

RENÉ GUÉNON E IL CRISTIANESIMO. CONSIDERAZIONI SU UNA GNOSI CONTEMPORANEA

Il crescente interesse per il pensiero di René Guénon è in vario modo motivabile. Esistono, da una parte, circoli guénoniani «di stretta osservanza» che vivono nel culto del pensiero del Maestro: numericamente esigua, questa presenza è comunque costante e culturalmente significativa, anche se piú per la forza del pensiero guénoniano che per rilevanti contributi dei discepoli. È vero che tale pensiero non si ritiene suscettibile di evoluzioni, perché altro non vuole essere che la trasmissione ai contemporanei, per quanto è possibile, di una Tradizione originaria nei confronti della quale si può attuare solo apprendimento (e un apprendimento molto particolare, come vedremo) e non modificazione. Questo spiega l'atteggiamento «non creativo» dei discepoli, dislocati soprattutto in Francia; un atteggiamento riassumibile in poche parole di Franco Giorgio Freda, il quale sembra aver accolto questo aspetto essenziale del pensiero di Guénon: «Nel mio pensiero non c'è nulla di originale, ma tutto di originario»¹.

¹ Per l'esposizione di questo concetto: F.G. Freda, *Professione d'identità*, in «Risguardo», IV, 1984, pp. 11-14. In *Initiation et Réalisation spirituelle*, tr. it. di T. Maserà, Torino 1967 (raccolta di articoli uscita postuma nel 1952), Guénon ha scritto del proprio pensiero che andrebbe considerato «come inesistente, o almeno non contare niente per quanto riguarda la nostra opera, che non è frutto di un "pensiero", ma è esclusivamente un'esposizione di dati tradizionali, in cui di nostro vi è soltanto l'espressione; questi stessi dati, a loro volta, non derivano affatto da un "pensiero", poiché il loro carattere tradizionale implica essenzialmente un'origine sopraindividuale e "non umana"» (p. 23).

Il nome di Freda appartiene già al secondo aspetto dell'eredità guénoniana: l'influenza che il suo pensiero esercita al di fuori dei circoli guénoniani ufficiali. Per Freda è stato rilevante il contributo formativo ricevuto da Guénon, sia direttamente sia attraverso la mediazione delle opere di Julius Evola; e attraverso le «Edizioni di Ar», che Freda dirige, e che hanno un ruolo formativo centrale nell'area variegata della destra culturale e politica italiana, passa un certo influsso guénoniano, seppure combinato con molti altri elementi propri dell'area.

Quanto a Julius Evola, non si può definire un guénoniano nel senso dei circoli francesi: enormi sono le differenze nel pensiero e nelle scelte di vita fra i due uomini; ma è vero che Evola considerava Guénon maestro dell'epoca e maestro suo: fu a Guénon, ha osservato recentemente Piero Di Vona, «che Evola dovette di aver dato un centro all'intero mondo delle sue idee mediante l'idea della tradizione»². Esistono infatti molti modi di essere tradizionalisti: è sul tradizionalismo guénoniano che Evola si basa per vertebrare la sua concezione del mondo, dimostratasi suscettibile di disparate applicazioni politiche che certamente non si possono addebitare ad Evola e tantomeno a Guénon³. Rimane il fatto che, se si osservano le ultime generazioni della destra politica, risalendo la corrente dai comportamenti alle idee, alla radice di una strutturazione di pensiero spesso giovanilmente approssimativa, si incontra l'idea di tradizione guénoniana evolianamente modificata. Per queste strade a Guénon tocca, *post mortem*, quello che sempre aveva rifiutato in vita: di avere cioè dei discepoli e di occuparsi di questioni politiche.

² P. di Vona, *Evola e Guénon. Tradizione e civiltà*, Napoli 1985, p. 14.

³ Evola ha fornito un completo sistema di pensiero e di valori alle ultime generazioni della destra politica italiana, in almeno parziale sostituzione dell'orizzonte gentiliano e cattolico delle generazioni precedenti, maggiormente legate alle esperienze del fascismo storico. Una lettura frammentata di Evola ha fatto sì che certe sue opere o parti di esse servissero anche a gruppi della destra cosiddetta «radicale» (su queste definizioni sarebbe sempre necessario accordarsi: per destra radicale qui intendiamo i gruppi dell'estrema destra politica, ma il termine ha origine nella sociologia americana) o a gruppi i cui comportamenti li hanno sottratti a qualunque definizione diversa da quella di delinquenza politica.

Ma non è certamente solo negli ambienti politici giovanili che si incontrano tracce dell'influenza guénoniana; l'ampio studio su Guénon di Pietro Di Vona, ad esempio (che si occupa di Evola molto meno di quanto il titolo non faccia supporre) testimonia che l'interesse per Guénon diffusosi in questi anni è approdato anche all'ambiente accademico.

In molti nostri contemporanei occidentali inoltre, esiste una esigenza di «riorientamento» al senso della vita e ai valori, che essi ritengono di non poter più ricevere dalla religione cristiana, nei confronti della quale per varie ragioni hanno perso la fiducia e, soprattutto, la disposizione adatta a comprenderla; per questo si volgono ad Oriente, ed in Guénon trovano un araldo convinto di alcune concezioni di vita orientali, specialmente quella indù.

Inoltre, Guénon non è certamente estraneo a quella specie di «Islam-renaissance» che attraversa in questi anni il mondo occidentale e cristiano e nei cui confronti anzi la sua vicenda personale di uomo nato a Blois, Francia, nel 1886 sotto il nome di René Guénon, e morto al Cairo, Egitto, nel 1951 sotto il nome di Abdel Wahed Yahia, assume un valore paradigmatico ⁴.

