

RENÉ GUÉNON E IL CRISTIANESIMO

Ermeneutica dei simboli e realizzazione spirituale

PREMESSA

In un precedente lavoro su René Guénon¹ si è posto il problema del rapporto tra la «tradizione universale» e le diverse tradizioni che, nella concezione guénoniana, ne sarebbero l'espressione. L'attenzione si è concentrata principalmente sul rapporto con la tradizione cristiana; si segnalava infatti, come fenomeno rilevante, il crescente interesse per il tradizionalismo guénoniano da parte di ambienti cristiani che vivono con particolare insofferenza il rapporto col mondo moderno, considerandolo, prevalentemente, come un movimento di caduta e di progressivo allontanamento da una Verità originaria.

Il pensiero di Guénon (o, in termini guénoniani) il pensiero tradizionale che Guénon esprime, restituirebbe alle chiese cristiane (ma è soprattutto l'istituzione cattolica ad essere chiamata in causa), la dimensione simbolica e il senso del sacro che esse avrebbero perduto, o fortemente velato, nell'ultimo periodo della loro storia, sotto l'influenza del mondo moderno. Più profondamente ancora, la speranza dei cristiani di convinzioni guénoniane è di riaprire, all'interno del cristianesimo, la dimensione esoterica che esso, seppure per un piano provvidenziale, avrebbe perduto fin dai suoi primi secoli. Si tratta di riattualizzare la possibilità di andare al di là della dimensione religiosa, oltre la «scorza» alla quale tutti i *fedeli* aderiscono in cerca della semplice salvezza, e raggiungere così il «nocciolo» della «conoscenza integrale» alla quale solo gli *iniziati* possono giungere.

Sulla spinta di queste considerazioni, si intraprendeva l'esame del pensiero di Guénon mettendo a fuoco il concetto di «gnosi»,

¹ René Guénon e il cristianesimo. Considerazioni su una gnosi contemporanea, «Nuova Umanità», 54, 1987, pp. 25-45.

che lo caratterizza: «La Gnosi — scrive Guénon —, nel suo senso piú ampio e piú 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»²; un concetto, questo, che, nell'applicazione che Guénon ne ha dato, in maniera pressoché costante ha attirato il giudizio negativo della critica cattolica, che vi ha visto un'opposizione radicale con la ragione e la fede dei cristiani, come riferisce Marie-France James nella sua importante opera *Esoterisme et Christianisme autour de René Guénon*: l'opera e il progetto guénoniani tendono «a relativizzare la persona del Cristo e la radicale novità della Rivelazione giudeo-cristiana e a reinterpretare la dottrina e la tradizione cristiana alla luce dei principi esotero-occultisti»³.

Jacques Maritain, che conobbe personalmente Guénon, pervenne ben presto ad un giudizio negativo sul suo pensiero. Ne *Les degrés du savoir* sembra riferirsi, con durezza, proprio a Guénon: «Le dottrine che alcuni occidentali ci propongono in nome della sapienza dell'Oriente — non parlo del pensiero orientale in se stesso, la cui esegesi richiede una quantità di distinzioni e di sfumature — sono, con la loro arroganza e faciloneria, una radicale negazione della sapienza dei santi. Pretendendo di giungere, con la sola metafisica alla suprema contemplazione, cercando la perfezione dell'anima al di fuori della carità, il cui mistero resta loro impenetrabile, sostituendo alla fede soprannaturale e alla rivelazione di Dio mediante il Verbo incarnato — *unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit* — una sedicente tradizione segreta ereditata dagli sconosciuti maestri della Conoscenza, tali dottrine mentono perché dicono all'uomo che può accrescere la sua statura ed accedere con la sola sua forza al sovrumano. Il loro iperintellettualismo esoterico, fatto per sostituirsi alla vera metafisica, non è che un miraggio specioso e pericoloso: porta la ragione all'assurdo e l'anima alla seconda morte»⁴.

² R. Guénon, *La Gnose et les écoles spiritualistes*, «La Gnose», dicembre 1909; agosto-novembre 1911; ora in *Mélanges*, Parigi 1976, p. 176.

³ *Esoterisme et Christianisme autour de René Guénon*, Parigi 1981, p. 15.

⁴ J. Maritain, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, tr. it., Brescia 1981, p. 26.

La posizione gnostica (comunque la si giudichi) risultava acquisita da Guénon molto precocemente e in stretto legame con la concezione della tradizione universale, prima che egli potesse raggiungere una profonda conoscenza delle diverse tradizioni. Ma la posizione gnostica è realmente in grado di comprendere le diverse tradizioni, o in varia misura le distorce per integrarle nel proprio schema? Questa era la domanda resa obbligatoria dal rifiuto opposto dai cattolici alla lettura guénoniana del cristianesimo.

Una parziale risposta veniva dall'esame del tema dell'esoterismo nel cristianesimo. Dapprima si precisavano i concetti di «esoterismo» e «exoterismo», che Guénon esprime, di preferenza, in termini islamici, poiché ritiene che nell'Islam (contrariamente a quanto avviene, per motivi opposti, nel cristianesimo e nell'induismo: il primo completamente exoterico, il secondo, invece, profondamente esoterico) i due aspetti siano entrambi presenti. Dopo aver esposto l'idea guénoniana dell'abbandono dell'esoterismo da parte del cristianesimo, l'attenzione si concentrava sul concetto di iniziazione, e si mostrava che essa, contrariamente alla convinzione di Guénon, è presente nel cristianesimo e vi ha un ruolo fondamentale. Il battesimo infatti è una reale iniziazione: ha le caratteristiche della *metanoia* o conversione; quella della morte rituale e del passaggio ad una vita nuova, morte che è anche *intellettuale*, precludendo all'accesso ad una nuova forma di conoscenza; quella dell'ingresso in una comunità iniziatica nella quale si trasmette una tradizione.

Ma l'iniziazione cristiana ha anche caratteristiche radicalmente diverse dall'iniziazione esoterica della tradizione guénoniana. Essa infatti ha uno specifico *statuto personale*: l'immersione, la morte, avvengono *in Cristo*; la vita nuova, proprio perché cristiana, è trinitaria, e dunque si sviluppa nell'amore, che comprende l'intellettualità umana ma la supera: la sapienza che viene dalla croce, secondo la teologia paolina, è dunque conoscenza, ma non gnosi, la quale resta all'interno dell'orizzonte intellettuale. L'iniziazione cristiana, inoltre, è aperta a tutti e, pur essendo possibili diversi livelli di profondità, cioè di corrispondenza alla grazia sacramentale, i quali dipendono dalle scelte e dalle caratteristiche personali, non conosce l'«elitismo», la segretezza dei misteri riservati a pochi, tipici della concezione esoterica.

Lo studio concludeva ponendo in evidenza, attraverso vari esempi, un effetto deleterio, per il cristianesimo, operato dalla lettura guénoniana, e in contraddizione con le stesse intenzioni guénoniane dichiarate: la lettura esoterica del cristianesimo, anziché illuminarne i contenuti (nei quali, secondo Guénon, sono presenti elementi esoterici: i vangeli, per esempio, sarebbero ricchi di significati nascosti; sono i cristiani a non saperli piú cogliere), lo svuota, attribuendo sistematicamente a dottrine precristiane i suoi contenuti giudicati piú profondi, senza neppure tentare di comprenderne i significati nel senso cristiano. Il cristianesimo ne risulta ridotto a semplice attributo dell'esoterismo, riceve un carattere di accidentalità, non se ne intende la specificità rispetto alle altre tradizioni.

Osserviamo però, in conclusione di questo riassunto, che la critica cristiana a Guénon, pur poggiando su ragioni indubbiamente fondate all'interno dell'orizzonte religioso, sotto piú aspetti non appare adeguata all'ampiezza della problematica affrontata dal pensatore esoterico⁵. Per comprendere fino in fondo il legame che Guénon stabilisce fra la tradizione universale e le tradizioni particolari, sembra necessario approfondire maggiormente l'ermeneutica guénoniana dei simboli; ed esaminare infine la sua concezione della realizzazione spirituale in confronto con la vita cristiana.

A questi obiettivi è rivolto il presente studio.

