti particolari quali quelli letterari italiani che tratteremo nei capitoli successivi.

Se il contributo storiografico di Angelino è nel complesso molto mirato e specifico, più ampia e organica appare la trattazione che Caterina Resta dedica proprio alla esperienza alpestre che Nietzsche ebbe in Engadina, nel villaggio di Sils-Maria, negli anni successivi al 1881. Secondo la Resta “forse nessun filosofo più di Nietzsche ha frequentato la montagna facendone il luogo privilegiato del suo abitare e pensare”.<sup>83</sup>

Dallo studio della Resta pare evidente come le montagne abbiano per Nietzsche una duplice valenza, estetica e percettiva, proprio nel senso originario di *aisthesis*, in relazione ai caratteri legati alla purezza dell'aria, agli spazi del cielo e ai

<sup>81</sup> “Non possiamo pensare il divenire altrimenti che come passaggio da una condizione persistente dell'”esser-morto” a un'altra condizione persistente dell'”esser-morto”. Attenzione! Chiamiamo “ciò-che-è-morto” quanto è privo di movimento! Ciò-che-vive non è l'opposto di ciò-che-è-morto, sibbene un suo caso speciale.” Cfr. *Ivi*, pag. 17.

<sup>82</sup> *Ivi*, pag. 18.

<sup>83</sup> C. Resta, *Oltre le vette...*, *op. cit.*, pag. 33. Ma vedi anche L. Bonesio, *Geofilosofia del paesaggio*, Mimesis, Milano, 1977.

cromatismi delle foreste, ed anche etico-simbolica, nel momento in cui l'incanto alpestre coglie l'escursionista, suggerendo alla sua anima una "meravigliosa fusione di mitezza, grandiosità e mistero".<sup>84</sup>

In questo senso, l'empatia nietzschiana con le montagne e le Alpi passa sia attraverso considerazioni quasi positivistiche secondo cui il clima, l'aria, il suolo influenzano in modo evidente il metabolismo spronando il pensiero, ed attraverso considerazioni afferenti invece a contesti formali e trasfiguranti in modo che, come già detto, la metafora della quota diventa essenziale per caratterizzare l'uomo nuovo, la cui filosofia, scrive il filosofo, "come io l'ho intesa e vissuta fino a oggi, è vita volontaria fra i ghiacci e le alture".<sup>85</sup>

E' grande merito del taglio storiografico usato dalla Resta l'aver evidenziato in modo chiaro alcuni dei temi essenziali che segnano la relazione fra Nietzsche e le montagne: la montagna come contesto bifronte, entro cui si alternano i poli del celeste apollineo e del misterioso geologico dionisiaco, il permanere ontologico assoluto dei monti, cattedrali della Terra, opposto al mutare e al disfarsi dei ghiacci e delle rocce, testimoni del vitalismo planetario; la drammatica solitudine del filosofo, solo con le sue intuite verità nel silenzio alpino; la suggestione etico-politica che i monti engadinesi, "unione di Italia e Finlandia", provocano in Nietzsche che immagina una nuova umanità nascente e vivente in una sorta di sublimazione topografica alpestre, a radice etica greco-classica secondo un'intuizione che avrà, come vedremo più avanti, proprio nella cultura del primo Novecento, una grande risonanza in diversi ambiti, dalla psicologia all'architettura.

Non secondarie infine appaiono le considerazioni storiografiche, svolte dalla Resta in conclusione al suo saggio, a proposito dei rapporti evidenti fra alcune zone, non sempre limpide, della teoresi nietzschiana legata alle montagne e le origini orientaleggianti della figura e del significato di Zarathustra, laddove il concetto di *axis Mundi*, di montagna cosmica, presenta forme simili a quelle in seguito descritte da altri autori novecenteschi come René Guénon e come lo stesso Julius Evola.<sup>86</sup>

Proprio l'apertura a un'analisi delle relazioni fra Nietzsche ed Evola ci permette di passare ora a una descrizione della situazione storiografica legata ai rapporti fra questo filosofo e l'alpinismo.

<sup>84</sup> F. Nietzsche, *Lettera alla madre*, 21 giugno 1883.

<sup>85</sup> C. Resta, in *Oltre le vette...*, *op. cit.*, pag. 46.

<sup>86</sup> Cfr. R. Guénon, *I simboli della scienza sacra*, trad. it. F. Zambon, Adelphi, Milano, 1975. Cfr. C. Resta, in *Oltre le Vette*, *op. cit.*, pag. 56.

## 1.8 Julius Evola e l'alpinismo: nodi critici e riflessioni di fondo

L'interesse di Julius Evola per le montagne e per la pratica dell'alpinismo è evidentemente sancito dal filosofo stesso nel momento in cui considera l'azione sui monti come una forma privilegiata di accesso a nuove ed esaltanti forme di coscienza: "Ed è allora che tu quasi entri in un diverso stato di coscienza. L'occhio si deterge per vastità senza limiti, il sangue stesso respira l'aria delle nevi, l'animo oblia le febbri della mente e del cuore degli uomini. In certi istanti, si direbbe quasi che il tempo sia sospeso, che il contatto con uno stato intemporale, come con qualcosa di più semplice e di più immediato di tutto ciò che è semplice e immediato, sia avvenuto: nella grandezza immobile, liberata e priva di ombra dei meriggi – nei silenzi abissali delle notti stellari, quando giù le caligini danno color di sogno e di mito alle valli e alle vette emergenti, e su per i ghiacci trasmuta una chiarezza immateriale che sembra venire da dentro la terra."<sup>87</sup>

All'altro capo dell'esperienza evoliana delle vette, rimane l'episodio conclusivo della vita dell'alpinista e filosofo, che volle che le sue ceneri venissero deposte fra i ghiacci del Monte Rosa, cosa che avvenne puntualmente, per opera della guida alpina Eugenio David, che era stata in gioventù compagna di Evola nella epica scalata della parete nord del Lyskamm orientale nel 1930.

Ma il grande interesse evoliano per l'alpinismo e le montagne non può essere circoscritto, soprattutto nelle sue origini spirituali e culturali, alle non molte ascensioni svolte dal filosofo, e deve invece essere inquadrato nei più ampi margini di una profonda suggestione psicologica che le montagne ebbero su Evola in stretta relazione alla sua personale idea di tradizione e di ascesi mistico – eroica. In questo senso, parte della storiografia odierna identifica nelle potenzialità della montagna intesa come "strumento di realizzazione" il significato ultimo dell'alpinismo per Evola, laddove appunto per lui "la spiritualità della montagna corrisponde a ciò che, nel senso più alto, severo e universale può chiamarsi una tradizione."<sup>88</sup>

Come ricorda in un saggio critico Bernard Marillier,<sup>89</sup> per Evola appare inscindibile dalla storia arcaica delle montagne proprio il loro porsi entro una precisa tradizione, come "simbolo di stati interiori trascendenti e come sede allegorica di nature divine, di eroi, in genere di esseri trasfigurati e portati al di là della condizione umana...". Dunque per Evola l'ascesa è sempre ascesi ed accesso ad un dominio spaziale simbolico, ancor prima che fisico e materiale: per lui nell'alpinismo pochi

<sup>87</sup> J. Evola, "Verso il deserto bianco", in *Meditazioni delle Vette*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2003, pag. 46.

<sup>88</sup> Cfr. J. Evola, *Meditazioni delle Vette*, Edizioni del Tridente, La Spezia, 1987, pag. 39.

<sup>89</sup> "Julius Evola e la montagna", in *Il regno perduto. Appunti sul simbolismo tradizionale della Montagna*, Il Cavallo Alato, Padova, 1989, pagg. 89-101.

spiriti eletti entrano in un misterioso processo “di superamento, di integrazione spirituale, di partecipazione alla super-vita olimpica e all’immortalità”.<sup>90</sup>

Non è un caso dunque che si sia notato, da più parti, come per Evola, ancor prima di poter costituire una vera e propria “filosofia della montagna”, si debba procedere ad una destrutturazione, quasi una riduzione fenomenologica, della realtà alpestre alla sua essenza veritativa, eliminando tutte quelle interpretazioni fuorvianti che si sono sedimentate nei secoli generando un’immagine distorta delle montagne e dell’alpinismo.

Si tratta ovviamente di tutto il portato illuministico, materialistico, sportivo, mediatico, turistico, non dimenticando le derive liricheggianti di ispirazione tardo romantica che Evola odia e bolla come la vera antitesi ad una concezione virile e tradizionalista dell’alpinismo.

Non dissimilmente da Rudatis, anche negli scritti evoliani ha spazio l’opposizione fra apparenza e realtà, e non è a nostro parere azzardato indicare ancora una volta negli influssi del pensiero di Nietzsche la comune ascendenza concettuale dei due autori: l’idea nietzschiana di un’antitesi fra il piatto mondo delle pianure e della comune storia occidentale e quello elevato e glaciale delle quote e delle rupi, oltre la storia, seimila piedi oltre l’uomo e il tempo, assume anche qui una funzione genetica centrale. Ma, a questo proposito, vi è una differenza radicale fra Evola e Rudatis, nel momento in cui il primo identifica comunque fra le interpretazioni degenerate dell’alpinismo quella che vorrebbe le montagne vissute in un’ottica naturalista, come se esse rappresentassero una area alternativa ed evasiva rispetto al mondo cittadino: evidente in questo senso l’idea evoliana di collocare le montagne su un piano scisso e non relazionabile per sostanza con il mondo della quotidianità, suggerendo al contempo l’idea della falsità di un neomisticismo primitivista a sfondo naturalistico, che egli vede come una tarda degenerazione indebita del pensiero di Rousseau. La critica evoliana sottintende così il rifiuto di ogni concezione debole dell’alpinismo vissuto in un’ottica alternativa, vagamente irregolare, per spiriti asociali ed artistoidi, come pure implica un totale rifiuto di quelle prospettive socializzanti che, oltre oceano ma anche in Europa, confluirono nel Novecento nell’etica dei parchi nazionali e successivamente nei movimenti ecologisti.

L’eliminazione di quanto ha leso la purezza delle montagne introduce, sottolinea Marillier, ad identificare i punti cardinali su cui si dovrebbe focalizzare la ricerca: per Evola l’eliminazione delle macerie intellettuali e materialiste apre a tre caratteri che distinguono le montagne: “1. Purezza metafisica e spirituale della montagna, luogo in cui si rigenerano e si affermano nella loro totalità trascendentale l’anima e il corpo, fuori da ogni traccia di imbroglio, di falsa sembianza, sottostando a due soli

<sup>90</sup> *Ivi*, pag. 89.

“verdeti”: la vittoria o la morte; 2. Ascesi dell’azione in termini di alpinismo, 3. Capacità di modellare una data razza.”<sup>91</sup>

Se il legame con il “pathos nietzschiano della distanza e della quota” rappresenta un’interessante prospettiva di ricerca, ben maggiore problematicità ha, per sua stessa essenza, il problema del rapporto fra montagne, alpinismo e teoria della razza, di cui Evola fu, come noto, un fervente sostenitore. Per lui la pratica alpinistica porta un piccolo numero di persone a trasformarsi in una nuova razza di uomini, ormai differenti da quelli delle pianure. Ciò corrisponderebbe alla genesi di un uomo nuovo – e in questo non si nota particolare creatività rispetto alle tesi dello Zarathustra di Nietzsche – per il quale la montagna è diventata ascesi pura entro lo spirito, al punto che il ritorno dalle vette alle pianure perde di significato entro una confusione definitiva fra soggettività e realtà alpestre.

L’eroicismo radicale di cui si nutre a questo proposito Evola trova poi alimento anche nell’accesso continuo, come in Rudatis, alle filosofie e alle religioni orientali, lette come scrigno arcaico di verità capaci di dare alla vita un senso superiore e nuovo.<sup>92</sup>

Il rifiuto del sentimentalismo, del romanticismo borghese e del soggettivismo pare in conclusione possibile a Evola proprio attraverso la pratica alpinistica svolta secondo le direzioni da lui indicate, in un quadro che egli aveva già delineato, nelle dense pagine della *Rivolta contro il mondo moderno*, nel 1934.

Un’altra prospettiva di indagine storiografica ha approfondito in tempi recenti i rapporti fra Evola e una concezione orientaleggiante della montagna legata a suggestioni mistiche, all’intellettuale francese Saint-Loup e, ancora una volta, a Nietzsche.<sup>93</sup>

Secondo Rossetti, per Evola la montagna è fondamentalmente un regno alchemico entro cui alcuni iniziati, attraverso una dura disciplina, arrivano a una trasformazione che li porta a riscoprire se stessi: in questo senso il passaggio da “uomo comune” a “alpinista” corrisponderebbe al passaggio alchemico dalla pietra grezza alla “opera al rosso”. A conferma di questa tesi si deve notare che Evola ricorda spesso le modalità di considerazione delle montagne nelle tradizioni indoeuropee: luoghi elevati, divini, separati, purificanti e puri. Ma queste tradizioni hanno un’impronta quasi esclusivamente orientale, legata alle divinità uraniche e luminose, alla dimensione del fuoco e della sacra luce. La consonanza di questi temi

<sup>91</sup> *Ivi*, pag. 92.

<sup>92</sup> Sono note le similitudini tra la posizione di Evola e quella di Mishima, laddove in entrambi azione e pensiero finiscono per coincidere solo in esperienze radicali e per certi versi mistiche.

<sup>93</sup> M. Rossetti, “Evola e Saint-Loup: la via ascetica ed eroica dell’alpinismo”, in *Il regno perduto*, *op. cit.*, pagg. 83-88.

con quelli tipici di Saint-Loup – fondatore nel 1935 degli Ostelli della Gioventù e fautore di una lunga pratica escursionistica ispirata alla liturgia delle altezze – appare notevole ed eventualmente degna di ulteriori approfondimenti storiografici.

In effetti, in alcuni noti scritti evoliani sull'alpinismo, appare evidente il tentativo strategico dell'autore mirante a sostenere le proprie tesi facendo leva su citazioni e riferimenti legati alle religioni orientali e ai luoghi sacri della spiritualità orientale ambientata in montagna: dal Monte Meru alle cime himalayane, al Monte del Vate di memoria buddista sino al Set Amentet, monte sacro per gli antichi egizi. Interesse assoluto di Evola è dunque preservare l'idea per cui le montagne, nonostante le contaminazioni borghesi moderne, hanno mantenuta intatta la loro essenza in una tradizione sotterranea che è presente in oriente come nelle religioni nordiche, e che deve solo essere riscoperta da alcuni eletti.<sup>94</sup>

Deve essere notato che l'idea orientale, di origine zen, secondo cui esistono degli spiriti eletti, i cosiddetti *Xian*, asceti che vivono sui monti e si sono evoluti ad un livello superiore attraverso una serie di metodiche yogiche, alimentari, respiratorie, meditative e sessuali, era ben presente da tempo nella cultura europea e soprattutto nella sinologia francese, entro un ambito culturale che, nella prima metà del Novecento, era ancora vago, ma che si specificherà nel dopoguerra nella diffusione di diverse pratiche a radice orientale, fra cui, non ultima, l'agopuntura cinese.<sup>95</sup> D'altra parte, il riferimento alla cultura orientale fu un cavallo di battaglia esoterico proprio entro l'esoterismo di inizio secolo, con connotazioni talora ibride, che spaziarono dall'accesso alle droghe orientali come mezzo di asceti spirituali sino al culto dei guru e degli yogi capaci, secondo alcuni come l'antropologa Alexandra David Néel, di levitare e di effettuare pratiche telecinetiche. Non è un caso che proprio Evola accenni ai poteri nascosti della mente in relazione alle possibilità di allenarsi, alternativa all'azione alpinistica: si colgono forse qui risonanze di quella attività interiore che, sebbene abbinata a una formidabile preparazione atletica, animava le arrampicate di Emilio Comici, capace di raggiungere una totale empatia con la roccia, così da sentirsi tutt'uno con la pietra su cui stava scalando.<sup>96</sup>

In conclusione, le ascendenze culturali della concezione evoliana delle montagne e dell'alpinismo appaiono abbastanza ben evidenziate entro i non molti

<sup>94</sup> Cfr in particolare J. Evola, "Note sulla divinità della montagna"; "Spiritualità della montagna", in J. Evola, *Meditazioni delle Vette*, op. cit., pagg. 75-93.

<sup>95</sup> A questo proposito cfr. J. Needham, *La medicina cinese*, trad. it. di P. Seganti e A. Guagnini, Longanesi, Milano, 1984, in cui si fa spesso riferimento alla figura degli *xian*.

<sup>96</sup> Cfr. A. David-Néel, *Mystiques et Magiciens du Tibet*, Plon, Paris, 1929. Evola la cita esplicitamente nel suo breve scritto "Note per un allenamento "psichico" in montagna", in J. Evola, *Meditazioni delle Vette*, op. cit., pagg. 125-133 (il testo risale al 1931).

contributi specifici dedicati all'argomento negli ultimi decenni. Come sottolinea Luisa Bonesio,<sup>97</sup> le radici orientali, lammeriane, nietzschiane, del pensiero alpinistico di Evola sono evidenti, mentre meno evidenti e da indagare appaiono diverse sfumature del modo evoliano di intendere l'alpinismo nel suo specifico tecnico, posizione imprescindibile per chiunque ne voglia parlare in maniera organizzata e non per sentito dire. Di sicuro, ricorda la Bonesio, "il culto della prestanza fisica, del corpo messo al lavoro incessantemente, così come la mania del record e il feticismo delle tecniche, per le quali le montagne sono solo una palestra fra le tante in cui mettere alla prova la propria potenza, non è, per Evola come per Spengler e Jünger, che una manifestazione di quel faustismo che non vuole riconoscere limiti alla propria conquista, "attratto dall'Everest non per la vista che può offrire ma per il record che gli consente di raggiungere (Jünger, *La forbice*, Parma, 1996, pag. 157)."<sup>98</sup>

Non poteva mancare infine un accenno storiografico a tre tematiche non essenziali ma interessanti la concezione evoliana delle montagne: ci riferiamo, per completezza, alla relazione fra arte, e nella fattispecie arte figurativa, e alpinismo; agli eventuali rapporti fra Evola e l'onnipresente Aleister Crowley; ai rapporti di Evola con il mondo germanico attraverso società più o meno segrete e figure particolari come quella dell'intellettuale e scienziato tedesco Herman Wirth, certo in un contesto lontano dalle montagne ma legato a una concezione originaria del mondo, dei cicli cosmici, della natura ancestrale che, in un certo qual modo, ha delle risonanze che possono sfiorare la concezione evoliana delle montagne.

Per quanto riguarda il primo punto, va detto che Evola, notoriamente pittore dadaista di fama, volle usare, nell'edizione di *Meditazioni delle Vette*, alcuni quadri di Nicholas Roerich, di soggetto alpestre, e che proprio a lui volle, nel libro, dedicare alcune pagine per sottolineare una comune sensibilità estetica e psicologica verso i monti.

Per quanto riguarda i rapporti con Crowley, le indagini, allo stato attuale della ricerca, si esauriscono in un saggio di H.T. Halk, di modesto interesse ai fini del presente lavoro.<sup>99</sup>

Al contrario, ben più documentati e degni di indagine appaiono i rapporti culturali fra Evola e Wirth, sanciti da un articolato studio prodotto da Evola nel 1930 su *Nuova antologia*<sup>100</sup>, in cui il filosofo, recensendo alcuni libri tedeschi,

<sup>97</sup> L. Bonesio, "L'ultima vetta: Evola e le montagne della Tradizione", in J. Evola, *Meditazioni delle Vette*, op. cit. pagg. 25-33.

<sup>98</sup> *Ivi*, pag.29.

<sup>99</sup> H.T. Halk, "La questione dei rapporti fra Julius Evola ed Aleister Crowley", in *Arthos*, n. 13, 2006, pagg. 269-289.

<sup>100</sup> J. Evola, "Aspetti del movimento culturale della Germania contemporanea", in *Nuova Antologia*, Firenze, 1930, pagg. 83-85.

focalizzava la propria attenzione proprio su Wirth, Edgard Dacqué e Johann Jacob Bachofen, nel contesto dello sviluppo di una corrente antropologica tedesca che inseriva i primordi dell'umanità entro un quadro genetico legato al sacro, al mito e alla saga. Sono gli anni del Gruppo di Ur, della formulazione della "teoria della tradizione originaria" da parte di Evola, nell'ottica, derivata da Guénon, di indicare una prospettiva non-umana e una radice assiale alla storia del mondo. In tutto questo il Wirth costituiva, con la sua attenzione alle pure origini del popolo tedesco, un buon punto di riferimento sotto diversi profili, che andavano dall'etnologico al religioso. Anche qui il simbolismo, una concezione simbolica e sacrale dello spazio (sino al noto culto degli iperborei e dell'Artide come polo sacro arcaico), i riferimenti alla Terra Madre, la nota origine nordico-atlantica di alcuni popoli, per concludere con i misteri del Santo Graal, contribuivano largamente a fornire al pensiero di Evola materiali per dimostrare, se ancora ce ne fosse stato bisogno, che "l'umanità più arcaica avesse sperimentato una condizione spirituale da lui definita "cosmico-sacrale" al cui centro si trovava l'esperienza diretta e "vissuta" della luce celeste."<sup>101</sup>

In questo senso, per concludere questa analisi storiografica, appare evidente come in Evola vi sia una forte commistione di tematiche esoteriche, religiose, tradizionalistico-ancestrali, interconnesse ad una particolare concezione simbolico e sacrale delle montagne e ad una riflessione sull'alpinismo che ebbe in lui una radice prevalentemente etica, rivoluzionaria e catartica.

## 1.9 Domenico Rudatis e l'ambiente esoterico italiano: dal Gruppo di Ur alle ricerche su Aleister Crowley

Nell'ambito delle ricerche inerenti la figura di Evola, ed in particolare, come già abbiamo visto precedentemente, in relazione ai legami fra Evola stesso e l'esoterismo, si colloca il problema storiografico della valutazione della figura di Domenico Rudatis, alpinista, esoterista e scrittore, e dei suoi rapporti con il Gruppo di Ur.

Se nel caso di Evola, intellettuale e filosofo di ben più grande spessore ed importanza rispetto a Rudatis, gli studi specifici sono, come noto, numerosissimi e riguardano anche le vicende quasi private dell'Evola alpinista, ciò non si può dire allo stesso modo per Rudatis.

Una disamina storiografica finisce, in questo senso, in brevissimo tempo, non esistendo, a tutt'oggi, nessuno studio generale dedicato a Rudatis, né tantomeno

<sup>101</sup> A. Branwen, *Ultima Thule. Julius Evola e Herman Wirth*, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma, 2007, pag. 35.



approfondimenti critici di sezioni o tematiche del suo pensiero esoterico. Modesti e sparsi i contributi, perlopiù legati a riviste di settore, concernenti l'attività alpinistica di Rudatis, in genere letta quasi esclusivamente per le note posizioni avanguardistiche di quest'ultimo intorno alla celebre "disputa sul sesto grado".

Allo stesso modo troviamo qualche rara recensione al principale testo rudatisiano, *Liberazione*<sup>102</sup>, pubblicato nel 1985, e qualche ancor più rara intervista all'autore, entro un contesto fondamentalmente alpinistico.<sup>103</sup>

L'unico contributo specifico, di poco successivo alla morte di Rudatis, avvenuta nel 1994 in Italia, è quello tentato da Giorgio Fontanive, con lo scopo di sottolineare soprattutto l'interesse della figura di Rudatis da un punto di vista alpinistico, anche attraverso un elenco esaustivo di tutti i suoi scritti pubblicati tra il 1925 e il 1993.<sup>104</sup>

Su questo modesto quadro storiografico si intersecano poi pochi altri studi di ordine generale dedicati ai rapporti fra concezioni magiche della montagna e del paesaggio alpino e letteratura, religione, filosofia. Si tratta tuttavia di contributi laterali rispetto alle tematiche cruciali che si possono identificare nelle pagine di Rudatis e dello stesso Evola e, non di rado, tali contributi non accedono ad una dimensione realmente scientifica.

È quindi necessario, per illustrare sinteticamente lo *status questionis* della storiografia rudatisiana, procedere attraverso una disamina dossografica, sia legata ai rapporti, molto complessi, fra Rudatis e gli ambienti esoterici italiani del primo Novecento, sia alle principali tematiche filosofiche e tecniche presenti negli scritti dell'alpinista agordino.

Per quanto riguarda il primo ambito, abbiamo già notato come le ricerche sul Gruppo di Ur già da tempo abbiano evidenziato la figura di Rudatis come quella di un protagonista particolare, nell'ambito della rivista e del Gruppo stesso, dell'esoterismo dell'epoca, poiché i suoi pochi contributi scritti afferiscono del tutto ad una applicazione molto originale del magismo e delle tesi esoteriche alla pratica alpinistica. In questo senso, come aveva già notato Del Ponte,<sup>105</sup> la figura di Rudatis è empatica rispetto alle propensioni e agli interessi di Evola stesso in ambito alpinistico ed in fondo antisportivo, nella condivisione di un particolare modo di considerare l'alpinismo come una forma di "liberazione" e di "ascesi".

<sup>102</sup> Ad esempio E. Longo, "rec. a D. Rudatis", *Liberazione*, in *L'altro Regno*, n. 5, settembre 1985; F. G. Freda, "rec. a D. Rudatis, *Liberazione*", in *Orion*, n. 17, febbraio 1986.

<sup>103</sup> P. Spirito, "Intervista a D. Rudatis", in *Alp*, n. 1, maggio 1985; R. Del Ponte, "Intervista a D. Rudatis", in *Arthos*, n. 29, 1986.

<sup>104</sup> G. Fontanive, "Domenico Rudatis, 1898-1994, Il cantore della Civetta", in *Le Dolomiti bellunesi*, n. 2, 1994.

<sup>105</sup> Del Ponte, *Evola...*, *op. cit.*, pag. 61.

Non è un caso che, sebbene fra i due autori vi fossero forti differenze di *Bildung*, per qualità e quantità, Rudatis stesso, dopo un primo contributo di taglio alpinistico alle riviste del Gruppo di Ur (*Prima ascesa*), continuò, proprio su invito di Evola, la sua collaborazione nell'ambito delle riviste successive a *Krur*, sia per quanto riguarda *La Torre* sia per quanto riguarda *Diorama filosofico*.<sup>106</sup>

D'altra parte, la presenza di tematiche legate all'alpinismo entro un contesto magico-esoterico e venato di alchimismo, quale era quello legato al Gruppo di Ur, non deve sorprendere, poiché, proprio in quegli anni, anche sotto la spinta interessata del regime fascista e delle sue mire egemoniche in ambito sportivo, l'alpinismo stesso era ben presente a livello mediatico e rappresentava una dimensione culturale per molti versi nuova ed affascinante.<sup>107</sup>

Sempre per quanto riguarda dunque l'ambito delle "relazioni esterne" di Rudatis con altri personaggi dell'esoterismo, dev'essere notato che non esiste comunque a tutt'oggi una ricerca che documenti i suoi rapporti specifici, fatta eccezione per quelli con Evola, con altri esponenti del Gruppo di Ur. Allo stesso modo risulta, come vedremo più innanzi, abbastanza difficile ricavare, dagli scritti di Rudatis, informazioni sull'origine culturale delle sue convinzioni esoteriche, anche poiché *Liberazione* venne redatto molti anni dopo le vicende del Gruppo di Ur ed in un contesto – statunitense – ormai avulso da quella "tradizione trentina" a cui evidentemente Rudatis si era ispirato negli anni giovanili.

Peraltro interessanti risultano le citazioni che Rudatis fa nelle pagine di *Liberazione* e che riguardano personaggi a lui in parte coevi e similari per mentalità ed azione alpinistica. Il riferimento a Pino Prati, giovane alpinista ed intellettuale trentino animato da ideali di purificazione tramite le scalate, caduto in giovane età sul Campanile Basso di Brenta, si sposa in *Liberazione* con quello dedicato da Rudatis alla concezione dell'alpinismo propria di due celebri teorici di quest'ultimo, come Eugenio Guido Lammer ed Oscar Erich Mayer.<sup>108</sup>

Di più difficile analisi ed identificazione appare invece la relazione, ammesso che ve ne sia stata una, fra Rudatis e il celebre mago inglese Aleister Crowley, il quale fu, come noto, anche un famoso alpinista e la cui presenza in Italia negli anni venti fu misteriosa ma ben documentata e dagli effetti non ancora sufficientemente indagati. La dizione di elementi teoretici di tipo magico è evidentemente comune sia

<sup>106</sup> *Ivi*, pag. 61, nota 51, ma si veda anche un'intervista a Rudatis in *Heliodromos*, 4, 1988, pag. 514.

<sup>107</sup> In generale sui rapporti fra fascismo ed alpinismo si veda R. e M. Serafin, *Scarpone e moschetto. Alpinismo in camicia nera*, CDA&Vivalda editori, Torino, 2002. Sulla tematica dei nazionalismi in relazione alla pratica alpinistica rimandiamo allo studio di M. Mestre, *Le Alpi contese. Alpinismo e nazionalismi*, CDA, Torino, 2000.

<sup>108</sup> D. Rudatis, *Liberazione, avventure e misteri nelle montagne incantate*, Nuovi Sentieri, Bologna, 1985, pag. 85.

a Rudatis che a Crowley stesso, talora con punte di gnosticismo e di immanentismo pansichista radicale, legate alla sintesi empatica che l'alpinista stesso può avere con le forze della natura. È opinione di chi scrive che si possa ritenere improbabile un legame diretto, concreto, fra Rudatis e Crowley negli anni venti, visto anche che il mago inglese fu emarginato dal fascismo nel '23, mentre una conoscenza superficiale del magismo crowleyano potrebbe essere giunta a Rudatis attraverso qualcuna delle "catene magiche" legate in quell'epoca alla Teosofia e forse anche allo stesso Gruppo di Ur. Lo stesso interesse non di rado politico che animava Crowley pare in definitiva lontano dalle incantante e remote dimensioni alpestri dell'esoterismo rudatisiano.<sup>109</sup>

Passando al secondo ambito legato alla figura di Rudatis, coincidente con l'enucleare alcune tematiche di fondo che possano essere considerate oggetto di approfondimenti tecnici, possiamo iniziare notando come già Evola avesse una concezione critica nei confronti del modo rudatisiano di analizzare i rapporti fra alpinismo e sport, laddove per Evola stesso non si dà alcuna possibilità di relazione fra i due termini. Ciò equivale a focalizzare il tema della funzione dell'io entro il significato dell'azione alpinistica, tema che in Rudatis appare essenziale, poiché la "liberazione" che si ottiene in montagna è sì accesso a verità e domini magici ed ancestrali, ma si attiva solo attraverso la congrua e continua presenza di un io soggettivo tendente ad auto incrementarsi. Non così Evola, che si opponeva a questa tesi di Rudatis, pur accettando l'impianto del suo pensiero:

“Se lo sport può essere una via all'uomo occidentale, dato che questi si è essenzialmente sviluppato secondo la tradizione dell'azione, pure esso può costituire un pericolo per esso, per la sua inclinazione a tradurre in termini puramente individualistico-umani ogni forma di affermazione. In altri termini, anche nel suo lato eroico, che già esula dal mestierismo e dalla routine di molti

<sup>109</sup> Su questi temi Cfr. C. Mauri, “Aleister Crowley in Italia”, in *Esoterismo e Fascismo*, *op. cit.*, pagg. 235-236. La bibliografia su Crowley è abbastanza ampia e di buon livello nonché quasi esclusivamente in lingua inglese; sui contatti di Crowley con eventuali gruppi esoterici italiani si trova qualche informazione in rete: [www.cesnur.org](http://www.cesnur.org) [www.centrosangiorgio.com](http://www.centrosangiorgio.com). Più in dettaglio, su Crowley alpinista, si può utilmente consultare *K2, uomini, esplorazioni, imprese*, testi di Leonardo Bizzaro, Alessandro Gogna, Carloalberto Pinelli, Associazione Ardito Desio, De Agostini editore, 2004, in particolare pagg. 45-48 dove si approfondisce la figura del mago in ambito alpinistico e in relazione alla sua partecipazione ad una spedizione al K2 nel 1902 (con fotografie). Si deve notare che Crowley fu uno dei padri remoti della pratica arrampicatoria del *bouldering*, come ha sottolineato, documenti grafici alla mano, il più grande “sassista” di tutti i tempi, ossia lo statunitense John Gill che, all'argomento ha dedicato notevole spazio nel suo sito tecnico in rete: [www.johngill.net](http://www.johngill.net), “Aleister Crowley's 1898 Bouldering Guide”.

sportivi, lo sport costituisce un pericolo allorché si risolve in un rafforzamento protervo dell'io, che si esalta delle sensazioni potenziata e della stessa vertigine del pericolo, creandosi il mito di una "supervita" e di superamenti affatto illusori".<sup>110</sup>

Lo stesso modo rudatisiano di intendere il paesaggio alpestre come un luogo di forza animato da potenze magiche introduce ovviamente ad ascendenze che legano questa visione a gran parte della tradizione psicologica che ha segnato le modalità di considerare le montagne dall'antichità all'epoca moderna, passando attraverso le complesse dialettiche dei quattro elementi, per arrivare alle suggestioni letterarie dell'idealismo magico e delle religioni orientali di cui Rudatis era fervente cultore.

Così come in altri autori legati all'esoterismo, il magismo rudatisiano incentrato sulla scoperta delle verità alpestri risente fortemente dell'accettazione di una logica bipolare che oppone, stacca, e sovrappone, luce e buio, alto e basso, passato e presente, verità e apparenza. Il pressante richiamo, "sulla via della grande liberazione attraverso i millenni, i continenti e le montagne", per usare le parole di Rudatis stesso, all'alpinismo come campo di realizzazione di nuove forme di coscienza è strettamente legato agli interessi rudatisiani per il taoismo e il buddismo, con una tendenza filosofica ad accedere, quantomeno in via generale, al pensiero di Schopenhauer, nella ricerca di un *nirvana* che si sposa bene con una *dottrina del vuoto e della intuizione trascendentale* che pare riunire in sé elementi esperienziali di origine tibetana vicini alle pratiche yoga e più in generale al contatto misterico con le montagne. Su questa continua tendenza di Rudatis a una prospettiva orientaleggiante si struttura un'altra fondamentale tematica storiografica che lo riguarda, e su cui egli ha insistito continuamente, ossia quella del rifiuto di ogni forma di abbassamento dell'alpinismo a mero sport:

"L'alpinismo industrializzato e commercializzato non può liberare lo spirito umano più di quanto possono farlo i trasporti aerei, anche se le ragazze in servizio sono così gentili da sciogliere alcuni nodi psicologici dei viaggiatori. Il progresso tecnico, come funzione politica e commerciale, incatena l'umanità fino al punto che se manca una autentica funzione liberatrice

<sup>110</sup> J. Evola, *Nota a D. Rudatis "Sport contro cultura"*. *Diorama filosofico*, in *Il regime fascista*, aprile 1934. Un interessante contributo antologico, comprendente testi di Rudatis e di altri, come anche alcuni saggi su Evola, sul simbolismo orientale della montagna e sull'alpinismo come ascesi, è *Il regno perduto. Appunti sul simbolismo tradizionale della Montagna*, a cura di E. Longo, Il Cavallo Alato, Padova, 1989, *op. cit.*

l'uomo stesso è progressivamente trasformato in un «robot», cioè reso equivalente a questo. La montagna, come simbolo e come azione, rappresenta una primaria funzione liberatrice, e tale funzione essendo una fondamentale necessità deve venir preservata integralmente ossia indipendente da tutte le funzioni robotizzanti”.<sup>111</sup>

Gli stessi legami fra zen e esperienze particolari di movimento appaiono interessanti nei testi di Rudatis e degni di essere approfonditi, soprattutto poiché tangono concetti limite come quello di *pensiero verticale*, di *etica della leggerezza* e si riferiscono in definitiva proprio a un concentrato di elementi di stampo magico ben ritrovabili in quel *satori* orientale che Rudatis stesso definisce “come un balzo improvviso in un'altra dimensione, *il passaggio dal piano orizzontale alla verticale, dal camminare all'arrampicare*”.<sup>112</sup>

Infine, non meno importante, in relazione ai nostri obiettivi tecnici, è la prospettiva di veritativismo ancestrale che regge i testi di Rudatis e che gli fa identificare l'area della Civetta, in Dolomiti, come l'area da cui gli parlano gli antenati, entro dimensioni oniriche e simboliche orientate alla comunicazione quasi geomantica di informazioni sul destino del mondo.

In questo senso sarà necessario – poiché non è ancora stato fatto – approfondire i riferimenti rudatisiani ad una concezione magica dello spazio, evidentemente derivata da ascendenze alchemiche risalenti al diciannovesimo secolo e forse anche a tardi esiti del Romanticismo tedesco. Restano poi, per completezza, le tematiche rudatisiane di taglio strettamente tecnico-alpinistico, legate alla disputa sul sesto grado, agli stili e alle tipologie di scalata, allo scontro fra la Scuola di Monaco e la Scuola Trentina, sino, più in generale, ai rapporti fra alpinismo e sport. Il materiale, importante, degli scritti di Rudatis su questi temi consiste quasi completamente in contributi a riviste del ventennio, come *Lo sport fascista*, gli *Annuari CAAI* (Club Alpino Accademico Italiano) sino alla *Rivista mensile del CAI* e a *Le Dolomiti bellunesi*.

## 1.10 Ettore Zapparoli nella storiografia italiana contemporanea

Contrariamente a quanto è accaduto nel caso di Evola, ma similmente a quanto invece abbiamo ora descritto in relazione alla storiografia concernente la figura di Rudatis, anche nel caso dell'alpinista, musicista e scrittore mantovano Ettore

<sup>111</sup> D. Rudatis, *Liberazione...*, op. cit., pag. 300.

<sup>112</sup> *Ivi*, pag. 324.

Zapparoli (Mantova 1899 – Monte Rosa 1951), i testi storiografici specifici sono pochi e quasi tutti redatti negli ultimi trent'anni.

La leggendaria e misteriosa scomparsa di Zapparoli, avvenuta come noto durante una temeraria scalata solitaria sulla parete est del Monte Rosa nell'agosto del 1951, ha proiettato questa figura importante dell'alpinismo italiano in una dimensione mitico-simbolica che ha pesato non poco sulle modalità di studio che la storiografia alpinistica ha sviluppato a suo riguardo.

Se infatti, nei primi anni successivi alla scomparsa di Zapparoli, troviamo alcuni brevi brani, in genere di taglio giornalistico, volutamente agiografici, solo dopo un lungo periodo di oblio riappaiono alcuni tentativi di riportare alla luce i reali caratteri di Zapparoli considerato nella totalità complessa della sua esperienza umana, alpinistica e culturale.

Questo relativo disinteresse fu figlio del celebre elzeviro che Dino Buzzati scrisse sul *Corriere della Sera*, qualche giorno dopo la morte di Zapparoli, per ricordarlo. La celebre pagina buzzatiana, sebbene altamente simbolica e in fondo consona ai tratti psicologici del personaggio descritto, finì per collocare Zapparoli in una dimensione irrealistica ed in parte titanistica, contribuendo in questo modo a consegnarlo al *pantheon* degli alpinisti-eroi, ma al contempo allontanandolo dalla concretezza di quella sua vita reale di cui tuttavia Buzzati stesso, nel suo articolo, parla con un tono di neanche troppo velata sufficienza.

La figura di Zapparoli che esce dallo scritto di Buzzati, che gli fu amico per comuni interessi giornalistici e per comuni frequentazioni – come quella dello sciatore e scrittore Rolly Marchi – è quella di uno spirito insoddisfatto ed animato da una continua tensione interiore che lo spingeva verso azioni ed orizzonti mai sufficienti a risolvere il dissidio interiore che evidentemente lo animava. La complessa personalità di Zapparoli, capace di esprimersi su diversi piani, appare in fondo a Buzzati solo come l'indicatore di un eclettismo che non permise al suo fautore un reale accesso ai vertici delle discipline in cui cercò di esprimersi.

In realtà, questa lettura è fuorviante, poiché Zapparoli, entro la specifica tipologia di alpinismo solitario che praticò sul Monte Rosa, può essere considerato uno dei massimi rappresentanti dell'alpinismo italiano su terreno misto negli anni fra i due conflitti mondiali. Allo stesso modo, se si può comprendere l'enorme differenza di valore che esisteva fra Buzzati e Zapparoli in un contesto letterario, si deve tuttavia notare che la produzione letteraria zapparoliana, comprendendo due romanzi di discreto successo, e numerosi e densi articoli di cultura alpina e alpinistica, fu nel complesso dignitosa e di un certa risonanza, proprio tenendo presente che Zapparoli fu in primo luogo un musicista, direttore di orchestra e compositore molto stimato in ambito lombardo, provenendo oltretutto da una

formazione laterale differente, che lo aveva portato a laurearsi in Economia e commercio a Cà Foscari a Venezia.<sup>113</sup>

Sulla scia del testo di Buzzati si inserì molti anni dopo, in maniera non del tutto casuale, Alberto Paleari, guida alpina e scrittore piemontese che, in un breve ma raffinato articolo giornalistico, nel 1980 riprese per primo la figura di Zapparoli iniziando a riproporla come quella coincidente con un tipico esempio di alpinista-artista sospeso a metà fra la fuga dal mondo reale nell'arte e nell'alpinismo e la dura partecipazione alla vita sociale e quotidiana vissuta come un indebito e pesante vincolo abbruttente.<sup>114</sup> In questo senso Paleari coglieva, entro il proprio stile talora volutamente leggero e distaccato, una delle caratteristiche cruciali della spiritualità zapparoliana, ben espressa ad esempio in una riflessione che troviamo nel secondo romanzo di Zapparoli: "se uno è costretto a scendere di lassù per rientrare nel giro delle faccende cittadine, in viaggio, appena può, s'intana nell'angolo di un vagone,

<sup>113</sup> "Così lo vedo farsi via via più piccolo e vago nel pallore della notte. Ma a questo punto, per quanto io sforzi la immaginazione, non riesco a vederlo scomparire. È sempre là che manovra con la picca e, un passo dopo l'altro, si addentra nello sterminato labirinto con attaccata la sua sottile ombra sghemba rovesciata in giù lungo lo sdrucchiolo. E' separato ormai senza remissione da noi, dalle calde stanze, dagli amici seduti in circolo la sera, dalle lampadine accese sui leggi dei principeschi pianoforti neri. Di là della frontiera, irraggiungibile, che non si volta neanche se noi urliamo, e mai si ferma. Eppure, per quanto egli si allontani spaventosamente io continuo a vederlo là, solo, che lotta in mezzo ai ruderi fantomatici delle sue vitree cattedrali...Un uomo di ormai cinquanta anni se ne va incontro alla sorte, senza compagni, senza che nessuno lo sappia, come un ragazzo che fugga da casa. È un musicista, uno scrittore...Stupiva in Ettore Zapparoli quella freschezza continua di speranze e di progetti, come se la vita dovesse sempre cominciare. In questo senso era veramente giovanissimo. Gli accadeva però incontrare gli amici della stessa età che avevano ormai posizioni solide, collaudata fama, moglie, figli già al liceo, segretaria, villa, automobile. Mentre lui si trovava quasi alla partenza; ed era solo. Ma, dolcissimo di animo, incapace di invidia, gentiluomo per istinto, non se ne crucciava affatto; o per lo meno dissimulava la tristezza con un pudore straordinario. Lo consideravano 'l'artista', il fuori regola, il *bohémien*, un Peter Pan adulto, un personaggio ottocentesco nato col ritardo di un secolo. Di qui una impossibilità di innestarsi nella cosiddetta vita...Un uomo di cinquanta anni che comincia a sentire il peso della vita esce di notte dal rifugio, e va incontro all'avventura...L'artista sfortunato e stanco torna all'unica creatura che, dopo il padre e la madre, sia stata buona con lui...La montagna sarebbe stata generosa anche stavolta? Sebbene a dirlo sembri infame, io mi domando se la grande parete non sia stata buona veramente...E io lo vedo ancora là, che manovra con la picca, tremendamente sprovveduto e solo, piccolissimo, un bambino, nella immensità misteriosa del santuario." D. Buzzati, "Zapparoli", in *Rivista mensile C.A.I.*, 1951, n.11/12, pagg. 346 e seguenti.

<sup>114</sup> A. Paleari, "Zapparoli è ancora vivo?", in *Il Cusna*, Giornale del CAI di Reggio Emilia, n. 4, dicembre 1980.

chiude gli occhi schifando la realtà che ha intorno, e improvviso gli scatta allora nella mente lo specchio della parete in un rovescio di luce, e mormora: amore.”<sup>115</sup>

Paleari, dopo aver sottolineato il fascino che la figura misteriosa di Zapparoli aveva avuto negli anni precedenti su di lui e su altri giovani alpinisti “alternativi e d’avanguardia”, legati a un distacco, non scevro di una venatura tardo romantica e scapigliata, dalle logiche militari e cupe dell’alpinismo italiano degli anni sessanta, immagina che Zapparoli stesso non sia morto e che ritorni all’improvviso con un colpo di teatro degno del suo modo di vivere:

“E se Zapparoli tornasse, non so se per prodigio o surreale sberleffo del fato, col prossimo disgelo di primavera, rinfrancato nelle idee, conservato giovane dal prolungato surgelamento? Se scendesse pimpante dal Monte Rosa alla sua Macugnaga dove nessuno più lo attende, tranne forse la vecchia, prosciugata madre, e quivi riprendesse a scrivere e comporre con ritrovata lena? Se la sua fortunata opera Enrosadira venisse data trionfalmente alla Scala.? Magari con la Carla (Fracci, nda) e la Liliana (Cosi, nda)? E se egli impalmasse Almerina Buzzati, vedova certa non ancora rassegnata del Dino? Se occupasse il posto di cronista al Corriere appannaggio dello scrittore bellunese, imbarazzandone la scrivania con alpenstock e ramponi? Che splendida, raffinata vendetta! E neanche tanto improbabile”.<sup>116</sup>

Ma lo scritto di Paleari rimase un caso di interesse isolato e del tutto avulso rispetto all’epoca in cui fu scritto, epoca segnata da un’esonante presenza della dimensione politica e sociale, a detrimento di quella estetica e romanticamente vicina alla figura di Zapparoli.

Quest’ultimo fu però, per forza di cose, citato spesso nella splendida monografia tecnica sul Monte Rosa redatta nel 1991 dall’alpinista varesino Gino Buscaini per la storica collana delle *Guide dei Monti d’Italia*. Qui Zapparoli compariva in tutto il suo fulgore e in tutta la sua importanza tecnica, come figura di assoluto riferimento nell’alpinismo di alta quota sulle Alpi Occidentali negli anni compresi fra il 1925 e il 1951.<sup>117</sup>

La ricomparsa di Zapparoli entro un contesto mediatico di larga scala nel mondo della cultura alpinistica italiana portò in breve tempo a un nuovo interesse verso la sua figura, evidentemente ancora del tutto nascosta in una vera e propria nube di mistero e altrettanto relegata nell’incerto, seppure affascinante, dominio del mito.

<sup>115</sup> E. Zapparoli, *Il silenzio ha le mani aperte*, Montes, Torino 1949, pag. 79.

<sup>116</sup> D. Buzzati, “Zapparoli”, *op. cit.*

<sup>117</sup> G. Buscaini, *Monte Rosa. Guida dei Monti d’Italia, CAI-TCI 1991*, pagg. 374, 387, 393.



È stato uno studioso mantovano, alpinista e scienziato, Ledo Stefanini, a riprendere, a quarant'anni dalla scomparsa, le ricerche intorno a Zapparoli entro un contesto di storiografia biografica scientifica.<sup>118</sup>

Lo Stefanini, per primo, accedendo a materiali biografici privati attraverso la famiglia di Zapparoli stesso, e potendo contare su una buona conoscenza del contesto culturale e materiale mantovano e milanese in cui Zapparoli visse, inizia a fornire sia una ricostruzione biografica documentata sia una prima, succinta analisi e interpretazione non soltanto della personalità di Zapparoli, ma anche del senso e del valore della sua attività letteraria e musicale. Merito di Stefanini è stato in primo luogo l'aver contestualizzato le diverse espressività di Zapparoli entro la particolare epoca in cui questi visse, ed entro i diversi ambienti che frequentò.

Va ricordato che Zapparoli, di estrazione medio-borghese, fu vicino ai circoli più raffinati e altolocati della Milano d'anteguerra, ma al contempo spaziò, nelle sue frequentazioni, negli ambienti montani, da Macugnaga, dove era di casa, alle Dolomiti, al Monte Bianco, entrando in contatto con alpinisti e valligiani di ogni estrazione socio-culturale, così come, durante il secondo conflitto mondiale, con gli ambienti partigiani milanesi ed ossolani, sia in città che sulle montagne.

Molto interessante, in relazione ai contenuti del nostro presente lavoro, è un accenno storiografico di Stefanini alle polemiche tecniche sorte negli anni trenta del Novecento intorno alle nuove tendenze dell'alpinismo, soprattutto dolomitico, orientato alla ricerca della difficoltà pura in arrampicata, di contro ad un approccio in fondo reazionario, tipico degli occidentalisti e perorato soprattutto da Guido Rey, che fu amico di Zapparoli, in aperta opposizione con le tesi di Domenico Rudatis.

Dalle analisi di Stefanini emerge in definitiva uno Zapparoli in parte anacronisticamente legato ancora ai tardi esiti di un approccio romantico alla montagna e all'alpinismo, ed in parte invece proiettato entro una severa ed evoluta pratica tecnica del medesimo su una parete, la Est del Rosa, che si presentava come l'unica vera parete di tipologia himalayana sulle Alpi.

Ma, al di là dei singoli giudizi e delle singole osservazioni, il tentativo, pionieristico di Stefanini ha avuto il merito di proporre agli studiosi e più in generale agli appassionati di alpinismo e cultura alpina, tutti i molteplici aspetti della personalità di Zapparoli, aspetti in fondo, nel 1992, ancora in gran parte da sviscerare e riunire in un quadro unitario.

Collateralmente allo studio di Stefanini si deve collocare anche un interessante intervento di Alessandro Giorgetta, alpinista e pittore milanese che, per primo, sposta decisamente l'indirizzo della ricerca sugli aspetti profondi e spirituali della creatività di Zapparoli, usando, a ragione, categorie interpretative di tipo psicologico, e

<sup>118</sup> L. Stefanini, *Risultanze in merito alla vita e alle opere dell'alpinista Ettore Zapparoli*, CAI Mantova, Mantova, 1992.

giungendo a sottolineare, in evidente contrasto con la lettura buzzatiana, la completezza e la forza della concezione della montagna e della vita di Zapparoli. Scrive al proposito Giorgetta:

“(In Zapparoli)... c’è tutto un atteggiamento esistenziale che affonda le radici da una parte nel romanticismo germanico con le tipiche connotazioni di una disposizione fortemente introversa, introspettiva e portata al ripiegamento sul sentimento e sul misticismo, dall’altra nel concetto dell’autoaffermazione propria del superuomo nietzschiano.

Questi due aspetti del carattere si alternano, si respingono e si attraggono come i due poli di una calamita, determinando di volta in volta, a seconda delle situazioni, atteggiamenti propri di una personalità “perdente”, ad esempio nei rapporti sociali, nell’attività pratica quotidiana, e via dicendo, e di una personalità “vincente”, quando si tratta di confrontarsi a viso aperto con l’elemento naturale, nel caso di Zapparoli con la montagna quindi, ove viene assumendo le connotazioni dell’eroe vincente.

È una bipolarità che determina una forte tensione esistenziale, che si manifesta in un rapporto scarno ed essenziale, ma coerente, fermo e immutabile, con tutto ciò che è “altro da sé” e in sentimenti profondi e, probabilmente, complicati e sofferti, secondo un codice di valori assoluti, mai relativi, mai compromissori e disposti alla mediazione.

Questa tensione esistenziale si esprime in modi altrettanto assoluti, la cui manifestazione più evidente è la tendenza alla sublimazione e al sublime, attraverso la creatività e quindi l’arte.

Se tutto questo rende una persona piuttosto inadeguata e vulnerabile nell’arena della vita quotidiana, le consente d’altra parte di realizzarsi nelle sfere più elevate dello spirito.

Questo implica quasi sempre l’isolamento e la solitudine, perché è ben difficile trovare chi è disposto a condividere intimamente tali scelte. E così è stato per Zapparoli, nella vita e nell’alpinismo”.<sup>119</sup>

Sulla scia di Stefanini e Giorgetta si pone il primo vero tentativo storiografico di studio generale dedicato completamente a Ettore Zapparoli. Chi scrive iniziò a conoscere la figura dell’alpinista-musicista mantovano proprio attraverso le pagine tecniche della guida del Monte Rosa redatta da Gino Buscaini, e sviluppò così un concreto interesse verso la sua figura, che apparve subito estremamente ricca di significati culturali, ma al contempo ancora tutta da esplorare entro un’indagine che

<sup>119</sup> A. Giorgetta, *La visione del mondo di Ettore Zapparoli*, intervento inedito letto alla commemorazione di Zapparoli, tenuta a Mantova il 27 marzo 1992.

si presentava ardua per la quasi totale mancanza di precedenti ricognizioni sul campo e per la penuria di testimoni ancora in vita.<sup>120</sup>

Questo studio, che rappresenta tutt'ora un punto fermo nelle ricerche su Zapparoli, comprende una parte introduttiva di analisi dei diversi piani su cui operò l'alpinista mantovano, e una ampia antologia di scritti zapparoliani, sia estratti dai due romanzi, sia da articoli ed interventi di taglio alpinistico comparsi su riviste di settore.

L'approccio storiografico usato ha mirato in primo luogo a fornire una ricostruzione biografica cronologicamente veritiera, inquadrando le diverse esperienze di Zapparoli nei contesti storici e sociali in cui effettivamente si svolsero. Ciò ha portato a una focalizzazione tematica sugli ambiti geografici specifici di Macugnaga, per quanto riguarda l'alpinismo, di Mantova per quanto riguarda le origini e i contatti familiari prossimi e remoti, di Milano, soprattutto, per tutti gli altri aspetti della vita quotidiana di Zapparoli, comprese le relazioni culturali ed artistiche.

Ma, al di là della ricostruzione biografica, è stato obiettivo primario dell'autore l'approfondimento degli elementi genetici della cultura di Zapparoli, quali essi traspaiono dai suoi testi principali e dal suo approccio alla musica.

Dall'analisi dei testi sono apparse chiare le relazioni profonde della cultura di Zapparoli con le principali correnti che animavano l'arte e anche l'alpinismo nei primi decenni del secolo ventesimo: l'influenza di Gabriele D'Annunzio, evidente nello stile di scrittura e nell'uso di alcuni paradigmi psicologici applicati all'alpinismo, la presenza di suggestioni nietzschiane, riconfluite in una dimensione estetizzante, per giungere sino alle eco di un romanticismo malinconico e trasognato che, per certi versi, si lega ad una naturale tendenza interiore di Zapparoli ad identificare il mondo alpino con una dimensione incantata ed animata di presenze e significati afferenti al dominio mitico, magico e simbolico che, proprio in quegli anni era diventato oggetto principale di studio filosofico attraverso le ricerche di autori di primo piano come Ernst Cassirer.<sup>121</sup>

L'indagine svolta ha evidenziato come Zapparoli fosse estremamente attento alle novità culturali e alle avanguardie letterarie e artistiche della sua epoca, basti citare la dodecafonia in ambito musicale e l'apprezzamento, vituperato dall'amico Guido Rey, per i testi di un autore innovativo come Aldous Huxley, autore che ritroveremo presente anche fra i riferimenti culturali privilegiati di una poetessa e alpinista, coeva a Zapparoli per epoca e ambiente, come Antonia Pozzi.

Proprio in relazione alla riscoperta e rivalutazione degli aspetti culturali e specificatamente letterari dell'opera di Zapparoli, negli ultimi anni sono stati

<sup>120</sup> E. Pesci, *Solitudine sulla Est. Ettore Zapparoli e il Monte Rosa romantico*, Vivalda, Torino 1996.

<sup>121</sup> E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, II: Das mytische Denken*, Bruno Cassirer, Oxford, 1923, trad. it. di E. Arnaud, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II, *Il pensiero mitico*, La Nuova Italia, Firenze, 1977.

elaborati alcuni coordinati lavori storiografici, in ambito italiano, che hanno, fra l'altro, condotto ad una edizione completa degli articoli e dei saggi di taglio alpinistico e più generalmente alpino redatti dallo scrittore musicista mantovano.<sup>122</sup>

Benché non apportino particolari novità sotto il mero profilo dell'analisi testuale né sotto quello dell'indagine dei rapporti fra Zapparoli e la cultura del suo tempo, questi contributi hanno tuttavia avuto il merito, in conclusione, di rendere disponibili al grande pubblico testi fino a poco tempo fa non accessibili facilmente.

## 1.11 Il caso Antonia Pozzi: situazione storiografica e tematiche aperte fra tardo romanticismo ed alpinismo

La figura della poetessa e alpinista milanese Antonia Pozzi (Milano 1912-1938) assume, entro il contesto della presente ricerca, un interesse non secondario, sebbene laterale rispetto alle principali tematiche da noi trattate, poiché i motivi dominanti della sua produzione poetica riflettono molto bene gran parte della sopravvivenza di motivi tardo romantici e anche idealistici entro la dimensione della cultura italiana degli anni trenta legata al rapporto con le montagne.

A ciò si aggiunga che la Pozzi gravitò, nella sua breve vita, in un ambito geografico e socio-culturale molto vicino a quello proprio ad Ettore Zapparoli, con una evidente condivisione teorica di suggestioni interiori connesse all'esperienza alpinistica e soprattutto al tormentato bisogno di esprimere nell'arte un dramma psicologico profondo che trovava propria nelle montagne il teatro di una incerta risoluzione.

Non secondario appare, per entrambe queste figure di letterati e alpinisti, proprio il contesto alto borghese della Milano del ventennio, entro cui esse si muovono, con una curiosa, ma forse non essenziale vicinanza abitativa, compresa entro i pochi isolati delle case di lusso della zona circostante Via Carducci, non lontano dall'Università Cattolica del Sacro Cuore, a Milano. Benché una disamina storiografica generale dei contributi contemporanei presenti in relazione alla figura letteraria di Antonia Pozzi sia estrinseca agli scopi del presente lavoro, riteniamo necessario dare almeno un sintetico quadro delle principali tematiche poetiche e, non ultime, relative al modo di intendere le montagne, che si possono evincere dall'analisi dei testi e della biografia della poetessa.

Alcuni contributi critici recenti hanno evidenziato in primo luogo una relazione di ordine contenutistico fra i temi della poesia della Pozzi e quelli propri di Emily Dickinson, soprattutto in relazione alla presenza in entrambe di un oscuro sentimento

<sup>122</sup> *Alpinismo solitario. Vita, imprese, inediti di Ettore Zapparoli*, a cura di A. Giorgetta e D. Colli, CAI, 2011.

legato a un profondo enigma irrisolto e ad una conseguente perdita di senso dell'esistenza sancita da una dislocazione psicologica irreparabile rispetto al mondo della quotidianità.<sup>123</sup>

In particolare, nella Pozzi pare profilarsi una forte tendenza a vivere luoghi alternativi, come le montagne, entro una fascinazione che può essere considerata una via di sperata salvezza rispetto a una vita comune vissuta entro un disagio radicale. Ecco che dunque assume interesse nella Pozzi, similmente a quanto accade in Zapparoli ed ancora di più in Rudatis ed Evola, l'aspetto eroico dell'attività alpinistica, capace di estremizzare le tensioni fisiche verso i contesti del "lontano", "profondo", "elevato", cioè in definitiva in uno slancio romantico verso l'infinito e il divino, divino vissuto però quasi sempre in un'ottica di panteismo sensistico.

La presenza di ascendenze culturali comuni fra la Pozzi e Zapparoli – ad esempio Aldous Huxley – non è casuale, e trova la sua radice ultima proprio nella necessità di entrambi di identificare delle vie di fuga, a loro modo rivoluzionarie, rispetto ad un mondo borghese che appare insoddisfacente e minimo di fronte alla tensione psicologica che anima i due letterati.

Così le montagne divengono per la Pozzi una dimensione di viaggi fantastici, entro paesaggi alpestri trasfigurati e fundamentalmente venati di un malinconico magismo, ovviamente lontano dal magismo di Rudatis e assai più vicino alle incantate descrizioni zapparoliane delle pareti glaciali del Monte Rosa. Tanto quanto però Zapparoli è ridondante e barocco nello stile, tanto la Pozzi è essenziale ed icastica nella sua scrittura poetica, entro cui gli elementi alpestri, dalla roccia alla neve, alle nubi, alle notti di luna, assumono forti significati simbolici in maniera spesso secca e mai prolissa.

La compartecipazione sentimentale, quasi medianica, della Pozzi con la natura alpestre è stata sottolineata<sup>124</sup> proprio in relazione alla presenza di una forma di "erotismo" alpestre che la poetessa diffonde nella sua esperienza di montagna, con l'aperto scopo di opporla, entro una reale eterotropia psicologica, al mondo intellettualizzato e meccanizzato delle città.

Al contempo si affianca a questa tendenza catartica una evidente incapacità di tematizzare e risolvere la femminilità personale che appare spesso, nei versi della Pozzi, fragilmente minacciata da un rapporto difficile e problematico con gli uomini e anche con i contesti sociali.

L'amicizia – se non di più – intrattenuta dalla Pozzi negli ultimi anni di vita proprio con uno spirito romantico particolare, e a suo modo drammatico, come quello dell'arrampicatore triestino Emilio Comici, indirizza ulteriormente la ricerca verso

<sup>123</sup> Cfr. *Antonia Pozzi. Le Madri-Montagne, Poesie 1933-1938*, a cura di C.Glori, Bastogi, Foggia, 2009.

<sup>124</sup> *Ivi.*, pag. 73.

dimensioni ibride, entro le quali l'elemento estetico assume infine, per forza, una preponderanza assoluta, restando però irrisolto entro una serie di contesti nei quali la poetessa non trova, romanticamente, soddisfazione finale alle proprie ansie interiori.

Fra le grandi tematiche della poesia pozziana che possono essere interessanti per i contenuti della presente ricerca, possiamo elencare qui, in breve, quelle dell'assenza e della mancanza; del vivere una condizione d'esilio, della memoria dell'origine – tema ad evidente sfondo mitico e simbolico come ha mostrato Mircea Eliade – ; quella della necessità di ricomporre una scissione interiore che separa le profondità dell'animo da se stessi e dalla natura; sino a quella della solitudine, gabbia dorata e maledetta da cui si deve uscire per entrare nella cercata dimensione dei sentimenti amorosi (tematica questa assolutamente comune in tutto e per tutto ad Ettore Zapparoli). Infine si giunge sino al nucleo delle tematiche legate al sentimento, con l'aspirazione alla ricerca di un perenne "stato nascente" di tipo amoroso, e alla conseguente e difficile gestione di un'identità perduta e di una femminilità che tende, spesso senza riuscirci, a rigenerarsi nella sacralità del corpo e del suo legame primigenio con la natura-madre.<sup>125</sup>

Certamente lontane da autori come Rudatis e come lo stesso Zapparoli sono però le matrici culturali della Pozzi, allieva del filosofo milanese Antonio Banfi e figura importante nel cenacolo dei suoi allievi negli anni trenta del Novecento: un razionalismo etico di stampo socratico e non di rado orientato verso uno scetticismo psicologicamente pericoloso per spiriti instabili era quello a cui si ispirava la filosofia di Banfi, accettata da amici – e anche compagni sentimentali – della Pozzi come i giovani Remo Cantoni, e Dino Formaggio, in quegli anni. Tuttavia la contestualizzazione ultima della poetica della Pozzi non deve essere cercata nei meandri di una formazione filosofica e storica densa ma anche, per sua natura ed ispirazione, assai tecnica, ma risiede al contrario proprio nella fuga interiore e fisica nella magia del mondo alpestre, nella frequentazione di spiriti diversi e talora ispirati come quelli di Comici e di pochi altri alpinisti, fra cui Guido Rey, ormai molto anziano, che la Pozzi frequentò e conobbe.

Una ricerca che voglia dunque considerare la poetessa milanese come oggetto per chiarificare alcune delle suggestioni proprie del tardo romanticismo entro la letteratura alpinistica, e non, italiana del primo Novecento non può dunque, in conclusione, che focalizzarsi proprio sul modo di intendere l'alpinismo, il paesaggio alpestre e il significato ultimo delle montagne quale esso fu per uno spirito sfortunatamente tragico come quello della Pozzi stessa, morta suicida nei campi di Chiaravalle, nella periferia milanese, il 2 dicembre 1938.

<sup>125</sup> *Ivi*, *op. cit.*, pag. 74.

## 2 METODOLOGIA E SELEZIONE DELLE FONTI

### 2.1 Riflessioni critiche sull'analisi storiografica dell'evoluzione culturale dell'alpinismo italiano del primo Novecento

La prima indicazione metodologica, introduttiva e necessaria, in relazione all'oggetto del presente studio, è di tipo critico, ed afferisce alle modalità di analisi e di presentazione della cultura dell'alpinismo italiano del Novecento finora presenti e ritrovabili nel panorama storiografico degli ultimi decenni.

La principale caratteristica della quasi totalità degli studi afferenti a questo campo, fino ad oggi, è ben evidente, e mostra facilmente i limiti dei medesimi, nonché, nella maggior parte dei casi, la mancanza di un approccio organico e coordinato, capace di congiungere diverse discipline culturali o, per converso, capace di passare dall'una all'altra, proprio in relazione alle influenze che esse possono avere avuto sulla storia culturale dell'alpinismo italiano.

In realtà, questo sembra essere un problema proprio unicamente della storiografia italiana, poiché, in altri casi, ampiamente noti, e relativi all'alpinismo in Francia, in Germania, e soprattutto in Inghilterra, gli studi storiografici specifici, non sempre provenienti da studiosi dei medesimi paesi, hanno spesso fatto un uso cosciente e critico del riferimento a più dimensioni culturali, oltretutto ad un inquadramento storico che va spesso molto al di là dei singoli avvenimenti del tempo di cui si parla, per giungere, in certi scelti casi, ad avere una propria prospettiva di storia delle idee e di storia della civiltà.<sup>126</sup>

<sup>126</sup> Fra i principali contributi di questo genere possiamo ricordare qui almeno i seguenti: N. Giudici, *La Philosophie du Mont Blanc*, cit., in ambito francese; F. Fleming, *Killing Dragons. The conquest of the Alps*, cit., J. Ring, *How the English made the Alps*, cit., D. Bevin, *Cultural Climbs: John Ruskin, Albert Smith and the Alpine Aesthetic*, VDM Verlag, Saarbrücken, 2010, che riprende la precedente tesi di dottorato, D. Bevin, *The Struggle for Ascendancy, John Ruskin, Albert Smith and the Alpine Aesthetic*, University of Exeter, 2008-2010. *Heights of Reflection. Mountains in the German Imagination from the Middle Ages to the Twenty-First Century*, Edited by Sean Ireton e Caroline Schaumann, Camden House, Rochester - New York, 2012.

Ciò dipende probabilmente da una certa rigidità valutativa, tipica della cultura italiana riferita all'alpinismo: se, entro una prospettiva interna, l'alpinismo in Italia è sempre stato valutato e trattato in modo estremamente evoluto e tecnico, la prospettiva esterna, cioè quella legata a una mediatizzazione comune, popolare, aspecifica, ha sempre trattato l'alpinismo e la sua storia come un evento in fondo eccentrico, o al più eroico, entro i ben noti canoni dell'accento nazionalista, patriottico, o della prestazione sportiva che sorprende l'uomo comune.

In questo senso, nella cultura dell'alpinismo italiano, questa scissione o, se si preferisce, questa mancanza di comunicazione fra due diversi piani elaborativi, ha costituito un pesante limite alla costituzione di una vera coscienza critica, non solo in senso storiografico, inerente cosa sia realmente e che cosa sia stato l'alpinismo, che ha di sicuro trovato in Italia una delle sue culle storiche mondiali.

In particolar modo, appare evidente che proprio l'alpinismo, italiano del periodo storico coincidente con i primi decenni del '900, o non è stato analizzato in modo sufficientemente critico e consoni ai suoi reali contenuti e alle sue effettive determinazioni, o non è stato, se non di rado, letto in modo analitico e non superficiale, entro il contesto culturale generale da cui dipese. Il primo intento, e al contempo dunque il primo passo metodologico del presente lavoro, consiste proprio nel cercare di superare questo grave limite, che ha portato, da un lato, a numerosi fraintendimenti concernenti figure e movimenti dell'alpinismo italiano di quegli anni, e dall'altro, ad una sorta di riduzionismo storiografico che non ha permesso di comprendere e di dare il giusto risalto a molte delle notevoli qualità ed espressioni di quell'alpinismo.

Curiosamente, gli unici tentativi storiografici tesi a dare una lettura interculturale e plastica di momenti e tempi dell'alpinismo, sono stati prodotti entro un contesto di tipo antropologico o sociologico, peraltro legato ai momenti di genesi del movimento alpinistico in Italia, in Trentino, in Lombardia, in Piemonte, nella seconda metà del diciannovesimo secolo<sup>127</sup>.

D'altra parte, appare anche evidente che un buon numero, se non la maggioranza, degli alpinisti italiani di riferimento, nella prima metà del Novecento, non presenta, in genere, caratteristiche culturali sufficientemente marcate da giustificare un approccio di studio storiografico specifico e ispirato a delle linee guida evolute e tecniche. Non mancano infatti, ed anzi sono assai numerose e di buon livello, le

<sup>127</sup> Vedansi ad esempio: *L'invenzione di un cosmo borghese. Valori sociali e simboli culturali dell'alpinismo nei secoli XIX e XX*, a cura di C. Ambrosi e M. Wedekind, Quaderni di Archivio Trentino, 3, Trento, 2000; L. Revoiera, *Francesco Lurani Cernuschi. Un patrizio milanese verso la modernità*, Persico Editore, Cremona, 2004; si tengano inoltre presenti i numerosi studi dell'alpinista e critico e storiografo delle Alpi Enrico Camanni.



pubblicazioni che hanno cercato di ricordare e di dare lustro a figure minori o anche di primo piano di quell'alpinismo, inquadrandole, con onesta ma precisa semplicità, entro il loro contesto storico, vitale, paesaggistico<sup>128</sup>.

Se tuttavia un approccio selettivo può avere il merito di sviscerare *in toto* gli aspetti tecnici, operativi, di motivazione, di riuscita o fallimento di una vicenda alpinistica o di un'intera carriera trascorsa sulle montagne, esso finisce quasi sempre per limitare l'indagine, restringendola a ciò che il lettore è abituato a sentirsi dire per tradizione e schema socio-culturale, in modo che, in molti casi, le effettive afferenze culturali dei soggetti studiati finiscono per andare perdute, o vengono trascurate poiché giudicate poco interessanti o troppo complicate.

Anche qui, si svela una pecca originaria della storiografia nazionale, nel negare in linea di massima all'alpinismo e agli alpinisti l'accesso formativo a dimensioni e momenti della cultura di un luogo, di un periodo, di un'epoca storica, di una serie di tradizioni, quand'anche esse fossero solo tradizioni locali, lontane dai grandi *trends* filosofici, letterari, artistici o religiosi. Questo tipo di fenomeno pare del resto avere un reale fondamento oggettivo e veritativo proprio nella contemporaneità, laddove la svolta, o deriva, strettamente sportiva e ginnica dell'arrampicata su roccia, destinata a una futura compressione nelle palestre di arrampicata al coperto delle grandi città e non solo, elimina alla radice la presenza di una cultura della montagna, del luogo alpestre, del paesaggio, del movimento in ambiente naturale, per non dire ovviamente della necessità, anche minimale, di una conoscenza della storia dell'alpinismo e della genesi di questo ultimo. Anzi, la deculturalizzazione appare, in quest'ottica, quasi un pregio o una liberazione da elementi estrinseci che posso solo danneggiare, appesantire, annoiare il praticante medio. A maggior ragione, in questo senso, sembra importante, a nostro avviso, anche se entro il riferimento minimale e relativo a un ristretto periodo storico, quale quello da noi qui analizzato, dare spazio a una soluzione metodologica che cerchi di superare un tecnicismo selettivo, deputato alla mera evidenziazione di azioni verticali, cime conquistate, materiali usati, e che cerchi al contempo, come detto, su un altro piano, di integrare al massimo grado gli stimoli che le differenti prospettive e correnti culturali hanno dato, fra il tardo Ottocento e la metà del secolo successivo, alle figure alpinistiche da noi trattate.

Raramente, nel contesto della storia dell'alpinismo europeo, si è presentato, come nel caso dell'alpinismo italiano della prima metà del Novecento, un panorama culturalmente tanto complesso ed influenzato in maniera molteplice, e spesso profonda, dalle tendenze della cultura europea stessa, recuperata di prima mano laddove possibile, anche per motivi linguistici, o riassorbita indirettamente tramite

<sup>128</sup> Interessante in questo senso il recente testo di P. Buzzoni, G. Camozzini, R. Meles, *Alpinismo pionieristico. Tra Lecco e Valsassina*, Bellavite, Missaglia, 2015.

una vulgata peraltro tipica della cultura nazionale italiana, soprattutto durante l'età giolittiana e in buona parte del ventennio.

Si deve inoltre notare che le stesse caratteristiche evolutive dell'alpinismo in senso strettamente tecnico, le stesse mete di conquista, per arrivare addirittura alle tecniche di scalata su roccia, non sono state casuali, ma sono sempre dipese dall'evoluzione generale della scienza e della tecnica, dalle modalità di approccio alla natura, e in ultima analisi dalla considerazione che la cultura delle metropoli ha avuto per il paesaggio alpestre. Si deve infatti ricordare, ancora una volta, che la comparsa delle montagne entro la cultura occidentale moderna, a partire dunque dal diciottesimo secolo, è stata il risultato della frequentazione delle terre alte da parte dei cittadini, fossero essi borghesi o nobili, scienziati o artisti, pionieri dell'alpinismo o semplici fautori di un turismo evoluto e colto<sup>129</sup>.

Il rifiuto di una certa storiografia, prevalentemente antropologica o economica, dell'effettiva valenza della costruzione culturale delle montagne, ed in particolare delle Alpi, a partire da quella che è stata una visione contrastiva, elaborata dalla cultura metropolitana o comunque cittadina, ci è apparso e ci appare tuttora anacronistico e riduttivistico, laddove appare evidente che le Alpi stesse hanno avuto una rilevanza quasi insignificante, nel contesto della storia d'Europa, fino a quando non sono state nobilitate dalla presenza della cultura cittadina. Continuare ad insistere sulla necessità di evitare l'accettazione di quella che è una realtà storica oggettiva comporta, a parere di chi scrive, non solo l'elaborazione di analisi che non rispondono alla realtà dei fatti, ma anche la riduzione delle montagne e delle Alpi stesse a spazi chiusi e autoriferiti, schema questo certamente valido fino a tutta la prima metà del Settecento, ma in seguito, come noto, completamente superato dalla Valle d'Aosta alle Dolomiti.

Ma, al di là dei limiti qui descritti e propri di un approccio storiografico non sufficientemente elaborato, rimangono alcuni problemi aperti, proprio di carattere metodologico, che vale la pena di indicare brevemente, in via introduttiva.

In primo luogo, si dovrebbe considerare che la cultura alpinistica in Italia fra il 1900 e il 1940 è estremamente composita, ma dovremmo dire stratificata, e proprio la mancanza di studi strutturati che prendono in considerazione questa stratificazione comporta ulteriori problemi interpretativi. Ci si può chiedere fino a che punto alcune influenze culturali abbiano realmente plasmato la concezione della montagna di alcuni alpinisti di punta, celebri o artefici di grandi imprese verticali, e fino a che punto quelle stesse influenze siano state trasversali rispetto ai diversi ambienti

<sup>129</sup> Senza entrare nel dettaglio bibliografico ricordiamo l'inerenza a questa tematica delle ricerche sul *Grand Tour* di Cesare De Seta, o gli studi di Philippe Joutard sulla nascita dell'alpinismo e l'invenzione del Monte Bianco, arrivando però anche ai testi, più specifici e complessi, di Rosario Assunto sulla scoperta estetica delle Alpi.

alpinistici italiani, certamente collegati, ma spesso molto diversi l'uno rispetto all'altro<sup>130</sup>.

Un caso tipico è quello della filosofia di Nietzsche, certamente cara a una ristretta cerchia di rocciatori non di rado esaltati, soprattutto negli anni venti, ma peraltro del tutto sconosciuta, come ovvio, alle masse dei praticanti, che potevano al più orecchiare qualche risonanza legata all'idea di coraggio e di forza. Se questa stratificazione culturale riguarda in maniera molto minore gli elementi esoterici, facilmente riconducibili ad ambienti precisi, figure dominanti, teorie e simboli di significato sicuro, già la ricerca diventa più complessa nel caso degli esiti del tardo romanticismo che, proprio in Italia, finì per avere, con Leopardi prima e con la deriva dannunziana poi, esiti assai diversificati, che spaziavano dal melanconico al decadente.

Proprio per questo motivo, che potremmo considerare strutturale, un'analisi della letteratura alpinistica del periodo qui preso in considerazione non può avvalersi unicamente dei mezzi propri della critica letteraria stessa, o dell'indagine storica e biografica, ma deve svilupparsi appunto attraverso l'uso di metodologie diversificate, in grado di operare non solo sulla storia dell'alpinismo, ma su quella del paesaggio, dell'idea di natura, del rapporto uomo-società. Ciò deve avvenire entro una contestualizzazione che, di volta in volta, può riguardare la sociologia, la storia del paesaggio e del territorio, la storia dell'idea di natura, e le diverse, molteplici declinazioni che le principali visioni del mondo presenti nella prima metà del Novecento, dal positivismo materialista e scienziato all'irrazionalismo antihegeliano, all'accesso alle simbologie religiose orientali e antroposofiche, hanno determinato entro il tessuto della cultura italiana ed europea di quel tempo.

I tre autori presi in considerazione in modo specifico in questo lavoro, Julius Evola, Domenico Rudatis, Ettore Zapparoli, rappresentano molto bene le diverse declinazioni di tale cultura entro la realtà colta, di vertice, dell'alpinismo italiano del primo Novecento: Evola incarna al massimo grado l'essenza filosofica di un certo modo di considerare la montagna come pilastro di una tradizione etica ancestrale, Rudatis rappresenta invece la presenza e l'uso, in Italia, di in particolare accesso alle formule esoteriche delle religioni orientali, come il Buddismo o lo Zen, unite ad una personalissima rielaborazione di un esoterismo spiritualistico vagamente ispirato a una forma di parapsicologia non lontana dalle antiche suggestioni presenti nella filosofia della natura di Schelling all'inizio del diciannovesimo secolo. Diverso il

<sup>130</sup> Significativa a questo proposito la relazione e l'ascendenza culturale dell'alpinismo trentino di inizio secolo con la cultura austriaca e germanica, così come l'opposta relazione ed ascendenza dell'alpinismo piemontese e valdostano con la cultura francese.

caso di Ettore Zapparoli, nei cui romanzi, di ambientazione alpinistica, e nella cui produzione musicale, si scorgono bene i segni di un trasognato ritorno ad un romanticismo originario, commisto ad anacronistici motivi arcadici e pastorali. Una tale, reale fenomenologia dell'esperienza alpestre, se così la possiamo chiamare, richiede dunque una strutturata diversificazione metodologica di indagine, che sappia, a seconda dei casi, usare lo strumento della storia delle idee, dell'analisi filosofica, del ricorso a categorie interpretative proprie di approcci particolari, come quello della psicoanalisi archetipica junghiana, della dialettica simbolica degli elementi di Gaston Bachelard, per giungere, infine, alle soluzioni operative proposte dalle ricerche, inerenti proprio i simboli e le tradizioni, dal *Warburg and Courtald Institute* di Londra.

Per quanto tali suggestioni critiche possono sembrare talora avulse dal ristretto contesto della cultura alpinistica, ciò in realtà non avviene, perché proprio quest'ultima, nella sua genesi storica europea, appare del tutto debitrice all'idea di natura, a quella di paesaggio alpestre, ed in ultima analisi al tentativo occidentale e borghese di eticizzare gli spazi naturali, sia nella forma della conquista, che in quella della scoperta, che in quella, purtroppo, del mero sfruttamento a fine economico o di potere politico.

## 2.2 L'uso e la funzione euristica della Storia delle Idee applicata allo studio dei rapporti fra alpinismo, concezione delle montagne e del paesaggio alpestre, letteratura alpinistica

Le considerazioni che abbiamo svolto nel paragrafo precedente conducono necessariamente ad identificare alcune scelte metodologiche di indagine storiografica adatte ad un'analisi dei rapporti fra alpinismo, differenti visioni del paesaggio alpestre, e soprattutto letteratura alpinistica, tali da evitare le criticità che abbiamo precedentemente e nucleato ed identificato nella storiografia corrente, con particolare riferimento alla situazione italiana, e tali al contempo, da consentire una lettura integrata e coordinata delle tematiche oggetto del presente lavoro. A questo proposito, fra le possibili proposte metodologiche che possiamo trovare nella cultura storiografica del Novecento, di particolare rilievo, in relazione ai nostri scopi, ci pare assumere la Storia delle idee. Quest'ultima metodologia permette, notoriamente, di seguire lo sviluppo di idee fondamentali entro la storia della cultura, operando sia entro una dimensione di fluidità e continuità storico temporale, sia in quella trasversale di afferenza o confluenza di discipline diverse, se non anche o addirittura, di lontani od opposti campi antropologici e sociali. Tale marcata potenzialità euristica di questa metodologia, ben nota e assai applicata soprattutto nel contesto della storia della filosofia della storia della scienza, appare estremamente consona

alle tematiche qui indagate, soprattutto in relazione alla storia dell'idea di montagna, che assume ovviamente per noi un rilievo fondamentale, nel suo divenire storico e nelle sue molteplici pieghe concettuali, ma anche nelle diverse declinazioni che l'idea di esoterismo riceve a seconda del contesto e delle figure che la trattano. Concretamente, l'applicazione della storia delle idee agli argomenti considerati qui prevede che si dia ampio spazio soprattutto agli aspetti concernenti l'evoluzione cronologica dei seguenti elementi:

a) l'idea di natura entro la cultura occidentale, considerata nel suo trasformarsi dall'età antica sino alla prima modernità, soprattutto entro la sua declinazione in dialettica concettuale dei quattro elementi di aria, acqua, terra, fuoco;

b) l'idea di natura alpestre, nel suo determinarsi entro una visione unitaria o meno del territorio delle Alpi, del loro ambiente, considerato anche rispetto alle relazioni culturali tra le diverse aree che compongono le Alpi stesse. Ciò implica un'attenzione, appunto, ai diversi modi in cui, nelle diverse epoche, in regioni differenti dell'arco alpino italiano, le correnti culturali, sia popolari che alpinistiche, hanno formato e mediatizzato un'idea di natura alpestre. Ciò ovviamente ha rilievo nei confronti dello sviluppo di una visione turistica, economica, sportiva, ludica della natura alpestre e dello spazio alpino a seconda dei casi e dei tempi.

c) L'idea di alpinismo, nella sua complessa definizione fondamentale, e dunque nel suo differenziarsi da quella di altre attività simili, come lo stesso escursionismo, e nel suo processo di genesi tra il diciottesimo e il diciannovesimo secolo: in questo senso, la storia delle idee permette, ad un grado molto elevato ed evoluto, di analizzare proprio il rapporto tra le condizioni sociali, l'evoluzione di classi come quella borghese delle grandi città del Nord Italia, e l'interesse che si viene a determinare per la prima volta, entro quest'ambito, nei confronti delle montagne. In questo senso la situazione italiana rispecchia quella europea, nella genesi dell'idea di alpinismo entro un cosmo borghese e al più aristocratico. Non è secondario osservare che è proprio in un contesto di Storia delle idee che si coglie bene come si venga a strutturare uno strettissimo rapporto fra i caratteri sociali e storico-politici di una certa area delle Alpi e la corrispondente idea di alpinismo che ne nasce, come ad esempio accade nel Trentino dei primi vent'anni del Novecento, laddove l'alpinismo stesso risentì in modo marcato di un certo irredentismo, dell'interventismo bellico anti austriaco, della diffusione di filosofie eroicistiche. Gli stessi rapporti fra le scienze e l'idea di alpinismo assumono un particolare riguardo se analizzati attraverso l'ottica della storia delle idee, poiché dall'uso di quest'ultima si evince facilmente la rete di rapporti, talora strettissimi, fra istituzioni culturali e scientifiche da una parte, e modalità di leggere l'azione degli uomini sui monti, entro un percorso che fu già tipico del tardo Illuminismo, come ben mostrò il De Saussure. Esso arrivò allo stesso Novecento, in Italia, passando dalla fisiologia di Angelo Mosso, e dai rapporti fra *Club Alpino Italiano*

e politecnici, come quello di Milano. Ancora, entro questa prospettiva, ci risulterà più facile, usando un'adeguata metodologia quale quella appena descritta, cogliere i legami esistenti fra la circolazione di idee tipicamente esoteriche od affini al magismo, e la loro riespressione in senso alpestre o alpinistico in Evola, Rudatis e Zapparoli.

d) Un ulteriore campo di applicazione di una metodologia storiografica basata sulla Storia delle idee rimane certamente quello relativo all'identificazione di similitudini fra idee lontanissime nel tempo, ma afferenti alla medesima entità, che tuttavia si conservano, attraverso correnti sotterranee, non sempre facilmente visibili o determinabili entro uno studio analitico, non di rado a causa della mancanza o scarsità di fonti dirette. Ciò equivale a dare grande spazio al tema della tradizione, sia essa filosofica, scientifica, religiosa, o semplicemente popolare. Si tratta qui di una tematica che proprio nel pensiero di Evola trova un'espressione privilegiata, al punto che ci sentiamo di dire che Evola, a suo modo, ha cercato di cogliere, entro una trattazione teoretica dell'idea di montagna, svolta prevalentemente in *Meditazioni delle Vette*, proprio la permanenza di elementi concettuali e definitori di questa stessa idea superando le differenze spaziali e temporali. Ciò appare evidente se si considera l'impegno di Evola in relazione alla trattazione dell'ermetismo, del simbolismo alpestre, e soprattutto del rapporto fra elementi delle religioni orientali e prassi alpinistica. Forse più che storico delle idee, in questo senso, Julius Evola potrebbe essere considerato un filosofo delle idee nel loro svolgimento storico. Allo stesso modo, e su un altro piano, questa metodologia permette di sottolineare come figure appartenenti al medesimo ambito sociale in un tempo storico dato e in un luogo dato, risentano di impulsi culturali unitari comuni ed addirittura usino i medesimi paradigmi interpretativi per elaborare specifiche concezioni della montagna e dell'alpinismo, se non anche intere visioni del mondo: è certamente questo il caso di Ettore Zapparoli, Ettore Castiglioni, Antonia Pozzi, nella Milano degli anni trenta, nutrita di tematiche ibride e fortemente intrise di tardo romanticismo, decadentismo, idealismo magico, estetismo di matrice borghese, ma al contempo anche di razionalismo idealistico e di ideali positivisti connotati in senso futurista. Ciò si nota soprattutto negli stili di scrittura, nell'uso di figure retoriche ed allegoriche, nei richiami ai medesimi grandi autori della letteratura europea, per arrivare ai riferimenti musicali, e religiosi. Ovviamente, tuttavia, l'uso della Storia delle idee non può essere totalizzante, ma dovrà essere mirato e limitato ai campi che abbiamo qui sopra definito, poiché l'estrema complessità delle tematiche che analizziamo in questo lavoro, quasi sempre senza una reale e strutturata presenza di un'indagine storiografica precedente, richiede anche altre metodologie, più analitiche, laddove, come noto, la Storia delle idee dà il meglio di sé entro un uso storiografico sintetico e plastico. Soprattutto nell'analisi dei testi essa sarà dunque usata come seconda

metodologia privilegiata, lasciando più spazio a metodi più classici, e per certi versi più stabili e meno invasivi, come quelli dell'analisi letteraria dei contenuti e degli stili, o come quelli propri dell'indagine di storia sociale, politica ed economica. Si deve qui sottolineare, tuttavia, che negli ultimi decenni l'uso della Storia delle idee nell'ambito di studi relativi alle montagne e alla storia dell'alpinismo in Europa appare assai praticato, e spesso da studiosi di primissimo piano, come mostra il caso dello storico Simon Schama, proprio perché questa metodologia appare particolarmente valida sotto il profilo euristico se applicata a quegli ambiti che, come quello della montagna e della sua storia, sono in realtà ambiti di confluenza e di auto identificazione della coscienza socio-culturale occidentale. Ciò rimanda ancora una volta al problema della formazione dell'idea di montagna soprattutto nella modernità, e all'evidenza relativa di come l'idea di montagna sia stata costruita dalla cultura cittadina, ma non da una cultura popolare, quanto da una cultura letteraria, filosofica, artistica, religiosa, che ha poi reagito su quella popolare informandola dei propri contenuti e paradigmi, solo in un secondo tempo, mediando la risposta di quest'ultima con le proprie esigenze elitarie e di tradizione. Un caso particolare assume, entro questa visuale storiografica, l'evoluzione del paesaggio alpestre, a sua volta legata a quella non solo dell'idea di natura ma anche dell'idea di giardino, in modo che gli elementi estetici ed artistici, e le correnti adesso legate, assumono un valore fondamentale sotto il profilo concettuale e anche storico. Ciò porta, in un contesto di romanticismo e neoclassicismo, alla tematica della riscoperta degli abissi, dei vulcani, delle rocce, dei luoghi misteriosi, delle lontane isole tropicali, in un percorso esplorativo prevalentemente britannico e germanico che inizia già nel tardo Settecento, e che prosegue nel XIX secolo proprio con quella che è stata giustamente chiamata, da Rosario Assunto, "la riscoperta estetica delle Alpi". Concludendo dunque questa breve nota storiografica sull'uso euristico della Storia delle idee applicato all'idea di montagna, ci pare di poter sottolineare ancora una volta come gli argomenti da noi trattati necessitino appunto di un approccio molto particolare che non può essere limitato entro i canoni della storiografia usuale, sia essa filosofica o letteraria, e che anzi sia necessario ora qui approfondire la possibilità di uso anche di altre forme di indagine, basate su categorie interpretative proprie di epistemologie particolari, come quelle afferenti alla filosofia delle forme simboliche e del mito, alla psicoanalisi e alle teorie archetipiche, per giungere alla psicologia storica, e non ultime, alle note categorie interpretative usate da Gaston Bachelard nell'interpretazione estetica del significato culturale e storico dei quattro elementi e della loro dialettica entro le visioni della natura tipica della cultura occidentale.

## 2.3      **Analisi e valutazione delle fonti letterarie considerate, in base all'uso di un'ermeneutica interdisciplinare: archetipi, simbologie, tradizioni**

Le fonti strettamente letterarie oggetto del presente lavoro appartengono in realtà a differenti tipologie di scrittura, di committenza, e di destinazione, spaziando dal romanzo, all'articolo per rivista, alla poesia, alla scrittura musicale, all'autobiografia e soprattutto al testo di impianto filosofico e trattatistico.

Ciò impone, in via preliminare, un approccio critico e una selezione delle fonti, in relazione ai tre principali autori che vengono qui analizzati, nel tentativo storiografico di enucleare, probabilmente per la prima volta, i rapporti esistenti fra alpinismo e esoterismo nella cultura italiana del primo Novecento.

Per questo motivo, nelle pagine seguenti, si è coscientemente scelto di non analizzare alcune degli scritti degli autori considerati, poiché indubbiamente non afferenti alle tematiche di questo lavoro, o comunque avulsi dagli scopi del medesimo: in particolare, nel caso di Julius Evola, ci è parso equilibrato un approccio storiografico mirato in primo luogo a quel novero ristretto di testi di solo argomento alpestre o alpinistico, ed in secondo luogo a quei testi che, anche se legati a tematiche non correlate alla montagna, ci sono apparsi importanti in relazione allo studio di come il filosofo romano ha considerato quest'ultima. È il caso della *Metafisica del Sesso*, o della *Tradizione Ermetica*. Allo stesso modo, nella pur certo meno ampia produzione letteraria di Domenico Rudatis, non si è volutamente tenuto conto di una serie di articoli pubblicati sulla Rivista del *Club Alpino Accademico Italiano*, in quanto ripetitivi di posizioni già precedentemente espresse in altri luoghi, mentre si è dato il massimo spazio al testamento spirituale rudatisiano, cioè *Liberazione*, volume autobiografico estremamente significativo e ricco, proprio in relazione alle tematiche esoteriche.

Il caso di Ettore Zapparoli è forse quello in cui si coglie una maggiore presenza di fonti composite, ed infatti oltre ai due noti romanzi *Blu Nord* e *Il silenzio ha le mani aperte*, si è dato ampio spazio all'analisi di una serie di articoli pubblicati su riviste di alpinismo e anche all'approfondimento della struttura simbolica e stilistica dell'unica opera musicale sopravvissuta a firma Zapparoli, il balletto *Enrosadira*, destinato a una rappresentazione scaligera, poi mancata a causa degli eventi bellici.

Questa molteplicità delle fonti non richiede tuttavia soltanto una selezione critica preliminare, ma impone alcontempo l'uso di alcuni strumenti storiografici specifici e consoni ai temi cruciali trattati: infatti, l'indagine inerente le relazioni fra cultura esoterica, irrazionalismo, tardo romanticismo e cultura della montagna nel primo Novecento italiano mostra chiaramente l'importanza primaria della contestualizzazione concettuale in ambito simbolico e di pensiero analogico, laddove molto spesso l'uso letterario o anche solo discorsivo di metafore, analogie, allegorie



e altre figure di afferenza anche retorica è quasi sempre legato alla dimensione del mito e a quella delle immagini rappresentative, in un contesto eidetico ed iconico che difficilmente può essere studiato e compreso partendo da metodiche storiografiche non specifiche.

In questo senso, faremo più volte ricorso ai suggerimenti concettuali che ci vengono offerti dalle riflessioni formulate da Ernst Cassirer alla fine degli anni venti del Novecento nella sua opera principale, *Filosofia delle forme simboliche*, con particolare riferimento al volume relativo al mito.

In questo testo Cassirer presenta una serie di interessanti considerazioni relative alla funzione dei simboli nella genesi della percezione della natura e dello spazio nelle civiltà arcaiche: citiamo qui ad esempio la relazione fra idea di quadratura e determinazione delle direzioni spaziali, le differenziazioni cromatiche del paesaggio in relazione a significati delle azioni umane (ciò si ritrova in diverse culture, da quelle indo-iraniche a quelle degli indiani Pueblo nel Colorado della nostra età medioevale), per arrivare al più complesso legame dei simboli luminosi, o dell'elemento luce in generale, con la strutturazione dell'orientamento a partire da est e dal sorgere del sole.

Anche l'elemento numerologico, che ben presto si trasforma, com'è noto, in elemento cabalistico, e dunque, in definitiva, esoterico, riveste per noi una notevole importanza, proprio perché esso, come ricorda spesso Cassirer, diventa in molti casi uno dei pilastri portanti della percezione simbolica della natura. Poiché la montagna o, meglio, le montagne, fanno parte di quest'ultima e sono state riconosciute, sin dall'epoca greca, come luoghi di forza naturale, è del tutto necessario fare un uso mirato e attento di queste direzioni di indagine sulla storia dell'idea di natura letta al di fuori dei canoni comuni della storia della scienza.

Vi sono però, sempre in relazione alle possibilità di uso di strumenti di metodo storiografico particolari, almeno altri due utili riferimenti che verranno non di rado usati nel corso dell'indagine, e che sono strettamente correlati alla storia dell'irrazionalismo, del magismo e delle immagini fondamentali della psicologia storica dell'umanità.

Parliamo qui in primo luogo delle suggestioni che possono giungerci dall'uso interpretativo di categorie desunte dai canoni psicoanalitici junghiani, e ciò non solo con riferimento alle note tesi inerenti gli archetipi dell'inconscio collettivo, ma soprattutto correlate all'importanza degli elementi alchemici che Jung ha magistralmente trattato nelle sue opere.

A questo proposito, sottolineiamo qui ancora una volta che l'evoluzione della percezione delle montagne e del paesaggio alpestre entro la storia della cultura occidentale è pesantemente influenzata da elementi archetipici di matrice totalmente simbolica, che assumono fra l'altro aspetti diversi, talora solo per sfumatura e talora invece per essenza, a seconda dei contesti, storici, nazionali, di popolo, locali, come

ben mostra la concezione dell'alpinismo in voga nell'ambiente germanico ed austriaco fra la fine del diciannovesimo e l'inizio del ventesimo secolo: in questo senso una lettura archetipico-simbolica del celebre testo *Jungborn (Fontana di giovinezza)* di Eugen Guido Lammer potrebbe certamente essere molto fruttuosa e consona alla genesi dell'opera. Anche nel caso di alcune immagini fortemente evocative, usate da Ettore Zapparoli nei suoi romanzi, ci pare indiscutibile che l'uso di categorie interpretative di afferenza psicoanalitica possa essere privilegiato.

È d'altra parte sufficientemente nota la matrice psicologica di tutti quegli effetti culturali che il romanticismo del primo Ottocento ha provocato e scatenato nella cultura europea successiva.

È infine qui necessario almeno un accenno, in sede metodologica, all'uso della storia delle religioni e della storia della filosofia, intese nel senso più classico e comune: entrambe queste discipline ci danno qui la possibilità di comprendere la genesi di molte concezioni della montagna, dell'alpinismo, del paesaggio alpestre, ritrovabili negli autori che analizziamo.

Ovviamente, il caso di Julius Evola è particolare, in quanto tutta la sua opera si colloca proprio entro la storia della filosofia: come apparirà tuttavia chiaro nelle pagine successive, proprio in Evola, l'analisi degli elementi esoterici implica una dialettica metodologica continua fra categorie classiche e proprie della storiografia filosofica e categorie afferenti invece al più magmatico dominio della storia dei simboli, dell'alchimia, dell'ermetismo.

Infine, abbiamo avuto interessanti e utili suggestioni di metodo anche dagli studi di storici dell'arte come Fritz Saxl ed Erwin Panofsky, legati al *Warburg Institute*, come pure da quelli, relativi a Leonardo Da Vinci, che fanno capo a Carlo Pedretti e Pietro Marani, e che riguardano il rapporto leonardesco con la natura e con il paesaggio alpestre.

## 2.4 Esoterismo, fonti letterarie e correnti filosofiche: il fragile e complesso rapporto fra filosofie ufficiali, esoterismi e vulgate popolari

La disamina della situazione culturale italiana nei primi decenni del ventesimo secolo, entro il quadro più generale della cultura europea, non può prescindere da una contestualizzazione storica forte, che leghi l'analisi del significato e della diffusione delle maggiori prospettive e correnti irrazionalistiche e legate al magismo, agli eventi politici, religiosi, e ovviamente socio culturali che caratterizzarono i primi quattro decenni del Novecento italiano.

Come è stato ampiamente dimostrato da storiografi afferenti fra l'altro a diverse scuole interpretative e anche a opposte realtà politiche, forse nessun periodo della storia culturale italiana del Novecento è complesso e ricco di suggestioni e di

intrecci, spesso oscuri, fra potere governativo, soprattutto nel ventennio, esistenza di *lobbies* di potere occulto, interessi clericali e, non ultimi, tentativi di inserire matrici esoteriche entro le strutture istituzionali e più in genere socio-mediatiche.

Tale intreccio appare inoltre ancora più evidente e significativo se considerato rispetto agli ulteriori rapporti esistenti fra cultura filosofica più o meno ufficiale e risonanza di quest'ultima sulla cultura medio-popolare, che appare sottilmente ma densamente impregnata di suggestioni legate ad un approccio magico-occultistico di evidente provenienza estera, filtrata appunto da non così pochi esponenti della cultura italiana dell'epoca (in particolare fra il 1900 e il 1920).

Fra le principali tematiche e direzioni di indagine che ritengo importanti entro questo tipo di ricerca vorrei qui approfondire in senso espositivo e in parte già critico almeno alcune.

In primo luogo consideriamo il quadro generale delle correnti esoteriche presenti in Italia fra il 1890 e il 1940. La situazione dell'esoterismo italiano nel primo Novecento appare, ad un esame dettagliato, molto magmatica e ancora oggi, da un punto di vista storiografico, non del tutto definita in modo chiaro. Ciò si deve in particolare a due diverse cause che rendono difficile il lavoro di analisi di questa situazione: in primo luogo la relativa pochezza di fonti scritte al di fuori di quelle reperibili su riviste specifiche di gruppi esoterici o di lettere private di membri attivi nei medesimi. Ad esse vanno aggiunte eventuali testimonianze orali che vanno sempre tuttavia considerate sotto una luce di relativa incertezza e inaffidabilità, soprattutto tenendo conto della tipologia particolare degli ambienti da cui esse provengono, ambienti per l'appunto ricchissimi di odii interni, invidie e disparità marcate di giudizio su persone ed eventi.

Il secondo elemento che gioca pesantemente a sfavore della possibilità di tracciare un quadro netto e affidabile delle suddivisioni dell'esoterismo di quell'epoca in Italia è dato dal passaggio, tutt'altro che raro, di figure e esponenti dell'esoterismo e dell'occultismo da una corrente all'altra, da un gruppo all'altro, non di rado con ritorni alla casa madre. Allo stesso modo vi sono personaggi di rilievo entro questi ambiti che non hanno una posizione precisa ma mostrano interessi e un'attività di diffusione culturale influenzate da più correnti (evidente il mix tematico, ad esempio, fra afferenze kremmerziane e circoli antroposofici steineriani).

Ad ogni modo, è possibile sicuramente partire da uno schema semplice per poi analizzare i rapporti fra le sue diverse componenti e fra i diversi esponenti di maggior spicco. A questo proposito si possono riconoscere senza possibilità di errore, nel panorama esoterico italiano dell'epoca considerata, almeno i seguenti gruppi o correnti: l'Antroposofia, la Teosofia, l'esoterismo neopagano a matrice mitriaca o comunque paraorientaleggiante, l'esoterismo neopagano a matrice greco-romana, il Gruppo di Ur e le conseguenti incidenze legate a una forma di sapienza arcana ed

arcaica, l'esoterismo simbolico-religioso derivato da Guénon, per concludere con i gruppi di occultismo parasatanista di ascendenza estera, a partire da quello di Aleister Crowley, e con isolate figure o gruppi medianici (ad esempio Gustavo Rol, gruppi geomantici, gruppi minori interni a quelli fascisti legati al fascismo sacro e alla archeologia geomantica di Giacomo Boni).

A lato di tutte queste correnti o gruppi vi sono poi ovviamente le grandi figure filosofico-culturali dell'epoca che hanno avuto entro la cultura italiana legami più o meno forti con esse, o che hanno avuto più semplicemente simpatie occultiste od esoteriche, da Evola stesso, sino a D'Annunzio, passando per Papini e Prezzolini. Va peraltro notato – per inciso – che esiste un'ulteriore complicazione di ricerca dovuta alla endemica presenza di elementi culturali di derivazione nietzschiana e tardo romantica (Novalis, Hölderlin) spesso sottesi alle simpatie esoteriche di alcune di queste importanti figure di riferimento culturale e soprattutto filosofico.

Come è noto, *l'incipit* della diffusione dell'Antroposofia in Italia si deve sia alle conferenze dello Steiner, svolte in diverse città italiane dopo il 1909, sia alla contemporanea e successiva nascita di gruppi antroposofici, in progressiva differenziazione da quelli teosofici. D'altra parte, l'ampia contestualizzazione interdisciplinare tipica dell'approccio steineriano favorì evidentemente una diffusione dell'Antroposofia entro i livelli medi della cultura, con le note risonanze pedagogiche, psicologiche, e in fondo anche artistiche. Tale diffusione favorì sicuramente lo strutturarsi di un vasto retroterra antroposofico, una sorta di base di alternativa culturale al razionalismo e al positivismo, in Italia, che presentava un duplice aspetto, sia pubblico ed accessibile a molti, sia esoterico-privato, per pochi, in particolar modo nelle sue componenti più radicali legate alle iniziazioni a metodi e pensieri orientati in senso mistico e yogico (ad esempio si veda il caso del Mazzarelli e della rivista *Delta*). Soprattutto negli anni successivi alla fine del primo conflitto mondiale, il generale sentimento di rinascita sociale favorì sia l'aumento di forza mediatica dei gruppi antroposofici (Milano e Roma in particolare, dove si rileva già la presenza del duca Colonna di Cesarò), e allo stesso tempo il loro relazionarsi con le sedi straniere e non di rado con frange della diplomazia anglo-americana gravitanti intorno ai palazzi del potere romano. È stato inoltre notato (Michele Beraldo; Dana Thomas) che le misure legislative prese nel 1925 dal governo Mussolini contro le associazioni segrete se da una parte, a livello verbale e popolare, finirono per bollare come "massoniche" tutte le associazioni esoteriche, dall'altra erano rivolte all'eliminazione di logge massoniche specifiche, a prevalente sede capitolina, giudicate pericolose per il neonato potere fascista. Va infine notato che anche nell'ampio e vario ambiente antroposofico non mancavano estremismi particolari come quelli legati alla corrente ispirata alle tesi di Madame Blavatsky, spesso favorevoli a una forte deriva religiosa della Antroposofia stessa, e di conseguenza favorevoli, ad esempio, a lodare i buoni rapporti post concordatari fra

fascismo e chiesa cattolica. Va infine considerato a proposito ancora della Antroposofia, che è proprio da essa, oltre che dal Gruppo di Ur, che vennero nel ventennio le maggiori pressioni ideologiche sul regime, quasi sempre allontanate malamente fino alla nota rottura finale fra fascismo e ideologie esoteriche, viste infine da Mussolini e dai gerarchi come delle degenerazioni pericolose per il corretto andamento della politica fascista in Italia. Non è d'altra parte secondario che proprio nel contesto della presenza di Steiner e della sua dottrina in Italia si colgano connessioni legate a vicende di spionaggio in relazione a questioni belliche (supposta esistenza di un destino cosmico antigermanico e dunque favorevole all'Intesa), e che anche l'attentato a Mussolini, perpetrato da Violet Gibson nel 1926, sia stato ricondotto dalla storiografia più recente a una catena esoterica a probabile matrice antroposofica, visto anche che la Gibson stessa apparteneva da tempo alla Società antroposofica di Dornach, Svizzera. Al di là di ciò, per noi del tutto secondario, rimane tuttavia importante sottolineare come l'Antroposofia possa essere considerata il contenitore generale entro cui si sono strutturati e in seguito riorientati molti degli stimoli esoterici giunti alla cultura italiana nel primo Novecento.

Diverso e per certi versi più semplice risulta il quadro del Gruppo di Ur, forse l'entità esoterica di maggior interesse in relazione agli scopi di una ricerca su esoterismo e montagna, vista la presenza nei suoi ranghi sia di Evola che di Domenico Rudatis. Non è però da sottovalutare che al di là delle idee iniziali dei fondatori, Arturo Reghini e Giulio Parise, oltre a Evola stesso, questo gruppo da una parte univa personaggi provenienti da diverse realtà dell'epoca (dall'occultismo alla stessa Teosofia, fino allo spiritismo) ma che di fondo la componente principale restava soprattutto ed ancora quella antroposofica, sebbene mischiata ad elementi kremmerziani e anche legati a frange di cattolicesimo gnostico. Da un punto di vista di metodologia della ricerca va notato che non si può adottare lo stesso metro di giudizio e di analisi per le due differenti riviste, *Ur e Krur*, dato che la netta e personalistica matrice evoliana della seconda apre a una lettura più specifica del concetto di "tradizione" e prevede una diversa forma di relazione anche con l'ideologia del fascismo. È di notevole e particolare interesse, soprattutto in relazione alla valutazione critica della rielaborazione di un concetto o idea particolare di montagna o natura alpestre negli autori trattati nel presente studio, sottolineare che, proprio entro le riviste del Gruppo di Ur, esisteva una sezione specifica dedicata a questioni magico-alchemiche, laddove è ampiamente noto, entro una prospettiva di storia del simbolismo naturale, che proprio l'immagine delle montagne fra Ottocento e Novecento risente molto della cultura alchemica stessa, legata ai simbolismi dei quattro elementi e alla dialettica acqua/pietra su cui si è lungamente a suo tempo soffermato Gaston Bachelard.

Allo stesso modo, le suggestioni alpine contenute nelle ascendenze orientaleggianti tanto care a Evola (dai canti di Milarepa al Buddismo) aumentano

il potenziale operativo del Gruppo di Ur nello strutturare e influenzare specifiche visioni della montagna stessa e dell'alpinismo, inteso, come nel caso di Rudatis, come una via verso la liberazione dello spirito.

Altro discorso è quello dei rapporti fra il Gruppo di Ur e la società italiana del tempo da una parte, e fra il Gruppo di Ur e il potere politico dall'altra.

Pur trattandosi di un gruppo esoterico composto da ben pochi adepti, quello di Ur allungava decisamente la sua influenza su diverse aree della cultura italiana, soprattutto attraverso la sua già citata base antroposofica, legata a personaggi come Giovanni Colazza, emissario di Steiner in Italia. Allo stesso modo va notato che, in maniera non dissimile dagli intenti pragmatici perseguiti da Papini e Prezzolini nei loro articoli sulle riviste degli anni precedenti, anche nell'ambito di Ur si mirava in fondo ad una trasposizione pratica e anche in parte empirico-sperimentale delle convinzioni di fondo del Gruppo stesso, nell'ottica di un rinnovamento della vita già peraltro sostenuto dal Nietzsche e precontenuto in certe frange radicali del neopaganesimo romano. Sempre a proposito dell'aspetto specifico del simbolismo alpestre non può essere sminuita la rilevanza degli influssi del guenonismo entro l'ideologia di Ur. Infine, del tutto oscuri e da indagare risultano i rapporti fra il gruppo e il mago satanista inglese Aleister Crowley, a lungo vissuto in Italia, tenendo presente che quest'ultimo fu alpinista di buon livello, addirittura partecipante ad una delle prime spedizioni al K2.

Altro e non meno complesso argomento è quello relativo ai rapporti fra Gruppo di Ur e fascismo: già attentamente approfondito da Renato Del Ponte, questo tema è strettamente connesso a quello della instaurazione o meno, nell'ambito italico, di una forma di imperialismo neopagano che, di fatto andò a sbattere contro il Concordato del 1929, rendendo vana ogni pretesa o speranza, come diceva Evola "di una romanità integrale" capace di focalizzarsi del tutto sul " lato sacro, spirituale, iniziatico della tradizione". (Cfr. J. Evola, *Imperialismo* pagano; per le speranze evoliane di poter influenzare il fascismo a partire da una dimensione esoterica. Cfr. J. Evola, *Il cammino del cinabro*, Milano 1972, in particolare pag. 87-88).