L'influenza di Guénon si rinviene anche in certe forme che il rifiuto della modernità, cioè il rifiuto della strada che l'Occidente ha imboccato dal Rinascimento in poi, è andato prendendo negli ultimi decenni, soprattutto da parte di certi cattolici: Guénon sembra offrire loro il solido terreno di una Tradizione ricca di simboli, con l'aiuto dei quali essi vorrebbero restituire alla religione cattolica il senso del sacro che, a loro avviso, essa

⁴ N.-D. Bammate, *René Guénon et l'Islam*, in *René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle. Actes du colloque international de Cerisy-La-Salle: 13-20 juillet 1973*, Milano 1980, pp. 79-94. È il momento opportuno per ricordare alcune biografie di Guénon e opere generali sul suo pensiero; altre indicazioni verranno date in seguito. P. Serant, *René Guénon*, Paris 1953; C. Andruzac, *René Guénon*, Paris 1980; J. Robin, *René Guénon Témoin de la Tradition*, Paris 1978; J. Robin, *René Guénon la dernière chance de l'Occident*, Paris 1983; J. Tourniac, *Propos sur René Guénon*, Paris 1973; J.-P. Laurant, *Le sens caché dans l'oeuvre de René Guénon*, Lausanne 1975; *René Guénon e il suo messaggio*, Genova 1979; «Études Traditionnelles», Numéro spécial consacré à René Guénon, 1951; H. Montaigu, *René Guénon ou la mise en demeure*, Crépy-en-Valois 1984; *Dossier H sur René Guénon*, Lausanne 1984.

avrebbe in gran parte perso soprattutto con la svolta del Concilio Vaticano II.

Anche quando il giudizio sulla Chiesa cattolica contemporanea non è così drastico, nei cattolici guénoniani la concezione guénoniana della Tradizione convive acriticamente con quella cattolica: *e non si tratta affatto della stessa cosa*. Come vengono conciliate le due concezioni? P. Charcornac non vede difficoltà a questo livello, avendo fatto propria l'idea guénoniana che il cattolicesimo non sia altro che una delle forme attraverso le quali la Tradizione primordiale si è manifestata, e dunque non ci sarebbe contrasto, ma solo differenza di livello: il cattolicesimo esprimerebbe in modo parziale e velato, seppure autentico, ciò che nella Tradizione primordiale è contenuto in pienezza: «Grazie all'opera di René Guénon, un certo numero di occidentali ha dunque ritrovato il cammino della Tradizione, generalmente sotto la forma del Cattolicesimo romano che è la tradizione regolare normale dell'Europa e dei suoi prolungamenti etnici (...) e questo è un risultato la cui importanza non potrà essere mai troppo sottolineata nella nostra epoca di decristianizzazione»⁵. Le difficoltà, secondo Charcornac, sorgono davanti al problema dell'*iniziazione*, necessaria secondo Guénon per accedere alla conoscenza della Tradizione, ma negata dalla teologia cattolica che ritiene il battesimo una iniziazione necessaria e sufficiente, che esclude, per i cattolici, altre iniziazioni. In cerca di una soluzione, Charcornac, ispirandosi a Jean Reyor, costruisce varie ipotesi, basate tutte sul tentativo di recuperare l'idea di iniziazione guénoniana all'interno del cristianesimo. Ma c'è un errore di metodo in questo procedimento: iniziazione e Tradizione, in Guénon, sono concetti strettamente interdipendenti, e dunque il problema della compatibilità va posto prima di affrontare l'iniziazione, e precisamente evitando di dare per scontata la compatibilità col cristianesimo della Tradizione guénoniana⁶.

⁵ P. Charcornac, *La vie simple de René Guénon*, Paris 1958, p. 127.

⁶ La parte finale dello studio di Charcornac si rifà al dibattito in corso in quegli anni, particolarmente agli articoli che Jean Reyor aveva pubblicato su «Études Traditionnelles», nella prima metà degli anni cinquanta. Un ruolo importante, nelle ipotesi avanzate per recuperare una certa pretesa dimensione

Diversa la posizione di Jean Tourniac, che sembra rispettare la logica interna del cristianesimo, affermando che in esso bisogna riconoscere la centralità di Cristo: «...per me il Cristo non è il fondatore di un "ismo" opposto agli altri "ismi". Ma Egli è l'elezione d'Israele offerta ai non-Giudei attraverso Gesù figlio d'Israele e figlio di Dio, morto e resuscitato. Ed è certo, ancora, un dato della fede, ma anche una percezione dell'intelligenza spirituale»⁷. Ed è in questa «percezione dell'intelligenza spirituale», sembra, che secondo Tourniac potrebbe essere accolto il contributo di Guénon, la cui opera contribuirebbe «alla formazione tradizionale dell'intelletto»⁸; la «gnosi» di Guénon, secondo Tourniac, non avrebbe infatti niente a che vedere con quello gnosticismo che il cristianesimo non ammette, «salvo la radice greca che è quella della Conoscenza — Guénon direbbe *Connaissance* = identificazione del soggetto e dell'oggetto nell'atto di conoscere, e il verbo ebraico della Bibbia designerà con esso l'amore, "due in una sola carne" secondo l'espressione paolina»⁹. Prima di accettare il punto di vista di Tourniac rimane da risolvere, a nostro avviso, il problema di intendere in profondità il rapporto tra la «formazione tradizionale dell'intelletto» e Cristo, e di capire il carattere autentico della «Conoscenza» guénoniana.

È a questi ultimi aspetti dell'influenza di Guénon, quella che si manifesta in alcuni ambienti cristiani, che dedicheremo la nostra attenzione.

esoterica nel cristianesimo, avevano le speranze che si modificassero i rapporti tra Chiesa cattolica e Massoneria, quei rami almeno della Massoneria che non professavano ideologie condannate dalla Chiesa. L'attenzione dei guénoniani per la Massoneria si giustifica con l'atteggiamento di Guénon, che fu massone negli stessi anni in cui frequentava il *milieu* spiritualista parigino, e che continuò sempre a considerare la Massoneria come un'organizzazione iniziatica autentica, seppure degenerata nei tempi moderni e svuotata dei suoi contenuti. Del costante interesse per la Massoneria sono testimoni i due volumi *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, Paris 1964.

⁷ *Entretien avec Jean Tourniac*, in René Guénon, Cahiers de L'Herne, 49, Paris 1985, p. 434.

⁸ *Ibid.*, p. 438.