SIMBOLISMO CRISTIANO E TRADIZIONE PRIMORDIALE

1. LA LEGGE DI CORRISPONDENZA

Il simbolismo della Croce, all'interno dell'opera guénoniana, è un testo di grande rilevanza metodologica. Esso prosegue il progetto iniziato con *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedānta*, di esporre i contenuti delle «dottrine metafisiche orientali» in modo da renderle piú facilmente comprensibili alla mentalità occiden-

⁵ Del medesimo parere è M.-F. James, *op. cit.*, p. 15.

le⁶. Nell'introduzione al lavoro Guénon spiega che il punto di vista da lui adottato come centrale è quello delle dottrine indù, ma che questo non gli impedisce di ricorrere ad altre tradizioni, soprattutto se ciò risulta utile per farsi intendere dagli interlocutori ai quali si rivolge. Tanto più che nel *Simbolismo della Croce* non viene esposta la dottrina di una tradizione particolare, ma si esamina un simbolo comune a quasi tutte le tradizioni.

Questi passaggi da un linguaggio culturale ad un altro, e il metodo stesso del loro continuo confronto ed avvicinamento, avevano sollevato tra i contemporanei di Guénon varie perplessità, che si esprimevano in un giudizio di «sincretismo». Una conclusione erronea, ci sembra, essendo il sincretismo caratterizzato da una commistione di elementi eterogenei estranea alla logica cui ognuno di essi appartiene e priva di vera unità interna. Quella di Guénon, al contrario, è una dottrina compiuta ed autonoma, dotata di un metodo capace di scomporre le logiche cui appartengono i vari elementi di cui si appropria, riunendoli in una compatta costruzione ordinata secondo un originale punto di vista.

Egli la spiega come una «sintesi», che si effettua dall'interno, prendendo coscienza, cioè, del «legame interiore», dell'«unione reale» tra cose che derivano dallo stesso principio. Si compie una sintesi partendo «dall'unità stessa, senza mai perderla di vista attraverso la molteplicità delle sue manifestazioni, il che implica che al di fuori e al di là delle forme, si sia raggiunta la coscienza della verità principale che di queste si riveste per esprimersi e comunicarsi nella misura del possibile»⁷. Per passare da una forma tradizionale all'altra, e stabilire degli accostamenti tra simboli di espressione culturale diversa, se ne deve conoscere l'equivalenza, «il che è possibile soltanto partendo dal loro principio comune»⁸. La chiave interpretativa è cioè costituita dal possesso della verità principale, arrivata a Guénon attraverso la catena iniziatica (i «maestri sconosciuti» cui accenna Maritain nella sua critica) che attraversa la storia umana.

⁶ *L'Homme et son devenir selon le Vedānta*, Parigi 1925; tr. it., Torino 1965; *Le Symbolisme de la Croix*, Parigi 1931; tr. it. Edizioni Studi Europei, Sondrio (s.a.).

⁷ *Ibid.*, p. 4.

⁸ *Ibid.*, p. 4.

La dinamica che unisce ogni simbolo al principio comune obbedisce a ciò che per Guénon è il «fondamento di ogni simbolismo», cioè quella *legge di corrispondenza* «in virtù della quale qualsiasi cosa, che come tale procede da un principio metafisico da cui la sua realtà unicamente dipende, traduce o esprime, a suo modo e secondo il suo ordine di esistenza, questo principio, sicché, da un ordine all'altro, tutte le cose si concatenano e si corrispondono per concorrere all'armonia universale e totale la quale, nella molteplicità della manifestazione, è come un riflesso della stessa unità principale»⁹. Dicendo «qualsiasi cosa», Guénon intende anche i fatti storici, che in tal modo non sarebbero altro che l'espressione umana di realtà superiori. A questo proposito, osserviamo che nel caso del cristianesimo la legge di corrispondenza ha conseguenze determinanti, poiché esso, che ha nella croce il suo simbolo centrale, *sorge dalla croce* come avvenimento che si produce *nella storia*: in quale relazione stanno il fatto storico e il valore simbolico della croce cristiana?

L'orizzonte storico, secondo il pensatore francese, ha completamente occupato la prospettiva religiosa cristiana, tanto da far perdere di vista il carattere simbolico della croce: ne risulterebbe, secondo Guénon, un cristianesimo fortemente impoverito nella sua dimensione trascendente, completamente consegnato al secolo e ridotto ad una funzione di morale pratica, sganciato dai grandi orizzonti metafisici.

La soluzione che egli propone attraverso la legge di corrispondenza realizza la possibilità opposta, cioè la subordinazione della dimensione storica a quella simbolica: nel caso del cristianesimo, la croce non prende valore dal fatto che il Cristo vi è morto; al contrario, se Cristo è morto in croce, è «per il valore simbolico che la croce ha in se stessa»¹⁰. È la croce che dà valore simbolico al Cristo, e non viceversa. Cristo, in quest'ottica, diventa simbolo della croce, si adegua ad un simbolo precedente e superiore di cui Egli è

⁹ *Ibid.*, p. 5. Sempre sulla legge di corrispondenza: *Le Verbe et le Symbole*, «Regnabit», gennaio 1926, tr. it. in *Simboli della Scienza sacra*, cit., p. 22; *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, 1954, tr. it. Edizioni Studi delle Tradizioni, Firenze (s.a.), p. 96; *Le roi du monde*, Parigi 1958, tr. it., Milano 1977, p. 99.

¹⁰ *Ibid.*, p. 7.

una espressione. Il significato della croce che interessa Guénon, infatti, è quello «metafisico» o «principiale»: tutti gli altri (e dunque anche quello religioso cristiano) non sono che «applicazioni contingenti piú o meno secondarie».

Guénon ritiene di salvare i fatti storici sostenendo che non si tratta di invenzioni, al contrario: sono veramente accaduti cosí come ci sono stati raccontati, proprio perché, in quanto fatti di una *storia sacra*, non potevano accadere altrimenti. Ma è evidente che egli in questo modo non «salva» affatto la storia, ma la interpreta, secondo la tradizione primordiale, come *storia sacra*. Sia *La crise du monde moderne*¹¹, sia il grande affresco di *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*¹², mostrano una concezione profondamente diversa da quella moderna, che nella storia vede il teatro della libertà umana, per la quale *ogni cosa può accadere altrimenti*; ma ciò che, a noi sembra, non è sempre altrettanto chiaro e che rende impossibile una convergenza a livello profondo di cristianesimo e guénonismo, è che la storia nel senso moderno non obbedisce ad una legge ciclica di decadenza, ma è *generata proprio dal cristianesimo*, e consegue alla particolare soluzione che esso dà al problema del rapporto tra fatto storico e valore simbolico.

La differenza tra le due concezioni risulta chiara nella sua radice in *Création et manifestation*¹³. Guénon inizia sostenendo la conciliabilità dell'idea religiosa di «creazione» con quella «metafisica» di «manifestazione»: le due idee possono coesistere all'interno della medesima forma tradizionale, situandosi a due livelli di conoscenza diversi. La verità, secondo Guénon, è che nulla può uscire dal Principio ed è inconcepibile ammettere l'esistenza di una sostanza ad esso esterna: è quanto si intende dire col termine «manifestazione», che rimanda appunto al livello superiore della realtà, il Non-Manifestato. Il punto di vista religioso invece, secondo Guénon, «insiste sulla nullità propria degli esseri manifestati», senza riuscire a portarli al di là di questa condizione. Tale punto di vista, salendo di livello conoscitivo, deve venire abbandonato.

¹¹ Parigi 1927; tr. it., Roma 1972.

¹² Parigi 1945; tr. it., Milano 1982.

¹³ In «Études traditionnelles», X-1937; ora in *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme*, Parigi 1973.

Guénon riferisce la dottrina ebraico-cristiana della creazione in termini irricognoscibili, soprattutto per quanto riguarda la «nullità degli esseri». Curioso è il fatto che egli usi il termine «partecipazione» per indicare il legame degli esseri col Principio, senza menzionare l'uso dello stesso termine che avviene nel cristianesimo. Ma mentre il termine cristiano poggia sul concetto di analogia, il quale predica, seppure in modi diversi, la stessa realtà del Principio e degli esseri che da esso derivano, per Guénon la realtà è tutta e solo nel Principio, tanto che l'esistenza della manifestazione non è che mera apparenza dovuta ad un punto di vista errato: il Perfetto, spiega in *Le Démiurge*, non può causare l'imperfetto¹⁴; il numero della creazione, scrive in *Remarques sur la production des nombres*, è il «Senario», un Ternario che non ha esistenza per se stesso: la creazione è nient'altro che un'immagine «tenebrosa e rovescia», di qualcos'altro¹⁵.