Di notevole importanza appare inoltre l'influenza del pensiero di Guénon sugli ambienti esoterici italiani del periodo preso in considerazione. In particolare negli anni compresi tra il 1920 e la fine degli anni trenta le tesi di questo pensatore francese si diffusero in Italia a diversi livelli, in particolare in relazione al recupero di valori tradizionalistici e di iniziazione spirituale legati alle antiche culture orientali. In questo senso si rileva, come noto, una netta influenza di Guénon, già dalla metà degli anni venti, sia su personaggi in vista nell'esoterismo italiano come Arturo Reghini, Guido De Giorgio e sulla massoneria, sia soprattutto, ed in modo specifico sullo stesso Gruppo di Ur. In particolare, lo stesso Evola risentì fortemente, seppur con differenza di prospettiva intellettuale, dell'impostazione culturale di Guénon, tanto che, pur staccandosi da quest'ultima, sarà proprio Evola il massimo diffusore delle

tesi di Guénon in Italia. Ciò avvenne in primo luogo nella nota pagina curata dal barone nel quotidiano *Il regime fascista*, intitolata *Diorama filosofico*. Ai nostri fini interessa soprattutto osservare come in questa pagina abbia scritto anche Domenico Rudatis, con il suo celebre articolo *Sport contro cultura* uscito per il quotidiano cremonese il 18 aprile 1934. Appare a questo punto fondamentale analizzare a fondo i risvolti guenoniani dello scritto di Rudatis, contestualizzandoli però entro il più generale rapporto fra situazione socio-politica italiana e tendenza, propria di Evola, a vedere nel fascismo il miglior terreno di coltura per le idee di Guénon (cfr. Salvatore Santangelo, *René Guénon in Italia tra politica ed esoterismo*). Il punto cogente, sotto il profilo concettuale, appare comunque quello della critica alla modernità, comune al Guénon, a Evola e, con una serie di distinguo molto specifici, anche a Rudatis, in relazione al significato dell'alpinismo come sport che conduce a forme di liberazione spirituale.

Non secondaria rimane infine la questione dei rapporti fra Teosofia e mondo politico italiano negli anni venti e trenta. La diffusione, già precoce, agli inizi del secolo, delle tesi di Madame Blavatsky produsse anche in Italia la nascita di gruppi teosofici facenti poi capo alla Lega teosofica che svilupperà sul finire degli anni venti una forte attività culturale, anche attraverso Evola, preparando il terreno per il Gruppo di Ur. La Lega teosofica e la Società teosofica furono sicuramente vicine al fascismo, soprattutto nell'introdurre in Italia e nella cultura fascista stimoli e personaggi esteri che potevano dare lustro al regime. In particolare, un tema che risulta tipico della Teosofia e al contempo ben presente nella cultura architettonica e geografica di quegli anni è quello della costituzione di una entità geo-politica euroasiatica tale da recuperare valori simbolici e fondanti derivati dall'antico mondo romano e dall'antica sapienza orientale. Su questo tema, già in parte indagato da altri, si intraderà, come noto, tutto un filone molto pesante interno sia al fascismo e alle sue matrici vetero-romane, sia, qualche anno dopo, interno al nazismo e ai gruppi più radicali che proponevano un superamento della civiltà presente attraverso il ricorso a valori e simboli occultati in un passato ancestrale (sino all'archeologia himmleriana e alla *Deutsches Ahnenerbe*).

Per concludere, non si può dimenticare, entro il panorama qui descritto, l'inquietante presenza del mago e santone inglese Aleister Crowley, assai attivo nell'Italia dell'epoca, dato che soggiornò a Cefalù fra 1920-1923. Pare decisamente improbabile che non vi siano stati contatti fra Crowley e l'esoterismo italiano in relazione alla concezione del rapporto-natura, ricordando che sia Crowley che Evola che Rudatis furono alpinisti. Inoltre, sono già documentati contatti fra il mago inglese e il mondo della Teosofia, forse addirittura con importanti risvolti politici a carattere antifascista. L'imponente letteratura critica – in relazione alla minorità di queste vicende – relativa a Crowley mostra bene come ci sia ancora molto da cercare

e di come non si possa scindere l'occultismo e il magismo di questi anni dai problemi politici connessi all'avvento del fascismo.

È d'altra parte acclarato, a livello storiografico che, eccezion fatta per alcuni personaggi sparsi, ben distribuiti fra gerarchi e intellettuali simpatizzanti, il fascismo, nei suoi vertici, contrariamente al nazismo non diede spazio all'occultismo, e che lo stesso Mussolini cercò quasi sempre di prendere le distanze da tutti coloro che cercavano di orientare il regime e le sue scelte politiche partendo da prospettive esoteriche e irrazionalistiche.



# 3 L'IDEA DI MONTAGNA NELLA STORIA DELLA CULTURA

## 3.1 L'origine dell'idea di montagna fra oriente e occidente

Le montagne hanno rappresentato sin dalle epoche più remote uno degli aspetti più visibili e tangibili dei territori e degli ambienti di vita dell'umanità. Ma, al contempo, esse hanno assunto un'importanza culturale particolare, trascendendo immediatamente il limite della concretezza e della materialità, per entrare nella dimensione privilegiata e complessa del mito, del simbolo, della religione e, più in generale, delle forme culturali fondative.

In particolare, appare evidente come le montagne abbiano assunto significati simbolici ben precisi al di là della localizzazione geografica delle culture da cui questi provenivano: tanto nel mondo orientale arcaico, cinese, indiano e giapponese, tanto in quello occidentale antico, greco e romano, tanto in quello mesoamericano durante il secondo millennio, le montagne appaiono sempre come un elemento cruciale entro la coscienza antropologica della costituzione dello spazio e della formazione delle società.

Se ci rivolgiamo alle culture orientali più antiche, come ad esempio quella sumerica, collocabile nel terzo millennio a.C., troviamo numerosi esempi delle prime importanti simbolizzazioni delle montagne in relazione agli sviluppi della civiltà e alla definizione qualitativa e quantitativa delle diverse parti dello spazio della vita. In particolare, questa simbolizzazione si sviluppa entro due direzioni primarie, la prima delle quali è quella della contestualizzazione dei principali elementi materiali in relazione alla genesi dell'universo; la seconda è invece quella della istituzione di una funzione etica degli spazi i quali diventano mezzi attraverso cui l'umanità descrive e guadagna i propri contatti con il mondo divino e con l'ascesi spirituale.

In questo senso, come teorizzerà assai bene nel ventesimo secolo Gaston Bachelard, le montagne sono la prima espressione simbolico-metaforica del concetto di luogo, inteso come "presenzialità materiale concreta", e ciò si comprende bene se si considera che, da un punto di vista percettivo (ma oggi potremmo dire addirittura di psicologia fisiologica), le elevazioni fisico-territoriali appaiono come l'elemento

più visibile fra tutti quelli proposti entro la naturale caratterizzazione tipologica dei territori del pianeta.

Questa presenza e caratterizzazione particolare delle montagne in un contesto di psicologia storica assume un significato ben preciso nel momento in cui la simbolizzazione delle montagne stesse viene inserita entro un progetto mitologico preciso, come appunto accade nella cultura sumerica della fine del terzo millennio a.C., quando le montagne vengono evidentemente caratterizzate come simbolo ed immagine elettiva della Terra, intesa come staticità materiale e dunque come elemento di permanenza e di stabilità. Nell'ambito di tale caratterizzazione mitica tuttavia le montagne non solo diventano "Montagna del mondo", ma entrano in una dialettica complessa e specifica con gli altri elementi primordiali, ossia il cielo e il mare. Allo stesso modo va notato che la "Montagna del mondo", intesa come figurazione dell'elevazione materiale, viene immediatamente trasportata, entro l'unica modalità demiurgica possibile, dal dominio del naturale, entro cui essa esiste in quanto materia già definita, a quello dell'artificiale, cioè del pensato, progettato e realizzato dall'uomo con il fine di vivere entro la natura stessa. Ciò avviene proprio attraverso le prime forme di costruzione mimetiche che proprio nei sumeri, ma anche nella civiltà egizia e in quella azteca, rappresentano, nell'ambito della città, l'elemento primordiale della "Montagna del mondo", ossia gli *ziggurat*, in parte alcune piramidi, e molti templi costruiti per piani sovrapposti.

Fra gli esempi più eclatanti di presenza delle montagne nei miti cosmogonici arcaici possiamo ricordare quello ben descritto in un sigillo cilindrico sumerico, risalente alla fine del terzo millennio, che rappresenta un dio solare che ascende la "Montagna del mondo".<sup>131</sup> In questa celebre raffigurazione si vede un dio acquatico, chiamato Enki, seduto entro una "casa marina" di cui è al contempo il custode. Alla sua sinistra si trova invece una rappresentazione in scala della "Montagna del mondo", articolata in cinque livelli, da una base più larga a una cima cilindrica, e con ogni livello formato da piccole montagne appuntite. La "Montagna del mondo" è salita da un dio solare che, emergendo dalla casa marina, inizia ad ascendere, emanando luce dalle spalle. Il dio solare tiene in mano un bastone, simbolo di potere, e con una mano saluta il dio delle acque, ai cui abissi tornerà dopo avere raggiunto il cielo.

Questa rappresentazione, così particolare e precisa, corrisponde all'idea, propria dell'astronomia sumerica arcaica, secondo cui l'universo aveva appunto la forma di una grande montagna, innalzantesi, attraverso gradinature, al di fuori di un mare infinito. La "Montagna del mondo" ha una struttura simbolica multifunzionale in cui

<sup>131</sup> Il reperto è conservato presso il Museo di Baghdad, ed è descritto, come il mito ad esso inerente, da J. Campbell, *Le figure del mito*, op. cit., pagg. 76 e seguenti.

ogni gradino corrisponde all'orbita dei corpi celesti noti a quel tempo (Luna, Mercurio, Venere, Sole, Marte, Giove e Saturno). Allo stesso modo, sia il mare abissale che la montagna cosmica hanno una presenza ed essenza animata: esattamente come il mondo descritto da Platone nel *Timeo*, essi sono creature viventi, non materia inanimata ed aliena. Il principale mito sumerico delle origini descrive, proprio in quest'ottica, una "Dea Madre dell'universo" chiamata Nammu, e identificata tramite un ideogramma che significa "mare", così da caratterizzarla come "colei che ha generato Cielo-e-Terra". Pur nella sua derivazione acquatica, evidentemente rappresentativa degli antichi culti del femminile inteso come fertilità e movimento, la Dea Madre si caratterizza, dopo l'emersione, subito come montagna, la cui cima è il cielo, di genere maschile, e la cui base è la Terra, di genere femminile. Cielo-e-Terra genera a questo punto una nuova divinità, ossia il dio dell'aria chiamato Enlil, la cui funzione è quella di separare per sempre le due parti della madre, ossia il Cielo dalla Terra, la Terra dal Cielo e, dunque, il maschile dal femminile e viceversa.<sup>132</sup>

Questa caratterizzazione particolare del rapporto fra i generi e gli elementi primordiali è un chiaro esempio di definizione analogica dello spazio: entra qui in gioco una forma arcaica di costruzione della coscienza dei popoli che è figlia privilegiata di una modalità di pensiero mitico-simbolica, che ha segnato tutta la civiltà antica, spesso il medioevo, e che arriva fino a Leonardo da Vinci, per fare un esempio di grande rilievo. L'origine profonda di questa modalità di pensiero è stata ben descritta da Bachelard, secondo cui:

“L'immaginazione materiale, l'immaginazione dei quattro elementi, se anche privilegia un elemento, ama giocare con le immagini delle loro combinazioni. Vuole che il suo elemento prediletto impregni tutto, vuole che diventi la sostanza di tutto un mondo. Nonostante questa unità fondamentale, l'immaginazione materiale tende però a conservare la varietà dell'universo. La nozione di combinazione serve a questo fine. L'immaginazione formale ha bisogno del concetto di *composizione*. L'immaginazione materiale ha bisogno del concetto di *combinazione*...In particolare è soprattutto attraverso il miscuglio dell'acqua

<sup>132</sup> Si deve notare, e non è secondario ai fini specifici del presente lavoro, che le caratterizzazioni di tipo sessuale attribuite agli elementi primordiali, ed in particolare all'elemento uranico, celeste, di fuoco, ossia maschile e a quello terreno, freddo, ossia femminile, sono tipiche di diverse culture mitiche dello spazio, e di numerose cosmogonie, come ad esempio quella cretese, e anche quella egiziana, per arrivare addirittura alle cosmogonie polinesiane. Cfr. J. Campbell, *Le figure..., op. cit.*, pagg. 77-79.

e della terra che si potranno capire i principi della psicologia della causa materiale”.<sup>133</sup>

Siamo dunque qui di fronte ad una prima definizione fondamentale della funzione che hanno avuto le montagne entro la psicologia storica dell’umanità: esse hanno, quasi da sempre, rappresentato l’elemento materiale primordiale e correlato a quello dinamico delle acque, entro la definizione di una serie di miti cosmogonici. Ma, al contempo, l’immediata trasposizione delle montagne dal contesto naturale a quello artificiale assume un valore forte entro l’evoluzione della cultura umana, proprio perché le costruzioni mimetiche legate alla montagna sono caratterizzate con precise qualità simboliche: nel caso degli *ziggurat*<sup>134</sup>, questi ultimi erano a tutti gli effetti delle enciclopedie simboliche, in genere innalzate in cinque stadi o piani, proprio ad imitazione della montagna cosmica, e sulla cima avevano una “camera celeste”, la cui funzione era quella di accogliere la divinità che saliva e scendeva dal cielo alla terra. La presenza di scalinate centrali si spiega con la necessità di transito fra cielo e terra degli dei e dei sacerdoti. Ma ancora più interessante è l’idea secondo cui ogni piano della costruzione rappresentava un’orbita planetaria, un momento di ascesi morale, un’età della vita, una collocazione spaziale rispetto al passaggio fra terra e cielo. In questo senso gli *ziggurat* diventano delle macchine simbolico-dinamiche che rappresentano bene l’animazione universale e le relazioni naturali fra gli elementi primordiali, la loro separazione e ricomposizione, l’evoluzione dinamica del pianeta e soprattutto il movimento materiale e spirituale dell’umanità che tende a definire concettualmente gli spazi naturali come parti di una geografia sacra.

Ma la nascita, presente in diverse culture, di una geografia sacra, porta direttamente alle prime forme di relazione fra luoghi e religione, fra luoghi e teologia. Non è un caso che nelle più antiche forme di religione le divinità siano legate alle montagne: il Buddha nasce, tradizionalmente, sotto un albero e entro un paesaggio alpino, caratterizzato da rupi, pendii e laghi.<sup>135</sup>

Da un’analisi delle modalità di simbolizzazione cosmogenetica riferite alle culture mediterranee e mediorientali arcaiche, appare evidente che esiste una precisa relazione concettuale fra l’identificazione dell’elemento celeste e di quello alpino, inteso come ciò che è vicino al cielo, con i simboli di riferimento spaziale: montagne

<sup>133</sup> G. Bachelard, *Psicanalisi delle acque. Purificazione, morte e rinascita*, trad. it. a cura di M. Cohen Hemsì e A. C. Peduzzi, Red Edizioni, Como, 1992 (1942), pagg. 113-116.

<sup>134</sup> È ormai riconosciuto, da un punto di vista archeologico, che gli *ziggurat*, nome che deriva da *zagaru* – *stare in alto* in sumerico – avevano la funzione di osservatori astronomici.

<sup>135</sup> Cfr. J. Campbell, *Le figure del mito...*, *op. cit.*, pag. 261.

che definiscono una quadratura dello spazio, e di conseguenza un *axis mundi*, i punti cardinali, il centro della socialità nel villaggio o città; le stelle, fuoco uranico, come indicatrici direzionali, in quanto luce che si oppone al buio definendo alto e basso, destra e sinistra, prima e poi. Viceversa, tutta la simbologia legata al mondo umano da un punto di vista genetico, riproduttivo, alimentativo nel senso più ampio del termine, è del tutto correlata a un simbolismo vegetale ed acquatico, laddove l'elemento femminile è al centro di tutti i miti e rappresentazioni legate alla nascita e ai cicli della vita. Non a caso l'albero e il giardino diventano, in questo quadro simbolico, gli elementi cruciali.<sup>136</sup>

La formalizzazione simbolica delle montagne entro la psicologia storica dell'umanità non si è però limitata ai due aspetti che abbiamo descritto, cioè quello di relazione entro la dialettica degli elementi primordiali e quello di trasfigurazione mimetica nell'artificio delle costruzioni. Vi è un terzo aspetto non meno importante, che possiamo identificare, seguendo la storiografia più recente, nel rapporto fra la montagna intesa come sacro simbolo cosmico e la numerologia. Nell'ambito tecnico di quest'ultima esiste infatti, sin dalle epoche più antiche, una relazione precisa tra numeri e costituzione dello spazio in luoghi: in particolare in religioni molto antiche come il Buddismo e il Taoismo, ogni percorso dell'uomo verso Dio e ritorno deve passare per un centro spaziale posto all'incrocio di due assi diagonali che permettano la visualizzazione dei punti di riferimento rispetto all'incrocio stesso, e dunque la manifestazione simbolica del numero quattro come "funzione di centramento". A questo proposito scrive Dorian Modenini:

“Il 4 prenderà il posto della centralità, cuore dell'Uomo e di tutta la Manifestazione, primo contatto della “discesa” divina e punto d'incontro, di partenza e d'arrivo d'ogni Direzione che, al di là dell'illimitatezza dell'estensione è comunque circoscritta in una sfera (cosmica). Questo centro è evidentemente la Montagna Sacra, Meru, cuore e ombelico del mondo, la

<sup>136</sup> Su questo importante tema si veda M. Venturi Ferriolo, *Nel grembo della vita. Le origini dell'idea di giardino*, Guerini e Associati, Milano, 1989, testo fondamentale, anche sotto un profilo bibliografico. In particolare Venturi rileva come già numerosi studiosi e soprattutto storici della religione, come ad esempio Umberto Pestalozza e Othmar Keel, abbiano dimostrato come “l'albero e la sua essenza femminile hanno un'identità: la pianta è il simbolo della dea.” (pag. 53).

somma dell'astrale 1 (Dio-Alto=Stella Polare) + il mediano 3 (Nord=Polo)."<sup>137</sup>

Si può dunque concludere per l'esistenza di un preciso legame fra montagne, pensiero mitico, definizione di una geografia sacra, religione e, non ultima, dimensione esoterica e magica.

<sup>137</sup> D. Modenini, *Mitologia e significati, delle presenze, luoghi, viaggi, ideali nel mondo antico*, Spazio Tre, Roma, 2000, in particolare il cap. terzo, "La Montagna Sacra", pagg. 99-120. Ma sui rapporti simbolici fra luoghi e numeri si veda anche il classico G. Tucci, *Teoria e pratica del Mandala*, Ubaldini, Roma, 1969. Riportiamo qui un'interessante considerazione di Modenini, *op. cit.*, pagg. 105-106, riguardante proprio la costituzione simbolica degli *ziggurat* come montagne mimetizzate: "La Ziqqurat, probabilmente il primo, originale modello di Montagna Sacra della Storia, aveva i quattro angoli orientati verso i quattro punti cardinali, di base quadrata e sembrerebbe fosse stata ideata a cinque piani (5 erano i pianeti allora considerati), ma anche a tre (Ur), a quattro e infine (Babilonia) a sette. Ogni piano era ricoperto di mattonelle smaltate – anche solo dipinte – di diverso colore. E' probabile che il primo piano fosse colorato di nero, poi blu, rosso, bianco, arancione, argento e oro; i colori dell'ultimo piano si alternavano, secondo se il tempio sovrastante la Montagna artificiale (ultimo piano – il Sancta Sanctorum) fosse dedicato a un dio solare o lunare. La gamma dei colori non è affatto certa, per quanto ci sembri plausibile che alle sommità, sia interne che esterne, fosse riservato l'oro, come d'altro canto sembrerebbe per la cuspide delle piramidi. Questi particolari, non di poca importanza, ci portano a dover fare un'altra precisazione riguardo il colore della Luce. Finora abbiamo identificato l'elemento Luce con l'elemento Aria, anche perché i due elementi, nella nostra cultura, e non solo in questa, sono sempre stati confusi, siccome l'Alto è spesso confuso con il Nord e viceversa il Basso con il Sud, per la sconsiderazione delle dimensioni: bidimensionale e tridimensionale. La stessa sorte è perciò toccata ai colori rappresentativi di detti elementi, il Bianco di Alto con il Giallo di Aria, questi ultimi a loro volta assimilati all'Argento e all'Oro, vale a dire alla Luce; l'Oro è ancora spesso e volentieri confuso con il Rosso per la sua similitudine con il Sole. Non è sempre facile distinguere questi particolari per collocarli nel loro giusto ordine, fermo restando che questo "ordine" ci sia, o ci fosse stato per davvero; è comunque abbastanza evidente che l'Oro, essendo il metallo più nobile, incorruttibile, luminoso, sia universalmente riferito all'immagine di Dio o della divinità maggiore e, allo stesso tempo, al Sole. I nostri distinguo: Bianco-Giallo-Oro sono indubbiamente a carattere speculativo ma non perciò privi di fondamento. Nelle rappresentazioni di Mandala, che come tutti sanno, hanno uno schema quadrato inscritto dentro diverse cinture circolari, con un preciso punto centrale a cui tutto converge – simbolo, anche se espresso per figura divina di umana sembianza, dell' Axis Mundi – il modello della Ziqqurat è evidente. E' curioso che il nome della Montagna Sacra: Neru – Nisir per i Sumeri – sia spesso scritto negli antichi testi Hindu: Sumeru. Forse proprio attraverso i Mandala orientali potremmo scoprire qualcosa di più sulle antiche Ziqqurat della Mesopotamia. Nella montagna Meru, dicevamo, si identifica L'Axis Mundi, la retta che dalla divinità scende sul mondo delle apparenze, la soglia che divide, ma anche mette in comunicazione il Microcosmo con il Macrocosmo. "

Nell'ambito del Buddhismo possiamo ricordare a questo proposito un esempio interessante, costituito dal famoso "Buddha di pietra", gigantesca raffigurazione scolpita in Cina, nella regione del Sichuan, nella zona di Leshan, sulla riva del fiume Minjiang. Il grande Buddha, il più alto del mondo, altro non è che una parte di una montagna rocciosa, scolpita per un'altezza di 71 metri, presso la confluenza di tre fiumi. Nella regione non mancano altri esempi di montagne-divinità, e in generale, tutto il celebre Monte Emei, luogo di pellegrinaggio spirituale, si configura come una vera e propria montagna sacra, una delle quattro montagne sacre del Buddhismo in Cina.

Ancor più interessante è il rapporto fra montagne e geografia sacra in ambito strettamente cinese. Praticamente tutto il paesaggio naturale cinese assume una conformazione concettualmente definita dalla presenza di montagne, già nel tardo medioevo e all'inizio dell'era moderna. Ne è testimonianza un'opera celebre del viaggiatore e scrittore Xu Xiake, che descrisse, agli inizi del diciassettesimo secolo, una lunga serie di peregrinazioni personali nel territorio alpino cinese.<sup>138</sup>

Al di là delle informazioni geografiche, è interessante per noi notare come questo viaggiatore colga continuamente, per ogni luogo montano visitato, tutte le possibili manifestazioni di una simbologia materiale che, nella miglior tradizione cinese, è legata in primo luogo ai colori, agli elementi vegetali, alla presenza di acqua, e a una dialettica degli opposti che si dispiega prevalentemente entro i binomi di alto-basso, leggero-pesante, maschile-femminile, notte-giorno, chiuso-aperto.

Non diversamente, ma anzi con caratteri ancor più marcati, ed ovviamente legati alla tipologia locale di territorio, accade nella cultura tibetana, dove non solo, come è noto, le montagne sono divinità viventi da rispettare, venerare e non offendere mai, ma anche le zone edificate assumono in certi casi una relazione empatica e di continuità con la montagna stessa che le circonda. È ad esempio il caso della città sacra di Gyantse, che significa letteralmente "la vetta regale", laddove questo toponimo indica al contempo anche l'elemento politico in quanto identifica una collocazione urbana in quota presso una rupe, di proprietà di un re.<sup>139</sup>

Se, per certi versi, tuttavia, la definizione mitica dello spazio nell'ambito delle culture orientali, indiane, cinesi ed in seguito giapponesi, è legata proprio alla presenza endemica delle più grandi montagne della Terra e del classico paesaggio nipponico composto da montagne e laghi, ancor più interessante è il caso della funzione mitica delle montagne nell'ambito di alcune culture nordamericane in epoca medievale, come accade per quella degli indiani

<sup>138</sup> X. Xiake, *Peregrinazioni in luoghi sublimi*, a cura di J. Dars, trad. it. di G. Baccini, Rizzoli, Milano, 1997.

<sup>139</sup> Cfr. F. Maraini, *Segreto Tibet*, Corbaccio, Milano, 1998, pagg. 251 e seguenti, con fotografie.

Anasazi. Questi ultimi, provenienti forse dal nord, iniziarono ad insediarsi negli attuali Stati Uniti sud-occidentali all'incirca quattromila anni fa, nell'area, molto vasta, circoscritta dai cosiddetti *Four Corners*, comprendenti l'Arizona, il New Mexico, parte dello Utah e del Colorado. Questa regione immensa propone degli spazi segnati da una natura potente e misteriosa, con un territorio arido e montuoso, con poca acqua, grandi altipiani e profondi canyons. Gli Anasazi posero come centro di questo territorio l'altopiano del Colorado. Questi indiani presero il loro nome dai Navajo e vennero poi chiamati "Pueblo" dagli spagnoli, intorno al 1540 e nei decenni successivi, poiché venivano identificati come una popolazione indiana civilizzata e insediata da tempo in villaggi, e dunque differente da altre più selvagge.

L'epoca d'oro degli Anasazi coincide con la civiltà Pueblo del terzo periodo, ossia con gli anni compresi tra il 1100 e il 1300 dell'era cristiana, con molti insediamenti che arrivarono in certi casi sino a tremila abitanti ognuno e fino a diecimila e più abitanti per sito contando le zone periferiche adiacenti. Questi villaggi, oggi celebri patrimoni archeologici, erano collocati sulle *mesa*, cioè sugli altipiani, o erano, come è noto, scavati nei canyon, nella pietra, secondo i criteri delle *cliff-houses*, in luoghi oggi turisticamente di primo livello come Pueblo Bonito, Mesa Verde, Canyon di Chelly.<sup>140</sup>

Il pensiero mitico-simbolico dei Pueblo è particolarmente complesso e strutturato, ma ricalca, per molti versi, in relazione alla funzione simbolica delle montagne, gli schemi presenti nelle culture orientali arcaiche.

In primo luogo, secondo i Pueblo, l'origine della stirpe e la sua presenza terrestre risalgono a un viaggio, posto in un tempo indeterminato, che avrebbe fatto emergere il popolo alla superficie, detta anche "quarto livello", dopo un'ascesa, che è anche ascesi morale e biologica, attraverso tre Mondi Inferiori, interni al pianeta. Ritroviamo qui proprio l'equazione degli elementi primordiali secondo cui la terra è madre, il sole, che è fuoco, è padre. L'uscita sulla Terra coincide con la visione della

<sup>140</sup> Su questi temi, anche se la bibliografia di tipo antropologico è molto vasta, si veda in particolare J. Brody, *Anasazi. La civiltà degli antichi indiani Pueblo*, trad. it. di P. e G. Pecchi, Jaca Book, Milano, 1990; rilevanti per i nostri interessi legati all'esoterismo e alla sacralità dello spazio sono anche M. S. Berry, *Times Space and Transition in Anasazi Prehistory*, University of Utha Press, Salt Lake City, 1982; M. W. Stirling, "Origin myth of Akoma and other records" in *Boureau of American Ethnology Bulletin*, 135, Smithsonian Institution, Washington, 1942; ma si veda anche Alfonso Ortiz (Ed.), *The Teva World: Space, Time, Being and Becoming in the Pueblo Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1973.



luce e, di conseguenza, con la prima forma di *orientamento*.<sup>141</sup> Il luogo in cui ogni entità di popolazione Pueblo emerge sulla Terra e fonda un villaggio è sacro ed è chiamato Luogo della Comparsa, quasi sempre identificato con un punto caratteristico, come un fiume, un laghetto o un lago in quota. Ma quello che più ci interessa è che ogni comunità di villaggio deve costituirsi intorno a un *centro*, coincidente con un altro luogo sacro che deve essere delimitato da quattro montagne sacre lontane: ciò corrisponde a definire lo spazio secondo i vissuti della popolazione, costituendo così un primo orientamento in natura tale da produrre una prima idea di paesaggio mitico che anticipa un concetto di patria propria di un popolo. Le montagne dunque rappresentano anche qui l'elemento cruciale che orienta nello spazio e che definisce simbolicamente l'evoluzione della vita entro un quadro geometrico che si esprime secondo il concetto di "quadratura", tale da proporre un orientamento a croce secondo una logica basata sulla presenza della luce, ossia sul sorgere del sole e sulle differenti colorazioni della natura a seconda dei punti cardinali. Si accede così a una complessa logica simbolica che struttura una geografia sacra basata su una fortissima componente percettiva e dotata di una struttura concentrica a tipologia quadrata che parte dal perimetro esterno che congiunge le quattro montagne, per arrivare a uno più interno legato a quattro colline sacre e aventi una cima piatta, a un terzo ancora più interno basato su quattro santuari direzionali, fino all'ultimo, entro il villaggio, strutturato su quattro piazze usate per la danza, intesa come evidente manifestazione teatrale e glorificativa della dinamicità della vita e della natura.

Anche la storiografia più recente ha accettato in maniera definitiva la tesi secondo cui la prima funzione culturale delle montagne è stata quella di elemento terrestre simbolo di passaggio fra il suolo e il cielo, e di simbolo privilegiato dell'*axis mundi*.<sup>142</sup>

Ad esempio, appare interessante notare che proprio in Tibet vengano rappresentate, attraverso la simbologia di un albero con i rami protesi in alto, la montagna e le foreste, che formano uno stadio intermedio fra il cielo e i ghiacciai da una parte e le valli e i fiumi dall'altra. L'elemento politico e quello legato all'origine

<sup>141</sup> È interessante ricordare quanto scriveva, già alla fine del Settecento, sul concetto di "orientamento" Immanuel Kant in *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, trad.it. di T. dal Santo, Adelphi, Milano, 1996, pag. 47: "Letteralmente, *orientarsi* significa: determinare a partire da una certa regione del mondo (una delle quattro in cui suddividiamo *l'orizzonte*) le altre, in particolare *l'oriente*. Se vedo il sole alto nel cielo e so che è mezzogiorno, sono in grado di determinare il sud, l'ovest, il nord e l'est. A questo scopo bisogna tuttavia che io senta una differenza nel mio stesso *soggetto*, quella fra mano destra e sinistra. Lo chiamo *sentimento*, poiché esteriormente, nell'intuizione, i due lati non presentano alcuna differenza percettibile."

<sup>142</sup> Cfr. J. P. Roux, *Montagnes sacrées. Montagnes mythiques*, Fayard, Paris, 1999.

divina del potere sono poi descritti in modo consono effigiando i primi re tibetani che scendono dal cielo, tramite una scala, fino alla sommità di una montagna.<sup>143</sup>

Allo stesso modo è ormai del tutto riconosciuta la funzione assiale delle montagne entro la costituzione di una psicologia arcaica dello spazio. Secondo Jean Paul Roux, “La montagne centrale est de toute évidence un des principaux organes dans l’architecture de l’univers”.<sup>144</sup>

Entro questo simbolismo assiale, la funzione onfalica delle montagne è comune a quasi tutte le principali culture e religioni, cristianesimo compreso. Il simbolismo funzionale assume dunque, in definitiva, numerose caratterizzazioni, a partire da quella che riguarda, come abbiamo detto, la definizione del centro, a quella che identifica la costruzione dell’incrocio di due rette parallele (evidentemente replicata nella croce cristiana e nella forma architettonica delle chiese romaniche), per arrivare a quella, più articolata e complessa, che pone le montagne in relazione all’orientamento e alla illuminazione dello spazio da parte della luce solare, elemento quest’ultimo che ritroveremo ben vivo nell’immaginario occidentale fino all’età moderna, entro l’identificazione mistica di altitudine, luce, ascesa fisica, ascesi morale.

Di estremo interesse, ai fini del nostro presente lavoro, è anche la identificazione di una montagna particolare, unica e centrale – tipica di alcune culture orientali come quella tibetana antica – con la sorgente di quattro fiumi che irrorano e alimentano le pianure e, di conseguenza, l’umanità e le civiltà. In Tibet questa montagna centrale prende il nome di “re dei monti”, e sulla sua sommità abitano il sole la luna e le stelle. Difficile da situare, è stata talora identificata con il celebre Monte Kailas, in Himalaya.<sup>145</sup>

Questa curiosa tradizione navigherà per secoli, se non per millenni, arrivando sino alle origini della cultura occidentale, nel mondo greco-romano, e proseguirà il suo viaggio ben oltre, arrivando addirittura agli inizi dell’età moderna quando, in un’epoca ancora sospesa fra mito e scienza,<sup>146</sup> alcuni artisti e letterati la riprenderanno ed useranno ancora per rappresentare concretamente ed in modo potente l’essenza delle montagne intese come uno dei simboli supremi che lega l’umanità ai misteri della Terra e della cosmogenesi.

Ma le montagne stesse, pur rimanendo, con diverse declinazioni percettive ed interpretative, sempre al centro di un contesto culturale fondamentale

<sup>143</sup> *Ivi*, pag. 77.

<sup>144</sup> *Ibidem*.

<sup>145</sup> Roux, *Montagnes...*, *op.cit.*, pag.75.

<sup>146</sup> Su questo tema si veda, fra gli altri, G. Ravasi, *I monti di Dio. Il mistero della montagna tra parola e immagine*, Edizioni San Paolo, Milano 2001, testo in cui si sottolinea ampiamente la funzione originaria della montagna come simbolo orientante nello spazio, al di là delle differenze religiose.

simbolico, come accade anche nello stesso cristianesimo, con il Monte Sinai, il Calvario e la nota trasposizione figurale dei miti legati alla caverna, sono appartenute, entro l'evoluzione delle civiltà, anche e soprattutto alla cultura di paesaggio, che si è formata in parte da un substrato mitico-simbolico, ma che lo ha poi in larga parte oltrepassato, per mezzo di una definizione razionale dei concetti di natura, di paesaggio stesso, di ambiente e di territorio. Un corretto inquadramento storico e teorico dello sviluppo dell'idea di montagna deve dunque passare anche attraverso una rapida disamina dell'evoluzione dell'idea di paesaggio e delle sue interpretazioni moderne.

### 3.2 Idea di paesaggio e paesaggio alpestre: una storia antica.

L'idea di paesaggio ha avuto una nascita cronologicamente differenziata entro la cultura orientale ed occidentale. Nella prima delle due, ed in particolare in quella giapponese, troviamo una percezione culturale della natura già in epoca antica, e possiamo osservare facilmente una conseguente elaborazione di una nuova categoria di descrizione della natura stessa, basata sull'intervento della soggettività che compie un'opera di mediazione fra la materia oggettiva del mondo e i caratteri della psicologia e della razionalità di chi la percepisce.

La stessa percezione giapponese della natura si definisce sin dalle origini come percezione di un territorio composto da montagne, corsi d'acqua e laghi, entro una atmosfera vagamente fatata, onirica e non di rado ammantata di un diffuso magismo.

Questa percezione della natura corrisponde ad una lettura del paesaggio inteso come entità in trasformazione continua, ben simbolizzata dallo scorrere delle acque che scendono dall'alto e dai monti innevati: il ciclo perenne della vita appare dunque come il riferimento privilegiato della concezione paesaggistica giapponese sin dai tempi più antichi.

Non così nella civiltà occidentale. Nel mondo greco e romano è sicuramente esistita una poco definita idea di paesaggio, ma manca del tutto un termine che designi quest'ultimo, in modo che la cultura occidentale stessa dovrà attendere l'inizio dell'età moderna per elaborare un vocabolo funzionalmente appropriato, cosa che avverrà solo entro la cultura mitteleuropea del 1500.<sup>147</sup>

<sup>147</sup> Un testo interessante a questo proposito è quello di F. Joukovsky, *Paysages de la Renaissance*, Presses Universitaires de France, Paris, 1974, con particolare riferimento all'analisi della funzione paesaggistica dei giardini nel Rinascimento, e a quella del rapporto fra mare e montagna che introduce, seppur qui indirettamente e in modo velato, all'importante tematica dei "paesaggi originari", gli *Urlandschaften* della cultura di paesaggio germanica.

Sorvolando qui sulla presenza delle montagne nella cultura greco-romana, tema su cui torneremo più innanzi, si deve osservare che nel mondo greco la relazione tra idea di natura e idea di paesaggio è molto complessa, proprio perché la mentalità greca classica tendeva a non elaborare, se non in rari casi, una sottocategoria della natura stessa, ritenendosi del tutto soddisfatta dal leggere quest'ultima come una "totalità assoluta comprendente tutto ciò che esiste".

La *physis* greca esprime una particolare forma di percezione dell'essere, che sottintende una necessità profonda di elaborazione teorica unitaria, ossia di una teoria generale dell'essere stesso, fondamentalmente una ontologia, capace di coordinare le diverse parti del mondo fisico e della vita umana entro un quadro totalizzante e dotato di una sua specifica funzionalità interna: la cultura greca classica, ed in particolare quella di derivazione teoretica platonica, tende dunque a costruire una teoria generale della natura che finisce per produrre il concetto di *kosmos*, inteso come una "totalità bella e ordinata". In questo modo la natura diventa un'entità unitaria che la mente umana può analizzare e cogliere nella sua struttura interna, dotandola al contempo del carattere del *kalòs*, ossia del bello, acquisendo così anche un senso estetico che non perderà più nelle successive elaborazioni paesaggistiche in occidente.<sup>148</sup>

L'universo bello e ordinato di Platone, Plotino, Proclo e infine universo numerizzato e geometrizzato in Euclide, apre ben presto alla ricerca culturale e soprattutto filosofica della definizione dello spazio, la *chora* del *Timeo* platonico, entro la nuova categoria del luogo, il *topos*, che si porrà, secoli dopo, all'inizio dell'età moderna, come la categoria concettuale cruciale per la nascita di una compiuta idea di paesaggio. Questo processo implicherà elementi talora opposti, che a lungo stenteranno ad amalgamarsi, come il *logos* razionale da una parte e le strutture del pensiero mitico, considerato veritativo dai popoli, dall'altro.

Il continuo tentativo greco di attribuire una valenza estetica all'ordine interno della natura non è scindibile dalla continua ricerca di una paritaria valenza religiosa e mitica della natura stessa, laddove, come è stato giustamente notato,<sup>149</sup> la percezione dei luoghi da parte di una civiltà che, come quella greca, poneva i suoi templi in aree altamente potenti e particolari come, ad esempio Delfi o Capo Sounion, doveva essere fortemente intrisa di un senso implicito dei luoghi stessi, vissuti come entità animate ed empaticamente connesse alla psicologia profonda delle popolazioni che li frequentavano.

<sup>148</sup> Sulla funzione mediatrice del mito rispetto alla nascita di una concezione estetica dei luoghi si veda il puntuale saggio di B. Queysanne, "Mythos entre logos et topos", in *Le sens du lieu*, Ousia, Bruxelles, 1996, pagg. 45-54.

<sup>149</sup> P. D'Angelo, *Estetica della natura. Bellezza naturale, paesaggio, arte ambientale*, Laterza, Roma – Bari, 2001 pag. 10.

Se, come noto, la descrizione della campagna ateniese che Socrate fa in un celebre passo all'inizio del *Fedro* può costituire una prima forma, sebbene arcaica, di elaborazione estetica della natura e, di conseguenza, una prima embrionale forma di idea di paesaggio in occidente, è anche vero, come è stato dimostrato da studi recenti<sup>150</sup> che i greci antichi avevano già sviluppato, ad un livello di cultura medio-alta, diverse modalità di riconoscimento istituzionalizzato di apparati simbolici riferiti alle differenti parti della natura – e alle divinità ad esse correlate – come ad esempio il vigneto, il campo, il bosco, in modo strutturato e tale da modularsi in una dialettica di riconoscimento figurale e verbale, attraverso le raffigurazioni sulla vasistica e i contenuti delle narrazioni più in voga, come i poemi omerici.

Di grande rilievo, rispetto ai nostri presenti interessi, è poi la tematica della relazione fra l'idea di natura propria della classicità e l'identificazione della natura stessa in senso meramente materialistico o viceversa in senso ibrido, parzialmente materiale e parzialmente spirituale.

In autori latini come Orazio, Ovidio, per non parlare dello scienziato Plinio il Vecchio, è noto che l'idea di natura tende a costituirsi in senso fortemente materiale, laddove invece in autori che, per certi versi, precorrono le categorie cristiane, come Virgilio, (l'autore latino noto nel medioevo per eccellenza), gli elementi spirituali sono preponderanti e provocano spesso una defisicizzazione dell'ambiente naturale nelle sue varie forme.

Ma, al di là dei singoli casi, letterari, artistici o scientifici, rimane un punto fermo culturale la collocazione della natura entro una prospettiva fondamentalmente mitica e simbolica, che trova, come abbiamo già visto, la sua principale espressione, e al contempo la sua radice eziologica, nell'istituzione di un legame originario fra la dialettica dei quattro elementi e le parti della natura stessa, montagne, fiumi e mari, cielo e stelle, vuoto e aria.

La successiva costituzione di una serie di tavole di significati psicologici correlati alle caratteristiche proprie dei quattro elementi (acqua – femminile – lunare – magia – malinconia; terra – femminile – fertilità – crescita e morte; fuoco – maschile – forza – movimento – guerra) è strettamente legata proprio a questa prima forma di definizione naturalistica e in fondo pre-paesaggistica, che condurrà, già a partire dall'antichità, ad un nesso inscindibile fra paesaggi e simbolismi, in un quadro culturale tendenzialmente esoterico e non di rado magico-alchemico, come

<sup>150</sup> G. Hedreen, *Capturing Troy. The Narrative Functions of Landscape in Archaic and Early Classical Greek Art*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 2001.

hanno ben dimostrato, nel ventesimo secolo, le analisi e le ricerche degli studiosi del *Warburg Institut*, da Erwin Panofsky a Fritz Saxl.<sup>151</sup>

Se la cultura medioevale, come ben dimostra tutta l'arte figurativa dall'ottavo secolo sino agli affreschi del *Miracolo della Fonte* di Giotto ad Assisi, manca di una attenzione forte per gli aspetti estetici della natura e mostra una scarsa propensione ad elaborare ulteriori categorie mondane di lettura della natura stessa – come ad esempio proprio quella del paesaggio – il medesimo fenomeno di disinteresse verso la ricerca di un termine lessicologico che identifichi una parte della natura “capace di parlare all'uomo” si esaurisce solo verso il sedicesimo secolo, quando in contesto olandese compare per la prima volta il termine *landschap*, capace di identificare appunto parti di natura che vengono rappresentate anche in senso mentale e non solo fisico usando il concetto di terra, paese, contrada, come base per costituire un nuovo modo di coscienza dei luoghi. L'immediata diffusione del termine in altre lingue europee (*landschaft* in tedesco; *landscape* in inglese; *paysage*, in francese; *paesaggio* in italiano; *paisaje* in spagnolo) non fa che confermare che verso la metà del sedicesimo secolo l'attenzione della cultura europea per la natura si sta evolvendo in modo raffinato e tale da conferire a quest'ultima significati nuovi, legati alla presenza del fattore umano e alla psicologia dei soggetti che la percepiscono.<sup>152</sup>

Questa evidente inversione di tendenza culturale non avvenne però né in breve tempo né in modo omogeneo nelle diverse regioni europee nel periodo rinascimentale. Come vedremo meglio più innanzi, vi sono notevoli differenze specifiche nella concezione della natura elaborata in Italia, in ambito umanistico, dopo il 1450, e quella propria delle culture oltrealpine, soprattutto dopo l'inizio e la diffusione della riforma luterana nel 1500. Ciò è evidente sia da un punto di vista pittorico che da quello letterario, laddove tuttavia una nuova attenzione per un primo poco marcato concetto di paesaggio si poteva già notare nel quattordicesimo secolo, proprio nel *De montibus* di Boccaccio, per arrivare, in

<sup>151</sup> Fra i numerosi e noti studi legati alla Scuola di Warburg, ricordiamo qui, in quanto in parte attinente ai temi trattati, almeno R. Klibansky, F. Saxl, E. Panofsky, *Saturno o della melanconia*, trad. it. di R. Federici, Einaudi, Torino, 2003.

<sup>152</sup> Su questa complessa tematica studiata in dettaglio solo da poco tempo, rimandiamo al saggio di C. Franceschi, “Du mot paysage et de ses equivalents dans cinq langues européennes”, in *Les Enjeux du paysage*, Ousia, Bruxelles, 1997, pagg. 75-111.

pittura, al celebre affresco senese del *Buono e del cattivo governo* di Ambrogio Lorenzetti.<sup>153</sup>

Ma l'elaborazione rinascimentale della categoria culturale paesaggistica mostra chiaramente, sia in contesto umanistico italiano sia in quello artistico nordico, che proprio le montagne divengono in poco tempo una delle parti privilegiate della natura in relazione alla nuova sensibilità per quest'ultima: ciò in virtù dell'essenza misteriosa e sfuggente delle realtà alpestri, gravitanti completamente, ancora all'inizio dell'età moderna, nella dimensione del mito e della religione, con forti connotazioni irrazionali, di cultura popolare, di magia.

In questo modo il paesaggio alpestre inizia a definirsi come un'entità non solo territoriale ed ambientale a sé stante e fisica, ma acquisisce, lentamente, una precisa funzione psicologica e in breve anche morale (sulla scorta del rapporto medioevale fra ascesa spirituale e asceti interiori), proponendosi, ben prima dei paesaggi di acqua e di quelli antropizzati, come sfondo elettivo, in una prima fase, in pittura, per le scene sacre che descrivono eventi legati alla creazione o alla nascita del cosmo, ed in un secondo momento, a partire da Leonardo da Vinci, intorno al 1511, come parte della natura assolutamente degna di attenzione paesaggistica esclusiva.

Ciò implica anche un nuovo modo di vivere culturalmente il paesaggio, e nello specifico il paesaggio alpestre, attraverso la caratterizzazione del primo per mezzo di categorie fondamentalmente etiche e legate anche all'attività creatrice degli uomini, laddove la *civitas* è alimentata dalle acque che scendono, lungo torrenti e fiumi, dai ghiacciai, ed è costruita con la pietra estratta dalle miniere alpine e dal legno tagliato nelle alte foreste. Infatti, come ricorda Massimo Venturi Ferriolo, "il paesaggio è manifestazione della libertà umana nella natura, libertà che è un fare, un dare forma con l'attività dell'uomo artefice, che crea, modifica, costruisce, trasforma attraverso l'arte e la tecnica. Questa attività è etica in quanto ha nelle proprie azioni

<sup>153</sup> Su paesaggio e letteratura si veda: G. Bertone, *Lo sguardo escluso. L'idea di paesaggio nella letteratura occidentale*, Interlinea, Novara, 1999. Sul testo di Petrarca si vedano le pagine 96 e seguenti, ove si propone la tesi secondo cui il celebre testo "escursionistico" petrarchesco non proporrebbe affatto una prima intuizione dell'idea di paesaggio ma più propriamente una nuova modalità visuale, capace di dare appunto allo sguardo, alla funzione scopica, uno status che aveva perso dai tempi del primo platonismo e che mai in fondo aveva avuto, in occidente, come mezzo privilegiato di percezione della natura e della sua evoluzione. Allo stesso modo Bertone sottolinea come in Petrarca, ma sulla scorta di autori latini, si colga spesso un legame profondo fra erotismo e natura, nel momento in cui l'immagine femminile, nella fattispecie quella di Laura, è sovrapposta nei versi poetici a parti significative o simboliche del paesaggio, spesso entro un quadro estetico e orientato al ricordo o alla nostalgia. Cfr. G. Boccaccio, *De montibus, silvis, fontibus, lacubus, fluminibus, stagnis, seu paludibus, et de nominibus maris liber*, 1373. Per quanto riguarda gli affreschi senesi di Lorenzetti si deve ricordare che il nome oggi in voga è settecentesco mentre in origine si chiamavano affreschi "Del Bene Comune".

lo scopo della trasformazione come atto stesso della libertà del soggetto che agisce”.<sup>154</sup>

Ma le montagne, agli inizi dell'età moderna, rappresentavano ancora una realtà troppo sospesa e aliena, anche per gli spiriti più evoluti, perché esse potessero venire trasformate in luoghi adatti ad un processo di “eticizzazione”: ciò avverrà solo secoli dopo, con le prime esplorazioni sistematiche, con l'alpinismo, con il turismo alpino e con lo sfruttamento economico delle terre alte da parte del capitalismo di fine millennio.

Nonostante ciò, le montagne, in abbinamento continuo, secondo le più antiche tradizioni indo-europee, con le acque, cioè con fiumi e mari, entro la dialettica dei paesaggi originari, diventeranno definitivamente, proprio a partire dall'inizio del cinquecento, uno dei paesaggi più indagati e rappresentati nella cultura occidentale; paesaggio elettivo a cui i massimi spiriti occidentali, da Dürer a Leonardo, da Goethe a Nietzsche si avvicineranno con quella rara attenzione che nasce quasi sempre dal fascino superiore delle entità cruciali per la comprensione della nascita e del destino dell'universo.

### 3.3 I segreti della Terra da Plinio il Vecchio a Leonardo da Vinci: mistero e potenza dei luoghi alpini

L'idea di montagna e la formazione di un'estetica del paesaggio alpino, soprattutto a partire dal periodo rinascimentale, si sono sviluppate attraverso un processo dialettico formato da una doppia dimensione culturale, entro cui la montagna pensata, immaginata, formalmente astratta e simbolica, si è fusa con la montagna vissuta e conquistata ossia con la storia dell'esplorazione alpestre e con quella dell'alpinismo. Se da una parte è necessario sviluppare una ricerca che proceda analizzando entrambi questi ambiti evolutivi, in modo da poterne definire i rapporti e le interconnessioni, è tuttavia altrettanto fondamentale, nell'ambito del presente lavoro, dare un quadro sintetico ma significativo dell'evoluzione dell'idea di montagna medesima proprio dall'antichità classica agli inizi del rinascimento.

Come già abbiamo visto, in questo lunghissimo lasso di tempo le montagne non hanno occupato una posizione essenziale entro la civiltà occidentale, mentre la hanno avuta, da diversi punti di vista, religiosi, simbolici e psicologici, nel quadro delle culture orientali.

Allo stesso modo, sia in oriente che in occidente, in questo periodo non esiste alcuna caratterizzazione ufficialmente estetica del paesaggio alpino e delle

<sup>154</sup> “Lineamenti di estetica del paesaggio”, in *Estetica del paesaggio*, a cura di M. Venturi Ferriolo, L. Giacomini, E. Pesci, Guerini, Milano, 1999, pag. 25.



montagne, secondo le linee di un'evoluzione che, in occidente, porterà alla cosiddetta "scoperta estetica delle Alpi" solo verso gli inizi del diciottesimo secolo.<sup>155</sup>

Nell'ambito della cultura occidentale antica, e quindi con riferimento esclusivo a quella greca e romana, si può affermare con sicurezza che la presenza dell'idea di montagna riguarda unicamente alcuni ambiti della cultura e della vita, con particolare riferimento a quello letterario, poetico, militare, per arrivare, in alcuni rari casi, a quello figurativo. Ciò non significa che l'antichità classica non abbia avuto una sensibilità abbastanza raffinata nei confronti dell'ambiente alpino, dei monti in generale e, più specificatamente, verso le Alpi, considerate se non come le uniche montagne importanti, come il simbolo territoriale che, seguendo il parere di Tacito, divideva civiltà per certi versi opposte.

Ma tutto l'atteggiamento mentale della cultura classica nei confronti dell'esistenza fattuale delle montagne deve essere ricondotto a un *topos* fondativo, che è stato a suo tempo ben descritto, con molti particolari tecnici e genetici, da un grande studioso di semantica diacronica come Emile Benveniste<sup>156</sup>, secondo il quale, entro la tradizione lessicale indoeuropea, giunta sino al latino, al greco e alle lingue baltiche, si determinerebbe una opposizione fondamentale tra "il luogo chiuso, sicuro, legato alla famiglia" cioè la casa, la *domus*, vissuta però entro la formula tipica del genitivo locativo *domi*, "stare in casa" e "il campo non coltivato, lo spazio desertico, la landa aperta e sconosciuta", cioè l'inizio di ciò che è appunto estraneo e in quanto tale è tendenzialmente ostile e pericoloso.<sup>157</sup>

Questa opposizione di fondo informa di sé molti ambiti della psicologia storica occidentale e dell'immaginario dei popoli e non riguarda soltanto il complesso rapporto istituito da questi ultimi, fino a tutto il medioevo compreso, con le montagne. L'idea di montagna passa dunque, in occidente, anche e soprattutto attraverso il concetto di mondo selvaggio, tenendo presente che proprio nella lingua greca *agros*, campo, porta direttamente all'aggettivo *agrios* che significa "selvaggio", così da strutturare come pilastro arcaico, in senso culturale, della relazione fra uomini e montagne, proprio la discrasia fra artificiale e naturale, in un'anticipazione, per certi versi preveggenze, delle direzioni moderne e contemporanee di interpretazione della cosiddetta *wilderness*, un tempo fuggita con

<sup>155</sup> Su quest'ultimo argomento rimandiamo, oltre ai già citati studi di Rosario Assunto, anche alla interessante sintesi di C. Reichler, "Perception et représentation du paysage alpestre à la fin des lumières" in *Le paysage état des lieux*, Ousia, Bruxelles, 2001, pagg. 195-213.

<sup>156</sup> E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, trad. it. di M. Liborio, Einaudi, Torino, 1976, vol. I, pagg. 240 e seguenti.

<sup>157</sup> *Ivi*, pag. 242.

paura e invece oggi cercata in senso eterotopico come rimedio supremo capace di garantire una catarsi etica e fisica dalla morsa della società capitalistica.

Volendo sintetizzare le modalità di acquisizione delle montagne nell'immaginario delle culture classiche, notiamo che essa è passata dapprima, e soprattutto in Medio Oriente, attraverso l'idea di montagna-divinità, che abbiamo tratteggiato nelle pagine precedenti, poi attraverso l'idea di montagna-luogo di soggiorno degli dei, per arrivare, in epoca tardo-antica e con origini culturali forse ebraiche, all'idea di montagna-altare, luogo santo ove Dio comunica verità celesti all'uomo.<sup>158</sup>

Nella cultura greca l'idea di montagna ha una valenza decisamente legata all'identificazione di quest'ultima con il luogo di vita degli dei. Più in generale, la montagna, luogo di caccia e di pastorizia, luogo di torrenti, piccoli laghi e di opposizioni fra selve e radure, non vede solo la presenza di supreme divinità ma anche di divinità intermedie come Pan, di ninfe, di dee cacciatrici come Artemide. Ma proprio nella lingua greca si coglie appieno la presenza originaria e per certi versi ancestrale dell'opposizione selva-casa: il sostantivo usato dai greci per designare la montagna era *oros*, e ciò valeva per tutte le montagne, indipendentemente dall'altitudine. Questa generalità dipendeva da una valutazione psicologica precedente secondo cui "un *oros* non è la pianura (*pedion*), dove si praticava l'agricoltura e si combatteva nella falange oplitica, e nemmeno la città (*polis*) o il villaggio (*kome*) in cui si abitava; *oros* non è neanche l'acropoli, ovvero l'altura fortificata per lo più anche centro politico e religioso, all'interno della città. Un *oros* è dunque un rilievo che si caratterizza per il fatto di trovarsi al di fuori della *polis*, lontano dallo spazio civilizzato. Il Monte, creato dalla divinità si contrappone dunque alla Casa, alla Città, al Campo coltivato, che sono foggiate dall'uomo dopo essere stati strappati all'ambiente naturale. L'antitesi tra Natura e Cultura, diventata un cliché nel pensiero antropologico moderno, si ripropone per il Greco antico nell'antitesi fra il Monte e lo spazio antropico".<sup>159</sup>

L'idea di montagna nella Grecia classica risente così della duplice caratterizzazione funzionale, molto enfatizzata nei racconti tradizionali, di sede del

<sup>158</sup> Si deve sottolineare che quest'ultima accezione, presente spesso anche nella cultura orientale, non è stata affatto acquisita dal cristianesimo, se non parzialmente, ed è stata anzi sottomessa ad una certa dequalificazione generale della natura e della fisicità che ha trovato prima nell'ascetismo tardo-antico e poi nelle rarefatte atmosfere spirituali del socratismo cristiano, un terreno di coltura molto fertile. Sulle montagne e il cristianesimo rimandiamo allo studio di C. Gos, *L'épopée alpestre. Histoire abrégée de la montagne et de l'alpinisme de l'antiquité à nos jours*, Attinger, Neuchatel, 1946, pagg. 23 e seguenti.

<sup>159</sup> M. P. Pattani, "Sui mitici monti della Grecia antica", in *Ascensioni umane. La montagna nella cultura occidentale*, a cura di G. Langella, Grafo edizioni, Brescia, 2002, pag. 24.

divino e di esseri proto-divini o eroici e di luogo selvaggio, sede del ferino e comunque, in definitiva, del non-umano.<sup>160</sup>

La determinazione delle montagne come luoghi dell'origine è presente nel mondo greco, se si ricorda che gli dei stessi, prima di entrare nella loro particolare vita sociale e comunitaria, hanno, come Zeus – in questo simile al Buddha orientale – nascita alpestre, ed in genere l'infanzia di dei ed eroi si svolge sulle montagne, quasi a sottolinearne la preminenza, in senso ambientale ma anche simbolico, nella costituzione di una *Bildung* personale non comune.

Sulle montagne, per i greci, accadono in generale eventi anomali, come i contatti tra l'umano e il divino, ben descritti da Esiodo e, non di rado, questi incontri sono legati al *topos* davvero arcaico e ancestrale che relaziona ambiente alpestre ed erotismo: è il caso di Tiresia che nei pressi dell'Elicona vede Atena nuda che fa il bagno nella fonte dell'Ippocrene o nel caso di Anchise, mandriano sul monte Ida, che si unì con Afrodite, lì comparsa, nella sua capanna, mentre uno sciame di api ronzava nell'aria; fino al caso più poetico e noto, ossia quello di Endimione, amato da Semele, “la dea lunare la quale lo aveva fatto cadere in sonno eterno per poterlo sempre incontrare in una caverna del monte Latmo in Caria ”.<sup>161</sup>

A questo proposito, non è secondario sottolineare anche come le montagne, che per i greci antichi ebbero dunque un'essenza fortemente simbolica e psicologica, più che territoriale e pratica come accadrà nella cultura latina, sono luoghi di metamorfosi, entro una formula sempre mitica, ma soprattutto sono luoghi legati alla frequentazione usuale da parte del genere femminile che, in riti e occasioni particolari, come accadeva nel caso delle Tiadi ateniesi che salivano sul Parnaso insieme alle loro compagne delfiche e sulla montagna effettuavano un capovolgimento di valori, lasciando le loro case e la cura delle medesime ed entrando in uno stato di libertà e follia che appunto ritualmente le conduceva a recuperare la propria natura selvaggia attraverso la natura selvaggia delle montagne. Questa “liberazione controllata”, e pertanto socialmente non pericolosa, della natura selvaggia femminile, non è stata propria solo del mondo greco ma, anche se duramente repressa nel medioevo cristiano, ha percorso tutta la psicologia storica occidentale sino ad arrivare ad importanti testi teorici della psicologia contemporanea.<sup>162</sup>

<sup>160</sup> L'origine del termine *oros* è addirittura, in relazione al nome Oreste, legato da Socrate alla natura ferina, selvaggia e montanara: cfr. Platone, *Cratilo*, 394 e.

<sup>161</sup> M. P. Pattani, in *Ascensioni... op. cit.*, pag. 27.

<sup>162</sup> Fra i più famosi ricordiamo C. Pinkola Estés, *Donne che corrono coi lupi*, trad. it. di M. Pizzorno, Frassinelli, Milano, 2007; L. Schierse Leonard, *La donna ferita. Modelli e archetipi nel rapporto padre-figlia*, trad. it. di I. Moreno, Astrolabio, Roma, 1985, in particolare pagg. 78-86.

Nel complesso, nel mondo greco, le montagne rappresentano un orizzonte più interiore e legato alla poesia che un orizzonte fisico e concreto, in un'ottica molto lontana, ma consona allo spirito greco medesimo, da quella propria della civiltà latina.

In età romana le montagne sono le Alpi, praticamente sconosciute ai greci antichi che le supponevano unite alla celebre Selva Ercinia, posta a collegare Boemia, Moravia e Ungheria. Solo a partire dal quarto secolo a.C. e in seguito dopo la discesa annibalica in Italia, si cominciano ad avere nozioni più precise sulla catena alpina, ed in particolare su quella occidentale. Informazioni attendibili, appaiono in Polibio (2, 14, 6 e seguenti), e ulteriori notizie territoriali, etnografiche e ambientali giungono dopo le campagne di Cesare in Gallia e di Tiberio e Druso in Rezia, Vindelicia e Pannonia, ossia in Svizzera, Austria e Ungheria. I romani iniziano a dividere le Alpi in *Maritimae*, *Cottiae*, *Graie*, *Poeninae*, *Raeticae*, *Noricae*, *Carnicae* e *Venetae*, estendendo il termine Alpi anche ai monti austriaci e della Dalmazia e indicando con i termini *alpes* e *montes* anche valichi e punti di passaggio, fra i quali il Piccolo e Gran San Bernardo erano i più noti. La radicale differenza di percezione delle montagne nella cultura latina rispetto a quella greca è ben rappresentata dalla quasi totale assenza di notizie relative a culti religiosi alpestri o a personificazioni di divinità alpestri, tranne rarissimi casi.<sup>163</sup>

La considerazione latina verso le montagne è dunque in definitiva di tipo radicalmente territoriale e, se si vuole, ambientale: presenti nella *Naturalis Historia* di Plinio il Vecchio, le montagne sono in genere descritte in modo sintetico e poco più che nominale, con qualche intervento ideologico e valutativo, come quello pliniano, secondo cui esse sono provvidenziali per la sicurezza del dominio romano.<sup>164</sup> La rilevanza territoriale delle Alpi ha per gli scrittori latini, come ad esempio Tito Livio, ispirato da Catone, un significato spesso legato alla guerra, alla difesa dei confini e in genere alla visualizzazione del territorio. Di sicuro, è stato merito della cultura latina se le Alpi, già all'inizio dell'era cristiana, sono state caratterizzate in maniera unitaria, come un'entità geografica e antropologico-culturale dotata di una sua autonomia e di un suo senso proprio. In ciò si coglie bene l'estrema lontananza dell'idea di montagna romana da quella simbolica che già da tempo si era sviluppata in oriente.

Nella letteratura latina comunque troviamo montagne in autori di storiografia, come Tito Livio, Sallustio, Ammiano Marcellino, in ambito poetico, come nell'*Eneide* di Virgilio, per arrivare a tarde risonanze geografiche, di incerta origine,

<sup>163</sup> Cfr. A. Valvo, "Le Alpi in età romana e nel mondo antico", in *Ascensioni umane*, op. cit., pagg. 36-41.

<sup>164</sup> R. Gazich, "Le Alpi nella descrizione del mondo di Plinio il Vecchio", in *Ascensioni umane*, op. cit., pagg. 42-47.

in opere enciclopediche tardo antiche e forse legate a Plinio, come *Le nozze di Mercurio e Filologia*, del poligrafo africano Marziano Capella, risalenti al V secolo d.C.<sup>165</sup> Nel complesso, tuttavia, anche la conoscenza specifica di singole montagne, in ambito latino, è modesta e si limita appunto al Monviso, noto con il nome di *Vesulus*, visibilissimo, inconfondibile e citato da Virgilio proprio nell'*Eneide*, nel decimo libro, e ritenuto in genere la massima elevazione alpestre. Fuori dalle Alpi erano noti e collocati geograficamente il Monte Emo e il Monte Argo, in area balcanica e in Cappadocia, montagne presenti nelle pagine di Tito Livio<sup>166</sup> e di Strabone. Allo stesso modo e comprensibilmente, sempre in Strabone, troviamo riferimenti ai vulcani italici, a partire dall'Etna, storicamente legato alla leggenda del suicidio del filosofo presocratico Empedocle.<sup>167</sup>

Nell'epoca medievale, come noto, le montagne caddero in una condizione di ulteriore oblio culturale, generata da un duplice fenomeno: da un lato la difficoltà di transitare sulle Alpi per strade e stradine romane ormai rovinate dall'incuria seguita al crollo dell'impero e infestate da pericoli di vario tipo e percorse solo da soldataglie sbandate, mercanti audaci e gruppi di sparuti pellegrini. Dall'altro lato, causa maggiore, l'offuscamento radicale dell'idea di natura e di corporeità prodotta dal cristianesimo, almeno sino ad Alberto Magno e alla Scolastica naturalista basso medievale, che trascinò le montagne in una dimensione di paura e mistero, cupa e spaventosa. Ciò favorirà la nascita di un'immagine delle Alpi come luogo abitato da spiriti sepolti nei laghi, feroci draghi nascosti nelle selve, gnomi e piccoli elfi guardiani dei boschi e delle fonti.<sup>168</sup>

Il tema della "magicizzazione" cattolica delle Alpi è tuttavia molto complesso, e qui non attinente ai nostri scopi, ma si deve sottolineare che, come ha già notato P. Joutard<sup>169</sup>, il cristianesimo cattolico in alcuni casi cercò anche un compromesso con la mentalità magica, nell'evidente tentativo, legato a logiche di potere culturale e territoriale, di tenere in scacco religioso le popolazioni alpine attraverso lo spauracchio magico, ma al contempo sforzandosi di cristianizzarle nell'opporre i valori cristiani al magismo.

<sup>165</sup> "L'Italia è famosa grazie al Po, che i Greci hanno chiamato Eridano. Questo torrente nasce dal Monte Viso, a partire da una sorgente che vale una visita; essa è l'origine del fiume sul territorio dei Liguri", M. Capella, *De Nuptiis... op. cit.*

<sup>166</sup> Tito Livio, *Hist. XL*, capp. 21-22. Questo brano verrà ripreso da Petrarca nella celebre *Lettera del Monte Ventoso*.

<sup>167</sup> Sulla lettura "territoriale" delle montagne nell'epoca classica si veda *La montagne dans l'antiquité. Actes du colloque de la Sophau (Mai 1990)*, PUP, Pau, 1991.

<sup>168</sup> Su questi temi vedasi P. Jorio, *Il magico, il divino, il favoloso nella religiosità alpina*, Quaderni di cultura alpina, Priuli, Ivrea, 1983.

<sup>169</sup> P. Joutard, *L'invenzione...*, *op. cit.*, pag. 185.

A livello figurativo e anche in rari casi letterari, almeno fino a Petrarca, le montagne sono quasi assenti dall'immaginario colto medievale: il già citato Monviso è noto a Joffrey Chaucer, ma, in genere, i monti sono luoghi negativi, da attraversare salvandosi, e le uniche realtà positive e salvifiche sono, su di essi, gli ospizi, come ricorda un autore anonimo del dodicesimo secolo nella *Sequenza di San Bernardo*, operetta in latino medievale conservata presso gli archivi del celebre Ospizio presso l'omonimo passo alpino.

Negli affreschi di Giotto, risalenti agli inizi del milletrecento, dipinti ad Assisi e raffiguranti San Francesco entro il già citato *Miracolo della Fonte*, la montagna è una modesta e piccola pietra arida, del tutto secondaria entro l'immaginario dell'artista e del pubblico a cui sono dedicati gli affreschi.

Diversa, come è noto, la presenza delle montagne nella letteratura italiana, ed in particolare, ancora, nella celebre epistola petrarchesca che descrive la salita del poeta al Mont Ventoux in Francia, forse realmente avvenuta nella data del 26 di aprile 1336.<sup>170</sup>

Al di là delle valenze letterarie del testo di Petrarca, certamente di grande rilevanza come approccio pre-umanistico all'idea di natura e al contempo testo fondamentale per una corretta conoscenza del dibattito culturale del quattordicesimo secolo, è evidente che le montagne hanno in questo caso un valore quasi esclusivamente funzionale rispetto all'approfondimento e alla presentazione delle tematiche etiche e psicologiche che Petrarca stesso definisce nel momento in cui, giunto sulla cima del Monte Ventoso, si ferma a leggere un celebre passo agostiniano relativo al rapporto fra spiritualità e mondo della natura.

Se a ciò si aggiunge il complesso impianto numerologico e simbolico della *Lettera*, possiamo concludere che questo testo, in relazione alla storia dell'idea di montagna, è stato notevolmente sopravvalutato, e che potrebbe, al massimo, essere

<sup>170</sup> F. Petrarca, *Familiarium rerum libri 9 (IV, I)*, a cura di U. Dotti, Utet, Torino, 1978. La bibliografia sulla lettera del Ventoso è molto ampia, ricordiamo qui unicamente: P. Guiton, "Il Petrarca al Ventoux", *Club Alpino Italiano*, (1937), 5, pagg. 190-195; 6, pagg. 234-237; G. Billanovich, "Petrarca e il Ventoso", *Italia medioevale e umanistica*, IX (1966), pagg. 389-401; B. Martinelli, "Del Petrarca e il Ventoso", in *Studi in onore di Alberto Chiari*, Paideia, Brescia 1973, II, pagg. 767-834 (poi in Id., *Petrarca e il Ventoso*, Minerva Italica, Bergamo 1977, pagg. 149-215); G. Güntert, "Petrarca e il Ventoso: dalla "cupiditas videndi" al desiderio "scribendi" L'epistola familiare IV, I come autoritratto letterario-morale", in *Petrarca e i suoi lettori*, a cura di V. Caratuzzolo e G. Güntert, Longo, Ravenna 2000, pagg. 143-156; B. Martinelli, "Petrarca e l'epistola del Ventoso: i diversi tempi della scrittura", *Rivista di letteratura italiana*, XIX (2001), 1, pagg. 9-57; Id., "Petrarca e l'epistola del Ventoso a Dionigi da Borgo San Sepolcro", in *Dionigi da Borgo San Sepolcro fra Petrarca e Boccaccio*, a cura di F. Suitner, Petrucci editore, Città di Castello (Perugia) 2001, pagg. 71-103; Id., "Con il Petrarca sul Monte Ventoso", *Kos, Rivista di medicina, cultura e scienze umane*, n.s., (2002), 198, pagg. 58-64.

di una certa rilevanza solo per la storia dell'idea di paesaggio alpino, anche perché manca completamente di elementi fondamentali legati alla definizione arcaica dell'essenza delle montagne quale si era sviluppata nel retroterra psicologico e culturale indo-europeo.

La fine del medioevo e l'inizio dell'epoca rinascimentale, con la loro riscoperta dell'idea di natura, su cui non intendiamo qui soffermarci, vedono, finalmente, anche una nuova attenzione per le montagne, intese in senso polimorfo, ossia da una parte secondo le loro valenze territoriali e ambientali, e dall'altra entro un primo recupero delle loro antichissime connotazioni simboliche e mitiche. Già Joachim Ritter, in un testo celebre<sup>171</sup>, aveva sottolineato come con gli inizi dell'era moderna l'uomo occidentale "esca nella natura", intendendo con il termine "uscita" l'inizio di un complicato processo che lo avrebbe portato, in circa tre secoli, dapprima a ritrovare la natura perduta nell'epoca medievale ma, poi, lentamente, a perdere del tutto l'antica unità greca fra se stesso e la natura medesima, entrando così in una difficile dimensione alienata che lo obbliga, soprattutto nel periodo della rivoluzione industriale, a cercare una rielaborazione complessiva dell'idea di natura stessa e, di conseguenza, aggiungiamo noi, a tentare una eticizzazione radicale dei luoghi naturali ancora sfuggiti al dominio della tecnica: alte montagne, isole lontane, ghiacci polari, deserti africani.

Questa nuova concezione della natura si esprime, secondo Ritter, soprattutto nella nascita della categoria culturale del "paesaggio" inteso proprio come una forma di "natura che si rivela esteticamente a chi la osserva e la contempla con sentimento".<sup>172</sup> Non a caso, proprio questa ricerca spasmodica di un effettivo legame con una natura in realtà per sempre perduta a causa della scissione etica generata dalle logiche della civiltà industriale finisce per condurre, nel Settecento, a una lunga serie di dibattiti concernenti l'opposizione, o meno, di mondo umano, artificiale, costruito, cittadino, e di mondo naturale, selvaggio, libero, pre-sociale, entro un quadro molto composito, che va dalla proposta di Rousseau sino alla nascita dei primi parchi nazionali nel secondo Ottocento e all'inizio del ventesimo secolo.<sup>173</sup>

Non mancano, sulla scorta della nuova sensibilità naturalistica, già evidenziabile agli inizi del quindicesimo secolo, esempi di descrizione di aree alpine particolari, redatte con un afflato psicologico ed emozionale ben diverso dalla fredda descrittività latina antica o dal didascalismo medievale. Un esempio famoso è la

<sup>171</sup> J. Ritter, *Paesaggio. Uomo e natura nell'età moderna*, trad. it. di G. Catalano, Guerini, Milano, 2001 (1962). Sugli ospizi alpestri si può utilmente consultare: Silvia Tenderini, *Locande, Ospizi, Alberghi sulle Alpi. Dal seicento ai Trafori. CDA, Torino, 2001.*

<sup>172</sup> J. Ritter, *Paesaggio...*, *op. cit.*, pag. 47.

<sup>173</sup> Su quest'ultimo, importante tema, vedasi Kim Heacox, *An american idea. The making of the national parks*, National Geographic Society, Washington, 2001.

descrizione del Monte Amiata svolta dall'umanista italiano Enea Silvio Piccolomini, Papa Pio II, anche se, sempre in ambito italiano, sono ancora presenti quasi esclusivamente descrizioni alpine a forte taglio geografico, come quelle che ritroviamo in alcuni storici quali Flavio Biondo o Leandro Alberti, del tutto ispirate ai testi di Plinio e Strabone. A questo proposito già Jakob Burckhardt, in un libro celeberrimo<sup>174</sup>, aveva sostenuto che l'umanesimo italiano era riuscito a dare un contributo innovativo fondamentale per la rinascita di un'idea di natura tale da garantire all'uomo un nuovo accesso allo spazio del mondo e ai luoghi secondo i propri bisogni etici ma anche secondo una logica di conoscenza della fisicità naturale, ora vissuta nuovamente in senso mondano e laico, fuori dagli schemi riduttivi della religiosità e della teocrazia medievale. Se la tesi del grande storico tedesco vale per gli umanisti italiani, come aveva già notato Joutard, essa è ancor più valida per gli umanisti d'oltralpe, svizzeri in particolare, in relazione all'interesse verso le montagne: anche se non è particolarmente funzionale all'oggetto del presente lavoro, ci sembra utile dare qui qualche sintetica informazione sulla trattazione e sulla presenza delle montagne nei testi di alcuni di questi umanisti, poiché le loro descrizioni hanno avuto una grande rilevanza nella successiva diffusione della conoscenza delle Alpi nell'età moderna.

La nuova considerazione del rapporto fra uomo e natura, sviluppatasi nella seconda metà del quindicesimo secolo, e tale da prevedere quasi sempre una relazione dinamica dell'uomo stesso con lo spazio naturale, conduce alcuni autori a una lettura del territorio alpino che è ormai già tecnica e che può essere considerata fondamentalmente geografica, corografica e cartografica, come accade nel caso di Sebastien Münster (1489-1552), con la sua *Cosmographia universalis*, edita a Basilea nel 1554, di Johannes Stumpf (1500-1566), con la sua *Chronica elvetica*, stampata a Zurigo nel 1548, arrivando sino ad Aegidius Tschudi, *De prisca ac vera Alpina Rhaetia, cum caetero Alpinarum gentium tractu...descriptio* (Basilea 1538). Ma, accanto a questi puntuali e scientifici contributi che appartengono alla storia della geografia, vi sono almeno altri due testi, a cui già abbiamo accennato, che rivestono un'importanza eccezionale per l'evoluzione dell'idea di montagna. Il primo dei due è il *De Alpibus commentarius* dell'erudito svizzero Josua Simler, pubblicato a Zurigo nel 1574 e considerato da molti come il primo vero trattato moderno completamente dedicato alle Alpi. Il secondo testo è invece la più breve ma molto densa *Lettera sull'ammirazione della montagna (Epistola de Montium Admirazione)* dell'umanista elvetico Conrad Gessner, stampata in apertura di un opuscolo sull'industria lattaria svizzera, a Zurigo nel 1541.

<sup>174</sup> J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Basel, 1860, trad. it. di D. Valbusa, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Firenze, 1876.



Nel suo articolatissimo testo, riscoperto nel 1904 dal Coolidge, Simler nega completamente l'antica visione delle Alpi, viste come un'area inospitale e popolata da povere tribù di briganti (lettura tipica di Strabone), e contrappone a quest'ultima una descrizione e una percezione dell'ambiente alpino realistica e positiva, coniugando alla scientificità delle informazioni una capacità espressiva, ricca di quelle emozioni che le montagne suscitano in chi le ama e le vive ogni giorno.<sup>175</sup>

Pur rifacendosi ad informazioni derivate da autori di testi geografici della classicità, come Pomponio Mela, Solino, Dionisio Periegeta, Simler dispone di una grande vastità di fonti e può riunire per la prima volta informazioni afferenti a molti campi del sapere, in modo da poter descrivere, in vari capitoli, le acque, i cristalli, i metalli, gli animali e le piante, con particolare attenzione per il tasso, i castagni, il larice e l'abete. Ciò lo porta al contempo ad una descrizione delle valenze economiche delle risorse naturali e a supporre, secondo un'antica tradizione che risale a Claudiano, la formazione dei cristalli dal ghiaccio. Riprendendo poi la topica teoria secondo cui dalle Alpi, madri delle acque, scenderebbero i quattro principali fiumi d'Europa (Rodano, Reno, Danubio e Po), Simler accenna anche alle tradizioni termali legati agli stabilimenti di Briga, Leuch e Bormio e prosegue poi con qualche informazione sui ghiacciai, di cui ovviamente sa però poco. Ma la parte più interessante e famosa del suo testo è quella che riguarda la presenza umana sulle Alpi: Simler, da buono svizzero, informato *de visu et de facto* sulle vicende dei suoi tempi, descrive in dettaglio le strade alpine, le tipologie della neve, addirittura con un paragrafo sulle slavine e sui modi di difendersi da esse, continuando poi con una descrizione tecnica delle modalità di attraversamento delle zone glaciali e delle attrezzature che già allora si usavano in questi casi: corda, ramponi artigianali, *baculi mucrone ferreo praepilati*, cioè rudimentali piccozze, per arrivare, incredibilmente, ai *vitrea conspicipilia*, ossia a delle prime rudimentali forme di occhiali da neve.

In definitiva, Simler sa bene di non essere particolarmente originale nella sua esposizione e, già all'inizio del testo, chiede al lettore una certa benevolenza, ricordandogli di aver unicamente riunito materiali diversi, esponendoli in modo ordinato e senza l'intento di entrare nella spiegazione dei grandi misteri e dei fenomeni naturali.

Diverso è il caso di Conrad Gessner, poiché la sua breve *Lettera sull'ammirazione della montagna* indirizzata all'amico Jacques Vogel, ha tutt'altra impronta. In primo luogo, in essa l'autore mira a sottolineare, in modo quasi sentimentale, come le montagne siano soprattutto un luogo particolare entro il contesto naturale, un luogo potente, per certi versi superiore a molti altri.

<sup>175</sup> Sulla figura di Simler e sulla sua importanza in un contesto di storia della geografia cfr. M. Milanese, "Introduzione" a Josua Simler, *Commentario delle Alpi*, trad. it. a cura di C. Carena, Armando Dadò Editore, Locarno, 1998.

Nell'ambiente alpino l'uomo può trovare, di conseguenza, il luogo ideale per una vera e propria ricreazione dell'animo, da intendersi non come un'ascesi etico-religiosa, ma come una vera e propria esperienza di piacere e di empatia estetica e intellettuale con la grandezza e la bellezza della natura. Per Gessner "andare in montagna" fa bene e tonifica sia il fisico che la mente. Allo stesso modo Gessner si pone domande importanti sulla cosmogenesi e sul rapporto fra quest'ultima e le montagne, con semplici ma non secondari accenni a problemi di protogeologia e di fisica della massa e dell'acqua, secondo una dimensione di indagine che era già stata tipica di Leonardo da Vinci, pochi decenni prima. Ma ancora più importante appare l'intento di Gessner di mostrare come le montagne siano in qualche modo l'origine materiale della civiltà. Le montagne danno acqua, alimentano i campi, procurano il legname per la costruzione e, tramite l'erba, nutrono gli animali, che a loro volta nutrono l'umanità. In questo modo Gessner sancisce, anche in letteratura e storiografia, la permanenza rinascimentale o, se si preferisce la risorgenza, dell'antica tradizione delle montagne e dei mari intesi come "paesaggi originari", tradizione assolutamente presente nei quadri di molti celebri pittori fra quindicesimo e sedicesimo secolo, Dürer e Leonardo da Vinci in testa. La conclusione del medico e umanista svizzero è, nella lettera, lapidaria: "Io dichiaro dunque nemico della natura chiunque non giudichi le alte montagne degne di lunga contemplazione".

Se dunque da una parte la cultura del rinascimento, italiano e oltrealpino, sviluppa un pieno recupero tecnico e scientifico dell'immagine delle Alpi e delle montagne in senso geografico e dunque territoriale ed ambientale, dall'altra parte, e con ben più ampia rilevanza per gli scopi del presente lavoro, alcuni autori, in genere artisti o letterati, iniziano a riproporre, entro un'ottica ora però moderna e dunque assetata di conoscenza, l'antica idea di montagna di derivazione indo-europea, centrata sugli aspetti e sulle tradizioni simboliche, mitiche, cosmogenetiche, che le montagne stesse avevano rappresentato in epoche lontanissime ma che, evidentemente, in qualche modo oscuro, erano sopravvissute all'eclisse della natura nel medioevo cristiano.

In questo senso l'attenzione che Leonardo da Vinci ebbe per le montagne riveste un'importanza eccezionale e ha contribuito fortemente all'elaborazione culturale di un'idea di montagna complessa e affascinante, proprio all'inizio dell'età moderna.<sup>176</sup>

In una giornata imprecisata dell'anno di grazia 1511, durante il suo secondo e ultimo soggiorno milanese, presso la corte di Ludovico il Moro, in un momento particolarmente travagliato della storia lombarda, Leonardo da Vinci, solitario, da

<sup>176</sup> In generale sulla tematica della rinascita della soggettività, in relazione alla riscoperta della natura nel rinascimento, rimandiamo a M. D. Legrand, "De l'émergence du sujet et de l'essor du paysage dans la littérature de la renaissance française" in *Les enjeux du paysage*, Ousia, Brouxelles, 1997, pagg. 112-138.

una radura, oggi identificata con precisione, nei pressi di Trezzo d'Adda, raffigura, in un piccolo disegno a sanguigna, oggi proprietà di Elisabetta II d'Inghilterra, le Grigne, le montagne lombarde per eccellenza, ben visibili, all'orizzonte, verso nord, con la loro forma piramidale, nelle giornate serene, da Milano.<sup>177</sup>

Questo piccolo disegno, riportato alla giusta fama e importanza solo negli ultimi vent'anni, viene oggi considerato come la prima rappresentazione figurativa di una montagna, colta come entità naturale a sé, e non come sfondo per una scena sacra, eseguita in occidente.

Il tratto del disegno di Leonardo è scientifico, realistico e pressoché perfetto nella raffigurazione dei dettagli geologici del paesaggio: si riconoscono chiaramente le due cime distinte della Grigna Meridionale (2184 metri) e quella della Grigna Settentrionale, o Grignone (2409 metri), la profonda incisione del Canalone Caimi sulla prima delle due montagne, le grandi bastionate calcaree del Sasso Cavallo e del Sasso dei Carbonari, oggi teatro di salite in roccia di grande rilevanza tecnica. Nella parte inferiore del disegno, da quello che fino a pochi anni fa la critica riteneva, erroneamente, “un mare di nubi”, emerge una piccola montagna, quasi miniaturizzata, di incerto riconoscimento. Oggi sappiamo, per merito dello studioso e bibliofilo milanese Angelo Recalcati, noto ed esperto alpinista, che nel disegno più piccolo Leonardo ha raffigurato le Grigne con esposizione di luce opposta a quella del disegno principale medesimo, eseguito al mattino, con luce solare da est.<sup>178</sup>

Le raffigurazioni alpestri nella pittura del rinascimento sono, come noto, innumerevoli, e rispondono sempre alla funzionalità delle montagne rispetto alla scena principale, in genere sacra o talora, come in Altdorfer, militare. Allo stesso modo il paesaggio alpestre che, come abbiamo visto, proprio nell'epoca rinascimentale ritorna nell'immaginario e nella percezione occidentale, è spesso legato alla prospettiva culturale dei paesaggi originari, laddove nelle montagne, entità di pietra, e nelle acque in movimento, gli artisti identificano gli opposti poli, percepibili ma misteriosi, del dinamismo cosmico e, non ultimo, del divenire della civiltà, come aveva appunto indicato, fra gli altri, Conrad Gessner nella sua *Lettera sull'ammirazione della montagna*.

Nella storia dell'arte troviamo un esempio importante e significativo, per la raffigurazione delle montagne e, nello specifico, delle Alpi, nel quadro *La pesca miracolosa* del pittore tardo – gotico svizzero Konrad Witz (1444), in cui viene riambientato sulle sponde del lago di Ginevra il celebre episodio evangelico.

<sup>177</sup> Leonardo Da Vinci, *Le Grigne*, 1511 circa, disegno a sanguigna, RL12410, Collezione di Windsor.

<sup>178</sup> Cfr. A. Recalcati, “Le Prealpi Lombarde ritratte da Leonardo”, in *Achademia Leonardi Vinci. Journal of Leonardo Studies and Bibliography of Vinciana*, edited by Carlo Pedretti, volume X, 1997, Giunti editore, Firenze, pagg. 125-132.

L'artista, staccandosi però del tutto, forse per primo, dai canoni medievali, dipinge lo sfondo con realismo, dando al paesaggio alpestre una nuova dignità, e caratterizzandolo, come è stato notato da più parti,<sup>179</sup> secondo la sua struttura interna, naturale, ambientale e storica: in primo piano dietro il Cristo, dopo il lago, appaiono i campi delle colline coltivate, ordinati e ricchi di messi, in un piano ulteriore le montagne più alte, boschive e solitarie, fino a una terza scena, sfumata ed appena intuibile, lontana, in cui compaiono, per la prima volta, le cime innevate del Monte Bianco, le cui pendici glaciali verranno esplorate solo nel 1741 da una comitiva britannica, partita da Ginevra e guidata dal giovane William Windham e da Richard Pococke.

Ma tutta l'evoluzione della cultura paesaggistica e naturalistica del quattrocento trova il suo momento conclusivo, sotto un profilo concettuale, proprio nel nuovo modo di intendere la realtà delle montagne proposto da Leonardo e, specificatamente in relazione alla dialettica dei paesaggi originari, da Albrecht Dürer.

L'interesse vinciano per le montagne appare chiaramente anche dagli scritti che Leonardo dedica ad esse, e che sono testimonianza evidente di una empatia profonda, a livello psicologico, con i misteri cosmogenetici che le terre alte, i ghiacciai, le rocce a picco celano alla comprensione dell'umanità.

Allo stesso modo Leonardo non mostra solo un interesse teorico per i monti, ma li esplora personalmente, in un'ottica protoescursionistica, già però animata da un intento di ricerca scientifica che non è azzardato avvicinare a quello, molto più strutturato, che sarà proprio della sensibilità illuminista per le alte cime. Scrive Leonardo, in un brano famoso, a proposito di una sua escursione, memorabile, nella zona del Monte Rosa, talora anticamente chiamato MonBoso:

“Dico, l'azzurro in che si mostra l'aria, non essere suo proprio colore, ma è causato da umidità calda, vaporata in minutissimi e insensibili atomi, la quale piglia dopo sé la percussione de' raggi solari e fassi luminosa sotto la oscurità delle immense tenebre della regione del fuoco, che di sopra le fa coperchio. E questo vedrà come vid'io, chi andrà sopra Monboso, giogo dell'Alpi che dividono la Francia dalla Italia, la qual montagna ha la sua base che partorisce li quattro fiumi, che rigano per quattro aspetti contrari tutta l'Europa: e nessuna montagna ha la sua base in simile altezza. Questa si leva in tanta altura, che quasi

<sup>179</sup> Cfr. U. Christoffel, *La montagne dans la peinture*, CAS, 1963. A. Steinitzer, *Der Alpinismus in Bildern*, München, 1913. Fra i testi più interessanti, in italiano, inerenti la raffigurazione pittorica del paesaggio alpestre, segnaliamo almeno *Le seduzioni della montagna, da Delacroix a Depero*, Electa, Milano 1998. Ma, soprattutto, a cura di G. Belli e P. Giacomoni, *A. Ottani Cavina, Montagna, Arte, scienza, mito*, Skira, Rovereto, 2006.

passa tutti li nuvoli, e rare volte vi cade neve, ma sol grandine di state, quando li nuvoli sono nella maggiore altezza... e vidi l'aria sopra di me tenebrosa; e'l sole, che percotea la montagna, esser più luminoso quivi assai, che nelle basse pianure, perché minor grossezza d'aria s'interponea in fra la cima d'esso monte e'l sole".<sup>180</sup>

Ma Leonardo riesce addirittura a trasportare il suo interesse per le montagne in un ambito strettamente creativo, legato all'immaginario e alla letteratura, con forti tinte oniriche, quando le pone al centro della scena nel celebre brano dedicato al Monte Tauro, identificabile con l'Elbrus.

Lo scritto, intitolato *Lettera al Diodario di Soria*, si presenta come un breve racconto di poche pagine, in cui l'autore immagina di essere stato incaricato dal "Locotenente del Sacro Soldano di Babilonia" di recarsi sul monte per svelare il mistero della sua luminosità notturna. Leonardo coglie l'occasione per svolgere tutta una serie di considerazioni sulla forma, sull'origine e sulla funzione delle montagne, in un evidente contesto concettuale ibrido, a metà fra arte e scienza.<sup>181</sup>

D'altra parte Leonardo aveva mostrato una predilezione specifica per i soggetti alpini, rocciosi, e per la loro conformazione ed origine, sin dall'epoca giovanile quando, in compagnia di uno zio e poi da solo, era solito girovagare per le zone natie, intorno all'Arno, in quello che oggi viene chiamato "Il mare pleistocenico toscano", area ricchissima di fossili, che Leonardo chiama "nichi" e a cui dedica frammenti tecnici molto noti e improntati al rifiuto della loro origine diluviana. A testimonianza di questo interesse giovanile ecco, già nel 1473, il disegno *Paesaggio con la valle dell'Arno*,<sup>182</sup> in cui il giovanissimo artista tende già, come accadrà più avanti nel disegno a sanguigna dedicato alle Grigne, ad una identificazione tecnica della struttura delle rocce, al punto da evidenziare dettagli di carattere stratigrafico e protogeologico.

Ma l'elemento tecnico è, in Leonardo, con riferimento alle montagne, del tutto secondario rispetto alla fascinazione che esse esercitano in quanto depositarie privilegiate di tutta la tradizione mitico – simbolica legata alla genesi del pianeta e al suo incerto destino. Non si tratta affatto di una ricerca teologica in senso cristiano, tale da legare, secondo schemi medievali, ascesa e asceti, vetta e verità. Al contrario, Leonardo, genio dalla personalità complessa e per nulla solare, tende a usare le

<sup>180</sup> Leonardo da Vinci, *Frammenti letterari e filosofici*, a cura di Edmondo Solmi, Giunti, Firenze 1979, pagg. 225-226. Con molta probabilità si tratta in realtà del Monte Bò, elevazione di 2556 metri posta fra la Valsesia e la zona di Biella, come già aveva intuito e notato W. A. B. Coolidge.

<sup>181</sup> Cfr. *Ivi*, pagg. 238 e seguenti.

<sup>182</sup> Penna e bistro su carta con ombre acquerellate, 19,6x28cm, Firenze, Gabinetto dei disegni e delle stampe degli Uffizi.

montagne per sottolineare le difficoltà umane a comprendere i misteri della Terra. A questo proposito risulta fondamentale il celebre *Frammento della caverna*, in cui Leonardo sottolinea il desiderio di conoscenza proprio di uno scienziato dell'epoca ma al contempo rimarca l'impossibilità di portarlo a termine per la carenza di mezzi conoscitivi. Immaginando di essere giunto innanzi ad una spelonca, luogo simbolico ed evocativo per eccellenza sia nella cultura cristiana che in quella classica, Leonardo scrive:

“E tirato dalla mia bramosa voglia , vago di vedere la gran coppia delle varie e strane forme fatte dalla mia artificiosa natura, raggiratommi alquanto infra gli ombrosi scogli, pervenni all'entrata d'una gran caverna, d'innanzi alla quale restato alquanto stupefatto e ignorante di tal cosa, piegato le mie reni in arco, e ferma la stanca mano sopra il ginocchio, e con la destra mi feci tenebre alle abbassate e chiuse ciglia e spesso piegandomi in là per vedere se dentro vi discernessi alcuna cosa, e questo vietatomi per la grande oscurità che la entro era, e stato alquanto, subito salse in me due cose, paura e desiderio: paura per la minacciante e scura spilonca, desiderio per vedere se là entro fusse alcuna miracolosa cosa.”<sup>183</sup>

<sup>183</sup> Leonardo da Vinci, *Codice Arundel*, foglio 155r. Cfr. Solmi, *op.cit.* Sull'interesse vinciano per i fossili e per la geologia si veda G. Ligabue, *Leonardo da Vinci e i Fossili*, Neri Pozza, Vicenza 1977. In generale, da un punto di vista biografico, entro una bibliografia molto ampia rimandiamo a C. Vecce, *Leonardo*, Salerno Editrice, Roma, 1998. L'immagine della caverna e il suo uso in senso fondamentalmente misterioso e cosmogenetico arriva a Leonardo attraverso l'antico ermetismo (in particolare dall'ottavo trattato del *Pimander*), filtrato attraverso Seneca, come ha dimostrato E. Garin nel suo “Il problema delle fonti del pensiero di Leonardo”, in E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Sansoni, Firenze, 1979, pag. 399, nota 2. Interessanti le riflessioni di R. Guénon, *Simboli della Scienza sacra*, trad. it. di F. Zambon, Adelphi, Milano, 1987, soprattutto le pagine 189-192 dedicate a “La montagna e la caverna”. Sul tema dell'origine del mondo, in un'ottica non creazionistica e dunque quasi improponibile per l'epoca, ricordiamo quanto sostiene Carlo Starnazzi, che sottolinea come Leonardo, deciso sostenitore del nettunismo geologico e della nascita delle montagne dal mare, avesse conosciuto le *Metamorfosi* di Ovidio nella traduzione volgare di Giovanni de' Bonsignori, pubblicata a Venezia del 1497. Cfr., C. Starnazzi, “Il paesaggio della Madonna dei fusi”, in *La Madonna dei fusi di Leonardo da Vinci e il paesaggio del Valdarno Superiore*, Catalogo a cura di C. Starnazzi con un contributo di C. Pedretti, Arezzo, 2000, pagg. 15-16. Ma si veda anche S. Zuffi, “Le acque, la terra e il cielo nella storia universale del mondo”, in Leonardo da Vinci, *Della natura peso e moto delle acque. Il codice Leicester*, Electa, Milano, 1995, pagg. 23 – 33.

Ma è soprattutto nei quadri che Leonardo mostra e dispiega appieno la propria fascinazione alpestre, identificando, senz'ombra di dubbio, nelle montagne la parte più importante e potente dell'intera natura.

L'esempio principale e più noto è, a questo proposito, il paesaggio che fa da sfondo alla figura sacra nella *Annunciazione*, opera celeberrima e da tempo al centro di una moltitudine di studi di storia dell'arte, opera legata alla scuola del Verrocchio, ma in larga parte di mano leonardesca, sicuramente per quanto riguarda la raffigurazione, magnifica, dei vegetali in primo piano, e del paesaggio marino e alpestre, posto in terzo piano, ma in realtà costituente un quadro a se stante.

Entro quest'ultimo, le montagne leonardesche compiono un balzo evolutivo in avanti entro la storia dell'idea di montagna, riassumendo icasticamente duemila anni di simbologie, tradizioni e significati culturali.

Come è stato recentemente notato,<sup>184</sup> siamo qui di fronte a una vera dichiarazione enciclopedica delle risonanze culturali delle montagne nella tradizione occidentale: in primo luogo si distinguono diverse fasce successive di paesaggio alpestre, legate, proprio secondo la dialettica dei paesaggi originari, all'acqua, mare primordiale simbolico e concreto, e alla *civitas* collocata a metà fra mare e montagna, di cui è figlia. In secondo luogo le montagne appaiono, man mano che si sale di quota, sempre più sfumate, perse in una nebbia grigia ed azzurrognola tipica dei cieli lombardi in autunno, secondo una dizione tecnico-pittorica che proprio Leonardo suggerisce ai pittori nel *Trattato della pittura*. In terzo luogo la montagna raffigurata, appunto "montagna dal mare" – e si ricordi al proposito l'antica tavoletta sumerica che propone il medesimo tema – viene connotata da Leonardo, nella sua parte superiore e terminale, attraverso una nuvola che separa la cima dal resto del monte, secondo un richiamo preciso alla caratterizzazione platonica della divinità in senso mistico, intesa come entità separata e raggiungibile solo attraverso appunto "un salto mistico" di tipo emozionale e a-razionale.

Altrettanto significativo, se non di più, è l'esito concettuale della raffigurazione delle montagne fatta da Leonardo nella *Vergine delle rocce*, ed in particolare nell'esemplare originario conservato oggi al Louvre a Parigi.

Tutta la composizione risente fundamentalmente di una ricerca legata al mistero cosmogenetico, colto attraverso la posizione in chiaroscuro di elementi minerali a forma di guglia e pinnacolo, sopra un vago ruscello posto alle spalle della Vergine, sino all'origine della vita, insondabile e sfuggente, posta in una luce bianca e diffusa che tende a scomparire nel punto di fuga della tela.

Le montagne, la genesi minerale, il fluire del tempo simbolizzato dallo scorrere delle acque che scendono dall'alto, tutto qui porta a una dimensione di filosofia della

<sup>184</sup> *L'Annunciazione di Leonardo. La montagna sul mare*, a cura di A. Natali, Silvana editoriale, Milano, 2000.

natura che era di certo propria a Leonardo, e che lo avvicina, sebbene non in senso filosofico tecnico, agli autori del naturalismo italiano del cinquecento, come Bruno e Telesio, il cui interesse per le cause naturali, entro un contesto di risonanza presocratica, il Vinci pare precorrere entro il campo artistico.<sup>185</sup>

La figura di Leonardo si pone dunque, in conclusione, nell'ambito della cultura rinascimentale, entro la nuova e per ora nascente sensibilità occidentale per la natura, come una prima reale definizione dell'idea di montagna sviluppata su un duplice piano, da una parte intendendo quest'ultima come un'entità fondamentale per la storia del pianeta e dell'umanità, e dall'altra come un'entità territoriale e ambientale che più di qualsiasi parte della natura porta in sé da millenni una serie di significazioni simboliche, cosmogoniche, magiche, alchemiche e non ultimo religiose, capaci di sopravvivere, nella psicologia storica dei popoli, a tutto il decorso dell'età moderna, ritornando, come vedremo, intonse, entro le dinamiche della cultura di fine millennio.

### 3.4 Le Alpi fra mito e scienza: un territorio in bilico

L'interesse della cultura naturalistica del sedicesimo secolo per il paesaggio alpestre e le montagne fu, in generale, ancora orientato ad una percezione di queste ultime in senso a-scientifico, relegandole comunque in un ambito che solo di rado si estende oltre quello artistico o letterario.

Questa "posizione arcaica" nei confronti del paesaggio alpestre è comprensibile se si ricorda come la cultura rinascimentale manchi in gran parte di strumenti concettuali e conoscitivi adatti a studiare la complessa realtà geologica, geografica, naturale delle montagne stesse.

Non è un caso che solo uno dei massimi geni del rinascimento, ossia Leonardo, abbia iniziato a svolgere, nei suoi scritti inerenti i fossili, alcune ipotesi scientifiche sull'origine geologica dei monti.

Egli precorre e introduce in questo modo quanto accadrà nel secolo successivo, ed ancor di più nel pieno Settecento, nel momento in cui le montagne diventeranno a tutti gli effetti una parte cruciale della natura, altamente degne di essere visitate e studiate sotto diversi profili.

<sup>185</sup> Cfr. Leonardo da Vinci, *La Vergine delle rocce*, 1483-1485, tavola trasportata su tela, 198x122cm. Parigi, Louvre. Fra i più recenti testi su questo tema ricordiamo P. Marani, *Leonardo, una carriera di pittore*, Federico Motta Editore, Milano, 1999. Sull'interesse vinciano per l'acqua e l'aria, si veda E. H. Gombrich "The Form of movement in water and air", in *Leonardo's legacy. An International Symposium*, a cura di C. O'Malley, Berkeley - Los Angeles, 1969, pag. 131-204. Oggi disponibile anche in italiano, in E.H.Gombrich, *L'eredità di Apelle. Studi sull'arte del Rinascimento*, Einaudi, Torino, 1986, pag. 51-79.



In particolare, va notato che Leonardo, in età avanzata, ebbe una attenzione molto marcata per gli aspetti della natura di tipo catastrofico e comunque fortemente evolutivi come ad esempio diluvii, frane, terremoti e maremoti, inoltrandosi alcune volte, anche in sede pittorica, nel misterioso dominio delle “strane rocce”, ossia di quelle conformazioni geologiche atipiche che poteva notare talora durante le sue escursioni sulle montagne lombarde o altrove.

Questa tendenza, su cui Antonio Marani ha recentemente richiamato l'attenzione,<sup>186</sup> fu legata, in Leonardo, ad un netto passaggio da una prospettiva naturalistica ispirata dalle belle geometrie armoniche quattrocentesche del *Timeo* di Platone a una visione disincantata, in fondo impaurita e forse pregna di un forte realismo, tipica della filosofia aristotelica, per cui la natura è essenzialmente trasformazione di elementi e movimento spesso disarmonico.

In questo senso, Leonardo introduce perfettamente alla relazione, di certo nuova ed originale, della cultura seicentesca con le montagne: egli apre, più o meno consciamente, alla tematica della rovina del mondo, della sua misteriosa genesi, e della stretta relazione fra la realtà delle rocce e l'infanzia dell'universo.

Questo nuovo interesse culturale coincide con il porre le “terre alte” in un contesto del tutto ibrido, in parte preponderante, ancora mitico, simbolico, alchemico, ma d'altra parte già scientifico ed orientato verso una ricerca della funzione e del senso delle montagne entro la storia della Terra. Infatti, la presenza delle “strane rocce” sul pianeta conduce in linea retta al tema e problema della loro origine, questione molto difficile da affrontare, per l'epoca, tanto che sino alla metà del seicento non si registra nessuno studio scientifico capace di identificare i fossili in base alla loro derivazione biofisica.

La necessità assoluta, per la scienza dell'epoca, di legare concettualmente le montagne alla loro genesi e alla funzione delle acque appare evidente, secondo uno schema che era già stato anticipato nel secolo precedente proprio da Josua Simler, che non manca, peraltro, di sottolineare l'origine creazionista della natura.<sup>187</sup>

Ben lontano dall'accettare la classica ipotesi diluviana relativa all'origine dei monti, Simler, come Leonardo, comincia a ragionare criticamente di idrogeologia, sebbene con modalità ancora non scientifiche.

<sup>186</sup> A. Marani, *Leonardo...*, *op. cit.*, “Epilogo con diluvii”.

<sup>187</sup> “Ora dovremo trattare degli elementi che nascono dalle Alpi o in esse vivono, solo accennando tuttavia a quelli che appariranno più degni di menzione, particolari e quasi esclusivi delle Alpi. Per ciò tratteremo anzitutto delle acque poiché le montagne furono create da Dio per essere ricettacoli delle acque, filtrarle attraverso la terra e restituirle integre alla loro fonte primitiva”. J. Simler, *Commentario delle Alpi*, *op. cit.*, pag. 123. Sul rapporto seicentesco che lega montagne e cosmogenesi si veda P. Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Laterza, Bari, 1997, pag. 257.

Questa nuova modalità di lettura naturalistica verrà ben presto sviluppata, ora in parte scientificamente, da almeno tre altri autori seicenteschi, il più noto dei quali fu il gesuita, poligrafo ed enciclopedista tedesco Athanasius Kircher (1602-1680), preciso conoscitore della filosofia di Raimondo Lullo e celebre studioso di tematiche misteriose ed alchemico-esoteriche, proprio legate alla cosmogenesi e alla dialettica dei quattro elementi. Nel suo capolavoro, *Mundus subterraneus*, egli propone una ipotesi geologica che differenzia, in un'ottica orogenetica, le montagne in due tipologie fondamentali: quelle "ortogonali alla superficie terrestre, direttamente create da Dio, le altre, post diluviane, comparse per cause naturali".<sup>188</sup>

Kircher, intellettuale polivalente, riprende l'antica suggestione ermetica, già cara allo stesso Leonardo, secondo cui esiste una precisa analogia fra le acque terrestri circolanti entro il pianeta e il sangue del corpo umano, così come esiste una analogia fra montagne e *skeleton mundi*, ossia ossatura della Terra, al punto che le catene montuose sarebbero tutte congiunte proseguendo sotto i mari.

Tuttavia, entro la sua caratteristica propensione per la magia e l'alchimia, Kircher arriva a parlare delle rocce anche come ricettacoli di figure geometriche, come immagini di corpi celesti, di lettere dell'alfabeto, e diventa così il principale esponente, in pieno seicento, di una interpretazione mitica e simbolica delle rocce e, di conseguenza, dell'idea di montagna.

Questa concezione delle montagne risulta, a suo modo, interessante e specifica, in relazione al presente lavoro e soprattutto al ripresentarsi di antiche tematiche alchemiche proprio nell'esoterismo dell'inizio del ventesimo secolo, da cui risulta influenzata la concezione delle montagne di autori come Evola e Rudatis. In un contesto in parte teologico, ma già scientifico, si muove invece, su questi temi, geologici ed orogenetici l'inglese Thomas Burnet, discepolo del celebre filosofo Cudworth a Cambridge, corrispondente epistolare di Newton, particolarmente preoccupato, entro lo studio del rapporto fra il diluvio universale e l'evoluzione della Terra, di risolvere l'imbarazzante problema fisico dell'originaria copertura acquatica di tutte le cime montuose, necessitante, per essere integrale, di sei o sette oceani al completo.<sup>189</sup>

Burnet, che era fondamentalmente un teologo ligio ai dettami ecclesiastici, propone, nella sua più nota opera di taglio cosmogonico intitolata *Telluris theoria sacra*, un gigantesco affresco delle origini della terra, teso a salvare sia la tesi diluviana sia l'ipotesi di Descartes secondo cui il pianeta prima del diluvio avrebbe avuto una forma diversa da quella presente. A un originario momento di caos fluido di elementi segue una trasformazione di ascendenza platonica che, per mano divina,

<sup>188</sup> Cfr. P. Rossi, *La nascita...*, op. cit., pag. 262.

<sup>189</sup> Si veda a tale proposito P. Rossi, *I segni del tempo. Storia della Terra e delle nazioni da Hooke a Vico*, Feltrinelli, Milano, 1979, pag. 54.

conduce alla produzione di un mondo ordinato; poi le parti pesanti, aristotelicamente, cadono verso il centro con una forza proporzionata al loro peso, mentre ciò che rimane diventa acqua e aria. La seguente sedimentazione compone una liscia crosta terrestre, un vero e proprio “uovo” terrestre, senza montagne ma contenente all’interno le “acque del grande abisso”.

Si produce così una terra sferica e perfetta, identificata con il Paradiso terrestre e subito sconvolta da una catastrofe, poiché il sole ne spacca la crosta provocando un terremoto e il diluvio, ossia la fuoriuscita delle acque interne, le quali producono anche vapori che si condensano in maniera diseguale nelle diverse aree del pianeta, producendo un’inclinazione dell’asse terrestre e la nascita delle differenze climatiche e stagionali. A questo punto, parte delle acque refluisce all’interno della terra nel grande abisso e il pianeta stesso si stabilizza, risultando, in superficie, segnato da una grande rovina, fatta di materiali infranti, dispersi e spezzati.

Come ha acutamente notato Paolo Rossi,<sup>190</sup> proprio il tema delle rovine, destinato a una lunga tradizione culturale nell’età moderna, si collega a quello del decadimento del mondo e della natura, secondo uno schema cruciale per tutta la cultura barocca e neogotica. D’altra parte, in Burnet si comincia a intuire, in un quadro di storia dell’estetica della natura, la prima e ancora acerba presenza di una relazione tra percezione della potenza della natura stessa, paura e piacere psicologico, in una anticipazione velata di quella che sarà a fine secolo la categoria del “sublime piacere dell’orrido”.

Così, per il teologo inglese, le montagne sono appunto delle grandi rovine, e gli appaiono – a lui che aveva viaggiato sulle Alpi da pioniere nel 1671 in compagnia del giovane conte di Wiltshire durante un *Grand Tour* – come una presenza che lascia al contempo perplessi e affascinati, poiché come egli stesso scrive: “la vista di quegli enormi ammassi caotici e selvaggi di pietra e di terra colpì tanto profondamente la mia fantasia che non ebbi pace fino a che non mi fui dato una spiegazione accettabile di come avesse potuto prodursi in natura quella confusione”.<sup>191</sup>

La tesi burnetiana, ancorché inquietante e tendente all’apocalisse geologica, ebbe una eccezionale influenza sia sugli scienziati che si occupavano della storia antica del pianeta sia sugli studiosi di estetica e di teoria del gusto. Ciò vale, in pratica, anche per la sua influenza sull’idea di montagna, quando si consideri che nella tesi di Burnet venne colta da molti anche una risonanza quasi poetica, o comunque legata all’immaginario, come avvenne qualche decennio dopo con Joseph Addison, il quale, dopo aver letto in gioventù l’opera di Burnet, gli dedicò addirittura un’ode in

<sup>190</sup> *Ivi*, pag. 57.

<sup>191</sup> T. Burnet, *Telluris theoria sacra*, 1681, cap. XI, (trad. it. di M. Tenderini). L’opera fu anche tradotta in inglese con il titolo di *The Sacred Theory of the Earth*, Norton, London, 1684.

latino, mentre il suo amico e collega di protogiornalismo Richard Steele, cofondatore di *The Spectator*, parlava entusiasticamente di Burnet come di un genio simile a Platone, Cicerone e Milton.<sup>192</sup>

L'intento teso a riformulare l'idea di montagna entro una dimensione ora scientifica, raggiunse poi, nel seicento, il suo apice con gli studi di un filosofo celebre come G.W. Leibniz, autore di quella *Protogaea* che può essere forse considerata come la maggior opera geologico-cosmologica dell'intero secolo.<sup>193</sup> Leibniz scese in Italia nel 1689 e dunque attraversò le Alpi, salì sul Vesuvio, osservò diversi paesaggi italiani ed ebbe contatti con scienziati celebri come Marcello Malpighi e Bernardo Ramazzini. Il territorio italiano finì per suggerirgli l'idea di scrivere una teoria generale della terra che oltrepassasse Cartesio, tenendo conto tuttavia delle tesi di Burnet e Kircher. L'opera che ne uscì, pubblicata postuma, contiene un'ambiziosa ipotesi cosmogonica che vorrebbe porsi come fondamento di una scienza nuova, una geografia naturale dedicata all'infanzia del mondo.