⁹ *Ibid.*, p. 432.

LA GNOSI

«Considerazioni su una gnosi contemporanea»: Guénon avrebbe parecchio da ridire su questa parte del titolo. A suo tempo se la prese con Massimo Scaligero, che nel primo numero della rivista «Imperium» (1950), ebbe l'idea di intitolare il suo intervento: *Esoterismo moderno: L'opera e il pensiero di René Guénon*. «Esoterismo moderno» è una contraddizione in termini, replicò Guénon, e «non c'è niente di "moderno" nella nostra opera, la quale al contrario, sotto qualsiasi rapporto, va esattamente all'opposto dello spirito moderno»¹⁰.

Istruiti da questi fatti, con l'aggettivo «contemporanea» vogliamo intendere una gnosi presente ai nostri giorni; quanto al sostantivo, Guénon stesso, in uno dei suoi primi lavori, utilizza questo termine per definire il proprio pensiero, avendo cura di differenziare la posizione che egli considerava correttamente gnostica da ogni atteggiamento settario: «La Gnosi, nel suo senso più ampio e più elevato, è la conoscenza; l'autentico gnosticismo non può dunque essere una scuola o un sistema particolare, ma dev'essere anzitutto la ricerca della verità integrale»¹¹. Guénon con queste parole prende la distanza, nel 1909, dalle «scuole spiritualiste» cioè dai gruppi occultisti, teosofisti, spiritisti, che pullulavano nei primi anni del secolo e dai quali pure lui era stato fortemente attratto: trasferitosi nel 1904 da Blois a Parigi per gli studi di matematica, aveva fatto la conoscenza, negli anni successivi, dell'ambiente occultista della capitale entrando a far parte dell'Ecole Hermétique di Papus, dell'ordine Martinista, della Chiesa gnostica della quale diventa in breve vescovo col nome di Palingenius.

Secondo Jean-Pierre Laurant¹² l'influenza di questo ambiente non fu passeggera, ma si sviluppò soprattutto dopo che Guénon l'ebbe abbandonato. Laurant intende dire che il giovane si liberò

¹⁰ R. Guénon, *Initiation*, cit., p. 21.

¹¹ R. Guénon, *La Gnose et les écoles spiritualistes*, «La Gnose», dicembre 1909; agosto-novembre 1911; ora in *Mélanges*, Paris 1976, p. 176.

¹² J.-P. Laurant, *Sources historiques de la pensée de Guénon*, in R. G. et l'actualité, cit., p. 31.

presto di una certa confusa dottrina, ma fece probabilmente tesoro del materiale documentario cui attraverso quella dottrina ebbe modo di accedere; fu nella «Società teosofica», ad esempio, che probabilmente venne a contatto con traduzioni di testi indù, forse poco scientifiche, ma dalle quali, come da tutto l'insieme, Guénon riuscì a tirare fuori il meglio.

Dopo l'*Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, del 1921, Guénon sentì il bisogno di fare i conti definitivamente con l'ambiente dei primi anni parigini attraverso due opere, scritte nel periodo di massima vicinanza all'ambiente cattolico e la cui pubblicazione fu anzi favorita dallo stesso Maritain: *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion* (1921) e *L'Erreur spirite* (1923). Ma già negli scritti sulla rivista «La Gnose» del 1909 era stata acquisita la differenza fra le dottrine dei gruppi di cui abbiamo parlato e quelle contenute nei Testi sacri delle grandi civiltà: «La Gnosi deve dunque scartare tutte queste dottrine e non appoggiarsi che sulla Tradizione ortodossa contenuta nei Libri sacri di tutti i popoli, Tradizione che è in realtà ovunque la stessa, malgrado le forme diverse che essa riveste per adattarsi ad ogni razza e ad ogni epoca»¹³. Il concetto guénoniano di Tradizione, concetto centrale di tutto il suo pensiero, è dunque già acquisito, in intima e dinamica relazione con quello di gnosi, fin dai primi scritti; non segue un annoso e approfondito confronto tra le diverse tradizioni e culture, ma lo precede: segno di una grande precocità intellettuale, segno che la strutturazione mentale, l'orientamento, se così si può dire, dell'intelligenza, l'inclinazione spontanea della ricerca, sono già stabilizzati.

Questa fisionomia intellettuale si conserva nell'incontro con l'induismo e con l'Islam, che Guénon dunque legge da gnostico. È una lettura che gli consente importanti intuizioni, ma non è l'unica lettura possibile. È questo comunque il motivo per cui egli si orienta verso Śankara e non verso Ramanuja, verso Ibn

¹³ R. Guénon, *La Gnose*, cit., p. 178.

'Arabi e non verso al-Hallâğ; Guénon è *gnostico*, in conclusione, prima di essere *Yogi* o *Sufi* ¹⁴.

Un altro scritto del 1909, *Le Demiurge*, fotografa con esattezza la situazione evolutiva di Guénon, e precisa la sua concezione gnostica. Nel linguaggio di Guénon il Demiurgo è il «Principe di questo mondo» di cui si parla nel vangelo di Giovanni, il mondo cioè della dualità, delle cose divise, prodotto dall'egoismo, dall'istinto di «separatezza» che caratterizza la Molteplicità contrapposta all'Unità originaria. Soltanto se ci si mette da un punto di vista diverso da tale Unità, secondo Guénon, si dà realtà a tutto ciò che è «duale», molteplice; soltanto nel mondo del Demiurgo cioè si può avere distinzione tra Essere e Non-Essere, Spirito e Materia, Bene e Male. Ma queste opposizioni non hanno vera realtà; ponendosi da un punto di vista non individuale, da quello dell'Unità che soltanto è reale, si comprende che il secondo termine di ogni opposizione non ha realtà: Non Essere, Materia, Male, sono semplici illusioni; in realtà tutto è Bene, tutto è Essere, tutto è Spirito: «Quando l'uomo perviene alla conoscenza reale di questa verità, egli identifica se stesso e tutte le cose con lo Spirito universale, e allora ogni distinzione sparisce per lui, di modo tale che egli contempla tutte le cose come presenti in se stesso, e non più come esteriori, perché l'illusione svanisce davanti alla Verità come l'ombra davanti al sole. Così, attraverso questa stessa conoscenza, l'uomo è affrancato dai legami della materia e dell'esistenza individuale, non è più sottomesso al dominio del Principe di questo mondo, non appartiene più all'Impero del Demiurgo» ¹⁵.