È vero che gli esseri, anche nel cristianesimo, hanno esistenza solo nel loro legame col Principio, ma questo legame è tale che essi ne ricavano una esistenza effettiva, una realtà propria: «partecipazione», in senso cristiano, intende spiegare *come* gli esseri hanno realtà, mentre in Guénon lo stesso termine spiega *perché* non ce l'hanno. E ciò che non ha realtà non può avere storia; o, meglio, ammette una storia *sacra*, una non-storia, cioè una sequenza di affermazioni del Non-Manifestato attraverso gli elementi illusori della manifestazione.

Ma se gli esseri hanno realtà, il fatto storico ha realtà, e dunque non lo si intende più solo come simbolo che rimanda ad un livello superiore nel quale la storicità viene eliminata: gli esseri hanno l'essere, incarnano cioè un valore in quanto sono, non in quan-

¹⁴ *Le Démiurge*, in *Mélanges*, cit., p. 10.

¹⁵ In *Mélanges*, cit., p. 61. Secondo Guénon, l'Unità contiene i due elementi complementari, i due poli dai quali si produce ogni manifestazione: insieme costituiscono il Ternario. Le teogonie più elevate dell'Occidente pongono l'origine di tutto nell'Unità, si sforzano di cogliere l'essere al di là della sua manifestazione ternaria, raggiunta col mostrarsi del «Binario», la dualità, all'interno dell'Unità: è il massimo livello raggiungibile per l'Occidente, e coincide con la religione monoteista. Le teogonie orientali pongono prima dell'Unità lo Zero, che contiene l'Unità e sta oltre l'Essere e il Non-Essere, è l'Assoluto: «La produzione dei numeri a partire dall'Unità simbolizza le differenti fasi della manifestazione dell'Essere nella loro successione logica a partire dal principio, cioè dall'Essere stesso, che è identico all'Unità» (pp. 58, 68).

to simboli. Il modello di questa nuova logica è Cristo stesso, totalmente Simbolo di Dio perché totalmente consegnato alla storia, è dentro essa che Egli parla di Dio: consumandosi perfettamente nella storia, fino ad avvertire la separazione da Dio e fino alla morte, il suo riferimento simbolico a Dio è perfetto. Esso suppone, però, che l'incarnazione di Dio sia un fatto reale: «La risurrezione di Gesù dai morti — scrive Eberhard Jünger — significa che Dio si è identificato in quest'uomo morto. E questo significa allora che Dio si è anche identificato nell'essere abbandonato da Dio di Gesù. E significa ancora che Dio si è identificato con la vita vissuta da questo morto»¹⁶.

È evidente che qui siamo al di là di una analogia dell'essere, siamo entrati nell'analogia della fede¹⁷. Questo passaggio ha una conseguenza rilevante per la simbolica. Infatti, è tale identificazione di Dio con la storia che dà valore a quest'ultima. È per l'incarnazione di Dio, è col suo consegnarsi alla storia, che i fatti storici smettono di essere illusori, superano la loro riduzione a *simbolo sacro e assumono realtà*. Anche la realtà del simbolo, di conseguenza, muta essenzialmente: il «sacro» trascendente che esso indica non è la pura e semplice negazione del fatto (l'elemento visibile, il simbolo) attraverso il quale il sacro si esprime, dal momento che il Cristo è la realtà alla quale rimanda, è *Dio*, non si limita ad indicare Dio trascendente, ma lo rende presente: al Sacro trascendente si sostituisce il Santo (Cristo, Dio nella storia), che svela la reale trascendenza di Dio assumendo per intero l'immanenza, che in tal modo diviene reale, della storia.

Il simbolo precristiano indica il sacro, un reale trascendente misterioso. L'esperienza in Cristo fa accedere al Santo, che non cancella il mistero, ma vi proietta una luce. Tra Sacro e Santo si stabilisce una tensione, una dialettica, un passaggio continuo che è lo stendersi della redenzione nel regno della simbolica; forse anche questo intendeva indicare Joseph Goetz dicendo che «Gesù Cristo realizza gli archetipi»¹⁸.

¹⁶ E. Jünger, *Dio mistero del mondo*, tr. it., Brescia 1982, p. 473.

¹⁷ J.J. O'Donnell S.J., *Il mistero della Trinità*, Casale Monferrato - Roma 1989, pp. 120-122.

¹⁸ J. Goetz, *Cosmos. Symbolique cosmobiologique*, Roma 1969, p. 139.

2. ERMENEUTICA DEI SIMBOLI

Osservazioni riguardanti il cristianesimo sono sparse un po' dovunque nell'opera guénoniana. In essa manca però un approfondimento della figura centrale del cristianesimo, cioè la Croce stessa, e la valutazione di ciò che i cristiani vi leggono. Un tale esame non si trova né negli studi dedicati esplicitamente ad un argomento cristiano¹⁹, né nel *Simbolismo della Croce*, che N. Maurice-Denis Boulet considerava un'opera di ispirazione «nettamente musulmana»²⁰. Sembra anzi che Guénon lo eviti di proposito, perché perfettamente convinto che non vi fosse niente da trovare, al di fuori del «senso metafisico» che egli del resto riteneva più compiutamente espresso in altre tradizioni.

Da una parte, infatti, Guénon dichiara la perfetta ortodossia del cristianesimo nei confronti della tradizione primordiale, come testimonierebbe l'omaggio reso dai «re magi», che di essa sono rappresentanti autentici, al neonato Gesù²¹. I «re magi» sono, secondo Guénon, i capi della gerarchia iniziatica; le loro caratteristiche (re, sacerdote, profeta) sono riunite in Melki-Tsedeq, il «sacerdote dell'Altissimo» descritto in *Genesi* 14, 18-20, e di cui si parla nel capitolo VII della *Lettera agli Ebrei*. L'«investitura spirituale» che egli compie su Abramo rappresenta, secondo Guénon, il punto di congiunzione tra la tradizione ebraica e quella primordiale²²; di conseguenza, l'appartenenza del Cristo allo stesso sacerdozio di Melki-Tsedeq, è un'altra attestazione dell'ortodossia del suo messaggio. Questo spiega che Cristo possa essere considerato come figura dell'«Uomo Universale», l'autentico mediatore tra Cielo e Terra, la cui unione costituisce la sintesi tra tutti gli stati dell'essere. L'«Uomo Universale» è il punto di arrivo della realizzazione totale, il conseguimento dell'«Identità Suprema».

¹⁹ Si vedano, ad esempio, quelli raccolti in *Aperçus sur l'Esotérisme chrétien*, 1964; tr. it., Edizioni Studi delle Tradizioni, Firenze (s.a.).

²⁰ N. Maurice-Denis Boulet, *L'Esotériste René Guénon. Souvenirs et jugements* (seconda parte), in «La Pensée Catholique», 78-79, 1962, p. 139.

²¹ *Le Roi du monde*, cit., pp. 42-43.

²² *Ibid.*, p. 58. Sempre su tale ortodossia: *Le Sacré-Coeur et la légende du Saint Graal*, in *Simboli della Scienza sacra*, cit., p. 27.

Ma d'altra parte, tale riconosciuta ortodossia del cristianesimo non si traduce in un approfondimento dei suoi simboli; il discorso sul cristianesimo si stempera e dissolve nella ricerca delle corrispondenze con altre tradizioni, o prende strade la cui marginalità rispetto alla logica dei simboli cristiani è evidente. Facciamo degli esempi.

