



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO
Corso di laurea in Filosofia

MIRCEA ELIADE E RENÉ GUÉNON.
IL MITO DELLA CONSONANZA

Candidato

Davide Marino

N° matricola 756912

Relatore

Prof. Natale Spineto

Anno Accademico 2012 / 2013

Indice

Introduzione.	p.1
----------------------	-----

CAPITOLO I

Eliade e Guénon, un rapporto mediato

1.1 Guénon su Eliade	p.5
1.2 Eliade su Guénon	p.12
1.3 Fonti indirette	p.20
1.4 Questioni di tempi	p.24
1.5 Un cavallo di Troia?	p.27

CAPITOLO II

Presupposti metodologici e visione globale del mondo

2.1 Considerazioni generali sul metodo	p.35
2.2 Sentimento e realizzazione	p.41
2.3 Quale antistoricismo?	p.45
2.4 Tempo ciclico e tempo storico	p.47
2.5 Rifiuto del moderno?	p.53

CAPITOLO III

L'iniziazione

3.1 Iniziazione o nascita mistica?	p.57
3.2 Iniziazione o iniziazioni?	p.61
3.3 Le prove iniziatiche	p.65
3.4 Iniziazione, letteratura e modernità	p.68
3.5 Cristianesimo e iniziazione	p.72

Conclusioni	p.78
--------------------	------

Bibliografia	p.82
---------------------	------

INTRODUZIONE

Sono diversi decenni che il rapporto tra i Tradizionalisti e Mircea Eliade è stato sviscerato e studiato sotto differenti aspetti¹. Manca tuttavia, a mio avviso, un lavoro che si focalizzi esclusivamente, in modo scientifico, sui legami intellettuali tra René Guénon e l'insigne storico delle religioni rumeno. Questo argomento mi appare importante per almeno due ragioni.

1) René Guénon è stato il vero caposcuola dei cosiddetti "tradizionalisti" e ha influenzato profondissimamente tutti i pensatori che solitamente si annoverano nella "scuola tradizionale"². Anche Julius Evola, per esempio, nonostante abbia avuto un percorso intellettuale parallelo e in parte indipendente ha avuto una forte connotazione di segno "tradizionale" dovuto alla sua vicinanza a Guénon. Lo stesso si può dire di A. K. Coomaraswamy, di cui è nota la svolta che ebbe il suo pensiero negli anni Trenta, in concomitanza dell'incontro con l'opera dell'esoterista francese. Cito questi due autori perché sono gli unici, nella galassia "guénoniana", ad avere una certa indipendenza di pensiero rispetto a Guénon.

2) L'analisi del rapporto tra Eliade e Guénon può illuminare, da un

1 Per una bibliografia esaustiva rimando alla fine dello scritto. I testi più importanti sull'argomento sono: FIORE C., *Storia sacra e storia profana in Mircea Eliade*, Roma, 1986; MONTANARI E., *Eliade e Guénon*, in "Studi e materiali di storia delle religioni", N. 61, 1995, pp. 131-149; ripubblicato in *La fatica del cuore. Saggio sull'ascesi esicasta*, Milano, 2003, appendice I, pp. 183-203; MIHAESCU F., *Mircea Eliade e René Guénon*, in "Origini", n° 13, Supplemento a "Orion" n° 150 - Marzo 1997; P. PISI, *i "tradizionalisti" e la formazione del pensiero di Mircea Eliade*, in AA. VV., *Confronto con Mircea Eliade*, Milano, 1998, pp. 43-133; MUTTI C., *Eliade, Valsan, Geticus e gli altri. La fortuna di Guénon tra i rumeni*, Parma, 1999; DUIBUSSON D., *Eliade e Guénon: esoterismo e storia delle religioni*, in "Strumenti critici" XVI, 2 maggio 2001, pp. 167-188; SPINETO N., *Mircea Eliade and Traditionalism*, in "Aries, Journal for the study of western esotericism" vol. 1 n° 1, 2001, pp. 62-87 ristampato in italiano con aggiornamenti in SPINETO N., *Mircea Eliade storico delle religioni*, Brescia, 2006, pp. 133-163; GROTTANELLI C., *Mircea Eliade, Carl Schmitt, René Guénon 1942*, in SPINETO N. (a cura di), *Interrompere in quotidiano. La costruzione del tempo nell'esperienza religiosa*, Milano, 2005; DE MARTINO M., *Mircea Eliade esoterico. Ioan Petru Culianu e i "non detti"*, Roma, 2008.