Quella di Guénon è dunque una Gnosi o «Conoscenza integrale» con la quale si vuole ottenere l'«affrancamento», che equivale a quella «Liberazione», ultimo livello della via spirituale descritta da Śankara, sulla quale Guénon si concentrerà nelle

¹⁴ Cf. R. Guénon, *Création et manifestation*, in «Études Traditionnelles», X-1937; ora in R.G., *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme*, Paris 1973, pp. 93-94; Ramanuja e Śankara sono confrontati come esponenti rispettivamente della dimensione exoterica e di quella esoterica all'interno della stessa tradizione. Su questa questione diremo più avanti.

¹⁵ *Le Demiurge*, in «La Gnose», novembre 1909, ora in *Mélanges*, p. 17.

opere successive; il periodo di «La Gnose» è proprio quello durante il quale Guénon mette a punto questo orientamento: infatti, scrive nel *Démiurge*, «malgrado certe differenze di esposizione» c'è «identità reale» tra la dottrina gnostica e le dottrine orientali, «più particolarmente con il Vedanta»; di conseguenza, Guénon presenta alcune pagine di Śankara considerandole complementari rispetto a quanto aveva precedentemente esposto in termini gnostici, intrecciando senza problemi i due linguaggi. Il contenuto gnostico così come viene esposto nel *Démiurge* non verrà più ripreso, proprio perché subentrerà l'induismo, ma la veste formale gnostica è definitiva: è una gnosi «classica», se così si può dire, che riprende una concezione antica, comune alle tradizioni di diverse civiltà, che armonizza in un unico atteggiamento di vita l'esercizio di una Conoscenza superiore che conduce alla Verità e l'ascetica che porta alla Liberazione.

La critica cattolica ha spesso avanzato un giudizio negativo di gnosticismo nei confronti di Guénon, talvolta come risultato di un esame approfondito e per certi aspetti ammirato dell'opera guénoniana, talvolta con un atteggiamento sbrigativo chiuso ai contributi che un pensiero come quello in questione può dare ¹⁶.

Di per sé l'atteggiamento gnostico, *inteso però come antico ideale di conoscenza e realizzazione*, non sarebbe in contrasto con alcuna particolare tradizione religiosa. Nel nostro caso, più che di una critica si tratta per il momento di una constatazione, del prendere atto cioè delle modalità dell'evoluzione intellettuale di Guénon. Ognuno ha una determinata configurazione intellet-

¹⁶ I contenuti degli scritti di questo periodo sono certamente in contrasto con la fede e la teologia cattolica: sul problema del male ad esempio, come risulta anche solo dal passo citato dal *Démiurge*, su quello della creazione e della Trinità (*Le Démiurge*, pp. 10-14; *La Gnose*, cit., p. 188; *Remarque sur la production des nombres*, in «La Gnose», giugno-luglio-agosto 1910, ora in *Mélanges*, p. 61).

Marie-France James ha pubblicato un importante lavoro (*Ésotérisme et Christianisme autour de René Guénon*, Paris 1981), nel quale studia le relazioni di Guénon con l'ambiente cattolico dei suoi tempi e prende in considerazione l'atteggiamento della critica cattolica nei suoi confronti. Permane, da Maritain in poi, un giudizio di radicale inconciliabilità dell'opera guénoniana con la Rivelazione cristiana, nel quale l'accusa di gnosi è una costante.

tuale, con la quale affronta i diversi oggetti del suo studio: bisognerà vedere se quella di Guénon si mostra capace di una corretta *comprehensio* del proprio oggetto, oppure se riduce, magari inconsapevolmente, l'oggetto al proprio schema, deformandolo.

In conclusione, nel momento in cui la posizione centrale in merito alla Tradizione primordiale è già raggiunta, la conoscenza delle diverse tradizioni ortodosse da parte di Guénon è molto limitata: quella indù è ancora da acquisire in profondità, quella cristiana, già decisamente abbandonata, fino a che punto è stata compresa?

L'ESOTERISMO ISLAMICO

René Guénon non apprezzava i convertiti, non perché non ritenesse possibile la loro sincerità, ma perché gli sembrava che dessero prova di una certa instabilità mentale e perché spesso li vedeva animati da uno spirito settario; c'era anche una ragione di principio più profonda: la conversione, intesa come il passaggio da una espressione religiosa ad un'altra, provocata in genere da un'azione di proselitismo, gli sembrava legata a circostanze accidentali che nulla hanno a che vedere con l'autentica spiritualità. Guénon non dava un valore spirituale profondo all'esperienza religiosa, in paragone a quello che si poteva ottenere con altri mezzi; e dunque il muoversi da una forma religiosa ad un'altra gli sembrava un muoversi in superficie, sullo stesso piano, senza un guadagno spirituale vero e proprio.

La conversione rettamente intesa è per lui, attingendo al significato originale del termine greco *metanoia*, «un cambiamento di *nous*, cioè, come dice A.K. Coomaraswamy, una “metamorfosi intellettuale”. Questa trasformazione interiore, com'è indicato d'altronde dalla stessa etimologia della parola latina (da *cumverte-re*) implica ad un tempo una “riunione” od una concentrazione delle potenze dell'essere, nonché una specie di “rovesciamento” mediante il quale quest'essere passa “dal pensiero umano alla comprensione divina”»¹⁷.

¹⁷ *Initiation*, cit., p. 107.