Questa scienza verterebbe sull'ipotesi secondo cui la terra e la sua crosta si sono formate attraverso un processo di vetrificazione cosmica – idea in seguito derisa da Voltaire – prodotta dal calore. Le rocce diventerebbero così proprio l'ossatura terrestre vetrificata da una fusione originaria, e il raffreddamento della superficie, avvenuto in modo diseguale, avrebbe formato appunto territori diversi, fra cui valli e montagne. Di queste ultime, Leibniz ne conosce molte, compresa la Imai, cioè l'Himalaya, congiunta con il Caucaso e il Tauro, mentre in Africa egli conosce la catena dell'Atlante, in America le Ande. Questo grande scheletro del mondo appare forse per la prima volta, quasi completo, sebbene, come verrà sottolineato nel Settecento, la genesi vetrificativa appaia difficile da comprendere e nel complesso improbabile.

Appare dunque evidente che l'idea di montagna, nel tardo seicento, secolo non particolarmente propenso alla fisicità e al recupero della naturalità, tende a specificarsi secondo logiche scientifiche, mentre le montagne stesse sono, nella loro concretezza, ancora ben poco visitate e tutto sommato ancora dormienti nella dimensione del mito, del simbolo e della magia.

<sup>192</sup> Cfr. S. Schama, *Paesaggio e memoria...*, op. cit., pag. 462. Ma su montagne e geologia nel seicento rimandiamo al puntuale testo di P. Giacomoni, *Il laboratorio della natura. Paesaggio montano e sublime naturale in età moderna*, Franco Angeli, Milano 2001.

<sup>193</sup> G. W. Leibniz, *Protogaea*. Göttingen, Scheidt, 1749. Ma si veda ora: G. W. Leibniz, *Protogaea. De L'aspect primitif de la terre et des traces d'une histoire très ancienne que renferment les monuments memes de la nature*. Texte latin et traduction par Bertrand de Saint German. Edition, introduction et notes par Jean - Marie Barrande, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1993. Il filosofo tedesco aveva tuttavia già esposto le tesi contenute nell'opera in una sorta di abstract di due pagine negli *Acta Eruditorum*, stampati a Lipsia nel 1693.

Ciò è ben dimostrato, agli inizi del secolo successivo, dai testi di un autore come lo svizzero Johannes Jacob Scheuchzer, professore di fisica e matematica all'università di Zurigo e corrispondente di Newton, figura di primo piano nei dibattiti scientifici europei. Nel 1702, redigendo la prima vera grande opera geografico – etnografica dedicata alle Alpi svizzere,<sup>194</sup> lo Scheuchzer raccoglie testimonianze sull'esistenza dei *dracones Alpium*, componendo, entro un testo di eccezionale valore scientifico e geografico, una vera e propria dragologia, in un quadro in cui vengono distinti, nella piena luce del mito, non solo diversi tipi di draghi, ma addirittura la psicologia dei medesimi, da quelli amichevoli della Val Ferret, ad altri più aggressivi, senza dimenticare che esistono anche draghi, nel Vallese, che custodiscono oro liquido nel fondo di un crepaccio.

Il diciassettesimo secolo, artisticamente segnato dai quadri di un pittore come Salvator Rosa, raffiguranti in modo pauroso, misterioso e cupo, la natura silvestre e montana degli Appennini, si chiude dunque con una percezione evolutiva delle montagne e con la definizione di un'idea di montagna sospesa ancora a metà fra mito e scienza, fra simbolo e razionalità, in una prospettiva concettuale che aprirà in breve alla soluzione dei misteri legati alle montagne attraverso il recupero delle tradizioni arcaiche che vedevano nel “cosmo” e nell’“abisso”, secondo un'ancestrale dizione delfica, i veri luoghi supremi ove si evolve il destino del mondo.<sup>195</sup>

<sup>194</sup> *Ouresiphonites Helveticus. Itinera per Helvetiae alpinas regiones facta annis 1702-1711*, Leiden, 1723.

<sup>195</sup> Su questo tema fondamentale, caro ad autori come Eliade e allo stesso Guénon, rimandiamo al notevole libro di L. Giacomini, *Cosmo e abisso. Pensiero mitico e filosofia del luogo*. Guerini, Milano 2004, ove si dà ampio spazio all'importanza della tradizione delfica e geomantica entro la costruzione delle categorie psicologiche del senso occidentale dei luoghi. Per quanto riguarda la permanenza di tradizioni mitiche in ambito pittorico legato alle montagne si veda Nercessian A., Tarpin S., et Al. *La montagne et ses images du peintre d'Akrèsilas à Thomas Cole*, Paris, 1991. In questo testo, interessante, a proposito della visione seicentesca delle Alpi, lo studio di A. Weigel, “La représentation de la montagne dans le *Theatrum Sabaudiae* (1682)”, pagg. 286-298. Su un piano invece del tutto fisico ed economico, si veda *La montagne à l'époque moderne*, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, Paris, 1998. Infine, sull'evoluzione della percezione del mondo silvestre, montano e non, si veda il fondamentale studio di J. Wozniakowski, *Die Wildnis: Zur Deutungsgeschichte des Berges in der europaischen Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987. Sulla recezione e la fortuna, soprattutto in ambito britannico, di Salvator Rosa e dei suoi quadri rimandiamo a E. W. Manwaring, *Italian Landscape in Eighteenth Century England*, Cass, New York, 1925, ma si veda anche F. Haskell, *Patrons and Painters: a Study in the Relations Between Italian Art and Society in the Age of Baroque*, Yale University Press, New Haven and London, 1980.

### 3.5 La scoperta estetica delle Alpi nel Settecento. Una sintesi critica

Nel 1732 lo scienziato svizzero Albrecht Von Haller, a seguito di un viaggio sulle Alpi, compiuto nel 1728, compone e pubblica un poemetto destinato ad enorme fortuna culturale e ad inaugurare il celebre mito della “Svizzera felice”. L’opera, intitolata *Die Alpen*,<sup>196</sup> presentava il territorio montano elvetico sotto una luce particolare, descrivendo una natura amica e una popolazione felice sotto diversi profili, materiali, morali e politici.

Tutto, nella Svizzera alpestre è armonioso e lontano dai problemi che assillano l’Europa dell’epoca, segnata da corti perse nel lusso e da eserciti vagabondanti in guerre di dubbio significato:

“(Sulle Alpi svizzere)... Dove solamente la natura è legge,  
Nessuna imposizione limita il dolce regno amoroso:  
Senza pudori è amato ciò che è degno d’amore.  
Il merito dà valore alle cose, che l’amore uguaglia;  
Anche nella povertà si ammira la grazia.  
Non si scambiano favori in attesa di compensi,  
Né l’ambizione separa ciò che fu unito dal valore  
E dall’affetto; la brama di potere non è fautrice  
Di sventure. L’amore libero non teme le tempeste,  
Non si ama per volere dei padri, ma per propria scelta”.<sup>197</sup>

Come noto, l’assetto politico elvetico, con la sua funzionale organizzazione cantonale, aveva destato già da tempo attenzione e invidie in tutta Europa, ed il poema di Haller non ebbe particolare difficoltà a dare anche alla natura alpestre uno statuto eterotopico, ancor prima che realistico, capace di proiettare le Alpi in modo definitivo, come un luogo degno della massima considerazione, nell’immaginario culturale del Vecchio continente.

In questo senso, le Alpi vengono per la prima volta acquisite e riconosciute come un territorio completamente vergine e dunque potenzialmente eticizzabile entro diverse prospettive di lettura, che spaziano da quella meramente esplorativa, a quella letteraria, artistica, sino al dominio scientifico, che dominerà

<sup>196</sup> Albrecht Von Haller, *Le Alpi*, a cura di P. Scotini, con una prefazione di G. Cusatelli, trad. it. di P. Scotini, Tararà, Verbania, 1999, con testo tedesco a fronte.

<sup>197</sup> *Ivi*, pag 15.

tutto il secolo, e che troverà in esse uno spazio d'indagine privilegiato ed affascinante.<sup>198</sup>

L'ingresso delle Alpi, montagne mondiali prototipiche, nella cultura europea, avviene dunque attraverso le vie della letteratura, della poesia e dell'arte, e solo in un secondo momento, in pieno illuminismo, attraverso la focalizzazione attenta sulla realtà dei ghiacciai, dei fossili, e delle funzioni orogenetiche, esso acquisisce in modo massivo una dimensione scientifica che diverrà dominante fino ai primi anni del diciannovesimo secolo.

Infatti, nei primi decenni del Settecento, la conoscenza dei luoghi alpestri, come dimostrano i già citati testi di Scheuchzer, infestati da draghi, e ancor più quella dei ghiacciai, è assai incerta e pochissime sono le opere tecniche deputate allo studio di questi ultimi, tanto che bisognerà aspettare sino al 1760 per avere una sintesi organica strettamente glaciologica, per merito del Grüner.<sup>199</sup> Ma proprio in questi stessi anni le Alpi, e sempre le Alpi svizzere, acquisiscono ancora maggior fama in Europa attraverso un contributo letterario, non scientifico, quale il romanzo *Julie, ou la Nouvelle Héloïse* di Rousseau<sup>200</sup>, opera ambientata proprio sulle sponde ginevrine del Lago Lemano, e destinata, nella sua ispirazione halleriana, ad inaugurare l'epopea del turismo sentimentale lacustre e in parte orientato al paesaggio alpestre.

Appare dunque evidente la necessità di considerare in modo critico tutti quegli approcci storiografici che, ancor oggi, tendono a sovrastimare l'influsso scientifico, proprio del secondo Settecento, nell'esplorazione delle Alpi e nella conseguente costruzione e definizione dell'idea di montagna entro la cultura europea. Senza minimamente svalutare il portato della ricerca scientifica-

<sup>198</sup> Lo stesso Haller, da scienziato, ricordava che "I ghiacciai sono delle parti della montagna coperte sempre dalla cima alla base da un ghiaccio profondo da otto a dieci piedi", e a proposito dei ghiacciai di Grindelwald ricordava che "questi ghiacciai sono circondati da ogni parte da altre montagne... che non permettono la presenza di buoni pascoli, ... e ciò lascia pensare che non è la rigidità del clima a conservare questi ghiacci, ma che ci deve essere per ciò qualche altra causa ancora sconosciuta." Cfr. A. Von Haller, *Relation d'un voyage de Albert de Haller dans l'Oberland Bernois*, 1732, Langres, 1906, pag. 6. D'altra parte, le esplorazioni dei ghiacciai alpini svolte nella prima metà del Settecento non portarono alla nascita della glaciologia scientifica, che fiorì nel secolo successivo, ma costituirono solo un preambolo necessario ad una successiva definizione etico-scientifica dei luoghi alpestri, che introdurrà alla prima frequentazione diffusa di queste montagne dopo la fine del diciottesimo secolo. Su questi temi si veda, in generale, E. Pesci, *La Scoperta dei Ghiacciai...*, op. cit., in particolare pagg. 146 e seguenti.

<sup>199</sup> G.S. Grüner, *Die Eisgebirge des Schweizerlandes*, Berne, 1760, traduzione francese: *Histoire naturelle des glaciers de Suisse*, traduction libre de l'allemand de M. Grouner, Paris, 1770.

<sup>200</sup> Chez Marc Michel Rey, Amsterdam, 1761.

geologica, botanica, fisica- entro questa costruzione, siamo in totale accordo con quegli approcci di ricerca che sottolineano la genesi prevalentemente letteraria ed estetica, e comunque almeno multidisciplinare, dell'idea di montagna per buona parte del Settecento.

Solo a partire dal 1786, data fatidica della prima ascensione del Monte Bianco, con la successiva pubblicazione dei *Voyages dans les Alpes* di De Saussure, il peso della ricerca scientifica diventerà determinante, raccogliendo i frutti delle precedenti esplorazioni già svolte negli anni settanta da numerosi e celebri scienziati europei,<sup>201</sup> fra cui ricordiamo almeno Alessandro Volta e Lazzaro Spallanzani.

In quest'ultimo periodo si ha la netta sensazione che la scienza europea lavori in modo coordinato intorno alle Alpi, diventate improvvisamente il laboratorio privilegiato per gli studi di fisica, geologia e anche economia. Non a caso, proprio Volta è in contatto sia con De Saussure che con Spallanzani e con lo stesso Haller, poeta e scienziato, che morirà però nel 1777, entro una *koinè* di ricercatori interessati soprattutto alle rilevazioni sul campo, eseguite attraverso l'uso di strumenti innovativi, come lo stesso barometro, che venivano, in Lombardia, messi a disposizione dal meccanico strumentista del Ginnasio di Brera, Marco Saruggia, capostipite di una successiva specializzazione milanese nella produzione di strumenti di precisione.<sup>202</sup>

Questo "spirito di sistema" nasce – entro un processo simile a quello per cui nel Rinascimento la scienza moderna si sviluppò sulle basi culturali dell'Umanesimo – da una nuova e precisa attenzione estetica per la realtà alpestre, in una prospettiva di innovazione nelle modalità dello sguardo, che porta lentamente le montagne a diventare un territorio dotato di ordine, di una spazialità non più caotica, togliendole comunque dalla antica determinazione di terre maledette ed ostili, frutto, come ancora voleva Burnet nel secolo precedente, di una sorta di deviazione della natura. Prima degli anni ottanta del Settecento, "pensare alle montagne come luogo euristico privilegiato era assolutamente inconcepibile, e le Alpi erano considerate una mera imperfezione di natura di cui non si riusciva a comprendere la ragione. Certo, per esigenze militari, commerciali, di sfruttamento delle risorse naturali, il territorio alpino era

<sup>201</sup> Su questo tema si veda l'interessante testo di M. Ferrazza, *Il Grand Tour alla rovescia. Illuministi italiani alla scoperta delle Alpi*, Cda e Vivalda, Torino, 2003.

<sup>202</sup> *Ivi*, pag. 59



conosciuto per punti e per linee, ma sostanzialmente continuava a rimanere uno spazio bianco al centro del vecchio continente”.<sup>203</sup>

Negli anni precedenti “l’esplosione scientifica”, le esplorazioni delle Alpi erano state poche e lacunose, tanto che la prima vera descrizione glaciologica successiva a una visita ai ghiacciai, fu redatta solo nel 1741, da William Windham, giovane inglese di stanza a Ginevra, interessato, quasi per caso, ad una gita esplorativa, con un gruppo di compagni, alle ben poco note *glacières du Mont Blanc*. La sua relazione scritta, diffusa in poche copie e ripresa in un ulteriore ed autonomo *report* da un secondo esploratore, Pierre Martel, nel 1744, ci offre un curioso esempio di ibridismo fra le due culture, con accenni già orientati all’indagine scientifica entro un contesto completamente segnato dalle impressioni dei sensi e dalle suggestioni estetizzanti che l’ambiente alpestre regala all’esploratore.<sup>204</sup>

La risonanza estetica delle distese glaciali su Windham e compagni lo porta a paragonare questi luoghi a quelli descritti dai viaggiatori dei mari della Groenlandia, e le impressioni che il gruppo ha scendendo e scivolando sulla superficie del ghiacciaio è quella di chi per la prima volta prende contatto e conoscenza con una nuova entità, del tutto sorprendente e generatrice di curiosità.

La funzione di esperienze di questo genere entro quella che potremmo definire l’evoluzione dell’idea occidentale di “natura selvaggia” è stata ben sottolineata da

<sup>203</sup> A. De Rossi, *La costruzione delle Alpi...*, *op.cit.*, pag. 5. Secondo l’autore, “Da questo punto di vista, la scoperta della Alpi, e soprattutto degli spazi d’alta quota, rappresenta una sorta di versione introflessa e verticale dei grandi viaggi di esplorazione settecenteschi di James Cook e Charles-Marie de La Condamine...Questo percorso convergente di sguardi e discipline che condurrà alla costruzione delle montagne prende corpo attraverso percorsi molteplici ma paralleli. Da un lato la sequenza costituita dalle opere letterarie di Albrecht von Haller, Salomon Gessner e Jean Jacques Rousseau, espressione di quell’inedito “sentiment de la nature” che trova nelle Alpi, e in particolare nell’elvetismo, uno dei principali spazi di condensazione. Dall’altra parte gli studi sull’origine e la struttura dei rilievi, perché, come afferma Jean – André Deluc, altro scienziato ginevrino divenuto famoso alla fine del Settecento in tutta Europa per le sue misurazioni barometriche, “C’est dans les Montagnes sans doute qu’on doit principalement étudier l’histoire du Monde”. Su questi temi risultano assai interessanti anche le considerazioni svolte da F. Farinelli, “La conoscenza scientifica. Nota introduttiva”, in *La scoperta delle Marittime. Momenti di storia e di alpinismo*, a cura di R. Comba, M. Cordero, P. Sereno, Arciere, Cuneo, 1984; E. Camanni, *Ghiaccio vivo. Storia e antropologia dei ghiacciai alpini*, Priuli & Verlucca, Scamagno, 2010.

<sup>204</sup> Cfr. E. Pesci, *La Scoperta dei Ghiacciai*, *op. cit.* ; Windham aveva lasciato la sua relazione in manoscritto, che fu letto a Ginevra dal Martel, il quale decise di ripetere la spedizione nel 1742, scrivendo una seconda memoria che pubblicò, dapprima in francese, poi tradotta in inglese insieme a quella di Windham, a Londra, nel 1744, in un volume di 28 pagine, oggi rarissimo, intitolato *An account of the Glacieres or Ice Alps in Savoy in two letters, one from an English Gentlemen to his friend at Geneva; the other from Peter Martel, Enginer, to the said English Gentleman*.

Franco Brevini, che collega, entro un unico processo culturale, la scoperta dei ghiacci alpestri alle esplorazioni artiche, e alle suggestioni che il ghiaccio stesso ha dato alla cultura letteraria nelle diverse epoche.<sup>205</sup>

Ma la scoperta delle Alpi si colloca, in una prospettiva genetica, entro una più ampia riscoperta estetica della natura, che muove in primo luogo da una definizione e ridefinizione dell'idea di paesaggio, inteso come modalità umana di rielaborazione interiore della percezione di parti della natura stessa. Ben prima del romanticismo, nella prima metà del Settecento, l'estetica moderna, con la nota tematizzazione delle categorie legate al sublime e al pittoresco, pone le montagne a oggetto privilegiato di attenzione filosofica e letteraria. Ciò in maniera simile a quanto avverrà in seguito, con uno scarto di un secolo, per le spiagge e le coste dei mari considerate come luoghi per l'umanità, come ha ben mostrato Alain Corbin.<sup>206</sup>

Ma appare evidente che sia le montagne che le coste marine hanno in comune, agli occhi di una umanità occidentale liberatasi dai vincoli medioevali e assetata di riscoperta della natura, le prerogative proprie dei luoghi di forza, dotati di una interna enigmaticità, le cui radici, ben comprese e rivalutate dai pittori rinascimentali nella dialettica dei paesaggi originari, risalgono indietro fino all'antichità classica e alle civiltà pre-greche.

L'estetica del Settecento, ed in particolare l'estetica dell'empirismo inglese, acquisisce in fretta la nuova attenzione esplorativa per la natura alpestre che comincia a svilupparsi in Europa all'inizio del Settecento, per ora solo attraverso i viaggi legati al *Grand Tour* o a brevi soggiorni nelle terre elvetiche. Da ciò le note elaborazioni filosofiche di categorie come "il sublime piacere dell'orrido", già delineato da Addison, e reiterato dalla natura misteriosa dei quadri di Salvator Rosa, tanto cari all'aristocrazia inglese del Settecento.<sup>207</sup>

Già nei suoi *Moralists*, del 1709, Shaftesbury dava voce ad una definitiva rivalutazione della selva intesa come luogo importante per la vita umana, spazio non più pauroso e ostile, ma bello e alternativo rispetto al cattivo mondo degli uomini. Spazio naturale ove si dispiega una energia positiva, tanto che la frequentazione agreste e silvestre porta benefici agli uomini, così come quella alpestre li rendeva felici e li fortificava, secondo il suggerimento rinascimentale di Conrad Gessner, tutto proteso ad ammirare i monti e la loro magnificenza: "O campi e boschi, mio

<sup>205</sup> Cfr. F. Brevini, *L'invenzione della natura selvaggia. Storia di un'idea dal XVII secolo a oggi*, Bollati Boringhieri, Milano, 2013, in particolare pag. 186 e seguenti.

<sup>206</sup> A. Corbin, *Le Territoire Du Vide. L'Occident et le désir du rivage (1750-1840)*, Flammarion, Paris, 1988.

<sup>207</sup> Per una storia generale della riscoperta della natura, sotto un profilo estetico nell'età moderna rimandiamo a P. D'Angelo, *Estetica della natura. Bellezza naturale, paesaggio, arte ambientale*, Editori Laterza, Roma- Bari, 2003.

rifugio dal faticoso mondo degli uomini, accoglietemi nei vostri santuari tranquilli e siate propizi alla mia pensosa solitudine.”<sup>208</sup>

Lo specificarsi del dibattito estetico in senso tecnico già nei primi decenni del Settecento, ben testimoniato da testi famosi come i saggi dedicati da David Hume,<sup>209</sup> nell’ambito delle sue riflessioni morali, proprio alle questioni inerenti il gusto e la bellezza, porta in breve tempo ad un interesse molto forte, da parte della cultura filosofica, per tutto ciò che riguarda la natura, entro una prospettiva estetica che, sebbene non propria dell’illuminismo, condivide con quest’ultimo proprio l’interesse per i nuovi luoghi naturali: montagne, mari, isole tropicali, vulcani, zone artiche, foreste lontane.

Questa generale e diffusa nuova sensibilità per i paesaggi naturali dotati del fascino del selvaggio e del lontano domina tutto il Settecento sotto diversi aspetti: non solo nella concretezza delle prime esplorazioni, su tutte quella della celebre e ben organizzata spedizione del Condamine sulle Ande, ma anche ed in particolare nel dominio culturale vero e proprio, laddove l’attenzione per questi luoghi potenti e in fondo ignoti, si traduce ben presto in una rielaborazione di categorie estetiche applicate alla natura.

In particolare, come ha ricordato Rosario Assunto,<sup>210</sup> questa rielaborazione, che procede in modo lineare, sebbene polimorfo, sino a tutto il romanticismo successivo, inizia già nel 1705 quando Addison nei suoi *Remarks on several Parts of Italy*, descrivendo il paesaggio alpino e prealpino, parla delle “solitudini rocciose delle Alpi marittime vedute dal mare” sottolineandone l’aspetto selvaggio e fantastico, usando dunque una risonanza psicologica e percettiva che egli stesso riformulerà nel 1712 quando, nella nona puntata dei *Piaceri dell’Immaginazione*, parla apertamente del sublime – e intende già sublime naturale, non più quello retorico caro allo Pseudo- Longino – come di “a pleasing kind of Horror”.

Questa innovativa tipizzazione del paesaggio alpestre conduce ad una nuova estetica della natura, che si fonderà, per tutto il secolo e oltre, sul dibattito intorno alle categorie di sublime e pittoresco, lette e usate come le più adatte per parlare di montagne, mari, paesaggi originari.

Il pittoresco, in particolare, diviene in breve tempo il motore della nuova percezione della natura e delle montagne, ponendosi come una categoria-ponte fra il

<sup>208</sup> Shaftesbury, *I moralisti. Rapsodia filosofica ossia ragguaglio di talune conversazioni su argomenti naturali e morali*, trad. it. e introduzione di P. Casini, Laterza, Bari, 1971, pag.154.

<sup>209</sup> Cfr. D. Hume, *La regola del gusto*, trad. it. a cura di G. Preti, Laterza, Bari, 1967. I saggi estetici di Hume erano stati in origine pubblicati nel primo volume, parte prima, dei suoi *Essays Moral, Political and Literary*, usciti a Edimburgo nel 1741.

<sup>210</sup> R. Assunto, *Il Parterre...*, *op. cit.*, pag. 87.

barocco e il romantico, sino a diventare il cavallo di battaglia di una moltitudine di viaggiatori, artisti e letterati “pittoreschi”.<sup>211</sup>

L’eredità del pittoresco, destinato nel secolo successivo a deviare nel grottesco e nell’enciclopedismo giardinistico deterioro, comprende, fra l’altro, una marcata attenzione per le rovine, e dunque, sotto un profilo di storia delle idee, tende a percepire le montagne, secondo uno schema che abbiamo visto già presente nel rinascimento, come luoghi che celano i misteri dell’origine planetaria e che ci parlano della trasformazione infinita ed ineluttabile della materia nei suoi quattro elementi.

Le continue e numerosissime presenze culturali del pittoresco alpestre nel Settecento – argomento che esula dallo spazio del presente lavoro – appaiono in tutta la loro forza soprattutto nei diari di viaggio, nei primi *récits d’ascension* e soprattutto nel vedutismo pittorico che dà ampio spazio al potere dell’immaginazione nella raffigurazione dei luoghi alpestri, la cui essenza viene ora caratterizzata, ed in fondo già mediatizzata, entro i canoni di una poetica visiva che unisce ricerca della bellezza ed esaltazione trasfigurata del fascino del misterioso. Così, in numerosi quadri, l’Italia del Settecento, emergente dal passato antico fra rovine, edere e penombre, così le Alpi, per la prima volta raffigurate con nuovi cromatismi in una stringente dialettica di realtà e suggestione immaginifica.<sup>212</sup>

Ma proprio lo stesso pittoresco, come è stato notato di recente, soprattutto in riferimento al pittoresco alpestre, è in realtà implicito o risolto nel sublime, definendosi, in ultima analisi come un sublime potenziale.<sup>213</sup>

Non è dunque un caso che la definizione settecentesca dell’idea di montagna come luogo particolare e affascinante della natura, luogo adatto ad una culturalizzazione e ad una eticizzazione esplorativa, passi, nel suo ultimo momento evolutivo precedente la sintesi romantica, proprio attraverso le pagine kantiane dedicate al sublime.

Come noto, Kant, nella *Critica del Giudizio*, dà largo spazio al sublime, caratterizzandolo come un processo fondamentalmente razionale che, patrimonio di pochi eletti o per cultura o per intelligenza, nasce nell’animo umano dalla percezione

<sup>211</sup> Cfr. J. Whale, “Romantici, esploratori e viaggiatori pittoreschi”, in *La politica del pittoresco. Letteratura, paesaggio ed estetica dal 1770*, a cura di S. Copley e P. Garside, prefazione di R. Milani, trad. it di B. Lotti, Nike, Milano, 1999, pagg. 195 – 218.

<sup>212</sup> Sul pittoresco rimandiamo a R. Milani, *Il Pittoresco. L’evoluzione del Gusto tra classico e romantico*, Laterza, Roma – Bari, 1996.

<sup>213</sup> *Ivi*, pag. 76: “L’estetica del pittoresco si caratterizzò soprattutto là dove venne valorizzata, in rapporto al paesaggio, l’architettura frammentata in stato d’abbandono invasa dalla vegetazione. Ma, nella sua passione per le rovine, essa trascendeva in ultima istanza ancora una volta se stessa pervenendo al sublime. Anche in Italia si può riscontrare questo passaggio dal pittoresco al sublime. Lo rileviamo da vari spunti letterari, dal Verri in particolare.” (il riferimento è qui ad A. Verri, *Le notti romane*, a cura di R. Negri, Laterza, Bari, 1967, pag. 5.)

di fenomeni naturali o di grande estensione (Sublime matematico) o di grande potenza (Sublime dinamico). Questo processo trova il suo senso ultimo nella “determinazione morale” dell’individuo, che si sente dapprima minimo di fronte alla natura, ma che poi torna all’altezza di quest’ultima attraverso la propria coscienza razionale di essere umano.<sup>214</sup>

Si spiega così l’interesse kantiano – proprio di un soggetto che mai si era mosso dalla cittadina natale di Königsberg – per le esplorazioni contemporanee delle zone alpine, al punto da citare il De Saussure nel suo capolavoro estetico, in relazione alla discussione sul sublime naturale.

L’intervento kantiano istituzionalizza la presenza delle montagne, e in particolare delle Alpi, nella cultura europea, togliendole definitivamente dall’arcaico limbo medievale in cui erano in parte ancora sprofondate e dormienti. Kant, come ricorda Raffaele Milani,<sup>215</sup> lesse i *Voyages dans les Alpes* del De Saussure, successivi alle esplorazioni che quest’ultimo condusse nelle zone del Monte Bianco e del Monte Rosa, ma fu probabilmente colpito soprattutto dalle illustrazioni di Wolfgang Adam Toepfer, al punto da vedere nel paesaggio alpino, soggetto nuovo e inusuale entro la cultura dell’epoca, l’esempio perfetto di modello di paesaggio sublime.

La fusione estetica tardo settecentesca di grazia e passione unisce infine il sublime e il pittoresco, in un nuovo sentimento della natura che, sebbene differenziandoli come categorie, li usa spesso come volani per la definizione di una nuova idea di montagna:

“Quello scrittore non meno spiritoso che profondo che è Saussure, nella descrizione del suo viaggio alle Alpi, dice del Bonhomme, un monte della Savoia, che “vi domina una certa tristezza insignificante”. Egli conosceva dunque anche una conoscenza interessante, come quella ispirata dalla vista di una solitudine, in cui gli uomini ben potrebbero ridursi per non udire e saper più nulla del mondo, ma non inospite al punto da non offrir loro che un miserrimo ricovero. – Faccio questa osservazione soltanto per ricordare che anche la tristezza (non la costernazione) può essere considerata tra gli affetti forti, quando abbia fondamento idee morali; quando invece riposa sulla simpatia, e come tale, è anche amabile, appartiene semplicemente agli affetti teneri : e perché da ciò si noti che lo stato d’animo soltanto nel primo caso è sublime.”<sup>216</sup>

<sup>214</sup> Per il testo kantiano si veda I. Kant, *Critica del Giudizio*, trad. it di A. Gargiulo, riveduta da V. Verra, introduzione di P. D’Angelo, Laterza, Bari, 1997, in particolare pagg. 159-234.

<sup>215</sup> R. Milani, *Il Pittoresco...*, *op. cit.*, pag. 76.

<sup>216</sup> I. Kant, *Critica del Giudizio*, *op. cit.*, pag. 227-229.

Con questa notazione filosofica Kant usa l'opera di De Saussure e, di conseguenza, le montagne, in un contesto morale ed in fondo anche psicologico che proietta queste ultime in una nuova dimensione, già evidentemente piena dei contenuti propri della percezione romantica della natura.<sup>217</sup>

### 3.6 Contenuti e valenze estetiche della concezione romantica della montagna e dell'alpinismo nel diciannovesimo secolo

Se l'epopea esplorativa scientifica delle Alpi è stata indubbiamente legata alla cultura illuministica e ad un interesse tecnico e analitico per i diversi aspetti della natura, la successiva evoluzione dell'idea di montagna, a partire dalla fine del Settecento e almeno per tutto il secolo successivo, è del tutto ispirata dalla filosofia romantica della natura.

La traduzione psicologica e sentimentale della percezione naturalistica operata dal romanticismo europeo ed in particolare da quello tedesco porta ad una focalizzazione esplicita sulle montagne viste come luogo dell'anima, con cui l'artista, il poeta, ma infine anche l'alpinista possono entrare in comunione empatica, cogliendo i segreti di una psiche universale che anima uomo e mondo.

Ben presto gli "imperi verticali" diventeranno, nella cultura europea, agli inizi del diciannovesimo secolo, anche "abissi della mente", e le Alpi verranno visitate con evidenti scopi di conquista, soprattutto da parte di quella borghesia ed aristocrazia britannica desiderosa di una colonizzazione di nuove e importanti aree mitteleuropee.

L'esplorazione alpina, che peraltro non smette di essere viva e praticata per tutto l'Ottocento, si affianca in poco tempo ad una nuova mentalità che spesso vive la salita alpinistica delle vette al contempo come una conquista della cima e come una rifusione psicologica dei grandi temi naturalistici espressi dal romanticismo.

Si può dire con certezza che tale rifusione è stata, negli ultimi due secoli, ed in maniera massiva almeno sino al 1960, una reale perfusione, in modo che tutta la storia dell'alpinismo di questi secoli, si è sviluppata in larga prevalenza, e a diversi livelli tecnici e sociali, in un'ottica romantica: ciò significa ripresa di elementi

<sup>217</sup> Sul complesso rapporto teoretico fra l'estetica kantiana della natura, il paesaggio e l'arte rimandiamo al testo, molto tecnico, di Alain Roger, *Nus et paysages. Essai sur la fonction de l'art*, Aubier, Paris, 2001, dove, fra l'altro, si analizza l'antico tema, risalente fino a Petrarca, dell'empatia e sovrapposizione estetica fra femminilità e paesaggio naturale.

Per una sintetica ma puntuale analisi del rapporto fra montagne e sublime nel Settecento si veda C. Viola, "Il sublime e l'orrido montano nell'estetica settecentesca", in *Ascensioni umane. La montagna nella cultura occidentale*, op. cit., pagg. 109 – 125.

simbolici, alchemici, magici, in gran parte irrazionali, con particolare riferimento al titanismo, all'eroicismo, spesso ibridati in contenitori di diffusione culturale afferenti alla letteratura.<sup>218</sup>

La nuova forza operativa che la facoltà dell'immaginazione – *Einbildungskraft* – riceve dalla speculazione kantiana permette in poco tempo, attraverso una applicazione diretta al contesto naturale, di rileggere il paesaggio alpestre e lacustre in una nuova ottica, come accadrà nel giugno del 1816 a Byron e Shelley, i quali attraverseranno il lago Lemano, approdando a Vevey, proprio ove era stata concepita la *Nouvelle Heloise*.

Ma, già nel periodo precedente, la centralità delle montagne nell'immaginario romantico è sancita in modo inequivocabile da testi specifici come *Der Runenberg di Ludwig Tieck*,<sup>219</sup> o dal frammento goethiano *Im Granit*, ove Goethe, sebbene notoriamente non sia considerabile un romantico in senso proprio, come molti romantici dà alla natura alpestre una animazione quasi vitalistica, nel tentativo di identificare nel granito la pietra originaria (*Ur – Stein*).

Lo stesso Byron, proprio nel 1816, dopo un'escursione effettuata in settembre sulle Alpi Bernesi insieme all'amico John Cam Hobhouse, concepisce la redazione del suo *Manfred*, il cui secondo atto presenta una precisa ambientazione alpestre, ricca di simbologie assai note, dalla cascata, ai camosci, all'arcobaleno e all'abisso dei precipizi rocciosi.<sup>220</sup>

Il *Manfred* verrà tradotto in francese e edito a Parigi nel 1854 con illustrazioni di Gustave Doré, che raffigura il protagonista secondo un'estetica del grandioso in natura, circondato da montagne a picco, da ghiacciai in fuga prospettica e, appunto, da rombanti cascate, come quella svizzera dello Staubbach, già a suo tempo decantata da Goethe come simbolo assoluto del sublime dinamico in natura.

Allo stesso modo, nelle fiabe romantiche alpestri, la trama ricalca antiche forme letterarie legate alle leggende nordiche e, più in generale, allo schema socio-morale di origine cavalleresca e medievale che vuole il protagonista del racconto in fuga dall'amata o dalla famiglia a causa di una sorta di crisi interiore spesso suggerita da un personaggio misterioso, una fata, una strega, un centenario, in modo che, subito dopo la fuga su esse, le montagne diventano un luogo di peregrinazione ed esilio psichico, oltre che fisico, capace però di generare la percezione di verità superiori, poste in alto, producendo una catarsi che riporta il protagonista, rinnovato, nel mondo civile.

<sup>218</sup> Su questo complesso passaggio di idee e tradizioni si veda S. Schama, *Paesaggio e memoria...*, *op.cit.*, in particolare pagg. 492 e seguenti.

<sup>219</sup> L. Tieck, Novalis, C. Brentano, *La montagna runica*, in *Fiabe romantiche*, trad. it. a cura di I. Maione, Tea, Milano, 1988, pagg. 36-61.

<sup>220</sup> G. G. Byron, *Manfred*, trad. it. di S. Gori, Mursia, Milano, 1994.

Il mondo alpestre si ammanta così nuovamente di un panpsichismo che la scienza illuminista aveva estirpato dalla percezione occidentale delle montagne e che, nel suo derivare dalla con-fusione romantica fra uomo e natura, conduce direttamente non solo ad una concezione eroica e appunto psicologico – sentimentale dell'ascesa alpinistica, ma anche alla nascita remota di un'idea della natura selvaggia intesa come alterità rispetto al mondo civilizzato.<sup>221</sup>

L'idea secondo cui l'uomo può trovare sulle montagne, e di conseguenza nella loro conquista, sia elementi segreti – in una dimensione che diventerà presto in alcuni, come Nietzsche, ma già in Novalis, pura geomanzia – celati da una natura potente, sia un nuovo spazio di esaltazione prometeica e dunque in fondo tecnica, diventerà in breve il paradigma quasi definitivo per una idea di montagna tipica della cultura dell'Ottocento e del Novecento.

L'origine di una concezione delle montagne fortemente intrisa di suggestioni sentimentali e soprattutto legate ad emozioni profonde, e dunque al substrato più essenziale e originario dell'anima umana, è evidente nei testi dello stesso Novalis, soprattutto nelle pagine mirabili de *I Discepoli di Sais*, laddove la celebre vicenda di Giacinto che attraversa la natura mentre si reca a cercare la verità, *a-letheia*, la disvelata, presso il tempio di Iside, è una perfetta esemplificazione di come la natura stessa, se ascoltata, renda migliore l'uomo.<sup>222</sup>

Nessun luogo è più fautore di miglioramento morale delle montagne, poiché la verità abita in alto, e dunque l'alpinismo rimane segnato, in modo per ora massivo, proprio da questa potenzialità catartica, che prevede ed accetta in sé anche il rischio e il confronto con la morte.

Ma, ancor più di Novalis, che si limita ad una considerazione generale sulla natura, appare fondamentale, per la trasformazione ottocentesca dell'idea di montagna, soprattutto in ambito mitteleuropeo, la considerazione che ha per le montagne, ed in particolare per le Alpi, Friedrich Hölderlin. Per il grande poeta tedesco esse rappresentano il contesto fondamentale entro cui si sviluppa la tradizione etnica e culturale germanica, e soprattutto rappresentano il volto primigenio della Terra nel suo porsi come ente parlante teso a comunicare al popolo tedesco verità portentose sul suo destino. Per Hölderlin le Alpi sono la culla dell'umanità, il luogo privilegiato ove la parola che viene da oriente giunge attraverso la grecità e la romanità:

<sup>221</sup> Su questo tema vedasi F. Brevini, *L'invenzione della natura selvaggia*, op. cit., in particolare pag. 198-199, ove si parla di Byron e del *Manfred*.

<sup>222</sup> Novalis, *I Discepoli di Sais*, trad. it. di A. Reale, Rusconi, Milano, 1998, soprattutto pag. 161 e seguenti.



“Im dunkeln Efeu sass ich, an der Pforte  
 Des Waldes, eben, da der golden Mittag,  
 Den Quell besuchend, herunterkam  
 Von Treppen des Alpengebirgs,  
 Das mir die goettlichegebaute,  
 Die Burg der Himmilischen heist  
 Nach alter Meinung, wo aber  
 Geheim noch manches entschieden  
 Zu Menschen gelanget; von da  
 Vernham ich ohne Vermuten  
 Ein Schicksal...”<sup>223</sup>

L'influenza decisiva del romanticismo sull'evoluzione moderna dell'idea di montagna assume così un'importanza che va al di là del semplice contesto alpinistico o estetico-filosofico, giungendo a toccare ambiti lontani, come quelli profondamente etici ed addirittura politici che si leggono facilmente fra le righe del grande poeta tedesco: la ricerca e l'identificazione di una radice etnica propria e assoluta per il popolo tedesco, la determinazione di un senso ultimo della storia, orientato da elementi veritativi provenienti da oriente e passati, attraverso i secoli e le civiltà – secondo un antico e noto schema agostiniano ripreso da Ottone di Frisinga in epoca medioevale – sino alla sacralizzazione dell'ambiente alpestre come luogo naturale magico e simbolico.

Ma non solo: il romanticismo fonda anche una prospettiva di percezione delle montagne intese come contesto privilegiato per coloro che, spiriti in certo modo eletti, tendono a realizzare la propria tensione irrisolta verso l'infinito e la bellezza per mezzo di un'azione pericolosa e potente qual è quella tipica dell'alpinismo in tutte le sue forme.

Si comprende così la radice culturale di gran parte della concezione della montagna nel secondo Ottocento e nei primi decenni del secolo successivo, quando numerosi testi, non necessariamente filosofici, ma legati proprio all'alpinismo o alla cultura alpina, indicano apertamente nella prospettiva eroicistica e soprattutto titanistica la vera essenza del rapporto fra uomo e montagna.

<sup>223</sup> F. Hölderlin, *Der Rhein*, in *Grosse Stuttgarter Ausgabe*, II, pag. 142. “Nell'edera buia sedevo, alla porta/ della foresta, proprio quando il meriggio d'oro/per visitare il fonte scendeva/ la scala dell'Alpe, / che per me è la rocca dei numi, / costruita da mano divina, / secondo l'antica voce, ma donde/ più di un segreto verdetto/ giunge ancora agli uomini: di lì/imprevisto ebbi il senso/ di un destino.” Su questi temi inerenti la funzione delle montagne, dei vulcani e dei fiumi in Hölderlin rimandiamo a R. Guardini, *Hölderlin. Immagine del mondo e religiosità*. Vol. I, Morcelliana, Brescia, 1995, in particolare pag. 95 e seguenti.

Non più dunque una frequentazione esplorativa, empirista, scienziata, orientata, secondo i canoni dell'illuminismo, a considerare le montagne come oggetti alieni da studiare per conoscere meglio le forme della natura a fini classificatori e nomotetici ma, al contrario, ecco ora montagne parlanti, e uomini che le salgono, in spregio alla morte, per cogliere un lembo di infinito e per congiungersi, in un'empatia superiore, psicologicamente e materialmente, con le profondità cosmiche e abissali.

Proprio questo senso cosmico, legato alle dimensioni celesti, stellari, uraniche, e il suo contraltare abissale, rappresentato dalle verticalità, dalle forme rocciose orride e sublimi, compongono le basi di un sentimento alpestre che il romanticismo propone e sostiene in letteratura, filosofia e arte.

Del tutto essenziale a questo sentimento è la categoria dell'immaginazione, la fantasia, che porta l'artista, l'alpinista, il semplice *Wanderer* a trasfigurare quasi sempre le montagne secondo le complesse e spesso misteriose entropie della propria psiche.

Questa nuova proposta estetica, e in fondo anche pratica, appare evidente nelle opere di Turner, pittore che proprio attraverso le montagne dà un impulso determinante per una definizione del valore metaforico del paesaggio, scardinando quest'ultimo dai rigidi canoni oggettivisti settecenteschi, che saranno peraltro ripresi in modo massivo dalla successiva geografia di stampo positivistico.<sup>224</sup>

Il dominio assoluto della fantasia, intesa come categoria etica e psicologica essenziale per la vita, si dispiega in tutti gli ambiti culturali toccati dal romanticismo e la sua fascinazione si traduce ben presto, soprattutto nel fertile campo alpinistico, in forme di creatività orientata in senso artistico, quasi che le montagne divengano grandi tele su cui gli uomini dipingono nuovi itinerari verticali e nuovi sentieri verso sommità innevate.

Come è stato recentemente notato, difendendo il romanticismo dagli attacchi deteriori di una certa storiografia marxista, la categoria della creatività, di evidente derivazione tardo-kantiana, è il tratto positivo e distintivo del romanticismo stesso,

<sup>224</sup> La bibliografia concernente la pittura romantica è molto ampia. Segnaliamo qui alcuni utili testi di riferimento specifico, legati anche alle categorie estetiche che il romanticismo adotta entro l'iconografia alpina: M. Graham, M. Warner Marien, F. Brunet, *Cosmos. Da Goya a de Chirico, da Friedrich a Kiefer. L'arte alla scoperta dell'infinito*, Catalogo della mostra, a cura di J. Clair, Venezia, 2000, Bompiani, Milano, 2000. V. Anker, "Dal viandante romantico alla folla dei panorami: frontiere e ibridazioni nella rappresentazione dello spazio alpestre", in *Le cattedrali della Terra*, Catalogo della mostra, Museo della Permanente, Milano, 2000, Electa, Milano, 2000, pagg. 26-32 ; su Turner, e Joll, M. Butlin, *L'opera completa di Turner 1793-1829*, Rizzoli, Milano, 1982. Su Friedrich, J. L. Koerner, *Caspar David Friedrich and the subject of landscape*, Reaktion Books, London, 1995. Infine, sul complesso rapporto fra sublime e arte nella Hudson River School, si veda *American Sublime*, Tate Gallery, London – Pennsylvania Academy of the Fine Arts, Philadelphia, 2002.

nel suo proporsi come concezione del mondo aperta sia alle tradizioni e alla lettura del passato, sia all'intervento innovativo sul cosmo attraverso la soggettività visionaria ma potentemente pratica.<sup>225</sup>

Il potere dell'immaginazione determina dunque, dopo il romanticismo e con esso, una nuova concezione dell'idea di montagna, certamente dinamica, affascinante, ma per certi versi parossistica e irrazionale. Ciò riguarda in generale tutta la relazione della soggettività romantica con la natura, e ciò è ben testimoniato da certi passi di Schlegel che, in un testo celebre come la *Lucinde*, insiste sulla necessità di un uso continuato della creatività nell'ambito della rappresentazione naturalistica, in modo da esaltare la "selvaggia bellezza" di certi paesaggi, di certe forme, di certe piante che assumono così sembianze tali da possedere un'anima "ed essere fatte come gli uomini, a somiglianza di Dio".<sup>226</sup>

La nuova idea di montagna fondata dal romanticismo dominerà, come abbiamo detto, gran parte della cultura alpina successiva, ma si ibriderà spesso con altre concezioni dello spazio alpino e del rapporto uomo – montagna, venendo a costituire, alla fine del diciannovesimo secolo, un modello di ispirazione culturale e pratica assai polimorfo e spesso difficilmente riducibile a un ordine interno preciso: suggestioni ancora illuministe, fino al positivismo alpestre e alla fisiologia di Angelo Mosso, emozioni esplorative legate alle nuove terre americane e alla fascinazione dell'esotico e dei grandi spazi alla von Humboldt, fino alle prime forti dizioni filosofiche di un'idea di montagna intesa come luogo privilegiato di riunione di spiriti superiori con le verità della Terra e del Cielo, secondo una prospettiva che vedrà teoreticamente in Friedrich Nietzsche e praticamente, in alpinismo, in Eugen Guido Lammer i suoi massimi fautori.<sup>227</sup>

<sup>225</sup> Cfr. C. Larmore, *L'eredità romantica*, trad. it. di G. Bettini, Feltrinelli, Milano, 2000, in cui, fra l'altro, si nota come nella poesia *Il Monte Bianco* di Shelley, del 1817, la categoria dell'immaginazione sia volutamente proposta come dotata di grande forza pratica, e trovi nel soggetto e nella natura i due poli non separabili da cui si alimenta. Cfr. P. B. Shelley, *Mont Blanc*, trad. it. F. Rognoni, *Il Monte Bianco*, in *Opere*, Einaudi-Gallimard, Torino, 1995. Interessante, sui rapporti fra romanticismo e cultura settecentesca, I. Berlin, *Le radici del romanticismo*, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Adelphi, Milano, 2001 (1965), ma si vedano anche le riflessioni di F. Rella, *Romanticismo*, Pratiche, Parma, 1994, soprattutto pag. 21: "La mente ha montagne", ove si ricorda che Rousseau fu colui che liberò le montagne dal loro atavico legame con l'inferno, inventandone la bellezza. In generale, F. Tedeschi, "La montagna nella pittura romantica. Dalle Alpi alle Montagne Rocciose", in *Ascensioni umane. La montagna nella cultura occidentale*, op. cit., pagg. 126-132.

<sup>226</sup> Cfr. M. Venturi Ferriolo, *Giardino e paesaggio dei Romantici*, Guerini, Milano, 1998, pag. 32. Per Schlegel: *Lucinde. Ein Roman*, Frölich, Berlin, 1799.

<sup>227</sup> Su von Humboldt si vedano: Alexander v. Humboldt, *Ansichten der Natur*, Reclam, Stuttgart, 1999; A. Meyer – Abich, *Aléxander von Humboldt*, Rowohlt, Hamburg, 2001.

### 3.7 Le montagne come luoghi di forza: dall'approccio nietzschiano al caso Lammer

La scoperta estetica delle Alpi, frutto di una lunga e complessa elaborazione, durata più di un secolo e passata attraverso numerose discipline culturali, dalla filosofia all'arte figurativa, dalla poesia al resoconto di viaggio, si traduce, nella parte centrale del diciannovesimo secolo, nella istituzionalizzazione delle prime forme di "conquista" delle cime alpine, non solo europee, in un ottica quasi sempre legata ad una forma di eticizzazione degli spazi naturali, secondo un canone che ben si sposava con l'imperialismo politico e territoriale di marca anglosassone. Ciò é ben dimostrato non solo dalla prima ascensione del Cervino compiuta da Whymper e compagni nel 1865 ma anche dalla diffusa presenza esplorativa inglese sulle vette alpine, soprattutto nell'area dolomitica e svizzera, presenza presto destinata a diffondersi sino alle montagne himalaiane.

Tuttavia, i primi decenni del diciannovesimo secolo videro anche posizioni culturali negative nei confronti delle montagne, considerate come parti della natura scarsamente affascinanti, se non addirittura secondarie e di modesta utilità per l'evoluzione civile.

È questo il caso di autori celebri, come Hegel che, pochi anni prima, nel 1796, dopo un giovanile viaggio sulle Alpi Bernesi, conclude, con un brano famoso e lapidario, che "né l'occhio, né l'immaginazione su questi massi informi trovano un punto su cui quello possa sostare con piacere o quella possa trovare un'occupazione o uno spunto per il suo libero gioco. Solo il mineralogista trova materia per arrischiare avventate congetture circa le rivoluzioni di queste montagne. La ragione nel pensiero della durata di queste montagne, o nel tipo di sublimità che si ascrive loro, non trova nulla che le si imponga e le strappi stupore e meraviglia. La vista di questi massi eternamente morti a me non ha offerto altro che la monotona rappresentazione, alla lunga noiosa del: *è così*."<sup>228</sup>

Lontano dalla sensibilità romantica, Hegel propone una lettura delle realtà alpestri rispondente al proprio particolare modo di considerazione filosofica della natura, da molti vista come il punto debole del sistema hegeliano, ma il pesante giudizio del filosofo tedesco ha una sua interna significatività perché coglie bene uno degli elementi cruciali delle montagne: quella essenza aliena, disumana, neutrale, minerale, e per certi versi gelidamente cosmica e fredda, che tornerà, per intuizione, in alcuni passi nietzschiani dedicati ai monti, e risuonerà in modo esplicito nelle parole dedicate, in pieno Novecento, da un intellettuale raffinato come Theodor W. Adorno alle montagne engadinesi, talmente aliene da apparire irreali e scisse da ogni umanità.

<sup>228</sup> Georg W. F. Hegel, *Diario di viaggio sulle Alpi bernesi*, prefazione di R. Bodei, trad. it. di T. Cavallo, Ibis, Como, 1990, pag.57.

Ancor più feroce, se non quasi sarcastico, il giudizio sulle montagne dato da Chateaubriand che, nel 1806, descrive le Alpi come luoghi tristi e poveri, abitati da pezzenti e analfabeti, in una dimensione lontana anni luce dalle belle fascinazioni romantiche e stendhaliane.

Masse informi, pesanti, disarmoniche, sfuggenti ai limiti dello sguardo, nevi cineree, creste che oscurano il cielo: tutto ciò uccide il *grandioso*, e non va meglio per il *grazioso*, sostituito sempre dal *penoso*, davanti a deserti di pietre e nevi battuti dalla pioggia, e da mandrie di mucche infelici “che rimpiangono la pianura quanto i loro padroni”.<sup>229</sup>

L'approccio negativo dello scrittore francese non avrà però, nei decenni successivi, molta fortuna, non solo per la grande diffusione del turismo alpino, escursionistico, termale, pittoresco, ma anche per la netta permanenza di una forte suggestione delle tradizioni legate ad una idea di montagna ove quest'ultima viene intesa sempre come luogo essenziale per la vita della Terra.

Nella seconda metà del secolo Nietzsche dà un contributo importante alla cultura alpina, nel momento in cui elegge il suo Zarathustra a “spirito alpestre”, frequentatore solitario di luoghi glaciali e di altitudini che lo elevano sopra la storia occidentale e cristiana, in un'atmosfera rarefatta, la cui aria è respirabile solo da pochi, poiché per gli altri, non predisposti, essa brucia i polmoni.

La frequentazione di luoghi alpestri e costieri, in particolare sulle Alpi svizzere engadinesi, in Liguria e nel sud Italia, rispondeva ad una precisa esigenza fisiologica, legata alla salute instabile di Nietzsche, cronicamente affetto da una misteriosa patologia neurologica forse legata alla sifilide che aveva contratto in gioventù. Ciò lo spinge lontano dai luoghi affollati, verso ambienti specifici e solitari, dove, in inverno, il suo sguardo ispirato può scaldarsi al sole che illumina il mare e, in estate, riposarsi nelle penombre furtive dei boschi, fra radure improvvise e segreti angoli vegetali. Ma a questa essenziale necessità fisica Nietzsche aggiunge anche quella psicologica e filosofica, poiché proprio “in molti paesaggi naturali scopriamo di nuovo noi stessi, con piacevole brivido; è la più bella rassomiglianza. Come deve essere felice chi prova quella sensazione proprio qui, in quest'aria d'ottobre costante e soleggiata, In questo birichino e felice scherzare del vento da mattina a sera... qui dove Italia e Finlandia si fondono e dove sembra esserci la dimora di tutti i toni argentei della natura; come deve essere felice chi può dire: esistono certamente luoghi più grandiosi e più belli, questa natura però mi è più vicina, intima, familiare e ancora più.”<sup>230</sup>

<sup>229</sup> F. R. De Chateaubriand, *Viaggio sul Monte Bianco*, trad. it. di F. Vasarri, Tararà, Verbania 1997, pag. 19.

<sup>230</sup> F. Nietzsche, *Il viandante e la sua ombra* (IV, 3), aforisma 338, in Id., *Opere complete*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1964 e seguenti.

L'empatia fondativa che lo lega per sempre alla montagna engadinese, che frequenterà a lungo, in estate, nella piccola casa di Jan Durisch, a Sils-Maria, fra il 1879 e il 1888, non è che un aspetto particolare di una più ampia e importante risonanza culturale e in fondo geomantica che il filosofo tedesco, sulle evidenti orme del Novalis de *I discepoli di Sais*, sente emozionalmente oltre che razionalmente, e che gli fa immaginare e sperare un futuro in cui l'Europa, "la buona Europa", recuperi il suo originario spirito, fusione di armonia greca antica e di forza e ardimento nordico.

Ciò può avvenire – non diversamente da come pensava Hölderlin – soprattutto attraverso la rivalutazione di quei luoghi originari, alpestri e marini, di pietra e di acqua, che detengono nei propri scrigni i segreti tesori delle origini e del destino del mondo.

Come appare evidente, ritornano qui vive molte antiche tradizioni di psicologia storica dei popoli, riferite alle montagne e alle acque, la cui origine abbiamo colto già nelle civiltà pre-greche, e ciò avviene attraverso passaggi e salti storici che hanno visto protagonisti, prima del 1800, intellettuali ed artisti di diversa estrazione e nazionalità.

Per questo motivo, e per l'influenza culturale che hanno avuto in diversi campi del sapere, anche ad un livello quasi popolare, la simpatia e l'interesse nietzschiano per le montagne hanno rivestito una posizione importante nella costituzione dell'idea di montagna novecentesca: se è difficile ritrovare una concezione nietzschiana dell'alpinismo, è abbastanza consueto, soprattutto entro il 1940, cogliere negli scritti di alcuni alpinisti europei le eco delle parole che Nietzsche dedica alle montagne nello *Zarathustra* o in *Umano troppo umano*.

Un'importanza e una forza particolare assume soprattutto l'insistenza di Nietzsche sull'opposizione qualitativa, evolutiva e proiettiva fra il mondo delle pianure, basso, piatto, orizzontale e storicamente determinato secondo i canoni borghesi della modernità, e il mondo alpestre, posto a quei fatidici 6000 piedi oltre l'uomo e il tempo, che permettono al vero filosofo di respirare un'aria unica, cogliendo verità supreme e tali da porlo come rifondatore di una nuova umanità, forte e autonoma, oltre Dio, la morale e la scienza come veniva intesa dal positivismo.

Si coglie certamente, in una lettura critica attenta, nei riferimenti nietzschiani alle montagne, sia una velata disillusione finale, quasi che il loro ambiente sia troppo disumano anche per il più potente filosofo, ma soprattutto un panteismo parametafisico che risuona spesso come segno evidente di un disagio psicologico dell'anima nel suo essere scissa dalle realtà naturali: luce, vento, fiori, rocce, acque dei torrenti. Questo elemento di difficile catalogazione culturale – pregno di vitalismo, ma anche di un ibrido misticismo laico e gnosticeggiante – riveste, a nostro parere, un'importanza decisiva per la formazione di una particolare sensibilità verso la montagna e l'alpinismo nel Novecento: tale percezione risuona, quasi fosse una categoria psicologica pre-culturale, negli scritti di Lammer prima, di Ettore Zapparoli poi, negli anni trenta del Novecento, sino a certi passi di Rudatis, e

sicuramente riappare nella drammatica fuga interiore di Antonia Pozzi verso le montagne intese come “grembo della Terra”.

Il simbolismo nietzschiano dei monti esprime dunque, al contempo, un'esigenza di rinnovamento morale e una tragica constatazione della difficoltà di portarlo a termine.

La grande difficoltà critica di omologare in una formula o in una sola prospettiva teoretica la percezione nietzschiana del mondo alpestre spiega i diversi giudizi storiografici formulati, su questi temi, negli ultimi anni, ma permette comunque di rilevare in modo certo come l'immagine delle montagne che promana dai testi del filosofo tedesco – soprattutto ad un livello di cultura non accademica – è quella “funzionale” e “catartica”: ancor prima di essere empatizzate dal soggetto come entità vive e positive, in un'ottica in fondo romantica, le montagne appaiono qui come mezzi naturali potenti per i desideri profondi di redenzione e trasformazione della civiltà attraverso la frequentazione e l'azione di uomini dotati di una spiritualità particolare.

Indubbiamente la catarsi sarà poi riportata alle pianure, alla costituzione di una nuova logica del divenire, non più eteronoma, impaurita, in fuga verso la religione: ma, di fatto, le montagne di Nietzsche rimangono montagne elitarie, e non a caso, a conferma di ciò, questa è stata la recezione del suo messaggio, per nulla travisato, nell'ambito dell'alpinismo e della cultura alpina della prima metà del Novecento.<sup>231</sup>

<sup>231</sup> Non concordo del tutto, a questo proposito, con le interessanti osservazioni critiche inerenti la concezione nietzschiana della montagna formulate da Dario Sacchi, “La montagna di Zarathustra”, in *Ascensioni umane. La montagna nella cultura occidentale*, cit., pagg. 177-181, secondo cui “Vi è però un possibile equivoco nel quale bisogna stare ben attenti a non cadere: si potrebbe infatti, quasi inavvertitamente, introdurre una terza valenza del simbolismo della montagna nello *Zarathustra* oltre alle due già considerate, vale a dire quella di stampo assai tradizionale (ma poi... anche kantiano), secondo la quale l'altitudine, la maggiore prossimità alla volta celeste *et similia* farebbero riferimento alla trascendenza e al sopramondo laddove la pianura e la “bassura” starebbero a significare immanenza e terrestrità. In verità non ci sarebbe nulla di più anti-nietzschiano di una simile lettura, come può agevolmente comprendere anche chi abbia una conoscenza soltanto generica e superficiale del pensiero del nostro filosofo... Non bisogna insomma dimenticarsi che per Nietzsche la nobiltà o aristocraticità dello spirito, e in tal senso la sublimità e l'elevatezza, coincidono con il sì pieno, con l'adesione senza riserve alla vita terrena e al mondo del divenire, un'adesione implicante nulla meno che lo sforzo *di conquistare la gioia di vivere attraverso l'accettazione della tragicità e della problematicità dell'esistenza*, laddove la mediocrità, la volgarità, la piatezza, la bassura, stanno proprio dalla parte di chi si aggrappa ai fantasmi dell'al di là e della vita eterna, potendo un simile atteggiamento essere fatto proprio soltanto da chi vuole schivare, negandole o denigrandole, quella tragicità e quella problematicità che per debolezza e per viltà è incapace di sfidare e di affrontare. Ne consegue che “salire su per i monti” vuol dire anche, per un certo aspetto, addentrarsi sempre di più in ciò che ci radica nella terra; e se non si è consapevoli di questo lato un po' paradossale della questione non si può dire di avere afferrato il significato propriamente nietzschiano del simbolismo della montagna, soprattutto così come esso si configura nello *Zarathustra*.” (pag.180).

Non è difficile comprendere come nella percezione nietzschiana delle montagne risuonino non solo antiche tradizioni legate ai paesaggi originari, ma anche, per vie nemmeno troppo misteriose entro un'ottica di storia della filosofia, suggestioni proprie del naturalismo italiano del cinquecento, a base presocratica, fino alle eco settecentesche di un vitalismo biologico e psicologico che era già stato – in un'ottica di segno scientifico ed opposto – uno dei cavalli di battaglia di Diderot.<sup>232</sup>

Ciò, fra l'altro, suggerisce la necessità di specificare come una parte della concezione della natura nell'età moderna, e anche nel Novecento, resti fondamentalmente legata a una forte impronta materialistica, laddove il confine fra materialismo e sensismo diviene tecnico e labile, poiché, come in Giordano Bruno, negli alchimisti alla Paracelso, nei romantici e in Nietzsche stesso, la natura e la sua potenza vengono vissute in un'empatia sensoriale estremamente fisica, la cui santificazione suprema non è difficile identificare nell'animismo energetico della *Naturphilosophie* schellinghiana.

Questa complessità strutturale riappare spesso nella cultura della seconda metà del diciannovesimo secolo, quando proprio l'indagine sulle nuove forze naturali, dall'elettricità al magnetismo e al chimismo spingeva ad una rielaborazione di quell'animismo universale – pansichismo vitalistico – declinabile in diversi modi secondo tempi, luoghi ed esigenze psicologiche, come già avevano mostrato in sede filosofica gli autori antichi, in certe correnti stoiche, neoplatoniche ed infine rinascimentali.

Solo in questo modo si comprende l'estrema composizione ibrida di molti approcci culturali alle montagne nel tardo Ottocento e nella prima metà del ventesimo secolo.

In particolare, tutte queste tematiche emergono in modo distinto, nelle pagine di *Fontana di giovinezza*, di Eugen Guido Lammer, pubblicato a Vienna nel 1922, opera fondamentale per l'evoluzione dell'idea di montagna e per l'ideologia alpinistica dei due successivi decenni.<sup>233</sup>

Questo testo – su cui, a nostra conoscenza, non esistono ad oggi studi critici che lo analizzino in un'ottica filosofica tecnica e non solo alpinistica – ha rivestito un'importanza determinante per molti alpinisti europei attivi sino allo scoppio della seconda guerra mondiale, proponendo un approccio alle scalate fondato su una

<sup>232</sup> Si veda a questo proposito I. Mihaila, “L' *hylozoisme* de Diderot” in *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Hommages offert à Roland Desné*, Puf, Paris 1999, pagg. 185-197.

<sup>233</sup> E. G. Lammer *Jungborn*, Österreichischer Alpenklub, Wien, 1922. Il libro, che nell'edizione italiana consta di 448 pagine, si presenta come una raccolta di “resoconti di scalata” riguardanti l'attività alpinistica, notevole, svolta dal Lammer, sulle Alpi, a partire dal 1880 circa.



visione fondamentalmente titanistica e mistico – panteista del rapporto con le montagne.

Ma la recezione del testo lammeriano, polimorfo, complesso e dunque facilmente travisabile, fu, appunto, spesso parossistica, spingendo un'intera generazione di giovani alpinisti ad una pratica talora delirante della disciplina, in una ricerca e sfida alla morte eletta a paradigma capace di dare un senso ultimo all'alpinismo stesso.

Se, fra il 1922 e il 1932, il libro di Lammer influenzò quasi esclusivamente gli alpinisti di lingua germanica, a partire dal 1933, quando fu pubblicato in italiano in due volumi per i tipi della casa editrice l'Eroica di Milano nella traduzione del professore trentino Raffaello Prati, venne eletto a testo di riferimento assoluto anche da molti alpinisti italiani, primo fra tutti quel Pino Prati, autore della guida *Dolomiti di Brenta*, giovane di punta fra i rocciatori della Società Alpinisti Tridentini (SAT), destinato a perire tragicamente nell'estate del 1927, quando precipitò in cordata con un compagno, nel tentativo di compiere la prima ripetizione della leggendaria via di Paul Preuss al Campanile Basso di Brenta, nelle Dolomiti Occidentali. La recezione italiana di *Fontana di giovinezza* – tema su cui torneremo diffusamente più avanti nel capitolo successivo – fu ampia, come ampio fu lo spettro ermeneutico che l'opera ebbe fra gli alpinisti italiani, con sfumature che vanno dall'ibridazione con temi nietzschiani, a quella con le suggestioni dannunziane e tipiche del decadentismo, sino a commistioni panteistiche con le eco del realismo magico di Papini e Prezzolini.<sup>234</sup>

Ci interessa però qui delineare, in sintesi, entro i limiti del presente lavoro, un'analisi dei fondamenti culturali e filosofici del testo lammeriano, analisi utile su due fronti, sia in relazione esclusiva alla comprensione approfondita di quest'ultimo, sia soprattutto in relazione alla recezione di esso da parte di alpinisti – letterati, come Evola, Rudatis, Zapparoli, che talora lo citano come riferimento nei propri scritti.

Emerge immediatamente la grande complessità del testo lammeriano, dovuta anche ad una dichiarata ed evidente difficoltà dell'autore nel tentativo di comunicare al lettore il senso profondo della propria esperienza alpinistica, ispirata a diverse suggestioni psicologiche e a diverse tradizioni filosofiche.

Le fonti lammeriane, a quest'ultimo proposito, sono soprattutto i testi di Schopenhauer e di Nietzsche stesso, arricchiti con riferimenti, talora vaghi, ai testi del mazdeismo e più in generale delle religioni orientali. Si può dire con certezza

<sup>234</sup> Per un inquadramento generale, forse l'unico a tuttora, della contestualizzazione storica e della diffusione di *Fontana di giovinezza*, rimandiamo alle belle pagine di P. Crivellaro, poste come introduzione alla più recente traduzione italiana dell'opera di Lammer: E. G. Lammer, *Fontana di giovinezza*, trad. it. di R. Prati, Vivalda, Torino, 1998, pagg. 7-22.

che, se Julius Evola appare come un filosofo che si intende di alpinismo, Eugen Guido Lammer appare come un alpinista, comunque colto, che si intende di filosofia. Ciò spiega, appunto, l'abisso espositivo esistente fra i due, e le difficoltà del Lammer, che lo obbligano spesso a ricorrere a metafore, esempi e a usare contesti simbolici non di rado fuorvianti.

Colpisce, sin dalle prime pagine del libro, la dichiarazione programmatica, tipica di uno schema già caro a Nietzsche, rafforzata da una citazione del romantico Jean Paul, per cui Lammer afferma apertamente di essere un "amante della verità" che, intorno al 1890, in rifiuto alla morale borghese dei circoli alpinistici, fu invaso "da una grande nausea che fu di Friedrich Nietzsche sino al punto di afferrare lo staffile".<sup>235</sup>

L'alpinismo è per lui un'attività sportiva, certo ben diversa e lontana per essenza dallo sport caro alla tradizione alpinistica anglosassone alla Leslie Stephen, mancando comunque una successiva specificazione analitico-terminologica di cosa egli intendesse per "sportivo".

Tuttavia, "come ogni uomo che ha uno sviluppo interiore ha la sua propria religione, indipendentemente dalla lettera di quella che professa o del suo "ismo", altrettanto ogni alpinista un po' profondo, che si è sentito crescere le montagne fin nel cuore, possiede il suo speciale alpinismo; perciò non uno solo, vi sono mille alpinismi diversi. Però da questa massa variegata noi possiamo estrarre due tipi fondamentali, l'estetico e il cavalleresco. L'uno è contemplazione e sete di bellezza, l'altro azione e avventura."<sup>236</sup>

Poco più innanzi l'autore, citando anche figure eminenti dell'alpinismo coevo, come Guido Rey e Julius Kugy, ricorda come "proprio l'attività appassionatamente sportiva della montagna e l'esperienza sfavillante del pericolo è ciò che ridesta tutte le profondità del nostro essere, ci afferra con la massima violenza dal punto di vista etico e persino religioso ed è suscettibile anche di meravigliosa compenetrazione spirituale."<sup>237</sup> Smarcandosi subito dai due autori citati, esempi classici di alpinisti "tipici delle guide", Lammer si dichiara eccentrico, autonomo e solitario: "per me ... la cosa secondaria fu la montagna e ciò che soltanto mi importava, fu il modo di dominarla esteriormente e di appropriarmela interiormente."<sup>238</sup>

Questo usare la montagna come terreno di dominio e di appropriazione soggettivistica viene ribadito con toni anche più forti, poche righe dopo: "no, non era la montagna che io bramavo, ma il mio sforzo a cercare la via, l'alternativa ostinata fra vittoria e sconfitta, la battaglia leale senza aiuti e assicurazioni di chiodi, il nudo

<sup>235</sup> E. G. Lammer, *Fontana di giovinezza*, op. cit., pag. 25.

<sup>236</sup> *Ibidem*.

<sup>237</sup> *Ivi*, pag. 29.

<sup>238</sup> *Ivi*, pag. 30.

pericolo. Per me il risultato supremo è il modo dell'attività sportiva, l'essere senza guida, il giocare la vita, per questo esso costituisce in buona parte concezione dell'universo, ethos, necessità assoluta mandata da Dio.”<sup>239</sup>

La montagna per Lammer non può essere simbolo armonico, come lo era per Kugy, poiché “per noi anime costruite goticamente non vi può essere armonia che nel paese della nostalgia.”<sup>240</sup>

Ma la dichiarazione di intenti lammeriana corrisponde poi solo in parte al contenuto profondo del libro, e la linearità dei propositi delle prime pagine si complica poi nel riferimento a un vero e proprio gomito di ascendenze filosofiche e di tentativi di chiarimento concettuale.

Appare in primo luogo evidente che il Lammer, in modo non diverso da molti altri giovani della sua epoca, soffriva di una reale compressione della soggettività individuale, in un dominio vitale irrisolto e insufficiente, nella sua contestualizzazione borghese di fine secolo, alle necessità operative e libere della psiche: “noi mistici possiamo non soltanto diventare beati ‘vedendo’ Dio al modo orientale indiano, vi è ancora una beatitudine più grande che è occidentale: unificarsi “operando” col Demiurgo, essere nient'altro che un martello nel pugno di Dio”.<sup>241</sup>

Alla fine la montagna, più che amata è odiata, poiché dominandola e vincendone le reazioni violente l'alpinista raggiunge un'unità interiore:

“amare significa unirsi, aspirare davvero all'uno, lottare significa sciogliersi in due, sdoppiarsi per tuttavia tornare poi all'unità. Quella lotta d'odio, per conseguenza, non ha valore per la natura. E allora? Io almeno intendo così: essa vale per tutte le raffigurazioni di tutto ciò che mi costringe, che in me è difetto, che separa il mio io e lo distingue da quella fonte di luce, che è Ahura Mazda. Il mio vero nemico è l'angustia della mia stessa individualità. Così la lotta dello scalatore di monti non è altro che il simbolo della sua aspirazione al puro, all'Uno.”<sup>242</sup>

Si colgono qui le risonanze di prospettive proprie all'idealismo fichtiano, comprensibili entro la cultura austriaca dell'epoca, ma anche elementi più vicini al neoplatonismo plotiniano, dove, come noto, il tema della diade e della sua necessaria ma drammatica evoluzione dall'uno al molteplice riveste un'importanza teoretica centrale.

<sup>239</sup> *Ibidem.*

<sup>240</sup> *Ibidem.*

<sup>241</sup> *Ivi*, pag. 85.

<sup>242</sup> *Ibidem.*

Le montagne e l'alpinismo portano, per Lammer, a pochi eletti, la luce, e solo "chi per giorni e settimane ha peregrinato solitario per deserti di pietre e di ghiaccio, può percepire con più chiarezza che non gli altri le voci che misteriosamente gli mormorano nuove verità."

Seguendo un modello già caro a Novalis e ai romantici, il Lammer vede nell'alpinismo l'inutile serenità del gioco infantile, inutilità tuttavia suprema e magnifica, in modo che "la stanchezza mondiale propria della vostra epoca potrà essere vinta soltanto dall'eternamente infantile"<sup>243</sup>

Ma questa tensione catartica che dovrebbe liberare l'individuo, in senso mistico, quasi entro i canoni di una gnosi alpestre, viene poi a confondersi, in numerose pagine successive, con il recupero di elementi vitalistici, entro un accento panteista che il Lammer nega esplicitamente come una lettura debole e superficiale del suo testo: "quassù, nella calma e glaciale sommità sta il più bel premio del solitario dei monti: io consacro tutto il mio sensibile contemplare, tutto il mio pensiero e il mio respiro a questa natura universale, al mondo della luce traboccante in milioni di forme...Troppo profondamente si immedesima l'anima del mondo con la mia; ma non soltanto la grande anima del Tutto, io penso, ma anche ogni minuscola singola cosa è animata e ha la sua vita speciale ed affine alla mia."<sup>244</sup>

Nel tentativo di delucidare la propria posizione l'autore propone il proprio misticismo come un antidoto alla razionalità borghese, in un processo che ha per soggetto parlante la montagna, intesa come luogo potente che emette suoni e segni misteriosi, che solo il vero alpinista intende, in modo che allora "voi penetrerete nell'anima dell'universo e sarete in grado di intendere le parole di Dio."<sup>245</sup>

In questo modo "tutta la vostra vita non diventa che una catena di rivelazioni e vi trovate trasformati in fanciulli ingenui, in divinità della Grecia."<sup>246</sup>

Il senso più profondo della proposta lammeriana tende però a svelarsi non tanto nel considerare il pericolo e la sfida alla morte come l'anello centrale del sistema alpinistico, ma nell'arrivare, seppure in modo rapsodico, a considerare l'alpinismo stesso come una modalità di ritorno dell'uomo a una forma ancestrale di esistenza, intuita proprio attraverso la lotta con la montagna. Quello che appare misticismo, anni luce lontano da ogni forma religiosa occidentale, ma forse anche orientale, è in realtà una sorta di misticismo panteista in parte inespresso e non portato alle sue conseguenze ultime per i limiti culturali del suo fautore; ciò entro una dimensione per cui l'alpinismo si definisce, in ultima analisi, a nostro parere, come una "prassi anamnestic" ossia una funzione biofisica operativa, radicale nel suo toccare la

<sup>243</sup> *Ivi*, pag. 110.

<sup>244</sup> *Ivi* pag. 115.

<sup>245</sup> *Ivi*, pag. 262.

<sup>246</sup> *Ibidem*.

morte, capace di indirizzare l'individuo ad una originaria unità con i fondamenti ultimi di un vitalismo universale che è negato dalla incarnazione individuale delle forme nella vita umana, diadica, molteplice, non infinita e non libera. Ciò appare evidente da brani lammeriani come quello seguente:

“Nelle mie numerose peregrinazioni solitarie anche al piano per selve, brughiere, paludi e spiagge marine, in modo speciale poi in montagna, in molte sciate di giornate intere, dove è più vivo il senso del remoto e primitivo, fu tessuta una trama sempre più fitta di fili tra il mio mondo interiore e il mondo delle cose ... quando riposando su una cima solitaria mi sento immedesimare con le fibre della mia anima nei duri strati d'orneblenda, fluire svanendo nell'azzurro e nel grigio allettanti della lontananza crepuscolare, e smarrire nell'ondeggiamento voluttuoso della linea di quel crinale e delle sue sovrapposizioni pittoresche, la gente savia dirà forse alzando le spalle: “Ah, panteismo!”. Ma no, non è così semplice, non è detto che subito dietro le cose, dietro il mio io stia occhieggiando la divinità, la cosa è molto più complicata, il mio mondo ha una prospettiva infinita... certo talvolta, in rare ore di santità, fanno tremare il cuore dello scalatore solitario i dolci profondi brividi davanti una potenza ultima, originaria, centrale; ma questo non è il mio stato d'animo sui monti. Al contrario continuamente avverto una affinità coi mille esseri individuali e rintraccio i legami innumerevoli e diversissimi che legano con il mondo esteriore il mio intimo, l'inconscio ignoto a me, che si agita enorme e profondo sotto la coscienza anguste e limitata.”<sup>247</sup>

Questa precisa presa di distanza da una forma di misticismo classico è rafforzata poco dopo in modo definitivo quando Lammer scrive che “il lampo fugace di sole, che esce da una fumata vagante di nebbia e rischiarà lassù il povero tugurio o il seracco in modo così strano e stupendo, fa vibrare in me sentimenti nuovi o remoti e nativi, *come oscure memorie d'una esistenza prenatale*”.<sup>248</sup>

In una prospettiva finale, ben lontana dall'esaltazione unilaterale dell'alpinismo pericoloso e mortale, inteso come sola prospettiva per rinnovare l'individuo, il Lammer dopo avere, non a caso, citato Goethe e il noto vitalismo di Fechner, di gran moda nella sua epoca e in una certa cultura elitaria germanica, considera con spirito molto liberale e aperto anche le scienze e le arti come mezzi privilegiati che il vero alpinista può usare per comprendere la natura profonda della Terra. Ne consegue, per lui, che l'alpinismo stesso è anche, in fondo, un'attività centrale per la *Bildung* di un uomo nuovo, armonico e compiuto, tendente al bello e alla nobiltà, capace di

<sup>247</sup> *Ivi*, pag. 337.

<sup>248</sup> *Ibidem*, il corsivo è di chi scrive.

fondersi con la natura ad un grado superiore: ideale questo, notiamo qui, certamente comune a Nietzsche e, in fondo, anche a Novalis.

La conclusione di Lammer, a questo proposito è esplicita e si presenta come un punto di non ritorno, che apre, siamo nel 1922, un'epopea storico – alpinistica specifica, consona alle ideologie dominanti in quell'epoca stessa:

“anche questo spirito gotico spira un'armonia, trascina tutte le forze insieme, vuole portarle all'equilibrio, cerca spesso pure un compimento, che è però sovra terrestre: solo lassù nell'invisibile tutte le forze sempre irrequiete del di qua raggiungono un equilibrio ideale. Questo ideale nordico faustiano dell'uomo gotico sempre in stato di bramosia intensa, il quale sveglia in sé, raccoglie e solleva in alto tutte le forze e gli impulsi per trovare finalmente la sua meta e la sua armonia in un se stesso superiore, quello è anche l'uomo compiuto di domani e dopo domani che io vorrei realizzare. E i monti specialmente, questi simboli gotici, mi devono assistere e condurre innanzi verso questa meta.”<sup>249</sup>

Con quest'immagine, a suo modo potente, si chiudono secoli e secoli di tradizioni che leggevano nelle montagne essenzialmente una dimensione utile alla trasfigurazione dell'umanità in una dimensione differente e superiore da quella propria del quotidiano e del biicamente materiale: l'idea di montagna, quale è concepita da Lammer, si pone dunque, in conclusione, come la vera risultante di una rifusione integrale di molteplici stimoli culturali, filosofici, letterari, scientifici, accumulatisi in occidente nelle epoche precedenti.

Il ventesimo secolo, nella sua seconda metà, ma in particolare nei suoi tre ultimi decenni, si ribellerà nettamente a questa idea di montagna e di alpinismo, spostando il baricentro dei significati di quest'ultimo verso altre dimensioni della vita e dell'esperienza, certo più legate alle dinamiche economiche del tardo capitalismo, all'edonismo sensista e alla ricerca della prestazione strettamente sportiva.

### 3.8 Le montagne fra capitalismo e omologazione culturale nel ventesimo secolo: un dibattito aperto

Nelle pagine precedenti abbiamo cercato di delineare i momenti fondamentali nell'evoluzione dell'idea di montagna dai primordi pregreco sino agli inizi del ventesimo secolo, con lo scopo di chiarificare le diverse tradizioni culturali che hanno contribuito, in filosofia, letteratura, arte e scienza, a formare, in occidente, una

<sup>249</sup> *Ivi*, pag. 342.

compiuta e multiforme visione delle “terre alte” e del significato dell’ attività alpinistica, intesa come forma principale di eticizzazione e dunque scoperta e conquista di aree particolari della natura.

Può tuttavia essere interessante, ai fini del presente studio, fornire anche qualche delucidazione orientativa sulle modalità di percezione delle montagne e dell’alpinismo nella seconda metà del Novecento e nella contemporaneità, ciò soprattutto per comprendere meglio anche alcune prospettive storiografiche odierne relative agli autori oggetto del nostro lavoro.

La cultura alpinistica europea dei primi decenni del ventesimo secolo appare, in questo senso, molto omogenea, nella sua evidente dipendenza dalle grandi correnti filosofiche che abbiamo cercato di descrivere nei paragrafi precedenti: partendo da una concezione dell’alpinismo come liberazione da un mondo borghese piatto e fondamentalmente fasullo, il richiamo delle tesi nietzschiane, schopenhaueriane, romantiche e, come visto, magico esoteriche, è molto forte, e permette a numerosi autori e protagonisti di tale cultura di proporre un’interpretazione spesso eroicistica, titanistica, se non gnostica, dell’alpinismo stesso.

Di contro, come è stato ampiamente dimostrato da studi recenti,<sup>250</sup> la concezione generale delle montagne e soprattutto delle Alpi conduce, in questi anni, all’elaborazione delle categorie portanti legate alla frequentazione turistica, alla massificazione legata all’elemento ricreativo e ludico – comprendente ora anche lo sci, lo slittino, l’escursionismo organizzato – sino alla netta comparsa della dimensione economica ed imprenditoriale, ben rappresentata dalle pubblicità di luoghi e alberghi alpestri, culminata ben presto nell’uso dell’immagine delle montagne come veicolo pubblicitario per prodotti di uso quotidiano.

Questa evidente dicotomia tra ideologia alpinistica di livello medio - alto e spesso elitario da una parte, e tendenza ideologica popolare e mediatica dall’altra, trova un’espressione simbolica di eccezionale importanza nella icastica raffigurazione che ne fa nel 1926 il pittore futurista Fortunato Depero, nel suo celebre *Autoritratto. Diabolicus*<sup>251</sup>: qui viene dipinto un uomo in tenuta da alpinista, intento, con viso segnato dalle fatiche verticali e con piglio aggressivo, a scrivere su un taccuino, mentre alle sue spalle si ergono cristallini ed inquietanti altissimi parallelepipedi- grattacieli, colorati in bianco, grigio e azzurro.

Con questo quadro Depero sancisce definitivamente l’entrata del capitalismo novecentesco nella dimensione ancora ibrida della natura e delle attività umane in essa: l’antica identificazione di montagna, elemento verticale naturale, roccia, e

<sup>250</sup> *L’invenzione di un cosmo borghese, valori sociali e simboli culturali dell’alpinismo nei secoli XIX e XX, op. cit.*

<sup>251</sup> Tempera su tela, 126,5 x 70 cm, collezione Museo d’arte moderna e contemporanea di Trento e Rovereto.

elemento costruito, artificiale, teso al cielo, piramide, ziggurat, tempio, si trasfonde qui nell'identificazione di montagna e grattacielo, ma con un significato rovesciato, ove si dichiara apertamente che non vi è più natura se non in quanto natura umanizzata, e che dunque l'alpinismo ha un senso storico solo entro le logiche del capitalismo maturo.

Ciò venne presto confermato dall'esplosione tecnica dell'epopea del sesto grado nelle scalate su roccia nelle Dolomiti, nella ricerca spasmodica della prestazione ginnica nell'arrampicata, come ben dimostravano le gesta di Emilio Comici in Italia, fino alla successiva trasformazione di elementi dell'alpinismo di punta, come accadde per il gruppo lecchese che faceva capo al celebre Riccardo Cassin negli anni trenta, in strumenti di propaganda di regime, a scopo politico nazionalistico.

A maggior ragione, in quest'ottica, la dicotomia di fondo che abbiamo evidenziato continuò a mantenersi nel primo dopoguerra, soprattutto nella cultura alpinistica popolare italiana, tedesca, e in parte francese, meno in quella anglosassone e quasi per nulla in quella statunitense : la conquista verticale a tutti i costi passò per le famose direttissime aperte a suon di chiodi ad espansione, infissi uno dopo l'altro nella roccia, mai realmente arrampicata con mani e piedi, negli anni cinquanta e sessanta, mentre tuttavia le masse continuavano a santificare come eroi e superuomini i più grandi alpinisti del periodo, la cui icona mondiale fu l'italiano Walter Bonatti, con le sue epiche salite solitarie sul Monte Bianco e sulla parete nord del Cervino nel 1965.

L'evidente crollo di una concezione culturale profonda delle montagne e dell'alpinismo comincia tuttavia ad apparire proprio nei primi anni sessanta, in Europa, quando il boom economico rende le montagne sempre più accessibili alle masse e, dunque, le dequalifica facilmente da quelli che vengono giudicati dai più gli inutili orpelli delle antiche tradizioni filosofiche e letterarie.

Si assiste inoltre, di rimando, alla sopravvivenza degenerata di queste ultime, soprattutto negli ambienti popolari legati alle associazioni alpinistiche nazionali, laddove il rifiuto di una "montagna facilitata e non più elitaria" conduce alla ridicola sacralizzazione di un approccio all'alpinismo rigido, cupo, per certi versi lugubre, militaresco e non di rado pregno di una anacronistica tendenza a considerare ancora l'alpinismo come un'attività per pochi eletti, "differenti e avulsi dal contesto sociale quotidiano".

La progressiva scissione che si venne creando, proprio negli anni sessanta, in Europa, fra i fautori di una concezione della montagna e dell'alpinismo ancora legata alle tradizioni culturali di inizio secolo e i giovani tendenti, con ispirazione ai movimenti rivoluzionari presenti nel mondo statunitense, a identificare nella natura alpestre e nelle rocce solo un campo vergine di espressione di libertà, di gioia di essere, di appartenenza alla Madre Terra, portò alla nascita di forme particolari di alpinismo, o di non alpinismo se si preferisce, come la scalata su massi, l'arrampicata



senza corda, l'arrampicata intesa come gioco motorio, il disuso di protezioni fisse sulla roccia come i chiodi, sostituite da protezioni mobili che l'arrampicatore mette e toglie lasciando intatta la parete che scala.

Queste nuove forme di ideologia della montagna furono spesso legate alle filosofie orientali, al recupero di dimensioni psicologiche e interiori, e mirarono, in ultima analisi, a separare l'arrampicata su roccia dall'alpinismo com'era inteso in senso classico, trasformando la prima in una pratica psicomotoria del tutto renitente ad accettare componenti eroicistiche, titanistiche e il culto della morte bella.

Dalla loro, i giovani arrampicatori, avevano però proprio l'elemento sportivo – oseremmo dire il tarlo nascosto – poiché, spostando l'accento sul movimento e sulla ricerca della difficoltà, aprirono la strada al miglioramento tecnico ed atletico che li rese ben presto invisibili ma anche assolutamente più forti rispetto agli alpinisti classici, prigionieri di schemi, limiti mentali e fisici.<sup>252</sup>

Il definitivo superamento di ogni forma tecnica di alpinismo classico si ebbe nel 1972 quando l'alpinista altoatesino Reinhold Messner, dopo una serie di incredibili salite solitarie sulle pareti delle Alpi, pubblicò un piccolo libro in cui dichiarava necessaria l'introduzione del settimo grado di difficoltà in roccia, abolendo l'antico limite del sesto superiore, estremo limite delle capacità umane per tradizione.<sup>253</sup>

Lo stesso Messner, ormai in seguito riconosciuto come il più importante e completo alpinista di sempre, con una serie di riflessioni di stampo filosofico ha sottolineato, in tempi recenti, l'impossibilità strutturale di considerare l'alpinismo e le montagne come attività solo sportiva il primo e come meri luoghi ludici e ricreativi le seconde, ricollegandosi così alle radici storiche delle tradizioni culturali orientali ed occidentali che hanno, nei secoli, definito l'idea di montagna.<sup>254</sup>

Ma, ad onta ed in opposizione netta ad ogni tentativo di salvare il *corpus* storico delle tradizioni culturali legate alle montagne, tutto il movimento alpinistico contemporaneo, soprattutto animato da una corrente ideologica e pratica di origine francese risalente agli anni ottanta del Novecento, tende oggi, in modo massivo, ad una fortissima sportivizzazione, fondata sull'allenamento scientifico, sulla strutturazione della forza e sul suo uso tecnico, sulla diffusione a tappeto

<sup>252</sup> In Italia uno dei protagonisti di quello che venne chiamato il “Nuovo mattino” fu il torinese Gian Piero Motti, le cui riflessioni confluirono in una serie di scritti oggi riuniti in: G. P. Motti, *I Falliti e altri scritti* a cura di E. Camanni, Vivalda, Torino, 2000.

<sup>253</sup> R. Messner, *Il 7° grado. Scalando l'impossibile*, Görlich, Milano, 1974. Un altro testo molto interessante come testimonianza di un mutamento storico nell'alpinismo del Novecento è: A. Gogna, *Un alpinismo di ricerca*, Dall'Oglio, Milano, 1970, in cui l'autore, con parossismo visionario, immagina, fra l'altro, un futuro con gare di arrampicata, prevedendo perfettamente l'attuale contemporaneità.

<sup>254</sup> Sull'arrivare in cima inteso come “esperienza del nirvana” si veda R. Messner “Nirvana. Come nel giardino di Sassi di Kyoto”, in M. Venturi Ferriolo, L. Giacomini, E. Pesci, *Estetica del paesaggio*, op. cit., pagg. 115-121.

dell'arrampicata sportiva (e dunque relativamente sicura per l'uso di protezioni fisse testate con protocolli ufficiali dai produttori) in ogni angolo del pianeta, dalla Sardegna all' Iran, da Cuba all'isola di Reunion. L'inflazione di sale di arrampicata indoor, ormai comuni in Europa e altrove, con i loro praticanti di tutti i livelli, età, condizione sociale e con grande presenza femminile, pare indicare i termini di una trasformazione irreversibile delle pratiche legate alla montagna e all'alpinismo entro una dimensione unicamente fisico – tecnica, deputata al *loisir*, alla ricerca della prestazione e, in fondo, alla più o meno illusoria sensazione, spesso giovanilistica, di alter nativismo sociale, se non di effimero superamento di recondite problematiche individuali di origine vagamente psicoanalitica.

Appare in conclusione evidente qual è il merito e il limite di questo ormai diffuso approccio contemporaneo alle montagne e all'alpinismo: se da una parte i giovani e i praticanti attuali godono di una effettiva libertà di pensiero e di interpretazione poiché si sono emancipati da un insieme di concezioni vetuste, talora necrofile, e del tutto avulse da una concezione positiva della relazione con la natura alpestre, dall'altra agiscono solo entro le logiche superiori ed indipendenti prodotte dalle forme economiche e mediatiche del capitalismo contemporaneo, in una dimensione operativa e comunicativa che, mai come oggi, tende all'omologazione assoluta, ben tangibile e visibile nei modi di vestire, di parlare gergalmente, nella frequentazione seriale di aree celebri di arrampicata, fino alla presenza, quasi imbarazzante, di immagini di arrampicata sportiva o pseudo- alpinismo in spot televisivi, e giornalistici.

Tale omologazione non è percepita che di rado dai praticanti, per i quali, in genere, l'attività sportivo- alpinistica diviene, oggi, come in passato, nella maggior parte dei casi, l'unico e vero interesse vitale, quasi a porre l'alpinismo stesso, e le montagne, come ultime funzioni etero topiche nella fuga verso una libertà di cui forse esiste, in realtà, solo il fantasma.<sup>255</sup>

<sup>255</sup> Su questi temi rimando alle interessanti considerazioni di F. Brevini, *Alfabeta verticale. La montagna e l'alpinismo in dieci parole*, il Mulino, Bologna, 2015.

## 4 IRRAZIONALISMO, ESOTERISMO E CULTURA ALPINISTICA AGLI INIZI DEL NOVECENTO

### 4.1 Vitalismo e tarde risonanze della *Naturphilosophie* in Europa

La concezione delle montagne e dell'alpinismo nella parte finale del diciannovesimo secolo e soprattutto nei primi anni del ventesimo secolo è strettamente legata all'evoluzione filosofica e letteraria europea. A sua volta, quest'ultima, soprattutto fra il 1820 e il 1880, risulta estremamente composita, ibrida, e complessa, nel suo presentare un intricato panorama di correnti teoretiche talora lontane od opposte, che spaziano dall'hegelismo al positivismo empirista, dal tardo kantismo alle istanze marxiste.

In questo quadro particolarmente articolato assume tuttavia un'importanza eccezionale, in relazione all'immagine della natura e dunque delle terre alte, la tradizione filosofica vitalistica ed organicistica, che aveva trovato in grandi autori come Goethe e Schelling i propri massimi alfieri, e che risaliva, nelle sue origini remote, indietro sino a Spinoza e Giordano Bruno, per poi radicarsi nei lontani frammenti dei presocratici in epoca classica.

In particolare, appare evidente che, intorno al 1850, buona parte della lettura della natura sia segnata da una visione generale che si ispira alle nuove grandi forze che la scienza dell'epoca comincia ad approfondire, sebbene ancora in un modo primordiale e denso di mistero e meraviglia: si tratta dell'elettricità, del magnetismo, delle forze di polarizzazione, di attrazione e repulsione, della forza centrifuga e centripeta, del chimismo.

Gran parte di esse, come vedremo fra poco, erano già state intuite e descritte in epoca illuministica ma, quasi sempre, escluso il caso di Diderot, notoriamente vicino a una posizione ilozoistica, erano state intese in un'ottica tendente al meccanicismo. Esse medesime avevano però avuto una progressiva catarsi vitalistica attraverso gli spunti sparsi di numerosi autori romantici, fino a una effettiva sistemazione teoretica nei testi di Schelling.

La concezione della natura di marca vitalistica propria di Goethe e di Schelling medesimo diventa ben presto, e già nel secondo Ottocento, quella fondante la percezione delle realtà alpestri e, depauperata da ogni tecnicismo filosofico, anche della pratica alpinistica.

Ben evidenti nelle già qui analizzate pagine di Guido Eugenio Lammer, pregne di un vago panteismo a sua volta fondato su un naturalismo vitalistico evidente, le suggestioni derivate proprio da Goethe e Schelling appaiono molto presenti in campi diversificati della cultura alpina sino al 1930, con un forte picco fra 1890 e il 1920: dalla lettura del paesaggio alpestre all'architettura, dalla musica ispirata ai monti alla poesia e alla letteratura.

La stessa diffusione di *Fontana di giovinezza* sia in Germania che in Italia appare legata proprio al contesto culturale di marca vitalistica e in fondo irrazionalistica dominante in Europa a cavallo dell'inizio del nuovo secolo. In particolare appare cruciale il legame strettissimo fra contesti esoterici, magici, irrazionalistici, legati alle categorie del mistero e della fascinazione connesse proprio al vitalismo di fine secolo, e le visioni della montagna elitarie, appunto esoteriche, spesso venate di misticismo e di sensismo panteista, tipiche di molti ambienti alpinistici e culturali italiani e tedeschi nei primi decenni del Novecento.

Non si fa fatica a comprendere questo legame, a prima vista oscuro, se si considera, come proprio le montagne siano sempre state, da Leonardo da Vinci all'estetica del sublime di Kant, i luoghi di forza privilegiati in natura, luoghi ove quest'ultima si mostra, in una reale *epifania del meraviglioso*, in modo affascinante ma misterioso, secondo uno schema culturale che abbiamo ampiamente documentato nei capitoli precedenti e che, proprio alla fine dell'Ottocento, viene arricchito da ulteriori elementi religiosi, scientifici, estetici.

Si evidenzia qui, *in primis* su un piano strettamente storiografico, ma anche su un piano più generale di storia della cultura, la dipendenza oggettiva, e per certi versi oggi ancora poco studiata, della concezione della montagna nel primo Novecento da alcune risonanze tipiche della cultura della prima metà dell'Ottocento, come il pansichismo vitalistico.

Alle origini di tale visione della natura, assai gettonata dai grandi poeti romantici, si colloca senza dubbio la reazione kantiana e goethiana all'approccio illuministico alla natura stessa, notoriamente basata su un netto oggettivismo, su un intento nomotetico diffuso, e soprattutto su un razionalismo di fondo, che allontanava la natura dallo scienziato ma, per certi versi, anche dalle emozioni e dai sentimenti dei viaggiatori, degli artisti e, non ultimi, dei primi esploratori ed alpinisti.

Nella filosofia naturalistica di Goethe, certo non lontana, anche per *Bildung*, da quella di Schelling, assume un'importanza decisiva l'idea secondo cui la natura ha una storia, come la storia umana, in modo che la natura stessa, in una evidente ottica pre-evoluzionistica lontana dal fissismo linneiano, evolve secondo una legge di

sviluppo interno precostituita, che si esprime particolarmente nel concetto di *metamorfosi*.<sup>256</sup>

Goethe, in numerosi brani dedicati all'analisi della natura, mostra di accettare completamente questa idea di una occulta e profonda metamorfosi continua di essa, proprio entro ambiti molto legati al mondo alpestre, come quello botanico, e come quello geologico, entro cui i vulcani rivestono per lui un interesse supremo come testimonianze attive delle trasformazioni della Terra.

In particolare, nella sua *Metamorfosi delle piante*, del 1790, Goethe distingue tecnicamente i caratteri metamorfici degli organismi botanici, con riferimento principale alle foglie – *alles ist Blatt* – ai fiori e alle forme di crescita a elica nei vegetali di vario tipo, sino alla conclusione generale secondo cui la natura sarebbe da una parte libera evoluzione, ma dall'altra vincolata a leggi evolutive interne, entro un modello vitalistico animato dalla tendenza a un infinito “ciclo di cicli”.<sup>257</sup>

Ma è soprattutto in ambito geologico e mineralogico, testimoniato da una vasta documentazione autografa in dialoghi, lettere e scritti scientifici, che Goethe, assai attratto dalle forme e dai colori del mondo minerale, approfondisce la tematica della relazione fra origine e metamorfosi in natura, dedicando osservazioni importanti proprio alla realtà delle montagne.

A questo proposito, il mondo minerale gli appare come quello in cui meglio si può ritrovare l'elemento originario per eccellenza, la pietra delle pietre, la *Ur-Stein*, che egli identifica con il granito, nel celebre frammento scientifico-letterario *Im Granit*, del 1784.

Sebbene in Goethe la ricerca dell'origine rasenti spesso l'ossessione (scrivere il romanzo dei romanzi, identificare la *Ur-Pflanze*, descrivere la *Ur-Stein*), l'interesse per il granito assume un'importanza centrale poiché, più di altri, questa pietra parla dei misteri del cosmo:

<sup>256</sup> La celebre teoria dello “sviluppo precostituito” che tanta parte ha avuto nei testi e nei modi di pensare di autori romantici e in seguito positivisti, dai *Discorsi alla nazione tedesca* di Fichte al *Corso di filosofia positiva* di Comte, trova, come noto, la sua origine teoretica nella filosofia di Herder, per certi versi maestro assoluto di molti romantici: cfr. *Auch eine Philosophie der Geschichte*, pubblicata nel 1774; disponibile nella traduzione italiana a cura di F. Venturi: *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, Einaudi, Torino, 1971. Si tratta di un antico luogo teoretico della cultura occidentale risalente, nei suoi fondamenti, alla teologia medioevale e alla metafisica plotiniana, entro cui lo sviluppo temporale della realtà avverrebbe per stadi progressivi entro cui si manifesterebbe una razionalità originaria la cui struttura evolutiva sarebbe preformata nel primo stadio e completamente leggibile analizzando lo stadio ultimo e finale dell'evoluzione stessa.

<sup>257</sup> Si vedano a questo proposito almeno J. W. J. Goethe, *La metamorfosi delle piante (1790)*, trad. it. di B. Groff, B. Maffi, S. Zecchi, Guanda, Parma, 1989; F. Moiso, *Goethe tra arte e scienza*, Cuem, Milano, 2001. Interessante anche l'*Omaggio a Goethe. Forme e colori di natura*, a cura di G. Carchia et Al., Museo regionale di Scienze naturali, Torino, 2000.

“Ogni via in montagne sconosciute confermava la vecchia esperienza, che cioè che c’è di più alto e più profondo sia granito, che questo tipo di pietra che ora si è appreso a conoscere più da vicino, e da distinguere da altre, sia il fondamento della nostra Terra, su cui tutti gli altri molteplici sistemi montuosi si sono formati. Esso riposa indisturbato nelle viscere più interne della Terra, i cui alti dorsi si sollevano, le cui cime non sono mai state raggiunte dalle acque”.<sup>258</sup>

Ma Goethe non si limita a cogliere l’elemento originario, proprio del granito, poiché insiste sul mistero tipico di questa roccia così composita ma unitaria e totalmente primaria:

“Questo singolare tipo di pietra si distingue da tutte le altre perché, pur non essendo semplice ma costituita da parti visibili, mostra a colpo d’occhio che queste parti non sono legate da un mezzo rispetto a loro terzo, ma sussistono soltanto in unione e in vicinanza reciproca e si tengono ferme tra di loro. Chiamiamo queste parti che pur son distinguibili l’una dall’altra: quarzo, feldspato, mica, cui talora può aggiungersi un po’ di orneblenda”.<sup>259</sup>

La necessità di osservare i graniti porta Goethe a numerose escursioni alpestri, come quella del 1777 sulla cima più alta dello Harz, il monte delle streghe, seguita da viaggi in Svizzera e Savoia che lo portano a concludere, in un’ottica morfogeologica ispirata alle tesi nettuniste, che la massa originaria del granito formante le prime montagne abbia avuto formazione cristallina da una immane e primitiva infusione caotica. Goethe studiò e rappresentò le forme granitiche in celebri e splendidi disegni, che ben illustrano le fessurazioni di questa roccia e conducono infine dalla pura mineralità alla filosofia della natura, proprio entro la tematizzazione, per noi essenziale, della *metamorfosi dell’inorganico*, intesa come un processo non meccanico ma altamente dinamico, quasi biochimico, lontano dalla dialettica aggregazione-disgregazione tipica dell’atomismo meccanicistico, e ben più vicina ad un processo di soluzione-ricomposizione che già caratterizzava, nella teoria, i precedenti approcci vitalistici e ilozoistici alla natura.<sup>260</sup>

<sup>258</sup> *Formazione della corteccia terrestre. Sul granito*, trad. it. di F. Moiso, pag. 322, (ed. orig. Cotta, 1784). Cfr. anche J. W. Goethe, *Goethes Werke*, Weimar, 1894, e Id., *Opere, V, Scritti scientifici, Intermezzo geologico-mineralogico*, trad. it. di B. Maffi et Al., Sansoni, Firenze, 1972. Infine, molto importante su questo tema è R. Steiner, *Il principio fondamentale geologico in Goethe*, in Id., *Le opere scientifiche di Goethe*, I Dioscuri, Genova, 1988, pagg. 173-177.

<sup>259</sup> W. Goethe, *Formazione della corteccia terrestre*, op cit.

<sup>260</sup> Rimandiamo a tale proposito alle acute osservazioni di F. Moiso in *Goethe: la natura e le sue forme*, Mimesis, Milano, 2002, pagg. 82 e seguenti.

Questi elementi teorici di evidente contestualizzazione romantica o simil-romantica, in parte presenti anche in altri poeti tedeschi di fine Settecento, rafforzati dal neonato interesse illuminista per l'esplorazione delle aree alpine, iniziano una navigazione culturale che trova ben presto nella filosofia della natura di Schelling il proprio veicolo privilegiato: la natura viene intesa dal grande idealista tedesco non solo come manifestazione arcaica dell'Assoluto (da cui già si evince l'ibridismo successivo di vitalismo e misticismo in certe teorie relative alle montagne), ma come processo dialettico e metamorfico che procede dall'inorganico all'organico, nella realizzazione di un organismo generale sempre più strutturato e complesso, retto da forze attrattive e repulsive entro la materia inanimata, ed in seguito governato dal principio dinamico che si suddivide in infiniti processi vitali dei singoli esseri viventi, in modo che ognuno di essi manifesta uno squilibrio tra le forze, motore della metamorfosi universale. In tutto ciò la morte è manifestazione di un principio cosmico che riporta l'equilibrio nella realtà. Questo tipo di vitalismo energeticista ebbe evidente influenza su autori come Lammer, laddove per quest'ultimo l'alpinismo tende proprio a condurre verso la morte intesa come risoluzione delle relazioni con la natura materiale, e ciò non in un'ottica gnostico-metafisica, ma proprio in quella, di ascendenza schellinghiana, di con-fusione dell'individuo che si ridisperde nella totalità naturale originaria.

Non è avulso da questo approccio teoretico alla natura un elemento psicologico, peraltro già proprio del romanticismo, che, vorremmo qui sottolineare, soprattutto nella sua proiezione successiva legata al vitalismo pan-psichista caro a tanti teorici dell'alpinismo, è fondato sulla profonda relazione originaria di *eros* e *thánatos*, in una prospettiva certo non secondaria per la cultura novecentesca.

D'altra parte, è altrettanto evidente lo iato fra le teorizzazioni tardo ottocentesche relative all'interpretazione del significato dell'alpinismo in chiave filosofica e dotta, e il modo di intendere quest'ultimo proprio della già numerosa base dei praticanti, legati ai nascenti club alpini e alle realtà di evasione dalla massificazione metropolitana: si tratta di due mondi diversi, raramente ibridati, almeno fino al primo Novecento, quando appunto la spinta culturale, veicolata da pubblicazioni, riviste, conferenze, conversazioni private, darà all'alpinismo una maggiore impronta teorica.

Ma i contenuti del vitalismo schellinghiano e goethiano erano già presenti nel diciannovesimo secolo anche in autori vissuti nella prima metà di questo come, entro il panorama culturale germanico, Jacob Ritter (1776-1810), Lorenz Oken (1777-1851), Franz Baader (1765-1841), autori che enfatizzarono non poco quello che è stato chiamato il "lato notturno" dei fenomeni naturali, e che mette capo a una forma di intuizione empatica, analogica e mistica con questi ultimi, in una prospettiva curiosamente ibrida di teosofia e naturalismo.

Ciò che interessa qui sottolineare è che proprio questa curiosa e difficilmente identificabile corrente di teosofia naturalistica a sfondo vitalista si coagula verso la

fine del diciannovesimo secolo in forme di teoresi e credenze irrazionali, peraltro già presenti nel primo Ottocento, come l'ipnosi, la medianicità, la raddomanzia, l'ermeneutica sonnambulistica, per arrivare infine allo spiritismo, al magismo nero, e soprattutto alle varie forme di geomanzia più o meno profetica legate a circoli esoterici tesi a recuperare dalle realtà naturali, come le montagne, dalla storia dei popoli e dalla psiche degli individui, gli archetipi di verità segrete ed ancestrali.

Sarà questa una dimensione propria di autori come Domenico Rudatis e Julius Evola in Italia, in ambito filosofico e alpinistico nel nostro caso, ma anche di architetti come il tedesco Bruno Taut, in un contesto che fece anche molta leva su una recezione *sui generis* del pensiero di Friedrich Nietzsche.

## 4.2 Il vettore astrale: cosmo e abisso fra filosofia e architettura negli anni dieci. Da Nietzsche alle Alpi di cristallo di Bruno Taut

Come già abbiamo visto nei capitoli precedenti, gran parte della cultura europea degli ultimi tre decenni del diciannovesimo secolo e di quelli che vanno circa sino al 1930 ha risentito in modo eclatante degli effetti della diffusione del pensiero di Friedrich Nietzsche. Ciò appare evidente non solo entro gli ambiti elitari della filosofia accademica, ma anche e soprattutto in contesti culturali laterali, che spaziano dall'architettura alla musica, dalla letteratura all'alpinismo stesso.

Il pensiero di Nietzsche, come noto, con la sua impronta irrazionalistica, sebbene giudicata da alcuni come un esito paradossale della razionalità illuministica settecentesca, non solo ha trovato un fertile terreno nella feroce critica, ormai serpeggiante, alle certezze della scienza positivista, ma ha anche influenzato in modo determinante proprio la concezione del rapporto fra uomo e natura a cavallo dell'inizio secolo.

Al di là dell'impianto generale del pensiero del filosofo tedesco, che non riguarda ovviamente il presente lavoro, è invece per noi fondamentale analizzare alcune teorie, sempre espresse in aforismi sospesi, che Nietzsche formula, entro una teoresi comunque fluida e coerente, a proposito della sua concezione della montagna e del rapporto di un certo tipo di uomo con essa.

In particolare, appare evidente una marcata suggestione di origine romantica, derivata da Nietzsche da un'opera non secondaria come *I discepoli di Sais*, breve romanzo filosofico dedicato da Novalis proprio al tema della concezione della natura.<sup>261</sup>

<sup>261</sup> Cfr. Novalis, *I discepoli di Sais*. Prefazione, saggio introduttivo, traduzione, note, parole-chiave e bibliografia di A. Reale, testo tedesco a fronte, Rusconi, Milano, 1988. Questo testo venne redatto da Novalis fra il 1798 e il 1800, restando tuttavia incompleto a causa della sua morte prematura.



In questo testo del celebre poeta romantico Nietzsche poteva cogliere i riflessi di una bramata empatia fra quegli uomini capaci di staccarsi dalla fredda scienza illuminista e la natura, sentita e vissuta attraverso le sue manifestazioni più potenti, e dunque ricollocata, concettualmente, fuori dall'ambito della scienza, di nuovo entro quello della poesia, del mito, del simbolo, e di una ancestralità che sprofonda l'uomo nei misteri della cosmogenesi.