Subito dopo aver scritto del Cristo come «Uomo Universale», Guénon presenta una serie di corrispondenze rilevabili nella tradizione ebraica, in quella «estremo orientale», nell'esoterismo islamico. Il procedimento, in questo caso, è il seguente: tra i simboli antichi di Cristo c'è la stella a sei punte, formata dai due triangoli che si intersecano, uno dritto a rappresentare la natura divina, l'altro rovescio a rappresentare la natura umana; l'insieme rappresenta così l'unione delle due nature, concetto del quale Guénon sottolinea la presenza nell'esoterismo islamico fornendone, tra parentesi, l'espressione araba; la figura, osserva, rappresenta il «sigillo di Salomone», corrispondente, secondo il «simbolismo numerico», al numero 6; il simbolo numericamente equivalente al 6 nella tradizione «estremo-orientale» è l'insieme dei sei tratti paralleli che nello Yik'ing costituiscono i «grafici del Verbo»²³. Sul Cristo come «Uomo Universale» non si torna.

Altro esempio. Sempre in *Le Symbolisme de la croix*, Guénon prende in esame l'elemento verticale del simbolo della croce, che indica l'«Asse del mondo», cioè l'asse, o punto, o centro attorno al quale tutto ruota, ma che rimane immobile, cioè perfetto al di là di tutto ciò che è movimento, trasformazione, manifestazione²⁴. Tale asse è presente in molte tradizioni, sotto la figura dell'«Albero del mondo» (Ibn Arabi), o dell'«Albero della Vita» (*Gn* 2, 9). Guénon aggiunge che anche la croce di Cristo è «simbolicamente identica» all'«Albero della Vita», e osserva che secondo la medievale «leggenda della Croce» essa sarebbe stata costruita col legno dell'«Albero della Scienza» (l'altro albero dell'Eden in *Genesi* 2, 9), che fu oggetto della proibizione divina, e che, «dopo essere stato lo strumento della "caduta", sarebbe diventato anche quello

²³ *Le Symbolisme de la croix*, cit., pp. 184-186.

²⁴ Cf. *Le roi du monde*, cit., pp. 23-25.

della "redenzione"»²⁵. Questo legame tra caduta e redenzione allude, secondo Guénon, alla «restaurazione dell'ordine primordiale».

Osserviamo che il termine «alludere», usato quasi si trattasse di una connessione rilevabile solo agli occhi dell'esoterico, è improprio in ambito cristiano, dove non di allusione si tratta, ma di un legame esplicito che descrive i contorni dell'«economia della salvezza» incentrata nella croce di Cristo, nella quale, appunto, la caduta si rovescia in redenzione, introdurre questo concetto servendosi di una «leggenda della Croce», cioè attraverso osservazioni molto marginali rispetto alle grandi correnti di pensiero che nel corso dei secoli si sono cimentate anche nella lettura simbolica della croce di Cristo, lascia fortemente perplessi: lungi dall'essere una scoperta di Guénon, tutta la teologia cristiana potrebbe essere letta come un'interpretazione della croce di Cristo in quanto luogo dove si connettono caduta e redenzione.

Anche nel caso dell'immagine dei «due Adami» (il primo Adamo, che causò la caduta, e il nuovo Adamo, il Cristo che vi ripara) essenziale nella teologia di Paolo che nella *Prima lettera ai Corinzi* vi si sofferma ampiamente, Guénon ricorre ad una sequenza argomentativa di immagini scadente, rispetto allo svolgimento intellettuale di Paolo che pure, lungo tutto il capitolo XV della *Lettera*, procede per accostamento di immagini. Per mettere in rapporto Adamo e Cristo il pensatore esoterico richiama la raffigurazione del cranio di Adamo ai piedi della croce «connessa alla leggenda secondo cui egli sarebbe stato sepolto proprio sul *Golgota*»²⁶. Anche qui: perché affidarsi a un «secondo la leggenda», anziché cercare di penetrare nel simbolo in quanto cristiano, di seguire cioè la logica non della sola croce, ma del Cristo sulla croce? Le vicende della passione sono ricchissime di elementi simbolici che in duemila anni hanno prodotto la quantità di studi che si può immaginare. Ricordiamo, come esempio, solo alcuni elementi: i fatti del tradimento, dell'arresto e del giudizio; le parole che Cristo ha rivolto agli uomini e a Dio; l'eclissi e lo squarcio del velo del tempio, la ferita del costato con l'uscita di sangue e acqua; la morte per tre

²⁵ *Le Symbolisme de la croix*, cit., pp. 76-77.

²⁶ *Ibid.*, p. 77.

giorni e la risurrezione. Non si accusa Guénon di non aver citato la bibliografia, ma ci si stupisce che non abbia cercato di percorrere la strada maestra dei simboli centrali, scantonando in modo non giustificabile per sentieri laterali, evitando il confronto.

Ora, il fatto centrale che scaturisce dall'ermeneutica cristiana della croce è la realtà trinitaria di Dio. La croce cioè è luogo privilegiato in cui diviene visibile per noi la vita di Dio come relazione delle tre Persone ²⁷. Nel cristianesimo, le bibliche «immagine e somiglianza» con Dio dell'uomo, assumono i lineamenti trinitari della persona e questa impronta personalistica caratterizza anche l'interpretazione dei simboli cristiani. Ma il concetto cristiano di persona non può trovare posto nella concezione tradizionale di Guénon, che espunge dalla propria lettura dei simboli ogni elemento personalistico. Del significato cristiano dei simboli, di conseguenza, rimane ben poco, e dunque sembra priva di fondamento l'opinione diffusa tra i «guénoniani cristiani» secondo la quale il simbolismo di Guénon darebbe un valido contributo all'autocomprensione del cristianesimo. Al contrario, l'ermeneutica guénoniana è in contraddizione col Simbolo stesso del cristianesimo, con la comprensione di Dio che Cristo comunica.

È vero che l'insieme dell'opera di Guénon mette sul tavolo una impressionante serie di corrispondenze simboliche tra le varie civiltà, rende espliciti connessioni, parallelismi, spunti che aprono l'orizzonte religioso angusto nel quale talvolta si vede chiudere il cristianesimo, in contrasto del resto con la sua universalità. Ed è vero anche che il cristianesimo è lontano dall'aver studiato e valorizzato la corrispondenza dei simboli delle varie culture con Cristo, è lontano cioè da un'opera di profonda inculturazione a livello planetario; lo stesso studio della simbolica in rapporto alla spiritualità e alla teologia è agli inizi ²⁸. Ma sembra, allo stesso tempo, che esso abbia raggiunto la consapevolezza necessaria per mettere in atto il tentativo. Nella croce, Cristo, vivendo la sua umanità fino alla separazione da Dio e alla morte, fa propria tutta la realtà umana e dunque tutti i suoi simboli, anche i più oscuri e laceranti. Ne consegue che nulla di umano può essere contrapposto a Cristo.

²⁷ P. Coda, *Evento pasquale. Trinità e storia*, Roma 1984.

²⁸ Cf. C.A. Bernard, *Teologia simbolica*, tr. it., Roma 1981, p. 17.

Ma in questa operazione, da parte del cristianesimo, sembra difficile, dopo quanto si è detto, poter utilizzare l'ermeneutica guénoniana. Come ha scritto Michel Deguy, essa rimane non valutabile dal punto di vista scientifico e sembra aggiungersi ad altre ermeneutiche «totalitarie», come quelle freudiana e strutturalista, nella «pretesa di detenere il senso ultimo dei simboli e del simbolo»²⁹. Jean Borella ha replicato a Deguy sostenendo che Guénon non pensava affatto di possedere una chiave universale che gli permetteva di comprendere tutto, e che anzi molte delle sue interpretazioni sono esplicitamente congetturali³⁰. Resta il fatto, ci sembra, che al di là delle soluzioni parziali proposte da Guénon, la sua impostazione di fondo rimane effettivamente non valutabile, perché per costituzione si sottrae al giudizio: secondo Borella non esiste una concezione guénoniana del simbolo, in quanto Guénon espone la «verità pura e semplice del simbolismo sacro»³¹. L'unica possibilità, ci sembra, è quella di valutare il livello di comprensione delle diverse tradizioni che l'ermeneutica guénoniana raggiunge, come stiamo facendo col cristianesimo.