2 I quali si rifiuteranno sempre di considerarsi una "scuola". Userò in questo studio quest'espressione, così come quella di "tradizionalisti", per semplicità.

punto di vista più squisitamente teoretico, il legame tra il rumeno e la “Tradizione”. Talvolta, infatti, questo discorso è stato inquinato da considerazioni di altro ordine. I contatti con Evola, per esempio, vengono spesso tirati in ballo in considerazioni politiche; quelli con Coomaraswamy, invece, si sono mischiati con insinuazioni di opportunismo accademico. Considerando soltanto il rapporto di Eliade con Guénon, estraneo, o meglio, ostile, al mondo universitario e fieramente avverso a qualunque forma di compromissione col *saeculum*, si può provare a riportare la discussione su un aspetto puramente filosofico, che è quello che interessa nel seguente studio. Nonostante ciò, in questo scritto si toccherà, seppur collateramente, anche l'aspetto “ideologico” della questione.

Ho scelto il titolo di questa ricerca proprio a tal proposito. Nella bibliografia sull'argomento infatti, molte pubblicazioni miravano ad accomunare i due autori. A mio avviso però, la maggioranza di questi testi ha un approccio inadeguato alla questione. Specialmente “da sinistra” infatti, esiste tutto un filone di studio, di cui l'esempio più famoso è forse Furio Jesi³, che mira ad accomunare i due autori da un punto di vista polemico. In questo genere di trattazioni Eliade e Guénon farebbero parte di un compatto fronte reazionario che, dietro lo schermo delle teorie filosofiche, celerebbe una giustificazione ideologica alle peggiori sciagure del secolo appena trascorso (il nazismo, l'antisemitismo)⁴.

Un operazione altrettanto non condivisa da chi scrive è stata compiuta “da destra”⁵. In molti testi dai chiari intenti di apologia politica e di costituzione di un retroterra ideologico, si può trovare quello che si è chiamato “il mito della consonanza”⁶. In questa famiglia di studi Eliade,

3 JESI F., *Cultura di destra*, Roma, 2011.

4 Tesi simili si possono trovare anche in DUIBUSSON D., *Mitologie del XX secolo. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, Bari, 1995.

5 Il più celebre scrittore di questa corrente è Claudio Mutti cfr. C. MUTTI, *Eliade, Valsan, Geticus e gli altri. La fortuna di Guénon tra i rumeni*, cit.; *Mircea Eliade e la Guardia di Ferro*, Parma, 1989; *Le Penne dell'Arcangelo. Intellettuali e Guardia di Ferro*, Milano, 1994.

6 L'espressione è di Enrico Montanari. Cfr. *Eliade e Guénon*, cit.

infatti, è spesso dipinto come un guénoniano timido, convinto della verità delle dottrine tradizionali, ma troppo interessato alla sua carriera accademica per manifestarlo apertamente.

L'intento di questa tesi sarà dunque quello di basarsi principalmente sulle parole scritte dai due autori per mostrare che, come sempre, la realtà è più complessa dei ristretti recinti delle ideologie.

Il seguente scritto sarà diviso in tre parti: nella prima, documentale, ho cercato di riportare il più fedelmente possibile le parole dei due autori. Prima ho raccolto i giudizi reciproci che ho trovato disseminati nelle loro opere. Successivamente ho lasciato che a parlare fossero le fonti indirette: autori contemporanei a Guénon ed Eliade (in particolare guénoniani) che hanno, in un modo o nell'altro, trovato affinità tra i due, chiedendomi da dove nasca questo "mito della consonanza". Infine, ho cercato di esprimermi io stesso, spiegando il modo in cui ho interpretato le fonti, con particolare attenzione all'ordine cronologico delle citazioni riportate.

Nel secondo capitolo si analizzano alcuni strumenti metodologici usati dai due autori e alcuni macro-temi che ho reputato caratterizzanti nel pensiero di Eliade e Guénon: in particolare la concezione del tempo e il rapporto con la modernità. Si vedrà come questi ultimi siano quelli più utili per dimostrare l'inesistenza della solidarietà ideologica tra i due. Questo capitolo d'altronde è altrettanto importante per vedere i veri punti di contatto tra le dottrine dei due autori. A parere di chi scrive essi risiedono non tanto nel contenuto delle opere in esame quanto, piuttosto, nella metodologia di studio adottata da Eliade e Guénon e nel valore soteriologico che i due studiosi hanno assegnato al proprio lavoro.