Se nel testo di Novalis assume un valore paradigmatico il celebre *tópos* letterario, di presocratica memoria, che lega verità e apparenza, entro una tensione disvelativa, un'ancora più forte rilevanza assume la prerogativa profetica o, meglio, geomantica, che permette al "poeta della natura" di cogliere i messaggi che quest'ultima lancia intorno al senso e al destino del mondo:

"Questa è la dote dello storico della natura, del veggente dei tempi, il quale, a suo agio nella storia della natura, e conoscitore del mondo –questo palcoscenico più elevato della storia della natura-, ne percepisce i significati e li annuncia profeticamente".<sup>262</sup>

L'idea secondo cui la natura diviene, nelle sue forme potenti, nei suoi luoghi di forza, contesto vitale privilegiato per cogliere i segreti del cosmo e per dare campo di azione a spiriti eletti e dunque capaci di giungere a una dimensione più elevata della vita entro la vita stessa, unendosi con le profondità naturali, è ripresa da Nietzsche che, come noto, si definì *geomante del futuro* e che, in alcuni aforismi, finisce per attribuire proprio alla natura alpestre una funzione panica di introduzione, quasi esoterica, ai misteri universali: in questo senso, anche se non esclusivamente in questo senso, si comprende bene come la diffusione di alcuni testi nietzschiani, a partire da *Il viandante e la sua ombra*, seconda parte di *Umano troppo umano*, abbia determinato, in diversi contesti e soprattutto in quello alpinistico, l'essenza del rapporto uomo-montagna in modo appunto misterico, rivelativo, vitalistico.

Ma non solo: se, come già abbiamo avuto modo di sottolineare, gran parte della cultura della montagna del primo Novecento è ispirata da un'istanza in parte eterotopica e in parte eroicistica, la diffusione degli ideali nietzschiani genera al contempo una fiducia verso la realtà delle montagne, e delle Alpi in primo luogo, viste come grandi madri del futuro della civiltà.<sup>263</sup>

<sup>262</sup> *Ivi*, pag. 181.

<sup>263</sup> Il tema dell'analogia concettuale e strutturale delle montagne e delle città ha origini antichissime e appare come un vero filo rosso nella cultura orientale e occidentale: dai già da noi descritti *zigurrat* sumerici, reali montagne costruite, sino ai simbolismi minerali che fecero attribuire agli antichi romani il nome di *civitas* al grande gruppo montuoso dolomitico della Civetta, che sarà tanto importante proprio per Domenico Rudatis.

Ciò equivale ad identificare nelle Alpi il luogo elettivo ove meridione e settentrione d'Europa si possono fondere, luogo da sempre destinato a nutrire e indirizzare l'Europa stessa, dando le direzioni, i punti cardinali, sino a proiettare la civiltà dalle quote più basse a quelle più elevate e, infine, ad una ultima *proiezione cosmica*.

Se la filosofia di Nietzsche mira a rifondare una nuova storia, è evidente che questa storia trova, proprio in quell'aria delle alte quote, reali e metaforiche, che Nietzsche stesso reputa consone alla sua filosofia, il suo ambito vitale conclusivo, nella speranza del filosofo tedesco di diventare, almeno, un giorno, parte di una "buona Europa". Le Alpi dunque divengono luogo cruciale per ridare all'umanità una prospettiva di elevazione morale che schiuda una *via a salire*, una ascesa che è al contempo scoperta di misteri cosmici e possibilità di azione vitale in natura. In questo modo si spiega bene come la diffusione, a vari livelli, anche in *vulgata*, dei testi nietzschiani, abbia consegnato, soprattutto alla cultura alpinistica di fine secolo, il compito elettivo, ed elitaristico, di vivere in modo nuovo e ferocemente vitalistico l'azione sulle montagne: le anime verticali colgono nell'azione alpinistica le voci segrete della natura alpestre, che al contempo le eleva verso le sfere cosmiche, le separa dalle piatte pianure e dalla loro umanità brulicante, disponendole a cogliere il senso ultimo dell'essere.

Questa tendenza a proiettare verso l'alto l'esperienza spirituale di alcuni uomini particolari tende poi, in Nietzsche, a toccare il tasto, assolutamente complesso, della relazione fra cosmo e abisso, fra mondo ctonio e mondo uranico, entro una tradizione filosofica fortemente segnata, sia in oriente che in occidente, da elementi archetipici, che trovano il loro fondamento ultimo nella dialettica di vita e morte, di generazione e distruzione. Come ha ben dimostrato, nei suoi studi dedicati a Nietzsche, Gaston Bachelard, l'esito estetico ultimativo del pensiero del filosofo tedesco si definisce in quella affascinante idea del *vettore astrale*, di quella forza vitale cosmica che rende alato l'uomo che si empatizza con la natura nel momento in cui cerca di coglierne i segreti e i misteri.<sup>264</sup>

<sup>264</sup> Cfr. G. Bachelard, *L'Air et les Songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Corti, Paris 1943; trad. it. di M. Coen Hemsì: *Psicanalisi dell'aria. Sognare di volare. L'ascesa e la caduta*. Como 1988, in particolare pagg. 133 e seguenti: *Nietzsche e lo psichismo ascensionale*. Bachelard sostiene apertamente che, in questi luoghi della filosofia nietzschiana, le immagini di volo siano fondamentali: "Per l'*immaginazione materiale*, il volo non è una tecnica da inventare, è una sostanza da trasmutare, la base fondamentale di una trasmutazione di tutti i valori. Il nostro essere, da *terrestre*, deve divenire *aereo*. Renderà allora tutta la terra *leggera*. La nostra stessa terra, la terra dentro di noi, diventerà 'la leggera'." *Ivi*, pag. 149. Sul tema del cosmo e dell'abisso rimando a L. Giacomini, *Cosmo e abisso. Pensiero mitico e filosofia del luogo*, Guerini e associati, Milano 2004.

Dal contesto strettamente filosofico queste importanti tematiche nietzschiane si diffusero, come detto, nei primi anni del Novecento, verso altri lidi culturali: l'implicazione delle montagne entro una nuova ed originale idea di rinnovamento morale, spirituale e civile, non riguardò soltanto l'alpinismo o le concezioni letterarie del paesaggio alpestre, ma travalicò anche nell'ambito più specifico e in un certo modo tecnico dell'architettura. In particolare, entro il panorama architettonico tedesco l'idea di un mondo nuovo da realizzarsi attraverso una trasformazione progettuale delle Alpi in luogo abitato privilegiato, ebbe nel pensiero architettonico di Bruno Taut il suo maggior sostenitore.

Taut, progettista ed intellettuale di assoluta importanza entro il panorama architettonico tedesco del primo Novecento, pubblicò, nel 1919, un testo minore intitolato *Alpine Architektur*, in cui, presentando trenta tavole disegnate, divise in cinque sezioni tematiche, proponeva una trasformazione delle Alpi con la costruzione di città alpine, in genere attraverso la tecnologia del ferro e cristallo, allora molto in voga, proprio entro un'ideale ottica di rinascita centrale dei popoli europei.<sup>265</sup>

Al di là della notevole connotazione estetica dei disegni di Taut, che ritraggono sia montagne ideali sia zone precise delle Alpi, come il Monte Cervino, il Monte Rosa, per arrivare addirittura al Resegone sopra Lecco, passando per altre montagne minori, è molto significativo, per i nostri scopi, l'impianto concettuale che regge l'opera: in primo luogo, come dice Taut stesso nella tavola 13, dedicata al Tirolo

<sup>265</sup> Cfr. la nuova edizione dell'opera: *Bruno Taut Alpine Architektur Eine Utopie – A Utopia*, Prestel, München, 2004. È una splendida edizione con testo originale a fronte, che ospita un saggio introduttivo di M. Schirren.

Bruno Taut, fratello di Max Taut, anche lui architetto, si formò lavorando prima con Bruno Möhring e poi con Theodor Fischer fino al 1909, anno in cui iniziò una propria attività professionale. Nel 1912 vinse il concorso per il padiglione della Deutschen Stahlwerksverband a Lipsia ottenendo un grande successo. Del 1914 è invece il padiglione noto come Glaspavillon, (il padiglione per l'industria vetraria al Werkbund di Colonia) che ebbe una ancora maggiore risonanza. Nel 1918 divenne direttore della Arbeitsrat für Kunst e fondò la rivista *Frühlicht*. Dal 1921 al 1924 fu impegnato come Stadtbaurat a Magdeburgo progettando alloggi popolari oltre ad intraprendere iniziative quali la "Magdeburgo colorata", operazione di rinnovamento urbano che sfruttava la ricoloritura delle facciate, affidandole ad artisti. Dal 1924 al 1932 fu impegnato, quale direttore dei programmi residenziali della GEHAG a Berlino, portando a termine grandi quartieri satelliti - *Siedlungen* - (progetterà circa 20.000 alloggi). Nel 1931 divenne professore alla Università tecnica di Berlino. Nel 1932 soggiornò a Mosca. Tornato in Germania, inizia un esilio dovuto all'ascesa di Hitler – in seguito alla quale entra nelle liste dei ricercati politici –, che lo porta prima in Giappone, dal 1933 al 1936, e dopo, dal 1936 al 1938, in Turchia. In quest'ultimo periodo fu poco operativo, anche se produsse una notevole opera di ricerca e formazione nei paesi che lo ospitavano. Nel 1938 si spegne, all'età di 58 anni, ad Istanbul.

(*Felsgedenden in Tirol*), “le rocce vivono. Esse parlano: noi siamo organi della divina terra... noi vogliamo diventare belli attraverso lo spirito umano. Costruisci l’architettura universale!”. Allo stesso modo l’edificazione di una rete di insediamenti di case di cristallo sul Monte Rosa e sul Cervino dovrebbe produrre la nascita di una nuova civiltà più evoluta, pura come il cristallo suggerisce nella sua mineralità. Questi nuovi insediamenti, come quello che si dovrebbe edificare in Svizzera sul Monte Generoso, vicino a Lugano, dovrebbero avere una luminosità riflettente che quasi li congiunga al cielo, al sole, alla luna, alle stelle: tutto questo poiché, dice Taut nella tavola 16, “nazioni dell’Europa! Formate i vostri sacri confini, costruite! Siate pensiero del vostro pianeta, la Terra, che desidera abbellirsi per mezzo di voi...c’è soltanto un continuo coraggioso lavoro per servire la bellezza, subordinato alla trascendenza.”<sup>266</sup>

Nelle splendide tavole precedenti, Taut aveva insistito, entro un contesto estetico che magicizza le montagne in un’ottica che richiama molto quella della natura di Novalis, sull’elemento del cristallo, su montagne cristalline, ponti di cristallo, forme architettoniche diamantine, che rimandano, evidentemente, molto più a un’utopia razionalista e spiritualistico-metafisico che all’estetica del grottesco o del pittoresco.

Ma di ancor maggior rilevanza è la parte finale della quarta sezione, ove viene raffigurato, nelle tavole 23, 24 e 25, il pianeta Terra visto dallo spazio, dopo la trasformazione delle grandi catene montuose in luoghi civili: “Liebe ist Panthasie / Liebe zur Erde-ihir bild in uns (l’amore è fantasia / amore della terra-sua immagine dentro di noi)”. La tavola 25, effigia a colori la nuova Asia e la nuova Europa, lanciando visivamente e spiritualmente la nuova civiltà nella dimensione astrale già tanto cara a Nietzsche.

Se nella tavola 29, un vero quadro di arte astratta, una sfera centrale simbolica è inserita in altre sfere e in raggi concentrici che rimandano a un ibrido di aristotelismo, di magismo e di tradizione panpsichista, nella tavola conclusiva, la 30, dopo un momento intermedio di passaggio per stelle e nebbie si ha, in una sorta di epigrafe ove compaiono solo parole con caratteri diversi, un panorama della totalità entro cui va a realizzarsi il nuovo mondo umano di essenza alpestre: “Sterne... Welten... Schlaf... Tod... Das Grosse... Nichts... Das... Namenlose... Ende (stelle... mondi... sonno... morte... il grande nulla o vuoto... l’innominabile Fine).”

Al di là degli aspetti di teoria dell’architettura, fra l’altro estremamente interessanti e assai studiati<sup>267</sup>, l’opera alpina di Taut presenta una ascendenza filosofica molto particolare che la connette direttamente proprio a quella medesima tradizione vitalistica e in fondo panteistica che domina, come abbiamo visto nel

<sup>266</sup> B. Taut, *Alpine Architektur*, op. cit., pag. 75.

<sup>267</sup> Cfr. ad esempio V. Ugo, *I luoghi di Dedalo. Elementi teorici dell’architettura*, Dedalo, Bari 1991, in cui si analizzano elementi molto legati al testo di Taut.

paragrafo precedente, la cultura mitteleuropea del tardo Ottocento. Come ha ben dimostrato Matthias Schirren, uno dei massimi esperti contemporanei di Taut, quest'ultimo si ispira da una parte all'estetica di Paul Scheerbarth (1863-1915), intellettuale tedesco che visse a Berlino e che Taut conobbe nel 1913, e che scrisse numerosi racconti e brevi storie ricche di luoghi cristallini, ambientazioni extraterrestri, con particolare riferimento alla trasformazione di intere cittadine e pianeti per mezzo di strutture di cristallo. Per altro verso Taut attinge a tradizioni più complesse e pregnanti come quella che lo porta verso John Ruskin, verso Nietzsche, verso Edgar Allan Poe e Waldo Emerson, fino alla nota poetica naturalista di Walt Whitman. Ma non mancano riferimenti concettuali alla mistica tedesca medievale di Meister Eckhart, laddove, nella tavola conclusiva del suo testo, Taut sembra indicare una convergenza di misticismo, nirvana, pansichismo cosmico.<sup>268</sup>

L'idealità estetica di Taut coglie così proprio nelle montagne, lette attraverso la filosofia romantica della natura e attraverso il vitalismo allora imperante, derivato da fisiologi-filosofi come Gustav Theodor Fechner, l'elemento perfetto per assegnare all'umanità il suo reale posto nell'universo, come parte vivente dell'anima del mondo.<sup>269</sup>

Non è infine un caso che proprio questa connotazione magica, analogica, per certi versi tuttavia fisicista e sensista, che assumerà proprio a cavallo del cambio di secolo un'importanza cruciale per la concezione della natura entro ambiti esoterici, sia presente anche in un architetto "alpestre" come Taut, entro una visione in fondo cosmicizzante del rapporto uomo-montagna: in tal modo ancora attraverso Novalis,

<sup>268</sup> Si veda a tale proposito M. Schirren, "Natura, cosmo, 'Weltbild', proporzione. Bruno Taut teorico", in W. Nerdinger, M. Speidel, con K. Hartmann e M. Schirren, *Bruno Taut 1880-1939*, Electa, Milano 2001, pagg. 91-113.

<sup>269</sup> Vale la pena qui di riportare per esteso il commento di Matthias Schirren ad una delle tavole di Taut: "Benché l'invenzione delle immagini per il foglio numero 28 di *Alpine Architektur* possa essere stata ispirata dalla forma ornamentale di Semper<sup>269</sup> con la sua motivazione cosmica, l'interpretazione che ne dà Taut si rivela tuttavia un amalgama di salvataggio dell'individualità in un socialismo anarchico, alla maniera di Oscar Wilde, e di pensiero dell'identità alla Novalis. Il modello planetario si trasforma nel sistema delle analogie, in un occhio, e l'occhio da organo dell'uomo diventa simbolo della sua funzione centrale di creazione di senso, diventa il vedere in sé: 'l'umanità è il senso più alto del nostro pianeta, il nervo che collega questo membro con il mondo sovrastante, l'occhio che esso alza al cielo', si legge in uno dei tre frammenti di Novalis che Taut inserì in appendice alla sua *Die Auflösung der Städte*. Nello stesso anno 1920, Taut sostiene nel suo supplemento di rivista *Frühlicht*, con le parole di Gustav Theodor Fechner ispirate a loro volta da Novalis, 'un nuovo modo di vedere! Non per noi quaggiù, perché il nostro vedere di quaggiù non è per il cielo. È la terra stessa ad essere sospesa nel cielo come un grande occhio, totalmente immersa nei mari di luce dei corpi celesti, e in essi si muove ruotando... Sarà con questo occhio che l'uomo un giorno imparerà a guardare dentro al cielo'. M. Schirren, in *Bruno Taut, op. cit.*, pag. 100.

unito alla passione cosmico naturalistica di esploratori e scienziati come il berlinese Alexander Von Humboldt e a un certo empirismo di marca darwinista, si definisce bene un monismo panteista con sfumature magiche e mistiche che ben si ritrovano in Eugen Guido Lammer, massimo teorico dell'alpinismo inteso, intorno al 1920, come sfida suprema alla morte e pratica di iniziazione per una sublimazione astrale.<sup>270</sup>

La commistione di elementi vitalistici, magici ed in fondo catartici derivati dalle correnti filosofiche che abbiamo qui analizzato acquista un'importanza determinante anche nella cultura alpinistica italiana fra il 1900 e il 1930, soprattutto attraverso le risonanze del pensiero tedesco nei testi di Lammer, che ebbero ben presto grande diffusione nei circoli alpinistici tridentini, in genere legati alla SAT, ma anche ben rappresentati da rocciatori singoli e da figure culturali legate ai problemi politici connessi all'irredentismo e al processo di inclusione post-bellica del Trentino alla nazione italiana.

### 4.3 Lammer in Italia: la figura di Pino Prati

La ripresa culturale dell'antica tematica, mai del tutto scomparsa, della funzione primordiale delle montagne, intese come luogo potente della natura assunse, proprio in relazione alle vicende belliche del primo conflitto mondiale, un ruolo particolare: la localizzazione dei più feroci combattimenti alpini di tutti i tempi proprio nell'area delle Dolomiti sembrava acuire quell'elemento drammatico, per non dire tragico, interno ed ancestrale alla relazione uomo-montagna, elemento strutturalmente connesso alle idee di sfida, di sacrificio, sino a quelle ancor più radicali di destino di un popolo e, hegelianamente, di destino del mondo.

La diffusione di un ideale alpinistico essenzialmente eroicista procede in modo fluido, a partire dai primi anni del secolo, raggiungendo il suo apice nella seconda

<sup>270</sup> “La linea che unisce la più lontana chiazza di azzurra nebbia e il lichene giallo che cresce su una montagna di granito, della quale Alexander Von Humboldt, come visionario, intuì per primo il carattere unitario, nell'epoca dell'analisi spettrale e di Darwin è diventata, da sogno di visionario, realtà. Dapprima l'uomo fisico, in seguito anche l'uomo morale, si sentì irresistibilmente attratto in questa connessione, dalla grandiosa unità. Sulle prime con un certo timore, ma poi sempre più con la fiducia che si adempisse qui, seppure per una via diversa, ciò che ogni più profonda filosofia per millenni aveva sperato e creduto: l'inserimento organico della piccola danza “uomo” nella più perfetta danza circolare di un ordine superiore, Dio o legge naturale o evoluzione o qualunque altro nome gli si voglia dare”. Sono parole di W. Bölsche, *Hinter der Weltstadt, Friedrich Schlegel Gedanken zur ästhetischen Kultur*, E. Diederichs, E. Diederichs, Leipzig, 1901, pag. 26, cit. in M. Schirren, in *Bruno Taut... op. cit.* pag. 102.

metà degli anni venti, proprio in relazione alla riacquisizione delle idee lammeriane, prevalentemente, come detto, nella cultura tridentina e veneta.

Ciò è dovuto anche a problemi linguistici, poiché la prima edizione in tedesco di *Jungborn* risale al 1922, mentre la prima edizione italiana, *Fontana di giovinezza*, in due volumi, è datata 1932-1933. Ovviamente l'opera si diffuse in originale in Trentino e Alto Adige, o fra i pochi alpinisti-intellettuali italiani in grado di leggere bene il non facile tedesco di Lammer. Curiosamente, le tesi lammeriane, quando vennero recepite nella traduzione italiana, quindi negli anni trenta, ebbero una risonanza minore, poiché formalmente anacronistiche – risalivano concettualmente alle esperienze alpinistiche di Lammer nel secondo Ottocento – e vennero in buona parte oscurate da una concezione opposta dell'alpinismo su roccia, legata da una parte all'evoluzione in senso quasi sportivo dovuta alla “conquista del sesto grado” e, dall'altra, ad una contestualizzazione spesso politica, nazionalistica, e per nulla romantica e filosofica dell'alpinismo stesso.

Per altro verso, proprio il primo conflitto mondiale favorì l'attecchimento, soprattutto in Italia ed Austria, di una mentalità alpinistica fortemente venata di eroicismo, nel momento in cui gli scontri bellici fra austriaci ed italiani in un contesto alpestre, dalla Marmolada all'Adamello, diffondevano nell'opinione pubblica di lingua italiana e tedesca proprio quell'idea di sacrificio, di lotta estrema e di titanismo che *Fontana di giovinezza* avrebbe vidimato in modo assoluto nel 1922. A ciò si deve aggiungere la tendenza estremista presente nell'ideologia alpestre di molti alpinisti austro-tedeschi: è questo un tema complesso, polimorfo, che trovava le sue origini anche in componenti ideologiche razziste e post-evoluzionistiche, risalenti alla seconda metà del diciannovesimo secolo.

Si trattava di un'ideologia *alldeutsch* proveniente dalla cultura tedesca degli anni settanta-ottanta, sostenuta da ideali di pangermanesimo e antisemitismo legati alla figura di Georg Von Schönerer. Intorno a questo ibridismo ideologico estremista non di rado si coagularono circoli e associazioni multiformi, spesso legati alla difesa dell'idea di nazione, alla tutela della patria, con presenza importante di club sciistici ed escursionistici.

Già dal 1887 anche gli ambienti alpinistici viennesi risentono di questa tendenza ideologica, i cui sostenitori, spesso uniti da vincoli e consuetudini quasi settarie, anche nell'ambito delle associazioni alpine ufficiali, si riconoscevano facilmente sia per un marcato razzismo antisemita che per una entusiastica ammirazione per la musica di Wagner.

Come è stato giustamente sottolineato,<sup>271</sup> Vienna e il DÖAV, ossia il club alpino austro-tedesco, divennero già dopo il 1905 il centro mondiale dell'ideologia

<sup>271</sup> M. Mestre, *Le Alpi contese. Alpinismo e nazionalismi*, trad. it. di G. Piazza, CDA, Torino, 2000, pag. 73.

alpinistica dominante: proprio in quell'anno la sezione austriaca del club si divise in due sottosezioni, della quale la prima mantenne il nome originale mentre la seconda, ora chiamata "Sezione di Vienna", introdusse nel suo statuto un vincolo di associazione relativo alla razza ariana. Al contempo, la sezione austriaca continuò a presentarsi come formata dall'alta società viennese, in una dimensione culturale e sociale decisamente elitaria.

Si comprende così come nei primi anni del secolo siano già presenti nella mitteleuropa, ma non ancora in Italia, elementi ideologici ed in fondo anche filosofici certamente ibridi e di varia ascendenza: dal tardo romanticismo agli esiti del pensiero di Nietzsche, dalle eco vitalistiche ad un certo strisciante gnosticismo catartico alpino. Ma si capisce anche, al contempo, come buona parte delle vicende storiche di fine e inizio secolo, dalla crisi del positivismo e della fiducia nelle *technai*, al feroce sviluppo bellico, formassero un terreno perfetto per l'attecchimento e la diffusione nella cultura alpinistica europea delle tesi lammeriane.

Non bastassero questi elementi, la stessa evoluzione dell'alpinismo, con particolare riferimento alla scalata su roccia, con l'invenzione e l'uso dei primi chiodi in ferro per proteggere la caduta, sembrava guidare tutto il movimento alpinistico verso i precisi termini di sfida, attacco, conquista, battaglia, superamento, vittoria, se non, in ultima analisi, di ricerca del pericolo e di sfida alla morte.

Come abbiamo già visto nel capitolo precedente, Lammer aggiunse però qualcosa che mancava e che, in definitiva, non era mai stato presente nelle precedenti, rare, teorizzazioni relative al senso dell'alpinismo: da un lato egli usava un impianto filosofico, un misto di vitalismo e panteismo, ma dall'altro santificava l'alpinismo come sport di azione che stacca come un elisir magico dalla piatta società borghese in modo da "ovviare allo storpiamento dovuto alla divisione moderna del lavoro".<sup>272</sup>

Se nel mondo tedesco il libro di Lammer ebbe immediata risonanza subito dopo il 1922, nella cultura tridentina e in genere legata all'alpinismo nel nord Italia, *Fontana di giovinezza* trovò, prima della traduzione del 1932, pochi ma scelti lettori, in genere giovani colti e vicini a posizioni politiche irredentistiche, nazionalistiche e non di rado legate all'irrazionalismo ben presente in quest'epoca. Fra costoro, una posizione di assoluta preminenza riveste il giovane alpinista trentino Pino Prati

<sup>272</sup> G. Lammer, *Fontana di giovinezza*, *op. cit.*, pag. 366. Cfr. M. Mestre, *Le Alpi...*, *op. cit.*, pagg. 80-81. In generale seguiamo, su questi temi, la traccia proposta con dovizia di particolari dal Mestre, rimandando al suo testo, soprattutto per ulteriori suggerimenti bibliografici relativi al rapporto fra ideologie ed alpinismo a cavallo dell'inizio del Novecento.



(1902-1927).<sup>273</sup> A prescindere dal valore, relativo, della sua attività di eccellente rocciatore, la sua figura è fondamentale e paradigmatica in relazione alla condivisione e diffusione degli ideali lammeriani in Italia. Come ha ben notato Pietro Crivellaro,<sup>274</sup> Prati fu colto da una vera e propria mania lammeriana legata all'idea di pericolo, di sfida alla morte, sostenuta da una motivazione profonda: "perché in noi c'è una spinta irresistibile, assetata di potenza più forte del nostro io. Questa spinta che scaraventa noi alpinisti su cime sempre più difficili, su pendii dove ci attendono le valanghe, che comanda perfino la nostra intelligenza ad azioni temerarie, essa è destino dell'uomo faustiano, non è evitabile, è demoniaca". Sono parole scritte dal Prati nel settembre del 1924, dopo la morte in parete di un compagno appartenente alla Sat. Divenuto membro del prestigioso gruppo del Club Alpino Accademico Italiano, Prati inizia in questi anni una collaborazione continua con la *Rivista mensile* del Cai, scrivendo quasi venti articoli, e redigendo anche una monografia sul Sassolungo per poi pubblicare una dettagliata guida delle Dolomiti di Brenta. Elogiato e venerato, sebbene molto giovane, negli ambienti altolocati nell'alpinismo torinese e trentino, Prati non si limitò affatto agli scritti tecnici ma dedicò molta attenzione alla diffusione in Italia delle idee lammeriane: ciò a partire dal febbraio 1925, ove presenta due brani di *Jungborn* tradotti dal professor Zieger della Sat di Trento.

L'approccio di Prati è agiografico e, per alcuni versi, empatico, nel suo riflettere lo stile di Lammer e nel suo sottolineare la positività del legame che costui istituisce tra pericolo, purificazione e forza educativa che l'alpinismo cela in sé; non mancano inoltre forti accenni al nazionalismo e all'espansione di una razza eletta in un mondo futuro.

Seguono nell'aprile e nell'agosto del 1925 altri due articoli di Prati relativi a Lammer, presentato come il nuovo messia dell'alpinismo.

Appare indubbio, in un'ottica che rendeva ben prevedibile la tragica e per certi versi misera fine di Prati, che il suo fanatismo lammeriano presenti evidenti aspetti oscuri, macabri, per non dire venati di una malattia spiritualista parossistica che qui ci interessa solo in quanto presenta legami con una dimensione in fondo esoterica e catartica della vita e dell'alpinismo.

<sup>273</sup> Nato a Trento nel 1902, frequentò le scuole elementari della città fino a dieci anni, per poi seguire il padre magistrato a Innsbruck dal 1912. Qui rimase e studiò fino al 1918, iniziando ad arrampicare sulle montagne circostanti la città. Tornato a Trento insieme alla famiglia, dopo due anni di studi tecnici, nel 1921 si trasferì a Torino, ove resterà, come studente del Politecnico, fino al 1927, anno in cui morì tragicamente precipitando in cordata con un compagno, nel tentativo, fallito, di compiere la prima ripetizione della celeberrima via su roccia aperta in solitaria e senza corda, in salita e discesa, dal grande arrampicatore tedesco Paul Preuss alcuni anni prima.

<sup>274</sup> *Introduzione*, in G. Lammer, *Fontana di giovinezza*, op. cit., pagg. 7-22.

Se fu lo stesso Lammer a mandare alla famiglia nell'agosto del 1927 un messaggio di condoglianze affettuose, appare evidente che le idee di Lammer stesso erano molto meno pregne di elementi cupi e di quella inquietante esaltazione tetra che risuona invece in Prati, figlio di un'altra epoca, nutrita di guerra, sangue e nazionalismo.

Curiosamente, la traduzione italiana di *Jungborn* fu redatta, proprio su consiglio di Pino Prati, da Raffaello Prati, lontano cugino del primo ed autore di un suo profilo biografico, in ricordo della morte a trent'anni di distanza, pubblicato nel 1958.

Considerato ancor oggi un personaggio cruciale nell'ambito dell'alpinismo della prima metà degli anni venti del Novecento, Prati è stato di recente riscoperto attraverso la pubblicazione del suo unico testo-diario di ascensioni.<sup>275</sup>

Il diario, che appare ad una prima lettura come un semplice elenco di salite, con date e comuni notazioni metereologiche, logistiche e talora tecniche, inizia addirittura dal 7 settembre 1911, quando l'autore, in ambito familiare, aveva compiuto una facile escursione, e si conclude con la salita al Catinaccio in Dolomiti il 16 agosto 1925. Talora emergono però elementi di interesse culturale ed ideologico, non di rado animati da una visione in parte esaltata ma in parte quasi ingenua – tipica di un animo ancora in formazione – e sempre ispirati a Lammer.

Sembra quasi che in alcuni momenti il Prati voglia ripetere le eroiche e drammatiche esperienze alpestri lammeriane, in una prospettiva in cui la relazione fra alpinisti e montagne appare come trasfigurata in senso catartico in un racconto che ha per predefinito scopo il compimento di una sorta di salvazione degli alpinisti stessi dalla sfida mortale con i pericoli alpestri.

Ma, allo stesso modo, se non con forza ancora maggiore, le riflessioni tanatologiche assumono un ruolo centrale come quando, nelle pagine iniziali, il Prati traduce integralmente un lungo brano francese intitolato *Les agonisants*, pubblicato a Parigi nel 1919 dal celebre storico dell'alpinismo Charles Gos.<sup>276</sup> Qui la sventurata impresa di due alpinisti veniva descritta nel suo progressivo deteriorarsi e fallire, nell'imperversare della bufera e nella perdita di punti di orientamento, sino al tragico epilogo: "Lassù sulla montagna, in mezzo al ghiacciaio meravigliosamente bianco, sotto il sole meravigliosamente azzurro, nel silenzio della bianca solitudine, sola in mezzo alla neve, si scorge una piccozza. Si scorgono appena le infermi masse degli sventurati."<sup>277</sup>

<sup>275</sup> P. Prati, *Ricordi alpini*, a cura di C. Ambrosi, Società degli Alpinisti Tridentini, Trento, 2006.

<sup>276</sup> Cfr. C. Gos, *La croix du Cervin*, Payot, Paris, 1919. Prati tradusse il brano con il titolo "Charles Gos: la lotta con la morte" e lo pubblicò in *La gazzetta del turismo e dello sport*, numero 5, anno 3, 1923, pagg. 4 e seguenti.

<sup>277</sup> P. Prati, *Ricordi alpini*, *op. cit.*, pag. 54.

Il ricordo dell'amico Oskar Jandl, caduto il 14 settembre 1924, rende bene la misura della concezione apologetica che Prati aveva di un certo modo di considerare l'alpinismo come superiore catarsi spirituale:

“E pensavo: come mai la montagna può farci sì del male, a noi, che l'amiamo veramente a noi che la veneriamo, adoriamo giorno e notte? Ma è destino, destino che travolge tutti gli uomini; destino che ci offre dei doni immortali; doni di uno splendore ultraterreno. Egli ebbe una fine gloriosa, poiché cadde per un alto e nobile ideale; breve fu la sua vita (1905-1924), ma completamente incatenata alla montagna...”.

La risposta alla domanda che lo assilla viene facilmente trovata da Prati in un convincimento interiore che sembra più ricavato dalla cultura dell'epoca e da un contesto irrazionalistico che da una personale conformazione psicologica e razionale:

“Una vittima in montagna è un dramma oltremodo artistico, degno degli Dei. Un dramma perfetto avrà solamente due artisti o meglio due forze che lottano a vicenda. Uno dei lottatori è la montagna demoniaca – ma forse no! Qui dove bisogna parlare con solenne serietà non si può trattare con paragoni e trasformare le montagne in lottatori: Mount Everest, Cervino; Lyskamm, Campanile Basso, Becco di Filadonna, sono vuote parole per definire qualche ammasso di sassi. Il nemico demoniaco è tutta la natura possente e fortissima dell'alta montagna: Altitudine, Ripidità, liscezza, cadute di sassi, distanza dagli uomini, neve, tempeste, notte, freddo ecc. ecc. Questa demoniaca Entente ha altri alleati da contrapporre alle nostre debolezze. È assolutamente sbagliato se diciamo: l'alpinismo è una battaglia dell'uomo contro la natura o contro la montagna. I più terribili eserciti che collaborano colle forze demoniache della natura, per esempio difficoltà di respiro a forti altezze, il corpo sensibile a freddi troppo intensi, gli occhi che fanno male per la neve troppo rilucente, la vigliacca perdita del freddo e chiaro pensiero, un secondo di debolezza, l'ipocrita vergogna da vili insinuazioni ecc.

E qual è l'altro lottatore? Nessuno, all'infuori di quella spinta irresistibile e demoniaca che domina dispoticamente il nostro io. Questa spinta è divina, come le montagne. Anch'essa è una pura forza elementare e quindi un degno lottatore contro quelle forse esterne, elementari e demoniache della natura. Questa truce lotta che l'uomo deve superare contro due parti e contemporaneamente verso l'esterno e verso di sé, ecco il degno contenuto del dramma degli dei”.<sup>278</sup>

<sup>278</sup> *Ivi*, pagg. 101-102.

L'evidente semplicità di questa concezione dell'alpinismo, nel suo apparire, in conclusione, come l'esito, ingenuo e tragico, di una acquisizione debole delle idee di Lammer, certo si sposa bene con la giovane età dello scrittore, in una prospettiva impavida ma in fondo modesta, entro cui, ad un livello ben diverso da Lammer stesso, i noti elementi della lotta, dell'io di fichtiana memoria, delle forze primordiali della natura si confondono in un ibrido ancor più confuso da un accenno misticheggiante di fondo. L'etica della morte bella, le eco dannunziane, un malato connubio di melanconia e ossequio al macabro sigillano il pensiero di Prati:

“Ebbene caro amico la tua morte è stata bella ed il tuo destino non è triste. Esso non ci getta melanconicamente a terra, ma ci eleva. Tu o Jandl, sei stato graziato da quelle potenze misteriose, che ti hanno dato la morte ma anche la vittoria; la vittoria sull'umanità alla quale hai donato quel fiore rilucente che rifiorisce sempre, sempre. E quando passerò pel cimitero, verrò a trovarti, ti cercherò, ti parlerò. Ti dirò del bene che ti ho voluto, delle mie imprese alpinistiche... E tu dovrai comprendermi, sorridermi e volermi un po' di bene”.<sup>279</sup>

In questo modo, Prati intende firmare la propria appartenenza morale e vitale ad un dominio pratico e spirituale elettivo: gli alpinisti vivono a metà tra due mondi, e sono destinati a trapassare in una dimensione superiore, elevata, confondendosi, quasi cosmicamente, in unico *corpus* che li stacca, nella morte in montagna, dalla comune esperienza umana: “E dove tu sei verrò anche io; non so se fra breve o molto tardi. Ti saluto o amico, tu sei con me ed io sono con te!”.<sup>280</sup>

In tutto ciò il Campanile Basso di Brenta, il più ardito e slanciato monolito delle Dolomiti Occidentali, appare come il protagonista indiscusso, come il desiderio conclusivo, nella esperienza interiore di Prati: la descrizione che ne fa nel diario, relativa a un tentativo effettuato il 22 luglio 1923 inclina però più verso le categorie estetiche che verso la prospettiva catartica e mistica:

“Il fascino energumeno delle superbe torri di sasso, dei giganteschi muri, delle piramidi di ghiaccio, il raccapricciante, ciò che spaventa attrae ognuno, trascina chiunque verso le magiche montagne. Nessuno vi può resistere! Se vuoi aver un concetto della grandiosità e forza dell'alta montagna che sa foggiare meravigliosamente certi suoi oggetti petrosi, allora recati nel gruppo di Brenta, nella Busa dei Massodi ed ammira il Campanile Basso, che dorato dal sole si spinge come una fiamma verso l'infinito. È una cima leggendaria, un'audacissima torre, che nella nostra fantasia, appare come una colonna piena

<sup>279</sup> *Ibidem*.

<sup>280</sup> *Ivi*, pag. 103.

di luce, un pauroso e fantastico obelisco, un spettro spaventoso. Ed è terribile e minaccioso se circondato da grigie nubi. Una visione più impressionante non puoi averla mai vista!

Certe montagne attraggono, certe addirittura trascinano, già, il Campanil Basso ci aveva incatenati a lui. La sua bellezza era sempre viva in noi. Una volta che un singolo colosso ti ha afferrato non puoi più liberarti. Solamente lui può sciogliere i legami di ferro che ti tengono sì vincolato. Lui seppe accendere nel cuore fiamme potenti. Dalla Busa dei Massodi, a lungo lo contemplo; pare che dica: ‘La felicità che ti dono è sì grande, che tu tremi di fronte ad essa. E sarai mio finché vivrai’. Grandiosa è la voce del monte! Sembra il rimbombo di enormi campane oscillanti. Davanti a lui sono ben meschino”.<sup>281</sup>

In questo interessante brano si coglie l’altro lato della spiritualità alpestre di Pino Prati, nel suo sintetico ma ricco rielaborare molti degli elementi culturali tipici delle estetiche alpestri delle epoche precedenti: dal sublime piacere dell’orrido, all’idea della montagna come luogo di ascesi morale, a quella del grandioso alpestre di goethiana memoria, sino alla risonanza romantica dell’infinito e in stretta connessione, con gli elementi dell’immaginazione, della fantasia, del leggendario e del magico; essi appaiono ben amalgamati entro la visione, per certi versi inquietante, del Campanile Basso come “pauroso e fantastico obelisco”, in una rivisitazione appunto “spettrale e spaventosa” di quel sentimento di dispiacere e paura (*Unlust*) tipica del sublime kantiano, che riduce l’uomo a un pigmeo davanti all’enormità della natura potente.

In conclusione, la figura di Pino Prati può essere considerata da un lato come paradigmatica proprio per un intero modo di concepire la montagna e l’alpinismo, tipico della cultura italiana negli anni venti e, in secondo luogo, rappresenta un esempio assai significativo di commistione di idee estetiche, morali e in parte politiche, non lontane dalle contemporanee prospettive esoteriche che nel primo Novecento italiano legano spesso alpinismo e cultura filosofica.

#### 4.4 L’alpinismo come partecipazione all’energia universale: risonanze bergsoniane e istanze superomistiche

Se la cultura mitteleuropea appare, fra il 1900 e il 1920, evidentemente permeata di vitalismo e panteismo immanentistico, abbastanza originale appare invece il quadro della cultura italiana riferita in generale alla natura e al rapporto uomo-natura: ciò in

<sup>281</sup> *Ivi*, pagg. 47-48.

quanto il provincialismo della cultura italiana – notoriamente fomentato dal crocianesimo italo-centrico – finiva per moltiplicare le recezioni dei grandi temi delle principali filosofie europee, dal vitalismo idealistico schellinghiano alle fredde logiche della scienza positivista, dall'hegelismo venato di marxismo al suo opposto, incarnato, ancora una volta, dal pensiero di Nietzsche.

Ciò spiega proprio i diversi e quasi incompatibili approcci che verso la fine del secolo diciannovesimo la cultura alpinistica italiana propose come prospettiva operativa, spaziando da quella delle “Alpi al popolo”, legata a Luigi Brioschi, fino a quella delle “vette ascetiche”, che rendevano le Alpi una sorta di altare per pochi eletti solipsisti romanticamente avulsi da ogni socialità.

Questa inusuale e per certi versi positiva recettività della cultura naturalistica italiana, portò ben presto a una facile volgarizzazione di alcuni dei grandi stimoli teoretici che potevano, attraverso canali di vario genere – come ambiti accademici, pubblicazioni specifiche, conferenze, articoli di riviste, per arrivare alle conversazioni salottiere, di circolo e di rifugio – affascinare e infervorare alpinisti culturalmente evoluti e propensi a frequentare le vette soprattutto in una dimensione di spiritualità.

In questo senso, ormai tramontato, dopo il primo conflitto mondiale, l'ideale positivistico di una montagna laboratorio della natura, la strada è aperta per coloro che, anche in accordo con le tesi lammeriane, identificano l'alpinismo come una pratica energetica che permette all'uomo di empatizzarsi con il cosmo o, più specificatamente, con una forma di energia universale. Quest'ultima è evidentemente presente in tutto il cosmo, in tutte le sue forme, ma la vita di chi si congiunge ad essa prendendo coscienza del dinamismo universale non è la stessa di chi diviene soggetto passivo, alienato, potremmo dire, nelle logiche oggettive del lavoro, dell'economia, della società civile, e di quello che, in una parola, già Hegel aveva denominato Spirito oggettivo.

È questo un punto assai importante, sotto il profilo concettuale, ai fini della nostra ricerca, poiché solo comprendendo il legame tra la diffusione di un sentimento elitarista e la fortuna del contemporaneo mondo esoterico si realizza pienamente il senso di una situazione culturale particolare, per certi versi unica nel primo Novecento, legata alla cultura alpinistica italiana di questo periodo.

Anche in alpinismo, o comunque, in senso più lato, nella cultura della montagna nei primi due decenni del Novecento, e in fondo fino al 1935, attecchì facilmente l'idea secondo cui l'alpinismo stesso proietta i suoi protagonisti in un dominio riservato e particolare, segnato da esperienze che ancor prima di essere fisiche sono morali e intellettuali: se da un lato è vero che molti alpinisti celebri del primo Novecento italiano – su tutti il gruppo lecchese di Riccardo Cassin – erano atleti di estrazione operaia, legati a una prospettiva meramente fisico-sportiva, è un dato di fatto inoppugnabile che non pochi altri, dallo stesso Evola, a Prati, a Gabriele

Boccalatte, a Massimo Mila, a Ettore Castiglioni, per arrivare a Rudatis e a Zapparoli, furono figure con uno spessore culturale e con evidenti interessi spirituali forti, in genere di orientamento artistico, religioso, filosofico.

La riassunzione di istanze teoriche di origine oltrealpina si sviluppò, nell'Italia dei primi tre decenni del Novecento, soprattutto attraverso i due filoni, per nulla divergenti, del pensiero di Henry Bergson e di quello, per molti versi onnipresente nella sua rivalutazione dannunziana, di Friedrich Nietzsche.

Può essere interessante analizzare in sintesi i suggerimenti che la filosofia bergsoniana poteva dare a una cultura della montagna già fortemente propensa a nobilitare la libera energia spirituale che ogni singolo individuo può sprigionare, esprimendosi in attività pratiche, per staccarsi, emanciparsi da quella rigida catena di necessità causali che la cultura positivista e razionalistica ottocentesca aveva presentato come struttura oggettiva della natura e limite predefinito all'individuo.<sup>282</sup>

Com'è stato giustamente notato,<sup>283</sup> il pensiero di Bergson è in fondo legato alla conquista di un nuovo concetto di libertà, tanto che il titolo originale de *L'evoluzione creatrice* era *Temps et liberté*, titolo peraltro conservato nella traduzione tedesca del 1911. Il bergsonismo ebbe una buona diffusione in Italia e contribuì a fomentare un'atmosfera in cui la concezione della natura dipendeva sempre meno da vincoli necessitativi propri di quest'ultima per fondarsi invece sulla dialettica degli opposti intesa come continuo dinamismo dall'uno all'altro, sulla realtà concepita come tensione, e, in ultima analisi, sulla continua affermazione della coscienza (libertà) sulla natura eccessiva (necessità). Ciò coincide nell'assegnare alla coscienza, alla volizione, all'individuo, una infinita possibilità di azione psicologica in natura. La dimensione bergsoniana della *durée* inserisce l'uomo in una vita universale fluida e tensiva, in modo che i corpi inorganici, lo stesso mondo minerale, le rocce, le pareti, finiscono per diventare parte di quel *élan vital* che anima tutto il cosmo. Sebbene sia difficile, se non impossibile, ritrovare nelle pagine o nelle convinzioni di alpinisti italiani del primo Novecento l'eco diretta di questi grandi temi teoretici bergsoniani, è tuttavia invece più facile ritrovarla sparsa proprio nel modo di considerare l'avventura alpestre come una forma di partecipazione al Grande Tutto cosmico, in una prospettiva che riunisce diverse formule teoriche che spaziano dal tardo

<sup>282</sup> Rimando, per il testo di Bergson, all'edizione italiana: E. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, trad. it. di U. Segre, Dall'Oglio, Milano, 1965.

<sup>283</sup> S. Caramella, "Commento" in E. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, op. cit., pagg. 163 e seguenti.

romanticismo all'idealismo magico novalisiano, come già abbiamo visto in Lammer, Taut, Prati.<sup>284</sup>

Ma, accanto al vitalismo della libertà proprio del libero uomo bergsoniano, la cultura italiana del primo Novecento mise, senza ombra di dubbio, il ben più feroce e forte pensiero di Nietzsche. La simpatia di quest'ultimo filosofo per le montagne, per l'altitudine, per le simbologie alpestri è ampiamente nota. Ma non fu questo ad affascinare la cultura di alcuni alpinisti estremisti del primo Novecento: fu bensì l'elemento alpestre proprio del Superuomo nietzschiano. Infatti, Zarathustra si presenta come un essere dotato di indole particolare: "Io sono un viandante e uno scalatore di montagne, disse egli in cuor suo, non amo le pianure e sembra che non sappia star fermo a lungo"<sup>285</sup>.

Se da una parte non è difficile identificare i grandi temi della fascinazione alpestre nietzschiana, entro la cultura italiana dei primi decenni del Novecento, dall'altra è questione aperta se la recezione di essi sia stata consona agli intendimenti del filosofo tedesco, oppure se, come è probabile, i suoi spunti teoretici alpestri siano stati travisati e riformati – vedi il caso di Prati attraverso Lammer, ma in parte anche quello di Evola medesimo – in una prospettiva eroicistica e di pura esaltazione individualistica che poco aveva a che vedere con l'immagine originaria di Zarathustra.

<sup>284</sup> I debiti del Bergson verso le correnti del vitalismo ottocentesco sono note, così come alcuni parallelismi tra la sua filosofia e la filosofia della natura di Schelling. Notiamo qui, per inciso, che sia in Bergson sia nell'ultimo Schelling è presente un fondo di vago empirismo misticheggiante, ossia, in ultima analisi, un afflato religioso: non è un caso che quest'ultimo sia molto presente in numerosi approcci culturali alla montagna e all'alpinismo nel primo Novecento italiano, e che arrivi addirittura, in certi rari casi – Prati, Evola, Rudatis stesso – ad influenzare figure altamente individualiste, se non del tutto avulse da derive culturale religiose.

<sup>285</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di S. Giametta, Rizzoli, Milano, 1988, pag. 175. Assai interessante a questo proposito il commento di C. Resta al brano citato: "Fin dall'esordio, Zarathustra si annuncia non come un semplice escursionista, ma come uno che fa *esodo* verso il monte: lasciata la sua patria e il suo lago, senza più casa, il primo movimento della sua erranza, della sua ascesi, è un'ascesa... Egli è l'uomo delle vette e dei ghiacciai, della dura roccia, dall'incedere sicuro su per i "sentieri nel proibito". È l'uomo dell'altezza che può guardare non solo *al di sotto* di lui, ma anche *al di là*, il cui orizzonte si allarga *oltre* ogni confine sinora esistente. Dei monti conosce gli infiniti silenzi e l'assoluta solitudine, come pure l'aria straordinariamente pura e leggera e i cieli limpidi e sereni. Il suo piede si fa strada verso l'alto, e quasi scricchiola il sentiero sotto il passo deciso. Zarathustra compie la sua scalata in aperta sfida con lo spirito di gravità che vorrebbe trarlo in basso verso l'abisso, ma anche nella consapevolezza, propria di ogni autentica ascensione, che salire sul monte è innanzitutto un accanimento dell'anima...", C. Resta "Il luogo del pensiero", in *Oltre le vette. Metafore, uomini, luoghi della montagna, op. cit.*, pag. 54.



È ben noto il problema storiografico della ripresa di Nietzsche nell'ottica esclusivista della "volontà di potenza", dovuto in parte ad interventi esterni sui suoi testi e soprattutto alla volgarizzazione, in varie lingue, delle sue opere principali. Di fatto, è inequivocabile che l'insieme di miglioramento delle prestazioni atletiche, l'introduzione di artifici tecnologici (come le corde e le corde di canapa e i chiodi, per arrivare alle tecniche di calata e all'uso delle prime staffe in cordino nell'arrampicata artificiale) abbiano indirizzato molti praticanti l'alpinismo e l'arrampicata su roccia fra il 1915 e il 1935 verso una pratica alpinistica estremizzata e naturalmente legata all'elemento del rischio, della sfida, della morte. È questa l'epoca d'oro delle salite solitarie vissute come esperienze di titanismo, dell'arrampicata solitaria senza corda sulle orme di George Winkler e di Paul Preuss, celebri esempi di alpinisti vittime del loro modo di concepire l'arrampicata. Si assiste così a una trasformazione ma, mi sento di dire, ad una degenerazione del portato profondo della filosofia di Nietzsche, che diventa, nella cultura alpinistica italiana di questi anni, l'elemento ispiratore e giustificatore di tutte quelle *praxis* verticali aventi per scopo ultimo l'esaltazione individualistica e la configurazione sociale dell'alpinista-eroe.

In ciò si perde completamente quel profondo elemento poetico, magico, tardo romantico che era proprio della filosofia alpestre nietzschiana e che rimane inscindibile da quella malinconia di fondo che il filosofo tedesco usa spesso quando parla di foreste, montagne, laghi e sentieri. È questo in definitiva, un elemento geofilosofico per cui Nietzsche proietta il suo Oltreuomo nel solco delle tradizioni passate ed arcaiche legate al simbolismo ancestrale dei monti. Mentre lo Zarathustra originario sale in alto per elevarsi a fondare una nuova Storia e una nuova Umanità attraverso la potenza delle montagne, gli alpinisti di ascendenza nietzschiana del primo Novecento italiano pensano di potersi guadagnare una eterotopica immortalità individuale usando le rocce e i ghiacci come una sorta di ordalia conclusiva atta ad eternarli elevandoli dal volgo delle pianure. Questo spiega, tolti pochi e rari casi, la relativa povertà culturale dell'alpinismo italiano della prima metà del Novecento, incapace, per molti versi, di determinarsi in modo autonomo e svincolato dalle grandi correnti teoriche della cultura europea.

Mai come in questo periodo, dati alla mano, la degenerazione e volgarizzazione delle tematiche vitalistiche, superomistiche, sfocianti da una parte nella confusione con il flusso dell'energia cosmica e dall'altra nel più radicale titanismo, furono foriere di una pratica alpinistica a forti tinte tragiche, non di rado apprezzate, nel loro orrore, in modo parossistico, dalla cultura popolare, che vedeva così rinascere e replicarsi, in pieno ventesimo secolo, l'antica immagine della montagna orrida e sublime, feroce drago sfidato dall'impavido alpinista-cavaliere a prezzo della vita.

## 4.5 Società esoteriche e cultura popolare in Italia, nei primi decenni del Novecento: Teosofia, Antroposofia, kremmerziani

Nella cultura italiana nei primi due decenni del Novecento si sono dunque sommate istanze culturali di vario genere, a prevalente matrice filosofica, con componenti non di rado legate all'arte e alle religioni. In un quadro estremamente complesso – e che da solo sarebbe sufficiente per spiegare l'origine e la causa della svolta politica del ventennio successivo – in relazione alle vicende legate all'esoterismo e all'alpinismo, si affiancano nella penisola vitalismo e nietzscheanesimo, orientalismo e culti pagani, misticismo gnostico e panteismo di risonanza bruniana.

Se il quadro generale appare fundamentalmente instabile e irrazionalistico, fermo restando che il tronco della cultura italiana di questi anni è ancora quello crociano, gentiliano, positivista e anche marxista, sembra certo che la forte diffusione dei movimenti esoterici in Italia fra il 1890 e il 1935, con una fase topica nei secondi anni venti, sia legata da una parte a una generale sfiducia nell'uso della ragione e dall'altra alla volontà di emancipazione dalla cultura piccolo borghese, statica, perbenista, modesta, tipica dell'età giolittiana.

Sulla scorta di quanto abbiamo già accennato nel secondo capitolo, è qui tuttavia ora necessario dare un quadro più dettagliato e articolato, sebbene, per i limiti del presente lavoro, non critico, delle tipologie e della diffusione dell'esoterismo nell'Italia del primo Novecento e del ventennio.

È possibile partire da un'importante riflessione di fondo, ampiamente suffragata da gran parte della storiografia contemporanea: la cultura filosofica ufficiale italiana ebbe un rapporto ibrido e mal definito con il mondo esoterico, visto spesso con un misto di scetticismo, curiosità, disprezzo profondo. Assai significativa, in questo senso, rimane la posizione di Benedetto Croce, il quale, ufficialmente, da una posizione di liberalismo ortodosso e di razionalismo storicistico, si stacca da ogni irrazionalismo e da ogni deriva ideologica eterodossa, come nel caso della massoneria – ben legata spesso all'esoterismo – che egli ritiene in fondo oscurantista e politicamente regressiva, mentre, in privato, non disdegna qualche simpatia per l'ambiente esoterico e parapsicologico che aveva peraltro proprio a Napoli uno dei suoi centri nazionali.<sup>286</sup>

Allo stesso modo, vale, come seconda considerazione di fondo, rilevare come le due principali correnti esoteriche diffuse in Italia in quegli anni, cioè la Teosofia e l'Antroposofia siano nate all'estero e non abbiano poi mai avuto in Italia personaggi

<sup>286</sup> Si veda su questi temi il ben documentato saggio di M. Abbate, *La filosofia di Benedetto Croce e la crisi della società italiana*, Einaudi, Torino, 1976 (1966), in particolare il capitolo su massoneria e idealità democratiche, pagg. 164-171.

di prima grandezza, il che porta a constatare come, di fatto, l'esoterismo italiano sia stato, in questi frangenti, avvicinato e frequentato non di rado da bei nomi della cultura, limitatisi però, in conclusione, ad una frequentazione spesso sporadica e legata alle ideologie del momento. Si può affermare con una buona dose di certezza che il diffondersi delle principali società esoteriche in Italia entro il 1920 è in buona parte frutto di suggestioni rivoluzionarie, alternativistiche, pragmatiche, legate da una parte alle eco delle teorie di Giovanni Papini e Giuseppe Prezzolini, e dall'altra soprattutto alle poetiche delle avanguardie artistiche, Futurismo compreso, dopo la pubblicazione del *Manifesto*, nel 1909. Come è stato di recente sottolineato,<sup>287</sup> non mancarono, nei primi due decenni del secolo, riviste che si collocavano a metà strada tra una adesione esplicita a tematiche e personaggi esoterici e una tendenza a congiungere arte e letteratura, entro le contraddizioni politiche e sociali del dopoguerra, con l'esoterismo stesso. È il caso del mensile *Cronache d'attualità*, che ebbe come direttore Anton Giulio Bragaglia, e che vantava collaboratori come Piero Gobetti, Pablo Picasso, Sibilla Aleramo, Luigi Pirandello, Marinetti medesimo, Grazia Deledda, per citare solo i più noti. La rivista diede spazio al dadaismo evoliano e all'esoterismo di Arturo Reghini, legato, come noto, alla massoneria, pur prendendo una certa distanza dai contenuti, appunto massonici, se non già fascisti, delle loro opere. Come ricorda Marco Rossi dunque "esisteva un legame ambiguo e pure organico tra la ricerca spirituale e culturale dell'avanguardia artistica, l'ambiente dell'esoterismo massonico e le origini del movimento fascista"<sup>288</sup>, confermato dalla presenza dello stesso Marinetti e di non pochi massoni alla riunione fondativa dei Fasci di Combattimento tenutasi il 23 marzo il 1919 in piazza San Sepolcro, officiante Mussolini.

Come vedremo meglio in un successivo paragrafo, sembra evidente che la relazione fra fascismo ed esoterismo sia stata segnata da una originaria ambivalenza, ossia dalla presenza di una iniziale corrente culturale, comprendente lo stesso Evola, incentrata sul recupero del paganesimo antico, ma accettata e vista di buon occhio dai fondatori del regime solo fino alla metà degli anni venti, quando, preso il potere, Mussolini e il fascismo entrano, come noto, nella fase della normalizzazione, che prevedrà, fra l'altro, il riavvicinamento strategico alla chiesa cattolica, con un conseguente distacco da ogni visibile paganizzazione statale.

Non per questo si deve concludere per una visione funzionalmente restrittiva della presenza e dell'impatto dell'esoterismo sul tessuto sociale e culturale italiano di quei decenni: pur restando, nel suo complesso, un fenomeno di nicchia, legato a percentuali altamente minoritarie della cultura italiana, l'esoterismo, soprattutto

<sup>287</sup> M. Rossi, "Neopaganesimo e arti magiche nel periodo fascista", in *Storia d'Italia, Annali 25, Esoterismo, op. cit.*, pag. 599.

<sup>288</sup> *Ivi*, pag. 600.

nella sua componente antroposofica e negli anni venti, finì per risuonare entro ambiti diversi della vita della nazione, mischiandosi, non di rado, ad elementi spiritualistici, parareligiosi, ed ancora artistici. Ciò è ben dimostrato dall'entusiastica accoglienza sia istituzionale che popolare riservata alla visita in Italia del celebre intellettuale e poeta indiano Rabindranath Tagore, premio Nobel per la letteratura nel 1913, invitato in Italia su iniziativa degli ambienti esoterici.

In particolare, il movimento teosofico ebbe una diffusione notevole e le idee che propugnava furono presenti in molti campi della cultura italiana, toccando soggetti noti come Giovanni Amendola o Maria Montessori, fino ad arrivare a studiosi di fama come il semitista Giorgio Levi Della Vida e lo storico delle religioni Raffaele Pettazzoni.<sup>289</sup>

La Teosofia aveva come suo scopo fondamentale la conoscenza intuitiva dell'essere divino e, secondo la critica più recente, ha avuto dei precedenti importanti in filosofi mistici come Jacob Boehme e Emmanuel Swedenborg, autore settecentesco già a suo tempo attaccato da Kant, nei suoi *Sogni di un visionario*. Nel 1875 Helena Petrovna von Hahn, nobildonna russa, nata nel 1831 ed in seguito sposata a diciassette anni a un uomo politico da cui prese il cognome Blavatsky, fondò, dopo una serie di viaggi avventurosi culminati in un soggiorno in India e soprattutto in Tibet, insieme all'avvocato H. S. Olcott, noto esperto di spiritismo, e a W. Q. Judge, a New York, il 7 settembre 1875, la Società Teosofica. Questa era orientata verso dottrine induiste, buddhiste, e aveva lo scopo di guidare l'umanità a una forma di fratellanza universale, senza distinzioni di sorta, promuovendo al contempo gli studi religiosi scientifici e filosofici, nel tentativo di sviluppare un percorso investigativo entro le leggi più recondite della natura e nelle potenzialità delle mente umana. La Blavatsky delineava così una prospettiva di sapienza esoterica che suppose di rivelare in due libri, nel 1877 con *Isis Unveiled, a master key to the mysteries of ancient and modern science and theology*, e nel 1888 in *The Secret Doctrine: the synthesis of signs, religion and philosophy*.<sup>290</sup>

<sup>289</sup> Cfr. M. Pasi, "Teosofia e Antroposofia nell'Italia del primo Novecento", in *Storia d'Italia, Annali 25, Esoterismo, op. cit.*, pag. 590. Su questi temi si veda anche F. S. Festa, "Teosofia ed esoterismo nelle riviste italiane nella prima metà del '900", in E. Barone, M. Riedle e A. Thischel (a cura di), *Eranos Monte Verità, op. cit.*, pag. 137-152. Più in generale rimandiamo a J. Santucci, *La Società Teosofica*, Elledici, Torino, 1999. Ma si vedano anche S. Cranston, *Helena Blavatsky*, trad. it. di R. Sörgo, Armenia, Milano, 1994; P. Giovetti, *Helena Petrovna Blavatsky e la Società Teosofica*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1991; M. Rossi, "Julius Evola e la Lega teosofica Indipendente di Roma", in *Storia Contemporanea*, anno XXV, numero 1, febbraio 1994.

<sup>290</sup> *La dottrina segreta, sintesi della scienza della religione e della filosofia*, Bocca, Milano, 1940-1953; rip. in otto volumi, Società Teosofica Italiana, Trieste, 1981-1988, ed in seguito ancora ripubblicata, sino al 2006.

La Società Teosofica ebbe in seguito, soprattutto dopo la morte della fondatrice avvenuta nel maggio 1891, numerose vicende legate a scissioni interne, fra cui risultano importanti quelle relative alla divisione, nel 1895, fra la società di New York e quella di Pasadena in California. Allo stesso modo, e ancor più pesante, fu la diversificazione della corrente teosofica legata alla figura di Annie Wood Besant, adepta e attivista femminista che, insieme al sacerdote e mistico anglicano C. W. Leadbeater, nei primi anni del Novecento indirizzò una parte della Teosofia verso l'Induismo, staccandosi dalle prospettive originarie della Blavatsky. Quando la Besant e Leadbeater, comunicarono al mondo di aver identificato nel quattordicenne indiano Jiddu Krishnamurti (1895-1986) il reincarnato destinato a essere il nuovo messia, moltissimi adepti uscirono dal movimento, fra cui, nel 1909, Rudolf Steiner, che divenne dopo qualche anno fondatore del movimento antroposofico.

Nel contesto italiano la prima Società teosofica risale al 1891 a Milano, estendendosi poi con sedi in altre città della penisola, ed essendo, sin dalle origini, influenzata da ambienti e personaggi della massoneria, come lo stesso Arturo Reghini (1878-1946), esoterista che sarà negli anni venti molto legato a Evola. Fra le caratteristiche essenziali della Teosofia della Blavatsky, non è difficile cogliere dei motivi che abbiamo già identificato come presenti anche nei testi di alcuni alpinisti-scrittori, da Lammer a Prati, allo stesso Rudatis: la Blavatsky sottolinea la centralità del tema della coscienza e del suo empatizzarsi con una forza cosmica o paradigma universale che impregna tutto. Ma soprattutto colpisce in lei l'approccio gnostico e dualista al rapporto di materia e coscienza, tematica molto dibattuta a cavallo dell'anno 1900 da filosofi di fama come Ernst Mach o Henry Bergson stesso: questo gnosticismo platonizzante è legato proprio all'elevazione o asceti dell'essere umano che dovrebbe tendere ad un livello interno di divinità la cui alternativa è la morte della coscienza stessa. Tematiche queste, come abbiamo visto, ben presenti nel complesso binomio asceti-asceta che fu proprio della cultura alpinistica fra il 1900 e il 1930, e che richiama in generale le concezioni più tradizionali e arcaiche della montagna come luogo di trasfigurazione psichica.

Il movimento teosofico si diffuse in Italia attraverso conferenze, pubblicazioni e riviste, fra le quali ricordiamo *Nova Lux e Teosofia*, nell'ultimo quadriennio del diciannovesimo secolo, sino alla più nota e importante *Ultra*, fondata da Decio Calvari nel 1907 e legata, soprattutto a Roma, alla Lega Teosofica Indipendente. Sarà su questa rivista che interverranno nomi di spicco dell'esoterismo come lo stesso Reghini, Evola, Roberto Assagioli<sup>291</sup> – noto studioso di psicologia e fondatore,

<sup>291</sup> Su questa complessa ed interessante figura di intellettuale si veda P. Giovetti, *Roberto Assagioli. La vita e l'opera del fondatore della psicosintesi*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1995.

in seguito, della psicosintesi – fino a filosofi di primo piano come Adriano Tilgher e poeti come Arturo Onofri<sup>292</sup>. La stessa presenza, in ambito teosofico, di un grande orientalista come Giuseppe Tucci, che pubblicava nel 1924 presso l'editore Formiggini una *Apologia del Taoismo*, è sicuro segno del profondo legame esistente, all'epoca, fra Teosofia e cultura indirizzata alla diffusione delle filosofie orientali e delle religioni orientali in occidente, secondo uno schema che proprio Evola, ed in parte lo stesso Rudatis, trasferiranno entro la propria concezione dell'alpinismo, e, nel caso del primo, anche della sessualità tantrica.

Come è stato notato di recente, “si può senz'altro affermare che, negli anni tra il 1923 e il 1926, sostanzialmente tutte le componenti ideologiche dell'ambiente esoterico italiano si sono ritrovate, riunite nei settimanali lavori delle conferenze, delle discussioni e delle pubblicazioni, nell'ambito della Lega Teosofica, sotto la direzione di Evola e di Mario Puglisi, in un'interessantissima attività culturale ed 'operativa' che anticipa e prepara a tutti i livelli la straordinaria opera di approfondimento che il Gruppo di Ur realizzerà tra il 1927 e il 1929”.<sup>293</sup>

Il destino italiano della Teosofia, dopo gli anni venti, si caratterizzò per un lento declino legato da una parte all'atteggiamento sospettoso, nella pratica politica, del regime negli ultimi anni del decennio, anche in relazione al Concordato del 1929, e dall'altra alle difficoltà economiche che portarono nel 1930 alla chiusura della rivista *Ultra*. Ciò in contrasto, come vedremo più avanti, con un'evidente vicinanza di movimento teosofico e fascismo anche istituzionale nella prima parte degli anni venti, quando, evidentemente, una comune, seppur spesso vaga, idea di rinnovamento culturale non aveva ancora fatto i conti con i pesanti vincoli dettati dalle necessità politiche e di strategia ideologica.

Si assiste dunque, entro i primi anni del terzo decennio del secolo, a una coagulazione di interessi esoterici equamente bilanciati fra la Teosofia e i più recenti sviluppi antroposofici legati alla figura di Rudolf Steiner, con una comune tendenza a sostenere un rinnovamento etico e pratico della cultura italiana nell'ottica di un imperialismo pagano che fu sostenuto soprattutto da Arturo Reghini, massone ed esoterista, a partire dal 1924, quando fondò il mensile di studi iniziatici *Atanòr*, con il dichiarato scopo di edificare una cerchia di intellettuali elitari, capace di dare un senso diffuso alla proposta di riforma spirituale esoterico-massonica, con un'evidente impronta antidemocratica, antiliberal e neopagana. Fra costoro

<sup>292</sup> Cfr. M. Pasi “Teosofia e Antroposofia nell'Italia del primo Novecento”, in *Storia d'Italia, Annali 25, Esoterismo, op. cit.*, pag. 590

<sup>293</sup> M. Rossi, “La Teosofia di fronte al Fascismo”, in *Esoterismo e fascismo, op. cit.*, pag. 56.

troviamo ben presto Evola e Aniceto Del Massa sino a René Guénon, e al magismo di Giuliano Kremmerz.<sup>294</sup>

Accanto alla Teosofia, la cui essenza teorica appare in fondo abbastanza circoscritta e omogenea, certamente maggior fortuna e diffusione ebbero, in Italia, le tesi e il movimento antroposofico di Steiner, forte di un retroterra filosofico che si identificava con una parte della cultura goethiana e con una maggiore profondità di contenuti teoretici.

Proprio la maggior profondità delle radici filosofiche dell'Antroposofia steineriana la connotano, rafforzandola, nella sua diffusione, rispetto alle altre proposte esoteriche nel primo Novecento. Lo Steiner, che già a vent'anni si era occupato di editare alcuni scritti scientifici di Goethe, aveva sviluppato una robusta cultura filosofica e gnoseologica derivata sia dall'idealismo tedesco che proprio da Goethe stesso, in un'ottica fundamentalmente anti-kantiana, mirante a superare i limiti del criticismo, per fondere in una unità spirituale soggettivismo ed oggettivismo, uomo e natura, azione e pensiero. Questo approccio fu derivato anche dalle coeve filosofie di Dilthey e di Brentano, autori di primo piano entro il dibattito culturale tedesco dell'epoca ed in fondo appaiono evidenti in esso le connotazioni di un monismo olistico tendente a empatizzare microcosmo e macrocosmo, secondo uno schema peraltro non molto originale in quegli anni e che, seppur ibridato da elementi nietzschiani, abbiamo già visto presente in Bruno Taut e nella tarda diffusione della *Naturphilosophie* di Schelling.

La stessa tendenza steineriana, di evidente reminiscenza idealistica, a proporre una liberazione dello spirito attraverso l'esperienza del pensiero elevato oltre l'oggettivismo empiristico della corporeità,<sup>295</sup> appare più pregnante di suggestioni di filosofie precedenti di quanto sia portatrice di novità teoretiche autonome.

Ciononostante, la filosofia steineriana ebbe ampia diffusione a partire dal 1913, quando Steiner stesso, staccatosi dalla Teosofia, fondò la prima Società Antroposofica. Tale diffusione, notevole nell'area mitteleuropea e in Italia, dipese soprattutto dalla trasformazione del pensiero steineriano in una più generale concezione antropologica, in una "visione del mondo" che, come andava predicando Steiner stesso, avrebbe dovuto avere la capacità di raggiungere persone di indole ed estrazione diversa, in una prospettiva che, in ultima analisi, appare molto meno

<sup>294</sup> Cfr. M. Rossi "Neopaganesimo e arti magiche nel periodo fascista", *Storia d'Italia, Annali 25, Esoterismo, op. cit.*, pagg. 603-604. Più in generale, per un esame approfondito della cultura filosofica del ventennio rimando a *Tendenze della filosofia italiana nell'età del fascismo*, a cura di O. Pompeo Faracovi, Belforte Editore Libraio, Livorno, 1985, ove si sottolineano assai bene i rapporti tra la genesi della cultura fascista e la recezione delle teorie mitteleuropee legate alla crisi della civiltà e ad una prospettiva spengleriana risalente agli anni 1918-1922.

<sup>295</sup> Cfr. R. Steiner, *Die Philosophie der Freiheit*, E. Felber, Berlin, 1894.

esoterica di quella propria della Teosofia e di tanti altri movimenti di taglio spiritualistico.

Ma, differentemente dalla Teosofia stessa, la concezione steineriana virava apertamente verso una rivalutazione del cristianesimo, letto come corrente spirituale e culturale basilare per la storia occidentale e per l'evoluzione umana, mentre spazio minore era riservato alle religioni più esoteriche tipiche dell'oriente.<sup>296</sup> Benché un'analisi dei contenuti dell'Antroposofia sia qui del tutto fuori luogo, ci interessa sottolineare soprattutto come essa si sia, fin dai primi decenni del Novecento, diffusa ed espressa in ambiti culturali molto diversificati, dalla pedagogia, all'architettura, all'agricoltura, alla medicina olistica, sempre attraverso una forte difesa dei contenuti e della funzione dell'io, considerato come sempre connesso ai vari livelli della vita, sia percettivi che intellettuali, secondo uno schema che congiunge elementi astrali ed elementi terreni, in modo che l'io stesso domina la materialità e si rigenera attraverso le funzioni spirituali. Si comprende facilmente come una siffatta concezione del mondo possa avere affascinato soggetti già orientati verso una esaltazione della *praxis* individuale in svariati campi, alpinismo compreso: per certi versi una sorta di *vulgata* antroposofica appare presente nel modo di pensare di molti alpinisti di inizio secolo, laddove essi trovano nell'azione sui monti una forma di catarsi morale dell'io, liberato in senso astrale ma al contempo elevato in senso morale e non di rado religioso. È interessante notare come sia comune a certi spunti steineriani e a certe pagine di cultura alpinistica evoliana, rudatisiana e in fondo anche di altri, come lo stesso Ettore Zapparoli, una contestualizzazione della necessità di usare l'individualità come dimensione salvifica rispetto agli schemi alienati della società basata sul lavoro totalizzante. Se in Steiner, come noto, questa indicazione si realizza soprattutto in un'impostazione pedagogica, nei teorici dell'alpinismo italiano della prima metà del Novecento essa si esprime come fuga culturale da un appiattimento dei valori, attraverso la costituzione di un dominio elitario che, in certi casi, necessita, per autodefinirsi socialmente, dei contesti esoterici.

Concretamente, la diffusione della Antroposofia in Italia data agli anni successivi al 1909, ossia alle prime visite di Steiner nella penisola, quando egli tenne diverse

<sup>296</sup> La bibliografia relativa a Steiner è molto ampia. Citiamo qui, come riferimento, almeno i seguenti studi: G. Ahern, *Sun at Midnight: the Rudolf Steiner movement and the Western esoteric tradition*, Aquarian Press, Wellingborough, 1984. R. A. Mc Dermott, *The Essential Steiner: basic writings of Rudolf Steiner*, Harper, London - New York 1984. A. P. Shepherd, *A Scientist of the Invisible: an introduction to the life and work of Rudolf Steiner*, Floris, Edinburgh, 1983. A. J. Welburn, *Rudolf Steiner's philosophy and the Crisis of Contemporary Thought*, Floris, Edinburgh, 2004. Sul rapporto fra fisico e psichico è interessante lo studio di B. Nesfield-Cookson, *Rudolf Steiner's Vision of Love: spiritual signs and the logic of the heart*, Rudolf Steiner Press, Bristol, 2002.



conferenze, per ora in un ambito ancora teosofico, a Roma, Milano, Trieste e Palermo.<sup>297</sup>

Ancor prima della nascita ufficiale del movimento, già nel 1911, a Roma nacque un Gruppo di Studi Antroposofici chiamato da Steiner con il ben simbolico nome di *Novalis*, e che fu guidato dal medico Giovanni Colazza. Ancora a Roma, nacque subito dopo un secondo gruppo steineriano detto *Pico della Mirandola*, retto dalla baronessa Emmelina de Renzis, grande frequentatrice di Steiner.

Negli anni successivi alla fine del primo conflitto mondiale si contano diversi circoli antroposofici, dediti allo studio, alla divulgazione e alla traduzione dei testi steineriani. Tra le figure di maggior spicco si distinsero soprattutto qui quelle di Lina Schwarz a Milano, del duca Colonna di Cesarò, figlio di Emmelina de Renzis, affiancato dal poeta Arturo Onofri e da Alcibiade Mazzerelli, a Roma.

Steiner era già stato invitato a parlare nel 1911 a Bologna, sui fondamenti psicologici dell'Antroposofia, all'importante Convegno internazionale di Filosofia, dunque in un contesto tutt'altro che esoterico.<sup>298</sup> Ma si dovette aspettare il 1923 per avere, a Dornach, la fondazione di una Società Antroposofica Universale, entro cui la rappresentanza italiana era composta appunto dalla de Renzis (sorella di Sydney Sonnino, ministro firmatario dei Patti Segreti di Londra nel 1915) da Lina Schwarz e da Giovanni Colonna di Cesarò. La diffusione ufficiale dell'Antroposofia è inoltre ben testimoniata da un evento che ci pare significativo, ossia dalla recensione che, su richiesta del direttore, Benedetto Croce, nel 1919, il filosofo Giovanni Gentile scrisse alla *Filosofia della Libertà* dello Steiner, da poco tradotta in italiano per i tipi dell'editore Laterza, sulla rivista *La critica*.<sup>299</sup>

Anche se i rapporti tra Antroposofia e massoneria furono stretti, le leggi promulgate nel novembre 1925 e indirizzate a sopprimere le logge massoniche, su richiesta dello squadristo più violento ed avverso a ogni forma di esoterismo sovversivo, danneggiarono poco l'Antroposofia stessa, che continuò la propria opera di diffusione in modo relativamente tranquillo ancorché seguito sempre dalle informative della polizia politica che ne monitorava le mosse e le tesi. Così gli editori Bocca e Laterza cavalcarono gli interessi per l'Antroposofia pubblicando numerosi libri dello Steiner che, nel 1940, vennero spediti, nella loro ampia totalità di ben trenta volumi, per iniziativa del mecenate Marco Spaini, a molte biblioteche delle città italiane. Fra i testi steineriani grande successo ebbe nella penisola quello su *I*

<sup>297</sup> Si veda M. Beraldo "Viaggi e incontri di Rudolf Steiner in Italia", in *Utz*, numero 6, gennaio 2004, Edizioni Progetti Farnesiani, Ortona, 2004.

<sup>298</sup> Vedi *Rudolf Steiner a Bologna in occasione del IV convegno internazionale di filosofia del 1911*, a cura di S. Curti, Il Capitello del Sole, Bologna, 1998.

<sup>299</sup> *La Critica*, 20 novembre, anno XVII, 1919, pagg. 369-372, a cui seguì un breve scambio di pareri scritti fra il traduttore del libro Ugo Tommasini nel numero successivo e lo stesso Gentile.

*punti essenziali della questione sociale* (Fratelli Bocca, Milano, 1920). Più in generale la figura di Steiner ebbe sempre vasta fama, avendo egli già predicato, sin dal 1919, un rinnovamento post-bellico in senso pan-germanico e cristiano. Tale rinnovamento, largamente apprezzato dalla cultura fascista, si riconnetteva alle tematiche della difesa della razza e dell'arianesimo, in un contesto in cui lo stesso Steiner era considerato ariano, cattolico e fascista.<sup>300</sup>

In questo modo, la tolleranza del regime verso gli antroposofi fu maggiore di quella riservata ad altre forme di esoterismo, in modo che “il movimento antroposofico, di volta in volta inserito dagli informatori entro le correnti massoniche o teosofiche, non era considerato pericoloso come la teosofia besantiana, la massoneria e alcuni componenti del gruppo di Ur, che seppure per ragioni differenti, sembravano poter ostacolare l'alleanza del fascismo con il cattolicesimo romano. La visione cristiana degli antroposofi, slegati com'erano dall'influenza angloamericana della massoneria e dall'esotico indottrinamento della teosofia angloindiana, permetteva infatti loro una presenza accettabile all'interno della cultura ufficiale”.<sup>301</sup>

Per concludere questa sintetica disamina delle principali correnti esoteriche presenti in Italia nei primi trent'anni del ventesimo secolo, può essere utile ricordare la figura di Giuliano Kremmerz, alias Ciro Formisano (1861-1930), studioso di ermetismo, esoterista ed alchimista. Benché di importanza nettamente minore rispetto alle correnti teosofiche ed antroposofiche, la scuola kremmerziana, tutt'oggi esistente, ebbe dopo il 1900 e fino alla morte del suo fondatore, una certa fortuna e un posto di rilievo entro il panorama magico-alchemico italiano, legato appunto all'occultismo e soprattutto alla filosofia ermetica. Autore di molte pubblicazioni presso editori napoletani dell'epoca, Kremmerz si occupò essenzialmente di alchimia e di medicina ermetica, in un contesto sapienziale evidentemente orientato al recupero di antiche tradizioni di *Prisca Theologia* e di spiritismo a sua volta fondato sul magnetismo mesmeriano e sulla ritualità egiziana.<sup>302</sup>

Come ricorda Gian Mario Cazzaniga, agli inizi del Novecento Napoli è uno dei massimi centri dell'ermetismo e dell'egizianesimo, ed è proprio “in questo (che) s'innesta l'attività di Ciro Formisano, ... che, rivendicando la continuità d'una antica

<sup>300</sup> Seguiamo su queste complesse vicende le osservazioni di M. Beraldo, “L'Antroposofia e il suo rapporto con il Regime fascista”, in *Esoterismo e fascismo, op. cit.*, pagg. 77-103.

<sup>301</sup> *Ivi*, pag. 94. Ci furono anche due riviste steineriane: *Antroposofia*, diretta dall'elzevirista del *Corriere della Sera* Rinaldo Küfferle e *La Vita italiana*, diretta da Giovanni Preziosi, che era in contatto con l'editore Laterza e con Emmelina de Renzis.

<sup>302</sup> Su Kremmerz si veda G. M. Gonella (a cura di), *Giuliano Kremmerz e la Fr+Tr+di Miriam*, Alkaest, Genova, 1981; P. Di Vona, *Giuliano Kremmerz*, Edizioni di Ar, Padova, 2005. *Mito, utopia, scienza e prassi nella Schola di Giuliano Kremmerz*, a cura di A. Piscitelli, Laterza, Bari, 2010.

tradizione egizio-pitagorica, volta alla reintegrazione dell'uomo nei suoi poteri originali, comprensiva di catene magiche, di carmi sacri di origine caldea, di aforismi sacerdotali siriaci e di farmaci omeopatici, evita di esplicitare le forme ultime di questa tradizione e, per altro verso, i luoghi e le persone da cui deriva la propria formazione e la propria legittimazione... Formisano cercherà piuttosto di sottolineare le finalità solidaristiche e umanitarie di pratiche magiche e di terapie volte a lenire l'inquietudine e la sofferenza, e a favorire la crescita di centri o Accademie della Fratellanza Magico Terapeutico di Miriam in altre città italiane".<sup>303</sup>

Di rilevanza non secondaria è inoltre il legame tra la figura di Kremmerz ed altri esoteristi italiani del primo Novecento, in relazione alla discussione e riacquisizione di tematiche eminentemente magiche e spesso legate alla magia sessuale, come accade proprio per Evola e per altri componenti del Gruppo di Ur legati al tantrismo.<sup>304</sup> Ma le tesi di Kremmerz furono anche riprese da Arturo Reghini nel tentativo di conservare il senso della tradizione egizio-pitagorica, e dunque pagana, entro un contesto assolutamente ibrido e sfuggente, le cui origini remote risalgono indietro nei tempi alle antiche massonerie e allo stesso Cagliostro.

Appare in definitiva evidente l'estrema diversificazione di un irrazionalismo culturale di diversa caratura ed origine, da tempo vivo ed attivo nell'esoterismo italiano ma anche in aree più ufficiali della cultura nazionale, in una dimensione in cui colpisce particolarmente la commistione, instabile e spesso inaspettata, fra cultura segreta e cultura divulgata alla luce del sole, in un momento particolarmente incerto e denso di novità, speranze, illusioni e proiezioni, della società italiana nel suo complesso.

## 4.6 Aleister Crowley fra esoterismo, magia e alpinismo nell'Italia fascista: una vicenda oscura

In probabile connessione con la diffusa presenza sul territorio italiano di circoli e catene teosofici ed antroposofici, ma a lato di essi, assunse un'importanza notevole

<sup>303</sup> G. M. Cazzaniga, "Ermetismo ed egizianesimo a Napoli", in *Esoterismo, Storia d'Italia Annali*, 25, op. cit., pag. 564.

<sup>304</sup> Estremamente interessante appare la fitta rete di contatti che si vengono a stabilire in Europa a proposito della magia sessuale, legata al satanismo e a riti sacrali di iniziazione, negli anni compresi tra il 1910 e il 1935: dai testi della satanista russa Maria de Naglowska, dadaista e amica di Evola, presente spesso nell'occultismo parigino, sino al già citato caso siciliano di Crowley. Su questo poco indagato e inquietante tema si veda T. Hakl, "The Theory and Practice of Sexual Magic, Exemplified by Four Magical Groups in the Early Twentieth Century" in W. J. Hanegraaff e J. J. Kripal (a cura), *Hidden Intercourse. Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism*, Brill, Leiden-Boston, 2008, pagg. 445-478.

la controversa e, per molti aspetti inquietante, figura del noto mago e satanista inglese Aleister Crowley, a cui già abbiamo accennato nel primo capitolo.<sup>305</sup>

Considerata unicamente nella sua figura di stregone e satanista, la personalità di Crowley potrebbe apparire irrilevante entro gli scopi del presente lavoro, come quella di molti soggetti medianici, di geomanti, di indovini e spiritisti di cui, come abbiamo visto, l'ambiente culturale italiano di inizio secolo era particolarmente ricco. Ma Crowley, che visse in Italia dopo il 1920 e fino al 1923, fu anche un noto alpinista, oltretutto di buon livello, tanto da essere fra i partecipanti alla prima e poco nota spedizione al K2 nel 1902.<sup>306</sup>

La sua vita, sospesa a metà fra il magico e il criminale, come notano alcuni studiosi, fu però ricca di successi alpinistici, dato che Crowley incominciò a scalare sulle falesie inglesi e, negli ultimi cinque anni del secolo, si trasferì in estate sulle

<sup>305</sup> Vedi: *A. Crowley, Magick*, Weiser, York Beach, 1997; A. Crowley, *The Great Beast Speaks* (CD), Disgust, London 1999; A. Crowley, *Moonchild*, Mandrake Press, London 1929; trad. it. a cura di S. Fusco e G. de Turrís, *La figlia della luna*, Arktos, Carmagnola, 2005; A. Crowley, *Songs for Italy*, edizione dell'autore, London, 1923. La bibliografia relativa a questa nota figura di satanista è abbastanza ampia e di vario livello, per questo citiamo qui solo i seguenti studi, accessibili in italiano: *Aleister Crowley. Un mago a Cefalù*, a cura di P. L. Zoccatelli, Edizioni Mediterranee, Roma, 1998; J. Symonds, *La grande bestia – vita e magia di Aleister Crowley*, a cura di G. de Turrís, Edizioni Mediterranee, Roma, 1972; C. Wilson, *Aleister Crowley. La natura della Bestia*, Gremese, Roma, 1990; M. Pasi, *Aleister Crowley e la tentazione della politica*, Franco Angeli, Milano, 1999. In inglese si veda almeno: T. Churton, *Aleister Crowley: The biography*, Watkins books, London, 2011.

<sup>306</sup> La spedizione era guidata da Oskar Eckenstein che era già stato in Karakorum dieci anni prima con Martin Conway. Comprendevo gli alpinisti Wessely, Pfannl, Jacott-Guillarmod e Knowles. L'idea del tentativo fu del capo spedizione, che aveva a quell'epoca 41 anni e, forse, dello stesso Crowley. Anche se la spedizione fallì miseramente e in modo in parte tragico, è probabile che proprio la presenza di Crowley, personaggio maledetto e censurato nella cultura britannica, abbia contribuito a farne dimenticare l'esistenza. Lo storico italiano dell'alpinismo Leonardo Bizzaro così si esprime sulla figura di Crowley: "Crowley, appassionato di magia che raggiunge i massimi livelli dell'occultismo, convinto di aver reincarnato lo stregone Eliphas Levi e il papa Alessandro VI Borgia, nel corso della sua vita si dedica agli interessi più vari. È scrittore di pornografia e poeta, pittore e giocatore di scacchi, dipendente da ogni genere di droga, coprofago e zoofilo. Quando, nel 1920, apre a Cefalù l'abbazia di Thelema, è accusato di riti orgiastici e Mussolini lo fa cacciare tre anni dopo dall'Italia. In Francia lo accusano di spaccio di eroina, in Inghilterra è denunciato all'opinione pubblica come cannibale. Ma lui ci gode. Nella sua autobiografia si vanta degli addebiti da nemico pubblico numero uno, la maggior parte inventati da lui stesso, o per lo meno ingigantiti. Nulla di strano in uno che già si è cambiato di nome – Aleister è la traduzione in gaelico del più comune Alexander – e nella sua vita si fa chiamare di volta in volta Maestro Thérion, conte Vladimir Svareff, Lair of Boleskin and Albertarff, sir Alaster de Kerval, principe Chioakan, Frater Perdurabo e The Great Beast 666." L. Bizzaro, *K2. Uomini, esplorazioni, imprese, op. cit.*, pagg. 45-46.

Alpi svizzere, compiendo alcune ascensioni di tutto rispetto, alcune prime salite e ascensioni solitarie. Secondo Tom George Longstaff, che nel 1947 diventerà presidente dell'Alpine Club, Crowley era un ottimo scalatore, anticonvenzionale, evidentemente dotato di fantasia operativa e di una buona dose di sprezzo del pericolo. Conosciuto Eckenstein, durante una scalata nel Cumberland, Crowley lo venera come un'icona e si legherà alla sua corda già nel 1920 in Messico, dove i due scalano il Colima, il Popocatepetl e l'Ixtaccihuatl. Quando i due compagni progettano la spedizione al K2 faticano non poco a trovare altri membri inglesi, poiché entrambi sono considerati personaggi da cui fuggire. Per questo motivo la spedizione si rivolge all'ambiente alpinistico straniero, ed il gruppo parte infine il 3 marzo 1902, da Trieste, mentre Crowley era partito sei mesi prima per studiare le lingue locali, indostano e balti, e contattare i portatori. Dopo essere saliti, con varie traversie, fin verso l'attacco dello Sperone Abruzzi gli alpinisti riescono a raggiungere e battezzare la Sella dei venti, forse il colle più alto della Terra, toccando poi quota 6400 metri sulla cresta nord-est del K2 dove pongono le tende nel dodicesimo campo. Ma qui gli eventi precipitano, con lo stesso Crowley colto da malaria e allucinazioni, cosicché la spedizione rinuncia. Tre anni dopo lo stesso Crowley, non contento, tenterà una seconda spedizione con un gruppo di svizzeri con obiettivo la salita dell'inviolato Kangchenjunga, un altro 8000. Anche questa sarà un tragico fallimento che riporterà Crowley in Europa ma in particolare in Italia, terra a cui era legato per le risonanze di antichi culti magici pagani e per i paesaggi incantati di certe zone della penisola.

Nel 1920, ascoltati gli dei, consultato l'*I Ching*, e dopo un soggiorno al Cario, Crowley decise di aprire una comunità a Villa Santa Barbara, a Cefalù, in Sicilia.

La chiamò *Abbazia di Thelema*, ispirandosi a quella di *Thélème* di Rabelais. Per circa tre anni la comunità, presieduta da Crowley, vide l'affluenza di soggetti di varia estrazione, in genere inglesi, riuniti a vivere insieme e dediti a pratiche misteriche, mistiche, orgiastiche, e all'uso continuo di droghe. L'eccesso di queste pratiche e la cattiva fama di Crowley finirono per provocare una reazione della polizia di Cefalù, e la comunità fu sciolta per diretto ordine di Mussolini nella primavera del 1923.

È interessante notare che Crowley abituò i suoi adepti e le sue numerose adepte a un tipo di vita in cui la scalata delle alture di Cefalù era esercizio consueto e le stesse rocce locali divennero utile palestra di azione verticale. Allo stesso modo è accertata la sua presenza, in compagnia di alcuni adepti, in alta Valsassina, sopra Lecco, in data non certa, negli anni venti, presso villa De Vecchi, una grande casa isolata ubicata a Bindo, ed in seguito nota come "Casa Rossa" ed inserita, ancor oggi, negli elenchi ufficiali delle case "spiritate ed infestate" più note del mondo, anche perché, secondo fonti ufficiose, il gruppo di Crowley dopo la partenza di quest'ultimo continuò a dedicarsi a pratiche orgiastiche con componenti anche delittuose.

Ma non è certo questo aspetto della presenza di Crowley in Italia quello che ci interessa, quanto i suoi rapporti con i gruppi esoterici più noti: sono documentate relazioni e contatti con il mondo teosofico, anche e soprattutto dopo che Crowley tornò in Inghilterra. Secondo alcuni studi,<sup>307</sup> è probabile che già dagli anni venti fosse presente in Italia una persona legata a Crowley e alla Teosofia, in relazione con i servizi segreti inglesi, con obiettivi antifascisti e con il progetto di attentare alla vita di Mussolini. È del resto noto che esiste una precisa pista esoterica legata ai tre attentati che Mussolini stesso subì nel 1926, e soprattutto al primo, quello che vide come protagonista la squilibrata inglese Violet Gibson, la mattina del 7 aprile 1926 sulla scalinata del Campidoglio. L'oscuro intreccio di politica ed esoterismo trova conferma nella testimonianza del duca Colonna di Cesarò, ex ministro di Mussolini, parlamentare aventiniano, che aveva conosciuto la Gibson nel 1912 a Monaco presso la Società Teosofica. Per quanto gli studi attuali non abbiano di fatto portato prove definitive di alcun tipo, è probabile che uno o più degli attentati a Mussolini siano stati il frutto dell'azione coordinata di catene magico-teosofiche, ben presenti in Italia e legate all'antifascismo non ufficiale.<sup>308</sup>

Si possono dunque, nel contesto dei limiti del presente lavoro, almeno formulare alcune domande, e alcune ipotesi di fondo: ci furono legami fra Crowley e gli ambienti antroposofici e teosofici italiani? È altamente probabile che la risposta sia positiva, vista la fama del mago e la sua presenza in diversi luoghi del territorio italiano. Vi furono contatti fra Crowley e Julius Evola? La critica più recente li ha esclusi, ma la comune passione alpinistica potrebbe indirizzare future ricerche verso una reciproca conoscenza dell'ambiente vicino a Evola e del mago inglese. Di certo, ed è quello che interessa ai nostri fini, non può essere secondaria la compartecipazione di alpinismo ed esoterismo proprio in personaggi come Crowley Evola e Rudatis, coevi all'inizio degli anni venti in Italia.

D'altra parte, si notano, da una veloce analisi dei testi magici di Crowley stesso, elementi in parte consoni all'esoterismo di Rudatis e Evola, ossia legati alla ricerca di antiche radici misteriche e sapienziali di origine religiosa ed orientale, ma anche elementi di differente eziologia, come il pitagorismo, la cabala, per non dire della tradizione ermetica.

In effetti esistono delle distanze concettuali precise fra le posizioni esoteriche di Rudatis ed Evola e quelle magiche di Crowley: quello di Crowley fu magismo satanista, ad evidente sfondo sessuale ed orgiastico, legato a dei culti pagani della natura, mentre l'esoterismo evoliano, di ben altro spessore teorico, anche nelle pagine della stessa *Metafisica del sesso* accede ad un livello e ad una teoresi di segno

<sup>307</sup> Ad esempio, C. Mauri, *La catena invisibile*, Mursia, Milano, 2005.

<sup>308</sup> Cfr. C. Mauri, "Aleister Crowley in Italia" in *Esoterismo e fascismo*, op. cit., pagg. 225-236.

quasi opposto, in una tensione costante verso una lettura psicologica e filosofica della sessualità. Allo stesso modo, il magismo rudatisiano è di tipo completamente diverso da quello di Crowley, poiché non è affatto orientato al controllo magico degli eventi quanto alla empatia con un universo alpestre che detiene nel proprio paesaggio gli elementi di una verità ancestrale, fortemente estetica e morale.

Certamente esistono elementi comuni al magismo di Crowley e alle teorie proprie della Teosofia e dello spiritismo che facevano capo a Madame Blavatsky ma, a mio parere, queste suggestioni non sono sufficienti per identificare in Crowley una figura chiave nell'evoluzione dell'esoterismo in Italia negli anni venti. Ciononostante, la figura del mago inglese non può essere dimenticata, nel contesto di uno studio che voglia, come il nostro, approfondire i rapporti di relazione, di genesi, di trasformazione delle tematiche esoteriche più in voga entro la cultura e la letteratura specificatamente alpinistica propria dell'Italia dei primi trent'anni del Novecento. Non a caso, come abbiamo visto in breve, esiste un sottile ma preciso legame tra Crowley e un certo tipo di antifascismo, e ciò introduce direttamente proprio al problema dei rapporti fra gruppi esoterici e potere politico nell'Italia del ventennio.

## 4.7 Esoterismo e mondo politico durante gli anni del regime

I complessi rapporti fra gli ambienti esoterici italiani e il regime fascista si sono sviluppati, secondo la storiografia più recente, almeno intorno a tre grandi momenti e nuclei tematici.

In primo luogo, buona parte dell'esoterismo è legato a risonanze, ingerenze e filiazioni massoniche, talora di origine risorgimentale, del tutto invisibili al fascismo, poiché considerate, come tutta la massoneria, fonte certa di sovversione ideologica, culturale e sociale.

In secondo luogo, alcune correnti esoteriche, sebbene legate in maniera diretta o per comunanza di ideali all'ideologia fascista si troveranno, dopo il 1925, in totale disaccordo con la prospettiva politica che cercava un avvicinamento strategico alla Chiesa e alla cultura cattolica. Tutta la corrente in parte teosofica in parte antroposofica, facente capo a noti studiosi da Giuseppe Tucci a Reghini, ad Adriano Tilgher e fino a Evola stesso, aveva posto come ideale imprescindibile di un rinnovamento culturale della nazione quello del ritorno ad un neopaganesimo avulso ed opposto ad ogni concessione alla tradizione spirituale cattolica. Anche se le teorie antroposofiche di Steiner avevano un preciso sfondo cristiano, l'idea di molti esoteristi secondo cui il fulcro dello spiritualismo e del magismo è da identificare nel ritorno ad antiche tradizioni pagane appare irrinunciabile. In questo senso si ebbe, nei primi anni del regime, in qualche caso, l'impressione che le alte gerarchie di

quest'ultimo fossero disponibili ad accostarsi a delle indicazioni culturali mirate ad indicare al fascismo la strada maestra per una *Bildung* esoterica e neopagana: Bottai, che era stato commilitone di Evola e che con lui aveva partecipato al movimento futurista, gli concesse di scrivere sulla nota rivista *Critica Fascista*, a partire dal settembre 1926.

L'idea di fondo di Evola,<sup>309</sup> già diffusa su riviste come *Lo Stato Democratico*, di Colonna Di Cesarò, era quella di suggerire e diffondere una concezione dello stato la cui realtà fosse fondata su una spiritualità imperiale e sull'accesso obbligato a verità sepolte nell'antichità dei popoli pagani.

Ci troviamo dunque di fronte ad un atteggiamento ambivalente dell'esoterismo nei confronti del regime, e soprattutto di fronte ad una netta opposizione di alcuni importanti intellettuali esoteristi alla normalizzazione strutturale del fascismo decisa e promossa da Mussolini nel 1925.<sup>310</sup>

L'evidente fallimento degli interventi degli esoteristi neopagani, talora pressanti, nei confronti dei gerarchi e del regime, per ottenere una nuova direzione ideologica lontana dall'accettazione di stretti legami con la cultura cattolica apparve in tutta la sua evidenza con la firma dei Patti Lateranensi, fra Mussolini e papa Achille Ratti, Pio XI, nel 1929. Ne è evidente testimonianza lo smarcarsi della corrente neopagana dalle sue origini teosofiche ed antroposofiche, per andare a costituire, attraverso Reghini ed Evola, il Gruppo di Ur con le sue riviste.

Lo stesso Reghini può essere considerato il principale artefice della prospettiva neopagana, e delle sue ascendenze massoniche, poiché fu fra i primi, già nel 1923, ad insistere apertamente sulle connessioni profonde fra una certa sacralità pagana e il possibile avvento del nuovo regime. La tesi del fascismo inteso come "epifania neopagana" era tutt'altro che secondaria in una certa cultura dell'epoca, ed è evidentemente legata alla determinazione di alcuni dei simboli caratteristici del regime, dal Fascio Littorio in poi.

Sul tronco del neopaganesimo s'innestava poi il nazionalismo post massonico, che si era, già nella cultura del secolo precedente, formato e strutturato attraverso il recupero di una *antiquissima sapientia italica*, il cui risveglio era incipiente entro diversi campi, compreso quello politico.

Le evidenti connotazioni pitagoriche di alcuni interventi del Reghini, già nel 1924, sulla neonata rivista di studi iniziatici *Atanòr*, s'inquadavano in senso ideologico, al fine di influenzare la dirigenza del regime in un'ottica neopagana, antiliberal e antidemocratica. Proprio nel marzo del 1924 il Reghini, riprendendo un articolo uscito

<sup>309</sup> Si veda J. Evola "Idee su uno Stato come potenza", in *Critica Fascista*, numero 17.

<sup>310</sup> Cfr. M. Rossi, "Neopaganesimo e arti magiche nel periodo fascista", in *Storia d'Italia, Annali 25, Esoterismo, op. cit.*, pagg. 604-605. Di Evola si veda anche "Stato, Potenza e Libertà", in *Lo Stato Democratico*, numero 7, maggio 1925.



nel 1914 sulla rivista massonica *Salamandra*, lo pubblica nuovamente su *Atanòr*, nel mese di marzo con il titolo *Imperialismo Pagano*. Come ha notato giustamente Marco Rossi<sup>311</sup>, “qui la contrapposizione tra cristianesimo, cattolicesimo e spirito ghibellino e pagano è totale. In questa lettura ‘i ghibellini, Virgilio, Dante, Campanella, Mazzini e Garibaldi’ erano visti come esponenti di una ‘tradizione italica imperiale’ che avrebbe dovuto ispirare la costituzione moderna di un ‘partito imperialista laico, pagano e ghibellino’, capace di contrapporsi alla Chiesa romana cristiana, madre di tutti gli internazionalismi liberal-democratici e socialisti.”

Sotto questo profilo il fascismo, aldilà della nota adesione di Italo Balbo a trame e ideali massonici, non si mostrò affatto propenso a seguire le indicazioni di Evola, Reghini e compagni, i quali, come vedremo più avanti, finirono anche per litigare sulla paternità delle tesi dell'imperialismo pagano.

Un terzo punto fondamentale rispetto alle relazioni fra esoterismo e fascismo è identificabile a partire dai primi anni trenta con una maggiore adesione, tuttavia unicamente teorica, di personaggi chiave del regime, come lo stesso Mussolini, di Farinacci e di Preziosi, alla proposta culturale evoliana, nel momento in cui i grandi delusi come Reghini e Colonna di Cesarò si staccarono dal fascismo ritendendolo avverso all'idea di un vero rinnovamento spirituale in senso misterico e pitagorico.

Negli anni trenta, in effetti, il regime, già con Giovanni Gentile, favorì la diffusione di una lettura geopolitica a sfondo eurasiatico, animata da evidenti motivi magici ed esoterici, secondo le indicazioni del celebre orientalista Giuseppe Tucci.

Evola si impegnò molto, in questa direzione, nei secondi anni trenta, sia attraverso tesi proprie, come accadde con la pubblicazione della *Rivolta contro il mondo moderno*, nel 1935, e nel 1937 per i tipi di Laterza con l'uscita de *Il Mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'impero*, sia rifacendosi all'autorità di Guénon per santificare l'imminente catarsi dell'umanità in una rivoluzione spirituale universale che avrebbe dovuto vedere Mussolini come principale artefice.

Quest'ultimo, come attestano numerose fonti, fra cui quella autoritativa di Renzo De Felice, fu un attento lettore di Evola e addirittura nel 1941, come peraltro ha sostenuto anche Eugenio Garin, riconosceva nel pensiero politico di Evola quello più vicino al suo, con particolare riferimento alle tesi sulla razza e il razzismo laddove quest'ultimo era da intendersi in maniera spiritualistica e non biologica. All'inizio del 1942 Evola fu incaricato da Mussolini di occuparsi in prima persona di una rivista bilingue, italo-tedesca, avente come nome *Sangue e Spirito*, ed indirizzata allo studio della razza. L'iniziativa fallì, in piena guerra, per l'opposizione strisciante delle correnti del razzismo biologico di Telesio Interlandi e per gli strali di un certo cattolicesimo anti pagano molto vicino al regime.

<sup>311</sup> *Ivi*, pag. 604.

In questo quadro, decisamente instabile e con molte sfumature, assumono una certa importanza i legami occulti, e per ora mai dimostrati, fra le opposizioni al fascismo provenienti da frange radicali dell'esoterismo internazionale, e gli attentati subiti da Mussolini negli anni venti: per quanto questo tema sia per noi secondario, vale la pena di ricordare che soprattutto la vicenda di Violet Gibson, che sparò al Duce il 7 aprile 1926, è ancora avvolta da un fitto mistero. Appare plausibile, dalle notizie raccolte all'epoca, che la Gibson fosse legata a una Catena Magica, o addirittura, come è stato suggerito, ad eventi ipnotici.<sup>312</sup>

La Gibson aveva già avuto stretti legami con l'esoterismo, tanto che il duca Colonna di Cesarò l'aveva conosciuta nel 1912 a Monaco di Baviera, durante una riunione della Società Teosofica.

Non fu dunque un caso che il regime inasprirebbe, a partire da questo periodo, ossia dalla metà degli anni venti, il proprio controllo, tramite la polizia politica, con continue informative, indagini e attenzioni, sugli ambienti esoterici di vario genere. Pur escludendo infine ogni implicazione diretta, appare molto sospetta la rete di esoterismo, satanismo, magismo, presente nella penisola nei primi anni cruciali del regime, anche tenendo conto della vicenda di Crowley, da alcuni sospettato anche di spionaggio politico antifascista. Le stesse considerazioni valgono per l'attentato compiuto sempre nel 1926 ai danni di Mussolini dallo studente bolognese Anteo Zamboni, troppo giovane per non avere un mandante nascosto.<sup>313</sup>

Esiste poi un quarto ambito tematico relativo alle relazioni fra spiritismo, esperienze medianiche e magismo nero e fascismo: il folto sottobosco dell'occultismo più radicale e pratico, come ricorda lo stesso Evola in uno scritto del 30 luglio 1954, pubblicato sulla rivista *Roma*, infastidiva Mussolini, che temeva di essere posto al centro di trame magiche a fini politici. D'altra parte, è noto che nel 1942 Mussolini incontrò, a Roma il capitano degli alpini Gustavo Rol (1903-1994), torinese, considerato uno dei più grandi veggenti del mondo. Rol predisse a Mussolini la sconfitta bellica e la data di morte, al punto che il Duce, per ben tre volte, riuscì a sottrarlo alla pericolosa volontà di Hitler che lo voleva presso di sé come predittore del proprio futuro.

L'elemento sciamanico è del resto tipico della cultura del ventennio, come lo era stato, sotto forma geomantica, nella cultura nietzschiana, ed è presente anche in Gabriele D'Annunzio, il cui interesse per l'esoterismo inizia in anni giovanili e passa attraverso la frequentazione a Napoli delle sedute medianiche della celebre Eusapia Paladino nel 1892-1893. D'Annunzio stesso cercò d'influenzare Mussolini in senso

<sup>312</sup> Si veda C. Mauri, "Tre attentati al Duce: una pista esoterica", in *Esoterismo e fascismo*, op. cit., pagg. 245-256. Sulla vicenda rimandiamo a L. Trevisan, *Il naso di Mussolini*, Mondadori, Milano, 1998.

<sup>313</sup> Cfr. C. Mauri, *La catena invisibile*, Mursia, Milano, 2005.

sciamanico inviandogli degli speciali amuleti nel 1924, senza tuttavia ricevere una particolare soddisfazione.

Questa diffusa presenza di suggestioni occultiste, sciamaniche e misteriche appare dunque comune a molti personaggi chiave della cultura e della società italiana nel ventennio fascista e, benché non abbia influenzato, praticamente, quasi mai le azioni di quest'ultimo, non può essere considerata un elemento secondario da chi voglia avere un quadro preciso dei rapporti esistenti nel ventennio fra politica, cultura ed esoterismo.

A ciò si aggiunga la notevole diffusione di quest'ultimo, in quegli anni, presso editori di fama legati, come Laterza e Bocca, alla cultura accademica e a studi tecnici di filosofia. La stessa distanza tra il formalismo dei neoidealisti e le tematiche esoteriche, evidentemente irrazionalistiche, è minore di quanto possa sembrare, a definitiva conferma della complessità e magmaticità della cultura italiana fra il 1900 e il 1940, periodo entro cui convissero in modo relativamente pacifico istanze teoretiche spesso lontane, come l'idealismo magico di Papini, Prezzolini e poi di Evola, il razionalismo della prassi di Antonio Banfi, con le sue connotazioni marxiste, il crocianesimo ufficiale, fino alle eco positivistiche e al pragmatismo operativo adottato dai Futuristi dopo il 1909.

Se appare dunque chiaro che il fascismo non subì, pur entro un rapporto complesso, influenze dirette da parte degli ambienti e delle tesi esoteriche di vario tipo, è altrettanto chiaro che l'esoterismo fu vicino al regime e che cercò di interagire con esso, soprattutto nel senso neopagano ed imperialista di cui abbiamo parlato, che si realizza negli anni venti proprio attraverso l'azione culturale del Gruppo di Ur diretto da Reghini ed Evola.

## 4.8 Il Gruppo di Ur: costituzione, membri, relazioni con il mondo filosofico e letterario

Le dichiarate intenzioni, proprie dei teorici del Gruppo di Ur, di influenzare in senso magico il regime fascista, considerato come regime predestinato a risvegliare il paganesimo della Roma imperiale, in un'ottica quasi strategica ed analitica, lontana da ogni culto retorico del passato, è ampiamente nota.

La vita storica del Gruppo di Ur fu tuttavia piuttosto breve e, nel complesso, ebbe maggior risonanza in altri ambienti della cultura italiana come, fra l'altro, quello alpinistico, di quanto non ebbe nei confronti della politica del regime.

Non appare dunque casuale la dizione "superfascismo magico" che la storiografia più recente ha usato in alcuni casi per descrivere l'approccio esoterico sostenuto dal Gruppo di Ur.

Quest'ultimo nacque di fatto da una duplice causa, ossia dalla alleanza e sodalità culturale di Arturo Reghini e Julius Evola in primo luogo e dalla diaspora di non

pochi intellettuali esoteristi, a metà degli anni venti, dai circoli teosofico-antroposofici a quello evoliano.

Il Reghini, nato a Firenze nel 1878, era entrato in contatto nella prima gioventù con le dottrine della Blavatsky, con cui aveva addirittura fondato personalmente la prima sezione italiana della *Theosophical Society*. Agli inizi del secolo, staccatosi dalla Teosofia, poiché troppo orientaleggiante, si lega nel 1902 alla loggia massonica di Rito Egizio di Palermo, per poi tornare a Firenze, ancora con intenti teosofici, per trovarsi infine legato a Pisa con i primi futuristi e con Papini e Prezzolini, ai primordi dei loro interventi sulle riviste toscane d'avanguardia.<sup>314</sup>

In seguito, Reghini condivide gli intenti di rinnovamento spirituale e civile della penisola, nell'intento di staccare la cultura nazionale dalla tradizione cattolica, vera distruttrice dei grandi e antichi valori imperiali pagani. Così Reghini cerca di riformare, dopo il 1909, con la fondazione di una nuova società, chiamata Rito Filosofico Italiano, gli indirizzi ideologici della massoneria, rei di eccessiva vicinanza con la Chiesa e di decadenza spirituale. Dopo aver combattuto nella Prima Guerra Mondiale, Reghini, reduce, conosce a Roma Julius Evola, il quale ha appunto già letto la sua opera fondamentale<sup>315</sup>, e condivide con lui interessi magici e legati all'oriente. Dopo aver fondato nel 1924 la rivista *Atanór* e, nel 1925, *Ignis*, su cui scrive anche Evola, Reghini promuove, nel 1927 con l'amico, il Gruppo di Ur, usando anche lo pseudonimo di Pietro Negri.

L'intento ultimo di questo nuovo sodalizio era di tipo pratico, nel momento in cui la cultura italiana ed europea appariva evidentemente destinata ad una deriva lontana dagli ideali neopagani.