E un nuovo orientamento dell'essere che così si realizza, l'ingresso in una strada che in seguito rimane da percorrere: non si entra però in questa via, così lontana dall'esistenza dell'uomo ordinario, in maniera spontanea: secondo Guénon è indispensabile una *iniziazione*, cioè la trasmissione, ad opera di maestri qualificati a farlo, di una «influenza spirituale» operata attraverso un rito col quale ci si ricollega ad una tradizione iniziatica. L'iniziazione è paragonabile alla deposizione di un seme che, opportunamente coltivato, può condurre alla piena realizzazione spirituale, metafisica, che nel dominio religioso, secondo Guénon, non è conseguibile¹⁸.

Come arriva a questa affermazione? Anzitutto Guénon parte da una particolare concezione dell'Occidente, che egli vede come un ramo staccato dal tronco, come una società cioè che ha perso in maniera completa il carattere tradizionale, ad eccezione dell'elemento religioso, perché si è spezzato il legame con una *dottrina* tradizionale. Tale dottrina avrebbe un carattere essenzialmente intellettuale, il quale può esprimersi in maniera pura, come in India, dove tutte le applicazioni particolari sono completamente subordinate alla dottrina metafisica; oppure può esprimersi in mescolanza con elementi extraintellettuali, di ordine affettivo o morale, dando vita ad una forma religiosa.

Le tre forme religiose principali che ricorrono negli studi di Guénon sono l'ebraismo, il cristianesimo e l'Islam; è anzi solo a proposito di esse, egli sostiene, che si può parlare correttamente di «religione». «Nell'Islam — scrive Guénon — la tradizione presenta due aspetti distinti, di cui uno religioso (ed è quello a cui si ricollega direttamente l'insieme delle istituzioni sociali), e l'altro, quello puramente orientale, veramente metafisi-

¹⁸ *Ibid.*, pp. 30, 52, 59-60. L'uso del termine «metafisica» in Guénon non coincide con nessuno dei diversi significati che esso ha preso nel corso della filosofia occidentale. Egli lo prende anzitutto nel suo significato strettamente etimologico di realtà che sta oltre la dimensione materiale, per qualificarlo poi a modo proprio, intendendo l'insieme delle realtà spirituali, cioè intellettuali. La conoscenza metafisica è «super-razionale, intuitiva ed immediata», intuizione intellettuale pura (*La Métaphysique orientale*, tr. it. di G. Frigieri, in *La Metafisica orientale*, Parma 1986, p. 15).

co»¹⁹. Questi due aspetti si possono chiamare *exoterismo* (*es-shariyah* nella terminologia araba, cioè la «grande strada» comune a tutti) ed *esoterismo* (*el-haqiqah*, la verità interiore riservata all'élite: non per privilegio contingente, ma secondo la natura delle cose, non essendo tutti gli uomini in possesso delle attitudini necessarie per percorrere questa strada). La *haqiqah*, conoscenza pura, è il principio della *shariyah* o dimensione religiosa, come il centro è il principio della circonferenza; mentre il religioso si mantiene sulla circonferenza, spiega Guénon, l'iniziato ne esce e si immette in un raggio percorrendo il quale arriva fino al centro. Questa strada che lo porta alla conoscenza pura è detta *tariqah*, cioè «via» o «sentiero»; infinite possono essere queste vie, come infiniti sono i raggi, adatti agli esseri situati nei diversi punti della circonferenza²⁰.

Ecco perché le «conversioni» intese come passaggio da una forma religiosa ad un'altra non sono significative dal punto di vista di Guénon: si rimane sempre al livello della circonferenza. Per questo, nel 1912, egli viene iniziato al sufismo (termine che qui, per non aprire ulteriori problemi, facciamo equivalere a «esoterismo islamico», come Guénon fa nelle sue opere), in una linea particolare che si ricollega alla visione di Ibn 'Arabi. È significativo che nello stesso anno egli si sposi con una giovane cattolica praticante, accettando il rito cattolico; testimonianze degne di ascolto ci dicono che Guénon non osserverà alcuna esteriore pratica religiosa islamica fino al suo trasferimento al Cairo, nel 1930, dopo la morte della moglie²¹; la moglie, invece, ha riferito di qualche sincera, per quanto episodica pratica devozionale di Guénon in seno al cattolicesimo²².

Più tardi Guénon spiegherà che gli uomini che sono arrivati ad un alto grado di sviluppo spirituale «possano adottare esteriormente tale o tal'altra forma tradizionale, secondo le circostanze,

¹⁹ *Initiation*, cit., pp. 73-74.

²⁰ *Esoterismo islamico*, in *La Metafisica*, cit., pp. 83-87.

²¹ Cf. la tavola rotonda sul sufismo e Guénon in *R.G. et l'actualité*, cit., pp. 95-102.

²² Riportato in N. Maurice - Denis Boulet, *L'esotériste René Guénon souvenirs et jugements*, «La Pensée Catholique», 77, 1962, p. 24.

e per ragioni che necessariamente sfuggono alla comprensione degli uomini ordinari. Essi, per lo stato spirituale che hanno raggiunto, sono al di là di tutte le forme, e non si tratta quindi per loro che di apparenze esteriori che non possono minimamente influenzare o modificare la loro realtà intima; non solo essi hanno compreso, come coloro di cui parlavamo poco fa, ma pienamente realizzato nel suo stesso principio, l'unità fondamentale di tutte le tradizioni»²³. È certo che nel 1912 Guénon non riteneva di essere arrivato a tanto; ma è quest'ordine di idee che gli consente di tenere per molti anni il comportamento di cui abbiamo detto.

Successivamente Guénon adotterà anche tutte le espressioni esoteriche dell'islamismo, e vivrà e morrà da islamico; stabilito che di «conversione» non si deve parlare, una sua osservazione può essere illuminante: alcuni, egli scrive, «per ragioni d'ordine esoterico o iniziatico, sono indotti ad adottare una forma tradizionale diversa da quella a cui per nascita potevano essere ricollegati, sia perché questa non dava loro possibilità di tal genere [ed è appunto il caso, secondo Guénon, del cristianesimo], sia soltanto perché l'altra, anche sul piano esoterico, forniva invece una base più appropriata alla loro natura, e dunque più favorevole al loro lavoro spirituale»²⁴.