Infine l'ultima parte fungerà da *case study*. Si cercherà di esplicitare le tesi sostenute nei primi due capitoli con l'analisi di un aspetto particolare del pensiero eliadiano e guénoniano: l'iniziazione. Si prendereanno per questo motivo in esame due opere: *La nascita*

mistica di Eliade e le *Considerazioni sulla via iniziatica* di Guénon. Anche in questo caso, come in tutto lo scritto, si è cercata la lettura più fedele possibile dei testi degli autori, così da rivelarne certe affinità di metodo le quali però sfociano in contenuti diametralmente opposti.

CAPITOLO I

Eliade e Guénon, un rapporto mediato

1.1 GUÉNON SU ELIADE

Mircea Eliade e René Guénon non si incontrarono mai nel corso della loro vita, né ci è pervenuto un epistolario che testimoniassero un rapporto diretto tra i due. Da parte sua, Guénon non citerà mai Eliade nei suoi scritti (cosa tutt'altro che strana visto che le opere del francese sono praticamente prive di bibliografia e rimandi ad altri testi). Il tradizionalismo, ad ogni modo, ebbe una discreta risonanza in Romania⁷: tra l'altro, il più stretto collaboratore di Guénon fu Michail Valsan, anch'esso rumeno. Sarà proprio Valsan uno dei primi *trait d'union* tra i due. Infatti, nel 1937 Guénon dice: «M. V. (Valsan) fa allusione a Mircea Eliade [...] del quale non so quasi nulla; non ho visto il suo libro e non ne ho sentito parlare se non in modo abbastanza vago»⁸. Ancora nel '38 Guénon scrive a Coomaraswamy: «Cos'è dunque Zalmoxis? Non avevo ancora sentito parlare di questa pubblicazione»⁹. Negli anni successivi le cose cambieranno notevolmente. Nel 1945 Guénon dichiara di aver «ricevuto finalmente, Zalmoxis I e II»¹⁰ e di sapere come contattare Eliade. In una lettera a J. Evola di pochi anni più tardi (2 agosto 1949) Guénon si mostrerà a conoscenza della produzione e degli spostamenti di Eliade. Il francese infatti scrive: «posso fornirvi alcune notizie su Mircea Eliade: ha pubblicato, come forse sapete, tre fascicoli della sua rivista Zalmoxis, l'ultimo dei quali è uscito nel 1942; dopo di che ha passato il resto della guerra in Portogallo, e in seguito è tornato a Parigi dove si trova ancora oggi. Ha fatto uscire molte cose in questi ultimi tempi: due volumi da Gallimard,

7 Sulla diffusione del pensiero di Guénon in Romania, vedi C. MUTTI, *Eliade, Valsan, Geticus e gli altri. La fortuna di Guénon tra i rumeni*, cit.; P. PISI, *i "tradizionalisti" e la formazione del pensiero di Mircea Eliade*, cit., nota 25 p. 88.

8 GUÉNON R., *Lettere a Vasile Lovinescu 1936-1940*, Parma, 2007, p. 51.

9 GUÉNON R., *Lettere a Coomaraswamy 1938-1939*, Parma, 2007, p. 33.

10 *Ivi.*, p. 29.