Interessanti, per l'ermeneutica dei simboli, sono due articoli che Guénon pubblicò in «Regnabit». Essi, e altri pochi usciti tra il 1925 e il 1927, rappresentano il massimo sforzo, da parte di Guénon, di avvicinamento della tradizione primordiale al cattolicesimo, nella speranza probabilmente di avviare, attraverso di esso, un processo di restaurazione della verità tradizionale³²; l'ostilità di Maritain e del suo ambiente fece presto desistere il pensatore esoterico³³, com'egli riferisce in una nota introduttiva di *Le grain*

²⁹ Guénon et la «science sacrée», in «Nouvelle Revue Française», aprile 1963, n. 124, p. 172; citato da J. Borella, *Du symbole selon René Guénon*, in René Guénon, L'Herne, n. 49, Paris 1985, p. 209.

³⁰ *Du symbole selon René Guénon*, cit., p. 211.

³¹ *Ibid.*, p. 208.

³² Cf. F. Chenique, *A propos des Etats multiples de l'être et des degrés du savoir: questions disputatae*, in René Guénon, L'Herne, cit., p. 244.

³³ Sono di Maritain le frasi conclusive della recensione di N. Maurice-Denis all'*Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, comparsa il 15 luglio 1921 sulla «Revue universelle», nelle quali si afferma che il cristianesimo avrebbe saputo trovare in se stesso la forza per rinnovarsi, senza ricorrere all'«orgogliosa saggezza orientale». Quarant'anni dopo, l'autrice della recensione così valutava le dieci pagine che suscitarono il vivo malcontento di Guénon: «Ma io respingo certi aspetti del mio articolo: al suo pensiero non avrei dovuto opporre esplicitamente quello di

de sénevé: «Questo articolo, che era stato scritto tempo fa per la rivista "Regnabit", ma che non poté esservi pubblicato perché l'ostilità di certi ambienti "neo-scolastici" ci obbligò allora a sospendere la nostra collaborazione, si pone in special modo nella prospettiva della tradizione cristiana, con l'intento di mostrarne il perfetto accordo con le altre forme della tradizione universale»³⁴.

Osserviamo che i risultati deludenti dell'ermeneutica guénoniana dei simboli cristiani corrisponde alla generale sottovalutazione del cristianesimo da parte del pensatore esoterico. Un ruolo importante, in questo atteggiamento, lo ha avuto sicuramente una buona dose di ignoranza, o, meglio, di conoscenza distorta, sulla quale a più riprese si sofferma motivatamente la Maurice-Denis Boulet, che ebbe con Guénon colloqui approfonditi: «...questo discorso [si riferisce ad un articolo di Guénon del 1911 sulla preghiera] supponeva una misconoscenza talmente assoluta da essere stupefacente in un uomo allevato nel cattolicesimo»; «Certo, la sua ignoranza, la sua incomprendione del cristianesimo erano totali...»³⁵.

In *Gli stati molteplici dell'essere* (e altrove) Guénon si serve anche del vocabolario filosofico della neoscolastica, che egli considera, nell'ambito occidentale, il meno inadeguato ad esprimere la metafisica universale. Ma la sua conoscenza degli autori cristiani era di seconda mano, dovuta in gran parte alle conversazioni con l'abate Gombault, suo amico e compaesano. Su di esse, ricorda N. Maurice-Denis Boulet, Guénon si basava per contestare le affermazioni teologiche della stessa Maurice-Denis Boulet, di Maritain o di Pierre Germain. Conosceva forse, ipotizza Chenique, anche qualcuno dei mediocri manuali filosofici del tempo. Non c'è traccia di letture dirette di Tommaso, Bonaventura, Duns Scoto³⁶,

san Tommaso, e fin nella precisione delle nozioni e dei termini. La nostra scusa sta nella nostra cultura, allora esclusivamente ecclesiastica e universitaria»; N. Maurice-Denis Boulet, *op. cit.*, in «La Pensée Catholique», 77, 1962, p. 39.

³⁴ R. Guénon, *Le grain de sénevé*, in «Etudes Traditionnelles», gennaio-febbraio 1949; ora in *Symboles de la Science sacrée*, cit., p. 377.

³⁵ N. Maurice-Denis Boulet, *L'ésotériste René Guénon. Souvenirs et jugements* [prima parte], «La Pensée Catholique», 77, 1962, p. 23; [seconda parte] «La Pensée Catholique», 77-78, p. 141.

³⁶ Cf. F. Chenique, *À propos...*, cit., p. 243.

autori nei quali egli avrebbe trovato molto più di quanto non fosse riuscito a cogliere in quegli elementi della neoscolastica che aveva conosciuto.

In *Le Verbe et le Symbole*, Guénon spiegava che il simbolismo, essendo «sintetico» e dunque «intuitivo», risulta più idoneo del ragionamento (che è di sua natura analitico) a servire da base all'«intuizione intellettuale»³⁷. «La ragione, infatti — scrive in *Coeur et cerveau* —, che è solo una facoltà di conoscenza mediata, è la modalità propriamente umana dell'intelligenza; l'intuizione intellettuale può essere definita sopra-umana perché è una partecipazione diretta all'intelligenza universale, che, risiedendo nel cuore, cioè proprio al centro dell'essere dove è il suo punto di contatto con il Divino, penetra quest'essere nell'interno e lo illumina con il suo irradiazione»³⁸. Questa «percezione diretta della verità» «è la percezione diretta della luce intellegibile, di quella Luce del Verbo di cui parla san Giovanni all'inizio del suo Vangelo»³⁹. In *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedānta* Guénon scrive che «la percezione diretta o l'ispirazione, nell'ordine trascendente, raggiunge da sola il principio stesso, vale a dire ciò che vi è di più elevato e da cui in seguito bisogna soltanto dedurre le conseguenze e le diverse applicazioni»⁴⁰.

Ma tale intuizione intellettuale, nel caso almeno dell'interpretazione della croce cristiana, non coglie affatto la logica del simbolo, ma ve ne sovrappone una propria. Nella riduzione, ad esempio, del Simbolo cristiano (il Cristo crocifisso) alla croce *tout court*, l'intellettualismo guénoniano compie un abbandono di contenuti simbolici, non la loro trasposizione sul piano intellettuale. Questa perdita di contenuti, questo abbandono, è metodologico: l'intellettualità dell'uomo è sempre razionale; dunque anche Guénon ragiona, essendo la mediazione concettuale essenziale alla sua ermeneutica. Si può dunque parlare di un *razionalismo* guénoniano, che emerge proprio nella lettura dei simboli, e si esprime nella rigida

³⁷ In «Regnabit», gennaio 1926; ora in *Simboli della scienza sacra*, cit., p. 20.

³⁸ In «Regnabit», gennaio 1927; ora in *Simboli della Scienza sacra*, cit., p. 365.

³⁹ *Ibid.*, p. 367.

⁴⁰ *L'Homme et son devenir...*, cit., p. 24.

gabbia concettuale che riduce ogni simbolo allo schema della «tradizione primordiale».

L'atteggiamento di altri studiosi di fronte ai simboli è decisamente diverso: il simbolo custodisce un mistero e ad esso sempre si ritorna, nella convinzione che né la conoscenza discorsiva né quella noetica possano afferrarne definitivamente i contenuti ⁴¹.

REALIZZAZIONE SPIRITUALE E DIMENSIONE MISTICA

Richiamiamo schematicamente alcuni punti dell'esposizione che Guénon fa della realizzazione spirituale in *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedānta*.

L'individualità umana, secondo Guénon, è un riflesso del «Sé», principio dal quale essa trae tutta la sua realtà e isolata dal quale la sua esistenza è puramente illusoria: «Il "Sé" è il principio trascendente e permanente di cui l'essere manifestato, l'essere umano per esempio, non è che una modificazione transitoria e contingente...» ⁴².

Lo stato umano, come ogni altro stato individuale, appartiene, nella concezione guénoniana, all'ordine della manifestazione formale, essendo la forma a caratterizzare l'individuale. Al di sopra dello stato individuale Guénon pone l'Universale, comprendente sia tutte le manifestazioni informali sia, al massimo livello, la Non-Manifestazione. Quest'ultima si situa al di sopra dell'Essere, al quale si fermano le concezioni occidentali, e consiste nel Principio Supremo, il «Sé». Il «Sé» è l'identità di *Atman* e di *Brahman*: «La realizzazione di quest'identità si opera per mezzo dello *Yoga*, vale a dire l'unione intima ed essenziale dell'essere col Principio Divino o piuttosto, se si preferisce, con l'Universale» ⁴³.