Secondo una testimonianza dell'esoterista Massimo Scaligero, vicino al Gruppo di Ur, di cui non fece però parte, la fondazione della rivista *Ur* si deve più a Reghini che non a Evola stesso, anche tenendo presente che, appunto, nel 1926, il primo aveva già una buona esperienza pubblicistica ed organizzativa ed era intenzionato a continuare la propria attività di scrittore esoterico in riviste che avessero un tono meno aggressivo e polemico di quello che avevano avuto *Atanór* e *Ignis*. La stessa direzione della neonata rivista venne affidata a Evola dal Reghini per evitare una eccessiva esposizione personale. Fu poi probabilmente compito e merito di Evola stesso il riunire intorno alla rivista alcuni dei più bei nomi dell'esoterismo italiano, nelle loro diaspore dagli ambienti teosofici ed antroposofici: da Giovanni Colazza (Leo), ben noto antroposofista, amico personale di Steiner, a Giulio Parise, Girolamo Comi (Gic), ai poeti Arturo Onofri (Oso) e Nicola Moscardelli (Sirius), sino a Guido

<sup>314</sup> Cfr. "Julius Evola e Arturo Reghini, un sodalizio 'occulto'", in *Esoterismo e fascismo*, *op. cit.*, pag. 157.

<sup>315</sup> A. Reghini, "Le parole sacre e di passo dei primi tre gradi ed il massimo mistero massonico", *Atanór*, Roma, 1922.

De Giorgio, celebre studioso di esoterismo di ambiente guenoniano, per arrivare ai kremmerziani come Ercole Quadrelli, a figure note di cui già abbiamo parlato, come il duca Giovanni Antonio Colonna di Cesarò (Kruur; Breno), per concludere con lo scrittore ed alpinista Domenico Rudatis.<sup>316</sup>

Un'interessante testimonianza, riportata da Renato Del Ponte,<sup>317</sup> sull'ambiente psicologico tipico, intorno al 1925, dei principali aderenti al nascente Gruppo di Ur, si trova nel celebre romanzo *Amo, dunque sono*, uscito per Mondadori nel 1927, di Sibilla Aleramo, personaggio femminile e culturale a dir poco molto vivace negli anni venti e che ebbe un'intensa relazione sentimentale con Evola: la scrittrice descrive la figura di Bruno Tellegra, un Evola trasfigurato, come uomo dotato di fascino demoniaco, disumano, gelido, vanitoso, vizioso e perverso. Ma parla anche di Giulio Parise, "Luciano", vero protagonista del romanzo, e del legame tra magia e seduzione, con accenni a paesaggi particolari, come vedette diroccate, torri sul mare, in un'atmosfera decisamente orientata a una forma di esoterismo ad impronta magistica e geomantica, in perfetta linea con gli interessi evoliani di quel periodo, confluiti nel 1925 nei *Saggi sull'idealismo magico*, e nel 1926 ne *L'uomo come potenza*, testo poi ripubblicato nel 1949 da Bocca.

Risulta difficile scindere questo tipo di propensione magica, creativa, con una nota di erotismo, dalle coeve esperienze del Crowley, che erano ampiamente note a Evola e ai componenti del Gruppo di Ur, insieme ad altre fonti ermetiche, come la *Turba Philosophorum*, i canti mistici di Milarepa, per arrivare ai testi mitriaci dei circoli occultistico-magici parigini, passando per il Canone buddhista.<sup>318</sup>

Allo stesso modo, fra gli elementi concettuali che indirizzarono la linea nella neonata rivista, vi è soprattutto quello operativo, legato alla diffusione esoterica di metodiche di potenziamento della personalità individuale attraverso la captazione di forze cosmiche e influenze provenienti da antiche sapienzialità, nella realizzazione

<sup>316</sup> Sulla figura di Reghini si vedano M. Rossi, "L'interventismo politico-culturale delle riviste tradizionaliste negli anni Venti: Atanòr (1924) e Ignis (1925)", in *Storia Contemporanea*, XVIII, 3 (giugno 1987), pagg. 457-504; E. Zolla, "Arturo Reghini, pitagorista", in *Leggere*, numero 3, (marzo 1989), pagg. 46-47, cit. in R. Del Ponte, *Evola e il magico "Gruppo di Ur"*, SeaR Edizioni, Borzano, 1994, pag. 24.

<sup>317</sup> *Ivi*, pagg. 26 e seguenti.

<sup>318</sup> Come suggerisce S. Arcella, *Julius Evola e l'esperienza del gruppo di Ur. La storia occulta del Novecento*, Centro Studi La Runa (web), 2012-2015, "va per altro evidenziato che Ur fu il primo sodalizio a pubblicare il Rituale Mithriaco, fuori da ogni consorceria accademica e fu la prima rivista a pubblicare in Italia alcune pratiche del Buddismo Vajrayana sotto il titolo *La Via del diamante-folgore* (si tratta della pratica di Vajrasattva – il Buddha della purificazione – e della sua "Sposa", cioè la sua Shakti), dimostrando una apertura mentale ed una lucidità che ne facevano una vera e propria avanguardia sia sul piano spirituale-operativo, che su quello dell'elaborazione culturale che anticipava di gran lunga, cioè di molti decenni, la diffusione in Italia delle religioni orientali...".

di un *Opus magicum* comune ai membri del Gruppo. La stessa influenza del Colazza si collega alla lettura evoliana della *Filosofia della Libertà* di Steiner, opera il cui nucleo fondativo consiste nella affermazione, quasi nirvanica, della forza della coscienza individuale stabile e autogena, tale da elevare l'individuo oltre il caos della vita comune secondo uno schema di centramento psichico che appare come il superamento della categoria marxiana dell'alienazione.

Si determina così un curioso ibridismo di elementi psicologici, occultistici, ascetici, sapienziali, rafforzati dall'accesso alle pratiche magiche da una parte, e ai fondamenti delle religioni orientali dall'altra, peraltro in un'ottica che sembra risentire apertamente delle risonanze, più o meno deviate, della concezione nietzschiana del superuomo.

Le stesse "esperienze di catena", indirizzate operativamente attraverso "istruzioni di catena", come si vede nel secondo numero di *Ur*, nel 1928, costituirono un elemento centrale del Gruppo e della rivista, la quale uscì in 10 fascicoli nel 1927, definendosi come *Rivista di indirizzi per una scelta dell'Io* a cura di J. Evola, mentre dal primo numero del 1928 divenne *Rivista di scienze esoteriche*, a cura di J. Evola, P. Negri, G. Parise, così da mostrare un evidente inizio di cambio di rotta verso istanze massoniche e meno legate al magismo evoliano. La contemporanea collaborazione di Evola a riviste di taglio politico legate al regime, come *Critica fascista*, di Bottai e *Vita nova* di Leandro Arpinati, sono evidente testimonianza di un impegno politico del Gruppo di Ur – presto attaccato dal cattolicesimo attraverso Giovanni Battista Montini – nel momento in cui il fascismo sembra poco interessato alle tradizioni pagane e al recupero di ancestrali forme sapienziali.

Le liti interne per la direzione della rivista, e che videro un duro scontro tra Evola e Reghini, anche in relazione ai rapporti con la massoneria, portarono, nel 1928-1929, alla rinascita di *Ignis* e alla trasformazione di *Ur* in *Krur*, di cui Evola sarà direttore unico.<sup>319</sup> È sin troppo evidente il passaggio a una dimensione culturale completamente orientata da Evola stesso, i cui interessi, alla fine degli anni venti, nutriti di letture guenoniane e delle opere di Wirth, di cui abbiamo già parlato,<sup>320</sup> virano verso una concezione assiale e sacrale della società e della storia che l'avvento del fascismo sembrava in qualche modo testimoniare. Risuonano, nell'approccio evoliano, gli antichi culti della Madre Terra, le antiche mitologie e la

<sup>319</sup> È noto che il principale oggetto del contendere fra Evola e Reghini fu il nucleo concettuale dell'imperialismo pagano, usato da Evola come titolo del suo libro uscito nella primavera del 1928 e in seguito tradotto in tedesco a Lipsia nel 1933. Il Reghini, che si reputava unico depositario di tale concezione, attaccò Evola, nell'ultimo numero di *Ignis* insieme a Parise e Aniceto Del Massa.

<sup>320</sup> E. Wirth, *Der Aufgang der Menschheit*, E. Diederichs, Jena, 1928. Su quest'ultimo legame rimandiamo al già citato A. Branwen, *Ultima Thule, Julius Evola e Herman Wirth*, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma, 2007.

critica all'approccio matriarcale di Bachofen, così come un complesso sistema di riferimenti concettuali legati alla potenza della luce celeste, e ai rapporti fra nord e sud del mondo nelle epoche primordiali.<sup>321</sup>

Fra i contributi di diversa origine, rispetto a quelli teosofici o antroposofici, vanno citati quelli di alcuni kremmerziani, come Ercole Quadrelli, di argomento pitagorico, simbolistico ed ermetico-alchemico, e gli interventi di Domenico Rudatis, con lo pseudonimo *Rud*, entro una collaborazione, rafforzata dal comune interesse alpinistico con Evola, che proseguirà in *La torre* e anche in *Diorama filosofico*.

In definitiva, l'intento principale del Gruppo di Ur fu di tipo magico, con una successiva connotazione legata all'indirizzare il corso della civiltà in senso sapienziale: l'idea di metafisica pratica già descritta nel medioevo da Ruggero Bacone, dalla combinatoria di Raimondo Lullo, aveva trovato anche nel rinascimento italiano, nel magismo e nell'alchimia, così come in certi testi di Marsilio Ficino, una certa fortuna, e il Gruppo di Ur, in consonanza con gli insegnamenti di Giuliano Kremmerz, operò per diffondere un'idea di magia intesa come pratica concreta, realizzabile nel mondo umano, e dunque dotata di verità. La connotazione evoliana, comune per molti versi all'approccio di Rudatis, consiste nell'uso di questa magia pratica per staccare l'uomo dalla cupa realtà quotidiana, dall'asservimento allo spirito delle masse, proiettandolo in una differente realtà, frutto di una trasformazione alchemica.

Colpisce, in questo panorama intellettuale dalle ascendenze filosofiche importanti, l'ingenua speranza di Evola e compagni nella effettiva possibilità di portare l'influenza e il discorso della magia dal piano esoterico, attraverso le catene, a quello sociale ed addirittura politico, influenzando il corso del fascismo nel già descritto senso di un recupero dell'imperialismo pagano. Si spiega solo così la collaborazione di una figura estremamente colta ed evoluta come quella di Evola, fra il febbraio del 1934 e il luglio del 1943, alla rivista del gerarca cremonese Roberto Farinacci, *Il regime fascista*, legata a ben altro clima pseudo-culturale e ben lontana da suggestioni realmente filosofiche o di alta cultura.<sup>322</sup>

Rimane infine un ultimo punto di notevole interesse storiografico, per ora poco o nulla indagato, quello dei rapporti e delle suggestioni, anche ideologiche, che Evola, e i membri del Gruppo di Ur, potrebbero aver ricevuto dalla *Thule Gesellschaft*, che lo stesso Evola conosceva e che non considerava come un circolo minoritario di occultisti di scarso spessore. Al di là dei rapporti tra il nazismo e questa associazione esoterica

<sup>321</sup> *Ivi*, pagg. 35-37.

<sup>322</sup> Cfr. su questo tema R. Del Ponte, "Quando il Gruppo di Ur cercò di influenzare il Fascismo", in *Esoterismo e fascismo*, *op. cit.*, pagg. 147-152. Si veda anche G. de Turris, "Il Gruppo di Ur tra magia e super-fascismo", in *Abstracta*, anno II, 16, giugno 1987, pagg. 12-21. Più in generale, sul tema dell'imperialismo pagano e sulla sua diffusione, rimando a R. Del Ponte, *Il movimento tradizionalista romano nel Novecento*, SeaR, Scandiano, 1987.

tedesca, appaiono evidenti comuni suggestioni fra le linee guida della sua concezione del mondo e quella del Gruppo di Ur, anche se l'elemento mitologico è molto più presente nella Thule e quello magico nel Gruppo di Ur.<sup>323</sup>

Del tutto inesplorato e comunque interessante in una prospettiva futura di ricerca appare infine, a questo proposito, quella inquietante tradizione magica che parte dalla *Golden Dawn*, fondata da William Westcott sul finire dell'Ottocento e a cui aderirono personaggi come il premio Nobel per la letteratura del 1923 William Butler Yeats e lo stesso Crowley, che si ispirava ai riti magici di John Dee.

La presenza in Europa, intorno alla fine degli anni venti, di una rete di magismo e occultismo che riuniva diverse società esoteriche facenti capo alla *Golden Dawn*, a forme di sapienza di derivazione tibetana, alla *Società di Thule* e alla cosiddetta *Società Vril*, sezione berlinese della *Golden Dawn*, appare certa, al punto che, come è stato sostenuto, questo occultismo giunse ad iniziare anche Hitler, in un contesto estremamente caotico, in cui, con riferimento alla Vril, "a Berlino, stavano fianco a fianco lama tibetani, buddisti giapponesi e appartenenti ad altre sette orientali con ex discepoli di Gurdjieff, membri di varie ed oscuri ordini rosacrociati, già appartenenti alla Loggia parigina della 'Golden Dawn' e persone sospette facenti parte dell' 'Ordo Templi Orientis'".<sup>324</sup>

Evola insistette molto nei suoi scritti sulle riviste del Gruppo di Ur, nella descrizione tecnica delle modalità magiche e psicologiche attraverso cui l'individuo, con una serie di esercizi, in genere sei, della durata di un mese ognuno, può movimentare le proprie energie occulte entro il corpo eterico e nei centri energetici, con lo scopo di aumentare la propria potenza vitale, dilatando la coscienza e superando le forme del mondo nella loro dizione ordinaria e razionale. Tale proposito, assai simile in concreto alle metodiche antroposofiche di Steiner, ebbe ben poca risonanza entro il complesso panorama culturale italiano del ventennio, se non, appunto nei contesti strettamente esoterici, in un'epoca in cui la stessa cultura subì un netto e radicale orientamento politico obbligato.

Ciononostante, l'esoterismo rappresenta un punto fermo nella cultura evoliana e si riflette in modo complesso e multiforme, ricco di suggestioni filosofiche tutte da indagare, anche e soprattutto nella concezione che Evola ebbe della montagna e dell'alpinismo, a lui molto cara, e che in parte condivise, almeno concettualmente, con Domenico Rudatis, passando attraverso gli altri ambiti della sua visione generale del mondo, ed in particolare dell'elevazione individuale, dell'erotismo e della sessualità.

<sup>323</sup> Si veda su questi temi D. Rose, *La società di Thule, op. cit.*, soprattutto pagg. 196 e seguenti, dove si analizzano i rapporti tra i cerchi e le catene magiche e le vicende politiche dopo il 1933.

<sup>324</sup> T. Ravenscroft, *Der Speer des Schicksals. Das Symbol für dämonische Kräfte von Christus bis Hitler*, Bergh, Zugg, 1974, pag. 251, trad. it. di R. Rambelli: *La lancia del destino*, Ed. Mediterranee, Roma, 1989.



# 5 JULIUS EVOLA E LA CONCEZIONE DELL'ALPINISMO COME UNIVERSO SIMBOLICO

## 5.1 Reazione culturale e proposte eterotopiche nella cultura alpinistica italiana nella prima metà del Novecento: una premessa generale

Nei capitoli precedenti abbiamo studiato le forme strutturali e le permanenze storiche delle principali correnti culturali che hanno influenzato non solo la storia dell'idea di montagna in occidente e la concezione dell'alpinismo, ma anche e soprattutto la più generale visione del rapporto uomo-natura e del rapporto uomo-civiltà. Ci siamo quindi soffermati non solo su tradizioni a contenuto marcatamente esoterico, magico, se non addirittura escatologico e misticheggiante, ma ci siamo altresì riferiti anche a tradizioni di stampo romantico o post-romantico, panteiste, molto spesso legate a grandi protagonisti della storia della filosofia, dell'arte e della letteratura.

Nel presente capitolo, e nei due successivi, cercheremo di cogliere le principali modalità di risonanza di queste diverse tradizioni e concezioni del mondo nella concretezza storica e teoretica – ove presente – degli scritti di alcuni autori italiani che si collocano biograficamente entro i primi quarant'anni del ventesimo secolo: nelle loro opere, in parte filosofiche e in parte letterarie, dedicate a tematiche concernenti la visione della montagna e dell'alpinismo, si coglie in modo evidente (ancorché fino ad ora poco analizzato in modo tecnico) l'importanza di un retroterra culturale fortemente improntato all'esoterismo, al magismo, all'alchimismo, al cabalismo, per giungere a sfumature spiritistiche e a evidenti debiti verso la storia delle religioni e del mito.

Julius Evola, Domenico Rudatis, Ettore Zapparoli non sono certo gli unici scrittori-alpinisti italiani della prima metà del ventesimo secolo, ma ben rappresentano non solo un momento e un'atmosfera culturale altamente specifica, ma si distinguono da altri autori simili e coevi per la forza interna ai loro scritti, per la diffusione dei medesimi, per la complessità delle afferenze culturali proprie alla trama di questi ultimi.

Per certi versi questi tre autori – la cui *acme* intellettuale si colloca certamente negli anni trenta – mostrano molto bene quello che potremmo definire il *Weltgeist* a cui appartengono, e al contempo ne esprimono assai bene le direzioni evolutive, le esigenze etiche e soprattutto estetiche profonde e le contraddizioni fondamentali: in questo senso essi non solo potrebbero essere considerati come esempi paradigmatici in relazione al tema da noi trattato, ma possono certamente essere *tendenzialmente* considerati come i principali recettori e catalizzatori – per usare un’aggettivazione biologica – di tre diverse grandi matrici culturali presenti in Italia in quei decenni, e provenienti da un percorso storico che, come abbiamo visto, fu particolarmente lungo e travagliato.

Nel caso di Julius Evola, artista, alpinista, ma soprattutto filosofo di primo piano nel Novecento italiano, leggeremo soprattutto la permanenza e preponderanza degli elementi legati a una concezione magica, pagana e religiosa del mondo, dell’uomo, e dunque poi della montagna e dell’alpinismo. In Domenico Rudatis, alpinista agordino, scrittore, tecnologo e cultore delle tradizioni religiose orientali, si ritroverà soprattutto il complesso dipanarsi delle tradizioni sapienziali legate ad una visione della montagna intesa come luogo potente ove sono nascoste le cifre segrete che alcuni possono cogliere per sviluppare una ascesi che talora ricorda le direzioni dell’antico gnosticismo. In parte per antifrasi, la complessa figura di Ettore Zapparoli, musicista, alpinista di grande fama, scrittore, di nascita mantovana ma elettivamente milanese, rappresenta bene quello che mi sentirei di chiamare “l’altro lato della medaglia”, ossia un curioso e a suo modo affascinante ibridismo di realismo magico, tardo romanticismo, e soprattutto di crudele, per certi versi, scontro fra una razionalità di evidente stampo post-idealistico e le opposte e impegnative suggestioni derivanti dall’influenza del pensiero di Nietzsche, dal dannunzianesimo imperante, e da una concezione quasi solipsistica del mondo, fortemente intrisa di simbolismi e di cultura del mito.

In tutti questi tre autori, pur nelle loro evidenti differenze, etiche, estetiche, ideologiche, appare soprattutto evidente una sorta di precondizione fondamentale da cui scaturisce un comune intento morale e culturale orientato a una forma di avversione, ma preferirei usare esplicitamente il termine sovversione, rispetto a ogni forma di omologazione morale che scinda l’individuo dalle forze più profonde della natura, intesa come una datità ontologica di cui l’umanità fa parte e da cui non si può separare. Sulla base di questa considerazione, entriamo qui – per ora come detto in modo solo dichiarativo e sintetico – nel cuore concettuale della tematica da noi affrontata in questo studio: nella cultura alpinistica italiana della prima metà del Novecento, e soprattutto nei tre autori che ci interessano, troviamo un chiaro esempio di insoddisfazione intellettuale – e dunque fundamentalmente morale – nei confronti di un mondo che, sulle ali dello sviluppo economico e sociale tipico della modernità, finisce per separare l’uomo dalla sua naturale radice cosmica e abissale, sostituendo,

in maniera surrettizia, le forme di questa relazione, ancestrale e obbligate, con le forme artificiali di una razionalità omologante e, nella sua matrice hegeliana, avvilente nei confronti della libertà dell'individuo.

È necessario a questo proposito, in via introduttiva e chiarificatrice rispetto alle pagine che seguono, ricordare brevemente qui che secondo numerosi autori, afferenti a discipline spesso diversificate, dalla filosofia, all'arte, alla sociologia, alla stessa letteratura, il problema fondamentale dell'intera modernità andrebbe identificato nella celebre e tanto discussa *Entzweiung*, cioè *scissione*, proprio di hegeliana memoria, che verrebbe a verificarsi nella condizione pratica e spirituale dell'uomo moderno, rispetto alla natura, a partire dallo sviluppo della società industriale.<sup>325</sup> È altrettanto noto che proprio nel contesto della cultura romantica a cavallo della fine del diciottesimo secolo, la coscienza della separazione artificiosa fra uomo e natura viene tematizzata in modo forte e non di rado polemico, da autori di primo piano, che oppongono la forma primordiale e unitaria appunto di uomo e natura, tipica ad esempio della grecoità, a quella scissa e insoddisfatta, scaturita dai primi secoli dell'età moderna. È questo, come noto, il caso di Friedrich Schiller<sup>326</sup>, se non anche quello del Novalis,<sup>327</sup> in cui proprio l'elemento relativo a una nuova concezione della natura, intesa secondo i dettami dell'idealismo magico ed empatizzante, assume un rilievo assoluto.

In epoche più recenti la tematizzazione, pressoché definitiva, della crisi della relazione uomo-natura entro l'età moderna, e di conseguenza della perdita della natura stessa, riproiettata culturalmente soprattutto nella proiezione ideale della nuova categoria del paesaggio (assente e inutile nel mondo antico), ha avuto teorizzatori noti e di peso culturale, in diversi ambiti del sapere. Possiamo ricordare qui almeno la posizione teoretica di Joachim Ritter, che già nel 1953, sulle orme di Georg Simmel, e poi negli anni successivi, sottolineava come proprio il problema chiave della modernità risieda in questa scissione, la quale però, a suo dire non può più essere sanata, come cercavano di fare i romantici, ma può e dovrebbe essere

<sup>325</sup> Nell'ambito del sistema hegeliano il termine *Entzweiung*, già legato ai testi del giovane Hegel e connesso a tematiche anche di carattere giuridico-sociale, trova poi il proprio corrispondente a livello logico e morale nel termine *Spaltung*, notoriamente afferente in Hegel agli ambiti della coscienza soggettiva e del rapporto soggetto-oggetto, e dunque, in definitiva della relazione uomo-natura. Su alpinismo e borghesia in Italia vedi P. Causarano, "Antinomie dei passatempi borghesi: l'alpinismo in Italia tra cultura e società", in *Passato e Presente*, Franco Angeli, Milano, June 2013, pagg. 125-139

<sup>326</sup> F. Schiller, *Sulla poesia ingenua e sentimentale*, trad. it. di E. Franzini e W. Scotti, SE, Milano, 1986.

<sup>327</sup> Novalis, *I Discepoli di Sais*, testo tedesco a fronte, a cura di A. Reale, Rusconi, Milano 1998.

invece compresa dialetticamente entro le forme estetiche che il pensiero produce.<sup>328</sup> Su un altro versante, cioè quello della storia dell'arte, troviamo la vidimazione di questa medesima tematica nella critica di Hans Sedlmayr, che legge la storia dell'arte moderna, già nel 1948 proprio come un tentativo unitario di ristrutturare l'arte superando la malattia della "perdita del centro", propria dell'uomo moderno.<sup>329</sup>

Sedlmayr, partendo dalle riflessioni di Ernst Jünger, riconduce l'origine della scissione e della perdita del centro nell'età moderna proprio alla perdita della Terra, fenomeno che corrisponde alla perdita della base, anche in arte e in architettura, all'ibridismo linguistico e, più in generale, al pericolo di "venire strappati dal grembo materno", dato che "la negazione della base è accompagnata dal subentrare di un senso di vertigine", entro un fenomeno che "esiste ovunque a cominciare dal 1770" e che "interessa soprattutto nel fenomeno dell'urbanesimo che è esistito, però, anche in altre epoche e assurge a principio dell'emigrazione".<sup>330</sup>

Se si considera che l'opera probabilmente più nota di Julius Evola è stata, ed è forse anche oggi, *Rivolta contro il mondo moderno*,<sup>331</sup> e che il principale testo teorico di Domenico Rudatis è stato *Liberazione. Avventure e misteri nelle montagne incantate*<sup>332</sup>, si comprende facilmente la derivazione di fondo di questi scritti da una precisa atmosfera culturale ed etica legata ad una disillusione ed ad un rifiuto radicale delle forme evolutive della modernità, identificate in particolare come innaturali vincoli che l'individuo subisce da parte delle strutture omologanti di una razionalità post illuminista giudicata decadente, *völkisch*, e soprattutto avvilente quegli spiriti

<sup>328</sup> J. Ritter, *Paesaggio. Uomo e natura nell'età moderna*, a cura di M. Venturi Ferriolo, Guerini e associati, Milano, 1994; edizione originale tedesca: *Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft*, Aschendorff, Münster, 1963. Com'è noto, la posizione di Ritter è fondamentalmente razionalista, e propone una soluzione appunto lontana da un mero ritornare a ciò che non è più: "Il grande processo dello spirito con cui il senso estetico fa suo il compito della 'teoria' per mantenere viva in quanto paesaggio 'la natura tutta' che altrimenti andrebbe smarrita, non ha nulla a che fare con il mero gioco o la fuga illusoria o il sogno di tornare alle origini come un mondo ancora intatto", J. Ritter, *op. cit.*, pag. 60.

<sup>329</sup> H. Sedlmayr, *Perdita del centro. Le arti figurative del diciannovesimo e ventesimo secolo come sintomo e simbolo di un'epoca*, trad. di M. Guarducci, Borla editore, Roma 1983; ed. orig. tedesca: *Verlust der Mitte*, Otto Müller, Salzburg, 1948.

<sup>330</sup> *Ivi*, pagg. 192-193. È interessante notare che proprio a proposito della vertigine, non a caso tematica di afferenza alpinistica, propria dell'estetica del verticale, se non addirittura della relazione fra cosmo e abisso, fra astro e caverna, Sedlmayr cita una nota frase di Jünger, secondo il quale "la vertigine degli abissi cosmici si basa sull'abbandono della terra ferma, come anelito verso la libertà", *ibidem*, pag. 193.

<sup>331</sup> J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, con un saggio introduttivo di Claudio Risé, quarta edizione corretta, Edizioni Mediterranee, Roma 2010; prima edizione, Hoepli, Milano, 1934.

<sup>332</sup> Nuovi Sentieri, Falcade, 1985.

che, per struttura o estrazione, sono in grado di cogliere i segni originari di una più profonda relazione dell'uomo con la natura.

Inoltre, il rifiuto, che appare netto e preciso in Evola, Rudatis e Zapparoli, di una modernità alienata finisce, per opposizione, nell'ambito della loro visione del mondo, per autogiustificarsi soprattutto come negazione delle forme della vita e del presente, a meno che esse assumano un diverso orientamento genetico e progettuale: in Evola entro un ritorno all'imperialismo pagano, alle tradizioni sapienziali magico-ermetiche. In Rudatis tramite una dislocazione escatologica di alcuni eletti che nell'alpinismo troverebbero il superamento delle "pianure etico-culturali della modernità" appunto per liberarsi in un dominio "alto", ove l'individuo raggiungerebbe una "nuova forma di vita", inaccessibile ai più. Anche nello stesso Zapparoli, del tutto esente da suggestioni mistiche o para-religiose, ed in questo senso certo il più "consono alla modernità" fra i tre, la natura o, se si preferisce, la montagna in quanto realtà elettiva della natura diventa un dominio eterotopico, una sorta di palcoscenico separato, entro cui il soggetto può finalmente liberarsi dai pesi di una civiltà che odia e che lo opprime, per esprimersi, finalmente libero, in una dimensione che assume lo strano colore sfumato di un desiderio sospeso fra realtà e sogno.

In questo senso ci sentiamo di sostenere qui, ancora in via introduttiva, che proprio uno degli elementi che accomuna questi tre autori paradigmatici, (in perfetta linea con l'atmosfera culturale della loro epoca, tendente ad elaborare strategie compensative rispetto ad una cocente disillusione morale), è quello della *soluzione eterotopica*, ossia della decostituzione della realtà effettuale del presente a favore di una sua possibile ricostruzione o dislocazione entro una dimensione ideale, i cui fondamenti e le cui caratteristiche sostanziali, se assunte a base di una nuova prospettiva vitale, possono riportare, se non tutta l'umanità, almeno un eletto gruppo di essa a una vita migliore.

Qui si coglie bene la filiera concettuale, o se si preferisce ideale, che lega in loro gli elementi della natura, della montagna, dell'alpinismo, entro un percorso la cui logica evolutiva è ben chiara, e che, soprattutto in relazione alla funzione dell'alpinismo e della montagna nella società moderna, assume un aspetto di grande interesse: mentre nelle sue origini tardo settecentesche, illuministiche, ed in seguito ottocentesche, esplorative e di conquista, la concezione dell'alpinismo e della montagna risponde ad una esigenza borghese di "eticizzazione dello spazio naturale", e cioè, fondamentalmente, di razionalizzazione della natura, nel caso della scelta eterotopica di Evola, Rudatis e Zapparoli ci troviamo di fronte a un altro ed opposto modello culturale, entro cui la montagna e l'alpinismo anziché presentarsi come luoghi o azioni da integrare nella struttura della società borghese diventano luoghi e azioni privilegiate, se non addirittura necessarie, per superare i problemi della medesima, capovolgendone le premesse razionalistiche e la stessa struttura etica, nella sua derivazione originaria dalla forma economico sociale del capitalismo moderno.

In questo senso, mi sento di sostenere qui che, pur con tutte le possibili critiche sviluppabili nei confronti di questo tipo di approccio eterotopico, – che è risultato storicamente perdente ed in fondo anacronistico già nella stessa epoca in cui venne sostenuto – esso ebbe e in parte minore forse ha ancora, una connotazione etica sovversiva, e dunque rivoluzionaria, a mio parere non tanto nei contenuti quanto nella forma, poiché propone, in tutti e tre i casi un'alternativa alle forme culturali vigenti.

Come è ovvio, esula dal presente lavoro lo sviluppare una riflessione critica sul valore o disvalore, sul successo o l'insuccesso di tale proposta alternativa, rispetto alla concezione della montagna e dell'alpinismo, tenendo anche presente l'estrema complessità di questa tematica entro un presente che appartiene ormai alla post-modernità.

È a questo punto necessario entrare nell'analisi specifica delle forme, della struttura e dei contenuti delle proposte di rinnovamento culturale e di opposizione alle forme della modernità, partendo dalle opere e dal pensiero di Evola, che rappresenta certamente, sia per la sua importanza filosofica, che per la profondità e l'estensione della sua dottrina, il caso culturale di maggiore interesse fra quelli che ci accingiamo ad analizzare.

## 5.2 Ritorno alla tradizione, senso dell'altezza e culto dell'ascesi nella *Rivolta contro il mondo moderno*

La figura di Julius Evola può essere considerata, indipendentemente da considerazioni di carattere ideologico, come una delle più importanti nel contesto della filosofia italiana della prima metà del Novecento. Come noto, nel periodo successivo alla seconda guerra mondiale e fino alla sua morte avvenuta a Roma nel 1974, Evola ebbe un destino culturale particolare e per certi versi infelice, avendo subito da una parte una evidente cattiva interpretazione e recezione entro una cultura di destra più propensa ad usarlo che a capirlo, e dall'altra parte avendo anche per questo subito un ostracismo radicale dalla cultura filosofica ufficiale, particolarmente feroce nell'attaccare il suo pensiero facendo leva soprattutto sulle idee evoliane legate al culto della razza.

Lo scopo delle pagine che seguono vuole scientemente essere limitato e specifico: esse saranno dedicate ad approfondire le permanenze e le direzioni di uso delle principali tradizioni esoteriche e filosofiche presenti nella concezione evoliana della montagna e dell'alpinismo. Ciò significa, come ovvio, svolgere un'analisi in primo luogo dei testi evoliani dedicati a queste tematiche, ma al contempo situare e collegare le riflessioni del filosofo inerenti alla montagna entro il contesto generale del suo pensiero. Appare peraltro evidente che non compete al presente lavoro un'indagine ad ampio spettro sul pensiero evoliano, già assai ben studiato sotto

diversi profili, entro una bibliografia di grande respiro. Va inoltre notato qui, che non sarà possibile, in queste pagine, entrare nel dettaglio di una discussione tecnica ed analitica dei fondamenti teoretici del pensiero evoliano, soprattutto, ad esempio, in relazione al complesso rapporto genetico tra le idee del giovane Evola e la loro derivazione da un tentativo di superamento dell'idealismo di inizio secolo.

Anche se Evola stesso ha volutamente raccolto le proprie riflessioni inerenti alla montagna e l'alpinismo in un'opera specifica, ossia in *Meditazioni delle vette*, opera apparsa per la prima volta in Italia nel 1974, e che comprende ventidue testi, di cui venti apparsi già tra il 1927 e il 1942,<sup>333</sup> in molti testi evoliani, e non di rado anche in quelli teoreticamente più impegnati, si trovano riferimenti alle montagne e all'azione dell'uomo sulle vette.

In particolare ci è parso utile e necessario sviluppare in primo luogo un'analisi di alcuni temi di fondo che, come vedremo, appaiono geneticamente essenziali per la costituzione della visione della montagna propria di Evola: ancor prima che nelle difficili e tecniche pagine di opere come *Teoria dell'Individuo assoluto* (1927) o *Fenomenologia dell'Individuo assoluto* (1930), tali tematiche appaiono in modo distinto soprattutto nella *Rivolta contro il mondo moderno*, opera edita per la prima volta nel 1934.

Nelle fitte pagine di questa opera di ampio respiro, dove l'autore concede veramente poco a ciò che non è essenziale e non funzionale rispetto ai suoi intenti critici nei confronti della struttura della modernità, si trovano, con buona probabilità, le cifre primarie che Evola ha poi usato per definire una propria concezione della montagna e dell'alpinismo che risulta, a nostro parere, assolutamente consona alla più generale visione evoliana del mondo, al punto che ci pare possibile, come vedremo nelle pagine successive, ritrovare analiticamente, quasi per tutti i principali concetti chiave usati da Evola parlando delle montagne, una precisa ascendenza intellettuale a catene specifiche di idee che reggono i capisaldi della sua teoresi.

Esiste una precisa e puntuale corrispondenza fra le riflessioni evoliane relative al significato culturale e spirituale della montagna e a quello dell'attività alpinistica rispetto ai fondamenti del pensiero evoliano esposti nelle dense pagine della *Rivolta contro il mondo moderno*. Tali corrispondenze, i cui fondamenti teoretici, che cercheremo qui di enucleare e descrivere, riguardano la concezione evoliana dell'universo, dello spazio, del tempo, della terra, della tradizione, per arrivare a

<sup>333</sup> Julius Evola, *Meditazioni delle Vette. Scritti sulla montagna*. A cura di R. Del Ponte, quinta edizione riveduta, corretta e ampliata, con un saggio introduttivo di L. Bonesio, Edizioni Mediterranee, Roma, 2003. La prima edizione è per le Edizioni del Tridente, La Spezia, 1974, l'opera è stata riedita nel 1979, poi nel 1997; è stata tradotta in spagnolo: *Meditaciones de las cumbres*, Ediciones De Nuevo Arte Thor, Barcelona, 1978; in francese: *Méditations du haut des cimes*, Guy Trédaniel-Pardès, Paris-Puisseaux, 1986; in inglese: *Meditations on the peaks*, Inner Tradional International, Rochester (Vermont, USA), 1998.

quella, per noi particolarmente importante, dell'altezza, legata a un elemento di aristocrazia morale e in parte razziale, concludendo con il senso profondo della sessualità e della considerazione delle caratteristiche del femminile.

Un primo fondamento della concezione evoliana dell'universo e dell'attribuzione di senso alle parti dello spazio appare evidente in una Appendice dedicata al tema dell'altezza che si trova nella prima parte della *Rivolta*.<sup>334</sup>

Qui l'interesse cruciale del filosofo pare esprimersi nella ricerca di una nuova forma di "centramento" quasi di stabilizzazione dell'essere umano e al contempo della struttura stessa dell'universo, entro un paradigma programmatico mirante a svilire i capisaldi della modernità per sostituirli con una forma di stabilità realmente propria di una struttura ancestrale dell'essere. Scrive Evola:

"Assumendo come simbolo degli stati inferiori dell'essere la terra, la quale nel simbolismo occidentale spesso ha avuto relazione con la condizione umana in genere... nell'immagine di un'altezza, di una vetta montana, culminazione della terra verso il cielo, si ha un'altra espressione naturale per gli stati che definirono primordialmente la natura regale sì che nel mito iranico un monte – il possente Ushi-darena creato dal dio di luce – vale come sede dell'anzidetta hvarrenô, cioè della forza mistica regale, e sui monti, sia secondo tale tradizione, sia secondo quella vèdica, crescerebbe il simbolico haoma o soma, concepito come principio trasfigurante e divinificante. Per altro, 'altezza' – e più significativamente, 'altezza serenissima' – è un titolo restato ai monarchi e ai principi, fino alla stessa età moderna, per il significato originario del quale bisogna però riandare ad antiche connessioni simboliche, in forza delle quali 'monte' e 'polo' si presentano come espressioni varie di una stessa idea o funzione. La contrada 'elevata' della terra è il 'monte della salute' o della 'salvazione' ... concepito come il 'sovrano universale'..."<sup>335</sup>

Poco oltre, Evola specifica ulteriormente il rapporto fra altezza, montagna, centro dell'universo:

"È dunque specifico riferirsi anche al monte Olimpo e al monte Occidentale che conduce alla regione 'olimpica' e che è la 'via di Zeus'; a tutti gli altri monti che, nelle varie tradizioni gli dèi – personificati gli stati uranici dell'essere – abitano; al monte Shinvat, dove si trova 'il ponte che congiunge cielo e terra'; ai monti 'solari' e 'polari', come per esempio appunto il simbolico Meru, il quale ha valore come 'polo', 'centro' del mondo, monti i quali hanno poi sempre

<sup>334</sup> J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, op. cit., pagg. 62-64.

<sup>335</sup> *Ibidem*.



relazione con i miti e i simboli della regalità sacrale e della suprema reggenza. Oltre all'analogia sopraindicata, il lato di grandezza primordiale, selvaggia, non-umana e il carattere di inaccessibilità e di pericolosità dell'alta montagna... sono le visibili basi psicologiche di questo simbolismo tradizionale".<sup>336</sup>

Dopo avere nuovamente descritto altri esempi di corrispondenza fra montagne – polo della terra – terra sacra – guardia del mondo, con particolare riferimento alle tradizioni nordico-germanica, Evola ricorda anche che il monte può essere inteso in certi casi come luogo abitato da esseri eletti, liberi e “sciolti da vincoli”: ciò ci fa ricordare, in maniera evidente, aggiungiamo noi qui, la concezione dello spazio tipica della civiltà degli indiani Anasazi, vissuti nel contesto dei Four Corners, negli attuali Stati Uniti in epoca medievale, per i quali appunto la civiltà origina da sottoterra e si dispiega verso le montagne di riferimento, o la figura degli *xian*, esseri superiori, purificati attraverso delle metodiche di asceti psico-fisica, tanto presenti nella cultura zen e tanto legati ai luoghi elevati e al cammino su magici precipizi.<sup>337</sup>

L'interesse evoliano per la definizione della montagna come elemento concreto e simbolico capace di rideterminare un punto di ricostruzione *naturale e ancestrale*, dell'universo e della civiltà, di contro alla finta stabilità e alle povertà fittizie del mondo moderno, appare evidente: la montagna “non è che una immagine della misteriosa sede del ‘Re del mondo’, che un'espressione dell'idea ‘del centro supremo’”.

Dunque, il legame di centramento, luogo originario, altezza, montagna, si specifica, in maniera evidente, nel pensiero di Evola, in rapporto soprattutto agli elementi della regalità, della trascendenza e della verità. Ciò porta il filosofo a una obbligata contestualizzazione del tema del senso della montagna in un ambito legato al sacro e alla tradizione, e a ciò s'aggiunga che nella montagna, luogo di forza, luogo superiore per quota, proprio le tradizioni e religioni hanno indicato la manifestazione degli dei o di un dio. Per Evola non si tratta certo del dio cristiano che si rivela a Mosè sul Sinai, né probabilmente di una manifestazione di esseri spirituali superiori. Sembra di cogliere maggiormente la manifestazione di quelle stesse potenze ctonie o cosmiche che si identificano con la divinità delle forze della natura, quali lo stesso Nietzsche coglieva, in momenti estatici e talora deliranti, nei chiaroscuri dell'Engadina, o nelle peregrinazioni di Zarathustra tra ghiacci e aria sottile. Particolarmente significative a questo proposito, le parole di Evola inserite in nota all'*Appendice* sull'altezza: “Un monte, sul quale fu piantato un albero celeste, figura nella leggenda circa Zarathustra quale re divino, che per un certo tempo ritorna al monte, ove il ‘fuoco’ non gli reca alcun danno. L'Himalâya è il luogo ove, nel *Mahâbhâratha* il principe Arjuna ascende

<sup>336</sup> *Ibidem.*

<sup>337</sup> Non è secondario ricordare che nella nota 10 a pagina 63 della *Rivolta*, Evola cita il testo *Psyche* del grande antichista Erwin Rohde, strettissimo amico di Nietzsche.

per praticare ascesi e realizzare qualità divine; e la si reca anche Yudhisthira – cui fu dato il titolo già citato *Dharmarâja*, ‘signore della legge’ – per compiere la sua apoteosi e salire sul carro celeste di Indra, ‘re degli dèi’. In una visione, l’Imperatore Giuliano (*Contra Eraclium*, 230d) viene condotto sulla vetta di un ‘alto grande monte, dove il padre di tutti gli dèi ha il suo trono’; qui, presso ad un ‘grande pericolo’, gli si manifesta Helios, cioè la forza solare”<sup>338</sup>.

Il tema dell’ascesi assume un’importanza fondamentale nella filosofia evoliana sia in relazione ai fondamenti generali di quest’ultima, sia in particolare in relazione al tema della montagna e dell’alpinismo. Non solo nella *Rivolta*, ma anche in altre opere, Evola focalizza la propria attenzione sul binomio tradizione-ascesi, in modo tale che la costituzione di una realtà terrena basata appunto sul recupero della “tradizione” finisce per risultare inscindibile dall’idea di ascesi, la quale però ha un ampio spettro di significati e sfumature, afferenti tuttavia a un unico sistema del mondo e della vita stessa. Sembra di cogliere, nell’uso evoliano della categoria di ascesi, una certa risonanza gnostica, laddove proprio lo gnosticismo religioso antico si connota come una forma di trasfigurazione degli esseri umani entro una realtà superiore e luminosa, appunto illuminata dalla presenza di divinità fondamentalmente esoteriche.<sup>339</sup>

<sup>338</sup> J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, op. cit., nota 8, pagina 63.

<sup>339</sup> Sullo gnosticismo rimandiamo almeno a G. Filoramo, *L’attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Bari, 1981. Fra le non numerose analisi storiografiche concernenti la tematica dell’ascesi in Evola, rimandiamo al denso e preciso saggio di H. T. Hakl, “Julius Evola and the UR Group”, in *Aries. Journal for the Study of Western Esotericism*, New Series, Volume 12, 2012, Brill, Leiden-Boston pag. 53-90. Di particolare rilievo ci sono parse le osservazioni di Hakl laddove sottolinea in primo luogo i legami culturali fra Evola, Michelstaedter, Weininger, e la risonanza, nel pensiero del giovane Evola, delle posizioni filosofiche di Meister Eckhart. L’idea di un Io autonomo e capace di non dipendere da nulla avrebbe, secondo questo studioso, una precisa radice nella mistica renana, come pure la stessa genesi dell’idealismo magico rimarrebbe in gran parte legata al Novalis, laddove la magia coincide con “l’arte di utilizzare in modo arbitrario il mondo sensibile”. Le facoltà razionali e intellettuali lascerebbero dunque spazio ad una volontà che si connoterebbe come “potere di creazione mentale”, capace di mutare praticamente gli eventi reali. Questo tipo di potenza condurrebbe poi a una ibridazione, ad un accesso diretto, ad una unità identificativa dell’Io e della sua essenza profonda. In questo modo, per Evola, come ricorda ancora Hakl (cfr. pag. 63), questo nuovo Io integrale accederebbe alla direzione di forze immateriali di origine cosmico, “forze di cui la Natura rappresenta solo un livello sensoriale e pietrificato”. E’ in questo senso dunque che va intesa la concezione evoliana dell’ascesi, radicalmente legata ad un processo magico estremamente preciso e articolato. Non è un caso che lo stesso Hakl abbia poi anche studiato gli eventuali contatti pratici fra Evola e Crowley: H.T. Hakl, “Einige zusätzliche Bemerkungen zum Fragenkomplex Julius Evola und Aleister Crowley” in : M. Pasi, *Aleister Crowley und die Versuchung der Politik*, Ares Verlag, Graz, 2006, pagg. 277-285. Sempre sul tema dell’ascetismo si veda anche C. Mutti, “Julius Evola e l’ascetismo eroico: l’incontro di Evola con Codreanu”, in [www.ereticamente.net](http://www.ereticamente.net).

Esiste tuttavia una differenza essenziale fra l'accento gnostico coglibile in Evola e i grandi fondamenti dello gnosticismo storico : mentre in quest'ultimo, come detto, la tensione dell'essere umano eletto è indirizzata ad un mondo che trascende quello materiale, considerato, orficamente, una prigione dell'animo, in Evola la liberazione di pochi scelti individui, capaci di una reale ascesi, dovrebbe avvenire proprio in un mondo concreto, terreno, senza che si venga a determinare una sorta di proiezione metafisica.

È impossibile qui non ricordare tuttavia che l'origine filosofica di ogni tentativo di "liberazione dell'individuo" dalle catene della materialità e dalle pianure spirituali trova la sua matrice originaria nella teoria della conoscenza di Platone. È infatti nella filosofia di quest'autore che viene, per la prima volta in maniera strutturata, indicata una correlazione profonda e ineludibile fra dimensione ontologica, dimensione etica, dimensione conoscitiva: la teoria platonica della conoscenza<sup>340</sup> prevede infatti, come è noto – ma non guasta qui ricordarlo – una ascesa gnoseologica che parte dal livello della *doxa* per passare a quello della *eikasia*, afferenti alla realtà materiale, per poi salire al livello della *dianoia*, segnato dal *logos*, sino a quello epistemico, fondato sul *nous*. A ciò si aggiunge poi, come è detto da Platone nel *Simposio*, il livello mistico, basato su un afflato interiore di tipo emozionale e che trascende il pensiero.

Possiamo ovviamente constatare che Platone per certi versi non inventa una nuova prospettiva di lettura dell'ascesi, poiché questo schema è già presente nelle religioni a lui precedenti e in quelle orientali soprattutto: la novità risiede invece nella analogia strutturale fra ontologia, etica e gnoseologia. Aldilà delle singole connotazioni specifiche, differenti a secondo delle diverse religioni, il Nirvana buddhista su tutte, ciò che più conta è che l'ascesi spirituale è al contempo una ascesa politico- sociale, in certi casi anche estetica, secondo una logica che è quella degli *aristoi*, dei migliori, dei ben-nati, i quali possono accedere a un piano della vita e del mondo che li innalza rispetto a tutti gli altri.

Non è secondario qui ricordare che questa concezione della vita e della società è stata un vero e proprio *topos* nella cultura sia orientale che occidentale, e che la si ritrova ancora nel tardo Ottocento nella filosofia di Nietzsche, quando fa largo uso della metafora della quota per spiegare al lettore che esistono due tipi di uomini, e che la nuova umanità dovrà rifondarsi a partire proprio da un livello operativo superiore, la cui aria ghiacciata e fredda è respirabile solo da polmoni ben preparati.

Non è difficile, a mio parere, cogliere in Evola un ibridismo di tematiche legate all'ascesi ma provenienti da fonti diverse: elementi di atavica aristocraticità spirituale e culturale, certo legati al platonismo, e non di sicuro all'empirismo post-

<sup>340</sup> Cfr. Platone, *Repubblica* e *Timeo*.

aristotelico, suggestioni esoteriche di carattere religioso e di indice gnostico, trasversali dallo zen al Buddhismo, per arrivare appunto alla più diretta empatia evoliana, con un filosofo del presente, quale Nietzsche, autore peraltro letto da Evola in maniera critica.

Nel capitolo della *Rivolta* intitolato *Bipartizione dello spirito tradizionale, L'ascesi*<sup>341</sup>, Evola si sofferma lungamente, appellandosi ai grandi padri della metafisica mistica come Plotino e Meister Eckhart, sulle relazioni esistenti proprio tra la spiritualità ascetica e il disporsi di forme sociali più evolute, che riguardano certamente anche il recupero degli elementi tradizionali. Ascesi e tradizione sono così legate non solo l'una all'altra ma addirittura, secondo Evola, giungono, sebbene armonizzate con la forza eroica degli uomini, a dare un punto di centramento, un *ubi consistam*, alla vita umana medesima:

“dopo questo cenno sul senso dell'ascesi contemplativa, si dirà qualcosa circa l'altra via, circa la via dell'azione. Mentre nell'ascesa contemplativa si tratta di un processo soprattutto interiore, in cui in primo piano sta il tema del distacco e il diretto orientamento verso la trascendenza, nel secondo caso si tratta di un processo immanente volto a destare le forze più profonde dell'entità umana e a portarle a superare se stesse, a far sì che, in una intensità – limite, dalla vita stessa si liberi l'apice della supervita. Tale è la via eroica secondo il significato sacro che essa spesso ebbe nell'antichità tradizionale d'oriente e d'occidente. La natura di una tale realizzazione fa sì che essa presenti simultaneamente un aspetto esteriore e uno interiore, uno visibile e uno invisibile – mentre l'ascesi contemplativa pura può anche cader del tutto in un dominio, che da nulla di tangibile sia congiunto al mondo esteriore. Quando i due poli dell'approssimazione ascetica non sono separati, divenendo, l'uno o l'altro, la 'dominante' di un tipo distinto e particolare di civiltà, ma sono invece compresenti e solidali, può dirsi che l'elemento ascetico alimenta invisibilmente le forze di 'centralità' e di 'stabilità' di un organismo tradizionale; mentre l'elemento eroico ha maggior rapporto con il dinamismo, con la forza animatrice delle sue strutture”<sup>342</sup>.

Se, com'è stato da più parti notato, la *Rivolta contro il mondo moderno* costituisce di fatto, entro lo sviluppo del pensiero evoliano, la soluzione critica e operativa ai problemi dell'individuo che il filosofo aveva enucleato nelle precedenti opere chiave come la *Fenomenologia dell'individuo assoluto* e *La teoria dell'individuo assoluto*, è sicuramente vero che il tema dell'ascesi si presenta come una chiave

<sup>341</sup> J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, op. cit., pagg. 156-160.

<sup>342</sup> *Ibidem*.

di volta e al contempo come una realtà concettuale spendibile a più livelli di discorso, e proprio per questo estremamente duttile, al punto da rivelarsi in tutta la sua forza anche in relazione al tema della montagna e dell'alpinismo tanto caro ad Evola.

Non vi sono dubbi che tutta la articolazione dei rapporti fra lo spazio, il tempo e la terra, quali sono descritti da Evola nel paragrafo 19 della *Rivolta*<sup>343</sup>, risuoni della presenza dell'idea di ascesi, soprattutto quando il filosofo scende sul piano antropologico tracciando in breve una distinzione – peraltro affatto nuova – fra lo spazio inteso in senso tradizionale e sacrale e lo spazio dell'uomo moderno: emergono qui tematiche e retaggi del tutto legati alla categoria del mito, dello spazio sacro, del numinoso, del *mana*, del rapporto fra cosmo e abisso, fino ad arrivare alla geografia sacra, che appare evidentemente ad Evola la vera geografia, l'unica degna di una connotazione forte. Ciò non riguarda solo le culture occidentali arcaiche, da quella greca a quella cretese, ma anche quelle orientali o mediorientali. È in queste pagine di grande interesse, a nostro parere, per chiarificare le ascendenze del pensiero di Evola, che si colgono non solo elementi derivati da René Guénon ma anche probabilmente da Schelling e da quegli storici delle religioni orientati a una rivalutazione radicale del significato veritativo delle categorie mitiche.

Non ci pare affatto scontato né eccessivo notare dunque qui che il contesto categoriale entro cui si muove Evola è il medesimo del Novalis dei *Discepoli di Sais*, del Nietzsche di certi aforismi del *Viandante e la sua ombra*, in cui si chiede a gran voce una revisione radicale della considerazione che l'umanità ha nei confronti della terra vivente.

Ciò che unisce Evola a questi ed altri autori non è solo il mezzo e il contenuto della teoria filosofica, ma è lo scopo del tutto rivoluzionario, contrariamente a quanto potrebbe far pensare il richiamo alla Tradizione, scopo che consiste nella riedificazione di un nuovo sentimento della natura e del cosmo. Di particolare interesse appaiono le considerazioni evoliane sulla facoltà fantastica nel mondo tradizionale e nel mondo moderno:

“il sentimento della natura così come i moderni lo intendono, cioè come un *pathos* lirico-soggettivo destato nella sentimentalità del singolo dallo spettacolo delle cose, mancava quasi del tutto all'uomo tradizionale. D'innanzi alle culminazioni dei monti, ai silenzi delle foreste, alla affluenza delle correnti, al mistero delle caverne, e così via, egli non aveva impressioni poetiche soggettive di un'anima romantica, ma sensazioni reali, anche se

<sup>343</sup> *Ivi*, pagg. 187-200.

spesso confuse, del sovrasensibile, cioè di poteri – *numina* – impregnanti quei luoghi: sensazioni che si traducevano in immagini varie – genî e dèi degli elementi, delle fonti, dei boschi e simili – determinati sì dalla fantasia, ma non arbitrariamente e soggettivamente, bensì secondo un processo necessario”.<sup>344</sup>

Evola si spinge dunque - entro una tradizione di storia delle idee che annovera il già citato Novalis, Schiller, lo stesso vecchio Kant della terza Critica e, in tempi novecenteschi Gaston Bachelard, ad una interessante riflessione sulla fantasia vista come elemento creativo centrale dell'animo umano: “Bisogna cioè ritenere che nell'uomo tradizionale, la facoltà fantastica non era solo produttrice o delle immagini materiali corrispondenti ai dati sensibili o di immagini arbitrarie soggettive, come nel caso delle *rêveries* o dei sogni dell'uomo moderno. Si deve invece ritenere che nell'uomo tradizionale la facoltà fantastica era in una certa misura libera dal giogo dei sensi fisici, come ancor oggi accade nello stato di sogno o per effetto di droghe, ma così disposta, da poter spesso ricevere e tradurre in forme plastiche impressioni più sottili, ma non per questo arbitrarie e soggettive, dell'ambiente”.<sup>345</sup>

L'uomo tradizionale “insieme alla percezione fisica, aveva una percezione ‘psichica’ o sottile delle cose e dei luoghi... la quale, raccolta da una facoltà fantastica, in vario grado libera dai sensi fisici determinava in essa drammatizzazioni simboliche corrispondenti: Dei, Demoni, e genî dei luoghi, dei fenomeni e degli elementi.”<sup>346</sup>

Qualche riga oltre Evola accenna in maniera decisa alla relazione fra comprensione tradizionale della natura e “relazione basale tra io e non-io”. La sua conclusione, fortemente critica, riguarda proprio la possibile invasione dell'io dentro il non-io e viceversa: negli ultimi tempi, la fisicizzazione dell'io ha in pratica eliminato entrambe queste possibilità, ma l'uomo moderno, sostiene Evola, si illude, se pensa di essere del tutto al riparo da tutto ciò che dall'esterno può ibridare l'io. È evidente qui la critica evoliana a ogni forma di razionalismo tecnocratico autoriferito e che si ritiene esente da contaminazioni irrazionalistiche.

Nella parte finale del capitolo viene poi approfondito il tema del rapporto tra l'uomo e la terra o meglio, con un riferimento lessicale ben noto e usato nella cultura germanica nazista degli anni trenta, il rapporto tra sangue e terra, *Blut und*

<sup>344</sup> *Ivi*, pag. 194.

<sup>345</sup> *Ibidem*.

<sup>346</sup> *Ibidem*.

*Boden*<sup>347</sup>, considerato come un rapporto 'psichico e vivente': "una data regione avendo, oltre la sua individualità geografica, la sua individualità psichica, colui che in essa nasceva non poteva, sotto un certo riguardo, non dipendere da essa". Due dense pagine dedicate al rapporto fondativo tra le antiche culture e le loro terre, servono così a Evola per chiarificare il rapporto tra asceti e tradizione, con particolare riferimento all'elemento fondativo e al possesso della terra originaria.<sup>348</sup>

La fondazione di una civiltà implica il sacro e la magia, non per scelta o teoria umana, ma per struttura dell'essere: "lo stesso ordine di idee si conferma nel fatto che lo stabilirsi in una terra nuova, sconosciuta o selvaggia, il prenderne possesso, in diverse civiltà del mondo, della tradizione, fu considerato come un atto di creazione, come una immagine dell'atto primordiale, onde il *caos* fu trasformato in *cosmos*: non come un semplice atto umano e profano, ma altresì come un'azione rituale e, in una certa misura anche 'magica', la quale si pensava desse ad una terra e ad uno spazio una 'forma' facendolo partecipare al sacro, rendendolo vivente e reale in senso eminente".<sup>349</sup>

La conclusione evoliana è del tutto lapidaria nell'indicare una distinzione ontologica che identifica parte dell'umanità in relazione con il rapporto con la Terra: la deriva storica legata al soppressione dell'individuo da parte del collettivo costituisce in questo senso il supremo oltraggio a una struttura ancestrale del cosmo,

<sup>347</sup> La posizione evoliana nei confronti delle celebri teorie della razza e della supremazia della terra germanica esposte da Alfred Rosenberg ne *Il mito del XX secolo (Der mythos des 20. Jahrhunderts)*, Hoheneichen – Verlag, München, 1930 e successivi; trad. it. di M. Linguardo e M. Mainardi, Thule Italia, Roma, 2012), sono ampiamente note e sono state oggetto di numerose discussioni storiografiche. Senza entrare nel dettaglio di queste ultime si può ricordare che già nel 1937 nel suo testo *Il mito del sangue*, il filosofo appariva perplesso nei confronti delle teorie razziste germaniche, prendendone le distanze. In tal modo Evola – come ribadì nel capitolo *Il problema della razza*, inserito ne *Il cammino del cinabro*, – si oppose al razzismo materialistico e biologico di Rosenberg, che definì apertamente materialismo zoologico. D'altra parte, altri autori, come Furio Jesi, Gianni Scipione Rossi, ritengono invece che dietro al razzismo spirituale di Evola si celi un razzismo totalitario e assoluto in tutto e per tutto compatibile con le tesi del nazionalsocialismo.

<sup>348</sup> "Nella nobiltà tradizionale (latina, *nda*) si stabiliva un rapporto misterioso – preendente inizio dallo stesso tempo o altare posto al centro della terra posseduta – degli dèi o eroi della *gens*, e questa stessa terra: è attraverso i suoi numi e con netta accentuazione di un significato (originariamente non solo materiale) di possesso, di signoria, che la *gens* si legava alla sua terra fino al punto che, per una trasposizione simbolica, e fors'anche magica, i limiti di questa... apparivano sacri, fatidici, inviolabili, protetti da dèi uranici dell'ordine come Zeus e Jupiter: quasi equivalenze su di un altro piano, degli stessi limiti interiori della casta e della famiglia nobile. Si può dunque dire che a questo livello i limiti della terra, al pari di quelli spirituali delle caste, non erano limiti che asservivano, ma limiti che preservavano e che liberavano". J. Evola, *Rivolta...*, *op. cit.*, pagg. 197-198.

<sup>349</sup> *Ibidem*.

e costituisce al contempo un radicale peggioramento morale e di conseguenza spirituale: “... giungendo a tanto, è naturale incontrare gli altri sintomi caratteristici per una tale discesa: la proprietà tende sempre più a passare dall’individuale al collettivo.<sup>350</sup> Parallelamente alla caduta del diritto aristocratico alle terre e all’economia divenuta sovrana delle terre, appare prima il nazionalismo, poi il socialismo, e infine il marxismo comunistico. Si ha cioè proprio un ritorno dell’impero del collettivo sull’individuale, con il quale si riafferma altresì il concetto collettivistico e promiscuo della proprietà proprio alle razze inferiori, come superamento della proprietà privata, come statizzazione, socializzazione e ‘proletarizzazione’ dei beni e delle terre”.<sup>351</sup>

In base a quanto abbiamo detto nelle pagine precedenti appare evidente quanto la teoria evoliana della tradizione e dell’ascesi, esposta nelle fitte pagine della *Rivolta contro il mondo moderno*, sia legata al precedente tentativo di revisione della figura dell’io e, dunque, dell’individuo, riletto entro un tentativo di integrazione e superamento dell’idealismo ottocentesco. Nella *Premessa* posta all’inizio della *Teoria dell’individuo assoluto*, opera che risale agli anni compresi tra il 1917 e il 1924, Evola è molto preciso nell’indicare lo scopo dell’opera, quando ricorda come “la filosofia di oggi presenta tratti crepuscolari, tali da far pensare, che l’epoca della speculazione filosofica in genere... tende ormai ad esaurirsi per dar luogo ad *altre* forme di reazione dell’uomo di fronte al mondo, sia superiori che inferiori ad essa, in ogni caso a carattere prevalentemente pratico”.<sup>352</sup>

Partendo da un richiamo alle posizioni fichtiane, Evola sottolinea come l’idealismo si presenti fondamentalmente come un tentativo moderno di sviluppare un principio di individuazione che abbia una radice profonda nell’io e nel cosmo, ma sottolinea al contempo come per integrare questo lodevole tentativo teoretico e in fondo anche etico, si debba passare dal piano della mera razionalità cartesiana a un piano super razionale, in modo da andare ben oltre il limite principale dell’idealismo, che egli stesso identifica nel suo assetto puramente formale. Per Evola “il principio immanente deve poter rendere conto della qualificazione e delle possibilità principali dell’esperienza in un sistema articolato di significati e di valori. Il che vale quanto dire che l’esigenza propria alle ‘Dottrine delle categorie’ e alle ‘Filosofie della natura’ della speculazione trascendentale postkantiana va ripresa e adeguatamente sviluppata”.<sup>353</sup> In altre parole, il campo entro cui si muove nella *Rivolta* la teoria evoliana fondata sul binomio ascesi-tradizione è quello del passaggio da una *philosophia* a una *sophia*, e ciò implica un nuovo assetto di pensiero ed esperienza,

<sup>350</sup> Frase evidenziata da Evola stesso nel testo, *nda*.

<sup>351</sup> J. Evola, *Rivolta*, *op. cit.* pag. 200.

<sup>352</sup> J. Evola, *Teoria dell’individuo assoluto*, Ed. Mediterranee, Roma, 1988 (1927), pag. 21.

<sup>353</sup> *Ivi*, pag. 24.



capace di prevedere lo studio e l'uso di altre funzioni culturali come la magia, il simbolismo, sino allo studio analitico delle potenze dell'individuo.<sup>354</sup> Interessanti a questo proposito risultano le osservazioni svolte da Roberto Melchionda in un articolo posto in *Appendice* all'edizione italiana della *Teoria dell'individuo assoluto*, nel 1988.<sup>355</sup> Si insiste qui giustamente sull'importanza del recupero degli elementi pratici, da parte di Evola, nel contesto di una teoria filosofica dell'individuo: l'idealismo è necessario e mai rinnegato da Evola come strumento che può condurre alla *sophia*, e nell'idealismo stesso esisterebbe già dal principio la figura dell'individuo assoluto, in modo tale che la razionalità idealistica avrebbe solo bisogno di essere sviluppata entro un naturale decorso capace di raggiungere elementi come il magismo, il volontarismo, il senso metafisico. Appare peraltro evidente che, con il passare dei decenni e con i grandi eventi della parte centrale del Novecento, la posizione evoliana si sia infine discostata da quella giovanile, finendo quanto meno per tacere, teoreticamente, sui pregi dell'idealismo, spostandosi in maniera decisa verso l'approfondimento di tematiche irrazionalistiche, religiose, e di totale negazione del razionalismo moderno. In altre parole, quello che fu in gioventù un idealismo magico, finì per diventare, come è noto, un irrazionalismo magico, sempre più votato a destrutturare i perversi meccanismi della modernità collettivistica ed omologante.

D'altra parte, com'è stato sottolineato in modo attento,<sup>356</sup> le posizioni filosofiche del giovane Evola erano assai composite e rispecchiavano, a cavallo del primo conflitto mondiale, le incertezze e gli spasmi di una gioventù intellettuale in forte disagio. Era già stato Adriano Tilgher a sottolineare che, culturalmente, c'era stato un prima e un dopo la guerra e che la guerra stessa aveva disilluso molti, Evola compreso, dalla fiducia nelle 'magnifiche sorti e progressive', mostrando ben altri scenari ancestrali, che finivano per spingere verso il dionisiaco, tanto caro a Nietzsche, verso una concezione dell'individuo come essere potente che vuole trovare il coraggio di vivere di fronte al caos cosmico. Così per Evola, ricorda appunto Piscitelli, è proprio nel caos, e non nell'armonia, che l'individuo può affermarsi come valore assoluto<sup>357</sup>.

È dunque su questo impianto estremamente complesso, le cui caratteristiche analitiche trascendono il presente lavoro, ma che è stato qui necessario evocare, che si fondano le riflessioni evoliane concernenti il senso delle montagne e dell'alpinismo: le montagne luogo elettivo di ascesa diventano luogo di forza per

<sup>354</sup> *Ivi*, nota 4, pag. 24.

<sup>355</sup> J. Evola, *Teoria prima e seconda*, *op. cit.*, pagg. 195-204.

<sup>356</sup> A. Piscitelli, "L'individuo assoluto ed i suoi critici", in J. Evola, *Teoria dell'individuo assoluto*, *op. cit.*, pagg. 205-219.

<sup>357</sup> *Ivi*, pag. 211.

un'ascesi. Le montagne scrigni dei segreti della Madre Terra diventano il medium rivelativo che permette, entro l'azione alpinistica, proprio la liberazione di quelle potenze dell'individuo che trovano in esse l'invito a esprimersi per guadagnare una nuova dimensione vitale. Se, per Leonardo da Vinci, come abbiamo visto, le montagne erano affascinanti e misteriose, per intellettuali come Evola e Rudatis, in pieno Novecento, esse diventano anche veicoli di scoperta, di verità nascoste, vettori astrali, porte degli abissi, e chi le frequenta, come voleva Nietzsche, si colloca realmente migliaia di piedi oltre l'uomo e il tempo.

### 5.3 Le *Meditazioni delle Vette*: le montagne come luogo di passaggio verso una dimensione ulteriore

Da quanto abbiamo detto nelle righe precedenti appare evidente come, per Evola, il cosiddetto mondo moderno rappresenti una realtà malata e instabile, che non può reggere a se stessa: “questo è il quadro presentato dal mondo moderno: alla regressione e al declino delle forze fecondatrici in senso superiore, delle forze portatrici della forma, fa riscontro il proliferare illimitato della ‘materia’, del senza-forma, dell'uomo-massa”.<sup>358</sup>

Ma non è possibile, qui, fermarsi a una analisi dei legami genetici fra i fondamenti del pensiero di Evola e la sua teoria delle montagne senza considerare alcuni altri elementi che riteniamo fondamentali, e che, già proprio nella *Rivolta*, appaiono in maniera nitida.

Introduttivamente, prima di passare ad un esame diretto dei contenuti delle *Meditazioni delle Vette* (testo alpino evoliano per eccellenza) è nostro scopo sottolineare ancora, e valga come paradigma critico orientativo, il legame inscindibile che si pone, nel pensiero di Evola, fra centramento, luogo originario, altezza, montagna, luce, virilità, regalità, trascendenza.

In altre parole non è possibile per noi scindere la teoria evoliana della montagna, perché di una teoria a tutti gli effetti si tratta, con quegli elementi legati a una precisa concezione della Tradizione che Evola declina in modo preciso proprio e ancora nelle dense pagine della *Rivolta*: tali elementi, come vedremo tra poco, implicano l'ancestrale relazione fra aree dello spazio cosmico e terreno, con i generi maschile e femminile, con la dialettica degli elementi originari di luce e buio, sino alla già citata distinzione di caste o comunque di diverse forme di valore psicologico e sociale delle persone.

<sup>358</sup> J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, op. cit., pag. 210.

Il paragrafo 20 della *Rivolta*, intitolato *Uomo e donna*, ed evidentemente legato alla *Metafisica del sesso*, celebre opera dello stesso Evola, non solo è fondamentale per la comprensione della *Rivolta* medesima ma è anche estremamente importante per la comprensione dei contenuti delle *Meditazioni delle Vette*.

In questo paragrafo il filosofo sottolinea, con esempi ripresi da diverse culture arcaiche, orientali e anche pre-greche, come il mondo moderno abbia traviato la spiritualità sessuale – perché di questo si tratta – il senso sacro della sessualità, il tendere di quest'ultima a una forma di liberazione ascetica che travalica l'ordine terrestre.<sup>359</sup>

Le forme di una sessualità ancestrale non sono casuali, l'essere uranico e solare maschile e l'essere ctonio, lunare, femminile, non si configurano come determinazioni casuali ma come le determinazioni essenziali di una forma originaria del mondo. La perdita di queste caratterizzazioni originarie, ha condotto secondo Evola a una forma di corruzione della spiritualità sessuale, che è a sua volta connessa da una parte con una perdita del centro, e dunque con la negazione della sacralità dei luoghi, e dall'altra con una dimenticanza dei fondamenti della Tradizione, il compito della quale, per usare le sue parole, è “scavare dei saldi alvei, al che le correnti caotiche della vita fluiscano nella direzione giusta”.

L'umanità si dividerà allora in ‘liberi’, ‘sorretti’ e ‘perduti’, a seconda del rapporto con la Tradizione. E nella modernità il mutamento radicale della forma psicologica della donna porta appunto a questa perdizione. La decadenza e la scomparsa della figura maschile come asceta e guerriero porta a una forma di emancipazione femminile che per Evola è conseguenza e similitudine dell'emancipazione servile, della glorificazione dei senza classe e dei senza tradizione.

Ora, la virilità, in senso evoliano, in accordo con diverse dizioni religiose orientali arcaiche, è in realtà una spiritualità sessuale destinata a una fondazione dell'universo in senso umano e non deputata a un disuso materialistico della sessualità o a una forma di procreazione omologata: “se non si riesce a ridestare il sesso nel suo significato spirituale, e in particolare non si enuclea di nuovo, duramente, dalla sostanza spirituale divenuta amorfa e promiscua, la forma virile, tutto è inutile. La virilità fisica, fallica, animale e muscolare è ottusa, non contiene nessun germe creativo in senso superiore. L'uomo fallico si illude di possedere, egli in realtà è passivo, subisce sempre la forza più sottile propria alla donna, al principio femminile. Solo nello spirito il sesso è vero ed assoluto.”<sup>360</sup>

Al di là delle molteplici fonti a cui Evola si rifà in questo paragrafo, a noi qui interessa il legame tra questo concetto di virilità e il concetto di altezza, di luce

<sup>359</sup> *Ivi*, pag. 206.

<sup>360</sup> *Ivi*, pag. 212.

cosmica legata al cielo, allo, se vogliamo, essere in alto. Nella maggior parte delle tradizioni culturali antiche le direzioni sono 'orientate' dalla luce e la luce è quasi sempre legata all'altezza, appunto al cielo e alla solarità. La stessa età dell'oro, ricorda Evola sempre nella *Rivolta*, è, per gli Elleni, generata dallo splendore radiante della luce solare, luce che è appunto vita, calore, elemento uranico, elevato, regale, maschile.

Questa osservazione evoliana, diventa in breve, già nella *Rivolta*, orientata verso la realtà delle montagne:

“dall'Aureità del vertice del Monte Meru considerato come 'Polo' patria di origine degli uomini e sede olimpica degli dèi, da quella degli 'Asgard' quali sede degli Asen e dei re divini nordici posta nella 'Terra del Centro'; del 'paese puro', ... e dei luoghi adesso equivalenti delle tradizioni estremo orientali, e così via si dev'essere dunque ricondotti al concetto del ciclo originario com'è quello in cui ebbe manifestazione precipua ed eminente la qualità spirituale simboleggiata dall'oro; e devesi inoltre ritenere che in molti miti, ove si parla del deposito o della trasmissione di qualcosa di aureo non si tratta che del deposito e della trasmissione di qualcosa che ha riferimento con la tradizione primordiale”.<sup>361</sup>

La disposizione originaria del mondo viene, qualche pagina dopo, riaffermata da Evola, entro la dialettica di 'Luce del Sud' e di 'Luce del Nord', sino a una duplicità di spiritualità uranica e lunare, artica e atlantidea.

Il sud della terra e della Dea madre, o donna, il nord, espresso soprattutto nell'eroismo che supera le degenerazioni titanistiche e dionisiache e restaura una spiritualità olimpica e solare.<sup>362</sup> Le considerazioni di Evola accedono a fonti molto diverse dal Bachofen e dai suoi studi sul matriarcato, passando per il Wirth e arrivando sino al già citato *Mito del XX secolo* di Alfred Rosenberg.

In quest'ottica, la realtà dei monti è una realtà assolutamente primordiale in cui la caratterizzazione dello spazio alpestre come luogo di forza legato all'altezza, e dunque alla luce, assume un significato che va ben oltre quello, abbastanza scontato, secondo cui le montagne sono vicine agli dèi.

Ci pare evidente che, per Evola, le montagne diventano non solo luogo di azione dell'uomo- alpinista, ma esse stesse rappresentano un ponte verso la Tradizione, in quanto sono luoghi di forza ove il cosmo stesso, attraverso le sue forze ancestrali, propone ad alcuni uomini una strada verso una catarsi spirituale.

<sup>361</sup> *Ivi*, pag. 228.

<sup>362</sup> *Ivi*, pag. 270.

Ma questa catarsi spirituale, che andremo fra poco ad analizzare in dettaglio, è in primo luogo un ritorno a una primordialità entro cui la materialità delle rocce, dei ghiacci, delle foreste, del cielo, degli abissi, riconquista quell'elemento spirituale, vitale, animato, che, appunto, conduce lo spirito dell'individuo alpinista a unirsi con la natura alpestre, in un'azione che è "sommamente pratica".

Non diversamente da Mishima, da Rudatis, da Ettore Zapparoli, l'azione, la *praxis*, in Evola è azione fisica, antigravitazionale, ma non è azione meccanica, ponendosi invece come determinazione dell'individuo capace di esprimere le proprie potenze in conformità alle leggi di natura. L'elemento comune a Evola, Rudatis e Zapparoli, nella loro percezione delle montagne e dell'alpinismo è dunque, a nostro parere, soprattutto quello per cui nell'alpinismo si attua in maniera privilegiata una *prassi anamnestic*, il ricordo e il ritorno a una dimensione ancestrale precedente la scissione moderna di uomo e natura, tanto ben descritta nelle pagine di Schiller, Novalis, Hegel.

Le evoliane *Meditazioni delle Vette. Scritti sulla montagna 1927-1959*, si presentano, a partire dalla prima edizione del 1974<sup>363</sup> e nelle successive edizioni ampliate e rivedute, come una raccolta degli scritti di argomento alpino di Evola, che Renato Del Ponte propose appunto al filosofo di riunire in un'unica pubblicazione.

Benché ritroso nei confronti di operazioni di questo genere, Evola si mostrò invece in questo caso ben disponibile, a conferma del proprio interesse per la montagna e l'alpinismo che risale indietro fino alla metà degli anni venti, dato che i primi scritti di questo genere sono contemporanei al periodo del Gruppo di Ur.

Come è stato giustamente notato da Gianfranco de Turrís,<sup>364</sup> Evola, anche in età avanzata, quand'era ormai in uno stato di disabilità, non smise mai di considerare l'alpinismo come la principale attività capace di unire gli aspetti spirituali con la disciplina fisica, in modo da formare un tipo particolare di uomo, "nel quale lo spirito divenga forza e vita, e a sua volta, divenga avviamento, simbolo e quasi diremmo 'rito' per una disciplina spirituale... in realtà, la grandezza, il silenzio, e la potenza dell'alta montagna, inclinano l'animo verso ciò che non è soltanto umano, tanto da avvicinare i migliori al punto in cui l'ascensione materiale ed una elevazione interna divengono parti solidali e inseparabili di una sola medesima cosa".<sup>365</sup>

Nelle successive edizioni delle *Meditazioni*, seguenti la morte di Evola, il recupero di articoli e di saggi di argomento alpino ha permesso di raccogliere infine ben ventidue testi, dei quali la maggior parte redatti negli anni trenta e due nel dopoguerra. Colpisce certamente il fatto che Evola pubblicasse scritti sulla montagna, indifferentemente su testate di vario genere che spaziavano dalla *Rivista*

<sup>363</sup> Edizioni del Tridente, La Spezia, 1974.

<sup>364</sup> J. Evola, *Meditazioni...*, *op. cit.*, pagg. 10-11.

<sup>365</sup> J. Evola, "La montagna quale simbolo", in *Il Regime fascista*, 19 agosto 1933.

del CAI, a *Ur*, al *Corriere padano*, al quotidiano *Il lavoro d'Italia*, per arrivare alla rivista *La Torre*.

Che la pratica alpinistica e la dimensione esoterica abitassero, per Evola, nello stesso dominio, è del tutto evidente già alla fine degli anni venti, data la compresenza, nel Gruppo di Ur, di un altro alpinista e scrittore come Domenico Rudatis e soprattutto dal fatto che le riviste del Gruppo, cioè le già citate *Ur* (1927-28) e *Krur* (1929), dessero un certo spazio all'alpinismo. Ricorda giustamente Renato Del Ponte<sup>366</sup> che la montagna evoliana che traspare da questi saggi riuniti è in primo luogo l'entità naturale che presiede ad una soglia iniziatica "che ogni uomo che tale voglia definirsi dovrà, almeno una volta nella propria esistenza, affrontare". Ma la montagna è anche, come abbiamo detto poche righe fa, "potenza di visione e illuminazione" luogo di disvelamento di segreti ed enigmi, tendente all'iperuranio, appunto ancestrale, a cui alcuni di noi sentono di dover tornare. Ovviamente per Evola la montagna è anche luogo di ardimento e di azione fisica e tecnica, con i suoi rischi e i suoi pericoli, e di conseguenza non è affatto per tutti, in pratica e in metafora, come aveva già intuito Friedrich Nietzsche.

L'elitarità dell'alpinismo è per Evola una questione soprattutto spirituale, nel senso che la preparazione fisica e mentale che esso richiede, dipende da una sorta di certificazione spirituale, e non può mai essere puramente materiale. È di conseguenza ovvio che, nelle *Meditazioni*, si trovino numerosi attacchi contro le diverse forme di frequentazione "borghese" della montagna, contro la frivolezza e l'omologazione di un arrogante ed effeminato turismo alpino a fianco di un altrettanto dura critica dell'alpinismo inteso in senso puramente sportivo, agonistico, ginnico.

Evola non sopporta la trasformazione metropolitana delle montagne, "l'eleganza, lo *smoking* per il pranzo, ... tepore artificioso, ritmo menadico del jazz". Qualche anno prima la stessa posizione intellettuale era stata personalmente espressa da Guido Rey, il grande vecchio dell'alpinismo italiano e poeta del Cervino, durante un colloquio personale, nella sua casa del Breuil, a un giovane Ettore Zapparoli, salito lassù per consonanza spirituale.

Come è noto, il tema della relazione fra montagna e città è una sottocategoria del più ampio tema della relazione fra civiltà e natura: esso va indietro nel tempo fino al dibattito, molto feroce, fra John Ruskin e i suoi amici dell'Alpine Club e Leslie Stephen, supportato dal conquistatore del Cervino Edward Whymper. Certo è difficile, scendendo su un piano teoretico, dare ragione agli uni o agli altri, poiché se è vero che le masse tendono a portare sulle montagne tutti i propri difetti (come già aveva intuito Nietzsche quando consigliava alle comitive urlanti sui sentieri alpini di

<sup>366</sup> J. Evola, *Meditazioni...*, *op. cit.*, pag. 18.

ritornare a godere dei bei panorami della pianura) è anche vero che le montagne e le culture alpine locali non hanno contato praticamente nulla nella storia dell'umanità fino a quando non sono state valorizzate dalla cultura e dalla presenza metropolitana.<sup>367</sup>

In questo senso la prospettiva di lettura della montagna e dell'alpinismo di Evola, di Rudatis, di Zapparoli, nel pieno degli anni trenta, appare fortemente anacronistica, se si considera in primo luogo che l'alpinismo fin dalle sue origini tardo settecentesche è nato come uno strutturato tentativo di eticizzazione dello spazio, ossia di conquista e di affermazione dell'individualità personale dell'alpinista.

Come ha ben sottolineato in diversi luoghi Luisa Bonesio,<sup>368</sup> Evola, non diversamente da Spengler e Jünger, attacca proprio questo eccesso di faustismo, che si connota in diversi modi, che vanno da una retorica ricerca della *wilderness* alla dimensione ludica o al più bieco consumismo degli spazi naturali.

Sulla scorta di queste osservazioni, ci sentiamo di dire che oltre ai già citati significati che la montagna assume, per Evola essa dovrebbe essere spogliata di ogni categorizzazione estetica, come il romantico, il bello, il pittoresco, il sublime. Evola mira a una montagna silente e immane, cosmica, astrale, avvicicabile da un soggetto umano altrettanto silente, serio, nudo di fronte alle potenze universali. Attraverso l'accesso alla montagna, effettuato secondo la natura originaria e non secondo le logiche della civiltà è possibile secondo Evola, citato da Luisa Bonesio, "riscoprire la lingua dell'inanimato".

L'unione di pensiero e azione, di *theoria* e di *askesys*, trova nell'alpinismo una forma di espressione privilegiata capace di proporre una forma di fuga dalla modernità, malata di individualismo, ed al contempo capace di riportare a un ritorno "ad un centro da lungo smarrito, nella deriva di una civilizzazione che non sa riconoscere le coordinate di una sua collocazione cosmica e metafisica, e il riappropriarsi di una 'eredità primordiale'".<sup>369</sup> Si conferma ancora una volta qui l'impressione secondo cui, per alcuni alpinisti, lontani dall'alpinismo sportivo, l'azione in montagna sia soprattutto una risposta al richiamo di forze ancestrali, che oltrepassano il binomio spirituale-materiale, tali da reintrodurre a una originaria identità con le forze del cosmo. Come già abbiamo notato parlando di Eugenio Guido Lammer, confluiscono qui elementi culturali e concettuali molto diversi, che si diversificano a seconda della persona, dei luoghi e dei tempi: misticismo in alcuni,

<sup>367</sup> Su queste tematiche rimandiamo all'importante e per certi versi solitario studio di D. J. Bevin, *The Struggle for Ascendancy: John Ruskin, Albert Smith and the Alpine Aesthetic*. Degree of Doctor of Philosophy in English Studies October 2008, pubblicato in rete, sul sito dell'Università di Exeter.

<sup>368</sup> Cfr., L. Bonesio, "L'ultima vetta: Evola e le montagne della tradizione" in J. Evola, *Meditazioni delle Vette*, op. cit., pagg. 25-33.

<sup>369</sup> *Ivi*, pag. 32.

panteismo in altri, *romance* dolcemente magico in altri ancora. In Evola il sigillo di questo accesso all'ancestrale, di questa "nostalgia delle origini", di questa *Sehnsucht*, è di tipo fondamentalmente magico-religioso, laddove ovviamente la religione in gioco non è quella cristiana, ma sono quelle orientali.

Nel primo testo che apre le *Meditazioni*, intitolato *Dove regna il dèmon delle vette*, risalente al 16 settembre del 1927, e scritto a San Martino di Castrozza, Evola sembra inclinare verso una concezione estetica della montagna, ma è solo un'apparenza, perché la percezione sensoriale è solo il mezzo per cogliere la chiamata di una realtà ancestrale: "Allora tutta la zona superiore è del colore del sogno: un indefinito in cui soli, sospesi fra i vapori e il cielo di un medesimo colore cinereo e filigranato, permangono gli apici delle vette. Luminosità disincarnate, *essi sono come dei ricordi, come delle nostalgie, come degli echi immateriali*.<sup>370</sup> Sussistono così, inverosimilmente in alto, mentre l'aria si fa fredda, secca, tagliente".<sup>371</sup>

Una percezione simile sebbene non del tutto eguale, la si trova anche nelle parole di Ettore Zapparoli che, nel 1938, scriveva: "Quando, oltre una marea di ghiacci, un ponte malsicuro, o sospesi a un chiodo, abbranchiamo con un ultimo scatto lo spuntone, l'appiglio salvatore: terra, terra! si vorrebbe urlare, perché si è grati, anche alle cose inanimate... e il timore che si prova a piantare i primi chiodi non è forse indizio del culto per la roccia millenaria, scheletro del pianeta, che sa ancora del sole donde si staccò nella creazione."<sup>372</sup> Ma in Zapparoli, come vedremo più innanzi, a differenza di Evola, l'unione estatica e fisica con la montagna finisce presto nel ritorno al mondo comune, e dunque non si può radicalizzare in senso filosofico ma solo in senso psicologico in modo che, "Se uno è costretto a scendere di lassù per rientrare nel giro delle faccende cittadine, in viaggio, appena può, s'intana nell'angolo di un vagone, chiude gli occhi schifando la realtà che ha intorno, e improvviso gli scatta allora nella mente lo specchio della parete in un rovescio di luce, e mormora: amore."<sup>373</sup>

Per Evola, e vale qui la pena di riportare integralmente le sue parole,

7 "La natura profonda dello Spirito che si sente infinito e libero, sempre di là di se stesso, sempre di là da ogni forma ed ogni grandezza che trovi in sé o fuori di sé, si sveglia e riluce nella 'pazzia' di costoro che senza uno scopo, senza una

<sup>370</sup> Il corsivo è di chi scrive.

<sup>371</sup> J. Evola, *Meditazioni...*, *op. cit.*, pagg. 30-40.

<sup>372</sup> E. Zapparoli, "Intuizioni alpine", in *Rivista Mensile del Club Alpino Italiano*, 1938, pagg. 549-553.

<sup>373</sup> E. Zapparoli, *Il silenzio ha le mani aperte*, Lattes, Torino, 1949, pag. 79



ragione, si lanciano fra le vette e i crepacci con una volontà che si impone alla fatica, alla paura, alla voce dell'istinto animale di prudenza e di conservazione.

Sentirsi lasciati a se stessi, senza aiuto, senza scampo, vestiti soltanto della propria forza e della propria debolezza senza altro che sé a cui chiedere, e portarsi innanzi di roccia in roccia, di appiglio in appiglio, inflessibilmente, per ore, e il senso dell'altezza e del pericolo imminente, inebriante e il senso della solitudine solare, e il senso di indicibile liberazione e di respiro cosmico alla fine, all'attingere le vette, quando la lotta è vinta, l'affanno domato, e si schiudono orizzonti, voruginosi di centinaia di chilometri – tutto più in basso di noi – in ciò vi è veramente una catarsi, uno svegliarsi, un rinascere in qualcosa di trascendente, di divino. E però coloro che a notte ritornano e che S. Martino riassorbe nelle serre illuminate e tiepide dei grandi alberghi ove vegetano i bei giovani dalle giacche colorate a bottoni d'oro... e le dame consacrate al tennis e al tè, costoro, senza che lo sappiano, portano negli occhi, e nei visi abbronzati dai riverberi qualcosa che li distingue come uomini di un'altra razza.”<sup>374</sup>

Comune dunque l'idea di una *differenza* fra il vero alpinista e l'uomo comune, quasi che la montagna, colta entro la sua più feroce e vera profondità naturale, possa trasportare l'uomo in un dominio evidentemente elitario e a suo modo misterico, ma primordiale ed assoluto. Tuttavia, laddove in Zapparoli cogliamo una accezione psicologica decisamente romantica – nel senso di un vero romanticismo alla Novalis, in Evola troviamo invece una declinazione teorica più forte, direi certamente meno sofferta, che conduce il filosofo verso gli aspetti magico-esoterici, catartici e religiosi.

È tuttavia comune, sia a Zapparoli che a Evola, un particolare “sentimento” delle vette, che si declina in primo luogo come una sorta di alterazione di stato di coscienza propria dell'alpinista impegnato nell'azione sui monti. Colpisce che in entrambi questi autori si dia a questo proposito un grande rilievo alla percezione fisica, in modo che, in pratica, la porta che conduce a un mutamento della condizione spirituale è proprio quella dei sensi, quando essi entrano in contatto con le massime potenze materiali della natura: il buio della notte stellata, la luce irreali delle albe sui profili dei seracchi e dei ghiacci. Un fisicismo radicale che assume però i caratteri olistici che lo rendono tutt'uno con l'anima umana. La montagna diventa allora e sempre più, per l'alpinista che la vive con sentimento, la forma privilegiata di superamento di ogni scissione fra uomo e natura. Il respiro del cosmo, il silenzio dell'abisso, non sono entità aliene, ma segni di una ritrovata trascendenza, che, tuttavia, poco o nulla ha a che vedere con le forme del misticismo o della religione comune. Nel 1928, in un brano intitolato *Verso il deserto bianco*, redatto a

<sup>374</sup> J. Evola, *Meditazioni...*, op. cit., pagg. 43-44.

Gressoney, nel pieno dell'estate, Evola scrive: "...allora... tu quasi entri in uno stato di coscienza. L'occhio si deterge per vastità senza limiti, il sangue stesso respira l'aria delle nevi, l'animo oblia le febbri della mente e del cuore degli uomini. In certi istanti, si direbbe quasi che il tempo sia sospeso, che il contatto con uno stato intemporale, come con qualcosa di più semplice e di più immediato di tutto ciò che è semplice e immediato, sia avvenuto: nella grandezza immobile, liberate e prive di ombra dei meriggi – nei silenzi abissali delle notti stellari, quando giù le caligini danno color di sogno e di mito alle valli e alle vette emergenti e su per i ghiacci trasmuta una chiarezza materiale che sembra venire da dentro la Terra."<sup>375</sup>

Ma, in Zapparoli, come già abbiamo in parte sottolineato, e come vedremo meglio più innanzi, i sensi arricchiscono l'animo di contenuti che egli declina poi in modo strettamente estetico, virando verso un atteggiamento trasognato e in parte malinconico, o forse, sarebbe meglio dire, abbandonico: Zapparoli rispetto a Evola manca della convinzione interiore della reale possibilità di un'emancipazione morale ed interiore dell'alpinista, attraverso l'azione sui monti, nei confronti delle catene della socialità e modernità. Al contrario, in Evola si avverte l'uso della forza, nella scrittura, per sostenere tale convinzione: per Evola e Rudatis la montagna libera. Per Zapparoli la montagna allontana.

L'ideale platonico dell'uomo di pensiero e di azione, in parte recepito da Nietzsche nello *Zarathustra*,<sup>376</sup> è sicuramente presente in Evola, quando asserisce che "l'alpe può essere un rischio stupido: può essere una banale faccenda di *sport* per gente più o meno 'allenata' e inconsapevole; può essere il lusso del contorno di 'panorami' binoculari e turistici alla serie di uomini dalla piccola anima impietrata dalla 'civiltà' delle pianure. Ma per altri, essa è nulla, nulla di tutto ciò: è via di liberazione, di superamento, di compimento interiore. I due grandi poli della vita allo stato puro: azione e contemplazione – vi si congiungono".<sup>377</sup>

Il diverso indirizzo evoliano, e in questo nettamente diverso anche da quello di Domenico Rudatis, è al contempo marcato da un uso concettuale più ampio di quest'idea di "liberazione" che la montagna, vissuta nell'azione alpinistica, può dare: fra queste varie declinazioni, quella legata alla razza è assolutamente paradigmatica. Per Evola, esiste una precisa corrispondenza fra "esperienza della montagna", "concezione attiva della razza" e infine "qualità e doti del tipo superiore, ario-romano."<sup>378</sup>

<sup>375</sup> J. Evola, *Meditazioni...*, op. cit., pag. 46.

<sup>376</sup> Sono ampiamente note le tesi storiografiche secondo cui il filosofo tedesco si sarebbe forse ispirato, per la figura di *Zarathustra*, alla grande guida alpina engadinese Christian Klücker, che era al contempo una persona di una certa cultura e che Nietzsche conobbe di persona all'epoca appunto dei suoi soggiorni in Engadina.

<sup>377</sup> *Ivi*, pag. 49.

<sup>378</sup> Cfr. *ivi*, pag. 109: "*La razza e la montagna*". Questo scritto è del 1942 e venne pubblicato in origine ne *La difesa della razza*, 20 settembre 1942.

Partendo da un richiamo, che oggi suona abbastanza paradossale, al contesto ambientale “particolarmente aspro”, della fine dell’età glaciale entro cui si sarebbe formato “il ceppo primordiale delle razza aria dominatrice”, Evola scende poi in maniera più concreta a quello che rimane per noi uno dei punti cruciali su cui verte il presente lavoro: la presenza e l’uso di categorie irrazionalistiche, di tipo magico, alchemico, religioso, e in genere comunque esoterico, per guadagnare – in questo caso attraverso la montagna – un ritorno a una natura primordiale, da cui l’uomo moderno si è purtroppo scisso. Per Evola, come appare chiaro dal brano che qui riportiamo per esteso, non sono sufficienti la cultura e l’erudizione (ed in questo è perfetto allievo di Nietzsche che diffidava pesantemente di ogni “pensiero che non venga dal movimento muscolare”): “Già per la sua natura primordiale, per la sua ‘elementarità’, per la sua lontananza da tutto ciò che è piccolo mondo di pensieri e di sentimenti dell’uomo moderno addomesticato e razionalizzato, la montagna invita anche spiritualmente ad un ritorno alle origini, ad un raccoglimento, alla realizzazione in sé di qualcosa che rifletta la semplicità, la grandezza, la forza pura e l’intangibilità delle vette gelate e lucenti.”<sup>379</sup>

Il vero alpinista inoltre – e qui si coglie bene come per Evola la razza sia un concetto spirituale o al più operativo e non biologico – è uomo che ha uno stile particolare: non eccede nelle parole, semplifica ed interiorizza, ha un’efficienza operativa che gli è imposta se vuole sopravvivere, ha in definitiva un comportamento basato su “quel realismo attivo, quell’istinto lucido e perfettamente padroneggiato, quello stile di uno spirito che tiene completamente a bada l’anima’ ed ogni irrazionale reazione, che noi ritroviamo, peraltro, anche come caratteristiche dello stile generale nordico- ario e ario-romano”.<sup>380</sup>

Il vero alpinista, per Evola, è obbligato dall’ambiente stesso ad una purificazione dell’azione, sino a giungere – come uomo antimediterraneo, antiretorico, anti-attorale, uomo solitario e solo nell’inesorabilità delle cose – a quella che Evola chiama una vera e propria “impersonalità attiva”.<sup>381</sup>

La conclusione di Evola, trattando del rapporto tra montagna e razza, è particolarmente feroce e lapidaria, in modo che quanto è stato detto non vale “per l’uomo moderno completamente bastardizzato e ridotto ad animale sportivo e lavorativo”, bensì vale solo “per l’uomo, nel quale il sentimento di razza – razza, in

<sup>379</sup> *Ivi*, pag. 110.

<sup>380</sup> *Ivi*, pag. 113.

<sup>381</sup> Questo “virilismo senza ostentazioni” introduce poi alla marzialità particolare propria non della vita militare ma, appunto, delle arti marziali orientali, ove la disciplina, l’autocontrollo, la postura interiore ed esteriore diventano elementi fondamentali del comportamento di un uomo.

senso superiore – significhi ancora qualcosa ed anzi rappresenti il punto principale di partenza per una volontà di liberazione e di risveglio”.<sup>382</sup>

In questo soggetto particolare, conclude il filosofo “il mondo dell’alta montagna va a parlare ad una eredità primordiale, può fare emergere lentamente il senso di quella libertà più che umana, che non significa evasione, ma è principio di una forza pura, e nel limite, nella concentrazione, nell’azione precisa, nel completo, lucido dominio della parte irrazionale e, infine, nella prontezza a trasformarsi liberamente, in un elemento di una azione solidale, ove il fine sta più in alto di ciascuno va a sentire la sua più perfetta espressione”.<sup>383</sup>

Questa concezione decisamente elitaria e al contempo radicale della montagna diventa per Evola una vera e propria arma per combattere altre concezioni della natura e dei monti, ma potremmo dire, più in generale, della vita. In primo luogo Evola oppone la propria visione della montagna, come fosse un antidoto, a quella che considera una deviazione, cioè la montagna “luogo ideale per un’anima dolce e poetica”, a ogni sentimentalismo e romanticismo borghese e, infine, ad ogni sportivismo e tecnicismo puro, che riduca l’alpinismo a ginnastica o a gara: “a nostro parere, proprio una tale ‘catarsi’, proprio una tale rimozione dell’Io dal mondo angusto della semplice soggettività e delle sue appendici letterarie e psicologiche, dovrebbe essere il primo salutare effetto del vero alpinismo e ciò per cui l’alpinismo, nella sua essenza, per i migliori deve valere assai di più che come semplice ‘sport’”.<sup>384</sup>

Lo sviluppo della tecnica nell’arrampicata su roccia – che proprio negli anni trenta raggiunge il suo apice con la scuola lecchese di Riccardo Cassin e con quella triestina di Emilio Comici – appare a Evola fundamentalmente nocivo per una concezione evoluta della montagna e dell’alpinismo che voglia porre quest’ultimo come “pratica catartica”. La tecnica “è una via... che serve forse molto per addestrare ‘sportivamente’ ed educare corpo e nervi, ma che fatalmente porta ad una estinzione dell’esperienza spirituale della montagna epperò anche una menomazione di quelle possibilità di ‘catarsi’ che, secondo quanto si è accennato, essa può contenere”.<sup>385</sup>

Inoltre Evola, intelletto raffinato, rispetto a molti altri biechi denigratori dell’evoluzione dell’alpinismo di quegli anni, non disprezza il progresso tecnico e le grandiose arrampicate considerate a sé, anzi, le loda proprio in quanto forme di specializzazione, che hanno “il loro alto valore, ma nel loro campo”.

<sup>382</sup> *Ivi*, pag. 115.

<sup>383</sup> *Ibidem*.

<sup>384</sup> Cfr. *ivi*, pag. 105: “Sulla montagna, lo sport e la contemplazione”. Lo scritto è anch’esso del 1942, e uscì per la prima volta appunto il 26 luglio 1942 sul quotidiano *Il Regime fascista*.

<sup>385</sup> *Ivi*, pag. 106.

Dunque Evola distingue bene due ambiti, senza confonderli, e benché egli non sia stato un alpinista di particolari capacità, va considerato sotto questo profilo come un esempio culturale di onestà intellettuale, contrariamente a molti altri successivi e anche contemporanei, critici verso ogni progresso tecnico in alpinismo, soggetti in malafede, che criticano il valore del nuovo, appellandosi fintamente a grandi valori morali o religiosi, ma in realtà mossi da un unico scopo, tenuto ben nascosto, e che coincide in genere con la salvaguardia della considerazione e della notorietà delle loro più o meno notevoli imprese alpinistiche.

Ovviamente, ben diverso è l'atteggiamento evoliano nei confronti del turismo alpino, nelle sue varie forme, che si determinano nella prassi come forme di mondanità traslata nella natura alpestre: il filosofo-alpinista sembra però avere in parte mitigato la sua posizione nel citato scritto del 1942, rispetto a quanto andava sostenendo sulla rivista *La Torre* all'inizio del decennio precedente, ossia nel 1930, quando, firmandosi Ekatlos, partendo dal disprezzare il turismo alpino e la sua mondanità, attaccava frontalmente l'evoluzione sportiva dell'alpinismo e dello sci, qual era, fra l'altro, quella in quegli anni propagandata anche a livello mediatico e forse politico: "ciò che non dà più tregua ai campi di neve, ciò che ingombra di materia umana i rifugi, ciò che persino sulle vette si trascina bestialmente in cordate e arrampicamenti, non è il rigurgito mondano, è il rigurgito plebeo, operaio, studentesco, 'dopolavoristico', sportivo delle città. Così solitudini quasi sino a ieri inviolate, quasi sino a ieri sideree, oggi conoscono l'impronta della trivialità moderna in resti di pasti crassi, in voci e risa e lazzi, in macchine fotografiche, in promiscuità intersessuali di 'comitiva', in una allegria scema quanto la stessa vicenda puramente fisica di questi 'alpinisti'".<sup>386</sup>

Vale la pena qui notare che vi è comunque, in questa "giovanile" posizione di Evola, una certa incapacità di valutare la distanza che esisteva già allora realmente fra turismo alpino e alpinismo, e soprattutto l'incapacità di valutare l'alpinismo per quello che già era ampiamente all'inizio degli anni trenta, cioè una attività socialmente molto diffusa in alcune regioni alpine o sub-alpine, e dunque assai diversificata in fasce di praticanti, intenti, luoghi privilegiati, modalità tecniche<sup>387</sup>.

<sup>386</sup> Cfr. *ivi.*, pag. 65: "Turismo, sport, montagna" – "Note da *La Torre*".

<sup>387</sup> Non è qui inutile ricordare che l'idea delle "Alpi al popolo" ripresa da Mario Tedeschi nel 1945 in un libro di buona diffusione, pubblicato dall'allora Centro Alpinistico Italiano, Sezione di Milano, era già stata sostenuta nel secolo precedente e aveva affascinato alpinisti di una certa cultura come Luigi Brioschi, grande pioniere della parete est del Monte Rosa e mecenate a cui si deve il finanziamento per la costruzione dell'omonimo, celebre rifugio posto sulla vetta della Grigna settentrionale.

Ma la negazione di alcuni nuovi aspetti dell'alpinismo novecentesco conduce poi Evola, nel 1931, ad approfondire il tema inerente a una diversa forma di allenamento psicologico per l'alpinista.<sup>388</sup>

È molto interessante analizzare le considerazioni di Evola riguardanti le modalità di costruzione di una serie di paradigmi operativi che il vero alpinista dovrebbe tenere presenti per fortificare la propria interiorità: Evola si sposta qui decisamente verso gli aspetti più noti della spiritualità religiosa e marziale dell'estremo oriente, quella, per intenderci, degli *xian*, figure tipiche di evoluti della cultura zen, dei *guru* se non, potremmo dire con termini meno raffinati, dei santoni orientali, in prevalenza monaci tibetani o asceti molto simili agli *yogi*.

Il pensiero di Evola apre qui ad una curiosa formulazione di una metodica di elevazione psicofisica basata in fondo sull'idea di energia o "forza vitale", a sua volta fondata, secondo una reminiscenza stoica, bruniana, e certo panpsichista, sull'elemento del respiro, entro una precisa tendenza operativa, che non ammette il senso dello sviluppo della forza come sola muscolarità, concentrandosi invece, in senso quasi olistico, sull'assoluta unità di mente e corpo. Benché lo scritto in questione sia del 1931, appaiono qui ben chiari i temi che saranno poi sviluppati da Evola in opere più articolate, come *Lo yoga della potenza*, se non anche, ci spingiamo a dire – in base alle considerazioni che abbiamo svolto sul rapporto fra montagna, virilità e asceti – nella *Metafisica del sesso*.

La metodica che Evola propone nel 1931 come "allenamento" consono al vero alpinista è basata, come ricorda lo stesso filosofo in una nota a piè di pagina, sulle teorie della "forza vitale" trattate ne *L'Uomo come Potenza*, testo evoliano del 1926. Secondo Evola esisterebbe un terzo elemento di natura intermedia fra l'io e il corpo: questo *principio vitale*, che ricorda molto lo *pneuma* degli stoici o il panpsichismo di Giordano Bruno, reggerebbe la vita del corpo e informerebbe soprattutto il respiro. Sarebbe dunque possibile (secondo una nota modalità yogica, aggiungiamo noi) agire sull'apparato locomotore e sul sistema nervoso in modo indiretto attraverso l'allenamento di questa forza vitale, ma poiché essa si esprime apertamente nel respiro, è su quest'ultimo che converrà agire direttamente. Questa prassi non ha nulla a che vedere con l'allenamento sportivo, che appare ad Evola meccanico ed automatico, quasi che il corpo sia un'entità diversa da chi lo allena. Ed allo stesso modo l'allenamento "fisiopsichico" può superare certi limiti che sono invece propri dell'allenamento sportivo comune. Come detto, sulla scorta di suggestioni provenienti dall'oriente, e che peraltro qui Evola non declina, egli suggerisce, anche appoggiandosi alla psicologia di William James, che, in questo allenamento privilegiato, si promuova la liberazione della cosiddetta "seconda onda", cioè il

<sup>388</sup> "Note per un allenamento 'psichico' in montagna" in J. Evola, *Meditazioni...*, op. cit., pagg. 125-133.

liberarsi di un'energia più profonda di quella meramente biochimica, e che è legata a un serbatoio psichico in parte oscuro ma accessibile.

Possiamo fare alcune considerazioni critiche sulla proposta evoliana: in primo luogo essa appare molto innovativa per i tempi, tenendo conto che il concetto di allenamento agli inizi degli anni trenta, in alpinismo, era ben poco conosciuto, e si limitava all'allenamento della resistenza alle attività aerobiche, al trasporto di pesi o, in rari casi di raffinati ginnasti, come in Italia il milanese Eugenio Fasana, ad un'attenzione per la muscolazione degli arti superiori, legata all'arrampicata su roccia. In secondo luogo, l'ambiente alpinistico in parte borghese e in parte proletario, se si eccettua qualche presenza nobile, come quella del Conte Bonacossa, o del re del Belgio, nelle Grigne e in Dolomiti, era molto lontano, per cultura ed immaginario, da ogni forma di orientalismo, tenendo anche presente che quest'ultimo fu, in genere, patrimonio della cultura francese, a cavallo del 1900. In terzo luogo, l'allenamento evoliano precorre enormemente i tempi, e soprattutto quelli che, a partire dalla fine degli anni settanta del Novecento, portarono in ambito statunitense e anglosassone alla nascita di una nuova forma di arrampicata libera, fondata sulla negazione dell'alpinismo come sfida rischiosa alla morte, e sulla rivalutazione proprio degli elementi psichici e certo orientalizzanti, nell'azione sulla roccia. Da lì nacque poi il cosiddetto *bouldering*, cioè l'arrampicata su massi alti pochi metri, con superamento di difficoltà elevatissime in roccia. Dal tempio alpinistico del parco di Yosemite, in California, alla Val di Mello in Italia, al cosiddetto "Nuovo mattino" dei sassisti della Val di Susa, negli anni settanta del secolo scorso l'idea della validità di un approccio psichico all'arrampicata divenne centrale. In realtà siamo agli antipodi della concezione evoliana, perché il "Nuovo mattino" e i suoi fautori avevano per obiettivo più l'ascesa che l'ascesi, e cercavano di introdurre la categoria del gioco nell'arrampicata – come fece ad esempio in diversi scritti il famoso arrampicatore milanese Ivan Guerini, padre della Val di Mello – cercando di destituire l'alpinismo di ogni valenza omologante, rigorosa, seria. Certo, sia Evola che Costoro tendevano in realtà a una dimensione elitaria, essendo elitarie, da una parte le ascese degli alpinisti evoliani, ma essendo pure elitarie, dall'altra, le forme di alpinismo psicologicizzato, care ai secondi. In entrambi i casi siamo davanti a tentativi di superamento della realtà quotidiana costituita, e dunque siamo di fronte in entrambi i casi a una negazione della "struttura del sistema", per arrivare a una forma effettiva di *rivolta contro il mondo moderno*, borghese, materialista, collettivistico, socializzante. Non è secondario notare che sia in Evola, sia in Rudatis, sia nei movimenti culturali legati all'alpinismo – spesso di opposto segno politico – degli anni settanta del Novecento, la parola chiave fosse appunto "liberazione".

In quarto e ultimo luogo, fa oggi abbastanza sorridere la parte finale dello scritto evoliano, laddove l'autore dà delle indicazioni quasi di tipo tecnico sul rapporto fra passo e respiro, fra velocità di salita e stanchezza, per arrivare alle righe in cui parla

addirittura, quasi fosse un fisiologo del cuore, dell'affaticamento o meno degli organi più importanti, a seconda di chi pratici l'allenamento da lui proposto.<sup>389</sup>

A queste riflessioni, che potremmo definire *psicotecniche*, si possono certamente legare quelle che Evola svolgeva nel 1939 in un altro scritto molto breve, ma significativo, in cui tratta del concetto di ascesa e discesa in relazione allo sci.<sup>390</sup>

Partendo da una riflessione sul significato simbolico dei fenomeni sociali, Evola nota come lo "...sviluppo che lo sport ha preso nella vita moderna occidentale è indice barometrico del passaggio dell'anima occidentale ad una visione del mondo, che è ben diversa da quella del periodo precedente, borghese, intellettualistico, ottocentesco..."<sup>391</sup>. Pur riconoscendo allo sport dello sci, che egli stesso pratica, una funzione salutare e tonificante, nell'ambito di una forma di *loisir*, Evola ricorda che il nucleo di questa attività è la discesa, tanto quanto nell'alpinismo è la ascesa: l'alpinista mira alla conquista, al contrario nello sci lo scopo è appunto scendere. In entrambi i casi si cerca, dice Evola, una *ebbrezza*, e prosegue:

"quest'ultimo punto non è irrilevante. Il rapporto fra l'io e il proprio corpo è di tipo assolutamente diverso nell'alpinismo e nello sci. Nell'alpinismo si tratta di un senso diretto nel proprio corpo, di forme di equilibrio, di sforzo e di slancio, che presuppongono il controllo completo di esso, la manovra lucida e calcolata di tutte le sue forze di peso in rapporto ai vari problemi dell'ascesa, della presa di un appiglio, della resistenza di un gradino tagliato nel ghiaccio. Nello sci, si tratta di tutt'altro, il rapporto fra l'io e il corpo, legato agli sci e messo senz'altro in mano alle forze di gravità, può realmente paragonarsi al rapporto fra chi conduce un'automobile e questa stessa macchina, lanciata ad una data velocità..."<sup>392</sup>

In definitiva, tanto quanto l'alpinista, diciamo noi, tende ad evitare la caduta, per Evola, "sarà un paradosso, ma lo sci può davvero definirsi: tecnica, giuoco ed ebbrezza della caduta".<sup>393</sup>

<sup>389</sup> In tempi recenti la teoria dell'allenamento sportivo, dobbiamo qui notare per precisione, ha dato ampio risalto all'uso di pratiche e tecniche di rilassamento psicofisico, per atleti di livello, al fine di migliorare le prestazioni, la concentrazione e soprattutto la coordinazione: ciò riguarda soprattutto la meditazione trascendentale (proprio di origine orientale), il training autogeno di Schultz e di Jacobson, sino al più complesso allenamento eidetico, o mentale, di Frester e di Bennett, consistente in pratica nella immaginazione ripetuta dell'atto sportivo specifico, nei minimi dettagli realizzativi.

<sup>390</sup> "Ascendere e discendere", in J. Evola, *Meditazioni...*, op. cit., pagg. 95-100.