Secondo Guénon, è facile che un uomo nasca in un ambiente che non è in armonia con la sua natura, in questo periodo di oscurità e confusione che coincide con la fase finale del *Kali-Yuga*, l'ultimo dei quattro periodi nei quali si divide il *Manvantara*, cioè il grande periodo nel quale si distende la vita dell'umanità alla quale apparteniamo: siamo comunque alla fine del ciclo, alla vigilia di un grande rovesciamento che riporterà alle condizioni iniziali di chiara intelligenza del Principio, che invece attualmente è difficile raggiungere²⁵.

²³ *Initiation*, cit., p. 111.

²⁴ *Ibid.*, pp. 109-110.

²⁵ *Ibid.*, pp. 110-111; *Le Roi du monde*, tr. it. di B. Candian, Milano 1977, pp. 79-84; alla descrizione del ciclo, alla progressiva materializzazione e all'allontanamento dal Principio è dedicato il grande affresco di *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, Paris 1945.

Come si vede, il punto di vista che Guénon adotta per la comunicazione di questi concetti è quello delle dottrine indù, che, come scrisse in *Le Symbolisme de la croix*, è il punto di vista che ha adottato come centrale, senza con questo vietarsi di ricorrere ai modi di espressione di altre tradizioni quando gli sembra opportuno per una migliore comunicazione coi lettori occidentali. Siamo convinti che quello di Guénon non sia sincretismo, almeno nella sostanza e indipendentemente da cadute marginali, ma sia invece il tentativo, com'egli lo descrive, di «considerare le cose nell'unità del loro stesso principio, nel senso della derivazione e della dipendenza da questo principio, e pertanto nell'unirle, o meglio nel prendere coscienza della loro unione reale, che è tale in virtù di un legame del tutto interiore, inerente a ciò che vi è di più profondo nella loro natura»²⁶; è insomma una «sintesi» fatta (in un suo modo, che valuteremo in un prossimo lavoro) dall'interno, non dall'esterno al modo sincretista, il compimento di quella *gnosi totale* che Guénon aveva chiara fin dall'inizio. Egli del resto ha sempre condannato ogni forma di religiosità sincretica, ritenendo che alla dimensione esoterica si giunga solo dopo aver realizzato tutte le possibilità della forma religiosa tradizionale, alla cui ortodossia si deve però continuare a prestare osservanza, perché l'esoterismo non si sovrappone all'exoterismo, ma costituisce con esso i due aspetti di una tradizione, quando essa li ammette²⁷.

IL CRISTIANESIMO SECONDO GUÉNON

La seconda «forma religiosa» presente con continuità nelle opere guénoniane è il cristianesimo. Contrariamente alla tradizione islamica, esso, secondo Guénon, è privo di *shariyah*, cioè di una legislazione religioso-sociale rivelata rivolta a tutti, come

²⁶ *Le Symbolisme de la Croix*, tr. it. di T. Masera, Sondrio (s.a.), p. 3.

²⁷ Una chiara sintesi dell'argomento si trova in R. Guénon, *L'écorce et le noyau* (*El Qishr wa el-Lobb*), in «Le Voil d'Isis», marzo 1931, ora in *Aperçus*, cit., pp. 29-36.

hanno invece sia la religione ebraica che quella islamica. Quando ha dovuto assumere una legislazione ha fatto propria quella che gli veniva offerta dall'esterno dalla civiltà romana. Questo sembra confermare il fatto, sostiene Guénon, che il cristianesimo alle sue origini avrebbe avuto un carattere essenzialmente esoterico e iniziatico, del quale poco si sa perché le origini e i primi tempi del cristianesimo sarebbero, secondo Guénon, circondati da un'oscurità quasi impenetrabile. Oscurità probabilmente voluta da coloro che hanno guidato la trasformazione della Chiesa da organizzazione chiusa e riservata quale sarebbe stata agli inizi a organizzazione aperta a tutti, prettamente exoterica e priva di iniziazione ed esoterismo, quale sarebbe adesso.

Questa trasformazione della Chiesa primitiva, già compiuta ai tempi di Costantino, è per Guénon di ordine provvidenziale: «Se il Cristianesimo non fosse “disceso” nel dominio exoterico, questo mondo, nel suo insieme, sarebbe stato privato d'ogni tradizione: le tradizioni esistenti, e soprattutto la tradizione greco-romana allora predominante, avevano infatti raggiunto un'estrema degenerazione che indicava che il loro ciclo d'esistenza stava per concludersi»²⁸. Il cristianesimo avrebbe dunque operato un certo «raddrizzamento» del mondo occidentale, al prezzo però di rinunciare al carattere esoterico e riservato. Questo avrebbe comportato la riduzione degli antichi riti iniziatici agli attuali sacramenti, nei quali l'influenza spirituale sarebbe qualitativamente molto diminuita. Le verità di ordine esoterico, secondo Guénon, sarebbero state sottratte alla conoscenza e presentate come misteri, nel senso di cose incomprensibili, attraverso le formulazioni dogmatiche. Quanto agli insegnamenti del Cristo, se non sono stati modificati nella lettera, è andata perduta la capacità di comprenderne lo spirito, cioè la dimensione esoterica.

Contro l'idea guénoniana di una Chiesa delle origini chiusa ed élitaria vale però la testimonianza di quei Testi sacri che lo stesso Guénon non mette in dubbio: la predicazione degli apostoli dopo la Pentecoste si rivolge alle folle e un gran numero si

²⁸ *Aperçus sur l'Ésotérisme Chrétien*, tr. it. Firenze, Ed. Studi delle Tradizioni, (s.a.), p. 16.