Si può parlare di «realizzazione dell'unione», spiega Guénon, solo adottando il punto di vista dell'essere individuale; in realtà, la

⁴¹ Il riferimento, per fare degli esempi, è ad autori quali Eliade, Cassirer, Kerenyi, Ricoeur.

⁴² *L'Homme et son devenir...*, cit., p. 35.

⁴³ *Ibid.*, p. 47.

realizzazione non consiste nella produzione di qualcosa di nuovo, bensì nel prendere coscienza, da parte dell'individuo umano, «di ciò che è realmente e dell'eternità», arrivando a svincolarsi dalle condizioni dell'esistenza individuale fino a conseguire la «Liberazione»⁴⁴.

La terminologia guénoniana, che si impernia in quest'opera intorno ai concetti del «Sé» e della «Liberazione», è quella di Sankara⁴⁵, considerata perfettamente «metafisica». Egli si preoccupa però, coerentemente con la visione della tradizione principale, di mettere in evidenza, a più riprese, la concordanza di questo percorso con quello dell'esoterismo islamico secondo Ibn Arabi⁴⁶.

Espresso nei termini islamici o in quelli indù, questo percorso conduce alla «realizzazione metafisica». Si è parlato di metafisica, finora, prevalentemente sotto il suo aspetto conoscitivo e, nel trattare della simbolica di Guénon, essa è stata descritta come conoscenza intuitiva, immediata, in opposizione a quella discorsiva, razionale: ma «l'intuizione intellettuale — spiega Guénon —, è contemporaneamente il veicolo della conoscenza e la conoscenza stessa, ed in essa il soggetto e l'oggetto si unificano e si identificano»⁴⁷. Conoscere ed essere, di conseguenza, sono la stessa

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 199, 200, 206, 207, 210, 211.

⁴⁵ Si rimanda alle opere śankariane: *Aparokṣānubhūti, autorealizzazione*, tr. it., Roma 1975; e *Vivekacūḍāmaṇi, il gran gioiello della discriminazione*, tr. it., Roma 1981.

⁴⁶ In *L'Homme et son devenir...*, cit., il confronto è continuo; rimandiamo, come esempio, alle pp. 46, 199, 216. Sull'«Identità Suprema» Guénon cita il *Trattato dell'Unità*, che egli, come direttore della rivista *La Gnose*, pubblicò nella traduzione di Abdul-Hadi (John Gustav Aguéli), Gérard Leconte, nella sua introduzione ad una recente edizione dell'opera (Al-Balabani, *Le traité de l'Unité dit «d'Ibn 'Arabi»*, Parigi 1977), richiama il legame del pensatore francese con Ibn Arabi. Utili notizie sull'argomento in M. Valsan, *L'Islam et la fonction de René Guénon*, in «Études Traditionnelles», 1953, pp. 14-47; e in René Guénon et l'actualité de la Pensée Traditionnelle. *Actes du colloque international de Cerisy-La-Salle: 13-20 juillet 1973*, Milano 1980 (*Témoignages sur René Guénon*, pp. 48-52; N.-D. Bammate, *René Guénon et l'Islam*, pp. 79-89; interessante la discussione — pp. 90-94 — che segue l'intervento di Bammate, dove si pone il problema dell'accettabilità, per l'Islam, dell'identificazione totale del *sufi* con la divinità, e la successiva tavola rotonda su *Le Soufisme* — pp. 95-102 —; rilevante l'intervento di R. Amadou, in disaccordo con gli altri partecipanti al colloquio, che giudica la nozione di «identità suprema» «eretica per l'Islam e per il sufismo compatibile con l'ortodossia», p. 108).

⁴⁷ *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Parigi 1921; tr. it., Torino 1965, p. 142.

cosa; dunque la dottrina metafisica «si accompagna sempre, o è seguita», dalla realizzazione effettiva alla quale essa è ordinata.

Pur riconoscendo ad Aristotele il merito di aver dichiarato che «l'anima è tutto ciò che conosce», Guénon lo rimprovera di non aver tratto tutte le conseguenze da questa affermazione. Nel rimprovero è coinvolta tutta la metafisica occidentale, considerata incompleta perché non rivolta, secondo Guénon, alla realizzazione: essa considererebbe la teoria come bastante a se stessa; si tratta, poi, a suo avviso, di una teoria insufficiente, perché rimane nell'ambito dell'essere ⁴⁸.

Osserviamo, in primo luogo, che anche Tommaso d'Aquino riprende l'affermazione aristotelica: «Homo... secundum animam est quodammodo omnia» ⁴⁹. E ancora: «Intellectus in actu est intellectum in actu»; ma specifica subito: «propter similitudinem rei intellectae, quae est forma intellectus in actu» ⁵⁰; l'unità di essere e conoscere che si realizza nell'atto di conoscere è cioè un'unità intenzionale, in quanto l'immagine dell'oggetto conosciuto diviene forma dell'intelletto in atto. L'apparato concettuale tomista, mutuato da Platone e Aristotele (dunque pienamente nella linea della «metafisica occidentale» criticata da Guénon) opera e conserva delle distinzioni tra l'essere e il conoscere dell'uomo: «Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere» ⁵¹. Il conoscere infatti è sempre legato all'essere, ma ci sono appunto, secondo Tommaso, diversi modi di essere: queste distinzioni, dal momento dell'affermazione aristotelica sull'essere «che si dice in molti sensi», in poi, sono servite per conferire realtà alle cose, e hanno trovato un pieno fondamento, in ambito cristiano, grazie alla dottrina dell'incarnazione.

Guénon, al contrario, interpreta l'inseparabilità di essere e conoscere, secondo una sua lettura dell'orientamento sankariano, facendo propria la tradizione nella quale tutto è «senza dualità», tutto si riduce all'essere divino. L'argomento introduce il confronto con la mistica cristiana, che realizza, secondo Guénon, «qualcosa

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 144-145.

⁴⁹ Tommaso d'Aquino, *In II de An.*, lc. 13, n. 790.

⁵⁰ *STh.*, I, q. 87 a. 1 ad 3.

⁵¹ *STh.*, I, q. 54 a. 1.

in piú di una conoscenza puramente teorica»⁵², ma rimane ugualmente lontanissima dalla realizzazione metafisica. La mistica, infatti, è pur sempre una realizzazione di tipo religioso, che, secondo Guénon, non esce dalla dimensione individuale, e non si svolge sul piano intellettuale, ma su quello sentimentale: «È esattamente a questo punto che si fermano le concezioni propriamente religiose, che sempre si riferiscono ad estensioni dell'individualità umana, di modo che gli stati che esse permettono di raggiungere debbono necessariamente conservare qualche rapporto col mondo manifestato, anche quando lo superano: non vi è quindi comune misura fra questi stati e quelli trascendenti per i quali l'unica via è la Conoscenza metafisica pura. Ciò può specialmente riferirsi agli "stati mistici"...»⁵³.

L'immortalità dell'anima nella concezione cristiana, osserva Guénon, non è che un prolungamento della vita individuale; la «salvezza» che la religione intende conseguire è una finalità individuale, considera una meta ciò che per la metafisica è solo una tappa⁵⁴.

Per spiegare la differenza tra mistica cristiana e metafisica, Guénon distingue tra due tipi di contemplazione: esiste una «contemplazione diretta», paragonabile al puntare gli occhi nel sole, che consiste nel portarsi *attivamente* nel dominio stesso delle realtà spirituali; siamo nel campo della metafisica. C'è poi una «contemplazione per riflesso», paragonabile al guardare il sole attraverso il suo riflesso nell'acqua, che consiste nell'aprirsi per ricevere, passivamente, quel che arriva; in questa posizione di attesa, secondo Guénon, il mistico non esce dal suo stato individuale, non entra nel dominio delle realtà spirituali, come fa il metafisico, ma si limita a contemplarne il riflesso nella propria anima⁵⁵.

La contemplazione mistica, sottolinea Guénon, non implica identificazione di soggetto e oggetto, ma «lascia sempre sussistere la dualità» tra i due. «Lo stesso linguaggio dei mistici — spiega Guénon —, è molto chiaro a questo riguardo: non si tratta mai

⁵² *Introduction générale...*, cit., p. 146.