Tecniche dello Yoga, e il mito dell'eterno ritorno, e, da Payot, un grosso *Trattato di storia delle religioni* (che non ho ancora avuto il tempo di leggere), senza parlare dei molti importanti articoli nella *Revue de l'Histoire des Religions*. Non possiedo il suo indirizzo, ma penso di potermelo procurare con facilità, e allora non mancherò di farvelo sapere»¹¹. Pochi mesi dopo, scrivendo a un altro suo corrispondente, in una lettera datata 26 settembre 1949, Guénon affermerà: «siccome mi parlate di Eliade, ho recensito diversi suoi lavori, libri e articoli, e mi propongo di fare altrettanto per gli ultimi (d'altronde egli mi manda i suoi libri). Avrete forse osservato che lo tratto abbastanza bene e che cerco soprattutto di far risaltare quello che c'è di buono; devo dire che faccio così per quello che so di lui da parte di Valsan, che lo conosce bene. È quasi interamente d'accordo, nella sostanza, con le idee tradizionali, ma non osa troppo darlo a vedere in ciò che scrive, perché teme di urtare le concezioni ammesse ufficialmente; ciò produce una miscela alquanto fastidiosa; speriamo tuttavia che qualche "incoraggiamento" possa contribuire a renderlo meno timido»¹². Tra il 1938 e il 1949 pare dunque che Guénon si sia interessato alla produzione di Eliade. Già nel 1939, in una lettera a Coomaraswamy, Guénon pare discretamente colpito da Eliade. Egli scrive infatti: «A proposito del folklore, l'articolo di Mircea Eliade [...] è migliore, in un certo senso, del punto di vista ordinario di coloro che trattano queste cose, poiché cerca di dimostrare la realtà dei fatti che si ha l'abitudine, nell'epoca attuale, di rifiutare come "leggenda" o "superstizione" senza fondamento (ma può darsi che riconosca più importanza di quel che dovrebbe, a questo proposito, alle sperimentazioni "metapsichiche" moderne); ciononostante, non è questa la parte più importante della questione e pare che tutto ciò che è significato simbolico gli sfugga, oppure (ma, allora, per quale ragione?) che non voglia occuparsene»¹³.

11 GUÉNON R., *Lettere a Julius Evola*, Carmagnola, 2005, p. 101.

12 GUÉNON R., Lettera del 26 Settembre 1949, cit. in; ROBIN J., René Guénon. *Testimone della Tradizione*, Catania, 1993.

13 GUÉNON R., *Lettere a Coomaraswamy 1938-1939*, cit., p. 54.

In questo periodo, inoltre, appaiono, su “*Études Traditionnelles*”, le recensioni ai testi (salvo il *Trattato*) che Guénon cita nella lettera a Evola. La prima è del 1946. In quest'occasione si parla di “Zalmoxis I e II”. Il giudizio sul primo tomo è sostanzialmente negativo (fatti salvi gli scritti di Coomaraswamy). Eliade, in quest'occasione, appare come autore di *Metallurgy, Magic and Alchemy*. Per Guénon questo saggio «non è molto di più di una raccolta di fatti di ogni genere aventi qualche rapporto con gli argomenti indicati nel titolo, fatti dai quali non si trae alcuna conclusione ben definita»¹⁴. Inoltre, si nota un errore grossolano nell'identificare la *Kaabah* con la “pietra nera”, oggetto di culto nel mondo islamico. Guénon fa derivare questo errore da una cattiva fonte di Eliade, R. Eisler. Meno negative sono le annotazioni su “Zalmoxis II”, nel quale Eliade è presente con *Les livres populaires dans la littérature roumaine*. In questo studio «si trovano certe riflessioni che in fondo non mancano di giustizia, anche se il modo in cui sono espresse non è al riparo da appunti»¹⁵. Questi appunti riguardano in particolare il lessico eliadiano, impreciso secondo Guénon. Espressioni come “laicizzazione del fantastico” paiono confuse agli occhi del francese, anche se riconosce che «quando si aggiunge che tale “laicizzazione” è una “degradazione”, si capisce che si tratta di una degenerazione dovuta alla “volgarizzazione” di qualcosa che primitivamente era di ordine del tutto diverso, cosa che, pur senza essere sufficientemente precisa, è per lo meno conforme alla verità»¹⁶. Guénon inoltre biasima l'uso del termine “fantastico” (che andrebbe sostituito, a suo parere, con simbolico). Tacciare di “infantilismo” la leggenda del “Legno della Croce” è poi «veramente stupefacente per chiunque possieda qualche nozione tradizionale»¹⁷. Guénon considera, infine, le *Notes sur le symbolisme aquatique* «solamente un inizio, giacché si parla solo delle conchiglie e delle perle e dei loro impieghi

14 GUÉNON R., *Studi sull'induismo*, Milano, 1996, p. 250.

15 *Ivi*, p. 252.

16 *Ibidem*.

17 *Ibidem*.

rituali»¹⁸.