<sup>391</sup> *Ivi*, pag. 95.

<sup>392</sup> *Ivi*, pag. 99. Interessanti considerazioni filosofiche sullo sci si trovano in F. Tomatis, *Filosofia della montagna*, Bompiani, Milano, 2005.

<sup>393</sup> *Ibidem*.



Dunque, lo sci ha tutta un'altra gestazione storico-culturale: mentre l'alpinismo, secondo Evola, è fondamentalmente non-moderno, provenendo dal simbolismo dell'ascesa-ascesi, di ancestrale memoria, nello sci lo spirito moderno si trova a casa sua, nell'ebbrezza della velocità – di marinettiana e futurista risonanza – nel divenire, nel controllare tutti i movimenti nella discesa. Ad Evola lo sci piace, in questa sua componente sportiva e in fondo modernista, in questa ebbrezza di movimento e di controllo, tipica dell'Io del mondo moderno, ma questo Io, mentre per le masse dei praticanti si accontenta di questo tipo di esperienza, per Evola non è sufficiente, ed anzi, non può e non deve andare ad influenzare o “sedurre” sfere più alte dello spirito.<sup>394</sup>

Sembra proprio essere quest'elemento dell'Io, il perno centrale che regge tutta la concezione evoliana dell'alpinismo e in parte della montagna. L'alpinismo è realmente un mezzo per giungere finalmente a cogliere quell'individualità profonda che ogni uomo ha e che è strutturalmente legata a delle realtà primordiali. Ma l'individualismo sfrenato del mondo moderno va in un'altra direzione, elevando l'Io a soggetto autonomo, scisso dal suo passato e dagli oggetti su cui opera. L'uomo moderno è prigioniero di se stesso e gli è impossibile cogliere davvero il proprio Io.

Nel brano icastico che da il titolo alla raccolta, *Meditazioni delle Vette*, scritto nella zona del Monte Bianco, nel luglio del 1936, Evola, quasi come in un testamento spirituale alpestre, con parole potenti unisce entro un solo fluire concettuale ed ideale la liberazione che l'individuo trova in una montagna vissuta spiritualmente nelle sue forze primigenie, e il destino storico legato al senso dell'*Imperium*, al trasformarsi, entro la realtà delle montagne, dell'uomo in attore di una tradizione che risuona di *aeternitas*, e che, nella sua sideralità, ha certamente una connotazione divina, guerriera, romana, ma in origine nordica, come già aveva ben scritto Friedrich Nietzsche, che Evola stesso cita: “al di là del ghiaccio, del nord e della morte – sta la nostra vita, la nostra felicità”.<sup>395</sup>

Che dunque la montagna sia un mezzo privilegiato, o se si preferisce un ambiente privilegiato per “potenziare” la vita umana, è concetto che Evola nelle *Meditazioni delle Vette*, continuamente sottolinea, e al contempo sottolinea anche la filiazione di quest'idea condivisa con altri autori, che lui stesso cita, come Nietzsche e Georg Simmel: la montagna trasfigura l'individualità in senso trascendente, in modo che “nella vita, non fuori di essa, vive qualcosa di più che la vita”.<sup>396</sup> Il simmeliano *mehr leben* si trasforma nel *mehr als leben*, nella produzione di una “esperienza eroica”, basata, secondo Evola, su azione, disciplina e primordialità.

<sup>394</sup> Cfr. *ivi*, pag. 100.

<sup>395</sup> “Meditazioni delle Vette”, in J. Evola, *Meditazioni...*, *op. cit.*, pag. 162.

<sup>396</sup> “Alpe e spiritualità”, in J. Evola, *Meditazioni...*, *op. cit.*, pagg. 69-70.

Possiamo dunque concludere che per Evola il vero alpinista deve tendere a un superamento della scissione fra uomo e natura, che tanto rovina la civiltà moderna. Egli deve farsi simile all'antico guerriero (ed in questo purtroppo si svelano pesantemente i limiti della concezione evoliana dell'alpinismo, al punto da far sorgere un sorriso sul volto del lettore tecnico ed esperto, all'inizio del terzo millennio), e deve anche diventare una sorta di difensore della montagna sia dall'invasione della vita civilizzata, quella della "gioventù imbellè che nei centri alpini in voga, in *dancings*, *tennis* e simili, trasporta le vane abitudini mondane della città, con in più lo *snob* di un completissimo e pittoresco equipaggiamento da montagna per qualche passeggiatina addomesticata",<sup>397</sup> ma anche dallo spirito soltanto sportivo che si dedica smanosamente alla difficoltà pura, al record, all'eccezionale.

Evola riassume in un brano paradigmatico, e conclusivo a nostro parere, la propria concezione del significato dell'alpinismo e della montagna. In queste parole sono presenti tutte le tematiche che abbiamo cercato di evidenziare, tutti i benefici spirituali che la montagna può dare a chi la frequenta secondo un "spiritualità tradizionale". Egli scrive infatti:

"nella lotta contro le altezze e le vertigini montane, l'azione infatti libera da tutto ciò che è macchina, da tutto ciò che attenua il rapporto diretto e assoluto dell'uomo con le cose. E nell'imminenza del cielo e dell'abisso – fra l'immota, silente grandezza delle vette e la veemente implacabilità dei venti e della tormenta, fra la chiarezza disincarnata dei ghiacciai o sulla feroce, chiusa verticalità delle pareti – quanto mai è prossima la possibilità di ridestare, attraverso ciò che sembra un semplice esercizio del corpo, il simbolo di un superamento, una luce virilmente spirituale, un contatto con le forze primordiali chiuse dentro le membra: sì che l'agone fisico sia ad un tempo più che fisico, e nella riuscita vittoriosa sia quasi l'adornamento di qualcosa di non più umano. Se antiche mitologie misero nelle altezze il simbolico soggiorno degli 'dèi', ciò è mito, ma simultaneamente è espressione allegorica di un significato che è reale; e che può sempre rivivere in sede di interiorità".<sup>398</sup>

Lo spettro della massificazione delle montagne è certo legato alla sportivizzazione, e si coglie, dietro questo timore, negli scritti di Evola, un certo disprezzo per la civiltà metropolitana, il "dèmon della metropoli", regno della tecnica, dell'omologazione, per certi versi del relativo e del casuale, in modo che la metropoli stessa, come ha

<sup>397</sup> *Ivi*, pag. 73.

<sup>398</sup> *Ivi*, pag. 70.

giustamente notato Luisa Bonesio,<sup>399</sup> diventa per il filosofo il principale luogo di desacralizzazione della natura.

L'essenza del vero alpinismo è in definitiva un trascendimento ed un passaggio ad una dimensione ulteriore, entro cui si realizza “il superamento dell'elemento istintivo ed irrazionale, la piena, ferma autocoscienza, cioè *la trasformazione dell'esperienza della montagna in un modo d'essere*”.<sup>400</sup> Per alcuni dunque, i migliori, secondo Evola l'ascensione diventa “solo contingente mezzo di espressione di una realtà immateriale”. Qui Evola, con una concettualità che verrà in tempi più recenti ribadita da Rheinold Messner, cioè dal più grande alpinista di tutti i tempi, identifica il cuore dell'atto alpinistico, poiché per costoro “la montagna è nel loro spirito, perché il simbolo è diventato realtà, perché la scorza è caduta”. Costoro hanno la loro forza nel non voler più tornare alle pianure, nel, come dice Messner, “stare su”. Ecco che così per costoro la vita quotidiana è formata, riceve sostanza, dalla vita alpestre, attraverso una nuova spiritualità che fonda e regge l'animo, in modo che la montagna stessa e l'alpinismo portano ad accedere ad un “simbolismo dottrinale e tradizionale”, cioè al contenuto di quegli antichi miti in cui la montagna, luogo di forza, è al contempo luogo di nature divine, di sostanze immortalanti, di forze di regalità solare, di centralità spirituale.<sup>401</sup> A nostro parere si colgono qui due importanti tematiche, nel pensiero evoliano, la prima più evidente benché non spesso tematizzata, la seconda più sotterranea e sfuggente: ci riferiamo in primo luogo all'antica opposizione tra verità ed apparenza, *alethèia-doxa*, ed in secondo luogo all'opposizione fra quotidiano e eccezionale. Il primo dei due temi assume maggior significato e valore quando Evola si occupa, in altri scritti, di mezzi attraverso cui accedere ad una forma superiore di vita: ci riferiamo agli elementi alchemici, magici, yogici, alle varie potenze umane, sessualità compresa – ed in questo Evola è molto poco occidentale, ma molto, al contrario, orientale –, mentre il secondo tema è certamente più legato alla tendenza evoliana a proporre una liberazione morale contro il mondo moderno, attraverso un'azione emancipativa integrale, psicofisica, che si può realizzare solo in quella che alcuni sociologi hanno definito “l'inversione” fra quotidiano e non quotidiano: il quotidiano diventa una dimensione secondaria che prende significato solo perché sostanziata da una spiritualità afferente a un mondo e a delle azioni che per la massa sono “fuori dalla norma”, mentre per il

<sup>399</sup> “L'ultima vetta: Evola e le montagne della Tradizione”, in J. Evola, *Meditazioni...*, op. cit., pag. 29. Si aprirebbe qui un problema centrale riguardante il rapporto fra natura e tecnica, tema che, come ricorda ancora Luisa Bonesio, è comune a Evola, Spengler e Ernst Jünger. Ricordiamo qui che *Der Untergang Des Abendlandes*, scritto da Spengler nel 1919, fu pubblicato in italiano dall'editore milanese Longanesi nel 1957, con il titolo *Il tramonto dell'Occidente*, tradotto dallo stesso Evola.

<sup>400</sup> “Spiritualità della montagna”, in J. Evola, *Meditazioni...*, op. cit., pag. 92.

<sup>401</sup> Cfr. *ivi*, pag. 92.

soggetto implicato “esse sono la norma”. Non si è molto lontani dal vero dicendo che il quotidiano è un mondo falso mentre l’eccezionale è quello vero.

Con riferimento al presente, appare interessante notare come questo sia accaduto per diverse attività sportive, in modo che, nella società post-moderna, ove il tempo libero e la tecnologia non mancano, lo sportivo non professionista spesso appunto inverte i valori, i tempi, i luoghi, ma non certo nell’ottica evoliana, quanto in quella di una sorta di nuova religione della prestazione, dell’agonismo, o, se si vuole, di un *loisir* altamente raffinato e coltivato.

La categoria suprema entro cui tuttavia dovrebbe essere letta tutta questa evoluzione culturale, vuoi entro la proposta evoliana, vuoi entro quella di segno simile ma di contenuto opposto, che abbiamo appena descritto, a nostro parere, quella dell’alienazione dell’uomo moderno entro le ganasce degli interessi della società capitalistica. In questo senso, la storia ha sconfessato completamente le proposte legate a una rifondazione tradizionale dell’individualità, poiché l’interesse di denaro, e la logica di sistema, ha spinto le masse, o una parte di esse, nelle società evolute, verso un uso che definiremmo “apneico” della natura, dell’arte, se non anche della religione: queste ultime appaiono già dagli inizi del Novecento come forme di fuga, come sogni, appunto come apnee che il sistema capitalistico ha promosso nei confronti dell’uomo alienato per illuderlo di avere un’individualità autonoma. L’alpinismo, nelle sue varie forme, non è sfuggito a questo destino: benchè esso sia nato come una espressione di conquista del territorio legata alla società e alla cultura borghese e aristocratica, esso, nell’ambito di questa sua determinazione essenziale e portante, si è sviluppato anche in senso opposto, ossia come anelito ad una totale liberazione umana entro la natura. Questa sottodeterminazione, che di volta in volta cerca accesso e giustificazione in senso mistico, metafisico, purista, tradizionalista, appare in fondo solo come una creazione culturale fittizia e funzionale rispetto alle origini e agli scopi borghesi dell’alpinismo medesimo. Ciò spiega il tramonto di una concezione mistico-eroicistica dell’alpinismo agli inizi del terzo millennio, e la sua cristallizzazione radicale entro una forma di democratizzazione, per usare un termine caro alla cultura francese, che necessita certamente di meticolosi approfondimenti concettuali e critici.

Come abbiamo già notato, citando un noto quadro di Fortunato Depero<sup>402</sup>, a partire dagli inizi del Novecento è pura utopia continuare a considerare le montagne come se non fossero state sussunte entro le logiche del capitalismo avanzato.

D’altra parte, un relativo ammorbidimento delle posizioni evoliane sulle modalità operative dell’alpinismo, fra gli inizi degli anni trenta e la fine degli anni quaranta, è giustificato, perché, se nel 1929-1930 lo sviluppo delle tecniche di scalata

<sup>402</sup> *Autoritratto. Diabolicus.*

era ancora relativamente modesto, in quindici anni il salto di qualità è molto tangibile, e la svolta sportiva dell'alpinismo, ben recepita dai regimi in Italia e Germania, si svolge in primo luogo proprio in questi anni. In questo senso, c'è una differenza molto netta fra Evola, Rudatis e Zapparoli: Evola non può competere, nemmeno lontanamente, sotto il profilo tecnico e di capacità alpinistiche con gli altri due soggetti del nostro presente lavoro, l'uno rocciatore di primissimo piano nella sua epoca, il secondo celebre solitario in imprese che ricordano l'himalayismo contemporaneo. Certo per tutti e tre l'alpinismo introduce ad un'altra dimensione, divino-metafisica per Evola, spiritistico-simbolica per Rudatis, magico-romantica per Ettore Zapparoli.

Ciò che rimane qui da approfondire, ed è tema fondamentale, dopo aver chiarificato i vari e numerosi significati che ha la montagna per Evola, è la tematica dei mezzi che possono servire per rafforzare la sua idea di montagna e la stessa spiritualità dell'alpinista: come vedremo tra poco, e come in parte abbiamo già anticipato, tali mezzi afferiscono solo in minima parte alla filosofia, ed in parte decisamente più ampia al contesto magico, ermetico, e religioso.

#### 5.4 Esoterismo e simbolismo come mezzi di trasfigurazione nella concezione evoliana della montagna e dell'alpinismo

Il legame intrinseco fra tradizione, ritorno al primordiale, trasfigurazione eroica ed alpinismo, ha avuto, nell'opera di Evola, come abbiamo visto nelle pagine precedenti, uno spazio centrale. Il vero alpinista vive l'esperienza in montagna entro quella che è una via eroico-magica, di alta regalità morale e, nella trasfigurazione che egli persegue, il suo obiettivo è la ricostituzione della propria individualità ad un livello più elevato di quello dell'uomo comune. In via generale, questo è il tema di buona parte delle opere evoliane, da *l'Uomo come Potenza* del 1926 alla già citata *Metafisica del sesso* del 1958. La via eroico magico-religiosa alla montagna è particolarmente legata ai simboli e alla fascinazione simbolica che i grandi e potenti elementi della natura hanno formato entro quella che è l'evoluzione della psicologia storica dei popoli; e all'interno di quest'ultima la tradizione ermetica, a partire dai suoi primordi antichi, passando per il medioevo e la prima età moderna, assume un'importanza fondamentale.

Nelle dense pagine de *La Tradizione Ermetica. Nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua 'arte regia'*, che risale al 1931, ritroviamo una serie di elementi afferenti alla natura e anche all'umanità, che hanno precise correlazioni con la concezione evoliana della montagna e dell'alpinismo. Esse riguardano in particolar modo i miti cosmogenetici, e dunque ancora il primordiale a cui la montagna riporta, la dialettica dei quattro elementi, la dialettica maschile e femminile, la funzione delle

acque nella loro derivazione dall'alto, fino a giungere al tema cruciale dell'ascesi ermetica e a quello della trasformazione verso l'immortalità, senza dimenticare il tema geomantico connesso alla relazione fra profeta e Terra. Non è certamente secondario il fatto che proprio sulle riviste *Ur*, alla fine degli anni venti e poi su *Krur*, ci sia una coabitazione culturale di temi magici e alpinistici. L'ermetismo è per Evola una *scienza spirituale*— così almeno egli scrive presentando l'opera all'attenzione dell'editore Laterza nel 1928 — venata di spirito magico, e tesa a riformare il rapporto fra Io e corpo. La scienza ermetica viene indicata da Evola come la prima e più efficace forma culturale e operativa per realizzare quell'individuo assoluto che costituisce, all'incirca in quegli anni, l'ideale teoretico del filosofo.<sup>403</sup>

In primo luogo, va notato che Evola tende a sminuire il significato di una via religiosa all'esoterismo ermetico, se letta in un contesto cristiano, mentre invece, pur considerando realmente l'ermetismo come una tradizione anticristiana, iperborea, runica, lascia spazio a prospettive simboliche di ascendenza religiosa orientale, come si evince chiaramente dalle pagine dedicate a Milarepa, “strano tipo di mago, di asceta e di poeta tibetano vissuto verso l'XI secolo”, nelle *Meditazioni delle Vette*<sup>404</sup>. Ci si può chiedere perché Evola focalizzi proprio nell'ermetismo alchemico una via privilegiata verso quella trasformazione dell'uomo a cui mira la sua filosofia. È egli stesso a dare la risposta. Ciò avviene perché “la tradizione *ermetico-alchemica fa parte del ciclo della civiltà pre-moderna, 'tradizionale'*. Per comprenderne lo spirito, bisogna portarsi interiormente da un mondo ad un altro”.<sup>405</sup>

E il fondamento dell'ermetismo, che lo rende strumento e via privilegiata, per il raggiungimento dello scopo prefisso, trasfigurativo, è dato dal fatto che esso propone una visione alternativa della natura, rispetto a quella elaborata dalla modernità, che non solo riduce la natura a fenomeno fissato solo in relazioni matematiche, ma che, come già abbiamo lungamente visto, scinde irrimediabilmente uomo e natura medesima. L'ermetismo invece, in consonanza con la sua culla storica, cioè l'antico mondo tradizionale, non “pensa alla natura” ma la presenta come “*vissuta come un gran corpo animato e sacro, 'espressione visibile dell'invisibile'*”.<sup>406</sup> La caratteristica fondamentale dell'ermetismo è appunto quella *esoterica*, iniziatica, misterica, in una parola, legata al mito, e si capisce bene già da qui che l'ermetismo è una via per pochi, così come per pochi è l'ascesi verso la tradizione e il primordiale nel campo della vera esperienza alpina e del vero alpinismo.

<sup>403</sup> Su questi temi cfr. G. de Turris “Nota del curatore”, in *La Tradizione Ermetica, op. cit.*, pagg.7-13.

<sup>404</sup> Cfr. “Un mistico delle altezze tibetane”, in J. Evola, *Meditazioni...*, *op. cit.*, pagg. 61-63.

<sup>405</sup> “I Simboli e la Dottrina”, in J. Evola, *La Tradizione Ermetica, op. cit.*, pag. 44.

<sup>406</sup> *Ivi*, pag. 45.

In realtà, negli scritti raccolti in *Meditazioni delle Vette*, non troviamo delle vere e proprie indicazioni operative, pratiche, che possano essere usate dall'alpinista, o anche dal semplice amante della montagna, per guadagnare quella dimensione ultramondana che la montagna stessa è in grado di schiudere: si trovano invece numerose pagine consacrate da Evola, è il caso di dire, alle tradizioni culturali, e in gran parte religiose, che hanno fatto delle montagne dei luoghi particolari e simbolici. In questo senso Evola insiste lungamente sulla “divinità della montagna”, e soprattutto sulla trasversalità nel culto delle montagne entro diverse culture, da quella Indù a quella dell'antico Egitto, a quella del Messico precolombiano, per arrivare infine alle tradizioni indo-iraniche e soprattutto nordiche. La divinità della montagna è il pilastro e al contempo la porta che apre la possibilità di accedere a un mondo trasfigurato ove l'elemento simbolico diventa fondamentale, tematica questa che Evola porta ad un livello estremo, che certo oggi appare parossistico, quando, sintetizzando alcune pagine di riflessioni, scrive, a proposito della montagna: “Sede di risveglio, di eroismo e, se occorre, di morte eroica trasfigurante, luogo di un ‘entusiasmo’ che avvia verso stadi trascendenti, di un’ascesa nuda e di una forza solare trionfale opposta alle potenze che paralizzano, che oscurano e che imbestialiscono la vita – tale risulta dunque esser stata la sensazione simbolica della montagna negli antichi, quale si tradisce da un ciclo di leggende e di miti forniti di grandi caratteri di uniformità, di cui quelli citati non sono che alcuni scelti in un materiale ben altrimenti vasto”.<sup>407</sup>

Ma la montagna è vissuta dall'alpinista al massimo grado, nella sua primordiale potenza trasfigurante: qui Evola, in maniera forse inconscia, si mette nella scia di un elitarismo che non è certo né etnico, né razziale, ma fondamentalmente psicologico e culturale. È questa la scia lasciata da Nietzsche e, andando indietro nel tempo, dal Kant che parla del sublime, nelle note pagine della *Critica del Giudizio*, come fenomeno estetico a base razionale, accessibile a pochi: ciò che evoca il sublime alpestre all'egregio professor De Saussure, all'umile alpigiano evoca solo spavento e terrore.

In questo porre l'alpinismo in una dimensione elitaria e catartica, Evola dimentica inoltre che la radice dell'alpinismo stesso nel diciottesimo e diciannovesimo secolo non è stata elitaria in senso psicologico, ma al massimo legata allo status sociale di alcune classi, come quella borghese e in parte aristocratica. L'alpinismo infatti appare, nella sua forma ottocentesca, come un fenomeno borghese, inerente, come abbiamo visto in precedenza, un “cosmo borghese”, e si configura come una *modalità di eticizzazione borghese dello spazio naturale*, volgarmente indicata con il termine inglese *conquest*, soprattutto a partire da

<sup>407</sup> “Note sulla ‘divinità’ della montagna”, in J. Evola, *Meditazioni...*, op. cit., pag. 83.

Whymper e dalla conquista del Cervino, nel 1865. La posizione evoliana è chiarissima: “Che l’alpinismo non equivalga a *profanazione* della montagna; che fra coloro i quali, spinti oscuramente da un istinto di superamento delle limitazioni che ci strozzano nella vita meccanizzata, borghesizzata e intellettualizzata delle ‘pianure’, si portano in alto, in strenua vicenda fisica, in lucida tensione e in lucido controllo di tutte le loro forze interne ed esterne, su, per rocce, creste e pareti nell’imminenza del cielo e dell’abisso, verso gelate chiarezze – che fra costoro sempre in più larga misura possano riaccendersi oggi ed agire illuminativamente quelle sensazioni profonde che stettero alla radice delle antiche divinificazioni mitologiche della montagna: questo è il migliore augurio che si possa fare alle nostre giovani generazioni”<sup>408</sup>.

In un altro testo, che già abbiamo analizzato,<sup>409</sup> Evola declina ancora meglio la sua idea portante: se nell’antichità, non esistendo l’alpinismo o quasi, gli uomini possono considerare la montagna obbligatoriamente in modo simbolico, a causa della sua inaccessibilità, nel presente la conquista alpinistica, ormai endemica, deve assumere e recuperare quell’antico significato simbolico, se non vuole essere equivalente “ad una profanazione e ad una ‘caduta’ di significato”. Così, conclude Evola,

“è essenziale che le nostre nuove generazioni poco a poco giungano ad elevare l’azione ad un valore di un rito, che poco a poco esse riescano a ritrovare quel punto trascendente di riferimento, attraverso il quale le vicende di ardimento, di rischio e di conquista e le discipline del corpo, della sensibilità e della volontà fra l’immota e simbolica grandezza montana assurgano al valore di vie per la realizzazione di ciò che nell’uomo sta di là dall’uomo, epperò ricevano la loro più alta giustificazione nei quadri del nuovo moto ascendente e spiritualmente rivoluzionario della nostra stirpe”<sup>410</sup>.

La conclusione concettuale di questo scritto, che è del 1936, appare in linea con gli atteggiamenti ufficiali delle istituzioni e del regime nei confronti dell’alpinismo di punta dell’epoca, usato, come è noto, soprattutto durante la presidenza Manaresi del CAI (1931-1943, su nomina di Mussolini), come esempio di potenza psicofisica italica. Ma, al contempo, esistono delle precise differenze, perché la figurazione proiettiva e mediatica che il regime fa dell’alpinismo ha ben poco a che vedere con la trascendenza o con la relazione profonda al tradizionale e al primordiale; anzi, si tratta di una deriva mediatica di taglio radicalmente prestazionale, fisico, muscolare, evidentemente consona agli ideali ginnici tanto cari ad Achille Starace.

<sup>408</sup> *Ibidem*.

<sup>409</sup> “Spiritualità della montagna”, in J. Evola, *Meditazioni...*, *op. cit.*, pag. 92.

<sup>410</sup> *Ivi*, pag. 92.



Al contrario, per Evola, si tratta di ritrovare una ritualità capace di lanciare l'uomo in una dimensione di autocontrollo psicologico e anche fisico, entro quel supremo luogo di forza naturale che conduce ad una forma di trascendenza.

Emergono dunque notevoli punti problematici, nodi molto difficili da districare, legati soprattutto alla formazione giovanile di Evola, che comunque afferi, alpinisticamente, appunto ad un alpinismo d'alta quota, di arrampicata mista o su ghiaccio, e assai poco ad un alpinismo acrobatico e iper-tecnico come è quello su roccia.

A noi interessa qui però analizzare ancora in che modo l'elemento esoterico e magico possa caratterizzare il rapporto fra l'alpinista e il demone delle vette.

In primo luogo si può evincere, da una nota di Evola ad un testo del 1928,<sup>411</sup> che l'uomo dei monti, il vero alpinista diremmo, deve accedere a una forma di trasformazione e controllo del proprio corpo, sull'esempio yogico, in modo da temperare il proprio calore interno a seconda dei casi, producendo calore per mezzo di metodiche tantriche capaci di sviluppare una sorta di fuoco interno, attraverso processi respiratori specifici e soprattutto attraverso il contributo eidetico e immaginativo, una vera e propria *Einbildungskraft* capace di comporre una coincidenza di fuoco corporeo e fuoco universale: "a questo punto non si vede più il fuoco, né si sente il corpo, ma tutto l'universo si vede fiammeggiare con un immenso mare di fuoco agitato dal vento; e quando finalmente si è perduta la coscienza della propria persona, e dell'ambiente in cui ci si trova, ci si sente come una fiamma in questo mare di fiamme. È allora che il calore comincia a sprigionarsi dal corpo in modo soprannaturale".

Se queste parole sono in realtà dedicate al raggiungimento della perfetta contemplazione, allo stato meditativo assoluto, è evidente che esse sono applicabili all'alpinista puro, il quale deve giungere a fare in sé il vuoto psichico per potersi esprimere poi fisicamente al massimo grado: ma ciò non per la prestazione e l'agonismo, ma per cogliere l'empatia del primordiale. L'esoterismo diventa qui qualcosa di estremamente complesso, che nei decenni successivi è stato culturalmente rielaborato – in una corrente sotterranea che ha certamente a che vedere coi fondamenti dell'antroposofia steineriana, e appunto con le pratiche yogiche – entro forme di stimolazione psicofisica che hanno spaziato dalle teorie bioenergetiche di Alexander Lowen a forme parascientifiche di stimolazione delle strutture neuronali attraverso appunto, l'elemento immaginativo. Niente di tutto ciò, ovviamente, in Evola, ove, nelle citazioni da Milarepa, tutto è molto letterario, puramente simbolico, empatico. In questa concettualità, tuttavia, riemerge potentemente l'interesse evoliano per lo

<sup>411</sup> "Un mistico delle altezze tibetane", in J. Evola, *Meditazioni...*, *op. cit.*, pag. 53, nota 3.

*yoga*: nella nota 17 al testo su Milarepa, Evola ricorda che la parola *yoga* “viene dalla radice *yog* che significa congiungere e soggiogare. Ricongiungersi in uno stato di completezza-dominio.”

L'alpinista è evidentemente, per il filosofo romano, uno *yogi* delle altezze e, come indica Milarepa, egli potrà salire diversi gradi interiori, se saprà salire la montagna in un modo retto: “risveglio del fuoco ermetico – unificazione dell'essere nella sede del cuore – illuminazione – ricongiungimento, rintegrazione del fuori nel dentro in basso, ... - risoluzione della diade primaria alla radice dell'essere. Segue lo stato di una felicità infusa nel corpo, scaturente da questa interezza, onde ci si sente puri, inalterati, *giusti*, in tutto l'essere”.

È incredibile come, in Evola, il circolo si chiuda concettualmente nel momento in cui egli assume la coincidenza fra il *nirvâna* e il *samsâra*, “liberazione e non-liberazione”, come modalità finali di un'azione che conduce l'uomo a una liberazione di coscienza, a una dematerializzazione, a una de-reificazione, tanto che “tutto diviene nella natura libera ‘dell'aria’ e ‘del vuoto’”<sup>412</sup>.

Dunque la possibilità di accedere ad un dominio e a dei contenuti esoterici, religiosi, e, come vedremo più innanzi, magico-alchemici, può condurre a un risveglio trasfigurativo che Evola identifica fondamentalmente come superamento della falsa coscienza dell'umanità moderna, e come definitivo risanamento, nell'ottica del tradizionale, del primordiale, del puro e del giusto, di ciò che è il vero essere, in modo che, come insegna Milarepa, questa nuova coscienza comprende infine l'unità dell'essere e distrugge “l'illusione della differenza”, il principio dell'errore.

Questo stadio illuminativo doveva apparire, già nei tardi anni venti, come uno scopo finale comune alle diverse prospettive culturali e operative tipiche dei componenti del Gruppo di Ur, dato che Evola stesso, in una nota al medesimo scritto,<sup>413</sup> cita proprio il numero sei della rivista *Ur* per chiarificare il legame originario fra magismo e evoluzione della coscienza in un'ottica rivoluzionaria ed evidentemente antimoderna: “come le immagini dei sogni sono trascrizioni simboliche di impressioni profonde così i ‘dèmoni’, gli ‘dèi’ e i ‘genii’ dell'occultismo, da un punto di vista assoluto sono da considerarsi come proiezioni e visualizzazioni energetiche di modalità della coscienza magica”.

L'altro elemento che colpisce in maniera netta è il riferimento evoliano, talora esplicito, talora fra le righe, al rapporto che si viene ad istituire fra la tensione verso questa nuova coscienza e il binomio cosmo-abisso, *Ouranos-Gea*, il cui valore simbolico centrale abbiamo già trattato nei capitoli precedenti.

<sup>412</sup> *Ivi*, nota 18.

<sup>413</sup> *Ivi*, nota 21, pag.62.

Non si può dimenticare che la montagna, nella sua duplice dimensione di oggettività fisica, e di luogo vissuto entro la pratica alpinistica, è strutturalmente legata proprio alla dialettica tensiva fra verticale e orizzontale, alto-basso e all'elemento del vuoto, dell'aria, del fuoco solare, del necessario dominio del movimento che essa impone per la sopravvivenza, fino alla stimolazione delle attività corticali di controllo delle situazioni e delle configurazioni ambientali entro cui ci si trova.

L'ascesi ermetica appare a Evola una delle vie perfette per arrivare a una forma di controllo e di equilibrio della persona, e ciò evidentemente in una dimensione ben più ampia di quella alpinistica. L'influsso delle tesi di Giuliano Kremmerz, e del suo noto testo esoterico *La Porta Ermetica*, pubblicato a Roma nel 1905, conduce Evola a ricordare come “un grande equilibrio fisico e intellettuale; lo stato di *neutralità* perfetta propiziato da tale equilibrio; esser sani di corpo, senza appetiti o desideri, in pace con sé, con gli altri e con le cose d'intorno; rendersi padroni assoluti dell'involucro animale si da farne un servo obbediente all'autorità psicodinamica che deve purificarsi da qualsiasi ostacolo; liberarsi da qualsiasi necessità – in questi termini Kremmerz espone la preparazione ermetica”.<sup>414</sup>

È evidente che mai Evola affianca esplicitamente la via dell'ascesi ermetica all'alpinismo, o a una concezione illuminata della montagna, ma è altrettanto evidente che l'alpinista “illuminato” non può che essere un “risvegliato”, e che tale risveglio trova nell'ermetismo esoterico e nelle tradizioni religiose orientali e nordiche il proprio naturale fondamento.

Risuona in questa unità di orientamento evoliano l'epoca storica, il retroterra culturale, tipico dell'Italia degli anni dieci e venti, e risuona soprattutto l'ibridismo di una cultura giovane che, imbevuta di irrazionalismo, a seconda dei casi, riacquisiva istanze tradizionaliste per opporsi alla decadenza del mondo borghese.

La fascinazione alpinistica del giovane Evola non poteva dunque prescindere dalla cultura in cui egli era inserito, e al contempo dalle connotazioni lammeriane, titanistiche, eroicistiche, che l'alpinismo di inizio secolo conteneva in sé. A ciò si aggiunge, su un piano filosofico più elevato, il distacco evoliano dall'idealismo liberal-borghese, tipico dell'età giolittiana, e il suo avvicinamento al magismo, tanto presente, come abbiamo visto, in Italia, in quell'epoca, con diverse declinazioni, più o meno colte. Ben scrive, in questo senso, Marcello Veneziani, quando ricorda come “in Evola il debito con l'idealismo italiano è davvero minimo; c'è Nietzsche e c'è Stirner, c'è Michelstaedter e c'è Weininger, c'è Bachofen e c'è Guénon, ma c'è davvero ben poco di Gentile, di Croce, e dei loro seguaci. Si può trovare traccia di

<sup>414</sup> J. Evola, *La tradizione ermetica*, op. cit., pag. 127.

Hegel e di Schelling, forse di Fichte e certo dell'idealismo magico di Novalis, ma il neoidealismo nostrano non sembra aleggiare nelle sue pagine così poco legate al pensiero italiano. Il suo può definirsi nel complesso un pensiero magico incentrato sul Principio della Tradizione".<sup>415</sup>

Evola non ha mai rinnegato la propria concezione elitaria dell'alpinismo, e ha più volte sottolineato apertamente il proprio disinteresse per l'alpinismo sportivo.<sup>416</sup>

Certo appare curioso che l'approccio simbolico evoliano, in parte debitore di contenuti e di immagini al pensiero di René Guénon, non trovasse nel Guénon stesso un estimatore, dato che quest'ultimo, dopo aver letto un articolo di Domenico Rudatis sulla rivista *Krur*, scrisse in una lettera del 29 settembre 1929 a Guido De Giorgio, di non aver capito cosa centrasse quest'argomento con la rivista medesima.<sup>417</sup>

Evidentemente, sfuggiva al Guénon, intellettuale ma non alpinista, un dato essenziale dell'alpinismo evoliano, cioè l'estensione del campo dell'esoterismo al mondo della natura, considerato, proprio ermeticamente, nel senso classico come una porta per la verità e la trascendenza. Nell'ermetismo Evola trova soprattutto, e qui vi è una forte simpatia alchemica, la via di dominio della coscienza, o meglio quella forma di autodomínio, che è di pochi iniziati, ma che dovrebbe essere del vero alpinista per cui la coscienza stessa è in grado di arrestare e controllare le reazioni fisiche del corpo. Nel paragrafo de *La Tradizione Ermetica* dedicato al cosiddetto "volo del Drago", Evola parla specificatamente della congiunzione e separazione degli opposti, della formazione del cosiddetto "androgine ermetico, composto di Solfo e Mercurio": è questo l'antefatto di quello stato di unità che conduce a unire le nature arrivando a una sorta di psicomachia empatica degli elementi primordiali di terra e acqua, fino a giungere alla realizzazione della "Opera al Bianco".

Qualche pagina dopo, il filosofo richiama il tema della montagna entro il contesto esoterico, quando, in un paragrafo intitolato *Denudazioni ed eclissi*, che si presenta con un approfondimento tecnico delle metodiche alchemiche di asceti, ricorda come al centro di questo processo particolare vi sia la simbologia

<sup>415</sup> M. Veneziani, "La solitudine stellare del Cinabro", in *Julius Evola oltre il muro del tempo*, a cura di G. de Turreis, Fondazione Julius Evola, Roma, 2015, pag. 13.

<sup>416</sup> Si veda ad esempio: "Il Gross-Glockner per la 'Via Pallavicini'", in J. Evola, *Meditazioni..., op. cit.*, pag. 153, dove si legge: "chi scrive è pronto a riconoscere che probabilmente egli si trova in ritardo rispetto ai tempi e agli 'ideali' dei tempi. Personalmente, egli conserva e difende una concezione aristocratica della montagna, quale dominio di pochi, più come 'asceti' e liberazione – se così si può dire – che non come sport e soprattutto come sport democratizzato e di conseguenza più o meno materialistico."

<sup>417</sup> Cfr. R. Del Ponte, *Evola e il magico gruppo di Ur*, SeaR Borzano, 1994, pag. 170.

dell'avvoltoio “che grida sulla montagna”: allegoria frequente in campo alchemico, poiché la montagna “esprime lo stato più alto che si può conseguire in ‘terra’”<sup>418</sup>.

L'Opera al Bianco riporta “la personalità nello stato non-corporeo”, rigenera, produce ermeticamente un'estasi attiva che “sospende la condizione umana”. In essa confluiscono le tematiche fondamentali delle tradizioni che pongono in un particolare rapporto con la natura e con il paesaggio la base per la vera vita umana. In essa appaiono fondamentali le tematiche del centramento, della quadratura, della dialettica degli opposti elementari, che abbiamo lungamente visto nei capitoli precedenti e che hanno costituito senza dubbio il fondamento della concezione delle montagne come luogo di forza primordiale sia in oriente che in occidente.

Così la luce, elemento uranico stellare, il già citato abisso, la realtà metamorfica del ghiaccio e anche della roccia, tutto è consonante con la percezione della montagna che avevano avuto spiriti profondi come Leonardo da Vinci o, in tempi più recenti, Nietzsche. Possiamo a questo punto concludere questa analisi sottolineando come per Evola la struttura della realtà dipenda integralmente da una costituzione magica, che alcuni uomini, appartenenti ad un contesto culturale esoterico, possono esplorare e cogliere se usano la via del simbolo, del mito e della tradizione. Nell'alpinismo, attività comunque pratica, non ci può essere spazio per il dettaglio delle tecniche esoteriche, ma esso è, in quanto azione in un supremo luogo di forza come la montagna, per sua natura, spiritualmente consono ad una dimensione magico-religiosa, e ciò evidentemente non in senso cristiano, ma in un senso più orientale o al massimo gnostico.

Nell'alpinismo non c'è solo una tensione verso un mondo “altro”, ma l'alpinismo stesso è in fondo, per Evola, una pratica magica, operando esotericamente con mezzi inaccessibili alla mera razionalità o alla fisica galileiana.

Questi ultimi posso certamente essere usati in modo proficuo in montagna ma produrranno solo un alpinismo sportivo, agonistico, prestazionale, consono alle logiche del mondo moderno, che non farà che rafforzare, sebbene in modo minimo, la triste e negativa scissione fra uomo e natura.

Si potrebbe, per concludere, tracciare un parallelo fra la pratica alpinistica e il sesso: entro l'esperienza vitale e intellettuale di Evola queste due dimensioni della vita possano essere vissute in modi diversi, modernamente indirizzate – ma meglio si farebbe a dire degenerate – oppure in un modo tradizionale, che implica appunto in entrambi i casi l'accesso a un dominio elitario di modalità, formule, idee, in modo che la evoliana metafisica del sesso finisce per coincidere per

<sup>418</sup> J. Evola, *La Tradizione Ermetica*, op. cit., pag. 136, nota 106.

significato con le evoliane *Meditazioni delle Vette*: vissute secondo la natura tradizionale e la primordialità, queste dimensioni sono ponti verso una liberazione alla vera vita.<sup>419</sup>

<sup>419</sup> Questo tema è estremamente interessante e meriterebbe un'ulteriore, complesso, approfondimento che non è qui possibile svolgere. Ci piace però sottolineare come nella tradizione culturale legata alla visione delle montagne, l'elemento "erotico" sia spessissimo presente, in primo luogo in relazione alla dialettica degli elementi di terra e acqua, che generano i paesaggi originari, gli *Urlandschaften*, la cui genetica è strettamente legata alla contrapposizione mitico simbolica maschio-femmina, cielo-terra, fin dall'epoca sumerica. In secondo luogo, l'elemento fisico della sessualità che, comunque, ha in sé una tensione verso una dimensione puramente psicologica, appare consono alla fisicità primordiale delle montagne, luogo di forza che trascende se stesso. Infine, non va dimenticato che sia la pratica sessuale che quella alpinistica impongono precisi paradigmi operativi, che Evola stesso ha lungamente trattato in un contesto tantrico e yogico, avvalendosi della propria conoscenza approfondita delle antiche tradizioni orientali connesse a questi temi. È inoltre noto, ma lo ricordiamo qui solo per inciso, che Aleister Crowley fu al contempo alpinista di un certo livello, celebre mago, ma anche cultore, spesso vituperato, di pratiche di sesso magico. Per ulteriori approfondimenti concernenti il rapporto fra la montagna, l'altezza e la dialettica originaria degli elementi, rimando a J. Campbell, *Le Figure Del Mito*, *op. cit.* In questo splendido testo si insiste molto sulla unità del simbolismo legato alla montagna entro diverse culture, e su come la montagna sia fondamentale in essa uno spazio etico-religioso.



## 6 ESOTERISMO E TRADIZIONIONALISMO ANCESTRALE IN DOMENICO RUDATIS

### 6.1 Elementi biografici e provenienza geografica: un caso di geofilosofia ante litteram

La figura di Domenico Rudatis (Venezia, 1898 – New York, 1994) ha avuto una notevole rilevanza nell’ambito della cultura alpinistica italiana del 1900. Il suo nome è collegato non solo e non tanto ad alcune prime salite in roccia, effettuate nelle Dolomiti negli anni trenta, ma soprattutto alla sua attività di pubblicista e scrittore, di teorico dell’arrampicata su roccia, prevalentemente legata alla disputa sul sesto grado e sull’alpinismo sportivo. In realtà quella di Rudatis è una figura abbastanza solitaria e fondamentalmente connessa a due grandi tematiche alpestri: l’evoluzione dei mezzi tecnici fra la fine degli anni venti e la fine degli anni trenta, nell’ambito dell’arrampicata, e la trattazione, estremamente originale, da lui svolta in alcune opere ed inerente ai rapporti fra alpinismo ed esoterismo. In quella che si può considerare, attualmente, la miglior storia dell’alpinismo in lingua italiana<sup>420</sup>, a cura di Gian Piero Motti, il nome di Rudatis ricorre molto spesso ma quasi esclusivamente nell’ambito appunto del capitolo inerente “l’avvento del sesto grado”. Non è qui nostro compito trattare gli aspetti tecnico-alpinistici e le imprese verticali di Rudatis, ampiamente note, quanto di cercare di comprendere, possibilmente in modo critico, e in relazione alla cultura italiana dei primi decenni del Novecento, l’uso e il significato che Rudatis fa dell’esoterismo proprio come modalità fondamentale di frequentazione delle montagne e delle pareti. Una veloce analisi della storiografia inerente Rudatis mostra in modo chiaro che questo tema non è stato affrontato se non in rare note a margine o in brevi scritti, per la mancanza di una duplice competenza, al

<sup>420</sup> G. P. Motti, *La storia dell’alpinismo*, op. cit.



contempo alpinistica e filosofica, senza la quale, similmente al caso di Eugen Guido Lammer, si rischiano dei pesanti fraintendimenti.

L'approccio esoterico rudatisiano è, al contrario, assai complesso e profondo, anche se non può raggiungere la teoreticità di Evola e neppure la affascinante magicità poetica che ritroviamo nella concezione dell'alpinismo e della montagna di Ettore Zapparoli. Indubbiamente Motti, che dedica a Rudatis sette pagine della sua opera, non dimentica il retroterra esoterico e simbolico di questo autore e alpinista e cerca, nell'ambito delle proprie possibilità, di fare risaltare l'originalità di questo approccio all'alpinismo rispetto alle più modeste e talora fredde trattazioni, o brani letterari, di alpinisti degli anni trenta, dei quali solo alcuni erano in grado di usare la penna similmente alla corda.

Motti focalizza la sua attenzione, in modo sintetico, su pochi scelti punti cruciali – né avrebbe potuto fare diversamente, nel contesto della vastità del proprio lavoro storiografico – e ritiene che “a prescindere da ogni altro giudizio, l'opera di Rudatis fu comunque essenziale per l'evoluzione dell'alpinismo dolomitico in Italia”.<sup>421</sup> Benché sia affascinato dalla cultura simbolico-esoterica di Rudatis, in cui forse, nel pieno della rivoluzione degli anni settanta, Motti coglieva elementi comuni in senso catartico e consoni al proprio modo di sentire una realtà alienata come quella del capitalismo maturo, egli sembra più sorpreso che interessato dall'esoterismo rudatisiano, di cui apprezza sicuramente le risonanze orienteggianti, l'idea di una montagna decisamente intellettualizzata, se non anche l'elemento fantastico immaginativo che fa sì che Rudatis veda nei monti dolomitici “ciò che mai nessuno vi ha visto”, poiché, egli, “trascinato dal vento dell'irrazionale, libera tutta la sua fantasia, tutta la sua energia creativa in immagini che a volte sfiorano e raggiungono il delirio”.<sup>422</sup> Per Motti, Rudatis è un visionario, capace di precorrere la rivoluzione culturale e alpinistica degli anni sessanta e settanta che, partendo dallo Yosemite National Park, nel 1965, si diffuse poi in Europa venendo a sovvertire i canoni di un alpinismo grondante militarismo e poco propenso da una parte all'arrampicata libera, e dall'altra all'introduzione di categorie spirituali in quella che per tradizione era ormai considerata un'attività di pura conquista e di prestazione. Motti è peraltro assai acuto nel sottolineare come l'approccio rudatisiano all'arrampicata e alla montagna fosse stato recepito da alcuni, evidentemente dotati di mezzi culturali all'altezza, ma del tutto

<sup>421</sup> *Ivi*, pag. 303.

<sup>422</sup> *Ibidem*.

misconosciuto da altri che, possiamo dire qui in modo chiaro, non potevano permetterselo, ed erano i più anche ad un livello tecnico elevato<sup>423</sup>.

Per comprendere la complessa impostazione della concezione rudatisiana della montagna e dell'alpinismo, fortemente legata ad un curioso insieme di tecnicismo ed esoterismo, è opportuno partire dai luoghi in cui visse il giovane Rudatis, luoghi che appaiono come una vera porta naturale verso una dimensione primordiale della natura e del paesaggio. Nel 1934 Rudatis pubblicò un onesto libro illustrato in cui descriveva, in modo sintetico ma appassionato, le bellezze delle zone dolomitiche bellunesi.<sup>424</sup> Il libro, che segue vagamente lo stile del *Bel Paese* di Antonio Stoppani, è strutturato in modo tale da porsi come una sorta di scala estetica, che confluisce nella trattazione dell'imponenza e dell'importanza della parete nord-ovest della Civetta, considerata come "qualcosa di unico nella Alpi e forse nel mondo". Ma, tutta la zona sottostante, ossia quella natia, coincidente con il paese e il lago di Alleghe, viene descritta con toni trasfigurati e a dir poco poetici, in modo che lo stesso Rudatis riconosce che qui ci si trova di fronte ad un "incanto", "incanto che si rivela oltre ogni aspettativa proseguendo fino ad Alleghe e scoprendo i primi altissimi baluardi della fantastica parete della Civetta".<sup>425</sup> Così, egli nota, qui, "il paesaggio è pieno di romantica suggestione". La parete delle pareti,

"con una struttura meravigliosa di armonia e di bellezza... scaglia la sua verticalità allucinante nelle sconfinite solitudini azzurre e si inabissa con una fantastica visione di riflessi nelle trasparenze del lago d'Alleghe, incastonato tra il verde dei prati e degli abeti ai piedi della Civetta. Ma non con la parete è nato il Lago né è figlio del pianto dei nevai che pur ora l'alimentano. Il limpido specchio doveva apparire poi, perché il contrasto della sua piana e perfetta superficie mostrasse ancor più diritto, se potesse esserlo, l'appiccio della parete, e perché essa vi si contemplasse con tutta l'infinita varietà delle sue vesti: purpuree nei risvegli delle albe serene, velate malinconiche e sognanti nell'ondeggiar delle nebbie, livide e fosche dopo i temporali, sfolgoranti d'oro nei tramonti infiammati, fastose e iridescenti come madreperla quando il sole

<sup>423</sup> "Vi fu naturalmente chi assunse un atteggiamento critico e severo nei suoi confronti, ma vi fu anche chi si lasciò trascinare dal vortice impetuoso, e furono molti coloro che nella dottrina di Rudatis trovarono una spinta, una molla e quasi un riscatto che li spinse a realizzare imprese eccezionali, sovente in contraddizione anche allo spirito stesso espresso dal Rudatis, in quanto fu cercata la rivalità, la 'performance' e la competizione. ... d'altronde comprendere fino in fondo il significato della dottrina di Rudatis non era semplice e presupponeva una cultura profonda che non tutti evidentemente potevano possedere". *Ivi*, pag. 301.

<sup>424</sup> D. Rudatis, *Monti e valli bellunesi*, Istituto geografico De Agostini, Novara, 1934.

<sup>425</sup> *Ivi*, pag. 52.

le satura di raggi nella pienezza del giorno, in ogni ora e in ogni momento sempre mutevoli e sempre affascinanti”.<sup>426</sup>

La Civetta, la antica *civitas* dei romani – poiché sembrava una città di pietra – appare a Rudatis come il luogo dei luoghi, un organismo vivente, un prodigioso castello.

A ciò dobbiamo aggiungere la trattazione che Rudatis svolge, qualche pagina prima, a proposito della pittoresca valle di San Lucano, ove sveltano appunto le colossali Pale di San Lucano, che appartengono di diritto alle più imponenti e selvagge pareti dolomitiche: questa zona appare a Rudatis come zona di “leggende e prodigi” ove tutto risuona di una strana magia e dove il simbolismo, poi stratificatosi nelle credenze popolari, dà a questa valle, come a nessun’altra, uno strano *pathos* tendente al “lontano”, allo “sperduto” e soprattutto al “nostalgico”.<sup>427</sup>

Le stesse bellezze paesaggistiche dell’Agordino, quasi sicuramente le massime in Dolomiti, tendono, secondo Rudatis, ad occultarsi, e impongono, a chi le voglia scoprire, un percorso conoscitivo particolare.

Le zone comprese fra Agordo e Alleghe, ed in particolare dunque la Civetta da nord-ovest, vengono vissute da Rudatis come luoghi di forza, strutturalmente dotati di una componente magico-primordiale. Ma non si tratta solo di una caratteristica della natura quanto, al contrario, come emerge chiaramente dalle pagine di *Liberazione*, si tratta anche di una primordialità empatica, entro cui genti dei luoghi e luoghi vivono un’unità che trascende il mero mondo delle leggi fisiche per accedere, appunto, a una dimensione magico-ancestrale.

Nel quinto capitolo di *Liberazione*<sup>428</sup>, Rudatis parla lungamente ed in dettaglio di un’esperienza onirica avuta da bambino, all’età di nove anni: lo stesso Rudatis è incerto se catalogare tale esperienza come un sogno o un’esperienza di *trance*, ma è sicuro nell’identificarla come un’esperienza fondativa per la propria vita seguente e per il proprio rapporto con i luoghi.

In questo sogno egli si trovava, nel mese di agosto del 1907, al centro della cucina della casa natale del padre a Coi di Alleghe, e qui, improvvisamente, incontrò undici antenati seduti e uno alla volta defunti, che gli indicarono di guardare verso le pareti della Civetta, e in particolare verso la parete di Falconera, presso il Monte Coldai. In questa visione egli scorge un nuovo paesaggio, forse arcaico o ancestrale, con un lago più alto, verso la Civetta, e una sorta di fantasma-grande vecchio che

<sup>426</sup> *Ibidem*.

<sup>427</sup> Si tratta ancor oggi di un luogo assolutamente particolare e unico, poco frequentato dagli alpinisti, ma molto dai cultori della tuta alare e del volo estremo, con una bassa presenza antropica e uno dei campeggi più spartani e caratteristici delle Dolomiti, presso Col de Prà.

<sup>428</sup> “La rivelazione dei miei antenati agordini”, pagg. 45-56.

diventa immenso uscendo dalle rupi. In *Liberazione*, Rudatis interpreta questa visione in senso junghiano e numerologico, in base alle categorie di archetipo dell'inconscio collettivo e di numero dodici che, a suo dire, "rappresenta l'ordine cosmico ed anche la liberazione".<sup>429</sup>

Il bambino visionario sviluppa, per sua stessa ammissione, una meta-percezione del paesaggio, che perderà per lui per sempre i semplici significati del quotidiano, per assumere quelli del magico e dell'ancestrale, infatti, "mi sono detto: '*siamo tutti qui riuniti per via del mistero*'."<sup>430</sup>

Dunque, Rudatis muove da una convinzione originaria che esula di per sé dal contesto della razionalità e trova il proprio fondamento in qualcosa di trascendente, capace però di sviluppare una nuova forma di "processo di individuazione" per la singola persona.

La via all'esoterismo rudatisiano applicato all'alpinismo è quindi e in sostanza una adesione a una "chiamata" di entità che trascendono la mera fisicità e che, nella fattispecie, abitano la città incantata che coincide con la parete nord-ovest del Monte Civetta.

Non è un caso che Rudatis stesso finisca poi, in altre occasioni della sua esperienza alpinistica su questa montagna, per avere o sviluppare altre esperienze esoteriche e visionarie, quasi tutte focalizzate sul tema della *porta*, della *soglia*, in modo che egli stesso sottolinea a più riprese il senso magico arcaico della città di pietra in quanto luogo privilegiato, "centro cosmico, ... centro della conoscenza, e di poteri esoterici. Punto di contatto tra il mondo terrestre e la superiore realtà cosmica".<sup>431</sup>

Nel giovane Rudatis, la Civetta è una città incantata con tanti ingressi, fatti da torri, guglie e pareti, e "ogni ingresso era quindi una differente scoperta del suo incantesimo.", e secondo il significato simbolico del mito, era anche un diverso bacio che risvegliava la bella dormiente nel castello nascosto entro la montagna".<sup>432</sup> Il processo genetico che governa l'alpinismo rudatisiano è così piuttosto lineare: "Con la trasformazione evolutiva ora brevemente accennata, ma in realtà abbastanza complessa, sono entrato direttamente nello spirito dell'alpinismo moderno. Bisognava scalare le torri, le guglie e le pareti della *città incantata* in quanto erano parti di questa, vale a dire come si prospettavano frontalmente nella stessa città turrata e merlata".<sup>433</sup>

<sup>429</sup> *Ivi*, pag. 55.

<sup>430</sup> *Ivi*, pag. 53.

<sup>431</sup> "Un aiuto esoterico entrando nella città incantata", in D. Rudatis, *Liberazione, op. cit.*, pag. 58.

<sup>432</sup> *Ivi*, pag. 62.

<sup>433</sup> *Ivi*, pag. 65.

In questo modo è poi facile per Rudatis stabilire delle relazioni o delle formule di appartenenza, se non di ermetica corrispondenza, fra le strutture rocciose della Civetta e le principali figure simboliche proposte dalla tradizione mitica concernente i luoghi: il labirinto, il giardino, l'abisso, la spirale, al punto che, "l'emozione del labirinto, l'autentica immersione dello spirito in un mondo che la ragione abituale non riconosce e dove la sorpresa e la confusione si incrociano continuamente, io non l'ho provata nei moderni labirinti a giardino che sono soltanto parte dei giochi amorosi, ma l'ho sperimentata realmente nelle mie prime esplorazioni dei Cantoni di Pelsa, una sessantina di anni fa."<sup>434</sup>

È a questo punto già evidente che la sostanza della concezione dell'alpinismo di Rudatis coincide con la sua esperienza originaria, empatica e visionaria, di un senso "altro" dei luoghi da cui proviene geneticamente, in modo che la sua futura esperienza alpinistica è una via, segnata dal destino, verso una "conoscenza ulteriore", se non verso una completa trasfigurazione esistenziale. Infatti, "nell'insieme delle cose, la mia traversata del labirinto delle tenebre (si riferisce ad una discesa notturna in Civetta, *nda*) è stata per me quasi una conquista della luce interiore... la mia convinzione è che ogni cosa in natura riceve, emette o riflette innumerevoli radiazioni. Alcune sono percepite dai nostri sensi, altre sono percepite con modalità ed effetti che non conosciamo."<sup>435</sup>

Siamo così di fronte ad una decisa presa di posizione in senso parapsicologico, del tutto consona, come abbiamo lungamente visto nei capitoli precedenti, ad un certo clima esoterico, ben diffuso nell'Italia degli anni dieci e venti del Novecento, ma anche, al contempo, ad un caso di fondazione geofilosofica *ante litteram* del proprio modo di agire nei confronti della natura, in base alla profonda constatazione che la natura stessa ha una sostanzialità primordiale e veritativa che esprime entro sistemi e modalità accessibili prevalentemente in un contesto esoterico simbolico.

## 6.2 *Liberazione*: un tentativo di analisi critico-testuale

Il principale e più noto scritto autobiografico di Rudatis appare come una meditata dichiarazione dei fondamenti del proprio modo di concepire la montagna e l'alpinismo. Ciò che colpisce è soprattutto la duplicità della cultura rudatisiana, da una parte orientata verso il mistero, l'irrazionale, il magico, e dall'altra – sia nella difesa del sesto grado che dell'alpinismo sportivo, sia nella passione tecnologica per l'innovazione – verso una scientificità figlia della ragione.

<sup>434</sup> "L'attraversata del labirinto", in D. Rudatis, *Liberazione*, *op. cit.*, pag. 76.

<sup>435</sup> *Ivi*, pag. 74.

In *Liberazione* troviamo però unicamente la prima delle due vie, attraverso una precisa articolazione di momenti e concetti legati all'esperienze alpinistiche dell'autore. Il livello della scrittura e il suo registro comunicativo si colloca in modo diverso rispetto alle pagine evoliane, anche se in entrambi gli autori si nota facilmente una sorta di atteggiamento pendolare fra il riferimento colto e profondo, accessibile a pochi, e la volontà di usare un tono poco più che popolare, accessibile a tutti.

Per Rudatis il libro è una narrazione di esperienze vitali, quasi tutte alpestri, tali da porsi come momenti verso una liberazione interiore.

L'impressione generale che si ha, tuttavia, è che in definitiva a Rudatis (che, ricordiamo, similmente ad Evola, smise di scalare molto presto per motivi di salute) l'esperienza "esoterico-alpestre" interessasse ad un primo e minore livello, pur fondamentale, di per se stessa, diciamo per la bellezza dello scalare ma, ad un livello più ampio e vitale, apparisse ed interessasse in quanto testimonianza della possibilità di una catarsi o appunto una liberazione dell'essere umano entro una dimensione superiore. In questo senso, le montagne, l'alpinismo, la Civetta, sono soprattutto una testimonianza dell'esistenza di una dimensione trascendente ma in qualche modo umana.

Ecco allora che – non diversamente da Evola – Rudatis, profondo conoscitore dell'orientalismo e delle religioni orientali, esordisce nel libro presentando, nei primi due capitoli, esempi culturali legati all'idea di *liberazione*, a partire dal buddhismo ma con esempi anche più recenti, per proseguire con quello stesso Milarepa, che abbiamo già visto essere presente negli scritti di Evola. A questo proposito, Rudatis lega il riferimento mitologico arcaico all'unione di cielo e terra con il porsi dell'umanità "sulla porta della liberazione", sottolineando come questa fusione di opposti coincidesse, in epoca lontana, con un'empatia naturale che si può anche connotare come "partecipazione mistica".<sup>436</sup>

Nei primi capitoli vengono inseriti alcuni notevoli disegni di Nicholas Roerich, riferiti al lamaismo tibetano o a forme di asceti mistica e cristologica, e ciò entro un contesto di scrittura in cui tornano continuamente i termini della nostalgia, del mistero, e del passaggio da una dimensione all'altra. La caratteristica fondamentale delle pareti, vissute come una soglia trasfigurante è, secondo Rudatis, quella per cui l'alpinista, compiuta l'azione verticale, raggiunge la sublimazione psicologica che gli fa dimenticare la propria individualità per "guardare spiritualmente fuori di noi stessi". Ciò corrisponde a un disvelamento dell'incantesimo, perché qui la montagna si mostra entro l'immenso silenzio del cosmo. Qui si compie il prodigio: "Quando la

<sup>436</sup> "La nostalgia ed il mistero della liberazione", in D. Rudatis, *Liberazione, op. cit.*, pag. 22.

realtà cosmica è permanentemente riconosciuta entro il nostro spirito, allora la grande liberazione viene raggiunta”.<sup>437</sup>

Ma l’incantesimo svelato e vissuto risolve anche quella che Rudatis chiama “l’altra esigenza fondamentale”: ossia “il nostro rinnovamento dei contatti colle potenze multiple e ultra millenarie del nostro subconscio collettivo...”.<sup>438</sup>

La montagna, luogo di forza eccellente, propone l’incantesimo al massimo grado, e nell’azione alpinistica l’individuo può purificarsi in modo particolarmente evoluto, poiché l’alpinismo prevede il pericolo e la solitudine: “Riconoscere l’incantesimo della montagna significa sentire la possibilità di un dialogo esoterico colla stessa montagna. *Cominciando ad entrare nel mistero, è come dire che si stabilisce un rapporto d’amore in cui lo spirito umano riflette la risposta della montagna da noi amata*”.<sup>439</sup>

È estremamente interessante notare che in queste pagine anche Rudatis mette in relazione la montagna e l’alpinismo con la dimensione erotica e con la donna, appellandosi ancora alla psicoanalisi di Jung e finendo per iterare un processo di psicologia della cultura che da Petrarca in poi ha sempre sovrapposto o legato l’elemento femminile a quello naturale, in senso lato, nel giardino, e spesso proprio nella montagna. Va rilevata qui la sopravvivenza di elementi misti ma compatibili, entro un contesto tecnico di storia delle idee, afferenti in parte a un certo romanticismo di inizio Ottocento – nell’ottica delle affinità elettive goethiane – e in parte all’etica cavalleresca medievale, ben rappresentata dalla seguente affermazione di Rudatis: “*In un castello incantato nascosto nella montagna c’è una bella principessa che dorme immersa in un sonno magico. E soltanto un bacio d’amore ha il potere di risvegliarla. In breve tale è il mito. La bella dormiente rappresenta ‘l’anima’ nel senso di Jung, ossia è la potenza del sentimento riferito alla donna. Nello stesso tempo il castello incantato nascosto nella montagna è l’inconscio, in cui il sonno è l’azione potenziale non ancora manifesta. Il risveglio è la possibilità del ritorno alla vita attraverso l’amore*”.<sup>440</sup>

Si notano qui delle evidenti simmetrie con alcuni scritti evoliani, soprattutto nel riunire entro un unico contesto la degenerazione del mondo moderno e quello dell’erotismo e della sessualità, addirittura legandoli esplicitamente alla dimensione alpestre e alpinistica, quasi che quest’ultima, se vissuta in senso ancestrale, possa liberare il vero senso dell’eros. Infatti, secondo Rudatis, “quasi tutto quello che l’uomo oggi fa dipende dalla condizionatura che la modernità impone. *Le scuole, il cinema, la televisione, i computer, il militarismo e la politica tendono a trasformare*

<sup>437</sup> *Ivi*, pag. 28.

<sup>438</sup> *Ivi*, pag. 29.

<sup>439</sup> *Ivi*, pag. 30.

<sup>440</sup> *Ivi*, pag. 30.

*l'uomo in una specie di robot. Così anche gli amori e le montagne diventano imposizioni tanto come mete quanto come modi di raggiungerle.*"<sup>441</sup>

Con modalità scritturali certo meno raffinate di quelle di Evola, Rudatis esprime lo stesso concetto di fondo, lungamente sviluppato da Evola stesso nella *Metafisica del sesso*: la donna, la femmina più che l'uomo, il maschio, è la vera e suprema vittima della drammatica scissione fra individuo e natura, che caratterizza e segna l'età moderna.

Complessivamente esiste una relazione di simmetria e di discrasia fra Rudatis ed Evola, poiché la cultura filosofica di Evola si pone ad un livello ben più alto di quello di Rudatis ma, al contempo, le capacità alpinistiche di Rudatis e la sua esperienza di montagna sono di molto superiori a quelle di Evola.

Nel complesso, a mio parere, lo stesso Lammer presenta un livello filosofico più articolato e profondo di quello di Rudatis, anche se evidentemente retrodatato rispetto a quest'ultimo. Nelle pagine rudatisiane si coglie talora la presenza del messaggio lammeriano, poiché l'elemento eroico non è assente, e nella descrizione di alcune salite – forse in consonanza con lo spirito dell'epoca – è sottolineato e rafforzato da Rudatis medesimo. Tuttavia, alla fine, ciò che emerge di più è sempre il duplice elemento, da un lato esoterico e dall'altra tecnico, in modo che non solo in *Liberazione*, ma anche in altri scritti di Rudatis, l'accento viene posto continuamente sul portare nuovi esempi legati alla storia delle religioni o del magismo da una parte, e alla storia dell'alpinismo dall'altra. Non si deve dimenticare che Rudatis fu soprattutto un'alpinista attivo, e di eccellente livello, e che lo spirito del *récit d'ascension* prevedeva e prevede spesso una trama paradigmatica, e che l'affabulazione, non di rado, lo contraddistingue rispetto ad altre forme di scrittura.

Allo stesso modo, scendendo su un piano di analisi stilistica, Rudatis mostra una *forma mentis* letteraria differente da quella sia di Evola che di Zapparoli, per non parlare della poetessa Antonia Pozzi, poiché laddove Evola usa una stringente razionalità intrisa di immagini forti e ben studiate, laddove Zapparoli lascia che la penna produca lunghi brani pieni di visionario magismo e di contestualizzazioni romantiche, Rudatis sembra più legato ad uno stile espressivo semplice ed esperienziale, potremmo appunto dire quasi empiristico, in modo che i contenuti operativi ed esoterici che egli descrive solo di rado risultano difficili da comprendere o sono apertamente romanzzati. In tal senso, Rudatis dà molto spazio alla descrizione psicologica, alternata al dettaglio tecnico relativo al movimento, alle protezioni, alle difficoltà: si tratta in fondo di uno stile narrativo misto, spontaneo, ma *una tantum* richiamato al senso dell'ordine esoterico da riferimenti al mistero, al magico, all'incantato, al trascendente. Un caso su tutti: narrando l'epica prima salita alla parete del Pan di Zuccherò, compiuta con Renzo Videsott il 19

<sup>441</sup> *Ivi*, pag. 29.



agosto 1928, Rudatis, soffermandosi sulla mancanza di cibo che aveva colto la cordata, ibrida curiosamente la dimensione pratica e materiale con quella religiosa e misticheggiante, con una spontaneità e con un tono che suona davvero *naïve*: “non avevamo alcuna provvista né alcuna bevanda. Pure, per noi era quasi come se la fame e la sete non avessero esistenza. Forse eravamo in quel giorno vicini allo spirito del grande asceta e poeta tibetano Milarepa, che nel suo magnifico *Canto di Gioia*, al ritorno da un lungo isolamento nell’Himalaya, diceva: ‘Gli spiriti aerei delle altezze mi recarono l’alimento’”.<sup>442</sup>

In quest’ottica composita, il richiamo ad una definizione di “liberazione” assume una connotazione *multitasking*, e viene modellato a seconda dei casi, inserendolo *ad hoc* nei punti salienti della narrazione alpinistica: “si ha l’inizio della liberazione quando dagli abissi del nostro essere emergono direttamente le superiori ispirazioni della nostra vita, quelle ispirazioni che orientano e stabiliscono i valori di tutte le cose”.<sup>443</sup> E ancora, poco dopo, citando nuovamente Milarepa in parallelo a Socrate: “liberarsi vuol dire anzitutto liberare la mente dalla massa di falsità, superfluità, immondizie di ogni genere con le quali veniamo continuamente caricati, a nostro danno ed a solo beneficio dei mercati cui ho già accennato”.<sup>444</sup> Si colgono qui, come già abbiamo detto, le medesime motivazioni evoliane, certo frutto anche di un’epoca e di un clima culturale, benché espresse in modo assai più semplice, ma proprio questa semplicità rende molto più debole e confusa – quantomeno sul piano teoretico e mediatico – la “rivolta” rudatisiana contro il mondo moderno, rivolta che appare spesso incline a una certa interna contraddizione, se non di valori, quantomeno di modalità. Certamente, anche in Rudatis, ha assunto un’importanza fondamentale l’antico *topos* culturale di derivazione indo-iranica, poi iterato dal romanticismo novalisiano, che oppone verità e apparenza, vero essere e realtà depotenziata, se non addirittura sostanza e accidente, spirito e materia. Rudatis sembra, forse più di Evola, mirare a una decostruzione, a una pulizia dei modi di leggere l’alpinismo, ed è plausibile pensare che il suo tentativo di chiarificare il senso dell’alpinismo sportivo, i momenti della storia dell’alpinismo, la scala della difficoltà, vada inteso proprio nel contesto di un più generale tentativo di fare chiarezza in questo campo, per cancellare le “false credenze” in vista di una ripartenza – certo esoterica e non solo tecnica – verso una dimensione nuova e veritativa. Non è inoltre secondario notare, commentando le parole di Rudatis, che egli sembra puntare il dito, fra i cosiddetti “mali dell’occidente moderno”, non tanto, come Evola, sul tema della perdita di identità dell’individuo rispetto ai luoghi della vita: non si legge in Rudatis disprezzo

<sup>442</sup> D. Rudatis, “Tre anime vere. Una tragica separazione ed una valida conquista”, in D. Rudatis, *Liberazione*, *op. cit.*, pag. 103.

<sup>443</sup> *Ivi*, pag. 109.

<sup>444</sup> *Ivi*, pag. 110.

per la dimensione turistica, per quella mondana, *et similia*, ma si legge soprattutto un'accusa (ed egli scrive negli opulenti anni ottanta statunitensi) a quelle che Marc Augè ha chiamato con felice intuizione le *figure dell'eccesso*, ossia le figure tipiche del consumismo contemporaneo, caratterizzanti la cosiddetta *surmodernité* e capaci di ledere irreparabilmente il *sensu del luogo*. Si potrebbe quasi dire che, per Rudatis, l'azione alpinistica nella "città incantata" costituisce una moralità che tende al trascendente, attraverso un percorso esoterico in un luogo ancestrale fondato su identità, relazionalità, storicità, per usare le note categorie care ad Augè.

Accanto a questi elementi che caratterizzano in senso generale la percezione dei luoghi alpestri, in Rudatis ve ne sono altri più specifici, e strettamente legati alla geografia, se non alla conformazione dei luoghi in cui egli svolse la sua attività alpinistica. Per lui, ad esempio, i Cantoni di Pelsa, che costituiscono l'ultima propaggine meridionale della Civetta, e che, etimologicamente, ricordano i termini "sporgenza", "rientranza", rappresentano una simbolicità geologica alpestre, poiché in essi si ha l'impressione che tutta la regione confluisca in una conca, e che al centro di questa conca ci siano appunto i Cantoni, simili a una sorta di confusa città fatta di torri, guglie, campanili, di ogni forma e dimensione. Questa conformazione geologica e geografica apre alla dimensione del mistero e della scoperta, dimensione che ha a suo modo anche una dimensione ludica, e in essa il sentimento dell'"ignoto" non ha alcuna connotazione spaventosa, ma anzi Rudatis aveva "perfino l'impressione che il labirinto (lo) ospitasse benevolmente, poiché (si) sentiva in perfetta armonia con tutto l'ambiente".<sup>445</sup> Attraversare il labirinto, come già abbiamo notato, corrisponde per lui a ritrovare una luce interiore.

In questo modo, le diverse strutture che compongono la parete nord-ovest della Civetta, diventano per lui dei mezzi di liberazione, dei veri portali verso il disvelamento di verità superiori che liberino la mente "dalla massa di falsità, superfluità, immondizie di ogni genere con le quali veniamo quotidianamente caricati". Ciò coincide con un falò delle vanità, con una negazione del superfluo, ma al contempo coincide anche con l'entrare in relazione con un dominio esoterico caratterizzato da potenze ancestrali, da situazioni a metà tra il fisico e lo spirituale, secondo una concettualità che, per Rudatis stesso, rimane vaga, ma che, egli ricorda ancora, è presente nelle civiltà indo-iraniche, nei libri tibetani, in molte forme superiori di *yoga*, fino al cosiddetto "corpo bioplasmico" e alle aeree studiate e fotografate nella psicologia sperimentale.

Queste potenze ancestrali, a prescindere dai contenuti, ci parlano da luoghi di forza, e le loro comunicazioni non riguardano soltanto la modalità di svolgimento degli eventi della vita, ma "il significato e la partecipazione agli avvenimenti stessi".<sup>446</sup>

<sup>445</sup> D.Rudatis, *Liberazione*, *op. cit.*, pag. 76.

<sup>446</sup> *Ivi*, pag. 224.

È dunque evidente che, per Rudatis, come per altri geomanti, Nietzsche *in primis*, vi sono parti della Terra deputate alla liberazione dell'umanità. Ma tale liberazione è accessibile a pochi, poiché è necessario raggiungerla attraverso attività alternative, come l'alpinismo o la filosofia, o le forme più evolute di religione, o i livelli superiori dello *yoga* o, per dirla con Evola, attraverso la magia e dell'ermetismo. Tutte queste forme operative sono basate su quello che Rudatis stesso chiama, direi in modo molto realistico, "il necessario distacco dalle infinite connessioni ed automatismi inerenti alla vita moderna".<sup>447</sup>

Ritorna dunque qui, ancora una volta, il tema della critica alla modernità ma, in questo caso, ad un livello differente, poiché qui si tratta di agire fuori dalle regole della modernità, per poter accedere ad un dominio particolare che permetta di superare i vincoli della modernità medesima.

Con un brano fortemente caratterizzato da elementi simbolici, che richiamano, in maniera ibrida, sia alcuni temi romantici, sia il sublime kantiano, sia infine la tradizione culturale del giardino come luogo superiore, Rudatis specifica in modo icastico i termini pratici della sua idea di liberazione:

"Ogni avventura è essenzialmente una rivolta contro la regimentazione psicologica sociale, sia interiore che esteriore. Quindi rivela una volontà di liberazione, anche se in un senso molto ristretto. Aumentando lo sforzo dell'intensità dell'avventura, aumenta la gioia e l'estensione della corrispondente liberazione. Tutte le particolari liberazioni sono come le finestre e le porte di questa immensa prigione in cui è lo spirito umano non ancora liberato. La nostra stessa umanità in fondo non è altro che la comprensione della nostra liberazione. Cioè la totalità delle varie particolari liberazioni, l'apertura di tutte le finestre e tutte le porte dell'intima oscura prigione.

Allora la sublimità della natura si rispecchia maggiormente nell'anima illuminata.

E nei giardini selvaggi dell'avventura la liberazione fiorisce esotericamente come un unico fiore, i cui petali luminosi sono le diverse liberazioni personali e particolari.

Così il fiore completo solitario della grande liberazione include tra suoi petali tutte le estasi di gioia, le partecipazioni cosmiche colla natura eccelsa, ed anche le misteriose intuizioni della trascendenza".<sup>448</sup>

<sup>447</sup> *Ivi*, pag. 186.

<sup>448</sup> "Quando la liberazione è il fiore dell'avventura", in D. Rudatis, *Liberazione, op. cit.*, pag. 186.

Troviamo dunque qui riassunti alcuni dei principali elementi che compongono l'idea di liberazione, come è intesa da Rudatis. A ben vedere, molto più che in Evola, in Rudatis si notano confluente ed intersezioni, non sempre limpide o coscienti, di elementi gnostici, religiosi, estetizzanti, simbolici, non di rado connessi a una vaga "volontà di liberazione" che troverebbe, a suo dire, alimento preferenziale nella tensività e nell'intensità, cioè nello sforzo, a questo punto anche fisico, teso a cogliere una gioia conclusiva che trasporti l'animo fuori da una non meglio specificata "immensa prigione".

L'anima allora si rispecchia nella natura e viceversa, e in ciò Rudatis non può riconoscere, forse, che il sublime, in estetica, è quasi sempre stato letto in chiave razionale. Gli stessi "giardini selvaggi dell'avventura" rimangono un termine piuttosto nebuloso e finiscono per coincidere unicamente con i luoghi delle esperienze alpinistiche rudatisiane, cioè con dei luoghi personali, e non con una tipologia geomantica generale e cosmica.

Non è forse un caso che gli ultimi capitoli di *Liberazione* siano stati dedicati da Rudatis a spiegare ed approfondire le metodiche che possono portare a questa trasfigurazione finale dell'individuo che si libera in un mondo differente: per lui la montagna e lo *yoga* hanno certo un'importanza fondamentale, ma esse si situano entro una più ampia tradizione culturale, a base religiosa, e di millenaria antichità, che si radica essenzialmente nello *Zen*, nel Buddhismo, e anche nel misticismo. Grande in questo senso è la differenza da Evola, autore decisamente più legato al magismo, all'ermetismo e mirante anche a fini che oltrepassano l'individuo per arrivare ad una sorta di politica culturale.

Rudatis, che cita direttamente Nietzsche, si appella più alle proprie esperienze che alla cultura che lo circonda. Egli si sente partecipe privilegiato di un rapporto empatico con la natura che gli ha "fatto sentire chiaramente la sua voce". Egli sente il respiro del cosmo e, geomanticamente, la voce della Terra, tanto che "in qualche caso speciale l'*ispirazione* trascendeva pure tutte le informazioni sensoriali".<sup>449</sup>

Citando, accanto alla Zarathustra, il *Nirvana* e le sue forme realizzative, Rudatis insiste molto sulla necessità della pratica del cosiddetto "yoga di Patanyali", coincidente con lo *samadhi*, cioè con una forma di *trance* che porterebbe ad un totale controllo della muscolatura ed indi del pensiero. Tale forma yogica deve però essere superata nello "yoga della mente", cioè in sostanza in una forma di *yoga*, fondata da Padma Sambhava, che si avvicina di molto "alla naturalezza trascendentale del taoismo" e che, superando le "rigide costrizioni dei procedimenti meditativi dell'antico yoga di Patanyali", permette alla mente di rispecchiare la realtà "come il lago alpino perfettamente immobile rispecchia il cielo".

<sup>449</sup> D. Rudatis, "Procedimenti e risultati esoterici sulla via della liberazione", in D. Rudatis, *Liberazione, op. cit.*, pag. 357.

L'ideale finale compreso nella liberazione appare essere per Rudatis una sorta di amore universale, entro cui confluiscono buddhismo e cristianesimo, e le montagne in tutto ciò gli appaiono come i luoghi predestinati a liberare appunto l'umanità da una condizione fundamentalmente negativa e di sofferenza.

Non è secondario notare qui che l'*iter* formativo del "futuro individuo liberato" prevede una *Bildung* particolare, per certi versi simile proprio a quella dello Zarathustra, a quella degli antichi *xian*, intrisa di elementi stoiceggianti e forse anche ascetici, poiché Rudatis stesso insiste sulla necessità di "fare il vuoto dentro di sé", sul "dimenticare se stessi", caratteristiche tipiche degli yogi e solo in pochi casi, come invece egli vorrebbe citando Nietzsche, consoni a una durezza richiesta da ogni seria ascensione sui monti.

La figura di Milarepa assume agli occhi di Rudatis un valore simbolico e di guida spirituale, al punto da apparirgli come "il vero ed unico apostolo della montagna che raggiunse la liberazione". Ma Milarepa fu fundamentalmente prima un'eremita, poi un'asceta, poi uno yogi, fino alla grottesca potenza di poter disporre di una "perfetta continuità della coscienza durante la morte fisica."<sup>450</sup>

Risulta estremamente difficile accettare, entro una lettura razionale della storia dell'alpinismo, un suggerimento operativo di questo genere, laddove, in epoche differenti, buona parte degli alpinisti di punta ha ben poco di yogico e moltissimo di compatibile con i più grandi campioni della storia dello sport. Salvando certamente le possibilità di considerare interessante un legame tra filosofia, religione, meditazione e alpinismo, è altrettanto importante evitare una insulsa contaminazione, del tutto impropria, della pratica alpinistica con elementi estrinseci. In questo senso la caratterizzazione geomantica rudatisiana ha poco a che vedere con l'alpinismo, e si colloca più che altro in un contesto meramente filosofico o, se si preferisce, ascetico: citando Blake e ancora Milarepa, Rudatis ritiene che essi abbiano sentito "il soffio del grande respiro cosmico". Ed egli prosegue: "È una voce che oltrepassa tutti i millenni e tutte le distanze. Noi la rivestiamo colle immagini dei nostri tempi. Ma sono più adornamenti che verità. Come il vestiario della donna rivela le sue forme ma non la verità della sua anima."<sup>451</sup>

Infatti, non è l'asceta che si fa alpinista ma è l'alpinista che si fa asceta, poiché esso si avvicina alla montagna con il sentimento "esaltato e puro della difficoltà e dell'ignoto", e in questo modo "fa dei pensieri di stile tibetano anche senza esserne consapevole".<sup>452</sup> Ciò avviene soprattutto nelle più grandiose e sconosciute scalate, dove la montagna ci parla "col suo linguaggio più intimo ed eloquente, facendo

<sup>450</sup> *Ivi*, pag. 362.

<sup>451</sup> *Ivi*, pag. 366.

<sup>452</sup> *Ivi*, pag. 367.

affiorare impressioni cosmiche, quasi rivelandoci i riflessi di un altro mondo che è appunto il mondo esoterico”.<sup>453</sup>

Ma allora, in definitiva,<sup>454</sup> la liberazione coincide con un ritorno del corpo e della mente allo stato naturale: troviamo nuovamente quindi in Rudatis due elementi fondamentali che abbiamo già più volte citato e che sono in parte presenti anche in Evola. L'alpinismo appare in primo luogo, nella sua componente legata al primordiale, al minerale, all'organico, una prassi anamnestiche che permette all'individuo, scisso dalla natura entro il mondo moderno, di ritrovare una momentanea ma perfetta con-fusione con la natura stessa. In secondo luogo, l'alpinismo è una delle possibili porte verso una trascendenza, che non è tuttavia identificata specificatamente con una dimensione divina.

Nell'ultimo capitolo di *Liberazione*, dedicato a “Gli impossibili compagni delle ultime solitudini”, Rudatis, avventurandosi in un arduo, quanto caotico, tentativo di ibridazione fra esperienze in altissima quota, proprie dell'alpinismo himalayano, e teorie parapsicologiche, propone una sorta di elenco comparativo fra le sensazioni dell'alpinista e le diverse forme di uscita dal corpo, citando in ordine sparso il *Ka* degli egiziani, le *proiezioni astrali*, il *corpo sottile* del già citato *yoga* di Patanyali, fino ad arrivare nuovamente alle concezioni teosofiche di Madame Blavatsky. Si ha qui, facendo riferimento alla biografia culturale di Rudatis, quella che appare come una congiunzione di elementi razionali e irrazionali, di elementi legati all'azione e di elementi fortemente spirituali per non dire spiritistici, in modo che, in questa evidente ibridazione, si coglie il desiderio rudatisiano di aprire la scienza – di cui fu fautore e studioso – a forme di nuova scienza, legate alla fiducia nelle possibilità liberatorie di una dimensione trascendente.<sup>455</sup>

Su questo impianto si inseriscono poi altri elementi centrali, ma talora sporadici, come quello del misticismo che emerge, laddove Rudatis, in piena deriva taoista e zen, sostiene che “quando la luce cosmica della montagna si riflette nello specchio ripulito della nostra anima, sorge la grande liberazione”<sup>456</sup>. Per lui “*l'unione mistica è un'esperienza trascendente*, non è un discorso”, in modo che, come ricorda in un brano chiarificatore,

<sup>453</sup> *Ibidem*.

<sup>454</sup> È curioso che a tale proposito Rudatis citi Helena Petrovna Blavatsky e l'antropologa Alexandra David-Neel. Cfr. *Liberazione*, *op. cit.*, pag. 368.

<sup>455</sup> Non è avulso ascoltare qui un'eco schellingiana, forse inconscia, una sorta di appello a una dimensione futura dello studio della natura, elemento peraltro comune proprio al Novalis dei *Discepoli di Sais*, al Nietzsche della *Gaia scienza* e, appunto, in un'ottica bruniana, anche allo Schelling della *Naturphilosophie*.

<sup>456</sup> “Come la montagna e lo yoga convergono nella grande liberazione”, in D. Rudatis, *Liberazione*, *op. cit.*, pag. 341.

“Il senso cosmico della montagna si raggiunge vivendo intensamente l'esperienza della montagna ed evitando che tale esperienza venga trasformata in una tecnologia meccanica più o meno standardizzata, poiché ogni meccanizzazione oscura ovvero esclude il contenuto trascendentale dell'esperienza rendendola impersonale. Così avviene nei viaggi marittimi, aerei, terrestri ed anche in montagna. Più si viaggia come bagagli e meno si sente, e ancor meno si può comprendere. Ma c'è un'altra meccanizzazione forse più importante per effetti negativi. Cioè la vuota e vana trasformazione dei contenuti cosmici e trascendentali in forme discorsive e concettualismi che equivalgono a voler riempire d'acqua un recipiente che non ha fondo. La vera arte e la vera poesia possono talvolta riuscire a trasmettere qualche impressione suggestiva. Tuttavia, l'essenza delle esperienze mistiche, cosmiche trascendenti, resta sempre incomunicabile. Ed ogni opposta presunzione è soltanto una povera negazione”.<sup>457</sup>

Un secondo riferimento, oltre a quello legato al misticismo, è identificabile nell'idea, che Rudatis sottolinea spesso, della elitarietà della pratica alpinistica intesa in senso liberatorio: con un linguaggio che ricorda molto Nietzsche, Rudatis sostiene che “i trasfigurati della montagna guardano molto in alto e la loro visione è cosmica. Chi è rimasto nelle valli o risiede nelle pianure lontane non può far di meglio che ascoltare i messaggi che in un modo o nell'altro riesce a ricevere. Quella è la saggezza delle valli e delle pianure, che proviene dalle ambasciate dell'assoluto”.<sup>458</sup>

Dunque gli alpinisti, appartenenti ad una sorta di circolo esclusivo, colgono la verità dell'assoluto e la trasmettono agli altri: traduzione di un vecchio *topos* che scende dalla *Repubblica* di Platone e che aveva trovato nell'alto clero medievale e nei grandi mistici della stessa epoca la sua naturale prosecuzione storica.

La rivelazione non è però figlia della ragione, quanto, secondo Rudatis, di aspetti creativi, immaginifici, artistici, uniti appunto ad una sorta di salto mistico conclusivo. Non mancano accenni molto simili a un vocabolario cristiano di maniera, come quando Rudatis afferma che “la partecipazione al mistero è anche la riscoperta della trascendenza e quindi la risurrezione della speranza”.<sup>459</sup> Tale tendenza è spinta all'eccesso e al parossismo – ci pare di poter dire – da Rudatis, quando sostiene addirittura un paragone tra la scala delle difficoltà e i gradi di ascesi mistica: “E se gli scalatori che praticano la montagna perché amano la montagna, valutano i loro sforzi secondo una ‘scala delle difficoltà’, e si impegnano in proporzione al loro

<sup>457</sup> *Ivi*, pag. 338.

<sup>458</sup> “I trasfigurati della montagna sono gli ambasciatori dell'assoluto”, in D. Rudatis, *Liberazione*, *op. cit.* pag. 349.

<sup>459</sup> *Ivi*, pag. 346.

amore per la montagna, essi senza saperlo usano pure una scala interiore che idealmente corrisponde alla ‘*scala dell’ amore mistico*’ di San Giovanni della Croce. Ci sono dunque frequenti parallelismi tra il senso mistico ed il senso sportivo della montagna, come ha notato A. David Neel dopo aver vissuto per molti anni nei monasteri tibetani, tra i Kargyutpa, il cui esoterismo è più avanzato.”<sup>460</sup>

Più interessante è il parallelo che Rudatis formula fra alcune connotazioni teoriche delle dottrine zen e la dimensione verticale tipica dell’alpinismo. È questa una tematica che ha avuto una interessante rilevanza, nel contesto della cultura contemporanea, a due livelli: il primo è quello della cultura di paesaggio, con approfondimenti di varia natura ed afferenza disciplinare, legati vuoi all’architettura, vuoi alla giardinistica, il secondo connesso invece con una vera e propria filosofia della verticalità di prevalente ascendenza francese, ma anche in parte geofilosofica, molto legata ai simboli del verticale, secondo una declinazione culturale che risale soprattutto all’ interpretazione della dialettica dei quattro elementi in Bachelard e forse anche, a nostro modo di vedere, alla celebri pagine dedicate da Ernst Cassirer al tema dell’orientamento e della spazialità nel contesto del volume sul mito nella *Filosofia delle forme simboliche*.

Il tema dell’ascesi e della discesa – legato alla simbologia della torre e dello *ziggurat* – è un tema che ha una connotazione sia concreta che legata all’immaginario, e che tocca la dialettica di morte e resurrezione, nonché, in ultima analisi, quella di perdizione e catarsi, legata, guarda a caso, in molte culture arcaiche, proprio al rapporto mitico e simbolico fra cielo e terra, cioè fra alto e basso.<sup>461</sup>

Al tema della verticalità, è connesso anche quello del peso e della leggerezza, a cui però Rudatis non sembra dare particolare significato in relazione alla tematica del verticale.<sup>462</sup>

A proposito della verticalità, Rudatis ritiene che le montagne rappresentino il luogo perfetto per quello che egli identifica con una sorta di *satori*, in ottica zen, cioè di “armonia della realtà esterna con quella interna”, “comunicazione con l’inconscio collettivo”. Tale *satori* coinciderebbe per lui con un “balzo improvviso in un’altra dimensione”, con un “*passaggio dal piano orizzontale alla verticale, dal camminare all’arrampicare*”.<sup>463</sup>

Concretamente, *Liberazione*, che possiamo considerare in modo definitivo come il testamento spirituale di Rudatis, è composto da scritti afferenti sia a

<sup>460</sup> *Ivi*, pag. 347.

<sup>461</sup> Si veda a tale proposito J. Brun, D. Zahan, D. L. Miller, *Il vertice e l’abisso. La simbologia dell’ascesa e della discesa*. Red Edizioni, Como 1994.

<sup>462</sup> Cfr. L. Bonesio et Al., *Filosofia del peso. Estetica della leggerezza*, Rubbettino, Messina 1997.

<sup>463</sup> “La semplicità dell’origine e la complessità della moderna affermazione dello zen”, in D.Rudatis, *Liberazione, op.cit.*, pag. 324.



un'illustrazione, spesso ripetitiva, dei fondamenti che portano l'alpinista ad una trasfigurazione, sia di racconti di ascensioni, tutte svolte sulle pareti della città incantata, ossia della Civetta. In queste ultime, Rudatis non dimentica affatto l'aspetto sportivo che, anzi, ritiene fondamentale, ma lo ricollega sempre a quella che è la proiezione dell'azione alpinistica entro un dominio superiore, più complesso, elitario, esoterico.

Un certo spazio è dedicato anche al ricordo dei principali compagni di arrampicata, dal già citato Pino Prati, a Renzo Videsott, al famoso Giorgio Graffer, per arrivare ad Attilio Tissi. Anche in quest'ambito, diciamo così, biografico, Rudatis non manca di sottolineare la presenza di eventi e di relazioni esoteriche, vissute, sia a livello onirico che reale, o addirittura ibrido, fra lui stesso e i suoi compagni di cordata, con particolare riferimento al Prati scomparso in giovanissima età. Inquietanti sono le pagine in cui Rudatis insiste – in un'ottica che, mi pare di poter dire, va oltre Lammer – nella descrizione del destino di Prati, che, ai suoi occhi, appare in realtà come una “liberazione in senso spirituale”. Prati, nella sua tragica morte in roccia sul Campanile Basso di Brenta, appare quasi, in quest'ottica, un predestinato, un prescelto, un eletto, che ha trovato la via per la vera vita, fortunato fra pochi.

Anche la successiva “relazione di salita” della via al Pan di Zucchero, effettuata con Renzo Videsott, da nord-est, assume ben presto i tratti di una descrizione simbolica, tanto che dal primo passo sulla roccia la cordata di Rudatis entra in un altro mondo “nuovo e purificato”, in cui “l'amore e la sincerità prevalgono naturalmente”.<sup>464</sup>

L'arrampicata diventa subito “una trasformazione magica ovvero esoterica, come se le prime difficoltà avessero il potere di un esorcismo liberandoci dalle abituali meschinità. Ed allora comincia il giuoco divino che disperde le angosce e le emozioni. E la conoscenza acquista una trasparenza ignota in cui si riflette una superiore volontà”.<sup>465</sup>

L'arrampicata si fa simile all'arte e diventa “una vera sorgente di potenza dominante la roccia e l'abisso”. In altre parole, per Rudatis, arrampicare coincide con una “uscita dal mondo quotidiano”, civilizzato, e strutturalmente *falso*. Giungiamo qui a un punto cruciale da un punto di vista eziologico e genetico rispetto ai fondamenti del pensiero alpinistico di Rudatis: tutta la costruzione teorica che egli di continuo espone, è retta dalla recezione e dalla accettazione dell'antico *topos* psicologico - culturale di verità e apparenza, o, meglio, di vero-falso entro una contrapposizione presupposta tra un mondo reale inaccettabile e debole, ed una dimensione ulteriore, ancestrale e veritativa, evidentemente accessibile a pochi.

<sup>464</sup> “Tre anime vere. Una tragica separazione ed una valida conquista”, in D. Rudatis, *Liberazione, op.cit.*, pag. 94.

<sup>465</sup> *Ibidem*.

Diventa fin troppo semplice legare a queste coppie di opposti anche quella, ben nota, e tipica della cultura occidentale, che contrappone la *silva* alla *domus*, laddove la foresta è terreno virile, d'azione, di lotta, aperto, pericoloso, mentre la casa e lo stare in casa, *domi*, è ambiente femminile, chiuso, protetto, caldo, quotidiano.

In questo senso, i fondamenti della teoria rudatisiana appaiono molto dipendenti dal contesto culturale da cui provengono, e di cui Rudatis fu figlio, essendo nato nel 1898, nel momento di disillusione di molti giovani, non certo solo in Italia, di fronte alle categorie del positivismo, del marxismo, e della religione cattolica quale era sostenuta da Leone XIII. Per i più colti, come Evola, prima di passare al momento costruttivo, è necessario chiudere i conti con l'idealismo razionalista, principale artefice della modernità. Nel caso di Rudatis – non così avvezzo alla pagina filosofica – si tratta invece di trovare in una *poetica dei luoghi*, e soprattutto dei luoghi natii, l'appiglio che permetta di negare quasi a priori il senso del quotidiano, facendo entrare alcuni in un dominio magico-esoterico e in fondo geomantico.

Possiamo notare quanto sia lontano qui l'alpinismo reale, fatto di immani fatiche, spesso caotiche, maledette, fonti di disagio e problemi nel quotidiano, un alpinismo fatto spesso di tentativi, disillusioni, non di rado liti, dolori e sofferenze anche interiori, rispetto a quello descritto da Rudatis, che diventa alla fine un alpinismo trasfigurato e in definitiva solipsistico. Nella contemporaneità valgono, su tutte, le pagine autobiografiche del grande, e sopravvissuto a se stesso, alpinista Mark Twight, che narra, in un libro di buona fortuna editoriale, come l'essere diventato un alpinista estremo e drammaticamente fegatoso lo abbia ridotto a una totale avulsione dal resto del contesto umano, mentre praticamente tutti i suoi compagni e conoscenti, in un modo o nell'altro, morivano in parete.<sup>466</sup>

Non solo la scalata, ma anche un bivacco in parete, diventa per Rudatis un nuovo incantesimo della città segreta, e così i toponimi, così le caratteristiche del paesaggio, anche minimali, sono per lui segni che rimandano ad altro, ad un passato ancestrale e a valori particolari ed eccelsi. D'altra parte, si fa fatica a connettere questa prospettiva, che appare in fondo dotata di un fondamento instabile, con l'estrema competenza di Rudatis in rapporto non solo alla tecnica ma anche alla storia dell'arrampicata della sua epoca, con particolare riferimento all'evoluzione verso l'epopea del sesto grado, di cui egli fu primo e privilegiato cantore.

Non c'è in lui alcuna preclusione, e ciò gli fa solo onore – contrariamente a quello che accadrà più avanti in altri e meno nobili casi – verso l'uso dei chiodi in roccia, per quanto riconosca in Preuss, principe dell'arrampicata senza corda, l'indiscusso maestro di tutto il Novecento verticale.

<sup>466</sup> M. Twight, *Confessioni di un serial climber*, trad. it. di L. Ruggiero, Versante Sud Editore, Milano, 2005; edizione originale inglese, *Kiss or kill, confession of a serial climber*, Mountaineers Books, Seattle, 2001.

Rudatis mostra una conoscenza dettagliata di tutto l'ambiente alpinistico italiano, e non solo trentino, e la sua ammirazione verso i pur talora odiati maestri della Scuola di Monaco e di Vienna, da Leo Rittler a Emil Solleder, non fa che sottolineare la sua grande cultura alpinistica.

Ciononostante, l'ultima parola non è nel grandioso ed impegnativo atto sportivo verticale, nell'uso o meno dei chiodi nel raggiungimento della vetta, in un eventuale conquista, e nemmeno in un gioco o, come accade in Zapparoli, in una trasognata deriva psicologica che empatizza romanticamente con il dolce richiamo dei monti: l'ultima parola, per Rudatis, è nel riconoscere nelle rocce la porta per la liberazione, nel saperne interpretare le funzioni simboliche, nel poterle ricollegare a tradizioni, a modi di comportamento superiori. Valga per tutti un esempio, relativo ad un momento della prima salita di Rudatis, Rittler e Videsott, nel 1929, della Cima della Busazza, per una via di mille e cento metri:

“Non sento nemmeno la mia solitudine nella chiara e strana luce diffusa la quale mi sembra penetri nel mio spirito, e faccia emergere un'alba dalle oscure profondità del mio essere, cioè una nuova luce interiore che mi rivela ignote lontananze, significati e valori esoterici. Incurvandosi a spirale il camino comincia a restringersi. Ma prima di uscire dal tempio io sosto seduto su di una mensoletta. È misteriosamente lucida nella mia mente l'idea che la spirale è anche tradizionalmente il simbolo della creazione in tutte le più antiche civiltà di tutti i continenti. Inoltre, essa è anche il simbolo di *kundalini* che è potere creativo operante nell'essere umano. Come risulta da esperienze concordi nello *yoga indiano taosta e tibetano*, che risalgono a tradizioni millenarie e sono state confermate anche recentemente.

Questa spirale nascosta nella montagna è veramente misteriosa perché tanto reale quanto simbolica, ed è quindi doppiamente esoterica”.<sup>467</sup>

Ci sentiamo dunque di concludere questa analisi affermando qui che Liberazione può essere considerata come l'esposizione di una concezione della montagna e dell'alpinismo fondata su una ermeneutica esoterica della verticalità.

### 6.3 Rudatis, teorico del sesto grado: storia dell'alpinismo e mutamento dei tempi

Come già abbiamo detto in precedenza, la fama di Rudatis nell'ambito del mondo della cultura alpinistica italiana e internazionale è ascrivibile, più che alle sue salite

<sup>467</sup> D. Rudatis, *Liberazione*, op. cit., pagg. 179-180.

o alle sue teorie esoteriche, alla sua notevole descrizione storica e difesa ideologica dell'epopea del sesto grado, cronologicamente coincidente con la seconda metà degli anni venti e la prima metà circa del decennio successivo.

La prima e più compiuta esposizione rudatisiana dell'avvento del sesto grado, coincise con la redazione di una serie di nove articoli pubblicati sulla rivista *Lo sport fascista*, fra il 1930 e il 1931. In questi articoli, abbastanza lunghi e dettagliati, e rivolti in fondo a un pubblico di sportivi ma non per forza di alpinisti, Rudatis si pone un obiettivo forse mai identificato da altri, almeno in quei tempi, ed appare come un pioniere assoluto di una forma strutturata di cultura dell'alpinismo, sia a livello contenutistico, che nelle tipologie mediatiche di scrittura.

L'obiettivo è quello di vidimare l'alpinismo come un'attività sportiva, soprattutto per quanto riguarda l'arrampicata su roccia, specificando però in maniera draconiana le condizioni che fanno sì che, almeno in parte, esso possa diventare tale.

A conferma di questa possibilità evolutiva Rudatis pone e usa la storia dell'alpinismo su roccia, che appare, in questo modo, dotato di una evoluzione organica per fasi, per luoghi, per protagonisti, per tecniche.

Al culmine di quest'evoluzione si colloca la necessità della introduzione di una scala di valutazione delle difficoltà in roccia, come era accaduto da poco in ambito tedesco con la scala Welzenbach chiusa al sesto grado superiore.

Ma Rudatis intende, per la prima volta, scrivere una vera e propria storia dell'arrampicata, in modo da "aprire il noto dissidio tra alpinismo e sport, scoprire le radici e risolverlo in modo completo e definitivo".<sup>468</sup>

Dopo aver definito chi è alpinista, Rudatis giunge a concludere che si può arrivare ad un concetto sportivo dell'alpinismo, concetto positivo, tanto più le singole imprese saranno oggettivamente misurabili e valutabili, secondo criteri convenzionali e condivisi. Così facendo Rudatis divide in maniera irrevocabile il contenuto psicologico ed individuale dell'alpinismo da quello che è il contenuto collettivo, misurabile, concreto: "il movente è una cosa, l'azione, il risultato, un'altra".<sup>469</sup>

Esistono dunque delle condizioni generali, che egli addirittura elenca, ferme le quali è possibile determinare il valore di una salita in senso sportivo. Ancor prima di iniziare una dettagliata storia dell'arrampicamento, con riferimento quasi esclusivo alle Dolomiti, Rudatis entra nel dettaglio tecnico introducendo un concetto pionieristico, cioè quello della differenza tra la cosiddetta "difficoltà del singolo passaggio" e la cosiddetta "difficoltà di continuità" ossia il grado dato dalla successione dei passaggi. Inoltre non è l'azione materiale in sé che determina lo

<sup>468</sup> D. Rudatis, "Lo sport dell'arrampicamento", in *Lo sport fascista*, marzo 1930, pag. 33

<sup>469</sup> *Ivi*, pag. 34.

sport, ma “le circostanze, le modalità, le direttive” entro cui si svolge l’azione stessa.

Segue poi una discussione sui mezzi artificiali, cioè corde, chiodi, moschettoni e martello che, secondo Rudatis, sono gli unici strumenti artificiali ammessi nell’arrampicamento, in modo che il loro uso dipende, giudizialmente, dalla valutazione “delle difficoltà basata sulla purezza dello stile”.

Saranno poi i migliori arrampicatori in senso assoluto a standardizzare le difficoltà di un itinerario rendendole convenzionali e pubbliche, in modo che l’alpinismo abbia una connotazione sportiva e in esso si sommi l’elemento dell’azione e del risultato con quello di un “lucido eroismo”, entro cui l’alpinista deve avere “tutta la coscienza e la volontà formidabile del pericolo mortale di istante in istante”, in modo da dominare completamente se stesso in ogni gesto e in ogni brivido. Così, per Rudatis, “Questo è lo sport dell’arrampicamento! Il più emozionante, il più volitivo, il più virile di tutti gli sport”.<sup>470</sup>

Fissati dunque in questo modo i fondamenti connotativi dell’arrampicata come sport – che nulla hanno a che vedere con una concezione dell’arrampicata come attività di *loisir* – Rudatis inizia a svolgere nei successivi articoli una dettagliatissima storia dell’arrampicata in Dolomiti e in Tirolo, a partire dai pionieri e dalla prima conquista delle Alpi, identificando nelle figure di Emil Zsigmondy, Eugen Guido Lammer, e soprattutto di Georg Winkler, i tre personaggi fondamentali in questo contesto. Il primo, che operò tra il 1861 e 1885, fu valente alpinista di rara audacia; del secondo abbiamo già lungamente parlato; Winkler, che morì giovanissimo a diciannove anni nel 1888, compì alcune prime salite slegato fra cui quella dell’omonima Torre del Vajolet, nel Catinaccio, in Dolomiti. Secondo Rudatis, ciò che caratterizza queste figure è il modo in cui raggiungono la cima, e nella purezza modale che li contraddistingue si coglie “l’assoluto valore dell’io di fronte alla montagna”.

Completamente spostato dunque verso la tradizione di lingua tedesca e poi dolomitica, Rudatis non si esime dall’attaccare apertamente il mondo alpinistico inglese, che, a suo dire, non sarebbe mai stato capace di comprendere questi aspetti interiori ed eroici, per non dire titanistici, propri dell’essenza dell’alpinismo stesso.

Anche se non viene nominato, risuona evidente qui come nemico pubblico numero uno quell’antico Leslie Stephen che, nel 1871, nel suo celebre *The Playground of Europe*, aveva teorizzato che le Alpi non fossero altro che il luogo

<sup>470</sup> *Ivi*, pag. 39. Lo stesso Rudatis si era già pronunciato, in un ambito più specifico, sul tema delle valutazioni in roccia nell’articolo “La moderna graduazione delle difficoltà”, in *Annuario della Società Alpinisti Tridentini*, Trento, 1930.

naturale elettivo destinato a soddisfare le esigenze socioculturali della borghesia e della nobiltà europea.<sup>471</sup>

Si notano, in questa pagina rudatisiana, una serie di elementi tipici della atmosfera culturale e politica dei primi anni trenta, come il riferimento al “patrimonio di sangue e di audacia”, inestimabile per ogni razza, o come la distinzione degli alpinismi in chiave nazionalistica, con un evidente disprezzo per quello britannico. È certo difficile dire se qui Rudatis abbia inteso forzare le proprie opinioni in relazione agli orientamenti del regime o se, realmente, le sue fossero affermazioni sceve di ogni elemento retorico.

Egli intende peraltro sottolineare come la sportività non neghi né avvili “i valori spirituali, artistici e sociali”, ma anzi li esalti, poiché essa è in primo luogo simbolo della chiarezza, e ogni chiarezza è simbolo di elevazione.

Nelle pagine seguenti inizia la descrizione delle imprese di Winkler, e, negli articoli successivi, dell’operato delle grandi guide alpine di fine Ottocento, da quelle dell’Oberland Bernese, a quelle del Cervino, a quelle cortinesi, per arrivare poi ad una focalizzazione sulla conquista delle maggiori cime dolomitiche, la Marmolada su tutte. Fra queste figure spicca quella della guida cortinese Antonio Dimai, pilastro di un’intera dinastia di professionisti della roccia, come pure la figura di Tita Piazz, “il diavolo delle Dolomiti”, celeberrima guida della Val di Fassa, già operativo negli anni dieci e ancor di più in seguito.<sup>472</sup>

Sin dal primo decennio del ventesimo secolo, inizia poi l’assalto alle pareti dolomitiche per itinerari più difficili di quelli dell’epoca precedente, come con la salita della gigantesca parete sud della Marmolada che vide protagonisti le guide Bettega e Zagonel, che accompagnavano l’alpinista inglese Beatrice Tomasson.

<sup>471</sup> Va ricordato che contro Stephen e una buona parte dell’Alpine Club di Londra si erano già scagliati alpinisti e uomini di cultura importanti come John Ruskin. Su questo tema si veda l’interessante trattazione, relativamente recente, svolta da Simon Schama in *Paesaggio e memoria*, trad. it. di P. Mazzei, Mondadori, Milano, 1997 (1995), in particolare il capitolo “Imperi verticali e abissi della mente”, pagg. 457-525, ove si nota come lo sdegno di Ruskin contro i soci dell’Alpine Club, fosse in realtà animato da una visione estetizzante e poco operativa dell’alpinismo e della montagna. Secondo Ruskin non è l’alpinismo a poter guidare l’individuo alla realtà e alla bellezza della montagna, ma l’estetica geologica, l’armonia delle superfici curve, entro una concezione derivata da Turner, concezione che Ruskin cercò di applicare anche al Monte Cervino, dedicandole un intero capitolo dei *Modern Painters*.

<sup>472</sup> Su Antonio Dimai si veda il recentissimo libro illustrato *Antonio Dimai Deo, una famiglia di guide alpine*, a cura di C. Gandini e F. Gaspari, Gruppo Scioattoli, Cortina d’Ampezzo, 2016. Il Dimai fu padre delle celebri guide Antonio e Giuseppe che, insieme ad Emilio Comici, aprirono nel 1933 la direttissima da nord alla Cima Grande di Lavaredo, itinerario fondamentale nella storia dell’arrampicata su roccia in Europa. Lo stesso Antonio Dimai fu guida di Re Alberto dei Belgi, che a più riprese lo lodò in tutti i sensi.

Con Tita Piaz e con le grandi vie di Angelo Dibona, “arrampicatore sommo; la migliore guida dolomitica del suo tempo, completa in ogni senso”, l’alpinismo dolomitico entra in una nuova fase, affiancato da quello di lingua germanica nella ricerca delle vie sulle strutture più ardite e talora con modalità di mai più raggiunta purezza di stile, sino ovviamente alla figura di Paul Preuss (1886-1913), il quale, in particolare con la sua prima salita e discesa solitaria del Campanile Basso di Brenta, nel 1911, con difficoltà di quinto grado, appare a Rudatis come colui che “differenziò dall’alpinismo lo sport dell’arrampicamento nel quale eccelse come purista dello stile”.

Dopo Preuss inizia il decollo delle difficoltà, legate anche all’invenzione e all’uso del chiodo da roccia e al perfezionamento delle tecniche di corda legate alla figura della guida della Zillertal Hans Fiechthl. Seguono altri nomi celeberrimi dell’alpinismo dolomitico come Hans Dülfer, tirolese, che morirà poi durante la Prima guerra mondiale, e che Rudatis stesso descrive, chiudendo uno degli articoli, definendolo come “il genio dell’arrampicamento, colui che innumerevoli volte soprattutto aveva osato, sfiorando coscientemente la morte in una continua sfida vittoriosa.”<sup>473</sup>

Nel sesto articolo, pubblicato nel dicembre 1930 ed intitolato *L’estrema progressione dell’arrampicamento*, Rudatis analizza e descrive le scalate successive al primo conflitto mondiale, dominate, quasi totalmente, dagli arrampicatori austro-tedeschi, e da quella scuola di Monaco che, a metà degli anni venti, spostò in avanti il limite delle difficoltà, raggiungendo il sesto grado su roccia, soprattutto con la celebre salita diretta, appunto di Solleder e Lettenbauer, del 7 agosto 1925, alla parete nord-ovest della Civetta, tanto cara a Rudatis: “con essa era caduto l’ultimo più grande problema di roccia delle Alpi Orientali”.<sup>474</sup>

Ma l’avvento del sesto grado necessita, secondo Rudatis, anche di una sistematizzazione tecnica, in modo che chiunque possa riuscire, come si legge nell’occholino a cura dei redattori della rivista, “a determinare ciò che effettivamente è il limite del possibile nell’arrampicamento su roccia... ponendo così le basi fondamentali di tutte le future considerazioni e valutazioni.”<sup>475</sup>

Seguono così pagine dedicate ad una comparazione tecnica dell’estremamente difficile, soprattutto in relazione alla via di Solleder: Rudatis ritorna sulla valutazione globale dei passaggi o parziale, di ogni singolo passaggio, e cita, al proposito, le diverse migliori scuole di rocciatori italiane, da quella triestina della Val Rosandra,

<sup>473</sup> E. Rudatis, “L’apogeo della tecnica dell’arrampicamento”, in *Lo sport fascista*, agosto 1930, pag. 31.