⁵³ *L'Homme et son devenir...*, cit., p. 195.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 209-210.

⁵⁵ *Initiation et réalisation spirituelle*, cit., pp. 138-140.

d'unione con il Cristo-principio, cioè con il *Logos*, in se stesso, il che, anche senza andare fino all'identificazione, sarebbe già al di là del dominio umano; si tratta sempre di "unione col Cristo Gesù", espressione che si riferisce chiaramente, in modo esclusivo, al solo aspetto "individualizzato" dell'*Avatāra*»⁵⁶. Riemerge, in questa osservazione di Guénon, la diversità di prospettiva, già piú volte sottolineata, rispetto al cristianesimo: per il mistico, per il cristiano, Cristo Gesù è il Verbo eterno; si possono distinguere concettualmente, ma non sono due persone diverse; è proprio il Verbo, afferma Giovanni nel *Prologo* del suo vangelo, che si è fatto carne⁵⁷.

La diversità di prospettiva verte ancora sul concetto di persona. Parlando della Trinità, Guénon osserva che «ogni persona divina è Dio, senza essere le altre persone. Nella filosofia scolastica, si potrebbe dire la stessa cosa per i "trascendentali", di cui ognuno è coestensivo all'Essere»⁵⁸. Non sembra chiaro fino in fondo ciò che Guénon intende dire con questo paragone; è probabile che si tratti di un fraintendimento grave: il rapporto con l'Essere che la teologia cristiana attribuisce alle Persone divine non è lo stesso che hanno i trascendentali: se cosí fosse, ne deriverebbero conseguenze assurde; infatti, mentre si può dire che ogni cosa che è, in quanto è, è buona (la bontà, secondo la dottrina dei trascendentali, è coestensiva all'essere), è assurdo invece dire che ogni cosa che è, in quanto è, è una Persona della Trinità; ed è solo un esempio delle affermazioni prive di senso che il cristianesimo si vedrebbe attribuire se il paragone di Guénon fosse valido.

Ciò che porta Guénon a conferire al cristianesimo una logica che non gli appartiene, è il fatto che egli riduce tutti i possibili rapporti degli enti fra di loro e con l'essere allo stesso concetto di «Unità metafisica»: «l'Unità racchiude in sé la molteplicità, poiché la produce per il solo dispiegarsi delle sue possibilità; perciò, nell'Essere stesso, si può considerare una molteplicità d'aspetti, che ne sono altrettanti attributi o qualifiche, quantunque questi aspetti non vi siano affatto distinti in realtà, se non perché noi li

⁵⁶ *Ibid.*, p. 141.

⁵⁷ *Gv* 1, 14.

⁵⁸ *L'Homme et son devenir...*, cit., p. 141.

concepriamo in tal modo»⁵⁹. È questo il concetto guénoniano dell'Essere come Principio della manifestazione, Principio che risolve in sé tutto ciò che è manifestato, o molteplice: tanto le Persone della Trinità, quanto gli enti, e a tutti attribuisce il medesimo rapporto con l'Essere.

Questa incomprendimento di fondo getta luce anche sull'idea di Guénon che considera la vita religiosa come interna alla dimensione individuale. Dal suo punto di vista, uscire dallo stato umano significa uscire dallo stato individuale. Dal punto di vista religioso cristiano, invece, il culmine della perfezione non consiste nell'abbandono della condizione umana, ma nel suo perfezionamento: anche la condizione paradisiaca è pur sempre una condizione umana, di un uomo risorto, dunque trasformato, ma proprio per questo perfettamente uomo.

La vita cristiana, peraltro, comporta di per sé anche un superamento dell'orizzonte individuale: già l'iniziazione battesimale, infatti, toglie dall'isolamento caratteristico dell'individuo ed inserisce in un Corpo⁶⁰; tutta la vita del cristiano avviene dunque all'interno di questa particolare dimensione, che non è solo *sociale* o solo *individuale*, ma *personale*. Nel Cristo, il cristiano è inserito nella dinamica della vita trinitaria: non ha senso dire, come fa Guénon, che quella vita si svolge al livello dell'essere, del manifestato. «Essere» non coglie interamente la Persona, perché essa, in qualche modo, vive anche il «non essere», cioè l'essere l'altro, lo spegnersi nell'altro, come Cristo rivela esemplarmente nel suo rapporto col Padre. Questa dinamica, caratteristica delle persone, è l'amare nel senso specificamente cristiano⁶¹, che Guénon non ve-

⁵⁹ *L'Homme et son devenir...*, cit., p. 205.

⁶⁰ Già solo per questo, le osservazioni di Guénon sul mistico visto come un isolato, privo di catena iniziatica, non sembrano fondate; anche le sue osservazioni sull'impossibilità di un maestro spirituale e di un metodo, all'interno del cristianesimo (cf. *L'ésotérisme islamique*, cit., p. 91), non si possono accettare, sia pensando che uno dei compiti della Chiesa è quello di rendere presente e operante il Maestro; sia in riferimento alle varie spiritualità presenti nella Chiesa, che si esprimono negli ordini religiosi e in altre opere: oltre ad irradiare all'esterno la propria sensibilità, costituiscono delle autentiche scuole per coloro che vi aderiscono, e che trovano nel fondatore (pensiamo a Francesco d'Assisi, a Ignazio di Loyola, a Teresa d'Avila...) un maestro nel Maestro.

⁶¹ P. Foresi, *L'agape in san Paolo e la carità in san Tommaso*, Roma 1965.

de; essa si muove da persona a persona, non può mai concludersi nell'assorbimento puro e semplice in un principio, come testimoniano le esperienze dei mistici, non solo cristiani.

Nell'umanesimo cristiano, sostiene Giuseppe Maria Zanghí, pur nella piú profonda unità interiore con Dio, «l'uomo potrà sempre dire "io sono"; e questo perché la differenza *personale* è costitutiva dell'Assoluto stesso e da Lui è partecipata all'uomo. Il fatto è che l'Oriente conosce — e giustamente supera — la dimensione dell'io-individuo; non quella dell'io-persona... tutta la vita terrena del Cristo, fino al suo culmine sulla croce, è stata un dialogo con il Padre, dove l'unità piena è affermata nella ugualmente piena distinzione. Il grido dell'abbandono (cf. *Mt* 15, 34) ne è la massima rivelazione: il culmine della vita del Cristo, prima della Resurrezione, non è un assorbimento nel Divino, ma una distinzione, lacerante per la sua umanità, dal Padre. Il dialogo di un Io assoluto con un "altro" Io assoluto è la massima rivelazione di Dio. Mai nella esperienza il Cristo nega se stesso in un È impersonale»⁶².

Nello stesso senso si esprime Amadou: «L'errore fondamentale è di credere che l'esperienza dell'unità è superiore a quella della relazione tra Io e Tu... Quando Ibn Arabi rimprovera ad Al Hallaj, cantore della "presenza testimoniale" (Massignon)⁶³ di lasciar sussistere una dualità nell'esperienza dell'unione, egli misconosce la natura e il primato dell'amore, la natura e il primato di Dio, la natura e il primato del rapporto all'altro... L'esperienza dell'unità, dell'unità dell'anima, può essere pedagogicamente (mistagogicamente) utile, anzi necessaria. Ma guai a lasciarsene prendere. Essa non deve che preparare l'anima all'incontro»⁶⁴.

Esistono varie tradizioni ascetiche, che vivono e interpretano diversamente il proprio esito finale. La linea discriminante non

⁶² G.M. Zanghí, *Umanesimo e mistica*, in «Nuova Umanità» 57, 1988, pp. 14-15.

⁶³ Amadou non cita per esteso, ma il suo riferimento è probabilmente all'opera di Louis Massignon, *La passion d'Al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj, martyr de l'Islam*, 2 voll., Parigi 1922.