Nel 1948 Guénon censisce *Le problème du chamanisme*, definendolo «un importante studio»¹⁹. Il francese si dichiara d'accordo nel ritrovare nello sciamanesimo un «simbolismo universalmente valido» e nel rifiutare una lettura di tipo psicopatologico del fenomeno della possessione. L'attenzione di Guénon si sposta poi sulla nozione di Centro, collegata con i riti di ascensione tipici della cultura sciamanica. A questo proposito viene citata un'intera pagina dell'opera in questione, che Guénon definisce «di grande interesse (...) e di cui non occorre sottolineare la relazione con alcune considerazioni che sono state esposte da A. K. Coomaraswamy e da noi»²⁰. In chiusura, una nota critica, assai significativa. Eliade vede l'influsso di «una duplice tradizione» nel simbolismo dei viaggi extraterrestri dello sciamano, mentre per Guénon si tratta di «due “vie” distinte e necessariamente coesistenti»²¹. Già da questi rapidi cenni si può vedere, seppur sotto traccia, il maggior punto di distanza tra i due pensatori. Mentre Eliade cerca di cogliere la complessità delle influenze storiche e culturali che si celano al di sotto di un fenomeno apparentemente omogeneo (lo sciamanesimo in questo caso), Guénon è interessato, al contrario, a ricondurre la varietà delle manifestazioni del sacro all'interno della “Tradizione” unica e perenne a tal punto da non poter non criticare l'uso dell'espressione (e del concetto) “duplice tradizione”.

Lo scritto nel quale Guénon manifesta senz'altro più entusiasmo verso Eliade è la recensione a *Techniques du Yoga*. Pur facendo i soliti appunti terminologici «avremmo preferito vederlo rinunciare all'uso di almeno alcune parole, ad esempio “filosofia” “religione” “magia”»²², Guénon si chiede «perché dare in tal modo l'impressione di volersi fermare a mezza strada per una sorta di timore di allontanarsi dalla

18 *Ibidem*.

19 GUÉNON R., *Recensioni*, Milano 2005, p. 158.

20 *Ivi.*, p. 159.

21 *Ivi.*, p. 160..

22 GUÉNON R., *Studi sull'induismo*, cit., p. 206.

terminologia comunemente accettata?»²³. L'esoterista francese infatti riconosce che nelle *Techniques* «si trova incontestabilmente molta più comprensione di quanta se ne trovi nella maggior parte dei lavori occidentali dedicati allo stesso argomento»²⁴. Guénon inoltre loda il neologismo eliadiano “entasi” (per tradurre *samadhi*). Trova che non sia «possibile segnalare [...] tutti i modi di vedere molto giusti che si incontrano nel corso dell'esposizione». Pur disapprovando «certe concessioni alle teorie degli etnologi sui “culti della vegetazione” (...) ritroviamo qua e là, in particolare nella conclusione, alcune idee veramente notevoli»²⁵. Dopo aver riportato per esteso un lungo passo dell'opera, Guénon conclude che *Techniques du Yoga* «è un libro che sicuramente merita di essere letto da tutti coloro che si interessano sul serio a questi argomenti, e certo non sono molti quelli di cui possiamo dire la stessa cosa»²⁶.

Nel numero di aprile del 1949 Guénon analizza l'articolo *La mandragore et les mythes de la “naissance miraculeuse”*²⁷. La recensione loda «l'interesse della notevole documentazione»²⁸. Guénon trova che la conclusione dello studio sia «certamente giusta (...) ma sotto certi aspetti un po' incompleta»²⁹. L'apprezzamento è, ancora una volta, per gli aspetti “antievoluzionisti”. L'identificazione di una pianta reale con una pianta mitica è «una degradazione di ciò che, in origine, si riferiva in realtà a simbolismi cosmici rappresentati per mezzo di un simbolismo vegetale»³⁰. I due autori sembrano dunque concordare, in una certa misura, nella “diagnosi”, mentre si dividono sulle conclusioni. Guénon si interroga al riguardo, mettendo in evidenza quella che, a suo parere, è la domanda essenziale a cui Eliade non ha dato risposta: «perché è stata scelta in particolare la tal pianta

23 *Ivi.*, p. 207.

24 *Ibidem.*

25 *Ibidem.*

26 *Ivi.*, p.208.

27 GUÉNON R., *Recensioni*, cit., p. 166.

28 *Ivi.*, p. 167.