<sup>474</sup> E. Rudatis, “L’estremo progresso dell’arrampicamento”, in *Lo sport fascista*, dicembre 1930, pag. 42.

<sup>475</sup> E. Rudatis, “Verso il limite del possibile”, in *Lo sport fascista*, febbraio 1931, pag. 45.

a quella vicentina delle piccole Dolomiti, a quella lecchese e lombarda della Grignetta che, di lì a pochi anni, farà la parte del leone, quanto meno proprio in ambito italiano.

Rudatis è particolarmente interessato al tema della caduta, e sostiene che mai o quasi mai l'arrampicatore arriva a compiere uno sforzo al limite di caduta, finendo, prima o poi, per appendersi al "chiodo aiutatore". Proprio l'uso dei chiodi ha permesso però una maggiore assicurazione e quindi di forzare verso l'alto lo sforzo massimale lungo i singoli passaggi, e l'uso dei chiodi, continua Rudatis "in una arrampicata è tanto legittimo quanto l'uso della piccozza nell'alpinismo ordinario". Tuttavia, un uso continuo di chiodi determina una preclusione all'aumento dei valori della difficoltà, per quanto l'uso dei medesimi chiodi comporti spesso dei pesanti sforzi atletici. È veramente interessante, soprattutto in relazione all'odierna evoluzione dell'arrampicata negli ambiti della falesia da una parte (continuità su venti-trenta metri di scalata) e del *boulder* (massi di pochi metri dove si superano passaggi singoli estremi, da slegati) dall'altra, notare la raffinatezza del Rudatis, nel lontano 1930, nel sottolineare come "l'arrampicamento è una successione di vari sforzi e non l'esaurirsi di uno sforzo isolato in un semplice spostamento".<sup>476</sup>

Ma gli ultimi momenti dello sport dell'arrampicamento, che Rudatis tratta negli ultimi due articoli, parlano italiano, ed infatti Rudatis in questi scritti si dedica esclusivamente alla storia dell'arrampicata in Italia, giungendo a evidenziare come anche in ambito italiano, e forse più che altrove, si sia ben presto giunti al sesto grado e ad imprese che nulla hanno da invidiare a quelle di Solleder o di Dülfer, vicenda ben testimoniata storicamente dalla grandiosa salita del pilastro sud-ovest della Marmolada di Penia, compiuta, in modo epico, nel 1929, insieme a Christomannos e Perathoner dalla grande guida fassana Luigi Micheluzzi, detto "il Gigio della Simonina", per un itinerario molto impegnativo, con difficoltà di sesto grado sostenuto, superiori a quelle della Solleder in Civetta.

Paradossalmente, il nazionalismo, che ci si aspetterebbe massivo, in questo contesto è invece relativamente moderato, e comunque sempre mediato da una valutazione critica, entro cui trova anche spazio una trattazione delle figure dei cosiddetti "alpinisti senza guida" per nulla attaccati o svalutati dal Rudatis, che vede fra essi alcuni dei più grandi scalatori del tempo, dallo stesso Pino Prati, a Raffaele Carlesso, ai milanesi Eugenio Fasana e Vitale Bramani, inventore delle famose solescolpite VIBRAM®.

Ovviamente, negli ultimi anni si assisterebbe, secondo Rudatis, a una "trionfale ascesa dell'arrampicamento italiano", con il già citato Micheluzzi, con il bellunese Zanetti, e Angelo e Giuseppe Dimai, cortinesi, per arrivare alla comparsa di

<sup>476</sup> *Ivi*, pag. 49.



quell'Emilio Comici, con cui Rudatis aveva già arrampicato, che diverrà nel decennio successivo il grande maestro assoluto dell'arrampicata libera e artificiale su roccia.

Nel complesso, come è già stato notato,<sup>477</sup> questi articoli costituiscono un'opera innovativa e ambiziosa, all'avanguardia, per l'epoca, in Europa, e si caratterizzano per l'estrema competenza non solo teorica ma pratica, effettivamente alpinistica, del loro redattore, che li pone in tutt'altro piano rispetto alle pur notevoli storie dell'alpinismo e della montagna comparse nella prima metà del Novecento, come quelle di Charles Gos o di Claire-Éliane Engel, dense e pregne di cultura, ma lontane dalla tecnica alpinistica.

Rudatis che, nel 1936, come già abbiamo notato, pubblicò anche un testo in tedesco su questi temi,<sup>478</sup> si pone così come una figura di riferimento assoluto nel contesto della storiografia europea inerente all'alpinismo dell'Ottocento e del Novecento, entro uno stile di scrittura che, per quanto divulgativo, era elegante e chiaro, e che non lasciava spazio a fraintendimenti di contenuto.

Dunque, in conclusione, un Rudatis che sa distinguere, laddove è necessario, l'elemento psicologico e culturale da quello tecnico e pratico, che sa separare la dimensione esoterica per lui fondamentale, ma in fondo personale, dalle regole generali e collettive dell'arrampicata come sport, indicando, nella sua epoca, in fondo anche i limiti di entrambe queste declinazioni dell'alpinismo.

<sup>477</sup> L. Piccioni, *Domenico Rudatis e la Storia dello sport dell'arrampicamento*, Pisa 2014, (pdf online).

<sup>478</sup> D. Rudatis, *Das Letzte im Fels*, op. cit.



## 7 TARDO ROMANTICISMO E IDEALISMO MAGICO IN ETTORE ZAPPAROLI

### 7.1 Una biografia complessa: ricerca delle fonti e contesto storico-sociale

Entro il panorama dell'alpinismo italiano della prima metà del Novecento, non sono mancati, come abbiamo lungamente visto nelle pagine precedenti, figure capaci di unire all'attività pratica sui monti una notevole produzione teorica inerente la filosofia, la letteratura, la scienza e le arti.

In realtà, tutta la storia dell'alpinismo italiano è costellata di personaggi capaci di riunire teoria e azione. Ciò a diversi livelli, entro ambiti disparati e già a partire dal secondo Ottocento, quando spiccano su tutte, ad esempio in Lombardia, le figure di mecenati come Luigi Brioschi<sup>479</sup>, del conte Francesco Lurani Cernuschi<sup>480</sup>, di Eugenio Fasana (1886-1972), arrampicatore solitario e penna eccellente nel descrivere il Monte Rosa, per arrivare, più avanti, ad Ettore Castiglioni, Massimo

<sup>479</sup> Milanese, viene ricordato per la grande salita, compiuta alla Punta Nordend (4618 metri) del Monte Rosa, da est, nel 1876, insieme a Ferdinando e Abramo Imseng. Per l'epoca, si trattò di un itinerario di misto, roccia e ghiaccio, di livello altissimo. Brioschi fu anche imprenditore, uomo di cultura e mecenate del rifugio in seguito costruito sulla cima della Grigna settentrionale.

<sup>480</sup> Vissuto tra il 1857 e il 1912, si dedicò soprattutto all'alpinismo sulle Alpi Centrali, ma ebbe forti interessi musicali., con particolare riferimento a Bach, e fu Pigmaliote del musicista Lorenzo Perosi (1872-1956). Celebre patrizio milanese, pioniere della zona della Val Masino, ma al contempo infaticabile promotore di cultura alpina, sia a livello scritturale che fotografico, Lurani rappresentò, verso la fine del secolo, un punto di riferimento assoluto nel contesto alpinistico lombardo. Si veda, a tale proposito, lo studio di Lorenzo Revojera, *Francesco Lurani Cernuschi. Un patrizio milanese verso la modernità (1857-1912) fra arte, alpinismo, letteratura, musica e scienza*. Persico Editore, Cremona, 2004. Su questi argomenti si vedano anche R. Serafin (a cura di), *La Lombardia e le Alpi*, Club Alpino Italiano, Milano, 2013; *Milano e le sue montagne, centotrent'anni di alpinismo, arte, lavoro, letteratura e scienza*, a cura di L. Revojera, P. Carlesi, C. Lucioni, E. Pesci, CAI Milano, Milano, 2002.

Mila, piemontese, grande storico della musica, sino a Dino Buzzati, che descrisse le montagne e le Dolomiti in diversi scritti e disegni di fama.

Ma la cultura alpinistica italiana tra il 1880 e il 1940 ha subito influssi assai diversificati, difficilmente riconducibili ad un solo filone ideologico, filosofico o letterario: in realtà essa fu animata inizialmente, e cioè intorno alla fine del secolo diciannovesimo, soprattutto dallo spirito positivista, che spingeva, sull'esempio britannico, nobili e soprattutto borghesi non solo alla conquista delle cime, ma anche a democratizzare le Alpi, avvicinandole al popolo e alla mediaticità di quei tempi. Valga su tutti, come esempio, la presenza diffusa di copertine della prima rivista italiana, *La Domenica del Corriere*, dedicate, con disegni di Achille Beltrame, a vicende, imprese o sciagure alpinistiche. Ma, come è noto, il vento del positivismo, che pur aveva portato in Italia interessanti innovazioni legate alle scienze, come ben mostra il caso del fisiologo Angelo Mosso<sup>481</sup>, finì presto già nel pieno dell'età giolittiana, e comunque entro il 1915, lasciando spazio, come abbiamo visto in precedenza, alla reazione irrazionalista, e alle sue molteplici declinazioni, oggetto principale di questo nostro presente lavoro.

Fra esse si collocano certamente la diffusione del pensiero di Nietzsche, la pseudo-filosofia alpestre di Guido Lammer, le eco di un vago panteismo bruniano di ritorno, nazionalista e post-unitario, applicato alla natura alpina, per arrivare alle diverse forme di esoterismo, dall'Antroposofia alla Teosofia, all'ermetismo, all'alchimia, allo spiritismo, passando per il tradizionalismo e imperialismo pagano di Evola e il magismo primordialista di Rudatis.

Ma la cultura del primissimo Novecento fu anche, come è noto, segnata da una forte penetrazione e diffusione, in Italia, di elementi culturali che nulla avevano a che vedere con l'esoterismo, ma che erano, nella loro radice, legati ad una percezione magica, trasognata e fortemente simbolica, delle montagne e della natura alpestre.

Le fonti di questa particolare visione del mondo sono probabilmente identificabili soprattutto nella tarda riacquisizione del romanticismo tedesco del primo Ottocento, entro cui, come abbiamo visto diffusamente, è assai presente la scissione fra uomo e natura e lo *Streben* che tenta di superarla. Ma al romanticismo

<sup>481</sup> Angelo Mosso (Torino, 1846 – Torino, 1910), medico fisiologo e archeologo, alpinista, può essere considerato il padre della fisiologia in alta quota. Nel 1879 sostituì Jacob Moleschott sulla cattedra di Fisiologia all'Università di Torino. Oltre a una fondamentale ricerca dedicata alla neurofisiologia (*Sulla circolazione del sangue nel cervello dell'uomo*), nel 1894 pubblicò lo studio pionieristico *L'uomo sulle Alpi*, (Treves, Milano), frutto di una lunga permanenza, in equipe, presso la neonata capanna Regina Margherita sulla Punta Gnifetti del Monte Rosa a 4554m. Fu inoltre fondatore ed ideatore dell'istituto di ricerca che portò il suo nome, inaugurato nel 1907 a 2900 metri, presso il Col d'Olen, sul Rosa, dedicato alla fisiologia in quota. Dopo un incendio che lo distrusse parzialmente nel giugno 2000, l'Istituto è stato restaurato e riaperto con funzione sia di ricerca che di centro scientifico-culturale.

di un Novalis, di Hölderlin, di uno stesso Shelley, si aggiungono i *refrains* di un certo dannunzianesimo decadente, dell'idealismo magico caro a Papini e Prezzolini e ben diffuso sulle riviste di punta come *Leonardo*, *Lacerba*, *Il Regno*, fino alle influenze più sfumate legate a quell'altrettanto vago ibridismo di titanismo e spirito eroico malinconico, lunare, che era presente nella percezione del mondo acquosa, meditabonda e floreale, tipica della *Belle Époque*.

Se in alcuni giovani, come il trentino Pino Prati, o come Evola stesso, questo insieme di suggestioni tendeva a scatenare soprattutto una tendenza a vedere nell'alpinismo una forma di superamento della condizione storica della modernità, o un distacco da una massa sempre più vicina alle Alpi, in altri e rari casi, non solo in Italia, l'idealismo magico e il simbolismo alpestre produssero una reazione diversa, più mite, intimista, appunto lunare, ispirata più a forme estetiche, a una poetica, che a conversioni ideologiche sociali, storiche o politiche.

Curiosamente, la gran parte degli alpinisti culturalmente avanzati, nell'Italia a cavallo dell'anno 1900, appartiene ad una buona borghesia cittadina, benestante e colta ma, in perfetta linea con l'indirizzo delle tensioni morali antiborghesi che animavano i giovani in quegli anni, finisce per usare l'alpinismo come un'arma privilegiata per attaccare il sistema stesso dei valori borghesi attraverso la leva dell'individualismo più feroce.

Tuttavia, non mancavano giovani borghesi a cui le istanze superomistiche e di rivolta contro la modernità risultavano eccessive ed in fondo omologanti. Fra costoro, in Italia spicca la figura di Ettore Zapparoli, mantovano ma milanese di adozione, alpinista solitario di altissimo livello, musicista e maestro d'orchestra, scrittore e pubblicitista, amico di Dino Buzzati nel dopoguerra, figura unica per biografia e destino, nel panorama alpinistico europeo.

La biografia di Zapparoli è essenziale, ben più di quella di Evola e Rudatis, per comprendere i contenuti, i toni e soprattutto le sfumature della sua originaria concezione della montagna e dell'alpinismo: tutto nella sua biografia sembra appositamente costruito per portare la sua figura entro una dimensione mitica e misteriosa, rendendolo, di diritto, protagonista simbolico di un'epoca, di una cultura ispirata ad un dolce magismo dell'Alpe, se non addirittura di una declinazione di destino vitale prescritta e inquietante, tale da suscitare, in chi la conosca in dettaglio, il sospetto di una presenza arcana o quasi trascendente, a regia di eventi davvero fuori dalla norma.

In questo senso, Ettore Zapparoli chiude il cerchio che unisce, non solo nella teoria, ma anche nella pratica alpinistica, come accade in Evola e Rudatis, l'esoterismo, l'irrazionalismo e il binomio composto da romanticismo ed idealismo magico entro l'alpinismo italiano del primo Novecento.

Dunque, data questa premessa fondamentale, la sua figura deve essere compresa e studiata a partire dalla sua vicenda biografica e dal contesto storico-sociale entro cui egli era inserito.

Ettore Zapparoli nacque il 21 novembre del 1899 a Mantova, da Luigi Zapparoli e Anita Nuvolari. I genitori appartenevano a famiglie della borghesia locale, e il padre era medico otorino, fra l'altro fra i primi a introdurre in Italia le operazioni alle tonsille. La madre, contrariamente a quanto è stato talora scritto, non aveva parentele con il celebre pilota Tazio Nuvolari. La famiglia aveva delle proprietà immobiliari sulle colline di Custoza, luogo evocativo in un'ottica risorgimentale, e assai frequentato da Zapparoli in tenera età, anche per la presenza del nonno, che fu garibaldino.

Gli anni in cui Zapparoli venne educato sono quelli dell'età giolittiana, dell'ascesa industriale della nazione, e della progressiva crisi dell'illusione positivista, anni, fino al 1920, densissimi, quanti altri mai, di stimoli culturali forti e molteplici, dal futurismo alla diffusione del dannunzianesimo - che influenzò molto il giovane Ettore, presto volontario al fronte - fino alle prime suggestioni del nascente fascismo e alle contrapposte risonanze delle lotte operaie, sfociate nel biennio rosso.

Il giovanissimo Zapparoli partecipa alla Grande guerra ma non spara un colpo, e ritorna a Mantova deluso da questa esperienza che si è rivelata solo dura e dolorosa.

Nell'estate del 1917, tra il 27 giugno e il 9 settembre, scrive un poemetto in versi intitolato *Saga*, in cui l'esperienza bellica non è trattata, a favore di un netto spostamento culturale verso elementi arcadici e pastorali, legati ad un ideale di vita ancora acerbo e, come è stato scritto, tipico di un romanticismo di maniera di livello liceale.<sup>482</sup>

Negli anni successivi, ed in particolare tra il 1920 e il 1930, Zapparoli, concluso il liceo, si laurea a Venezia in Economia e Commercio, seguendo un interesse che risulterà però secondario a quello artistico e in seguito alpinistico.

Nel contesto di una abitudine familiare di vacanze estive in Dolomiti, il giovane Zapparoli comincia, all'inizio degli anni venti, ad interessarsi all'alpinismo su roccia, che pratica sui Monti Pallidi, salendo spesso slegato e da solo. Arrampica sul Vajolet, nel Catinaccio, ove riceve anche le lodi di Tita Piazz, sino al 1926, anno in cui sale addirittura in solitaria e senza corda la via Tomasson alla parete sud della Marmolada di Penia in due ore.

Lo stesso anno la famiglia si trasferisce a Milano, mentre Zapparoli sale il Campanile Basso di Brenta in solitaria invernale, impresa di tutto rilievo per l'epoca.

L'inizio del periodo milanese coincide per Zapparoli con la frequentazione di un ambiente più altolocato di quello mantovano e forse anche più colto, in modo che questa nuova esperienza si riflette in una forte attenzione per la poesia, sfociata nella scrittura di alcune liriche di stampo crepuscolare e vagamente abbandonico, e di

<sup>482</sup> Cfr. *Alpinismo solitario*, a cura di A. Giorgetta e D. Colli, Milano 2011, pag. 18.

altre, più vicine allo stile e alla poetica pascoliana, pregna di nostalgie e dolci psicologismi.

Non c'è alcun dubbio sul fatto che Zapparoli abbia in questi anni sviluppato una forte sensibilità estetica non solo inerente alla letteratura, ma anche e soprattutto alla musica, dato che proprio a quest'ultima dedicherà le proprie energie migliori, diplomandosi in composizione al Conservatorio di Parma, nel 1930. La seconda metà degli anni venti è, per gli Zapparoli, un periodo felice e di prosperità economica, di frequentazioni della buona borghesia milanese e anche di relativa eleganza, per Ettore, talora ricordato, non solo in ambito alpinistico, come figura estremamente distinta e signorile. In questi anni le suggestioni futuriste sembrano avere avuto ancor più effetto sull'indole artistica di Zapparoli che, tuttavia, appare sempre più interessato alla montagna e all'alpinismo. Nel 1929, durante una vacanza estiva della famiglia a Macugnaga, dove i genitori avevano affittato un piccolo appartamento presso la Baita Marone, Zapparoli, affascinato dalla grande parete glaciale orientale del Monte Rosa, la supera in solitaria per la via del Canalone Marinelli, fra il 24 e il 25 di agosto.

Si tratta della seconda salita solitaria assoluta dopo quella di Angelo Taveggia, e con ciò Zapparoli entra di diritto nella storia del grande alpinismo.

Inizia qui la parte cruciale della sua biografia, completamente legata proprio a questa grande parete, che diventerà per lui, negli anni successivi, e fino alla morte, nel 1951, un vero e proprio teatro magico personale, un luogo separato e simbolico, costituente una alterità esistenziale rispetto al mondo delle pianure e delle città.

Sempre in questi anni, Zapparoli comincia ad apparire, a chi lo conosce, come un personaggio particolare e dotato di una sensibilità estetica superiore, corroborata da atteggiamenti eccentrici, romantici, non lontani da quelli tipici dei giovani futuristi del decennio precedente. A ciò si aggiunga il luogo di residenza personale in centro a Milano, nella mansarda della torre di Castel Cova, in via Carducci, ove egli suonava e componeva su un pianoforte Schickmeyer color albicocca, leggermente imbarcato per l'umidità. Allo stesso modo Zapparoli viveva sostanzialmente di rendita, completamente preso dall'arte e dai progetti alpinistici, di cui faceva talora partecipi alcuni amici presso la sede del Club Alpino italiano di Milano, che era solito frequentare, con particolare riferimento alla celebre e fornita biblioteca.

Amico o conoscente dei grandi alpinisti colti milanesi, come Vitale Bramani, Ettore Castiglioni, conobbe anche Gabriele Boccalatte, torinese, figura di spicco sul Monte Bianco e abile musicista.

Sempre nei primi anni trenta, stringe amicizia con il poeta del Cervino, quel Guido Rey che si reca spesso a trovare a Cervinia, e con cui discute animatamente di alpinismo e di cultura, come capita quando Zapparoli stesso si mostra entusiasta per la lettura di *Brave new World*, del 1932, di Aldous Huxley, mentre Rey non ne condivide i contenuti, appellandosi a un passato che sta ormai scomparendo.

Nel 1931 sale la parete ovest di una cima minore, il Dente settentrionale di Aran, insieme ad Antonio Sammarchi, per un itinerario in roccia non facile, ma tutta la sua attenzione è ormai per la est del Rosa.

Dopo una serie di allenamenti specifici, consistenti soprattutto nel trasporto primaverile, su e giù per lunghi sentieri, di zaini colmi di sassi, Zapparoli progetta e porta a termine, tra il 18 e il 19 Agosto 1934, la sua massima e mai ripetuta impresa, cioè la via diretta al Colle Gnifetti, da solo lungo il Crestone Innominato. Si tratta di un itinerario di 2500 metri di sviluppo, su terreno glaciale e misto difficile, con enormi pericoli oggettivi per caduta di seracchi e ghiaccio, oggi in sfacelo e irripetibile, a causa delle variazioni di condizione della parete degli ultimi decenni.

Zapparoli è un fegatoso, ma al contempo un tecnico estremo e un calcolatore cinico e accorto di ogni dettaglio inerente le proprie salite: dal portare la più leggera macchina fotografica esistente, al razionamento assoluto di viveri e materiali. In questi anni non mancarono tuttavia una serie di incidenti, anche gravi, sempre sulla est, al cui il grande solitario scampò per miracolo, e che descrisse più volte in articoli comparsi sulla *Rivista Mensile del Club Alpino italiano*.

Ciò che colpisce però, è soprattutto il modo in cui Zapparoli descrive le sue salite sulle riviste o sui giornali di quegli anni: evita volutamente l'accento tecnico, e i suoi racconti d'ascensione divengono, per lui, narrazioni magiche, del tutto avulse dallo stile imperante nella letteratura alpinistica di quegli anni, tipici dell'epopea del sesto grado, come abbiamo precedentemente già visto.

Ogni parte della montagna diventa elemento mitico, vivo, parlante, diviene simbolo di un desiderio interiore, o di una voce del cosmo che cerca di comunicare con gli uomini: un universo sospeso a metà fra il gioco pericoloso e il tentativo di uscire dal mondo comune per rientrare in un contesto magico e, a suo modo, se non completamente esoterico, del tutto elitario e privato.

Indubbiamente, gli anni trenta costituiscono l'epoca d'oro della vita di Zapparoli che, ormai ben noto sia negli ambienti musicali che in quelli alpinistici, si dedica alla letteratura pubblicando nel 1936 il romanzo *Blu Nord*. Questo libro, su cui ritorneremo poi più diffusamente, si presenta come un'opera autobiografica, ma appunto romanizzata, equamente dedicata alla narrazione, del tutto romantica e non di rado malinconica, degli infelici amori del protagonista, Alpico Neri, e delle sue mirabolanti salite sulla est del Rosa. Il libro, peraltro scritto in modo dignitoso e con stile gradevole, sebbene talora denso, come sempre in Zapparoli, di immagini ricercate e di termini degni della lirica marinista, ebbe modesto successo, ma certamente ebbe il merito, siamo nel 1936, di dare il senso di un'epoca e soprattutto di descrivere il diffuso sentore di un conflitto imminente, quale si verificherà di lì a poco in Europa.

Il 1937 è un anno importante per Zapparoli poiché non solo sale ancora la est del Rosa in solitaria per una via nuova alla punta Nordend, via dedicata a Guido Rey e



chiamata “Cresta del Poeta”, ma anche perché compone la sua unica importante opera musicale, il balletto *Enrosadira*, che prevede un’ampia orchestra, e che avrebbe dovuto essere rappresentato, in seguito, addirittura alla Scala di Milano, cosa che non accadde, perché, quando già era quasi in cartellone, il teatro fu bombardato. Quest’opera musicale è sopravvissuta al tempo nei fogli originali della partitura di Zapparoli, ma non è mai più stata rappresentata integralmente. L’inizio della Seconda guerra mondiale vede Zapparoli richiamato nel 1940 con il grado di capitano, per una breve parentesi, sul fronte italo-francese, soprattutto nella zona di Chaberton, dove per caso incontrerà Vittorio Marone, giovane soldato e figlio dei locatari dell’omonima baita a Macugnaga.

Congedato per una ferita alla schiena, che gli darà non pochi problemi di salute negli anni successivi, Zapparoli, negli ultimi anni del conflitto, non è più nelle condizioni dell’epoca precedente: niente più vestiti da montagna di alta sartoria, né facili vacanze alpestri.

Rimane molto legato, come negli anni precedenti, alla madre Anita, una vera ombra che lo segue ovunque e sulla cui influenza psicologica forse molto ci sarebbe da dire.

Sempre in questi anni, nel contesto di una complessa e sofferta partecipazione alla Resistenza, con compiti sporadici e non ufficiali di collegamento tra i partigiani dell’Ossola e le realtà della Milano borghese che tendevano ad opporsi a ciò che restava del fascismo, Zapparoli, stranamente sospeso tra un celibato scientemente perseguito e una tendenza drammatica alla ricerca della donna ideale, stringe dapprima un’amicizia e poi un effettivo rapporto sentimentale con la giovane contessina ventunenne Francesca Tarsis de Regis, figlia di un nobile della zona del lago d’Orta, vicino a Casa Savoia.

Come mi raccontò personalmente nel 1995 Francesca Tarsis, insieme a Zapparoli e alla madre Anita essa stessa si recò un giorno forse al rifugio Gnifetti sul Monte Rosa, a dorso di mulo.

La relazione continuò negli anni successivi ma finì per Zapparoli in una grande delusione, a causa del finale diniego della giovane nobildonna.

Gli anni successivi alla fine del conflitto mondiale, videro Zapparoli ancora molto attivo, sia sotto il profilo alpinistico sia sotto quello culturale: nel 1948 salì ancora la est per il terribile Canalone della Solitudine, nel 1949 pubblicò il suo secondo romanzo, *Il silenzio ha le mani aperte*, e già nel 1950 progettò, e in parte tenne, una serie di conferenze con proiezioni di diapositive alpinistiche a cui diede il fantasioso nome di *Ideo - Foto - Concerto*.

Notissimo negli ambienti alpinistici e anche giornalistici milanesi, amico di Dino Buzzati, Gaetano Afeltra, Rolly Marchi, Zapparoli viveva ormai un periodo certo meno magico e felice di quello degli anni trenta, apparendo allo stesso Buzzati come un eterno bambino irrisolto ed entusiasta, ormai superata la cinquantina.

A metà dell'agosto del 1951, il giorno 18, dopo che la cugina adottiva Loreley Cappelletti, giornalista presso il giornale di Locarno, lo aveva precettato per una serie di conferenze da tenersi nell'autunno, Zapparoli partì in solitaria, improvvisamente, dopo aver cercato un paio di ramponi presso alcuni amici a Milano e a Macugnaga, per tentare una via di enorme difficoltà che congiungesse la Capanna Marinelli sulla est del Rosa con la Capanna Margherita in cima alla Punta Gnifetti.

Quest'ascensione, da cui Zapparoli non tornerà, è avvolta nel più totale mistero, ed appartiene di diritto al ristrettissimo numero delle imprese più leggendarie e comunque affascinanti mai compiute sulle Alpi.

Il solitario della est scompare sul Rosa a cinquantuno anni, ed entra nel mito, avvolto da un alone di romanticismo, di idealismo magico e di vago titanismo fuori epoca.

Numerose le ipotesi sulla sua fine: dal caso, alla volontà di sparire, addirittura alla finzione, in virtù di una improbabile fuga nei mari del Sud, come ipotizzò Albero Paleari nel 1980.<sup>483</sup>

Ma, nel 2007, il Ghiacciaio del Monte Rosa restituì i resti di Zapparoli, in modo tale da permettere un esame del Dna che diede esito positivo. Ma la scienza non fu in grado di chiarire i motivi profondi che spinsero il solitario della est verso quel destino, ed è tuttora del tutto incerto sia il tracciato della via glaciale, che Zapparoli in buona parte percorse fin quasi sotto la Punta Zumstein, a oltre 4000 metri, né tantomeno le ragioni che lo spinsero fin lassù.

Com'è stato sottolineato da più parti, la figura di Zapparoli è unica in tutto il panorama dell'alpinismo italiano e, probabilmente europeo, del Novecento. Ciò non tanto per le sue grandi salite solitarie di stampo himalayano, quanto per le componenti complesse e colte di quelle che potremmo chiamare una vera e propria estetica dell'alpinismo, entro cui non solo la musica e la letteratura, ma anche e soprattutto l'interpretazione simbolica e mitica della realtà alpestre assunsero un significato preponderante e originalissimo.

Accanto dunque ad una biografia complessa e densa di sfumature difficilmente rintracciabili in altri alpinisti, appare di non secondaria importanza, nel caso di Zapparoli, il problema della ricerca delle fonti su cui operare, dato che esse si riducono ai due romanzi e ad una serie di articoli per le riviste di alpinismo, a cui si può appunto aggiungere, se si desidera, la partitura della già citata *Enrosadira*. Di Zapparoli non è rimasto null'altro, né a livello di possibili testimonianze dirette o indirette, oggi per evidenti motivi cronologici, né per eventuali rapporti parentali, minimi ancora lui vivente.

<sup>483</sup> A. Paleari, "Zapparoli è ancora vivo?", *Il Cusna, Giornale del Cai di Reggio Emilia*, numero 4, dic. 1980.

Fondamentale rimane tuttavia la ricostruzione del contesto storico e sociale entro cui Zapparoli si mosse, non tanto nella Mantova di inizio secolo, quanto nella Milano del ventennio, il cui ambiente alpinistico fu estremamente vivace e animato da personaggi di notevole valore anche sotto il profilo culturale.

La ricostruzione di questo contesto, seppur per sommi capi, può aiutare a comprendere meglio quali siano state le declinazioni culturali, entro un ambito alpinistico abbastanza elitario, fra il 1930 e il 1950, delle suggestioni provenienti dal romanticismo, dal decadentismo dannunziano, dalla filosofia di Nietzsche, dallo stesso idealismo magico a suo tempo elaborato da Papini e Prezzolini.

Forse più di altri, Zapparoli incarna proprio la sfuggente e poco indagata relazione fra la cultura alpinistica italiana di questi anni e i grandi temi del tardo romanticismo ben diffusi nell'Italia del ventennio.

## 7.2 L'ambiente culturale e alpinistico milanese nei primi decenni del Novecento: Ettore Castiglioni, i gruppi del CAI Milano, Antonia Pozzi

La Milano dei primi quarant'anni del Novecento ha incarnato e rappresentato al massimo grado la parabola evolutiva, e per certi versi involutiva, della cultura mitteleuropea della prima metà del secolo. La metropoli lombarda non fu solo, in questi anni cruciali per la storia della nazione, la culla di movimenti culturali d'avanguardia, come il futurismo di Marinetti, o di nuovi movimenti politici, come il nascente fascismo mussoliniano, ma fu al contempo il terreno elettivo entro cui si sviluppò da una parte il decollo industriale del paese e, dall'altra, la grande illusione positivista ben simbolizzata dalle "magnifiche sorti e progressive".

Le vicende storiche di quegli anni sono talmente note che è inutile qui ricordarle in modo didascalico. È tuttavia importante sottolineare lo stretto legame che ci fu tra il tessuto sociale cittadino milanese e la composizione dell'ambiente alpinistico meneghino, come pure la stretta relazione tra le principali direttive della cultura di quei decenni e gli orientamenti letterari, ideologici, e in fondo anche filosofici, che sono rintracciabili in alcune grandi figure dell'alpinismo milanese di quel periodo.

Secondo uno schema sociologico ormai accettato e dimostrato, e valido per le grandi città, non solo del nord Italia, come Milano, Trento, Torino, ma anche per Monaco di Baviera, Innsbruck, e forse anche per Londra, la cultura alpinistica, a cavallo dell'anno 1900, si definisce quasi sempre entro un contesto di cultura borghese, spesso elevata e raffinata, molto incline a staccarsi da una concezione dell'alpinismo e della montagna veramente pratica o prestazionale, quale fu, per fare un esempio celebre, quella della scuola dei rocciatori lecchesi negli anni trenta, animata da atleti di provenienza operaia o comunque avulsa da suggestioni culturali strutturate.

In Italia, i protagonisti di questo particolare approccio borghese furono molti: da Gabriele Boccalatte, a Massimo Mila, a Torino, al già citato Pino Prati a Trento, sino ai milanesi, fra cui ricordiamo Ettore Castiglioni, Eugenio Fasana, Aldo Bonacossa, Ugo di Vallepiana, gli ultimi due appartenenti alla buona nobiltà lombarda e spesso compagni di ascensione del re Alberto dei Belgi.

Nel caso milanese, in realtà, la tradizione di un alpinismo colto, sebbene aperto alle esigenze e alla diffusione popolare, risale agli anni precedenti, quando la sezione locale del Club Alpino Italiano poteva vantare tra i suoi presidenti, e tra le sue figure chiave, letterati come l'abate Antonio Stoppani (1824-1891), noto autore del *Bel Paese*, oppure Luigi Gabba (1841-1916), docente universitario di chimica tecnologica al Politecnico e allievo di Quintino Sella, per finire con Giuseppe Vigoni, per molti "Pippo" (1846-1914), ingegnere, viaggiatore ed esploratore, noto uomo politico e per due volte sindaco di Milano tra il 1892 e il 1899.

La sezione di Milano, intorno a cui ruotava tutta la cultura alpinistica cittadina, fu particolarmente impegnata e attiva nella mappatura e nella divulgazione delle montagne delle Alpi Centrali, con l'edizione di guide specialistiche, di cartine estremamente accurate e con la promozione di opere di argomento scientifico, che spaziavano dalla botanica, con il volume *La flora delle Alpi*, del 1884, a cura di Callisto Villa, al saggio *Sulle misure delle altezze mediante il barometro*, del 1876, redatto da Guido Grassi e in seguito aggiornato da Edoardo Francesco Bossoli.

Un nutrito programma di conferenze, che vide la presenza di personaggi di spicco come l'architetto Luca Beltrami, arricchiva, di norma, le attività di divulgazione della sezione stessa, aperta, verso la fine del secolo, a tutte le tendenze culturali e ideologiche, dato che annovera tra i soci, al contempo, un filosofo mangiapreti come Gaetano Negri e Achille Ratti, destinato di lì a poco a diventare Papa Pio XI.<sup>484</sup>

Vale comunque la pena di ricordare che proprio a Milano il positivismo scientifico nell'età giolittiana – e dai decenni precedenti – aveva avuto una inattaccabile roccaforte nella Facoltà di Ingegneria del Politecnico, legata a doppio filo proprio alla sezione milanese del Club Alpino e in generale ad un interesse borghese per le montagne e l'alpinismo.

Allo stesso modo, secondo una dizione quasi discrasica, alla fine degli anni dieci è proprio a Milano, nei bei salotti del centro legati al ceto industriale e al futurismo, che trova terreno di fertile attecchimento una concezione del mondo irrazionalista, eroicista, legata in parte all'ideologia del nascente fascismo, e assai propensa a considerare, in senso lammeriano e nietzschiano, l'alpinismo come una forma pratica elitaria e superiore.

<sup>484</sup> Sul tema si veda "Promotori e iniziatori: i primi vent'anni" in *Milano e le sue montagne*, *op. cit.*, pagg. 14-17.

Peraltro, l'alpinismo stesso era già da tempo, negli anni venti e trenta, ampiamente praticato e mediatizzato, non solo nel ceto borghese o in quello aristocratico, ma anche a livello popolare, secondo la classica intenzione divulgativa, e anche propria del regime, di proporre "le Alpi al popolo", entro uno schema che verrà ufficializzato, in modo tardivo, nel 1945, con il noto libro di Mario Tedeschi, dal titolo omonimo.<sup>485</sup>

Da queste brevi note si evince dunque, quasi intuitivamente che, più che altrove, a Milano l'ambiente alpinistico è stato influenzato dalle realtà letterarie, filosofiche, scientifiche, che animavano i primi decenni del Novecento.

La stessa folta presenza di accademici milanesi nelle file del Club Alpino Accademico Italiano, fondato a Torino il 26 maggio del 1904, è un altro segno di come l'alpinismo milanese unisse in modo inscindibile teoria e pratica, azione sui monti e attività culturale. Queste premesse spiegano e illustrano le ragioni che resero particolare l'ambiente alpinistico di Milano tra il 1925 e il 1945, quando le direzioni di operazione sui monti erano per gli alpinisti milanesi le guglie rocciose della Grigna, le grandi vie glaciali del Monte Rosa, e i ripidi graniti di serizzo ghiandone della Val Masino.

Ettore Zapparoli, a partire dalla fine degli anni venti, e fino alla morte nel 1951, frequentò assiduamente, come abbiamo già detto, il Club Alpino milanese e, al contempo, buona parte degli ambienti colti del centro della città, con afferenza a quelli musicali e letterari. Per quanto nei suoi scritti parli solo di rado, di solito con riferimento a sciagure o ascensioni sul Rosa, di personaggi dell'alpinismo milanese, Zapparoli cita ad esempio Antonio Castelnuovo, scomparso sulla via Brioschi alla Nordend insieme a due compagni il 15 agosto 1909. Egli scrive, non senza una punta di sarcasmo, in una relazione-racconto dedicato alla propria prima ascensione della Cresta del Poeta, compiuta nell'estate del 1937: "Sul mio capo, alla congiunzione di due scivoli, si son rinvenuti un giorno due guanti e un sacco, tutto ciò che restava della spedizione Castelnuovo. Caro Castelnuovo! Lo si mira, alla sede di Milano, in un ingrandimento al bromuro, incollettato, il viso svelto costretto a guardare dove deve avercelo forzato il fotografo d'allora. Rivive ora nelle dimesse relazioni delle vecchie riviste sociali, in uno stile bonario, da uomo- fanciullo che aizza il drago-montagna".<sup>486</sup>

Le figure di maggior spicco dell'ambiente alpinistico milanese furono certamente quelle di Eugenio Fasana, di Ettore Castiglioni, e di Vitale Bramani,

<sup>485</sup> M. Tedeschi, *Le Alpi al popolo*, Centro Alpinistico Italiano, sezione di Milano-Consociazione Turistica Italiana, Milano 1945.

<sup>486</sup> E. Zapparoli, "Una scalata solitaria al Nordend", in *Scalatori*, a cura di A. Borgognone e G. Titta Rosa, Hoepli, Milano 1952 (1939) pagg. 282-292. Di questa spedizione furono ritrovati solo un paio di guanti, in una zona detta "Nevaio della Marmotta".

personaggi impegnati non solo nell'azione sui monti e sulle pareti, ma anche autori di numerose pubblicazioni o, come nel caso di Bramani, imprenditori di successo.

Intorno a loro un gruppo tutt'altro che esiguo di altre figure di grande spessore, fra cui spiccavano noti alpinisti come Pompeo Marimonti, Carlo Sicola, Paolo Gazzana Priaroggia, Giampaolo Guidobono Cavalchini, sino ai già citati Bonacossa e Vallepiana.<sup>487</sup> Se le figure di Fasana e Bramani sono certamente più legate a una concezione tecnica e lontana da influenze filosofiche, e tantomeno esoteriche o irrazionalistiche, diverso è il discorso per Ettore Castiglioni che, nato per caso in Trentino il 28 agosto 1908, proveniva tuttavia da un'agiata famiglia milanese, molto legata alla montagna e che gli diede un'educazione raffinata e aperta alla propensione artistica e filosofica che egli mostrò sin da ragazzo.

Castiglioni fu certamente il centro dell'ambiente alpinistico milanese degli anni trenta, e la sua esperienza sociale e culturale - si laureò in giurisprudenza, ma in realtà si interessò quasi solo all'alpinismo e alla redazione di splendide guide tecniche sci - alpinistiche e di scalata - fu molto legata a una tendenza intellettuale al disincanto, alla critica dei costumi omologati, e soprattutto all'ascolto, talora drammatico e tormentato, delle voci di autori come Goethe, Thomas Mann, Rilke, e Nietzsche stesso, entro un dramma interiore evidentemente comune anche ad altri alpinisti colti dell'epoca, sottoposti alle suggestioni di un estetismo letterario e filosofico che reagiva facilmente con l'esperienza della montagna. Comune a Castiglioni e Zapparoli appare una sorta di perdita del centro, e in ciò è impossibile non leggere un esito ibrido del tardo romanticismo, poiché entrambi appaiono spesso quasi smarriti o comunque in una condizione di separazione dal resto della società ufficiale, quasi fossero animati da un'intenzione di fuga, evidentemente identificata nel fascino delle altezze.

<sup>487</sup> Fra le numerose opere riconducibili al circolo alpinistico milanese possiamo ricordare almeno le seguenti, la cui lettura dà un quadro approfondito di un'epoca e di un ambiente: E. Fasana, *Cinquant'anni di vita della Società Escursionisti Milanesi, S.E.M.*, Milano, 1941; A. Bonacossa, *Una vita per la montagna: raccolta di scritti alpinistici*, a cura di R. Berger, Tamari, Bologna, 1980; Ugo di Vallepiana, *Ricordi di vita alpina*, Tamari Bologna, 1972; P. Gazzana Priaroggia, *Montagne per una vita*, S.C. Comunicazione, Milano, 1990; E. Fasana, *Il Monte Rosa. Vicende Uomini e Imprese*, Rupicapra Editore, Milano, 1931; E. Castiglioni, *Il giorno delle Mésules*, a cura di M.A. Ferrari, Vivalda, Torino, 1993. Informazioni interessanti si possono poi ricavare da Dino Buzzati, *Le montagne di vetro*, a cura di E. Camanni, Torino, 1989. Su Buzzati, che fu amico di Zapparoli nel dopoguerra e che fu anche rocciatore, sebbene di modeste capacità, si veda anche L. de Anna, *Dino Buzzati e il segreto della montagna*, Tararà, Verbania, 1999. Più in generale sull'alpinismo di punta negli anni '30 rimando a E. Camanni, D. Ribola, P. Spirito, *La stagione degli eroi. Castiglioni Comici Gervasutti, L'arciere-Vivalda, Cuneo-Torino*, 1994.

Scrivono Castiglioni, dopo una salita alla Torre Castello in Val Maira: “Perduto forse per sempre lo spirito vittorioso e ingenuo di Siegfried, sto ancora cercando in me un punto d’orientamento che guidi la mia attività, il senso vero che anima la mia passione. Forse in qualche momento ho potuto elevarmi verso la contemplazione mistica di Parsifal e verso l’amore eterno: ma le salite alla Rocca Castello dimostrano che sono ancora troppo soggetto alle false seduzioni di Klingsor, che non ho ancora saputo sottrarmi<sup>488</sup> alla bassezza della vita che mi circonda, per seguire la mia nuova, altissima via, verso la luce”.

La presenza, entro la cultura di Castiglioni, di forti risonanze romantiche è evidentemente figlia di una più ampia presenza di un certo romanticismo di ritorno, nel contesto culturale degli anni centrali del ventennio, e non si tratta solo di romanticismo letterario, ma anche di influenze musicali, che ben si sposavano, in Castiglioni stesso, ad una innata indole antimaterialistica e anticonfessionale. È questo un romanticismo venato di malinconia, e talora di misticismo panico nei confronti della natura, alla Novalis, ma al contempo ibridato dalle fascinazioni wagneriane che, come già abbiamo visto, erano molto presenti nella concezione eroicistica e titanistica dell’alpinismo di quegli anni: “Mann, Novalis, Maeterlink, Tagore, Kipling: fa bene, nella distrazione svagata della vita di bordo, ritrovare il contatto con la cultura”, ricorda Castiglioni in una pagina del suo diario, e poco oltre prosegue: Nulla... di più ridicolo dell’eroismo wagneriano, se anziché accettarlo immedesimandosi, lo si piglia sotto una fredda critica obbiettiva e realistica. Ma se l’altra sera ho ritrovato in tutta la sua grandezza lo slancio eroico di Siegfried, ciò vuol dire che questo slancio in me non è ancora spento”.

Dunque, elementi simili in figure diverse, ma legate allo stesso ambiente, agli stessi luoghi, allo stesso ceto sociale, alla stessa passione per le arti e la filosofia.<sup>489</sup>

Laddove tuttavia in Zapparoli sembra prevalere un’esperienza della montagna come luogo magico e trasognato, in Castiglioni la montagna stessa è invece inserita nel paradigma dell’amore e dell’estasi, non di rado venati da un richiamo al volontarismo di origine nietzschiana o schopenhaueriana.

L’esperienza umana e morale di Castiglioni è, in fondo, come quella di Zapparoli, ispirata a un desiderio di libertà e di distacco da una realtà sociale vissuta come limitante e inadeguata, entro una ricerca dei confini e dei caratteri del proprio ego che diventa in fondo una sorta di viaggio incentrato sulla natura alpestre. Quella

<sup>488</sup> Citazione da un diario, in *La stagione degli eroi, op. cit.*, pag. 37.

<sup>489</sup> I diari di Castiglioni, conservati presso l’Archivio diaristico nazionale di Pieve di Santo Stefano, portano la dicitura *Memoria intima di un’intellettuale innamorato della montagna*. Si tratta di sette quaderni scritti in modo fitto tra il 1924 e 1944, anno della morte dell’autore, in seguito ricopiati a macchina da scrivere da un’amica. I diari sono stati editi a cura di M. A. Ferrari, nel 1993, con il titolo *Il giorno delle Mèsules, op. cit.*

che forse in Zapparoli fu realmente un'esperienza di separazione, fu invece alla fine per Castiglioni un'esperienza di ritorno a sé, dato che “alla fine della sua vita, appena trentacinquenne, l'esperienza estatica e amorosa della montagna si farà rotonda, matura e sacrificale, come quella di chi ha trovato il senso segreto della vita. Dagli eccessi egoici dell'adolescente esaltato, esacerbato nella sua spinta verticale, arriviamo all'uomo viandante, che non cerca più *In su* ma cerca *intorno*. Non troviamo più quel cercare lineare e focalizzato dell'Io, ma quello ampio e inglobante del Sé”.<sup>490</sup>

Curiosamente, esiste una similitudine tra Castiglioni e Zapparoli anche in un ambito sentimentale, laddove entrambi paiono aver vissuto il rapporto con l'altro sesso in modo tormentato e spesso disilluso. Se, nel caso di Zapparoli, è difficile distinguere fra la realtà e la finzione letteraria, in Castiglioni si coglie invece, in modo sicuro, una incapacità relazionale al di fuori di quella veramente carnale, come egli stesso scrisse nel 1940, espressa in una tendenza ad idealizzare in una sola donna il prototipo assoluto della femminilità, escludendo tutte le altre, le quali “sembra che facciano del loro meglio per farsi odiare, anche quando io avrei tutte le buone disposizioni per amarle”. Così, concludono gli autori de *La stagione degli eroi*, “...emerge come il campo dell'eros venga spostato dalla donna e massicciamente proiettato sulla montagna. E infatti possiamo vedere l'alpinismo di Castiglioni, come un vero e proprio discorso erotico”.<sup>491</sup>

Non può essere considerato un elemento casuale quello della compresenza, sia in Castiglioni, sia in Zapparoli, sia nella giovane poetessa milanese Antonia Pozzi, di una centralità dell'elemento erotico e sentimentale, proiettato sul più ampio scenario alpestre, in una modellistica letteraria e psicologica che rimanda indietro sino a Petrarca, laddove ciò implica una sovrapposizione quasi psicoanalitica fra la montagna, o almeno fra il paesaggio alpestre, e la donna o l'uomo amato. Sarà lo stesso Eugenio Montale, notoriamente riscopritore e estimatore della poesia della Pozzi, a compararla ai sonetti del Petrarca, intrisi di un particolare, trasognato e sfumato erotismo.<sup>492</sup>

Allo stesso modo appare fondamentale, in tutte e tre queste figure, legate all'alpinismo ma anche alla letteratura, il rapporto con la madre, o con il padre, e tale rapporto (anche qui secondo un paradigma di psicologia storica molto preciso e risalente addirittura all'arcaica dialettica dei quattro elementi ben studiata da Gaston

<sup>490</sup> E. Camanni, *La stagione degli eroi*, op. cit., pag. 47.

<sup>491</sup> *Ivi*, pag.45.

<sup>492</sup> Antonia Pozzi. *Le Madri- Montagne*, a cura di C. Glori, Bastogi, Foggia, 2009, pag. 57. Montale scrisse esattamente: “Non sono frequenti i canzonieri d'oggi (anche se vivi e forti in qualche parte), che diano l'intero ritratto di una persona. Antonia Pozzi... cominciò per questa strada”, in “Introduzione” ad A. Pozzi, *Parole*, Mondadori, Milano, 1964, (1948), pag. 13.



Bachelard) implica l'accesso a una dimensione simbolica, del profondo, agli elementi di tempo e spazio, all'idea della madre- materia, alle potenzialità della vita connesse alla generazione e al ruolo della maternità: soprattutto nella poesia della Pozzi gli elementi legati all'abisso, alla morte, ma al contempo al pulsare del sangue nell'azione del corpo impegnato nella scalata, assumono spesso una forma visionaria, non di rado inquietante, come si coglie bene nelle poesie dedicate al grande arrampicatore triestino Emilio Comici, con cui la Pozzi stessa compì alcune salite, e di cui forse, secondo alcune testimonianze, si innamorò: "Il tuo sangue che sogna le pietre è nella stanza un favoloso silenzio" (*Per Emilio Comici*).

Al di là della comune tendenza a un certo tipo di romanticismo, decisamente ormai segnato da elementi esterni alle sue originarie matrici di inizio Ottocento, risulta assai interessante la condivisione effettuale di un certo ambiente altoborghese della Milano degli anni trenta, per tre alpinisti come Castiglioni, Zapparoli e Antonia Pozzi. In questo senso, ciò che più colpisce sembra essere soprattutto una certa malinconia, se non forse un vago saturnismo, in persone oltremodo lontane dai grandi problemi legati ad un duro lavoro, alla costituzione di una famiglia, a impellenti necessità economiche, alle frustrazioni tipiche di una condizione di modesta cultura. Sembra qui emergere un lato sociale proprio della diffusione e recezione di certe tematiche culturali care alle classi medio e alto borghesi del ventennio: da una indifferenza di moraviana memoria a una insoddisfazione verso una classe sociale ripiegata su se stessa e senza accensioni, fino a una tutto sommato adolescenziale rivisitazione delle montagne come luogo eterotopico in cui proiettare le forme egotiche di un'altra vita alternativa a quella dei più, o a quella che si dovrebbe essere destinati a vivere entro la propria realtà quotidiana. È d'altra parte vero che figure come quelle di cui stiamo qui parlando appaiono come delle eccezioni entro gli ambienti alpinistici anche cittadini, laddove nella maggior parte dei casi l'alpinismo è invece vissuto, senza troppe enfasi, come una mera attività pratica, o al più sportiva, sebbene qualche volta comunque venata o sorretta da un certo eroicismo di seconda mano. Ettore Zapparoli si mosse dunque, nel suo elaborare una vera e propria poetica alpestre fortemente animata da elementi simbolici e psicologici e da un evidente segno magico e onirico, entro questo ambiente, sociale e alpinistico, milanese, che abbiamo qui brevemente cercato di analizzare. Forse più di chiunque altro, non solo a Milano, ma probabilmente in Italia, Zapparoli stesso trasformò e potenziò gli esiti di un tardo romanticismo, facendoli propri, entro una originale e a suo modo complessa estetica della montagna e dell'alpinismo, in un percorso che finì però per allontanarlo dal resto dell'umanità e dal contesto sociale, esiliandolo nella solitudine musicale della mansarda di Castel Cova e nella solitudine esistenziale dei grandi scivoli ghiacciati esposti alle frane di ghiaccio, nell'immenso teatro verticale della parete est del Monte Rosa.

### 7.3 Musica e suggestioni romantiche nella concezione zapparoliana delle montagne

Nell'ambito dell'esperienza culturale di Zapparoli l'elemento estetico, vissuto e sviluppato entro la dimensione musicale, ebbe un'importanza fondamentale. Zapparoli, compositore e direttore d'orchestra, fu anche critico musicale, dato che pubblicò, fra il 1948 e il 1949, tre articoli tecnici sull'*Illustrazione Italiana* e su *Grazia*.<sup>493</sup>

L'esperienza musicale di Zapparoli appare in primo luogo, evidentemente, come un'esperienza professionale, anche se la musica gli diede solo in parte da vivere nel dopoguerra, quando, di fronte alle difficoltà economiche della famiglia e di quel periodo, egli fu obbligato dagli eventi a insegnare educazione musicale nelle scuole della periferia milanese, esperienza che Zapparoli stesso ricorda in alcune pagine come frustrante e negativa.

Delle composizioni di Zapparoli, se si esclude l'*Enrosadira*, miracolosamente sopravvissuta nei decenni, non è rimasto nulla, se non forse una esecuzione presso le sale prova della RAI, in Corso Sempione a Milano, di musica per quartetto d'archi, composta appunto da Zapparoli, e eseguita proprio dal Quartetto d'archi RAI, nel 1950, diretto dal Maestro Eros Ferrarese, a cui Zapparoli stesso, dopo la registrazione, durata tre giorni, regalò una copia del proprio primo romanzo *Blu Nord*, con una dedica sulla prima pagina ove era scritto: "al quartetto RAI vittoriosamente galleggiante nei marosi delle mie dissonanze".<sup>494</sup>

Gli interessi musicali di Zapparoli erano estremamente multiformi e aperti soprattutto alle novità stilistiche e interpretative dei compositori all'avanguardia in quell'epoca, anche se la musica stessa di Zapparoli, come ancora ricordò Ferrarese, non brillava per originalità, quanto al più per l'evidente richiamo all'estetica romantica del primo Ottocento.

Un'evidente empatia con le risonanze legate a quei poemi sinfonici ispirati alla natura e alla montagna traspare da quel poco che si sa dello Zapparoli musicista. Si possono citare, al riguardo, come riferimento, il *Guglielmo Tell* di Rossini, entro cui la natura e la montagna hanno una funzione importante e non solo di sfondo, oppure

<sup>493</sup> Zapparoli si intendeva anche di scenografia e di elementi coreografici, nonché di stili architettonici applicati alle rappresentazioni operistiche e teatrali. Gli articoli sono i seguenti: "Il ritorno di Don Giovanni", in *Illustrazione Italiana*, 16 febbraio 1948. "Alberi parlanti, poltrone abitate", in *Illustrazione Italiana*, 11 aprile 1948. "Volti e splendori della finzione teatrale", in *Grazia*, 7 maggio 1949. Conoscente di Mario Vellani Marchi, scenografo e sceneggiatore di fama, Zapparoli lo interpellò più volte, anche perché lo ebbe coinquilino nella Baita Marone a Macugnaga.

<sup>494</sup> Abbiamo ricavato queste informazioni da una testimonianza diretta cortesemente rilasciataci in colloquio privato nel 1995 dallo stesso Maestro Ferrarese, che fu anche a lungo primo violino dell'Orchestra RAI.

il poema sinfonico composto da Liszt nel 1834, *Ciò che si ode in montagna*, ispirato da Victor Hugo, per arrivare ovviamente alla famosa *Alpensymphonie* composta da Strauss nel 1815.

In realtà, l'estetica musicale di Zapparoli riflette una dizione assai fisicista della natura, e dunque ricorda, per seguire le celebri osservazioni di Kant in una nota introduttiva alla *Critica della ragion pura*, il significato originario dell'estetica, cioè quello delineato da Baumgarten a metà del Settecento, per cui *aisthesis* indica in primo luogo “percezione con i sensi e le evocazioni che da essa scaturiscono”.

Si delinea così una reale coerenza, in Zapparoli, fra l'ispirazione musicale e il modo in cui egli vive e percepisce, appunto, la natura, e soprattutto la natura alpestre: non una tendenza ad un fatuo e impalpabile spiritualismo, o a un disincarnato trascendere verso una metafisica della montagna o verso una teologia mistica, quanto una sensistica confusione con i quattro elementi, con il divenire della materia, con la potenza di quest'ultima che muta il corpo del soggetto e lo chiama, fisicamente, ad una partecipazione dinamica con gli elementi del cosmo e dell'abisso.

In questo, Zapparoli è abbastanza lontano da Evola e Rudatis, e la sua ascendenza culturale e psicologica profonda appare, in primo luogo, del tutto in linea con i caratteri essenziali e strutturali del primo romanticismo. Laddove, soprattutto in Novalis, Jean Paul Richter, o nello stesso Hölderlin, per non dire di Shelley e Byron, l'elemento materiale, il vissuto corporeo, il mare, il fiume, il cielo, il vulcano, il monte, la notte, le stelle, il sole, la luna, l'incarnato figurale degli esseri umani, rappresentano il centro dell'esperienza interiore degli uomini. E in particolare dei poeti e degli esteti.<sup>495</sup>

Lo Zapparoli musicista era ben noto nell'ambiente milanese degli anni trenta e quaranta, avvezzo a una frequentazione del Teatro alla Scala, e ben introdotto nei circoli musicali lombardi.

Alla fine degli anni quaranta, Zapparoli inserì alcune sue composizioni, dai titoli assai significativi e alpestri,<sup>496</sup> nell'ambito delle serate in cui presentava l'ideo-foto-concerto, con proiezioni di diapositive a colori, rarissime per l'epoca, delle proprie avventure alpinistiche, e commento verbale alternato a brani musicali – fra cui comparivano Beethoven, Bach, Ravel, Vivaldi e altri – eseguiti al pianoforte dall'amica e collaboratrice Giuliana Marchi. Questo tipo di serate furono tenute a Milano presso l'Hotel Milan, e la Società del Giardino, a Biella, alla Sala della

<sup>495</sup> Fra i testi più interessanti disponibili in italiano su questo particolare aspetto fondamentale del primo romanticismo, rimanderei almeno a R. Guardini, *Hölderlin, op. cit.*, e F. Rella, *Romanticismo*, Pratiche Editrice, Parma, 1994, ma anche al fondamentale studio critico di M. Venturi Ferriolo, *Giardino e paesaggio dei Romantici*, Guerini e Associati, Milano, 1998, dove vengono svolte importanti osservazioni sull'elemento immaginativo correlato alla genesi del paesaggio.

<sup>496</sup> “Ghiaccioli”, “Andante maestoso”, “Pastorale”, “Rarefazioni”.

Stampa di Torino, al Cral Marzotto di Valdagno e in Svizzera, a Lugano, presso la sede del Club Alpino Svizzero, e presso la Casa della Cultura, qui per iniziativa della cugina Loreley Cappelletti, giornalista a Locarno.

Le poche testimonianze disponibili sono concordi nel ricordare Zapparoli soprattutto come musicista e alpinista, al punto che nelle belle ville della buona società, a Macugnaga, Zapparoli stesso era spesso protagonista di serate in cui suonava al pianoforte brani di musica classica.

Dalla lettura della partitura dell'*Enrosadira* si evince uno stile musicale caratteristico, ancorché composito, retto da un senso aristocratico della costituzione della prosa e della ricerca sonora, entro una tensione psicologica costante, anche qui tipicamente romantica.

L'*Enrosadira* viene presentata da Zapparoli come una *Suite coreografica d'alta montagna in 3 quadri*. Con una serie di personaggi sia umani che simbolici: Orazio, gentiluomo ginevrino. Ariela, la più lucente fra le Nevee, immagini erranti nelle fumate di neve. Vi sono poi i Rischi, ossia Brezze, Prismi, Zeffiro, bianchi elementi della montagna, a cui seguono dapprima la Notte, composta da ghiaccio, roccia, passione dell'alpe, angelo della vetta, e messaggeri dell'Iride, per concludere con l'ombra, suddivisa in Eco, Iride, satelliti di Alastor, lo spirito della solitudine in cui si muta Orazio.

È evidente qui la commistione di figure letterarie, mitologiche, simboliche, in un ibridismo di riferimenti classicheggianti e vagamente ispirati non solo al romanticismo, ma anche a un decadentismo estetico tipico della cultura di inizio secolo, e come tale già anacronistico nel 1940.

Il *Preludio* vede una mongolfiera che fra le nubi sorvola vette e ghiacci, mentre cade una folgore. Nel primo quadro la mongolfiera si affloscia in un fianco della Valle Perduta, luogo mitico e coincidente con un'ansa glaciale del Monte Rosa sotto la Punta Gnifetti. Mentre l'aria si accende nell'*enrosadira*, Orazio scende dalla mongolfiera e qui vede sfilare le Nevee, fra il sole cocente e le nubi dell'alta quota. Egli poi si fa alpinista, ma non riesce a scalare la montagna, poiché le difese di quest'ultima "lo respingono angosciato fuori dal cerchio magico della conca". A questo punto, mentre salgono le Brezze serali, uno zeffiro zuffola e, evocate da quel richiamo, Ariela e le Nevee frusciano, sopra un lago sbiancato dalla luna, e poi svaniscono. Allora, "la conca è cenere spenta, ossee le cime, detriti stupendi in giro. Nelle valli laggiù si maschera invece lo spoglio delle cose, e così alla vita non pare di costruire nella polvere".

Il Secondo quadro si apre con una visuale tipica di Zapparoli: "gran distesa di cielo lunare. Stelle rade. Picchi diafani appollaiati all'orizzonte. Il fulgore latteo d'uno scivolo stria a picco l'ombra di un anfiteatro di ghiacci." Orazio viene assediato da un giacimento di cristalli, i Prismi, e un richiamo cosmico lo attrae fin

dove egli, da solo sotto la luna, fra le rupi, coglie il senso di una vanità e di una illusione d'affetti.

Allora, in un contesto romanticamente drammatico, “Dalle nubi ombre cianotiche si diramano per la montagna, fumeggiano sul lenzuolo dei ghiacci: sono quelli che non più discesero alla vita quotidiana dopo il folgoramento delle altezze, gli scalatori della sua stessa ascesa. Già abbevera l'alba i suoi veli al biancore della stella mattutina, tiepidi candori di luna si sfanno sotto crudezze eteree. Viola cea la Notte sfuma nell'aria.”

Dopo un breve interludio in cui sorge l'enrosadira mattutina, nel Terzo quadro Orazio viene come sollevato verso le rocce più elevate in un'ascensione metaforica, ed egli vive sotto forma di Alastor “azzurro spirito della solitudine, con i suoi satelliti, l'ombra, l'iride, la eco”: a lato di lui la sua spoglia umana. Allora Ariela, evidente simbolo femminile della Verità e della vita vera, “affiora dal chiarore delle pareti e scende felice di svelargli i candori noti solo al suo volo”. Ecco allora che in uno splendore assoluto di nevi e ghiacci, fra sole stelle e nubi i due sono elevati, entro una sete d'eterno, a una bellezza immutabile. In questo modo, il balletto si conclude e “in uno squarcio delle torri, per una via di colossi e sfingi di ghiacciaio, il fulgoreo vapore del gelo disperde Ariela ed Alastor verso i regni dell'Enrosadira dove risuona il corno dell'alpe”.

Al di là delle evidenti tematiche e risonanze romantiche, decadenti e pastorali, si nota soprattutto la presenza del tema centrale del sogno, non a caso legato a quello della verità, e a quello dell'ascesa entro la natura alpestre, secondo una modalità letteraria e di immagine che era già stata cara nei tempi precedenti soprattutto a Jean Paul.<sup>497</sup>

La dimensione onirica non è particolarmente presente nella letteratura alpinistica né in Italia né tanto meno nel resto d'Europa, se non forse in rari casi entro la cultura alpestre ottocentesca. Ciò è comprensibile, poiché l'azione alpinistica è più facilmente descrivibile con modalità più dirette di quelle oniriche, generalmente legate al simbolo, alla metafora, all'allegoria, e alle potenzialità ermeneutiche di chi legge.

L'origine strettamente romantica dell'uso del sogno, nell'età moderna, come mezzo di descrizione e di relazione alla natura alpestre è indiscussa. La stessa trama usuale dei racconti romantici più classici, da Franz Brentano a Ludwig Tieck, allo stesso Novalis, è improntata alla fuga in natura di un protagonista, di solito giovane e inesperto che, dopo un colloquio con una figura di saggezza, altro classico *topos* letterario romantico e non solo, compie un percorso formativo ed esperienziale entro la dimensione naturale del *Wald*, ove quasi sempre incontra, in una forma

<sup>497</sup> Cfr. Jean Paul, “La verità – un sogno (1781)”, in *Sogni e visioni*, Mondadori, Milano, 1998, pagg. 5-12.

trasfigurata e appunto vagamente onirica, entità naturali parlanti, animali, figure del mito.

Connotazione estetica tipica di questo particolare modo di percepire la natura alpestre è quella di una malinconica dolcezza fluida, che introduce a una dizione della materia di evidente origine ilozoistica, vitalistica e di matrice biologica, peraltro e per converso, cara anche a qualche illuminista di rilievo come ad esempio Denis Diderot. Si svela qui una delle radici profonde del sensismo comune, su un piano filosofico, all'empirismo del Settecento e proprio al romanticismo successivo, sensismo che, come abbiamo già detto, ha una notevole rilevanza nella visione della montagna di Zapparoli.

La dolce magia, legata al lontano, allo sfumato, ma anche alla forza e potenza degli elementi, come la luce solare in alta quota, il biancore dei ghiacci, l'argenteo fascino della luna durante i bivacchi notturni, è presente, in Zapparoli, sia nella produzione letteraria che in quella musicale, e pare rispondere, in definitiva, anche a una indole psicologica orientata verso la solitudine, la fuga in un mondo alternativo e differente, la trasfigurazione dell'io che esce dai confini del mondo comune, razionale ed omologato.

Ma questa forma di esperienza vitale, originale e molto particolare ha, in Zapparoli, una precisa contestualizzazione geografica e ambientale: è una contestualizzazione unica e definitiva, coincidente con l'immane parete orientale del Monte Rosa di Macugnaga.

## 7.4 La parete est del Monte Rosa come "teatro magico delle Alpi"

Fra tutte le pareti delle Alpi nessuna può vantare la maestosità, l'imponenza, e il dislivello dalla base alle cime, che ha la parete est del Monte Rosa: 2500 metri di dislivello dalle prime rocce, dai primi ghiacci sopra i prati dell'Alpe Pedriola e sino a alle quattro grandi cime della Punta Gnifetti, Punta Zumstein, Punta Dufour, la più alta, con i suoi 4634, la Punta Nordend, all'estrema destra della parete, quasi irraggiungibile e verticalissima.

Questa parete è l'unica, fra quelle delle Alpi, ad avere delle fattezze decisamente himalayane, e la sua storia coincide, a partire dalla metà del diciannovesimo secolo, con quella del grande alpinismo su terreno misto, sulle Alpi.

Le sterminate verticalità glaciali di questo versante del Rosa, celeberrimo per le gigantesche valanghe che lo spazzano, per le frane di ghiaccio, ed oggi per una situazione geologica ormai devastata, e che ne permette l'ascensione, solo in rari e scelti casi, unicamente nella stagione invernale, hanno rappresentato, soprattutto nella seconda metà dell'Ottocento, e fino al 1950, una sfida assoluta per i migliori alpinisti d'Europa, e in questa sfida Zapparoli ha avuto probabilmente il ruolo di

sfidante principale, avendo consacrato a questa parete, praticamente tutta la vita e anche, come è noto, la propria morte.

In questo senso, la est del Rosa è stata per lungo tempo uno dei massimi teatri verticali delle Alpi, un gigantesco palcoscenico che ha visto alternarsi grandi figure di alpinisti, innumerevoli e famose tragedie che scossero, non di rado, l'opinione pubblica per la loro gravità, sino alla presenza di personaggi legati non solo all'alpinismo ma ad altre dimensioni della vita, come Guido Rey, Papa Achille Ratti, Ettore Zapparoli.

Questo immane teatro glaciale è stato descritto e cantato in varie forme, nelle diverse epoche e, più di altre montagne, è stato ed è forse ancor oggi al centro di un rapporto realmente devozionale non solo con le popolazioni delle aree circostanti, ma anche con i suoi stessi cantori. Per certi versi, la parete est del Monte Rosa appartiene, culturalmente, alla dimensione del sacro alpestre.<sup>498</sup>

L'incanto che la est del Rosa esprime non è il prodotto di una percezione personale o di una interpretazione che alpinisti ed escursionisti possono avere o non avere: è un incanto strutturale, essenziale, dato dalla collocazione e dalla forma della parete, una sorta di gigantesco catino, cromaticamente irreale nel suo staccarsi glaciale dai verdissimi prati degli alpeggi sottostanti, curiosamente piani.

La parete stessa non presenta, se non in un caso, quello della solitaria e spartana Capanna Marinelli, ubicata a circa 3100 metri, poco a lato del valangoso ed omonimo canalone, punti d'appoggio, bivacchi o rifugi, escludendo anche quello più alto d'Europa, cioè la Capanna Regina Margherita, sulla Punta Gnifetti, facilmente raggiungibile tuttavia da sud.

Ciò potenzia ulteriormente la sensazione di irrealtà che si prova di fronte alle est, e il vero senso di smarrimento che l'alpinista prova non appena abbandona i prati per attraversare le desolate e sfasciate morene del Ghiacciaio del Belvedere, in avvicinamento ai primi tratti nevosi o rocciosi.

<sup>498</sup> Nell'impossibilità di citare qui tutte le opere afferenti a questa lunga tradizione descrittiva della parete, ci limitiamo ad indicare alcuni testi essenziali, di grande livello editoriale: D. Anker, M. Volken (a cura di) *Monte Rosa Königin der Alpen*, AS Verlag, Zürich, 2009, (in questo testo miscelaneo si veda fra l'altro E. Pesci, *Wen die Ostwand ruft. Crestone Zapparoli*, pagg. 125-131); R. Cerri, L. Osella Crevaroli, *The Queen of the Alps. Girovagando a sud del Monte Rosa. Escursionisti, alpinisti e turisti inglesi dell'Ottocento in Valsesia e dintorni*, Edizioni Zeiscu, Magenta, 1998; R. Messner, E. Rizzi, L. Zanzi, *Monte Rosa. La montagna dei Walser*, Fondazione Arch. Enrico Monti, Fondazione Maria Giussani Bernasconi per il Restauro d'Arte e gli Studi Umanistici, Domodossola, 1994. In epoche meno recenti, ricordiamo E. Fasana, *Il Monte Rosa: vicende, uomini, imprese*, Rupicapra, Milano, 1931; F. Fini, *Il Monte Rosa*, Zanichelli, Bologna, 1979. Sotto un profilo tecnico, alpinistico e topografico l'opera fondamentale rimane G. Buscaini, *Monte Rosa*, Guida dei Monti d'Italia, Club Alpino Italiano – Touring Club Italiano, Milano, 1991.

Così, questa parete, unica nel suo genere, ha assunto una funzione estetica particolare legata all'idea stessa di magismo: qui la categoria del magico è da intendersi in relazione a quella del grandioso e del sublime, proprio nel senso kantiano di quest'ultimo termine, e anche in relazione alla estrema potenza degli elementi presenti in questi luoghi, e a queste quote, dove tutto assume appunto una forza che appare non solo lontana dal dominio umano, ma che rimanda a una natura fascinosa e tremenda. Questo fascino è però un fascino che non può mancare di un elemento misterioso, arcano, assolutamente primordiale, arcaico ed ancestrale: qui le regole della razionalità e della scienza sembrano annullate, mentre le potenze ctonie del pianeta si esprimono al massimo grado, portando l'alpinista in una dimensione ove tutto diventa simbolo e mito, mentre l'azione degli uomini si sviluppa in una radicalità assoluta, caratterizzata dalla dialettica vita – morte. Proprio negli scritti di Zapparoli, questa dialettica così strenua e insuperabile appare recepita e sacralizzata, quasi fosse una scelta morale obbligata, nel momento in cui l'alpinista accetta le leggi che questa parete propone. Allora l'uomo deve sviluppare una suprema responsabilità di sé, nell'accettazione di nuove regole, che non dipendono da lui, ma dalla natura che si esprime nelle sue forme più potenti. Luce – buio, sole – luna, freddo – caldo, roccia – ghiaccio, tutto, sulla est del Rosa, diventa per Zapparoli dialettica assoluta di opposti estremizzati, e in questa dialettica Zapparoli stesso vive la propria esperienza come un'esperienza che trascende l'alpinismo, per diventare viaggio interiore e partecipazione assoluta alla realtà naturale.

Vale certamente la pena di ricordare qualcuno dei momenti fondamentali nella storia della parete est. La prima data degna di nota è quella dell'8 agosto del 1881, quando il grande teatro glaciale apre alla rappresentazione di quella che fu forse, insieme alla tragedia del 1865 sul Cervino, la più famosa sciagura alpina di fine Ottocento sulle Alpi.

Verso le ultime ore della sera, nel buio, nel grande salone dell'Hotel Monte Moro a Macugnaga, entra, stremato, e gridando aiuto, in stato confusionale, il portatore anzaschino Alessandro Corsi.

È sceso nel più breve tempo possibile dalla parte centrale della parete est, ove era salito, il giorno stesso, insieme alla famosa guida di Saas Fee Ferdinand Imseng, primo salitore della Dufour per il canalone centrale della est, Damiano Marinelli, noto alpinista e geografo, e Battista Pedranzini, altro portatore della Valfurva. La cordata dei quattro alpinisti si era trovata, verso le cinque del pomeriggio, di una giornata calda e vaporosa, a dover attraversare il canalone della est, ad una quota di circa 3200 metri: ma, mentre il Corsi si era attardato in un luogo riparato dalle rocce, per cercare dell'acqua, Imseng, Marinelli e Pedranzini erano stati improvvisamente travolti da una gigantesca valanga, che li aveva risucchiati e scaraventati in aria, e poi nell'abisso, come ricordò il Corsi stesso in seguito, “quasi fossero manichini”.



L'evento suscitò enorme scalpore, arrivò addirittura in Parlamento, in un'epoca in cui, il medesimo, a buona presenza piemontese, non era del tutto disinteressato alle vicende alpinistiche.<sup>499</sup>

Ma il Monte Rosa di Macugnaga è legato, ancor prima che alle sue vicende alpinistiche, alle leggende e alle tradizioni delle popolazioni Walser della Valle Anzasca. Fra queste, vi è quella del grande tiglio secolare, simbolo di Macugnaga, forse una delle cinque piante più vecchie d'Italia, vero custode originario della civiltà Walser e incarnazione del *genius loci* alpestre che anima queste montagne. Così pure, esistono leggende e miti relativi alle zone in quota, come quella secondo cui il torrente che sgorga da un fontanone presso l'Alpe Burky, poco sotto la est, nascerebbe da una remota e invisibile valle, la *Verlörene Thal*, ubicata in alta quota e terra originaria delle popolazioni Walser che l'abbandonarono alla fine dell'età dell'oro.<sup>500</sup>

D'altra parte, la zona di Macugnaga, sin da quando era stata esplorata per la prima volta da Horace Bénédicte de Saussure, nel 1789, insieme al figlio, e indi descritta nei celebri *Voyage dans les Alpes*, era diventata in breve un luogo molto frequentato da cartografi, topografi, naturalisti, pittori, ed infine da turisti, nel secondo Ottocento, tanto che per alcuni decenni il paese fu fra i più importanti luoghi alpinistici delle Alpi.<sup>501</sup>

Sotto il profilo alpinistico, già nel 1876, Brioschi, Ferdinand e Abram Imseng avevano raggiunto la Nordend per un itinerario estremo e impegnativo, entrato di diritto fra le grandi ascensioni di misto delle Alpi. Poi, nei primi decenni del Novecento, è tutto un susseguirsi di ascensioni, che non possiamo ora qui trattare in dettaglio, e che comprendono anche quelle dello stesso Zapparoli, fino alla grandiosa salita del 16 luglio del 1931, quando i fortissimi ghiacciatori francesi Lucien Devies e Jacques Lagarde superano la parete, per un tracciato diretto e completamente

<sup>499</sup> Su questa vicenda si veda E. Ferrari e A. Paleari, *Una valanga sulla est, 1881, la "catastrofe" Marinelli al Monte Rosa*, Tararà, Verbania, 2006.

<sup>500</sup> Come ricorda Fasana ne *Il Monte Rosa...*, *op. cit.*, pagg. 40-42, il 15 agosto 1778 una comitiva di escursionisti salita da Gressoney verso il Colle del Lys, credette di avere trovato, a circa quattromila metri, la leggendaria valle, tanto che la notizia fu ripresa dal *Journal de Paris*. Ancora nel settembre 1858, la celebre e scatenata viaggiatrice inglese Lady Cole, in un diario di viaggio ricordava la vicenda della Valle Perduta, e di come gli alpigiani locali, ma non solo loro, e in questo caso il riferimento era ad un certo Gaspare, giovane studente di medicina a Torino, che la accompagnava nella zona del Rosa, credessero ancora alla possibilità di identificare il celebre luogo leggendario.

<sup>501</sup> Nella tradizione descrittiva letteraria e scientifica di queste zone, non si possono dimenticare le fondamentali opere di L. Von Welden, *Der Monte Rosa*, pubblicato a Vienna nel 1824 e, qualche decennio dopo, le pagine dedicate al Ghiacciaio di Macugnaga proprio da A. Stoppani ne *Il Bel Paese*, Cogliati, Milano, 1890, soprattutto pagg. 541-570.

glaciale, raggiungendo la Punta Gnifetti, ed aprendo la Via dei Francesi che, con 2400 metri di dislivello, è tuttora la più lunga delle Alpi.

Ma, la sensazione che si ha quando ci si addentra nel cuore del teatro magico della est è la stessa oggi come centocinquant'anni fa, ed è ben espressa da queste parole di Eugenio Fasana, che della est fu grande conoscitore, e che certamente Ettore Zapparoli lesse:

“Continuando il tuo salire, incontrerai ancora una colata di sassi; e finalmente ecco, in un angolo morto del crestone, la capanna Marinelli, aggrappata allo scoglio come lumaca stanca di camminare.

Quindi in su, si entra nel clima magico del puro alpinismo. E chi, alpinista ad orecchio, fattosi curioso si spinga di qualche poco su per la formidabile parete, a traverso i nevai soprastante alla Marinelli, fino a mettere piede su l'estremo talu del ghiacciaio Nordend, verso il Colle Jaeger, di molte cose ermetiche avrà rivelazione: dalle difficoltà tecniche e di ambiente, ai motivi ideali che alimentano la vostra passione.

Tratto a destra, in basso, il ghiacciaio della Nordend, per squarci ciclopici mostra le sue viscere, E così ti avverrà di scoprire l'ultima espressione del ghiaccio elaborato, fatto pure trasparente come il cristallo. Questo tratto di parete conserva ancora una solitaria selvaggia verginità, se non reale, certo ideale: siamo qui nel regno delle tre dimensioni in un paesaggio di rocce trattate a piani poliedrici, rapidamente succedentesi l'uno sopra l'altro, rocce splendide, ertissime, appena segnate da strisce e macchie di neve..., ma un che di lievemente glaciale è sempre nell'aria.”

## 7.5 Romanticismo e sentimentalità nell'esperienza alpinistica di Zapparoli: gli articoli per la *Rivista Mensile del Club Alpino Italiano*

Fra gli scritti di Ettore Zapparoli che ci sono pervenuti, poiché pubblicati, oltre ai due già citati romanzi, redatti uno prima e l'altro dopo il secondo conflitto mondiale, vi sono soprattutto una serie di articoli che Zapparoli scrisse per riviste alpinistiche, o per quotidiani e riviste di vario genere: in particolare ricordiamo un articolo per *Le Prealpi*, alcuni articoli per la *Rivista Mensile del Cai*, e tre articoli usciti sul *Corriere d'informazione*. Se, nelle pagine più studiate e letterarie dei due romanzi, Zapparoli appare nella sua essenza colta e legata ad una precisa volontà letteraria, dunque stilisticamente più ricercata e spesso ispirata ad altri noti autori dell'epoca, proprio negli articoli alpinistici scritti per il Club Alpino, egli rivela al meglio la propria

ispirazione romantica e le forme di una sentimentalità, spontanea e talora quasi ingenua, che lo guida nell'azione alpinistica.<sup>502</sup>

Fra questi articoli, *Intuizioni Alpine*, del 1932, assume un'importanza particolare, poiché si presenta come una vera e propria dichiarazione di intenti filosofici e di orientamenti ideali del suo autore, teso a declinare una propria estetica, certamente legata alla montagna ma in realtà afferente a una più generale visione del mondo, entro cui la musica, ovviamente, assume un'importanza particolare.

Dopo un esordio decisamente ispirato a una sacralizzazione dell'armonia universale prodotta dalla creazione del dio cristiano, Zapparoli sottolinea subito come ci sia nel Creato “un regno più di ogni altro esaltante la innata ispirazione d'infinito”: questo immediato virare dalla religione alla categoria più classica del romanticismo ottocentesco, *das Unendliche*, l'infinito appunto, apre subito a un'altra caratterizzazione di questa parte essenziale della realtà, poiché essa è anche “un regno primordiale dove non si trova più nemmeno la simmetria d'un fiore, che in noi risveglia tutti i timbri che le arti sogliono tradurre dalla sensitività degli artefici...”<sup>503</sup>

Questo luogo particolare è ovviamente “L'Alpe”. Immediatamente esso esce dalla dimensione religiosa, teologica, per entrare completamente, se non quasi unicamente, in quella estetica, e l'esperienza alpestre mette l'uomo in comunicazione con le profondità della natura, poiché, “mai come sopra una vetta ci

<sup>502</sup> Si vedano E. Zapparoli, “Intuizioni Alpine”, in *Rivista Mensile del Club Alpino Italiano*, 1938, pagg. 549-553, ma in origine letta in una *Conferenza alla Mostra della Montagna*, Torino, 1932; E. Zapparoli, “Direttissima della parete Est del Monte Rosa”, in *Le Prealpi*, CAI-SEM, maggio, 1931; E. Zapparoli, “La prima ascensione della Fourche della Brenva”, in *Rivista Mensile del Club Alpino Italiano*, aprile, 1931; E. Zapparoli, “Direttissima al Colle Gnifetti”, in *Rivista Mensile del Club Alpino Italiano*, luglio, 1935; E. Zapparoli, “La Cresta del Poeta al Nordend”, in *Rivista Mensile del Club Alpino Italiano*, luglio 1938; E. Zapparoli, “L'Alpe abbrunata per Guido Rey”, in *L'Ambrosiana*, 17 luglio, 1935; E. Zapparoli, “Avventure di un arrampicatore solitario”, in *La Lettura*, agosto, 1938; E. Zapparoli, “Alpinismo in uose”, in *La Lettura*, s.d.; E. Zapparoli, “Solitudine in montagna”, in *Marco Polo*, 1951; E. Zapparoli, “Giochi della neve. Colloqui con Rey sul 'più nobile scoglio d'Europa””, in *Corriere d'informazione*, gennaio 1946; E. Zapparoli, “Le avventure temerarie: due giorni e due notti tra le artiglierie del Rosa”, in *Corriere d'informazione*, ottobre 1948; E. Zapparoli, “Gabriele Boccalatte sulle sfingi di cristallo”, maggio 1950 (due articoli). A ciò si aggiunga “Una scalata solitaria al Nordend”, pubblicato nel libro antologico *Scalatori*, Hoepli, Milano, 1939. Tutti questi testi sono stati riuniti nel già citato *Alpinismo Solitario. Vita, Imprese, Inediti di Ettore Zapparoli*, a cura di A. Giorgetta, D. Colli, Club Alpino Italiano, Milano, 2011.

<sup>503</sup> E. Zapparoli, *Intuizioni Alpine*, *op cit.*, pagg. 129-130. Citiamo il riferimento di pagina dalla ripubblicazione di “Intuizioni Alpine”, in E. Pesci, *Solitudine sulla Est*, *op.cit.*, pagg. 127-142.

si sente in comunione con le forze originarie del creato; si partecipa a una realtà più prossima ai misteri cosmici, alla sede della luce, alle cose incorruttibili”.<sup>504</sup>

Allo stesso modo, ecco subito apparire l'altra categoria fondamentale dell'estetica zapparoliana, dato che “le immagini che rechiamo con noi al ritorno dai regni inesplorati, dopo, nella comune vita, paiono trafugate al sogno.”<sup>505</sup> Il sogno, la realtà instabile e irrazionale legata alle profondità dell'inconscio e ad una dialettica sfuggente di esperienza e casualità, viene dunque posto da Zapparoli come dimensione privilegiata entro cui si manifesta la modalità del viaggio interiore dell'alpinista.

Quest'ultimo “esce nella natura”, oltrepassa una soglia, entra in un mondo differente, dove appunto tutto è trasfigurato secondo la forma del magico e dell'onirico, con una connotazione di mistero legata al procedere verso un'altitudine metaforicamente ignota. Questo viaggio differenzia e separa il viaggiatore, poiché esso infatti dovrà infine rientrare nel mondo di tutti i giorni, ma vi rientra mutato, e con una vena di malinconia nostalgica: “Al ritorno, confondendoci alle piste guaste dei rifugi, rotto lo stato di grazia, si spezza pure l'orgoglio di aver voluto esser soli in un cammino soltanto nostro – a valle, banalizzati dalle vie battute, non si riguarda neppure più in alto il mirabile cristallo inciso dalla nostra traccia e lo si lascia solo in custodia alla solenne tenerezza della notte ”.<sup>506</sup>

Ma la montagna assume essenzialmente una reale dimensione estetica, proprio nel senso della percezione, del puro portato sensoriale, che in questi luoghi si cromatizza, si formalizza, si simbolizza, fino a catalizzarsi in una visione finale unitaria che introduce a una meta-realtà:

“Silenzio tessuto nei secoli – ricamo di gocce – muta intelligenza fra le torri in atteggiamento di drammatiche persone – aere di fiaba, sapor di gelo, sonno dei ghiacci – naviga alto l'arco cristallino delle vette aeree, liriche nel cielo – lo spirito s'incurva nella massima parabola dello spazio – profondità corali rispondono all'attrazione del vasto – nei bivacchi, palpiti, riverberi operano una infusione siderea – le stelle gocciano all'alba, accessibili quasi, – la bassura si inturchina irrigandosi di valli fra uno svestito di culmini inverditi – nella congestione emorragica dell'aurora turbinano dai cornicioni fumate rosee di nevi al vento, un cinema di spettri – gli scivoli si schiacciano alla vista, la fiumana butta oro negli occhi, si galleggia sopra un diafano anello obliquamente nel cielo come i vapori di Saturno – il vuoto soffia sotto i ramponi la vertigine della sua azzurrità – attraversiamo pagode, urne, colombari di ghiaccio – poter afferrare

<sup>504</sup> *Ibidem.*

<sup>505</sup> *Ibidem.*

<sup>506</sup> *Ivi*, pag. 131.

l'attimo in cui si piega in vetta le gambe penzolanti sulla voragine bianca conquistata! – poi al di là deserte maree, estuari azzurri ridestano il senso dell'inapprodabile che ci lega all'infinito.

Al ritorno, confondendoci alle piste guaste dei rifugi, rotto lo stato di grazia, si spezza pure l'orgoglio di aver voluto esser soli in un cammino soltanto nostro - a valle, banalizzati dalle vie battute, non si riguarda neppure più in alto il mirabile cristallo inciso dalla nostra traccia e lo si lascia solo, in custodia alla solenne tenerezza della notte”.<sup>507</sup>

Ma questa esteticità diffusa che conduce l'alpinista a un'immersione psichica negli elementi potenziati della natura alpestre, il sole, il vento, il ghiaccio, il buio, la pietra, non apre a una nuova relazionalità con il mondo delle pianure e del quotidiano, anzi allontana, e suggerisce, a chi vive quest'esperienza, il drammatico dubbio che vuole l'essenza della vita essere mera solitudine. Il ritorno nel mondo comune comporta ora, dopo una *Bildung* la cui ascendenza romantica – alla Tieck – è evidente, una nuova coscienza che, anziché unire all'umanità, scinde da essa nel momento in cui l'alpinista ricorda di essere stato proiettato, in montagna, nella pura mineralità, nella solitudine siderale, che è indubbiamente mistero, come già aveva intuito Leonardo da Vinci, ma che è, al contempo, anche percezione di un'assenza di senso.

Ciò contrasta in parte con il considerare, in Zapparoli, l'universo come un bel quadro armonico, dotato, platonicamente, di una anima del mondo metrica e regolare, frutto di una Creazione: ciò svela qui una molteplicità psicologica tipica di Zapparoli, che lo orienta, per indole, proprio verso una configurazione classicamente romantica della sua percezione del mondo.

Lo *Streben*, che anima il vero amante della natura alpestre, è fondamentalmente orientato verso un infinito che rende soli di fronte ai misteri del cosmo. Mentre in Evola, e in fondo anche in Rudatis, l'alpinista ascende entro una dimensione unitaria, che lo porta a trasfigurarsi nell'assoluta fede di un mondo altro, superiore e in definitiva comprensibile, seppur ermeticamente o esotericamente, in Zapparoli ciò non accade, perché l'unione con la natura alpestre produce all'ultimo stadio, all'ultima quota, una intuizione negativa, che rimanda il soggetto al mondo quotidiano, senza permettergli di concludere positivamente il suo viaggio ontologico. Per Zapparoli, in fondo all'essere delle montagne si coglie l'inespresso mistero del cosmo, e la meravigliosa esperienza alpinistica, unica e radicale, porta, in fondo, soprattutto terribili domande, e non grandiose risposte. Infatti, “quando ogni scatto del creato costa un brivido nella notte, si viene iniziati ad una comprensione totale delle pene del mondo che laggiù rinnova la sera il pubblico ai teatri, al mattino i dolenti alle uscite ospitaliere. Pencilanti

<sup>507</sup> *Ibidem.*

tra assemblee di monti, squadroni di catene, ci si sente schegge sperdute nel rilievo siderale d'un pianeta spento".<sup>508</sup>

Allora, dunque, non resta che una possibilità per dare un fondamento di senso a ciò che si vive, e tale possibilità è la coincidenza tra *theoria* e *praxis*, quella rarissima condizione di unità che l'anima sperimenta nell'azione più ardua e anche pericolosa, quando tutto nel soggetto è teso entro un unico sforzo, *Streben* appunto, e questa condizione non può essere che *eros*: "Se uno è costretto a scendere di lassù per rientrare nel giro delle faccende cittadine, in viaggio, appena può, s'intana nell'angolo di un vagone, chiude gli occhi schifando la realtà che ha intorno, e improvviso gli scatta allora nella mente lo specchio della parete in un rovescio di luce, e mormora: amore".<sup>509</sup>

Nelle note a *Intuizioni Alpine* Zapparoli cita Friedrich Nietzsche, Pascal, Leopardi e, sebbene si tratti di autori lontani, essi appaiono del tutto consoni a una percezione irrisolta e drammatica dell'essere nella sua inquietante e desolata sideralità. L'infinito leopardiano, la scommessa pascaliana, il nichilismo nietzschiano, si confondono nel rapporto con una natura che appare in ultima analisi come la grande e terribile madre.

Ma quest'esperienza particolare finisce per essere mitigata, in Zapparoli, da quella che conduce all'arte, alla bellezza, al cogliere nella natura alpestre ciò che essa ha di magnifico e caratteristico, e così egli diventa un maestro dell'analogia e della spiegazione simbolica, in modo che la Terra esprime nelle cime qualcosa del proprio ancestrale dinamismo genetico originario.

Ancora una volta, nella montagna, l'alpinista dallo spirito evoluto coglie una memoria della genesi planetaria, e, nell'alpinismo vero, egli torna in qualche modo ad un'unione completa con i primordi naturali, secondo una *praxis anamnestic* che abbiamo già precedentemente descritto. Ecco dunque che sono "Innumerevoli, le significazioni delle strutture alpine; enigmatiche, sfingee, articolano creste che smerlano il cielo; davanzali, nicchie, curiosi nascondigli per putti in gioco, bramanteschi; e noi scalando vediamo tutto lo spirito di quegli elementi, ne assecondiamo l'atteggiamento; proviamo il filo delle lame puntate nella volta; viviamo il senso protettivo dei diedri mentre appesi il vuoto par ci regga a galleggiare. E ogni gruppo alpino ha il suo carattere, caldeo, egizio, indiano. I ghiacci pure mostrano fino ai 4000 minuzie certosine, barocche nella configurazione; oltre, il ghiaccio millenario, a strati variegati come sfoglie, è scolpito liscio, neoclassico. La natura s'è trastullata nella montagna come con onde, nubi solidificate. Ogni vetta mantiene nell'aspetto il dramma del conato tellurico da cui sorse".<sup>510</sup>

<sup>508</sup> *Ivi*, pag. 134.

<sup>509</sup> E. Zapparoli, *Il silenzio ha le mani aperte*, *op.cit.*, pag. 79.

<sup>510</sup> E. Zapparoli, "Intuizioni Alpine", in E. Pesci, *Solitudine sulla Est*, *op. cit.*, pag. 138.

L'analogia fra musica e ritmica visuale è quasi sinestetica per Zapparoli, dato che "nel ritmo architettonico della montagna è il suo recondito significato musicale", e dunque colori e suoni quasi si confondono in una "convulsa potenza dell'alpe", entro cui si realizza plasticamente la creazione di un mondo di vertici e abissi, con una consonanza, è il caso di dire, di tematiche, sottolinea Zapparoli, che ricordano Beethoven e Wagner.

Ma, comunque, l'accesso alla dimensione estetica, per usare il celebre termine di Marcuse, è debole, momentaneo, insufficiente a fondare il senso della vita. Così, ricorda Zapparoli, "è rimasto un fragile raggio nella valle dove concorre l'ultima chiarezza della sera, e nella mente risponde, sensazione sonora, un timbro cavo, ipnotico, come di corno nell'orchestra. Poi si richiude nel silenzio notturno la fantastica scatola armonica della terra. Perché averla fatta brillare tanto se tutto è un sogno?".<sup>511</sup>

Dunque, la scrittura zapparoliana riflette perfettamente la pendolarità dell'esperienza interiore dello Zapparoli uomo e alpinista, nel suo spostarsi dalla dimensione dell'eros e della compenetrazione con la natura alpestre, a quella di un disincantato, trasognato e malinconico dubbio esistenziale sul senso dell'uomo nell'universo. L'entusiasmo estetico si determina in infinite modalità, a seconda del richiamo dell'alpe: il cristallo, il ghiacciolo, il fiore, la stella, il soffio del vento che risuona fra i ghiacci. Così la poesia e la letteratura "presenta tanti aspetti quanti solo gli individui. Ognuno la sua visuale".

Tuttavia, come detto, in fondo, ciò è accidentale, appare quasi come un relativismo apprezzabile ma insufficiente rispetto alla sostanza della vita. Zapparoli tenta allora l'estremo rifugio proprio nella "forma d'amore" che "avvicina alla grande Coscienza che tutti i timbri assomma della creazione". Ma questa soluzione non convince, ed appare, in ultima analisi, come un estremo tentativo di evitare una deriva melanconica o nichilista.

Alpico Neri, protagonista di *Blu Nord*, il primo romanzo di Zapparoli, ad un certo momento si sente, sulla parete, come un "moscerino che avanza sopra un vetro": questa è la sensazione ultima, più vera e feroce, che Zapparoli è obbligato a cogliere nel proprio grandioso mondo di solitario esploratore della più grande parete delle Alpi. Tuttavia, l'alpinismo permette anche, almeno, conclude Zapparoli, l'accesso a una più alta prospettiva morale entro cui "aspirazioni agonistiche, utilitarismi, atteggiamenti aggressivi, e strane filosofie" vanno a morire di fronte a una spiritualità che non ha niente a che vedere con un alpinismo inteso come mero "esercizio di energumeni in una palestra minerale". Le ultime parole di *Intuizioni Alpine* appaiono sincere ma riorientano verso una considerazione più classica, potremmo dire già

<sup>511</sup> *Ivi*, pag. 140.

vista e meno originale, etica, ottocentesca, alla Guido Rey, dell'alpinismo. Il rimando finale all'intuizione fideistica agostiniana è infine, a nostro parere, più un segno di modo, che di contenuto, entro cui il *credo quia absurdum* non pare in realtà sufficiente a motivare le ragioni profonde che spingono Zapparoli ai monti in maniera tanto estrema e determinata: "Se avremo la pena di vedere qualche traviato dallo scetticismo salire i monti senza neppure ammirare l'aureola della vetta, privo del sentimento della vastità, noi sentiremo invece, amando ogni atomo del giardino marmoreo dell'alpe, di assecondare il più sublime istinto umano verso l'alto; oltre i margini ove trema un chiarore irrealistico ci parrà iniziare un'altra ascesa, E verranno facili al labbro le parole dell'ardore agostiniano: credo in Te che non comprendo".<sup>512</sup>

Gli altri articoli di Zapparoli appaiono decisamente meno pregni di significati filosofici e di legami con concezioni generali del mondo tipiche dell'epoca in cui visse o dei decenni precedenti. Si tratta, in genere, di tipici racconti di ascensione, sebbene estremamente originali e ricchi, secondo lo stile del loro autore, di immagini, metafore ed analogie.

Di particolare rilievo, sia letterario che alpinistico, appare il resoconto della Direttissima al Colle Gnifetti, la massima impresa irripetuta di Zapparoli, che egli portò a termine nell'estate del 1934. A prescindere dallo scarno dettaglio tecnico che Zapparoli aggiunge in calce al racconto, e che sembra, come sempre, non interessargli affatto, il brano presenta numerosi momenti lirici, entro cui le vive dialettiche degli elementi naturali assumono un'importanza centrale e, similmente alla Civetta di Rudatis, la est del Rosa si trasfigura in una sorta di labirintica città verticale, ora qui di ghiaccio più che di roccia, con terrazze, balaustre, cigli e cripte. Ogni tanto il racconto dell'azione è spezzato dall'intuizione estetica: "Che tepida sera s'adagia sul monte! Le catene lontane dei piccoli monti si fondono in una marea velata. Unico approdo allo sguardo lo sperone altero della Gnifetti, selvaggia estrema avvisaglia della terra sullo spazio che trascolora".<sup>513</sup> Ed ancora, i luoghi diventano piccoli teatri, palcoscenici, immaginarie sale d'attesa, in una ibridazione continua di suggerimenti dalla realtà quotidiana e figure del sogno: "a un punto entro tutto solo in un anfiteatro attonito come la sede di un'assemblea senza adunanza", mentre "fuori nello stellato la parete erta come una grand'ala aquilonare. Al centro in una crepa della roccia s'agita un triangolo di luce, si ferma, è spento".<sup>514</sup> L'alpinista diventa nave, nuvola, astro, cambia forma di esistenza, in un viaggio trasognato e sidereo. Così,

<sup>512</sup> *Ivi*, pag. 142.

<sup>513</sup> E. Zapparoli, "Direttissima al Colle Gnifetti", in *Rivista Mensile del Club Alpino Italiano*, luglio 1935.

<sup>514</sup> *Ibidem*.



“salpo nel mio mare incrostato di sole come uno specchio appannato; nell’implacabile riverbero la parete uniforme si schiaccia alla vista, più non mi sento gravitare; nuoto in lunghezza per questa fiumana che mi butta sempre più oro negli occhi, minuscola scheggia galleggia sopra un diafano anello che obliqua nell’azzurro come i vapori di Saturno”.<sup>515</sup>

In altri articoli, meno elaborati, come ad esempio quello dedicato alla descrizione della prima salita alla Nordend, per la Cresta del Poeta, effettuata in solitaria, con due bivacchi, nell’agosto del 1937,<sup>516</sup> Zapparoli mostra una scrittura più diretta, non esente da riferimenti alpinistici e abbastanza incline a cogliere anche i riflessi di eventuali presenze umane sulla montagna, alpigiani e pastori, escursionisti, alpinisti, che appaiono tuttavia quasi come dei *topoi* letterari arcadico – classicheggianti. Curioso, ma tipico, un certo spirito caustico e tendente al comico, che Zapparoli stesso usa nel rappresentare proprio le figure di alcuni alpinisti, che gli appaiono, evidentemente, incapaci o impreparati. È noto che Zapparoli, in totale discrasia con la propria tendenza estetico – poetica radicale, era ai massimi livelli di preparazione tecnica e fisica, per l’epoca, soprattutto in relazione al suo terreno privilegiato, cioè la est del Rosa, e che metteva una cura militare e studiatissima nella scelta dei modi, dei tempi e dell’attrezzatura personale.

La descrizione delle meraviglie alpestri non preclude a quella, ben più materiale e rude, delle necessarie fatiche e brutalità tipiche di un’ascensione impegnativa, ma alla fine tutto si risolve in una percezione unitaria che, ancora una volta, riporta a una riflessione finale sul senso ultimo di tutto ciò che si è fatto nelle ore precedenti. Il portato dei sensi, la percezione del proprio corpo in azione, la visione della natura nelle sue potenze, tutto è colto entro una felicità finale che unisce, ancora una volta, sogno e realtà:

“il freddo carica di spasmi le giunture. In uno scrollo mi pare liberarmi dalla sottile infiltrazione. Superbo senso di predominio; il baratro è stato tutto conquistato. Spruzzature di stelle. Canta ancora la voce? Visioni sezionate, senza orientamento; nubi, oscurità, catene, fiumi. Convegno con la voce al ritorno da ogni trasognamento. Circuiti, ricongiunzioni. Divina carica vitale, la nostra, in

<sup>515</sup> *Ibidem*. Il riferimento saturnino non può essere casuale, a prescindere da simpatie astronomiche personali, eventualmente proprie di Zapparoli: la tradizione melanconica, da Dürer in poi, è troppo nota e celebrata, anche a livello di cultura poco più che popolare, per non rimandare a una intenzione psicologica. Si veda a tale proposito lo splendido studio di E. Panofsky, F. Saxl, R. Klibansky, *Saturno e la melanconia*, *op. cit.*, testo legato ai noti e importanti studi di storia del simbolismo nell’arte, afferenti al Warburg and Courtauld Institute.

<sup>516</sup> E. Zapparoli, “La Cresta del Poeta sul Nordend”, in *Rivista Mensile*, luglio 1938.

una fragile pellicola. Oro, luce ed azzurro, festosi, trionfanti operano su nervi intormentiti solo come calore. Il sole a poco a poco s'impadronisce di tutti gli strati della vita. Il suo bagno caldo risveglia i sensi a grado a grado come i fiori giapponesi s'aprono nell'acqua. La parete dell'orrido dove passai la notte ora s'indora, brilla, accede per gradi di luce all'azzurro".<sup>517</sup>

Ma la coscienza torna nella dimensione della riflessione, esce dalla confusione con gli elementi alpestri, riprende hegelianamente forma spirituale positiva, si ridetermina dialetticamente fuori e oltre un'ibridazione che appare già passata e s'indirizza subito e ancora verso un'ignota solitudine: "ricordo vago dell'umanità donde si partì un giorno liberandosi dalla tirannia dei compensi, del tornaconto personale. Finalmente s'è versato qualcosa di sé all'ignoto, per un monte del Creato. Poter scomparire, ora, ignotamente".<sup>518</sup>

Non resta che ritornare, da quelle quote, da quell'incanto, da quel sogno che introduce a una dimensione tremenda, ed allora, chiude Zapparoli, con il ritorno al mondo "finiva... il gran peccato d'orgoglio di aver voluto essere solo in un cammino soltanto mio".<sup>519</sup>

## 7.6 Estetica tardo-romantica ed idealismo magico: da *Blu Nord* a *Il silenzio ha le mani aperte*

Il primo romanzo di Zapparoli, *Blu Nord*, forse ispirato da Guido Rey, venne pubblicato a Milano dall'editore Martucci, nel 1936.

Zapparoli proveniva, come abbiamo visto, da una esperienza letteraria limitata agli articoli che aveva scritto per riviste di alpinismo, o per giornali locali, tuttavia, le sue velleità letterarie risalivano a tempi precedenti, cioè all'epoca dell'adolescenza, quando si era lanciato nella redazione del poemetto intitolato *Saga*, che concluse, in circa un mese, "a Custoza, il 19 settembre del 1917", nel pieno dell'infuriare della Grande guerra. Si tratta di un lungo testo in versi, di cui esiste ancora l'originale manoscritto,<sup>520</sup> ricco di risonanze classicheggianti liceali, di elementi vagamenti arcadici e bucolici, espressi con uno stile curato, e con riferimenti al paesaggio decisamente ispirati alle descrizioni che di esso troviamo sia in certe pagine dannunziane che nel lirismo di fine Ottocento: "Ecco la sera, ecco l'ora che aspetta/Il tramonto! Già la nebbia dei fasci dei solari raggi/ Mostra la lontananza d'ogni lontana vetta, /Aprono i vicini monti verdi, / Vedonsi dietro i pini

<sup>517</sup> *Ibidem.*

<sup>518</sup> *Ibidem.*

<sup>519</sup> *Ibidem.*

<sup>520</sup> Il poema è stato editato in *Alpinismo Solitario*, *op. cit.*, pagg. 82-95.

lontani/D'un verde più etereo, fin ch'arrivi alle azzurre cime, /Alle superbe, scintillanti, altissime, lontane vette!"<sup>521</sup>

Oltre alla presenza di numerosi riferimenti paesaggistici generali, colpisce il richiamo già quasi continuo, non solo alle montagne, ("O mie montagne/Voglio vedervi, voglio ammirarvi/Silenziose, nella notte che riposa./ O mute nevi rispecchianti alle lontane campagne/Gli acrocori vicini d'ogni cima nevosa?/Sarete così superbe figlie delle nuvolette?/Oh, come vi potrei amare/Come vi potrei adorare/O vette/Se i sacri vincoli del tempio/Mi lasciassero ammirarvi anche di notte!"<sup>522</sup>), ma anche ad elementi percettivi di chiara ascendenza tardo romantica, se non addirittura leopardiana, come la notte, la luna, le nuvole, l'infinito. Un vago ideale di lirico sentimento naturalistico pervade i versi del diciottenne Zapparoli, che appaiono nel complesso acerbi ma già indicativi di un'indole e di una percezione particolare della natura medesima.

La vicenda di Saga e Niso si conclude in riva ad un ruscello, proprio in ambiente alpestre, fra i pascoli, in modo malinconico e mesto, entro una incerta dialettica di dolore e amore.

È difficile qui dire quali possano essere state le suggestioni poetiche legate a letture compiute dal giovane Zapparoli ma, nel complesso, questo poemetto è in linea con lo stile di una certa poesia del primo Novecento, ancora intrisa di eco provenienti dal secolo precedente.

Zapparoli diede ulteriore sfogo alla sua vena poetica in una serie di poesie giovanili, di data incerta, ripubblicate solo nel 2011, sotto il titolo di *Liriche*.<sup>523</sup> Sebbene risultino generalmente più articolate e stilisticamente raffinate del poemetto *Saga*, queste poesie presentano temi simili, ma anche riferimenti più diretti e precisi, come quelli a Jacopo Ortis, o al giovane Werther, o alle vicende risorgimentali ben rappresentate dai luoghi di Custoza, per finire, ancora, con riferimenti classicheggianti, all'isola di Creta e all'Ellade. Di rilievo appare anche una citazione legata alla trasformazione degli elementi e alla loro configurazione geologica, entro un contesto di riferimento concettuale che potrebbe essere stato ispirato dalla lettura del noto frammento goethiano *Im Granit*: "Tutti gli altri elementi sfidavamo/Col fuoco... l'atmosfera, l'acqua, gli atomi, /Del granito...il Geoide domavamo!"<sup>524</sup>

<sup>521</sup> *Ivi*, pag. 86.

<sup>522</sup> *Ibidem*.

<sup>523</sup> Si tratta dei seguenti componimenti in rima *Le spiche. La città. Il canto nuovo delle spiche. A la penna. Nella via del popolo e della vita. Poemetto. Studio. Luce!. Custoza. I riflessi del ricordo. Ancor meno... Il cipresso. Sera poco seria. Che miserie! Il termine. Punteggiature.* "È morto il nostro amico Mario". *Il bacio di musica*. Cfr. *Alpinismo Solitario*, op. cit., pagg. 99-117.

<sup>524</sup> *Poemetto*, in *Alpinismo Solitario*, op. cit., pagg. 103-104.

Come ricorda la poetessa e alpinista Irene Affentranger,<sup>525</sup> in queste poesie zapparoliane è facile ritrovare elementi gozzaniani, vagamente pascoliani, “oppure si percepisce quel senso del vuoto, di un nulla cosmico proprio dei poeti crepuscolari o della scapigliatura milanese...”, arrivando in fine anche all’emersione dei “toni ironici e scanzonati di un futurismo alla Marinetti”.

La stretta relazione fra musica, montagna e letteratura, appare dunque già presente, sebbene in nuce, in questi testi giovanili, che si pongono dunque come una sorta di prova tecnica per la declinazione delle medesime tematiche in prosa, quando Zapparoli, arricchito dall’esperienza alpinistica e sociale, si dedicherà alla scrittura di *Blu nord*.

Il romanzo, che arriva quasi alle duecento pagine, presenta una triplice ambientazione, definita in primo luogo dal centro di Milano, in secondo dal paese di Macugnaga, e in terzo dalla parete est del Monte Rosa. La trama appare molto semplice, e del tutto autobiografica, ed è incentrata sulla figura di Alpico Neri, un nome di evidente risonanza dannunziana, che rappresenta Zapparoli stesso nelle sue vicende umane, alpinistiche e, *last but not least*, sentimentali, vissute in modo talora drammatico e sempre liricamente appassionato, entro i canoni di una solitudine di fondo, che risuona soprattutto di elementi introspettivi, psicologici, tendenti a osservare la realtà e le persone, in un disincanto conclusivo che pare già scritto, così da lanciare il protagonista in un’altra dimensione, su per i valangosi pendii ghiacciati della est, dove si compirà il suo destino interiore.

Un certo enciclopedismo autobiografico risalta nel momento in cui Zapparoli non esita ad inserire nel romanzo, ovviamente con nomi di fantasia, persone reali a lui legate o da lui conosciute, come ad esempio Adriana, la donna di cui Alpico è innamorato, ma che alla fine lo allontanerà, lasciando nell’aria un senso di grande amarezza e la quasi certezza della profonda ingiustizia propria di alcune vicende amorose.

Aldilà degli aspetti estetici e della vena romantica diffusa, e su cui torneremo tra poco, appare ben riuscito a Zapparoli soprattutto il tentativo di fornire delle sintetiche ma compiute analisi psicologiche, legate non solo a stati d’animo, ma anche alla percezione del paesaggio alpestre, sempre in lui connotato attraverso una *Stimmung* già cara proprio al modo romantico di sentire il paesaggio, laddove quest’ultimo, ben lontano dall’essere considerato un mero oggetto, viene descritto come “ natura vissuta con sentimento”.<sup>526</sup>

Come abbiamo già sottolineato in precedenza, secondo una dizione di psicologia storica e secondo un canone letterario che risale indietro sino a Petrarca, agli Stilnovisti, all’etica cavalleresca, anche qui in *Blu Nord* viene iterata in maniera

<sup>525</sup> *Ivi*, pagg. 96-97.