⁶⁴ R. Amadou, *René Guénon et le soufisme*, cit., p. 108. Sul presupposto di superiorità dell'Assoluto impersonale sull'Assoluto personale: J. De Finance, *Réflexions sur la Doctrine Sankarienne de la «Création»*, in «Documenta Missionaria». Sulla mistica islamica: F.J. Peirone, G. Rizzardi, *La spiritualità islamica*, Roma 1986 (di carattere introduttivo); R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921; M.G. Mole, *Les mystiques musulmans*, Parigi 1965.

passa solo tra Occidente e Oriente, ma può separare diverse scuole nell'intimo stesso della medesima cultura religiosa. Nell'induismo, ad esempio, oltre alla via della non-dualità che conduce alla dissoluzione dell'individualità nel Principio, è presente anche la concezione *bhakti*, che conduce alla comunione d'amore personale con Dio ⁶⁵. Queste due espressioni, come pure la «mistica dell'anima» che si ispira a Patanjali, sono «esperienze che presuppongono un lungo cammino spirituale, l'autopurificazione e il distacco dalle cose mondane, soprattutto dall'io fenomenico, dall'egoismo, e una integrazione totale della personalità, in armonia con l'esperienza finale desiderata» ⁶⁶. La conoscenza sempre migliore delle esperienze di realizzazione spirituale all'interno delle diverse tradizioni, sta conducendo ad un dialogo sempre più profondo, basato sul reciproco rispetto e non solo sulla ricerca di ciò che unisce, ma anche sull'accettazione profonda delle diversità. Guénon, con la concezione della tradizione primordiale, provoca effetti contraddittori; da una parte, la sua simbolica, per certi aspetti, avvicina le tradizioni tra loro e ne fa scoprire intime e ricche affinità; dall'altra stabilisce una gerarchia arbitraria tra le tradizioni, che non rispetta, almeno nel caso del cristianesimo, la loro identità.

Un'ultima osservazione. Guénon sostiene a più riprese che l'esperienza mistica, in quanto religiosa, si ferma al livello sentimentale, rimanendo incapace di raggiungere la pura conoscenza. L'amore, secondo lui, è l'elemento affettivo caratteristico della casta guerriera, mentre la via dell'intelligenza è appropriata ai sacerdoti ⁶⁷. In *Le coeur rayonnant et le coeur enflammé*, egli spiega però che amore e intelligenza sono due aspetti inseparabili della stessa cosa: il fuoco che si trova al centro dell'essere è sia luce che calore. Bisogna comunque tenere distinto l'amore, così inteso nel

⁶⁵ M. Dhavamony, *Classical Hinduism*, Roma 1982; D. Acharuparambil, *Spiritualità e mistica indù. Introduzione all'induismo*, Roma 1982, pp. 162-185; Id., *L'induismo*, in *La Mistica fenomenologia e riflessione teologica*, Roma 1984, II, pp. 527-568.

⁶⁶ D. Acharuparambil, *L'induismo*, cit., p. 565.

⁶⁷ *Les Gardiens de la Terre sainte*, tr. it., in *Simboli della Scienza sacra*, cit., pp. 86-87; *Il linguaggio segreto di Dante e dei «fedeli d'amore»*, I, tr. it., in *Considerazioni sull'esoterismo cristiano*, Firenze (s.a.), pp. 52-53.

senso della tradizione primordiale, dal sentimento come comunemente viene vissuto ⁶⁸.

E aggiunge che «nei mistici stessi, malgrado certe inevitabili confusioni», il linguaggio affettivo è un modo di espressione simbolica, e non può essere ridotto a emozioni e affetti spiegabili sul piano meramente psicologico. Questa accezione «alta» dell'amore trova espressione, all'interno del cristianesimo, particolarmente negli ordini cavallereschi. In *Le coeur rayonnant* Guénon si limita a citare in nota il grido di guerra dei Templari: «Viva Dio Amore Santo»; è nel suo *Saint Bernard*, nel quale egli sottolinea il ruolo del monaco nella formazione dell'Ordine del Tempio, che egli dà qualche spiegazione in più: «La dottrina di san Bernardo è essenzialmente mistica; con ciò noi vogliamo dire che egli considera le cose divine soprattutto sotto l'aspetto dell'amore, che sarebbe d'altra parte errato interpretare qui in un senso semplicemente affettivo come fanno gli psicologi moderni»: in Bernardo, spiega Guénon, l'amore non va «a detrimento della vera intellettualità» ⁶⁹.

Il pensiero di Bernardo porta Guénon a riconoscere, che, almeno in un caso, anche l'amore dei mistici cristiani è conoscitivo. Ma, dal canto nostro, non riusciamo a scorgere una differenza di qualità tra l'amore di Bernardo e quello degli altri mistici cristiani: il *De gradibus*, che espone una strada spirituale che conduce alla conoscenza dei misteri di Dio, si sviluppa come commento alla regola di Benedetto (quindi nell'assunzione piena della tradizione monastica cristiana); la trattazione sull'amore nel *De diligendo Deo* è tutta incentrata sull'evento di Cristo, come rivelatore, secondo la frase dell'evangelista Giovanni, di «Dio Amore» ⁷⁰. Che l'esperienza mistica sia anche conoscitiva, è fuori discussione, e questo è legato proprio alla «passività» che Guénon tanto critica: essa indica non l'assenza di impegno (che dev'essere, invece, totale) ma l'impossibilità di dominare l'esperienza mistica, di produrla attraverso una tecnica. «La passività è essenziale al fatto mistico — spiega

⁶⁸ *Le coeur rayonnant et le coeur enflammé*, in *Simboli della Scienza sacra*, cit., p. 358.

⁶⁹ *Saint Bernard*, Parigi 1973.

⁷⁰ San Bernardo, *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*, in *I Trattati*, Roma 1984, pp. 1-119; *Liber de diligendo Deo*, in *I Trattati*, cit., pp. 219-331.

Ermanno Ancilli —, come esperienza del mistero, perché il mistero, in quanto mistero, è “ricevuto”... l'anima, senza ragionamento né discorso, si sa e si sente investita da un movimento che non proviene da se stessa e che la porta al di là di se stessa... La comunicazione di Dio causa l'esperienza mistica, e questa esperienza è una singolare conoscenza, chiamata conoscenza contemplativa»⁷¹.

Osserviamo infine che non si dà differenza di qualità neppure tra l'amore dei mistici e quello dei cristiani «comuni»: nell'esperienza mistica non cambiano i contenuti del cristianesimo.

CONCLUSIONE

Alla fine dell'esame condotto su alcuni aspetti centrali del pensiero di Guénon, ci sembra di poter concludere constatando l'incompatibilità, emersa a più riprese e su argomenti essenziali, tra cristianesimo e guénonismo.

Abbiamo potuto apprezzare la centralità della dimensione simbolica in Guénon, che spinge a rivalutare tale dimensione all'interno dell'orizzonte religioso; e non col senso di compiere qualcosa di superfluo, ma proprio per assicurare una maggiore comprensione del cristianesimo stesso, equilibrando un atteggiamento talvolta eccessivamente astratto, mediante una più compiuta «umanizzazione» della fede, che i simboli, se profondamente penetrati, sono in grado di conseguire; l'uomo, infatti, oltre che «animale razionale», è «animale simbolico».

Attraverso un rinnovato interesse per la simbolica, che costringe al confronto col mondo del *sacro precristiano*, è possibile giungere a una più esatta consapevolezza della novità cristiana rispetto al mondo antico, consapevolezza che appare non del tutto raggiunta da chi mantiene concezioni precristiane (come il guénonismo) all'interno del cristianesimo.

Il confronto con Guénon, grazie anche alla coerenza (fondata sull'onestà intellettuale) del pensatore esoterico, mette in risalto la

⁷¹ E. Ancilli, *La mistica: alla ricerca di una definizione*, in *La mistica...*, cit., I, pp. 30-31; importanti osservazioni sono contenute nel saggio di C.A. Bernard, *Conoscenza e amore nella vita mistica*, in *La mistica...*, cit., II, pp. 253-293.

concezione di Dio Persona, dalla quale consegue quella dell'uomo persona, caratteristica del cristianesimo. In tal modo questo confronto sembra fornire una possibile chiave di lettura per le concezioni che si vogliono cristiane: là dove non si riesce a ricondurle alla sorgente personalistica trinitaria, così come dal Cristo viene rivelata, è lecito sollevare il dubbio sulla loro coerenza teorica.

ANTONIO MARIA BAGGIO