converte, come raccontano gli *Atti degli Apostoli* (2, 37-41). Inoltre le descrizioni della comunità di Gerusalemme (*At* 2, 42-48; 4, 32-35), degli incarichi che vi si istituiscono (*At* 6, 1-7) non danno l'immagine di una comunità chiusa, ma di un potente movimento che si espandeva alla luce del sole. La segretezza è subentrata là dove la Chiesa ha incontrato la persecuzione, e non era una segretezza che proveniva dall'esigenza della trasmissione iniziatica. Il cristianesimo dunque non è affatto «disceso», ma ha mantenuto, dove le circostanze non lo impedivano, lo stile di incontro con tutti che era proprio del suo Fondatore; un atteggiamento, questo, di una novità assoluta, che non ha riscontri nel mondo antico: chi mai aveva pensato di attribuire beatitudine, e dunque perfezione, a chi si trova nella condizione ignominiosa di avere fame e sete, e dunque di dover lavorare per vivere? O di stabilire una corrispondenza, come Cristo ha fatto in vari modi («non sono venuto per i giusti ma per i peccatori»; «ero nudo..., malato..., carcerato...») tra il divino, cioè il vertice dell'essere, e le espressioni apparentemente più basse dell'umanità? Il cristianesimo rappresenta dunque un radicale rovesciamento di posizioni nei confronti del sacro e della verità proprio rispetto alla concezione iniziatica e misterica del mondo antico, cambiamento che Celso attacca violentemente, a metà del terzo secolo, nel *Discorso di verità*.

Il contenuto della predicazione apostolica immediatamente successiva alla Pentecoste enuncia anzitutto il fatto cristiano fondamentale: quel Gesù che è stato crocifisso, Dio l'ha risuscitato (*At* 2, 22-24; 3, 13-15); da questo fatto consegue la necessità di pentirsi e ricevere, col battesimo, lo Spirito Santo (*At* 2, 38). La descrizione della conversione iniziatica fatta da Guénon, intesa come *metanoia*, riorientamento radicale dell'essere in base alla luce e alla potenza soprannaturali, *formalmente* calza con quanto gli apostoli intendono e la comunità cristiana praticava attraverso il battesimo, autentica iniziazione alla nuova vita nel mistero di Cristo. Il segno efficace battesimale dell'immersione nell'acqua assume in sé e trasforma il segno universale della morte iniziatica presente in tutte le tradizioni; è segno di quella «seconda nascita» o nascita «dall'alto» di cui parla Gesù nel

colloquio con Nicodemo (*Gv* 3, 1-21). Nel vangelo di Giovanni vengono però messi a confronto due tipi diversi di battesimo: quello di Giovanni Battista, fatto semplicemente con acqua, secondo il simbolismo antico della morte e della purificazione; e quello, attuato dal Cristo, nell'acqua e *nello Spirito*, la cui presenza indica la *realtà che si compie* nell'iniziazione battesimale, la quale non è dunque un semplice gesto simbolico, non è solo un annuncio, ma iniziazione autentica alla vita dello Spirito.

Tale iniziazione, nel cristianesimo, riceve uno specifico statuto *personale*: l'immersione, la morte, avvengono *in Cristo*, come in Cristo avverranno la risurrezione e la vita in Dio del cristiano. Tutta la teologia di Paolo si radica nell'incorporazione a Cristo mediante il battesimo, iniziazione dalla quale si sviluppa la conoscenza del mistero di Cristo attraverso la quotidiana, spirituale partecipazione alla sua morte e risurrezione: «O non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? Per mezzo del battesimo siamo stati dunque sepolti insieme a lui nella morte, perché come Cristo fu resuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova» (*Rom* 6, 3-4). E nella lettera ai Colossesi Paolo è esplicito nell'indicare la nuova dimensione conoscitiva che scaturisce dall'iniziazione personale ricevuta nel battesimo: «Se dunque siete risorti con Cristo, cercate le cose di lassù, dove si trova Cristo assiso alla destra di Dio» (*Col* 3, 1). Tutto il pensiero paolino è intriso di questa dimensione conoscitiva: espressioni come «conoscere secondo Cristo», «non conosco che Cristo crocifisso», indicano proprio la dimensione *personale* della via iniziatica cristiana, che è anzitutto cristiana, ma essenzialmente trinitaria; il battesimo infatti avviene nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito (*Mt* 28, 19-20; *1 Cor* 6, 11).

E se Trinitaria, è Amore, perché Dio è Amore. *La conoscenza cristiana è amore.*

L'amore cristiano, l'*agape*, è Dono di Dio, per il quale si rinnova con ogni gesto, quotidianamente, la morte a se stessi che è morte in Cristo; dunque l'amore cristiano non è «sentimento», come a più riprese sostiene Guénon, ma partecipazione allo

Spirito in virtù della morte in Cristo, cioè *via di conoscenza*, *gnosi* per eccellenza, legata al dinamismo personalistico trinitario nel quale l'iniziazione battesimale immette. Anche la dimensione intellettuale, infatti, conosce la sua crocifissione e morte, in quel «perché» di Gesù che rimane senza risposta; il battesimo è dunque anche «morte intellettuale» in Cristo, ingresso nella vita dello Spirito nel quale soltanto, ormai, il cristiano ottiene risposta²⁹. Questa via dell'*agape* è la via di conoscenza cristiana, nella quale, attraverso la donazione di sé, procede la conoscenza dei misteri di Dio. Non si può dunque parlare di esoterismo nel cristianesimo, perché in esso nulla vi è di nascosto né di elitario, non c'è contrasto, contrariamente a quanto avviene nella concezione esoterica, tra questa conoscenza dei misteri di Dio, e l'offerta fatta a tutti di una tale conoscenza; per questo i riti hanno carattere pubblico, cosa che Guénon non accetta perché la ritiene in contrasto col loro carattere iniziatico³⁰.

Sembra di poter constatare, in questo rifiuto della dimensione pubblica, l'atteggiamento di aristocratismo intellettuale tipico delle varie correnti gnostiche, quasi una sorta di «complesso dell'eletto» che intende conservare tutta la sua separatezza; ma nella dimensione cristiana questo «complesso» è paragonabile semmai ad una malattia dello spirito, che può colpire colui che non comunica ciò che ha ricevuto, che guarda agli altri dall'alto in basso, che si sottrae insomma all'amore e dunque al cristianesimo. Questo rifiuto del pubblico ha probabilmente anche, alla sua radice, l'incomprensione della dimensione sociale intrinseca al cristianesimo, nella quale si è immessi dalla stessa iniziazione battesimale che immette in Cristo: «Tutti siamo stati battezzati in un solo spirito per formare un solo corpo» (1 Cor 12, 13). Non cogliendo il carattere personale dell'iniziazione cristiana, non si può certamente comprendere la socialità della via *aperta*

²⁹ Su queste dimensioni della sapienza cristiana e sull'intelletto-amore: G.M. Zanghì, *Riflessioni a proposito dell'integrismo della cultura contemporanea*, in «Nuova Umanità», 1, 1979, pp. 15-20; e *Per una cultura*, in «Nuova Umanità», 2, 1979, pp. 7-8.