<sup>526</sup> Su questo tema di grande rilevanza culturale rimandiamo a M. Venturi Ferriolo, *Giardino e paesaggio dei Romantici*, *op. cit.*

evidente la sovrapposizione fra la figura femminile amata dal protagonista e la natura alpestre, che non a caso appartiene alla Terra Madre. Ma, mentre in altri casi questa relazione è venata di una dolce poesia, ora essa conduce, ancora una volta in perfetta consonanza con l'identità romantica più profonda, ad una scissione, ad una perdita, ad una fuga, nel momento in cui l'amore rifiutato, o perduto, non lascia all'amante deluso che la soluzione della solitudine malinconica.

Tuttavia rimane l'azione. Alpico possiede un mondo che gli altri non hanno, quello dell'Alpe, e può fuggire in esso, nell'illusione, del tutto conscia, che in quel mondo ogni cosa risponda ad un criterio di verità, lealtà, identità. Se l'amore puro e vero viene ingiustamente maltrattato e rifiutato nella dimensione del quotidiano e del sociale, esso diviene amore ideale e magico sui monti, in una sinfonia che unisce i sensi, i sentimenti, la ragione e gli elementi naturali entro l'azione alpinistica. Si compie così in *Blu Nord* una trasfigurazione profonda fra realtà ed irrealtà, fra veglia e sogno, fra materialità ed idealità.

I colloqui con Adriana sono ambientati intorno a Macugnaga, e sono pregni di una pesante dialettica fra l'entusiasmo di Alpico e il disincanto quasi freddo della donna, che tende a farsi inquietante giudizio icastico, quasi a stroncare ogni velleità ideale del protagonista:

“Ella adombrata stava verificandosi in disparte un braccialetto contorto. Eppure, com'era cambiata dalla città. Lo confermò ella stessa quando Alpico, senza darvi gran peso, glielo fece notare.

Quei pochi giorni d'acque l'avevano pienamente ritemprata dalla spossatezza cittadina. Magari per poco, ma intanto era ripresa da quel senso agevole, da quella volontà ansiosa conforme l'impulso evolutivo della vita.

“E verso dove di grazia?”

“Un giorno, ci sarà pure, quando gli uomini saranno perfetti, una rivelazione, una luce! Qualcosa bisogna avere pure davanti se no che vale controllarsi, non fare il male...”

“Le costa fatica?”

“No, no, ma certo operano in noi ritegni convenzionali.”

Ad Alpico quelle predizioni davan l'idea di un futuro festival cui né lei né lui avrebbero partecipato perché avevan preso l'ingresso troppo in anticipo.

“Che semplicità, pensi, invece la corrente che prepara da secoli i migliori, li fa contrari naturalmente alle brutture, li attrae al bene per elezione. Anche lei s'agita... siamo gli involontari coscritti dell'enigma”.<sup>527</sup>

<sup>527</sup> E. Zapparoli, *Blu Nord*, op.cit., pag 97.

Ma le comuni riflessioni sul destino del mondo e dell'umanità non bastano ad allontanare il dolore per un amore che si sta perdendo senza capirne il motivo, e ciò porta ad una disillusione amara e dolorosa, Alpico infatti, terminato l'ultimo percorso in automobile con Adriana, "smontò. Da fuori le prese la mano, nudo spirante del braccio! Vi impresse le labbra fino a farsele dolere; bel volto neppure sfiorato, non posso credere nemmeno in te! Ella accese il motore, innestò in curva: "Neri, ricordi che nessuno la potrà intendere mai quanto me" e aveva un riso intenerito, o era cortesia? E intanto egli le ripeteva davanti confuso un inchino fissandola, e a mano a mano che s'allontanava lo assaliva da terra un freddo insostenibile, finché in uno slancio fragoroso la macchina partì, imballando un po' troppo il motore, a lui parve".<sup>528</sup>

Dunque non rimane che la montagna, non rimane che Macugnaga vista come luogo separato ma ancora umano, una sorta di anticamera ad un mondo magico e verticale. Ecco allora Alpico noleggiare un'auto dalla metropoli per salire alle falde del Rosa.

Il paese diventa un teatro con tutti i suoi attori: il parroco, amico di Alpico, gli alpigiani, Fil ed Elena, deferenti verso il maestro musicista e celebre alpinista.

Mentre a valle nei grandi alberghi le signore bevono servite da cameriere in guanti bianchi, e fra esse forse Adriana con le amiche, Alpico, in breve tempo è già impegnato sulla est, e da qui in poi, sotto il profilo letterario e anche psicologico, tutto cambia, poiché il protagonista diventa un eroe romantico, se non addirittura un titano. Ma questo titanismo resta sempre intriso di una strana tendenza onirica, come se l'esperienza vissuta non fosse reale, e in questo vago sogno la percezione della materialità e degli elementi di una natura potente assume continuamente una connotazione simbolica.

La capanna Marinelli, modesto bivacco coperto da cui si parte per l'ascensione, diventa il *limes* che raccoglie in sé gli ultimi elementi umani prima dell'infinito minerale: "Ore 22. Il monte nell'aria bruna porta sul fianco il lucignolo acceso della capanna. Sotto le traversine del soffitto Alpico riposa sul tavolaccio che non s'ebbe mai lagni per la sua durezza da membra ammaccate sulla roccia. La via della fatica annullata dalle nubi. Alla parete una piccola foto ingiallita di Marinelli... Bel volto di vittima! Alpinismo dei pionieri... Quante altre vittime riposano insepolti nel ghiacciaio! Con una luce potentissima frugare la loro ultima smorfia in fondo al grande oceano di cristallo".<sup>529</sup>

La montagna inizia ora a risuonare di una esteticità diffusa, che si può ritrovare nel ghiacciolo, nel blocco di granito, nel rumore del vento che alza la neve, nel chiarore lunare che si sposa al silenzio della quota. Si apre dunque una visione, che

<sup>528</sup> *Ibidem.*

<sup>529</sup> *Ibidem.*

non è più soltanto visione di un luogo reale, ma molto di più e molto di diverso: essa è partecipazione ad una differente dimensione vitale. In questa, “Il colle delle Loccie sventola la fiamma della Via Lattea per tutto il firmamento, effervescenza luminosa del ghiacciaio. Al basso la conchiglia dell’oscurità s’irriga di valli. L’alba ne nasce, perla d’una notte patita. Splendori sofferti, mostruose bellezze da espiare, in silenzio”.<sup>530</sup>

Il protagonista del romanzo e dell’ascensione si perde nella materialità e nella sua bellezza: “Sul deserto di nebbia dell’aurora sorgono come tende arrossate le cime lontane. Il Rosa trasale, avvampa”.

Ma questo nuovo Cosmo, che si connota in fondo come un iperspazio, concede ancora di meditare, ricordando da dove si è venuti, in una piccola criticità che ricorda non poco, sebbene su un piano scritturale differente, alcune riflessioni di Evola in *Meditazioni delle Vette*. Alpico “Guarda in alto nell’oscurità stellata dove aveva spezzato la cornice vergine del colle, il pane della gloria. Un tempo per di là una teleferica condurrà garrule comitive a un grande albergo dorato di luci, sale calde, mannequins, jazz. Inconcepibile allora la notte d’un solitario all’addiaccio sul crestone Innominato! “. <sup>531</sup>

La descrizione della parete si fa emozionata, lirica e personale, in un turbinio di ricordi e di esperienze passate, entro un flusso di coscienza, un *Erlebnis* radicale che oltrepassa nettamente l’azione alpinistica: “Ora il Rosa è libero, s’assottiglia fragile di sbieco, è tutto un giacimento poliedrico di cristalli penduli nella velatura del gelo. Gli scivoli delle vie aperte da Alpico sulla parete s’impennano vertiginosi... Di qua su la cateratta del ghiacciaio svolge tutta la sua dolce logica di caduta increspando nella valle un suo ultimo giro di coda”.<sup>532</sup>

La montagna appare in tutta la sua terribile potenza che evoca la cosmogenesi e il perenne ripetersi del ciclo naturale, ma ciò ancora avviene entro una dolce e trasognata percezione ideale: “La sera intorno si predispose all’accordo notturno. Ultime nebbie rastrellate si àncorano in padiglioni alle cime minuscole. All’orizzonte. Sopra una marea sconfinata sondano campanili altissimi di nubi la curva celeste. A sinistra, fra baratro e cielo un labbro di ghiacci paonazzi e il cuffione ororame del Filar proboscidato a valle. La parete est si flette cava nell’ombra azzurrina. Su, su, due mascherette di bragia ardono ancora, la Gnifetti e la Zumstein.”<sup>533</sup>

Tuttavia Alpico non perde del tutto coscienza della propria condizione di uomo e non di invincibile titano, comprende il senso di un’illusione, e si interroga

<sup>530</sup> *Ibidem.*

<sup>531</sup> *Ibidem.*

<sup>532</sup> *Ibidem.*

<sup>533</sup> *Ibidem.*

apertamente sul senso delle proprie azioni in montagna: “Ci si scalda, ci si abbrucia al fuoco dei bivacchi, poi ne resta la polvere e così d’ogni bella vampa; spariti un dolce viso, una musica delirante, si discrede dal vaneggiamento. Anche il biondo bagno di luce di stamane relegato ormai nel regno dell’irreale. Perché averlo fatto brillare tanto tutto questo, s’è solo un sogno?”.<sup>534</sup>

Nella parte conclusiva di *Blu Nord*, Zapparoli, dopo avere narrato un drammatico incidente a cui sopravvisse in modo miracoloso, durante il tentativo di aprire un nuovo itinerario sulla Est, giunge ad una riflessione finale sul senso della vita e dell’andar per monti, riflessione in cui la solitudine, il fascino dell’esperienza avventurosa, la necessità di confrontarsi con la Storia, si fondono in un’ amara constatazione che coglie il fuggire del tempo e della gioventù, aprendo a epoche ben più cupe: “Alpico rimase solo sul muricciolo della chiesa. Sopra, una fascia cupa e un chiarore: I pini neri frugavano in alto la maretta bianca del Rosa... La luna sulle rocce decomponeva una grigia argentatura. La valle si apriva intorno con tutti i suoi miliardi di esseri ordinati. Istinto, infallibile consiglio! Lasciarsi andare alla deriva come gli astri senza traguardo negli spazi”.<sup>535</sup>

Una sorta di estremo nichilismo negativo, ben rappresentato proprio dall’elemento del lontano, del freddo vuoto siderale, disumano e disteleologico, pare cogliere le ultime parole di Alpico. Nemmeno l’erotismo, in cui si era davvero creduto, entro una logica di costituzione di senso, è ormai sufficiente: “Nessuna attrattiva più neppure per quel tipo di soavità femminile in auge quando la donna era puramente donna e ch’era stato prima l’aroma più acuto della sua vita e un istintivo ritorno, come per tanti, alla natura materna”.<sup>536</sup>

L’entusiasmo di un idealismo magico, il sensismo trasfigurante legato a un tardo romanticismo lasciano spazio solo a un’immagine che è a suo modo liberatoria e quasi tragica. Infatti Alpico in un attimo sembra cogliere la forma profonda di ciò che ha vissuto: “A ogni respiro tutto rinasce intorno con una logica sovrana; previsti i millenari passanti dal codice qui custodito, ammoniti, ancor prima lo confermasse anche la scienza, di non fermarsi al fragile schermo delle cose che nasconde una misteriosa, sognata realtà, di cui troppo egli vide soltanto la forma di polvere”.

Allora, “Un vento da tutta la vallata l’involge, gli allevia le spalle, si risente librato coi polsi tesi come in croce. Gesù mio! Sorbe un abisso di luce, uno slancio, l’ultimo! La liberazione ”.<sup>537</sup>

<sup>534</sup> *Ibidem*.

<sup>535</sup> E. Zapparoli, *Blu Nord*, *op.cit.*, pag 173.

<sup>536</sup> *Ibidem*.

<sup>537</sup> *Ivi*, pag. 174.



Il mondo continua a vivere, entro il fiume inarrestabile della Storia, che tutto muta e tutto travolge: “Erano quelli i giorni in cui si cominciava a parlare di guerra”.<sup>538</sup>

Proprio la guerra segnerà in maniera precisa uno spartiacque nella vita di Zapparoli che, perse le fortune economiche e l’agiatazza familiare degli anni precedenti il conflitto, continua ad esprimersi nei suoi campi privilegiati ma, ovviamente, con difficoltà sempre maggiori, per il passare del tempo, per il mutare tecnico dell’alpinismo, per le difficoltà sociali tipiche di una dura epoca di ricostruzione. Il secondo romanzo di Zapparoli, edito da Montes a Torino nel 1949, si presenta come la narrazione, densa, fitta ed estremamente studiata delle vicende dell’autore negli anni finali della Seconda guerra mondiale, con un’ambientazione molteplice, quasi binaria, fra la grande metropoli milanese e la zona ossolana, con la cui Resistenza Zapparoli collaborò per un certo periodo con funzioni di collegamento diplomatico e organizzativo.

Zapparoli non aderì mai alle idee politiche della sinistra italiana dell’epoca, ma ebbe sempre un atteggiamento contrario al regime, che giudicava cupo e del tutto lontano dalla propria indole fundamentalmente liberale e libertaria.

Certamente l’aspetto politico ha una valenza di primo piano nel romanzo, ma il cuore della storia è legato ancora una volta alla percezione interiore delle montagne e dell’alpinismo che il protagonista Luca, trasfigurazione postbellica di Alpico Neri, sviluppa in continue riflessioni intimistiche e nei dialoghi con gli altri personaggi del racconto. È stato da più parti notato che questo romanzo costituisce al contempo sia una testimonianza delle vicende sociopolitiche di un’epoca e di un territorio specifico, sia un affresco psicologico di un animo ormai disilluso e alieno dalle fascinazioni entusiaste della gioventù.

Certo lo Zapparoli romantico e visionario si riaccende spesso nel momento in cui Luca ritorna ad agire sulle pareti, e le modalità stilistiche e le immagini sembrano ancora quelle degli anni precedenti: “All’alba è all’ultimo spallone della cresta, sull’imbuto grigiastro di un ghiacciaio fittamente trafileato. In alto, oltre le valli s’aprono ombre turchine di pascoli calmi, rigati di nevai. Il sole è un’ostia ferma tra lame di nubi; vi si disegna, nella fiamma, un palmizio.

È da tanto digiuno, arso, leggero; la gola gradisce un ghiacciolo, altro non accetterebbe. Prima di prendere una delle vie battute che lo riporteranno al piano, si ferma, e ascolta ad occhi socchiusi accordarsi i torrenti d’un versante a quelli d’un altro. Cosa cerchiamo?”.<sup>539</sup>

Ma se negli anni della gioventù il mondo sociale poteva ancora essere sopportabile, gli eventi tragici degli ultimi periodi spingono Luca ad azzardare

<sup>538</sup> *Ibidem.*

<sup>539</sup> E. Zapparoli, *Il silenzio ha le mani aperte*, op. cit., pag. 62.

riflessioni fortemente negative: “Quante volte invece, la ripulsa per la sua epoca aveva reso in lui potente il richiamo dell’inconoscibile, al punto d’intravederne il possibile raggiungimento attraverso il sacrificio sull’alpe”.<sup>540</sup>

La fuga in una dimensione trascendente non è però in realtà consona all’animo di Luca, e tende a risolversi, ancora una volta, in una trasognata e malinconica percezione della materialità alpestre, del cosmo, delle immagini potenti della montagna, che lo conducono ad un’empatia fortemente intrisa di panteismo naturalista : “ Poco su di qui è l’orlo stellare delle rocce dove ci si sente semiastri, le pupille arse vi colgono visioni che poi, scendendo, sembrano trafugate al sogno: “ abito un astro” dice uno lassù”.<sup>541</sup>

La trasfigurazione della montagna assume talora, nel romanzo, sembianze altamente significative, certamente connesse alla tradizione simbolica indo-iranica ed occidentale: ad esempio, ciò accade quando essa è paragonata a un’aquila bianca all’orizzonte, in un’immagine che ricorda non poco i celebri quadri di Magritte ove le pareti diventano appunto grandi aquile con le ali dispiegate.<sup>542</sup>

Il disprezzo verso le pianure, le città, verso la Storia stessa, risaltano in diversi passi dell’opera, e la riflessione di Luca tende in alcuni casi alla forma puramente psicologica, quasi a una sorta di autocoscienza sempre attiva, capace di leggere i motivi che spingono, o hanno spinto, Luca stesso sui monti. Si giunge quasi a una scissione di personalità, in modo che lo Zapparoli della vita civile, della Milano borghese, degli scritti e della musica è altro dallo Zapparoli che sfida le valanghe e gli scivoli ghiacciati della est del Rosa:

“l’altro, quell’altro lui stesso ch’è al di là della parete dove non può andare a staccarsi, quell’altro che allora vinse, eppure era ancora un cercatore di vie nuove, attirato da miracoli di luci vergini, veglie sconosciute, in fondo, lo scopre ora, saliva quassù per distrarsi dall’accorgersi di non poter durar giovane; era ancora schiavo di quella molla che si impadronisce di tutte le fibre come l’innesco d’uno sparo che si perpetua in tutti i viventi, la corsa di un fiotto inarrestabile che alla fine dinerva. Eppure da allora, meno subirono le fibre

<sup>540</sup> *Ivi*, pag. 55.

<sup>541</sup> *Ivi*, pag. 48.

<sup>542</sup> Si veda a questo proposito il quadro *Il dominio di Arnheim*, olio su tela, 73x100 cm, 1938. È nota l’importanza della poetica magrittiana legata alla raffigurazione delle rocce e dei paesaggi marini e montani. In particolare, di assoluto rilievo appare il quadro *La chiave di vetro*, olio su tela, 129,5x162 cm, del 1959 (Houston, The Menil Collection), come pure, con riferimento appunto al mare e alle spiagge, *La condizione umana*, olio su tela, 100x 81 cm, 1935, (Ginevra, Collezione Simon Spierer). Lo stesso Nietzsche considerava l’aquila il simbolo supremo della propria filosofia, riprendendo così un’antica tradizione che vede il maestoso volatile portare la verità, nelle epoche storiche, attraverso le fasi politiche, da est a ovest, sino alla Germania novecentesca.

quelle violazioni, più la montagna lo compensò aumentando le sue luci per lui".<sup>543</sup>

È fin troppo facile qui cogliere, entro una lettura legata alla storia delle idee e della filosofia, le suggestioni, comunque semplificate e vaghe, di tutto un insieme di vitalismo popolareggiante che era ben presente nella cultura europea della *Belle Epoque*, e che risaliva indietro, se non addirittura all'antico stoicismo, certamente alla filosofia della natura di Schelling.

Anche queste pagine del 1949, il cui stile risulta spesso cervellotico e di difficile lettura, prevedono un intreccio continuo di vicende sentimentali ed alpinismo, ma con una declinazione del tutto diversa da quella di *Blu Nord*. Luca vive vicende meno romantiche e più drammatiche, certo autobiografiche per Zapparoli, ma quasi volutamente descritte spesso in modo fumoso e criptico, in una dimensione anche qui non di rado onirica, entro cui si presenta più di una volta il misterioso "fantasma di Vanicsa", una sorta di femmina bionda voluttuosa e paradigmatica, che percorre ed angustia i sonni di Luca. Clotilde è invece una donna reale, con cui Luca frequenta le montagne, e con cui scopre "tanti punti di contatto esteriore fra il tempio e il monte, il culto e l'alpinismo".

La comune scoperta di un "senso del meraviglioso" nel paesaggio alpestre proietta Luca ancora una volta in una prospettiva estetica ed al contempo estatica, in modo che nelle rocce e nelle navate si coglie<sup>544</sup> "un culto cosmico, rilevato nel tempio e vagamente nell'abbraccio scintillante della parete, miraggio fisso di sole".

Ma il Luca del 1949 è il figlio diretto dell'Alpico Neri di quindici anni prima, reso però più crudo e disincantato dal passare del tempo, e il sentimento che regna nel suo animo è ora quello della finale insensatezza dell'universo, entro cui l'uomo dotato di profondo intelletto coglie l'impossibilità di essere davvero felice. Tutto appare alieno ed esterno, effimero, e l'influenza della cultura del decadentismo si coglie qui in tutta la sua forza storica:

"Lì tremano i fiori, là in alto è il pastore col bordone del pellegrino; basta un fiore, un velo aprico, il naso d'un crestone per creare di colpo l'atmosfera dell'alpinità. Io non voglio pensare mai che dovrò partire di qui perché se no me la piglio con la sorte che non mi ha fatto nascere pino... vorrei proprio dire a tutti voi uniti: poeta che paventi la strada delle macchine; parete, che non oso neppur guardare perché ti ho appena violata e quando si scende da te non si dovrebbe ritornare semplici mortali e tradire i tuoi segreti; e lei, Clotilde, spirito, velo soffiato da un crepaccio; voglio proprio avvertirvi tutti dello struggimento

<sup>543</sup> *Ivi*, pagg. 58 - 59.

<sup>544</sup> *Ivi*, pag. 75.

di non riuscire mai a trattenere in un nucleo solo il sentimento di quest'ora, di tutto questo contorno, di questi momenti, fra i fiorelli oscillanti, quelle nuvolaglie sugli specchi appannati dei ghiacci e il tonfo del torrente al basso, archi, corni, flauti forse in partitura... ma a che vale tutto ciò?"<sup>545</sup>

Dunque, la riassunzione successiva delle istanze culturali proprie dei decenni a cavallo del cambio di secolo appare, nei romanzi di Zapparoli, lontana dalle connotazioni esoteriche di Evola o Rudatis, ma certamente molto più legata ad elementi puramente letterari, di marca non solo italiana, e in buona parte legata ad una declinazione molto personale, e certo originale, delle tradizioni mitico simboliche relative all'esperienza di paesaggio e più in generale alla percezione della natura.

Anche qui, nelle ultime pagine di *Il silenzio ha le mani aperte*, ritorna ancora una volta la sensazione conclusiva di una frattura fra la felicità e la vita, infatti Luca, di fronte ad una ulteriore impassibilità sentimentale di una donna amata, intuisce che in realtà "ogni sogno musica slancio è circoscritto fra noi e la terra nuda. All'avanzarsi del senso d'una vita senza amore gli s'irrigidi dentro come una lacrima ghiacciata e il pensiero corse tranquillo all'ultima pietra fredda".<sup>546</sup>

Nulla di ciò che si ama è proprio di chi lo ama: "La vita che t'ha chiamato a essere ti vieta ciò che sciorina intorno".<sup>547</sup>

Sembra dunque che tutta l'esperienza vitale di Zapparoli possa essere ricondotta, nelle sue motivazioni profonde e nelle sue linee guida, ad un motivo fondamentalmente erotico e psicologico, che si determina in una originaria "impossibilità di amare". Tuttavia, ciò sembra in contrasto con la biografia reale di Zapparoli stesso, non di rado descritto come un noto Casanova.

Ciò fa pensare all'uso di un artificio letterario figurale, peraltro molto tipico dei primi decenni del secolo e di lontana, evidente, ascendenza tardoromantica.

Presenze ancora una volta foscoliane,<sup>548</sup> e goethiane, di pura affinità elettiva,<sup>549</sup> segnano le ultime pagine del romanzo, ma in realtà esso trova la sua naturale conclusione concettuale ed artistica nel momento in cui Luca, in un attimo di estrema

<sup>545</sup> *Ivi*, pag. 74.

<sup>546</sup> *Ivi*, pag. 258.

<sup>547</sup> *Ibidem*.

<sup>548</sup> "La guardò quieta, aspettante, accordata con il contorno arboreo... alta sul poggio contro il cielo, vulnerata dalla luce; egli ne sorbiva il contorno, ammirava della sua figura la continua traccia di teneri appoggi, asili dell'adorazione; per una volontà di piacergli sembrava creatasi ella stessa lì avanti ai suoi occhi, bella, e nel cuore di lui scoppiò una gratitudine verso lei, verso l'esistenza, senza limiti". *Ivi*, pag. 220.

<sup>549</sup> "Ella non negò né assentì, gli oppose uno sguardo fermo, fisso, che provocò in lui quel brivido che attraversa le membra sull'appiccico nel presentimento degli strazi che si risparmiavano resistendovi sull'orlo". *Ibidem*.

lucidità, si ferma e osserva, quasi da una posizione elevata, tutta la propria vita. In quell'attimo "la mente avvistava l'eterno, vi anelava", forse inutilmente, avvicinandosi pericolosamente, come Nietzsche di fronte al masso di Zarathustra, alla presenza del nulla.

Il romanticismo e l'idealismo magico, che Zapparoli aveva ereditato dalla cultura della fine dell'Ottocento e del primo Novecento, si stemperano entro la potenza terribile di altre suggestioni culturali, certo più consone alle tragedie novecentesche, ed egli non può che esprimere il suo ultimo desiderio umano ed artistico in quella che Luca definisce, con perfetta scelta, "una nostalgia di futuri".



# CONCLUSIONI

Le analisi svolte nelle pagine precedenti hanno avuto lo scopo di indagare i complessi rapporti esistenti, nei decenni compresi tra la fine del diciannovesimo e l'inizio del ventesimo secolo, entro la cultura alpinistica italiana, fra le correnti irrazionaliste e l'evoluzione della visione della montagna e dell'alpinismo.

In realtà, l'irrazionalismo tardo ottocentesco ha assunto, come abbiamo visto nelle pagine precedenti, diversi aspetti e numerose sfaccettature, non sempre lineari e coerenti ma, al contrario, spesso ibridi e commisti ad impulsi culturali assai diversificati. Tuttavia, questo caratteristico ibridismo si è radicalizzato nei tre grandi filoni dell'esoterismo in senso proprio, della teoresi filosofica classicamente irrazionalistica, negli effetti, spesso decadenti, del tardo romanticismo.

La nostra indagine è tuttavia partita, dopo un lungo bilancio relativo alla storia della storiografia concernente i rapporti fra cultura e montagna, da un tentativo di descrizione, in parte critica, della storia dell'idea di montagna, letta attraverso le lenti, appunto, della storia delle idee e soprattutto della storia del simbolo e del mito.

Siamo poi entrati nel campo specifico della cultura esoterica di inizio Novecento, cercando di chiarificare i momenti, le figure, i legami più o meno segreti che identificano, in questo periodo molto particolare della storia europea, la recezione di elementi esoterici in ambiti non solo strettamente alpinistici ma tipici di una cultura fortemente legata ad una profonda crisi della borghesia mitteleuropea di fronte ad una reale perdita di baricentro sociale e culturale. Ciò ha permesso di cogliere la grande importanza che hanno avuto celebri teorie filosofiche, come quelle di Nietzsche, di Bergson o, andando indietro nel tempo, come quelle del vitalismo idealistico schellinghiano, entro la composizione delle grandi linee portanti della cultura in età giolittiana.

Allo stesso modo, abbiamo visto il dispiegarsi, in Italia, ma anche in Germania, di forti suggestioni e movimenti esoterici, non di rado diffusi sui territori, come la Teosofia, la Antroposofia di Steiner, lo spiritismo, il magismo nero, l'ermetismo alchemico. Questo tipo di esoterismo è risultato essere molto confuso e non di rado diluito entro i grandi filoni teoretici irrazionalistici che animavano, come è noto, proprio i primi decenni del Novecento.

Non sono mancate, a questo proposito, le connessioni fra mondi molto diversi, come quello politico, soprattutto in rapporto ai legami fra fascismo ed esoterismo in Italia, a quello artistico, come ben mostra la originale e visionaria progettazione di Bruno Taut che avrebbe voluto edificare sulle Alpi intere città di cristallo per una nuova umanità proiettata verso la pace, il bene, la giustizia, le stelle, il cosmo. Ma anche il mondo dello sport è risultato recettivo e permeato dalle idee appunto provenienti da contesti fortemente extrasportivi: ecco dunque le trasformazioni dell'alpinismo, intorno al 1920, da attività per pochi, animati da superiori propositi spirituali e di ascesi, ad attività tecnica e ginnica, tendente all'acrobatico, alla prestazione, all'agonismo personale e talora ferocemente nazionalistico.

Proprio le analisi, innovative, coscienti, curate, di Domenico Rudatis, rappresentano, attraverso la nota serie di articoli sulla storia dell'alpinismo su roccia scritta per la *Rivista del Club Alpino Italiano*, il più evidente documento di una definitiva rottura di un solo e unico modo di intendere la montagna.

Nell'ultima, corposa, sezione del lavoro, abbiamo svolto un'analisi, che non vuole avere solo un valore esemplificativo, della risonanza, delle correnti irrazionalistiche, esoteriche e romantiche nel pensiero e negli scritti di Julius Evola, Domenico Rudatis ed Ettore Zapparoli, è stata nostra cura, pur suddividendo *ad personam* le trattazioni dedicate ai tre autori, considerare questi ultimi in maniera dialettica e coordinata, in quanto appartenenti non solo allo stesso ambito alpinistico, ma anche alla medesima atmosfera culturale e sociale.

Le tre diverse declinazioni della visione della montagna in questi tre autori rimangono tuttavia proprio un esempio dei tre filoni principali di presenza dell'irrazionalismo in un ambito in fondo di nicchia come quello alpinistico: se in Evola la componente filosofica e religiosa è esondante, in Zapparoli abbiamo colto concretamente una spiritualità romantica e in parte decadente, mentre in Rudatis sono apparsi più presenti e ricercati gli elementi ermetici, spiritistici, magici.

È a questo punto necessario sintetizzare le principali conclusioni storiografiche del presente lavoro, e ciò anche nella speranza che esso dia eventualmente adito ad ulteriori altrui approfondimenti, in un campo che, a tutt'oggi, appare ancora in gran parte da esplorare e che potrebbe certamente offrire ulteriori informazioni e stimoli per lo studio della mentalità e delle concezioni del mondo entro il contesto borghese italiano del primo Novecento, a cui l'alpinismo ha fatto, per una sua precisa declinazione di origine, dal secolo precedente, marcato riferimento.

In primo luogo, la nostra indagine ha mostrato come non sia possibile, agli inizi del terzo millennio, considerare le montagne come una realtà ancora esterna ed autonoma rispetto alle logiche evolutive della cultura capitalistica moderna e post-moderna. Intendendo le montagne unicamente come ambienti o territori, diciamo come pura materialità, è ovvio che esse sono e saranno sempre parte esclusiva, potente, mutante, aliena, della natura medesima; ma se le consideriamo in relazione



alla presenza umana, e dunque in relazione a come esse sono pensate entro la cultura umana stessa, allora appare evidente che la loro storia, almeno a partire dagli inizi dell'età moderna, è diventata *esclusivamente* una storia legata all'evoluzione economica della classe borghese e in parte aristocratica. In questo senso, come ha ben mostrato Nicolas Giudici, è ormai una pia illusione quella di chi vorrebbe ancora considerare le montagne come luoghi sostanziali, cioè come variabili, per usare una terminologia matematica, quando invece esse sono ormai da tempo solo funzioni di una ben più feroce e totalizzante variabile generale che non è difficile identificare con la storia di una cultura a sua volta fondata sull'economia del capitalismo. Non si tratta, ci teniamo a sottolineare qui, di un'interpretazione di tipo marxista ma, purtroppo, di una mera constatazione di fatto, che già appariva scontata agli inizi del Novecento ad un artista attento come Fortunato Depero, e che era già stata ufficialmente dichiarata e siglata nel secolo precedente da Leslie Stephen. La lettura della storia dell'alpinismo e delle concezioni della montagna successive alla metà del diciannovesimo secolo si presenta dunque facilmente svolgibile secondo uno schema di base che pone al suo centro la conquista degli spazi verticali da parte degli esponenti più agili e coraggiosi di una classe sociale, di un ambiente, di una mentalità. Non deve trarre in inganno, a questo proposito, la compartecipazione, nel tempo, alla storia dell'alpinismo, sia nei livelli di punta che in quelli popolari, di masse allargate o di ceti sociali non borghesi. Ciò fa parte di una riproduzione mediatica e antropologica di un modello generale le cui radici e i cui scopi sono rimasti immutati fino almeno alla metà del ventesimo secolo.

Ma alla logica della conquista, che è in fondo una forma di un'umanizzazione dello spazio naturale, peraltro mai del tutto scomparsa, si è ben presto affiancata e diffusa la logica del *loisir*, del divertimento, del passatempo, della moda, del benessere fisico e psicologico. Ciò in perfetta linea con le forme di evoluzione che il capitalismo e la cultura del Novecento hanno imposto alle masse per sviare le ridondanze di una alienazione connaturata alla struttura del lavoro entro il capitalismo medesimo.

In secondo luogo, emerge dalle nostre ricerche un elemento che potremmo definire opposto a quello che abbiamo presentato in questa pagina, ossia l'impossibilità di studiare la storia delle montagne, a livello culturale, fuori da quella considerazione originaria, ancestrale, arcaica, che le ha volute, sin dalla notte dei tempi, percepire come elementi strutturali della cultura dello spazio umano e naturale, come elementi organizzanti le direzioni e l'orientamento, come elementi dotati di una simbolicità interna che rimanda ai misteri cosmogenetici, all'origine dell'umanità, alla scoperta del senso e del destino della vita. Si coglie allora, in questa dizione fundamentalmente mitica delle montagne, soprattutto un elemento di permanenza culturale che si trasforma quasi subito in tradizione, legata allo spirito del luogo, ai lavori alpestri, alla religione dei luoghi elevati abitati da divinità, al

bello e al sublime interno alla natura delle rocce e dei ghiacci. In questo senso, Leonardo da Vinci, Dürer, e pochi altri uomini di cultura, hanno rappresentato la massima coscienza di questa antichissima tradizione simbolica di nascita e provenienza indoiranica e forse orientale.

Ma, al contempo, queste figure sanciscono anche l'inizio della fine di questa tradizione, lentamente offuscata da altre tipologie culturali spazianti da quelle scientifiche a quelle estetiche, commerciali, mediatiche, ludiche, sportive.

Partendo da queste riflessioni, risulta possibile leggere in modo più lineare proprio quelle diverse e varie reazioni alla perdita progressiva di simbolicità della tradizione alpestre che divengono, in ultima analisi, delle contrapposizioni critiche contro la modernità e contro i suoi mali. Si tratta quasi di una forma di opposizione ciclica che, pur mancando di una continuità di presenza storica e culturale, a partire da John Ruskin nel diciannovesimo secolo, ha segnato molto spesso la visione delle montagne fino ad oggi, e che si è caratterizzata proprio per un accesso diversificato alle fonti di quel simbolismo che si vorrebbe recuperare. Fra queste fonti, l'irrazionalismo, l'esoterismo e il romanticismo appaiono come quelle principali, ed anche più adatte a combattere quella che si determina come una vera battaglia culturale.

La storia della concezione della montagna e dell'alpinismo si delinea così, secondo la nostra analisi, come un processo culturale nettamente segnato da una inversione di prospettiva, sintetizzata nella nascita dell'alpinismo stesso come distruzione della tradizione simbolica dei luoghi alpestri al fine di una determinazione egotica dell'umanità entro lo spazio naturale.

La conquista del Cervino, nel 1865, rappresenta, a tutti gli effetti, la morte della tradizione alpestre e la nascita della cultura capitalistico borghese della montagna come luogo di proprietà antropica.

A questo proposito, appare curioso e molto significativo il parallelo con quella che è stata, notoriamente, la genesi dei parchi nazionali, a partire da quelli statunitensi: la cultura dominante ha usato i parchi nazionali come valvola di sfogo museale per salvare qualcosa di quella natura che ha in tutti i modi cercato di devastare, come ha ben scritto Leo Marx in *The Machine in the Garden*, così come la cultura alpinistica ufficiale ha voluto identificare nella prima salita del Monte Bianco, datata 1786, l'origine dell'alpinismo, nel vano, ma quasi sempre accettato, tentativo di spostare l'attenzione dai propri desideri di conquista e di appropriazione economica, a quelli della scienza e dell'esplorazione.

È dunque giusto parlare di "invenzione del Monte Bianco" come ha fatto Philippe Joutard, ma si tratta, più che di un'invenzione, di un artificio mimetico, poiché il Monte Bianco che viene inventato sarà ben presto, anzi quasi subito, quello delle comitive turistiche organizzate di Albert Smith, e poi delle funivie d'alta quota, per arrivare a quello delle orde di turisti scaraventati senz'arte ne parte al cospetto di

vette sconosciute, e a questo punto inconoscibili, nell'ambito dei giochi economici dei tour operator di mezzo mondo.

Evidentemente, questa connotazione fortemente sociologica, e ciò non di meno fondamentale, non poteva da noi qui essere approfondita, poichè l'oggetto principale del nostro studio rimane di diversa afferenza, ma ci teniamo a sottolineare ancora una volta quanto essa sia importante e quanto venga a connotarsi come la base da cui poi si sono sviluppate opposte e reattive interpretazioni ad una logica e a una concezione della montagna di tipo totalizzante.

In terzo luogo, il presente lavoro ci pare avere chiarificato le direzioni operative entro cui si sono sviluppate, almeno entro il contesto italiano, fra il 1920 e il 1940, alcune delle principali reazioni ideologiche, ci sembra il caso di dire, a una concezione della montagna privata dei suoi fondamenti simbolici e spirituali. Ciò non riguarda solo i temi e le modalità espressive di queste reazioni, ma riguarda anche l'origine delle medesime, l'accesso, come detto, a diversi tipi di fonti culturali, la capacità di valutazione dell'impatto che queste ultime potevano avere sulla cultura dell'epoca. Ad esempio, appare evidente, dai capitoli precedenti, che la reazione proveniente dalla visione di Ettore Zapparoli è molto più legata ad una prospettiva intimista, personale, per certi versi solipsistica, in modo che il suo fautore preferisce quasi esiliarsi dal mondo, dopo averne constatato le degenerazioni, ed averle dichiarate esplicitamente, piuttosto che scendere nell'arena dialettica, per convincere gli altri a mutare l'ordine delle cose. All'estremo opposto di quella che sembra un'oscillazione culturale pendolare, si situa evidentemente Julius Evola, per il quale le montagne e l'alpinismo devono essere difese a tutti i costi da una deturpante deriva massificatrice, e per il quale dunque è del tutto necessaria una dura battaglia di idee e di indicazioni operative che tenti una sovversione dei canoni omologanti contro cui egli si batte.

Simile, ma più dolce e quasi gentile, la posizione di Domenico Rudatis che, peraltro molto interessato a tematiche scientifiche e tecnologiche, originale alfiere di una cultura olistica, propende per una identificazione, forse esemplificativa, dell'originario e primordiale senso della natura alpestre entro i confini geografici dei propri luoghi nati, laddove la sua Civetta diviene un quadrato spaziale magico abitato dalle presenze spiritiche degli avi, dai segni degli dei, e da personaggi "differenti" e pronti a una nuova vita, cioè gli alpinisti. Inutile qui ricapitolare, ancora una volta, i dettagli delle numerose e interscambiabili operatività culturali delle diverse tradizioni esoteriche, magiche, romantiche, entro la gestione che questi tre autori fanno della loro reazione, comunque indignata, ad un mondo che usa e sfrutta la montagna fuori da ogni logica di rispetto per ciò che la montagna era stata nelle meno recenti tradizioni culturali dell'umanità.

Abbiamo visto lungamente le diverse interazioni fra i simbolismi e le realtà territoriali alpestri, fra la forza dei quattro elementi e il loro significato mitico, secondo le indicazioni già a suo tempo date da un fine studioso come Gaston Bachelard, ed abbiamo visto anche, in un campo meno lontano di quello che potrebbe sembrare, i sottili intrecci tra esoterismo, alpinismo e politica, in un'epoca in cui quest'ultima si interessava alle montagne, soprattutto, se non unicamente, per interessi di parte e di patria. Proprio qui, è apparso chiaro come le declinazioni dell'esoterismo, e soprattutto quelle dell'irrazionalismo eroicistico, titanistico, faustiano, siano alla fine raccolte ed usate dai regimi, per fini pratici, entro una cultura che le aveva in realtà recepite in modo ingenuo ed esaltato, come forme di fuga verso la morta bella, o come aneliti all'infinito, o infine come esaltazioni superomistiche di un'individualità innovativa e dirompente, propria di spiriti eletti.

È questo il caso degli esiti dei libri di Lammer, della visione alpestre di Pino Prati, per arrivare al romanticismo tragico di una poetessa alpinista come Antonia Pozzi, a suo modo simbolo e caso emblematico di un'epoca, di un ambiente, di una sensibilità morale.

In quarto e ultimo luogo questo nostro presente lavoro spera di avere chiarificato, forse per la prima volta, almeno appunto in via introduttiva, le concezioni della montagna e dell'alpinismo dei tre principali autori che abbiamo considerato, non solo in relazione alla più generale comunità di intenti culturali reattivi che li amano, ma anche in senso tecnico, filosofico letterario, a seconda dei casi, laddove in Evola l'elemento teorico che sovrappone ascesa e asceti appare fondamentale, tanto quanto quello che unisce la dialettica degli elementi con una dialettica dei generi maschile e femminile, e con una dialettica delle razze. Allo stesso modo il tentativo di inserire le montagne e l'alpinismo entro il flusso della Tradizione sembra essere sviluppato da Evola in perfetta coerenza con i fondamenti teoretici del proprio pensiero filosofico, che non ammettono alcuna apertura ad una ibridazione di tradizione ed elemento sportivo. Evola, sciatore ed alpinista, non disprezza lo sport alpinistico in quanto tale, ma ne nega la valenza culturale rispetto alla realtà oggettiva dell'essere tradizione delle montagne.

Diversa, a questo proposito, la visione rudatisiana. Qui l'elemento esoterico è più forte, nettamente più indirizzato alle religioni orientali, ma al contempo esso è anche più debole per qualità, meno strutturato, potremmo dire più istintuale, fondamentalmente autobiografico e del tutto riferito a una situazione specifica dell'alpinismo del primo Novecento, di cui Rudatis, contrariamente ad Evola, ma similmente a Zapparoli, fu grande conoscitore e protagonista.

Si spiegano solo così le indicazioni di Rudatis, tese a cantare l'epopea del sesto grado, entro una retorica del gesto, preparato, allenato, studiato, mirante al contempo alla prestazione e alla liberazione. Si spiegano solo così le fini analisi rudatisiane

concernenti le tecniche, i personaggi, le motivazioni e gli scopi dell'alpinismo su roccia nell'epoca prebellica.

Similare per intenti, ma fondamentalemente diverso per modalità, il credo verticale di Ettore Zapparoli sembra, fra i tre, quello più vicino alla realtà concreta delle rocce e delle nevi, rispetto a quanto non sia vicino alla cultura, alle arti e alla filosofia. Ciononostante, Zapparoli subì moltissimo gli influssi di un romanticismo in parte originario, alla Novalis, pregno di sensismo, di sentimento della natura e in parte ormai legato a forme decadenti del romanticismo stesso, entro una serie di eco dannunziane che sono ridondanti in immagini visionarie ma non di rado barocche, sicuramente tipiche di un approccio ai monti del tutto anacronistico già nei primi anni del Novecento. Zapparoli, tuttavia, compensa queste eventuali mancanze con intuizioni intellettuali che ricordano talora le formule icastiche nietzschiane e con momenti letterari lirici di rara poesia. La ferocia e determinazione ideologica di Evola, l'ambivalenza gnostica e sportiva di Rudatis, il trasognato e malinconico idealismo magico di Zapparoli paiono, a nostro parere, ed in base ai risultati del nostro presente studio, una cifra che li accomuna e che li rende altamente significativi di una situazione di disagio morale, e al contempo di una volontà di rinnovamento e di superamento delle condizioni che hanno scatenato questo disagio, nel momento in cui tutti e tre tentano appunto un disperato accesso ad alcune fra le più raffinate forme di pensiero elaborate dalla cultura umana, come appunto l'irrazionalismo, l'esoterismo, il romanticismo, per esprimere proprio i termini di questo disagio e di questo desiderio di verità morale.



# BIBLIOGRAFIA

## Fonti primarie

- Evola J., *Saggi sull'idealismo magico*, Atanòr, Todi-Roma, 1925.
- Id., *L'uomo come potenza*, Atanòr, Todi-Roma, 1927.
- Id., *Teoria dell'individuo assoluto*, con un saggio introduttivo di Piero Di Vona, terza edizione corretta, Roma, 1988 (prima edizione, Fratelli Bocca Editori, Torino, 1927).
- Id., *Fenomenologia dell'individuo assoluto*, con un saggio introduttivo di Massimo Donà, terza edizione corretta, Edizioni Mediterranee, Roma, 2007 (prima edizione, Fratelli Bocca Editori, Torino, 1930).
- Id., *La tradizione ermetica. Nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua "Arte Regia"*, quarta edizione corretta, con un saggio introduttivo di Seyyed Hossein Nasr, Edizioni Mediterranee, Roma, 2009, (prima edizione Laterza, Bari, 1931).
- Id., "La montagna quale simbolo", in *Il Regime fascista*, 19 agosto 1933.
- Id., "Nota a D. Rudatis 'Sport contro cultura'", in *Il regime fascista*, aprile 1934.
- Id., *Rivolta contro il mondo moderno*, con un saggio introduttivo di Claudio Risé, Edizioni Mediterranee, Roma, 2010 (prima edizione Ulrico Hoepli Editore, Milano, 1934).
- Id., *Lo Yoga della potenza*, Bocca, Torino, 1949.
- Id., *Metafisica del sesso*, con un saggio introduttivo di Fausto Antonini, Edizioni Mediterranee, Roma, 2009, (prima edizione, Atanòr, Roma, 1958).
- Id., *Il cammino del cinabro*, Vanni Scheiwiller, Milano, 1963.
- Id., *Meditazioni delle Vette*, nuova edizione ampliata. Saggio introduttivo di Luisa Bonesio, Edizioni Mediterranee, Roma, 2003. Prima edizione, Edizioni del Tridente, La Spezia, 1974.

Rudatis D.

Per una bibliografia generale degli scritti di Domenico Rudatis v. G. Fontanive, *Domenico Rudatis, 1898-1994, il cantore della Civetta*, estratto da *Le Dolomiti Bellunesi*, numero 2, dicembre 1994, pagg. 11-14.

Rudatis D., "Rivelazioni Dolomitiche", in *Rivista Mensile del CAI*, 1927.

Id., "Difficoltà e limite del possibile in montagna", in *Alpinismo*, 1929.

Id., "Il Pan di Zucchero della Civetta", in *Rivista Mensile del CAI*, 1929.

Id., "L'apogeo della tecnica dell'arrampicamento", in *Lo sport fascista*, agosto 1930.

Id., "L'estremo progresso dell'arrampicamento", in *Lo sport fascista*, dicembre 1930.

Id., "La moderna graduazione delle difficoltà", in *Annuario della Società Alpinisti Tridentini*, Trento, 1930.

Id., "Lo sport dell'arrampicamento", in *Lo sport fascista*, marzo 1930.

Id., "Verso il limite del possibile", in *Lo sport fascista*, febbraio 1931.

Id., *Monti e valli Bellunesi*, Istituto geografico De Agostini, Novara, 1934.

Id., "Il riconoscimento del sesto grado", in *Rivista Mensile dei CAI*, 1935.

Id., *Das letzte im Fels*, München, Gesellschaft Alpiner Bücherfreunde, 1936.

- Id., “Manifesto per il riconoscimento ed il futuro del sesto grado” in Varale V., *La battaglia del sesto grado*, Milano, Longanesi, 1965.
- Id., *Sesto grado*, Longanesi, Milano 1971.
- Id., “La grammatica, il discorso e il significato dell’Alpinismo”, in *Le Dolomiti Bellunesi*, 1982.
- Id., “Cultura e liberazione”, in *Annuario CAAI*, 1984.
- Id., *Liberazione. Avventura e misteri nelle montagne incantate*, Nuovi Sentieri, Falcade 1985.
- Id., “Esistenzialismo ecologico e realtà cosmica”, in *Annuario CAAI*, 1988.
- Id., “Sulla via del senso cosmico”, in *Annuario CAAI*, 1989.
- Id., “Il progresso dell’arrampicamento”, in *Annuario CAAI*, 1990.
- Id., “Dalla retorica della Wilderness, alla tragedia ecologica”, in *Annuario CAAI*, 1992.
- Zapparoli E., “Direttissima della parete Est del Monte Rosa”, in *Le Prealpi*, CAI-SEM, maggio, 1931.
- Id., “La prima ascensione della Fourche della Brenva”, in *Rivista Mensile del Club Alpino Italiano*, aprile, 1931.
- Id., *Conferenza alla Mostra della Montagna*, Torino, 1932.
- Id., “Direttissima al Colle Gnifetti”, in *Rivista Mensile del Club Alpino Italiano*, luglio, 1935.
- Id., “L’Alpe abbrunata per Guido Rey”, in *L’Ambrosiana*, 17 luglio, 1935.
- Id., *Blu Nord*, Martucci, Milano, 1937.
- Id., “Avventure di un arrampicatore solitario”, in *La Lettura*, agosto, 1938.
- Id., “Alpinismo in uose”, in *La Lettura*, s.d.
- Id., “Intuizioni Alpine”, in *Rivista Mensile del Club Alpino Italiano*, 1938.
- Id., “La Cresta del Poeta al Nordend”, in *Rivista Mensile del Club Alpino Italiano*, luglio 1938.
- Id., “Una scalata solitaria al Nordend”, in *Scalatori*, Hoepli, Milano, 1939.
- Id., “Giochi della neve. Colloqui con Rey sul ’più nobile scoglio d’Europa””, in *Corriere d’informazione*, gennaio 1946.
- Id., “Le avventure temerarie: due giorni e due notti tra le artiglierie del Rosa”, in *Corriere d’informazione*, ottobre 1948.
- Id., “Alberi parlanti, poltrone abitate”, in *Illustrazione Italiana*, 11 aprile 1948.
- Id., “Il ritorno di Don Giovanni”, in *Illustrazione Italiana*, 16 febbraio 1948.
- Id., *Il silenzio ha le mani aperte*, Montes, Torino 1949.
- Id., “Volti e splendori della finzione teatrale”, in *Grazia*, 7 maggio 1949.
- Id., “Gabriele Boccialatte sulle sfingi di cristallo”, maggio 1950.
- Id., “Solitudine in montagna”, in *Marco Polo*, 1951.
- Id., “Una scalata solitaria al Nordend”, in *Scalatori*, a cura di A. Borgognone e G. Titta Rosa, Hoepli, Milano 1952 (1939).
- Id., *Le spiche. La città. Il canto nuovo delle spiche. A la penna. Nella via del popolo e della vita. Poemetto. Studio. Luce! Custozza. I riflessi del ricordo. Ancor meno... Il cipresso. Sera poco seria. Che miserie! Il termine. Punteggiature. “È morto il nostro amico Mario”. Il bacio di musica*, in *Alpinismo Solitario*, a cura di Colli D. e Giorgetta A., Milano, 2011.

### **Studi critici, fonti secondarie, opere di arti figurative, incisioni discografiche**

- Abbate M., *La filosofia di Benedetto Croce e la crisi della società italiana*, Einaudi, Torino, 1976.
- Ahern G., *Sun at Midnight: the Rudolf Steiner movement and the Western esoteric tradition*, Aquarian Press, Wellingborough, 1984.
- Ambrosi C., Wedekind M., (a cura di) *L’invenzione di un cosmo borghese. Valori sociali e simboli culturali dell’alpinismo nei secoli XIX e XX*, Quaderni di Archivio Trentino, 3, Trento, 2000
- Angelino C., *Il “terribile segreto” di Nietzsche*, Il Melangolo, Genova, 2000.
- Anker D., Volken M., *Monte Rosa Königin der Alpen*, AS Verlag, Zürich, 2009.



- Anker V., “Dal viandante romantico alla folla dei panorami: frontiere e ibridazioni nella rappresentazione dello spazio alpestre”, in *Le cattedrali della Terra*, Catalogo della mostra, Museo della Permanente, Electa, Milano, 2000, pagg. 26-32.
- Arcella S., *Julius Evola e l'esperienza del gruppo di Ur. La storia occulta del Novecento*, Centro Studi La Runa (in linea: <https://www.creticamente.net/2017/09/julius-evola-e-lesperienza-del-gruppo-di-ur-la-storia-occulta-dellitalia-del-novecento-stefano-arcella.html>), 2012-2015.
- Assunto R., *Il parterre e i ghiacciai. Tre saggi di estetica sul paesaggio del Settecento*, Edizioni Novecento, Palermo, 1984.
- Bachelard G., *L'Air et les Songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Corti, Paris 1943; trad. it. di M. Choen Hems, *Psicanalisi dell'aria. Sognare di volare. L'ascesa e la caduta*, Red Edizioni, Como 1988.
- Bachelard G., *Psicanalisi delle acque. Purificazione, morte e rinascita*, trad. it. a cura di M. Cohen Hems e A. C. Peduzzi, Red Edizioni, Como, 1992 (1942).
- Benveniste E., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, trad. it. di M. Liborio, Einaudi, Torino, 1976.
- Beraldo M., “Viaggi e incontri di Rudolf Steiner in Italia”, in *Utz*, numero 6, gennaio 2004, Progetti Farnesiani, Ortona, 2004.
- Beraldo M., “L'Antroposofia e il suo rapporto con il Regime fascista”, in *Esoterismo e fascismo*, a cura di G. de Turrís, Roma, 2006, pagg. 77-106.
- Bercé Y. M. et Al., *La montagne à l'époque moderne*, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, Paris, 1998.
- Bergson E., *L'evoluzione creatrice*, trad. it. di U. Segre, Dall'Oglio, Milano, 1965.
- Berlin I., *Le radici del romanticismo*, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Adelphi, Milano, 2001 (1965).
- Berry M. S., *Times Space and Transition in Anasazi Prehistory*, University of Utha Press, Salt Lake City, 1982.
- Bertone G., *Lo sguardo escluso. L'idea di paesaggio nella letteratura occidentale*, Interlinea, Novara, 1999.
- Bevin D., *Cultural Climbs: John Ruskin, Albert Smith and the Alpine Aesthetic*, VDM Verlag, Saarbrücken, 2010.
- Bevin D., *The Struggle for Ascendancy, John Ruskin, Albert Smith and the Alpine Aesthetic*, University of Exeter, Exeter, 2008.
- Billanovich G., “Petrarca e il Ventoso”, in *Italia medioevale e umanistica*, IX, 1966, pagg. 389-401.
- Blavatsky M. P., *The Secret Doctrine: the synthesis of signs, religion and philosophy, La dottrina segreta, sintesi della scienza della religione e della filosofia*, Bocca, Milano, 1940-1953; rip. in otto volumi, Società Teosofica Italiana, Trieste, 1981-1988.
- Boccaccio G., *De montibus, silvis, fontibus, lacubus, fluminibus, stagnis, seu paludibus, et de nominibus maris liber*, 1373.
- Bodei R., *Paesaggi sublimi. Gli uomini davanti alla natura selvaggia*, Bompiani, Milano, 2008.
- Bölsche W., *Hinter der Weltstadt, Friedrich Shagener Gedanken zur ästhetischen Kultur*, E. Diederichs, Leipzig, 1901.
- Bonacossa A., *Una vita per la montagna*, Tamari, Bologna, 1980.
- Bonesio L., Caracciolo A., et Al., *Filosofia del peso. Estetica della leggerezza*, Rubbettino, Messina 1997.
- Bonesio L., “L'ultima vetta: Evola e le montagne della Tradizione”, in J. Evola, *Meditazioni delle Vette*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2003, pagg. 25-38.
- Bonesio L., *Geofilosofia del paesaggio*, Mimemis, Milano, 1977.
- Branwen A., *Ultima Thule, Julius Evola e Herman Wirth*, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma, 2007.
- Brevini F., *Alfabeto verticale. La montagna e l'alpinismo in dieci parole*, il Mulino, Bologna, 2015.
- Brevini F., *L'invenzione della natura selvaggia. Storia di un'idea dal XVII secolo a oggi*, Bollati Boringhieri, Milano, 2013.
- Brilli A., *Quando viaggiare era un'arte. Il romanzo del Grand Tour*, Il Mulino, Bologna, 1995

- Brody J., *Anasazi. La civiltà degli antichi indiani Pueblo*, trad. it. di P. e G. Pecchi, Jaka Book, Milano, 1990.
- Brun J., Zahan D., Miller D. L., *Il vertice e l'abisso. La simbologia dell'ascesa e della discesa*. Red Edizioni, Como 1994.
- Burckhardt J., *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Basel, 1860, trad. it. di D. Valbusa, *La civiltà del rinascimento in Italia*, Firenze, 1876.
- Burnet T., *Telluris theoria sacra*, 1681.
- Buscaini G., *Monte Rosa. Guida dei Monti d'Italia*, CAI-TCI, Milano, 1991.
- Butlin M., *L'opera completa di Turner, 1793-1829*, Rizzoli, Milano, 1982.
- Buzzati D., "Zapparoli", in *Rivista mensile C.A.I.*, 1951, n.11/12.
- Buzzoni P., Camozzini G., Meles R., *Alpinismo pionieristico. Tra Lecco e Valsassina*, Bellavite, Missaglia, 2015.
- Byron G. G., *Manfred*, trad.it. di S. Gori, Mursia, Milano, 1994.
- Cacciari M., *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano, 2003 (1994).
- Camanni E., *Le montagne di vetro*, Vivalda, Torino, 1989.
- Camanni E., Ribola D., Spirito P., *La stagione degli eroi. Castiglioni Comici Gervasutti*, L'arciere – Vivalda, Cuneo – Torino, 1994.
- Campbell J., *Le figure del mito*, trad. it. di A. Sabbadini, Red Edizioni, Como, 1991.
- Carchia G., "Per una filosofia del paesaggio", in *Quaderni di Estetica e Critica*, 4-5 (1999-2000).
- Cassirer E., *Philosophie der symbolischen Formen, II: Das mytische Denken*, Bruno Cassirer, Oxford, 1923, trad. it. di E. Arnaud, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II, *Il pensiero mitico*, La Nuova Italia, Firenze, 1977.
- Castiglioni E., *Il giorno delle Mésules*, a cura di M. A. Ferrari, Torino, 1993.
- Causarano P., "Antinomie dei passatempi borghesi: l'alpinismo in Italia tra cultura e società", in *Passato e Presente*, Franco Angeli, June 2013, pagg. 125-139
- Cazzaniga G. M., "Esoterismo e filosofia in Occidente", in *Storia d'Italia, Annali 25, Esoterismo*, Einaudi, Torino 2010. pagg. xiii-xxvii.
- Cerri R., L. Osella Crevaroli, *The Queen of the Alps. Girovagando a sud del Monte Rosa. Escursionisti, alpinisti e turisti inglesi dell'Ottocento in Valsesia e dintorni*, Edizioni Zeisciu, Magenta, 1998.
- Chabod R. e Gervasutti G., *Alpinismo*, C.A.I., Roma, 1935.
- Christoffel U., *La montagne dans la peinture*, trad. franc. par H. J. Bolle, CAS, Zöllikon, 1963,
- Churton T., *Aleister Crowley: The biography*, Watkins Books, London, 2011.
- Cigliana S., "Spiritismo e parapsicologia nell'età positivista", in *Storia d'Italia. Annali 25, Esoterismo*, Einaudi, Torino, 2010, pagg. 521-546.
- Coolidge W.A.B., *Josias Simler et les origines de l'alpinisme jusqu'en 1600*, Glénat, Grenoble, 1989.
- Corbin A., *Le territoire du vide. L'Occident et le désir du rivage (1750-1840)*, Flammarion, Paris, 1988.
- Cranston S., *Helena Blavatsky*, Armenia, Milano, 1994.
- Crowley A., *Magick*, Astrolabio, Roma, 1976.
- Crowley A., *Songs for Italy*, edizione dell'autore, London, 1923.
- Crowley A., *The Great Beast Speaks* (CD), Disgust, London 1999 (1925).
- D'Angelo P., *Estetica della natura. Bellezza naturale, paesaggio, arte ambientale*, Laterza, Roma-Bari, 2003.
- Da Vinci L., *Frammenti letterari e filosofici*, a cura di E. Solmi, Giunti, Firenze 1979.
- Da Vinci L., *Le Grigne*, 1511 circa, disegno a sanguigna, RL12410, collezione di Windsor.
- David-Néel A., *Mystiques et Magiciens du Tibet*, Plon, Paris, 1929.
- de Anna L., *Dino Buzzati e il segreto della montagna*, Tararà, Verbania, 1999.
- de Anna L., "Ideologie totalitarie e archetipi cavallereschi. Primi elementi per un'indagine", in *Studi Melitensi. Rivista del Centro Studi Melitensi*, XXVI, 2018, Ecumenica Editrice, Bari, pagg. 139-190.
- De Beer G. R., *Travellers in Switzerland*, Oxford University Press, London, 1949.

- De Chauteaubriand F. R., *Viaggio sul Monte Bianco*, trad. it. di F. Vasarri, Tararà, Verbania 1997.
- De Rossi A., *La costruzione delle Alpi. Immaginari e scenari del pittoresco alpino (1773- 1914)*, Donzelli Editore, Roma, 2014.
- De Seta C., “L’Italia nello specchio del Grand Tour”, in *Storia d’Italia. Annali 5. Il paesaggio*, Einaudi, Torino, 1982, pagg. 127-263.
- de Turrís G., “Il Gruppo di Ur tra magia e super-fascismo”, in *Abstracta*, anno II, 16, giugno 1987, Stile Regina Editrice, Genova 1986.
- de Turrís G. (a cura di), *Esoterismo e Fascismo*, Ed. Mediterranee, Roma, 2006.
- Del Ponte R., “Intervista a D. Rudatis”, in *Arthos*, n. 29, 1986.
- Del Ponte R., *Evola e il magico “Gruppo di Ur”*, *Studi e documenti per servire alla storia di “Ur-Krur”*, SeaR, Scandiano, 1994.
- Del Ponte R., *Il movimento tradizionalista romano nel Novecento*, SeaR, Scandiano, 1987.
- Di Vallepiana U., *Ricordi di vita alpina*, Tamari, Bologna, 1972.
- Di Vona P., *Giuliano Kremmerz*, Edizioni di Ar, Padova, 2005.
- Fabre G. (a cura di), *La montagne dans l’antiquité. Actes du Colloque de la Sophau (Mai 1990)*, PUP, Pau, 1991.
- Farrell Krell D./ Donald L. Bates, *Nietzsche der gute europäer. Die Landschaften seines Lebens. Eine Biographie in Bildern und Selbstzeugnissen.*, Knesebeck, Muenchen, 2000.
- Fasana E., *Cinquant’anni di vita della Società Escursionisti Milanesi*, S.E.M., Milano, 1941.
- Fasana E., *Il Monte Rosa. Vicende Uomini e Imprese*, Rupicapra Editore, Milano, 1931.
- Ferrari E. e Paleari A., *Una valanga sulla est, 1881, la “catastrofe” Marinelli al Monte Rosa*, Tararà, Verbania, 2006.
- Ferrazza M., *Cattedrali della Terra. John Ruskin sulle Alpi*, CDA&Vivalda, Torino, 2008.
- Ferrazza M., *Il Grand Tour alla rovescia. Illuministi italiani alla scoperta delle Alpi*, CDA&Vivalda, Torino, 2003.
- Festa F. S., “Teosofia ed esoterismo nelle riviste italiane nella prima metà del ’900”, in Barone E., Riedle M. e Thischel A., (a cura di), *Pioniere, Poeten, Professoren, Eranos und der Monte Verità*, Ascona, pagg. 143-153.
- Filoramo G., *L’attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Bari, 1981.
- Fini F., *Il Monte Rosa*, Zanichelli, Bologna, 1979.
- Fleming F., *Killing Dragons. The conquest of the Alps*, Granta Books, London, 2000.
- Fontanive G., “Domenico Rudatis, 1898-1994, Il cantore della Civetta”, in *Le Dolomiti bellunesi*, n.2, 1994.
- Franceschi C., “Du mot paysage et de ses equivalents dans cinq langues européennes”, in Berque A., Besse J. M., et Al., *Les Enjeux du paysage*, Ousia, Bruxelles, 1997, pagg. 75-113.
- Freda F. G., *rec. a D. Rudatis, Liberazione*, in “Orion”, n.17, febbraio 1986.
- Gandini C., Gaspari F. (a cura di), *Antonio Dimai Deo, una famiglia di guide alpine*, Gruppo Scoiattoli, Cortina d’Ampezzo, 2016.
- Garin E., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Sansoni, Firenze, 1979.
- Garin E., *La cultura italiana tra ‘800 e ‘900*, Laterza, Bari, 1976.
- Gazzana Priaroggia P., *Montagne per una vita*, S.C. Comunicazione, Milano, 1990.
- Gessner K., *De Montium Admirazione*, testo pubblicato come prefazione al *Libellus de lacte et operibus lactariis*, Christophorus Froschauer, Tiguri, 1541.
- Giacomini L., *Cosmo e abisso. Pensiero mitico e filosofia del luogo*, Guerini, Milano 2004.
- Giacomoni P., *Il laboratorio della natura. Paesaggio montano e sublime naturale in età moderna*, Franco Angeli, Milano 2001.
- Giacomoni P. *Il nuovo laboratorio della natura. La montagna e l’immagine del mondo al Rinascimento al Romanticismo*, Franco Angeli, Milano, 2019.
- Giorgetta A., *La visione del mondo di Ettore Zapparoli*, intervento inedito registrato ad uso privato, letto alla commemorazione di Zapparoli, tenuta a Mantova il 27 marzo 1992.

- Giorgetta A., Colli. D., (a cura di), *Alpinismo solitario. Vita, imprese, inediti di Ettore Zapparoli*, CAI, Milano, 2011.
- Giovetti P., *Helena Petrovna Blavatsky e la Società Teosofica*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1991.
- Giovetti P., *Roberto Assagioli. La vita e l'opera del fondatore della psicosintesi*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1995.
- Giudici N., *La philosophie du Mont Blanc. De l'alpinisme à l'économie immatérielle*, Grasset, Paris, 2000.
- Glori C. (a cura di), *Antonia Pozzi Le Madri-Montagne, Poesie 1933-1938*, Bastogi, Foggia, 2009.
- Goethe J. W. J., *Opere, V, Intermezzo geologico-mineralogico*, trad. varii, Sansoni, Firenze, 1972.
- J. W. J. Goethe, *La metamorfosi delle piante (1790)*, trad. it. di B. Groff, B. Maffi, S. Zecchi, Guanda, Parma, 1989.
- Gogna A., *Un alpinismo di ricerca*, Dall'Oglio, Milano, 1970.
- Gombrich E. H. "The Form of movement in water and air", in *Leonardo's legacy. An International Symposium*, a cura di C. O' Malley, Berkeley - Los Angeles, 1969, pagg. 171-204.
- Gonella G. M., (a cura di), *Giuliano Kremmerz e la Fr+Tr+di Miriam*, Alkaest, Genova, 1981.
- Gos C., *L'épopée alpestre. Histoire abrégée de la montagne et de l'alpinisme de l'antiquité à nos jours*, Attinger, Neuchatel, 1946.
- Gos C., *La croix du Cervin*, Paiot, Paris, 1919.
- Graham M., Warner Marien M., Brunet F., *Cosmos. Da Goya a de Chirico, da Friedrich a Kiefer. L'arte alla scoperta dell'infinito*, Catalogo della mostra, a cura di J. Clair, Venezia, 2000, Bompiani, Milano, 2000.
- Grand-Carteret J., *La montagne à travers les ages, 2 voll.: I, Des temps antiques à la fin du dix-huitième siècle; II, La Montagne d'aujourd'hui*, Librairie Dauphinoise, Grenoble-Librairie Savoyarde, Moutiers, 1903.
- Grouner G. S., *Die Eisgebirge des Schweizerlandes*, Berne, 1760, trad. francese: *Histoire naturelle des glaciers de Suisse*, traduction libre de l'allemand de M. Grouner, Paris, 1770.
- Guardini R., *Hölderlin. Immagine del mondo e religiosità.*, vol. I, Morcelliana, Brescia, 1995.
- Guénon R., *Simboli della Scienza sacra*, trad. it. di F. Zambon, Adelphi, Milano, 1987.
- Guiton P., "Il Petrarca al Ventoux", *Rivista Mensile del Club Alpino Italiano*, 1937, pagg. 190-195.
- Gundolf F., *Caesar im neunzehnten Jarhundert*, G. Bondi, Berlin, 1926.
- Güntert G., "Petrarca e il Ventoso: dalla "cupiditas videndi" al desiderio "scribendi". L'epistola familiare IV, 1, come autoritratto letterario-morale", in *Petrarca e i suoi lettori*, a cura di V. Caratozzolo e G. Güntert, Longo, Ravenna 2000, pag.143-156.
- Hakl T., "The Theory and Practice of Sexual Magic, Exemplified by Four Magical Groups in the Early Twentieth Century" in W. J. Hanegraaff e J. J. Kripal (a cura di), *Hidden Intercourse. Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism*, Brill, Leiden-Boston, 2008, pagg. 445-478.
- Hakl H. T., "La questione dei rapporti fra Julius Evola ed Aleister Crowley", in *Arthos*, n. 13, 2006, pagg. 269-289.
- Haskell F., *Patrons and Painters: a Study In the Relations Between Italian Art and Society in the Age of Baroque*, Yale University Press, New Haven and London, 1980.
- Heacox K., *An american idea. The making of the national parks*, National Geographic Society, Washington, 2001.
- Hedreen G., *Capturing Troy. The Narrative Functions of Landscape in Archaic and Early Classical Greek Art*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 2001.
- Hegel G. W. F., *Diario di viaggio sulle Alpi bernesi*, prefazione di Remo Bodei, trad. di Tomaso Cavallo, Ibis, Como, 1990.
- Heidegger M., *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1936.
- Hume D., *La regola del gusto*, trad. it. di G. Preti, Laterza, Bari, 1967.
- Ireton S., Schaumann C. (a cura di), *Heights of Reflection. Mountains in the German Imagination from the Middle Ages to the Twenty-First Century*, Camden House, Rochester - New York, 2012.
- Jaspers K., *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, De Gruyter, Berlin, 1936.

- Jorio P., *Il magico, il divino, il favoloso nella religiosità alpina*, Quaderni di cultura alpina, Priuli, Ivrea, 1983.
- Joukovsky F., *Paysages de la Renaissance*, Presses Universitaires de France, Paris, 1974.
- Joutard P., *L'invention du Mont Blanc*, Gallimard, Parigi, 1986, trad. it. di P. Crivellaro *L'invenzione del Monte Bianco*, Einaudi, Torino, 1993.
- Kant I., *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, trad. it. di T. dal Santo, Adelphi, Milano, 1996.
- Kant I., *Critica del Giudizio*, trad. it. di Alfredo Gargiulo, riveduta da V. Verra, introduzione di P. D'Angelo, Laterza, Bari, 1997.
- Klibansky R., Saxl F., Panofsky E., *Saturno o della melanconia*, trad. it. di R. Federici, Einaudi, Torino, 2003.
- Koerner J. L., *Caspar David Friedrich and the subject of landscape*, Reaction Books, London, 1995.
- Lammer E. G., *Jungborn*, Wien, 1922, trad. it. di R. Prati, *Fontana di giovinezza*, Vivalda, Torino, 1998.
- Langella G., (a cura di), *Ascensioni umane. La montagna nella cultura occidentale*, Grafo, Brescia, 2002.
- Larmore C., *L'eredità romantica*, trad. it. di G. Bettini, Feltrinelli, Milano, 2000.
- Le seduzioni della montagna, da Delacroix a Depero*, Electa, Milano, 1998.
- Legrand M. D., "De l'émergence du sujet et de l'essor du paysage dans la littérature de la renaissance française" in *Les enjeux du paysage*, Ousia, Bruxelles, 1997, pagg. 112-128.
- Leibniz G. W., *Protogaea. De L'aspect primitif de la terre et des traces d'une histoire très ancienne que renferment les monuments memes de la nature*. Texte latin et traduction par Bertrand de Saint German. Edition, introduction et notes par Jean- Marie Barrande, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1993.
- Lejeune D., *Les "Alpinistes" en France (1875-1919)*, Édition du Comité des travaux historiques et scientifiques, Paris, 1988.
- Ligabue G., *Leonardo da Vinci e i Fossili*, Neri Pozza, Vicenza 1977.
- Livanos G., *Cassin, l'epopea del sesto grado*, trad. it. di A. Giorgetta, Görlich, Milano, 1976.
- Longo E., rec. a D. Rudatis, *Liberazione*, in "L'altro Regno", n. 5, settembre 1985.
- Löwith K., *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del diciannovesimo secolo*, trad. it. di G. Colli, Einaudi, Torino, 1982.
- Löwith K., *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Kohlhammer, Stuttgart, 1956 (1936).
- Lukács G., *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau Verlag, Berlin, 1955.
- Manwaring E. W., *Italian Landscape in Eighteenth Century England*, Cass, New York, 1925.
- Maraini F., *Segreto Tibet*, Corbaccio, Milano, 1998.
- Marani P., *Leonardo, una carriera di pittore*, Federico Motta Editore, Milano, 1999.
- Marillier B. "Julius Evola e la montagna", in *Il regno perduto. Appunti sul simbolismo tradizionale della Montagna*, Il Cavallo Alato, Padova, 1989, pagg. 89-101.
- Martinelli B., "Con il Petrarca sul Monte Ventoso", *Kos, Rivista di medicina, cultura e scienze umane*, n.s., 2002, pagg. 411-415.
- Martinelli B., "Del Petrarca e il Ventoso", in *Studi in onore di Alberto Chiari*, Paideia, Brescia 1973, pagg. 767-834.
- Martinelli B., "Petrarca e l'epistola del Ventoso: i diversi tempi della scrittura", *Rivista di letteratura italiana*, XIX, 2001, pagg. 9 -57.
- Martinelli B., "Petrarca e l'epistola del Ventoso a Dionigi da Borgo San Sepolcro", in *Dionigi da Borgo San Sepolcro fra Petrarca e Boccaccio*, a cura di F. Suitner, Petrucci, Città di Castello, Perugia, 2001. pagg. 71-103:
- Mathieu J., *Storia delle Alpi, 1500-1800. Ambiente, sviluppo e società*, Casagrande, Bellinzona, 2000.
- Mauri C., "Aleister Crowley in Italia", in de Turrís G., (a cura di), *Esoterismo e Fascismo*, Ed. Mediterranee, Roma 2006, pagg. 225-236.

- Mauri C., “Tre attentati al Duce: una pista esoterica”, in *Esoterismo e Fascismo*, Ed. Mediterranee, Roma, 2006, pagg. 245-258.
- Mauri C., *La catena invisibile*, Mursia, Milano, 2005.
- Mazzotti B., *Dernières Victoires au Cervin*, V. Attinger, Paris, 1933.
- Mc Dermott R. A., *The Essential Steiner: basic writings of Rudolf Steiner*, Harper, London- New York, 1984.
- Messner R., *Il 7° grado. Scalando l'impossibile*, Görlich, Milano, 1974.
- Messner R., Rizzi E., Zanzi L., *Monte Rosa. La montagna dei Walser*, Fondazione Arch. Enrico Monti, Fondazione Maria Giussani Bernasconi per il Restauro d'Arte e gli Studi Umanistici, Varese, 1994.
- Mestre M., *Le Alpi contese. Alpinismo e nazionalismi*, trad. it. di G. Piazza, CDA, Torino, 2000.
- Meyer A. – Abich, *Aléxander von Humboldt*, Rowohlt, Hamburg, 2001.
- Michelet J., *La Montagna*, trad. it. di C. Gazzelli, Il Melangolo, Genova, 2001
- Mihaila I., “L’hylozoisme de Diderot” in *Être matérialiste à l’âge des Lumières. Hommages offert à Roland Desné*, Puf, Paris, 1999, pagg. 185-198.
- Milani R., *Il Pittoresco. L’evoluzione del Gusto tra classico e romantico*, Laterza, Roma – Bari, 1996.
- Modenini D., *Mitologia e significati, delle presenze, luoghi, viaggi, ideali nel mondo antico*, Spazio Tre, Roma, 2000.
- Moiso F., *Goethe tra arte e scienza*, Cuem, Milano, 2001.
- Moiso F., *Goethe: la natura e le sue forme*, Mimesis, Milano, 2002.
- Belli G., Giacomoni P., Ottani Cavina P., *Montagna, Arte, scienza, mito*, Skira, Rovereto, 2006.
- Montale E., “Introduzione” in Antonia Pozzi, *Parole*, Mondadori, Milano, 1964, (1948).
- Montini G. B., “Filosofia: una nuova rivista”, in *Studium*, XXIV, 6 giugno 1928.
- Motti G. P., *I Falliti e altri scritti*, a cura di E. Camanni, Vivalda, Torino, 2000.
- Motti G. P., *La storia dell'alpinismo*, Novara, (1977). Riedita in due volumi, Vivalda, Torino, 1984.
- J. Needham, *La medicina cinese*, trad. it. di P. Seganti e A. Guagnini, Longanesi, Milano, 1984.
- Negri A., *Julius Evola e la filosofia*, Spirali, Milano, 1988.
- Nercessian A., Tarpin S., et Al., *La montagne et ses images du peintre D'Akrésilas à Thomas Cole*, Editions du C.T.H.S., Paris, 1991.
- Nesfield - Cookson B., *Rudolf Steiner's Vision of Love: spiritual signs and the logic of the heart*, Rudolf Steiner Press, Bristol, 2002.
- Nietzsche F., *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è*, traduzione e cura di S. Giametta, Edizioni Biblioteca di Via Senato, Milano, 2004.
- Novalis, *I discepoli di Sais*. Prefazione, saggio introduttivo, traduzione, note, parole-chiave e bibliografia di A. Reale, testo tedesco a fronte. Rusconi, Milano, 1988.
- Carchia G. et Al., *Omaggio a Goethe. Forme e colori di natura*. Museo regionale di Scienze naturali, Torino, 2000.
- Ortiz A. (a cura di), *The Teva World: Space, Time, Being and Becoming in the Pueblo Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1973.
- Paleari A., “Zapparoli è ancora vivo?”, in *Il Cusna*, Giornale del CAI di Reggio Emilia, n. 4, dicembre 1980.
- Pasi M., “Teosofia e Antroposofia nell'Italia del primo Novecento”, *Storia d'Italia, Annali 25, Esoterismo*, Einaudi, Torino, 2010, pagg. 569-598.
- Pasi M., *Aleister Crowley e la tentazione della politica*, Franco Angeli, Milano, 1999.
- Pattoni M.P., “Sui mitici monti della Grecia antica”, in *Ascensioni umane. La montagna nella cultura occidentale*, a cura di Giuseppe Langella, Grafo edizioni, Brescia, 2002, pagg. 19-29.
- Paul J., “La verità – un sogno (1781)”, in Idem, *Sogni e visioni*, Mondadori Milano, 1998.
- Perez G., “Domenico Rudatis”, in *Ideario italiano. Il pensiero del Novecento visto da Destra*, a cura di G. Malgieri, Il Minotauro, Roma, 2001.
- Pesci E., “Wen die Ostwand ruft. Crestone Zapparoli”, in Anker D., Volken M., *Monte Rosa Königin der Alpen*, AS Verlag, Zürich, 2009, pagg. 125-131.
- Pesci E., *La montagna del cosmo. Per un'estetica del paesaggio alpino*. CDA, Torino, 2000.

- Pesci E., *La Scoperta dei Ghiacciai. Cultura e paesaggio del Monte Bianco nella prima metà del Settecento*, CDA, Torino, 2001.
- Pesci E., *La Terra parlante. Dai paesaggi originari a non-luoghi alpestri*, Vivalda, Torino, 2004
- Pesci E., *Solitudine sulla Est. Ettore Zapparoli e il Monte Rosa romantico*, Vivalda, Torino, 1996.
- Pesci E., "Ed infine venne la plastica", in *Spazio e Tempo nelle Civiltà Montane*, Atti del Convegno, Giornate Internazionali di Studio Luigi Zanzi, Università degli Studi di Pavia, Aula Foscolo, 23 ottobre 2018, Società editrice Fondazione Maria Giussani Bernasconi, Varese, 2019.
- Petrarca F., *Familiarium rerum libri 9 (IV, J)*, a cura di U. Dotti, Utet, Torino, 1978.
- Piccioni L., *Domenico Rudatis e la Storia dello sport dell'arrampicamento*, Pisa 2015 (in linea: [www.arrampicamento.files.wordpress.com/2014/01/piccioni-2014-rudatis-storia-arrampicamento.pdf](http://www.arrampicamento.files.wordpress.com/2014/01/piccioni-2014-rudatis-storia-arrampicamento.pdf)).
- Pignatelli L. "Il senso dello sport nel pensiero di Domenico Rudatis", in *Ludus*, II (1993), n.6.
- Pignatelli L. "Sport, cultura, tradizione. Domenico Rudatis collaboratore del *Diorama filosofico italiano*", in *Futuro presente*, IV, (1995), n.6, pagg. 175-180.
- Pinkola Estés C., *Donne che corrono coi lupi*, trad. it. di M. Pizzorno, Frassinelli, Milano, 2007.
- Piscitelli A., "L'individuo assoluto ed i suoi critici", in Evola J., *Teoria dell'individuo assoluto*, Roma 1988 (1927), pagg. 205-219.
- Piscitelli A.M. (a cura di), *Mito, utopia, scienza e prassi nella Schola di Giuliano Kremmerz*, Laterza, Bari, 2010.
- Plinio il Vecchio, *Historia Naturalis*, Einaudi, Torino, 1988.
- Pompeo Faracovi O. (a cura di), *Tendenze della filosofia italiana nell'età del fascismo*, Belforte Editore Libraio, Livorno, 1985.
- Prati P., *Ricordi alpini*, a cura di C. Ambrosi, Società degli Alpinisti Tridentini, Trento, 2006.
- Queysanne B., "Mythos entre logos et topos", in *Le sens du lieu*, Ousia, Bruxelles, 1996, pagg. 45-54.
- Ratti A., *Ascensions*, Dardel, Chambéry, 1922.
- Ravasi G., *I monti di Dio. Il mistero della montagna tra parola e immagine*, Edizioni San Paolo, Milano 2001.
- Ravenscroft T., *Der Speer des Schicksals. Das Symbol für dämonische Kräfte von Christus bis Hitler*, Bergh, Zugg, 1974, trad. it. di R. Rambelli, *La lancia del destino*, Ed. Mediterranee, Roma, 1989.
- Recalcati A., "Le Prealpi Lombarde ritratte da Leonardo", in *Achademia Leonardi Vinci. Journal of Leonardo Studies and Bibliography of Vinciana*, edited by Carlo Pedretti, volume X, 1997, Giunti, Firenze, pagg. 125-132.
- Recalcati A., *Sulle Alpi con Leonardo da Vinci*, Sem, Milano, 2019.
- Reghini A., *Le parole sacre e di passo dei primi tre gradi ed il massimo mistero massonico*, Atanór, Roma, 1922.
- Reichler C., "Perception et représentation du paysage alpestre à la fin des lumières" in *Le paysage état des lieux*, Ousia, Bruxelles, 2001, pagg. 195-213.
- Reichler C., *La découverte des Alpes et la question du paysage*, Georg éditeur, Paris, 2002.
- Rella F., *Romanticismo*, Pratiche, Parma, 1994.
- Resta C., "Il luogo del pensiero: Nietzsche e la montagna" in *Oltre le vette. Metafore, uomini, luoghi della montagna*, a cura di Antonio Stragà, Il Poligrafo, Padova, 2000, pagg. 33-78.
- Revoiera L., *Francesco Lurani Cernuschi. Un patrizio milanese verso la modernità*, Persico Editore, Cremona, 2004.
- Rey G., *Alpinisme Acrobatique*, Dardel, Chambéry, 1920.
- Rey G., *Récits et Impressions d'Alpinisme*, Dardel, Chambéry, 1920.
- Ring J., *How the English made the Alps*, John Murray, London, 2000.
- Ritter J., *Paesaggio. Uomo e natura nell'età moderna*, a cura di M. Venturi Ferriolo, Guerini e associati, Milano, trad. it. di G. Catalano, 1994. Edizione originale tedesca, *Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft*, Aschendorff, Münster, 1963.
- Roger A., *Nus et paysages. Essai sur la fonction de l'art*, Aubier, Paris, 2001.
- Rosenberg A., *Der mythos des 20. Jahrhunderts*, Hoheneichen – Verlag, München, 1930.

- Rossetti M., “Evola e Saint-Loup: la via ascetica ed eroica dell’alpinismo “, in *Il regno perduto*, Il Cavallo alato, Padova, 1989, pagg. 83-88.
- Rossi M., “Julius Evola e la Lega teosofica Indipendente di Roma”, in *Storia Contemporanea*, anno XXV, numero 1, febbraio 1994.
- Rossi M., “L’interventismo politico-culturale delle riviste tradizionaliste negli anni Venti: Atanòr (1924) e Ignis (1925)”, in *Storia Contemporanea*, XVIII, 3 (giugno 1987), pagg. 457 – 504.
- Rossi M., “La Teosofia di fronte al Fascismo”, in *Esoterismo e fascismo*, Ed. Mediterranee, Roma, 2006, pagg. 53-62.
- Rossi M., “Neopaganesimo e arti magiche nel periodo fascista”, in *Storia d’Italia, Annali 25, Esoterismo*, Einaudi, Torino, 2010, pagg. 599 - 628.
- Rossi P., *I segni del tempo. Storia della Terra e delle nazioni da Hooke a Vico*, Feltrinelli, Milano, 1979.
- Rousseau J. J., *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*, Chez Marc Michel Rey, Amsterdam, 1761.
- Roux J. P., *Montagnes sacrées. Montagnes mythiques*, Fayard, Paris, 1999.
- Santucci J., *La Società Teosofica*, Elledici, Torino, 1999.
- Scaraffia L., “Emancipazione e rigenerazione spirituale: per una nuova lettura del femminismo”, in L. Scaraffia e A. M. Isastia, *Donne ottimiste. Femminismo e associazioni borghesi nell’Otto e Novecento*, Il Mulino, Bologna, 2002.
- Schama S., *Landscape and memory*, trad. it. di P. Mazzarelli, *Paesaggio e memoria*, Mondadori, Milano, 1997 (1995).
- Scheuchzer J. J., *Ouresipoites Helveticus. Itinera per helvetiae alpinas regiones facta annis 1702-1711*, Leiden, 1723.
- Schierse L., *La donna ferita. Modelli e archetipi nel rapporto padre-figlia*, trad. it. di I. Moreno, Astrolabio, Roma, 1985.
- Schirren M. “Natura, cosmo, ‘Weltbild’. Bruno Taut teorico”, in W. Nerdinger, M. Speidel, con K. Hartmann e M. Schirren, *Bruno Taut 1880-1939*, Electa, Milano 2001, pagg. 91-113.
- Sedlmayr H., *Perdita del centro. Le arti figurative del diciannovesimo e ventesimo secolo come sintomo e simbolo di un’epoca*, trad. di M. Guarducci, Borla editore, Roma 1983, ed. orig. tedesca, *Verlust der Mitte*, Otto Müller, Salzburg, 1948.
- Semper G., *Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten oder praktische Ästhetik*, Bruckmann, München 1878.
- Serafin R. e M., *Scarpone e moschetto. Alpinismo in camicia nera*, CDA&Vivalda, Torino, 2002.
- Shaftesbury A. A. C., *I moralisti. Rapsodia filosofica ossia ragguaglio di talune conversazioni su argomenti naturali e morali*, trad.it. e introduzione di P. Casini, Laterza, Bari, 1971.
- Shelley P. B., *Mont Blanc*, trad. it. di F. Rognoni, *Il Monte Bianco*, in *Opere*, Einaudi-Gallimard, Torino, 1995.
- Shepherd A. P., *A Scientist of the Invisible: an introduction to the life and work of Rudolf Steiner*, Floris, Edinburgh, 1983.
- Simler J., *De Alpibus Commentarius*, Zürich, 1574; trad. franc. di W.A.B. Coolidge, in Coolidge, *Josias Simler et les origines de l’alpinisme jusqu’en 1600*, Glénat, Grenoble, 1989, pag. 150-238 con titolo *Mémoires sur les Alpes*. Prima trad. it. a cura di C. Carena, Iosia Simler, *Commentario delle Alpi*, con un’introduzione di M. Milanese, Armando Dadò Editore, Locarno, 1998.
- Sorge G., “Tissi e Rudatis: due percorsi personali tra guerra, resistenza e dopoguerra”, in *Protagonisti*, XXI (2000) n. 77, pagg. 216-234
- Sorge G., “Profilo di Domenico Rudatis: il carteggio con Attilio Tissi”, in *Attilio Tissi. Quei giorni, quelle montagne*, a cura di Bepi Pellegrinon, Nuovi Sentieri, Belluno, 2000, pagg. 71-91.
- Spirito P., “Intervista a D. Rudatis”, in *Alp*, n.1, Vivalda, Torino, maggio 1985.
- Spazio e Tempo nelle Civiltà Montane*, Atti del Convegno, Giornate Internazionali di Studio Luigi Zanzi, Università degli Studi di Pavia, Aula Foscolo, 23 ottobre 2018, Società editrice Fondazione Maria Giussani Bernasconi, Varese, 2019.



- Starnazzi C., “Il paesaggio della Madonna dei fusi”, in *La Madonna dei fusi di Leonardo da Vinci e il paesaggio del Valdarno Superiore*, catalogo a cura di C. Starnazzi con un contributo di C. Pedretti, Arezzo, 2000.
- Stefanini L., *Risultanze in merito alla vita e alle opere dell'alpinista Ettore Zapparoli*, CAI Mantova, Mantova, 1992.
- Steiner R., *Die Philosophie der Freiheit*, E. Felber, Berlin, 1894.
- Steiner R., *Il principio fondamentale geologico in Goethe*, in W. Goethe, *Le opere scientifiche di Goethe*, I Dioscuri, Genova, 1988, pagg. 173-177.
- Steinitzer A., *Der Alpinismus in Bildern*, München, 1913.
- Stephen L., *The playground of Europe*, London, 1871. *Il terreno di gioco dell'Europa*, trad. it. di G. Giargia e C. Manera, Vivalda, Torino, 1999.
- Stirling M. W., “Origin myth of Akoma and other records” in *Bureau of American Ethnology Bulletin*, 135, Smithsonian Institution, Washington, 1942.
- Stoppani A., *Il Bel Paese*, Cogliati, Milano, 1890.
- Symonds J., *La grande bestia – vita e magia di Aleister Crowley*, a cura di G. de Turrís, Edizioni Mediterranee, Roma, 1972.
- Taut B., *Alpine Architektur Eine Utopie – A. Utopia*, Prestel, München, 2004.
- Tedeschi M., *Le Alpi al popolo*, Centro Alpinistico Italiano, Sezione di Milano - Consociazione Turistica Italiana, Milano 1945.
- Tenderini S., *Locande, Ospizi, Alberghi sulle Alpi. Dal seicento ai Trafori*, CDA, Torino, 2001.
- Tieck L., Novalis, Clemens Brentano, *La montagna runica*, in *Fiabe romantiche*, trad. it. di I. Maione, Tea, Milano, 1988.
- Thomasset C. et James-Raoul D., *La montagne dans le texte médiéval. Entre mythe et réalité*. Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris, 2000.
- Tomatis F., *Filosofia della montagna*, Bompiani, Milano, 2005.
- Twight M., *Confessioni di un serial climber*, trad. it. di L. Ruggiero, Versante Sud Editore, Milano, 2005, edizione originale inglese, *Kiss or kill, confessions of a serial climber*, The Mountaineers Books, Seattle, 2001.
- Ugo V., *I luoghi di Dedalo. Elementi teorici dell'architettura*, Dedalo, Bari, 1991.
- Varale V., *La battaglia del sesto grado*, Milano, Longanesi, 1965.
- Vattimo G., “Nietzsche. Introduzione bibliografica”, in *Questioni di storiografia filosofica, 3/Da Kant a Nietzsche*, a cura di V. Mathieu, La Scuola, Brescia, 1974, pagg. 719-749.
- Vecce C., *Leonardo*, Salerno Editrice, Roma, 1998.
- Veneziani M., *La ricerca dell'assoluto in Julius Evola*, Edizioni Thule, Palermo, 1979.
- Veneziani M., “La solitudine stellare del Cinabro”, in *Julius Evola oltre il muro del tempo*, a cura di G. de Turrís, Fondazione Julius Evola, Roma, 2015, pagg. 11-16.
- Venturi Ferriolo M., *Giardino e paesaggio dei Romantici*, Guerini e Associati, Milano, 1998.
- Venturi Ferriolo M., *Nel grembo della vita. Le origini dell'idea di giardino*, Guerini e Associati, Milano, 1989.
- Venturi Ferriolo M., Giacomini L., Pesci E., *Estetica del paesaggio*, Guerini, Milano, 1999.
- Viola C., “Il sublime e l'orrido montano nell'estetica settecentesca”, in *Ascensioni umane. La montagna nella cultura occidentale*, a cura di G. Langella, Grafo, Brescia, 2002, pagg. 109-125.
- von Haller A., *Le Alpi*, a cura di Paolo Scotini, con una prefazione di Giorgio Cusatelli, trad. it. di P. Scotini, Tararà, Verbania, 1999, con testo tedesco a fronte.
- von Haller A., *Relation d'un voyage de Albert de Haller dans l'Oberland Bernois, 1732*, rist. an., Langres, 1906.
- von Humboldt A., *Ansichten der Natur*, Reclam, Stuttgart, 1999.
- Wedekind M., “La politicizzazione della montagna; borghesia, alpinismo e nazionalismo fra Otto e Novecento”, in *L'invenzione di un cosmo borghese. Valori sociali e simboli culturali dell'alpinismo nei secoli XIX e XX*, a cura di C. Ambrosi e M. Wedekind, Quaderni di Archivio Trentino, 3, Trento, 2000, pagg. 19-52.

- Weigel A., “La représentation de la montagne dans le *Theatrum Sabaudiae* (1682)”, in Necessian A., Tarpin S., et Al., *La montagne et ses images du peintre d'Akrèsilas à Thomas Cole*, Paris, 1991, pagg. 285-304.
- Welburn A. J., *Rudolf Steiner's philosophy and the Crisis of Contemporary Thought*, Floris, Edinburgh, 2004.
- Whale J., “Romantici, esploratori e viaggiatori pittoreschi”, in *La politica del pittoresco. Letteratura, paesaggio ed estetica dal 1770*, a cura di S. Copley e P. Garside, prefazione di R. Milani, trad. it. di B. Lotti, Nike, Milano, 1999, pagg. 195 - 218.
- Wilson C., *Aleister Crowley. La natura della Bestia*, Gremese, Roma, 1990.
- Windham W., *An account of the Glacieres or Ice Alps in Savoy in two letters, one from an English Gentleman to his friend at Geneva; the other from Peter Martel, Enginer, to the said English Gentleman*, London, 1844.
- Wilton A., Barringer T., *American Sublime*, Tate Gallery, London – Pennsylvania Academy of the Fine Arts, Philadelphia, 2002.
- Wirth E., *Der Aufgang der Menschheit*, E. Diederichs, Jena, 1928.
- Wozniakowski J., *Die Wildnis: Zur Deutungsgeschichte des Berges in der europaischen Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987.
- Xiake X., *Peregrinazioni in luoghi sublimi*, a cura di J. Dars, trad. it. di G. Baccini, Rizzoli, Milano, 1997.
- Zanzi L., *Opus Montanum, Leonardo ai monti e altri interpreti dell'avventura “In alto”*, Società editrice il Mulino, Bologna, 2018.
- Zocatteli P. L., *Aleister Crowley. Un mago a Cefalù*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1998.
- Zolla E., “Arturo Reghini, pitagorista”, in *Leggere*, numero 3, (marzo 1989).
- Zuffi S., “Le acque, la terra e il cielo nella storia universale del mondo”, in Leonardo da Vinci, *Della natura peso e moto delle acque. Il codice Leicester*, Electa, Milano, 1995, pagg. 23 - 33.

# APPENDICE DUE NOTE BIOGRAFICHE

## **Julius Evola**

Giulio Cesare Andrea Evola (Roma, 19 maggio 1898 – Roma, 11 giugno 1974), conosciuto come Julius Evola, può essere considerato come uno dei maggiori filosofi italiani del ventesimo secolo. Fu al contempo anche pittore e figura di primo piano nel movimento dadaista, letterato e noto cultore di interessi esoterici. Anche aldilà degli aspetti strettamente filosofici, la sua personalità culturale poliedrica lo pone fra le figure più interessanti entro il panorama italiano della parte centrale del Novecento. Nato a Roma da Vincenzo e Concetta Mangiapane, originari della zona palermitana, il giovane Evola studiò a Roma presso l'istituto tecnico Leonardo Da Vinci ma approfondì al contempo il pensiero di Nietzsche, ponendosi progressivamente in aperto contrasto con il mondo piccolo bohème da cui proveniva. Iscrittosi alla Facoltà di Ingegneria, rifiutò di discutere la tesi in dichiarato e aperto disprezzo dell'autorità e del significato dei titoli accademici. Amico per un breve periodo del giovane intellettuale Giovanni Papini, Evola se ne stacca assumendo una posizione decisamente anticristiana e avvicinandosi al movimento futurista di Tommaso Marinetti, in una fase artistica che egli stesso chiamerà "idealismo sensoriale". Staccatosi anche dal Futurismo durante gli anni della prima guerra mondiale – a cui partecipa come ufficiale di artiglieria nella zona di Asiago – attraversa una grave crisi psicologica sfiorando il suicidio. Questo periodo cupo si conclude quando nel 1920 inizia un rapporto epistolare con il celebre dadaista Tristan Tzara: si apre così la fase evoliana definita "astrattismo mistico", durante la quale Evola è riconosciuto come il principale esponente italiano del movimento artistico, espone in diverse personali, ad esempio a Roma e a Berlino, e soprattutto sviluppa un'estetica dadaista che contiene già evidenti i segni filosofici di una revisione della concezione del mondo idealistico-spiritualista derivata dall'imperante egemonia dell'hegelismo tardo ottocentesco. Aperto a nuove esperienze mentali e fisiche – fra cui l'uso di droghe per entrare in stati alterati coscienza – intorno al 1925 Evola abbandona definitivamente il contesto artistico per entrare in quello filosofico e religioso, che non abbandonerà più. Dalla metà degli anni venti gli interessi evoliani si specificano nella direzione di un'elaborazione teoretica fondamentalmente rivolta ad una critica radicale del mondo moderno e dei

suoi fondamenti, peraltro in un contesto culturale europeo che già, con Spengler e Guénon, soffiava sul fuoco della demolizione della civiltà mitteleuropea. Partendo già nel 1925 con *Saggi sull'idealismo magico*, Evola, pregno di influenze nietzschiane e gentiliane, sviluppa una teoria dell'individuo assoluto – in realtà puramente filosofica – inteso come principio puro di libertà interiore entro cui appunto l'Io può assurgere a unico e supremo centro di elaborazione di una prassi che ne esprima la potenza. In questa fase, pubblica, in due volumi, nel 1907 e nel 1930, la *Teoria e fenomenologia dell'individuo assoluto*, per l'editore Bocca di Milano. In questi anni il filosofo approfondisce – anche in relazioni a contatti con René Guénon – tematiche inerenti alle religioni orientali, al Taoismo, alla gnosi e al concetto di sacro. Mentre collabora attivamente a riviste di varia estrazione politica (ad esempio *Atanor*, *Ignis*, *Ultra*), il giovane Evola nel pieno delle sue energie si avvicina all'esoterismo capitolino e inizia una relazione con la scrittrice Sibilla Aleramo, descritta da quest'ultima nel romanzo *Amo dunque sono* del 1927. Negli anni successivi, in consonanza con l'evoluzione ideologica e politica del fascismo italiano, Evola si pone su posizioni radicalmente anticristiane, e cerca di indurre i vertici del regime ad una svolta indirizzata verso quello che egli stesso, in un celebre libro del 1928 chiama *Imperialismo pagano*. Questo tentativo ben presto fallisce nel momento in cui Mussolini firma i Patti lateranensi del 1929, cosicché Evola vira dalla posizione imperialista a quella più complessa ma meno radicale legata al concetto di tradizione. Iniziano qui degli screzi con il regime che non vedeva di buon occhio i circoli magici-esoterici, alcune riviste culturali come *La torre*, fondata da Evola nel 1930 e uscita in soli dieci numeri, e soprattutto la massoneria. Deluso dalla situazione, Evola sposta i suoi interessi sempre di più verso tematiche esoteriche, alchemiche, magiche, lette però con spirito critico e con disprezzo verso quelle correnti “popolari” che diffondevano l'esoterismo in modo semplificato. In questo quadro si collocano sia *La tradizione ermetica*, apparsa nel 1931, sia *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, del 1932. Ma è del 1934 l'opera chiave della filosofia evoliana, quella *Rivolta contro il mondo moderno*, in cui l'autore sostiene le ragioni e i contenuti di un mondo tradizionale e ancestrale legato ad un'origine divina di alcune razze, che dovrebbe sostituirsi al deprimente mondo contemporaneo. Proprio il tema della razza è quello che Evola approfondirà di più negli anni trenta, entro un rapporto problematico con l'ideologia fascista, a cui pure Evola stesso si avvicinò molto. Scrisse infatti sul quotidiano cremonese del gerarca Farinacci *Il regime fascista*, con una pagina intitolata *Diorama filosofico*, per arrivare poi a scritti su *Il popolo d'Italia*, *Educazione fascista*, *La Rivista del Club Alpino Italiano* (allora praticamente governato dal regime attraverso il presidente Manaresi). In opposizione alle tesi sulla razza che facevano capo all'intellettuale nazista Alfred Rosenberg (*Il mito del ventesimo secolo*) Evola, pur dimostrando già nel 1937 un evidente antisemitismo, propone una teoria della razza di tipo spirituale

e non biologico che lo porta poi nel dopoguerra a criticare duramente il razzismo antisemita sviluppato dal nazionalsocialismo, definito puro materialismo zoologico da rifiutarsi radicalmente. La posizione evoliana nel tema dei confronti della razza rimane estremamente contraddittoria e, secondo alcuni, spregevole. Per altri, come nel noto caso di Renzo De Felice, essa va invece giudicata in modo critico ma meno duramente. Negli anni della guerra Evola, che non aveva la tessera del partito fascista e che era su posizioni monarchiche e antirepubblicane, in alcuni scritti mostra una certa simpatia per l'impronta ideologica hitleriana, soprattutto in relazione al destino della razza germanica, cosa che gli permette di svolgere attività culturale a sfondo politico in Germania e di avere contatti con Himmler. Durante un bombardamento, nel 1945 a Vienna, subisce una grave lesione midollare che lo paralizza per sempre agli arti inferiori. Rientrato in Italia negli anni successivi continua a pubblicare su riviste legate al neofascismo di Pino Rauti ed altri e nel 1950 fonda la rivista *Imperium* in cui espone una sintesi delle sue dottrine. Processato nel 1951 per apologia di fascismo, in condizioni disumane e con l'appoggio a suo favore anche di noti antifascisti, Evola venne assolto con formula piena. Negli anni successivi Evola viene considerato come la mente pensante e l'ispiratore del neofascismo italiano che finirà poi nei secondi anni sessanta e settanta per segnare pesantemente la storia della nazione: com'è stato notato da diversi critici, da Veneziani a de turreis, nasce in quest'epoca il travisamento della figura e delle idee evoliane, che hanno fatto considerare il filosofo come il cattivo maestro dell'estrema destra italiana. Gli anni cinquanta vedono però anche la produzione di testi di eccezionale livello culturale, *La metafisica del sesso* del 1958, legata alla dimensione magica esoterica e al tantrismo, sino a *Cavalcare la tigre* del 1961, che si colloca praticamente come una continuazione dei temi trattati nella *Rivolta contro il mondo moderno*. Seguono altri testi importanti come l'autobiografia *Il cammino del cinabro* del 1963 e la raccolta di saggi *L'arco e la clava* del 1968. Negli anni sessanta Evola riprende l'attività artistica pittorica e poetica con mostre e pubblicazioni e collabora a numerose testate giornalistiche, spesso legate all'estrema destra. Dopo il 1968 e il 1970 alcune crisi cardiache minano la sua salute, sino alla morte avvenuta a Roma nel 1974. Per sua volontà, le ceneri di Evola vennero messe in un'urna e calate in un crepaccio sul monte Rosa a 4000 metri.

## Domenico Rudatis

Domenico Rudatis nacque a Venezia, dove trascorse l'infanzia in una famiglia benestante legata, attraverso la madre, alla proprietà del giornale *Gazzettino*, mentre il padre era originario di Alleghe, nel bellunese. Domenico fu iniziato alla montagna e alla scalata già da ragazzo, e partecipò come ufficiale alla Prima guerra mondiale, delle cui atrocità conservò, ancora in tarda età, ricordi molto nitidi, come scrive in una toccante pagina nel 1985 (cfr., D. Rudatis, *Liberazione*, cit., pag. 45: “ricordo di aver camminato tra distese di cadaveri ed innumerevoli frammenti di corpi umani sull'argine del Piave alla nostra conclusione della Prima Guerra Mondiale...”). In seguito, si trasferì per studiare a Torino, dove si iscrisse a Ingegneria e frequentò un ristretto circolo di giovani studenti-alpinisti, locali e trentini: fra essi fu amico soprattutto di Pino Prati – di cui abbiamo già parlato – giovane e forte alpinista di ispirazione lammeriana, che morì durante un tentativo di ripetizione della via Preuss al Campanile Basso di Brenta nel 1927 e di Renzo Videsott, con cui scalerà il Pan di Zucchero in Civetta per una difficile via nuova nel 1928 e la Cima della Busazza, da sud-ovest, anche con Leo Rittler, sempre nella Civetta, nel 1929. Sin dagli anni venti Rudatis, che abbandonò poi gli studi di Ingegneria per approfondire tematiche tecniche, grafiche e soprattutto filosofiche orientali, iniziò a pubblicare dettagliati scritti monografici di carattere alpinistico, in genere legati alle Dolomiti e all'idea di un nuovo alpinismo su roccia, nascente. Nel 1928, dopo aver pubblicato sulla *Rivista Mensile del Club Alpino Italiano* l'articolo *Rivelazioni dolomitiche: la parete nord-ovest della Civetta (1927)*, – testo denso di riferimenti esoterici originali – richiamò l'attenzione appunto dell'ambiente esoterico stesso ed in particolare di Evola, che lo chiamò a collaborare alla rivista *Krur* e lo fece entrare nel Gruppo di Ur. Nel 1929 inizia il periodo alpinistico d'oro per Rudatis che, tra la fine degli anni venti e i primi anni trenta, aprì diverse importanti vie in Dolomiti, in compagnia di alcuni fra i massimi rocciatori dell'epoca (nel 1932 fu, con Giovanni Andrich ed Attilio Tissi, primo salitore della parete nord-ovest del Pan di Zucchero in Civetta; sempre con Tissi, Andrich, Franchetti e Re Leopoldo del Belgio, vinse il Campanile di Brabante, nel 1933). In sostanza Rudatis sembrava avviato ad una grande carriera di rocciatore, proprio nel momento in cui stava esplodendo “l'epopea del sesto grado”, che avrebbe avuto entro pochi anni in Comici, Cassin, Gervasutti, i suoi massimi esponenti italiani. Purtroppo, nel 1933, un incidente motociclistico insieme ad Attilio Tissi pose fine alla sua attività in roccia e lo portò verso un impegno prevalentemente teorico e pubblicistico. Fra il 1935 e il 1936, anche a seguito dell'amicizia con il noto giornalista sportivo – vicino al Regime – Vittorio Varale, marito di Mary Gennaro, celebre compagna di Comici e Cassin in difficili salite, Rudatis cercò in ogni modo di distinguere il nuovo alpinismo del sesto grado, da quello retorico-romantico del passato, operando, fra l'altro, un'importante diffusione e spiegazione della scala di gradazione Welzenbach, di recente introdotta. In realtà ciò era già avvenuto, ad un

livello del tutto divulgativo, ma non per questo poco approfondito o preciso, già nel 1930-1931, quando aveva redatto ben nove articoli di alcune pagine ognuno, illustrati da belle fotografie, per la nota rivista di regime *Lo Sport Fascista*, articoli su cui torneremo più avanti. Ciò avvenne proprio per interesse di Varale, che già nel luglio 1929 aveva, per lettera, chiesto a Rudatis una collaborazione alla rivista, dopo aver letto nel mese di giugno la relazione rudatisiana sulla salita del Pan di Zucchero. Questi articoli riguardano l'evoluzione dell'arrampicata su roccia dai primordi moderni sino al presente, e non contengono accenni esoterici, restando completamente aderenti al dominio tecnico e storico. (Sono stati recentemente raccolti e pubblicati in rete da Luigi Piccioni, autore fra l'altro della pubblicazione online *Domenico Rudatis e la Storia dello sport dell'arrampicamento*, Pisa 2015). Di particolare importanza, risulta l'articolo "Il riconoscimento e il regno del sesto grado", in *Rivista mensile CAI*, 1935. Nel 1936, a seguito di contatti con la cultura alpinistica tedesca, esce in Germania una sua raccolta di scritti, dal titolo significativo di *Das letzte im Fels*, München, Gesellschaft Alpiner Bücherfreunde, 1936.

Ritiratosi a vita privata, e all'approfondimento della tecnologia, innovativa, della televisione a colori, che propose senza successo in proprio, in Europa e negli USA, visse a Venezia durante la guerra e sposò Angelina Faè, sorella di Ernani Faè, con cui aveva scalato in gioventù. Nel 1952 la coppia si trasferì a New York, dove Rudatis si dedicò a brevetti inerenti alla cinematografia, e appunto alla televisione a colori. Quasi improvvisamente, all'inizio degli anni settanta, su interessamento del vecchio amico Varale, Rudatis riprese a scrivere di montagna, redigendo con Varale stesso e con il giovane Reinhold Messner il volume, di buon successo di pubblico, *Sesto grado*, Longanesi, Milano 1971. Già nel 1965, tuttavia, aveva pubblicato, nel libro di Varale, *La battaglia del sesto grado*, Longanesi, Milano, 1965, pagg. 301-332, il "Manifesto per il riconoscimento ed il futuro del sesto grado". In età molto avanzata, cioè tra il 1981 e il 1992, fu autore di dodici articoli alpinistico-filosofici, comparsi sugli *Annuari del Club Alpino Accademico Italiano*. Su proposta dell'editore e noto alpinista Bepi Pellegrinon, nel 1985 pubblicò la sua opera principale, in cui riunì gran parte delle proprie considerazioni ed esperienze alpinistiche: *Liberazione. Avventura e misteri nelle montagne incantate*, op. cit., Nuovi Sentieri, Falcade 1985. La moglie morì nel 1981, e lo stesso Rudatis a New York nel 1994.



**UNIVERSITY  
OF TURKU**

ISBN 978-951-29-8039-0 (PRINT)  
ISBN 978-951-29-8040-6 (PDF)  
ISSN 0082-6987 (Print)  
ISSN 2343-3191 (Online)