29 *Ibidem.*

30 *Ibidem.*

“concreta” invece di qualunque altra, come “sostituto” della tale pianta “mitica” originale?»³¹. Ancora una volta si può vedere come Guénon veda in Eliade un interlocutore a lui affine, ma si dolga che il rumeno non giunga a formulare esplicitamente le teorie perennaliste.

Sul numero di “*Études Traditionnelles*” del luglio-agosto 1949 Guénon recensisce *Le “dieu-lieur” et le symbolisme des nodes*. Anche in quest'occasione ci si trova concordi sul fatto che somiglianze nell'uso del medesimo simbolo (i nodi, in questo caso) si possano trovare in tradizioni lontane nello spazio e nel tempo «non implica necessariamente una filiazione storica (...) e che tutte queste cose sono ben lontane dal lasciarsi ridurre esclusivamente ad un'interpretazione “magica”»³². Guénon concorda con Eliade nel riconoscere nel simbolo un insegnamento riguardante «la struttura stessa del mondo e la collocazione dell'uomo in quest'ultimo»³³. Noto, ancora una volta, come questo sia l'estremo limite nella vicinanza tra i due autori.

Nel dicembre 1949 Guénon torna ancora a parlare di Eliade³⁴. L'occasione è fornita dalla contemporanea uscita de *Le Mythe de l'eternel retour. Archétypes et répétitions*. Il francese esprime, in questa occasione, diverse riserve, a cominciare dal titolo. Secondo Guénon, infatti, l'espressione “eterno ritorno” «fa pensare inevitabilmente alle concezioni moderne (...) che, oltre a confondere l'eternità con la durata indefinita, implicano l'esistenza di una ripetizione impossibile e chiaramente contraria alla vera nozione tradizionale dei cicli»³⁵. Nonostante ciò, Guénon riconosce che «nel libro di Eliade non si parla di ciò»³⁶. Si passa dunque all'analisi del contenuto vero e proprio dell'opera, cioè «la riproduzione, o piuttosto

31 *Ibidem*.

32 GUÉNON R., *Studi sull'induismo*, cit., p. 273.

33 *Ibidem*.

34 Recensione a *Le Mythe de l'eternel retour* apparsa su “*Études Traditionnelles*”, dicembre 1949 ripubblicato in GUÉNON R., *Forme tradizionali e cicli cosmici*, Roma, 2001, pp. 21-23.

35 GUÉNON R., *Forme tradizionali e cicli cosmici*, cit. , p. 21.

36 *Ibidem*.

l'imitazione rituale di ciò che fu fatto al principio»³⁷. Dopo il consueto accordo dato all'illustrazione, da parte di Eliade, del simbolismo del Centro, Guénon esprime «serie riserve» sull'idea eliadiana di “profano”. Nella rigida ermeneutica guénoniana «non esistono attività profane, fin tanto che una civiltà conserva un carattere integralmente tradizionale»³⁸. Nonostante Eliade venga elogiato molto convintamente per essersi astenuto da «ogni interpretazione sociologica o etnografica»³⁹ la critica continua piuttosto severamente. Se per Eliade i riti e i miti sono “credenze”, per Guénon sono “conoscenze reali”; se il rumeno vede nella concezione ciclica del tempo un “rifiuto della storia”, il francese ribatte che «questa (la storia) può avere realmente un senso solo quando esprima lo svolgersi degli avvenimenti, nel corso del ciclo umano»⁴⁰. Gli ultimi capitoli de *Le Mythe* sono liquidati come «meno interessanti (...) perché il loro contenuto non è più un'esposizione di dati tradizionali, bensì riflessioni personali di Eliade (...) troppo ispirate da preoccupazioni d'attualità»⁴¹. Qui, ancora una volta, le strade dei due autori si separano⁴².

37 *Ibidem*.

38 *Ivi.*, p. 22.

39 *Ivi.*, p. 23.

40 *Ibidem*.

41 *Ibidem*.

42 Analizzerò questo problema più approfonditamente nel secondo capitolo.

1.2 ELIADE SU GUÉNON

Come si è visto nel paragrafo precedente, René Guénon, pur non citando Eliade nei suoi scritti, nondimeno si interessò a lui, seguendone le sue pubblicazioni. Un discorso analogo si potrebbe fare riguardo a Mircea Eliade. Nelle sue opere più importanti, infatti, il nome del maestro di Blois non appare quasi mai⁴³; nonostante ciò, lungo la biografia eliadiana si possono trovare espressi diversi giudizi riguardo all'esoterista francese. Cercherò ora di metterli in ordine.