³⁰ *Aperçus*, cit., p. 24.

a tutti, nella quale tale iniziazione immette; una via caratterizzata dalla partecipazione *da parte di ogni uomo, in quanto persona*, al personalismo trinitario: questo è il fondamento della socialità cristiana, senza del quale non si comprenderebbe perché, volendo esprimere in un'unica indicazione la peculiarità della strada di perfezione che aveva insegnato, il Cristo disse ai suoi discepoli: «Amatevi gli uni gli altri come io ho amato voi» (Gv 15, 12). In questo «comandamento nuovo» trovano sintesi piena la dimensione «orizzontale», sociale, dell'iniziazione cristiana (l'amore reciproco, la vita del Corpo mistico) e la sua dimensione «verticale» (il «come io ho amato voi», compimento sulla croce del battesimo di Cristo e del cristiano in Cristo).

Secondo Guénon, l'esoterismo com'egli lo intende, cioè come la dimensione intellettuale e riservata delle origini, in contrapposizione con quella religiosa e pubblica dei secoli successivi, sarebbe rimasto presente all'interno del cristianesimo fin dentro al medioevo, e soltanto con la distruzione dei Templari da parte di Filippo il Bello, se si vuole eleggere un avvenimento come punto di riferimento, sembra essere cessato. Questo esoterismo, a suo avviso, non sarebbe comunque contrario all'ortodossia: «Si noti bene che noi diciamo "esoterismo cristiano" e non "Cristianesimo esoterico", infatti non si tratta di una forma speciale di Cristianesimo, bensì della componente "interiore" della tradizione cristiana»³¹.

È la componente interiore che dà senso, ha spiegato altrove Guénon, alla pratica religiosa, come il centro alla circonferenza. Ma nel caso del cristianesimo la lettura guénoniana della componente interiore toglie i significati propri del cristianesimo, anziché illuminarli. Facciamo il caso della leggenda del Graal; certamente in essa si trovano elementi precristiani, appartenenti alla tradizione di popolazioni guerriere e al druidismo, che il cristianesimo assume e trasforma all'interno della propria visione: ma Guénon va molto oltre questa interpretazione, e sembra che attribuisca agli elementi precristiani tutti i significati più profondi dei

³¹ *Ibid.*, p. 99.

racconti, evitando di rilevarne il profondo senso cristiano; la formula guénoniana dell'“esoterismo cristiano”, stando così le cose, dev'essere interpretata qui non nel senso di una componente esoterica del cristianesimo, com'egli sostiene, ma piuttosto nel senso di una componente cristiana dell'esoterismo: il soggetto, insomma, è l'esoterismo, il cristianesimo uno dei suoi attributi. Questo conferisce un carattere di accidentalità al cristianesimo, che non viene colto nella sua specificità rispetto alle altre tradizioni.

Quello del Graal, però, non è un episodio isolato: quando Guénon trova un contenuto intellettualmente elevato all'interno di una espressione cristiana lo fa derivare abitualmente da una diversa tradizione. In *Le Roi du monde* ad esempio, costatata la presenza dello *swastika*, simbolo antichissimo, in un monastero carmelitano, anziché approfondire la ragione della presenza cercandone la funzione nel cristianesimo carmelitano, conduce il discorso su coordinate non cristiane, riportando la fondazione dei carmelitani, senza validi argomenti, non solo ad Elia, ma anche a Pitagora³². Allo stesso modo sostiene che «è per lo meno verosimile» che Ignazio di Loyola si sia ispirato, per i suoi *Esercizi spirituali*, a metodi iniziatici di ispirazione islamica³³. Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, sempre secondo Guénon, aderivano invece ad una scuola ermetica, e questo suggerisce che da tale appartenenza derivi la dimensione intellettuale delle loro opere, anziché da una meditazione ispirata ai contenuti della fede e della tradizione cristiana³⁴. Se poi Dante ha imbevuto la sua *Divina Commedia* di significati nascosti, rivelanti, per chi vi è iniziato, una sapienza segreta, egli non farebbe che ripetere i contenuti di certi trattati di Ibn 'Arabi, di ottant'anni circa precedenti, conosciuti dal Fiorentino attraverso la mediazione dei Templari³⁵.

³² *Le Roi*, cit., pp. 23-24.

³³ *Aperçus sur l'Initiation*, tr. it. Roma 1982, p. 27.

³⁴ *Le Symbolisme*, cit., p. 186.

³⁵ *L'Ésotérisme de Dante*, tr. it. Roma 1971, pp. 41-47.

Come considerare questo atteggiamento liquidatorio? Non vogliamo negare per principio la possibilità dei contatti e delle corrispondenze che Guénon sostiene o suggerisce, per quanto alcune di esse rimangano soltanto teoricamente possibili o verosimili ma non provate: ma l'uso che egli ne fa distrugge la specificità della Tradizione cristiana, mentre si deve accettare, ci sembra, che l'esistenza di ogni Tradizione abbia in sé la sua ragione sufficiente.

Ci manca, per comprendere il legame come Guénon lo stabilisce, fra la Tradizione primordiale e le varie Tradizioni, l'approfondimento dell'ermeneutica guénoniana dei simboli.

E per valutare complessivamente la portata del pensiero guénoniano, si dovrà, successivamente, esaminare la sua concezione della realizzazione spirituale in confronto con la vita cristiana. A tutto ciò dedicheremo un prossimo studio.

ANTONIO MARIA BAGGIO