Nel 1927 Eliade cita Guénon in uno dei dodici articoli della serie *Itinerariu spiritual*⁴⁴. Il suo interesse, in questi anni, sembra focalizzato sulla *pars destruens* guénoniana. Si tratta infatti di una serie di critiche nei confronti della Società Teosofica di Madame Blavatski. In questa sede Eliade rimanda il lettore al «libro più recente di Guénon, *Le Théosophisme histoire d'une pseudo-religion*, egli stesso un importante occultista, enormemente informato, con una mente solida e che sa sempre quello di cui parla»⁴⁵. Di questo stesso periodo, più esattamente del 1932, è l'articolo *Spiritualitate și mister feminin*⁴⁶, nel quale Guénon (con J. Evola) è contrapposto nuovamente al teosofismo. È nel 1937 che troviamo la prima citazione in un articolo importante: *Folclorul ca instrument de cunoaștere*⁴⁷. Guénon è posto tra coloro che «cercano di dimostrare l'esistenza di una singola tradizione spirituale, una visione primordiale del mondo comune a tutti i popoli premoderni»⁴⁸. In questa famiglia di studiosi, sostenitori della tesi

43 Ricketts afferma di avere trovato un unico riferimento bibliografico a Guénon nei testi eliadiani. Cfr. RICKETTS M. L., *Mircea Eliade. The Romanian Roots 1907-1945*, New York, 1988, nota 19, p. 1382.

44 Originariamente scritti per «Cuvântul», ora ristampati in ELIADE M., *Profetism românesc*, Bucarest, 1990.

45 ELIADE M., *Profetism românesc*, cit., pag 48; Cfr. SCAGNO R., *Mircea Eliade: un Ulisse romeno* in AA. VV., *Confronto con Mircea Eliade*, cit., p. 19, nota 13.

46 In PISI P., *i "tradizionalisti" e la formazione del pensiero di Mircea Eliade*, cit., p. 46.

47 Ripubblicato (in francese) in TACOU C. (a cura di), *Mircea Eliade* (Les Cahiers de l'Herne), Paris, 1978, pp. 172-181.

48 *Ivi*, p. 172.

dell'«unità delle tradizioni e dei simboli che si trovano alla base delle antiche civiltà orientali, amerindiane e di quella occidentale, e anche delle culture “etnografiche”»⁴⁹ sono inclusi «René Guénon, Julius Evola (entrambi “dilettanti”) Ananda Coomaraswamy (specialista di iconografia e arte indiana), Walter Andrae (assirologo), Paul Mus (orientalista e archeologo), Alfred Jeremias (assirologo e specialista in questioni sumeriche) e Carl Hentze (studioso di arte e archeologia cinese)»⁵⁰ Come si può vedere, soltanto i primi tre possono reputarsi appartenenti alla cosiddetta “scuola Tradizionale”, seppur con percorsi indipendenti. Quello che lega tutti questi studiosi è il tentativo di dare un significato unitario alla raccolta dei dati etnografici. Eliade si esprime favorevolmente sullo sforzo ermeneutico (in particolare di Coomaraswamy e Hentze), ma non mostra affatto di aderire a questa scuola di pensiero. La ritiene, infatti, una «posizione intellettualista»⁵¹, in quanto per interpretare la molteplicità dei fenomeni culturali e spirituali e ricondurli sotto un unico paradigma (la “Tradizione”, variamente declinata) si ricorre a «leggi generali ed uniformi»⁵².

La maggior parte dei riferimenti a Guénon si possono trovare nella raccolta *Fragmentarium* (che contiene articoli scritti tra il 1935 e il 1939). In questi saggi, di argomento disparato, il nome di Guénon compare tre volte (da notare che il francese ricorre in tre contesti differenti). Il primo⁵³ è uno scritto sulla rivalutazione del Medioevo dopo la mitologia dell'“età oscura” propagandata in epoca illuministica. In questo contesto Guénon (insieme ai “soliti” Evola, Coomaraswamy, ma anche Maritain) è posto all'interno delle «*élites* che in esso [il Medioevo] vedono le idee»⁵⁴. È assai curioso notare che nello stesso articolo, dal tono spiccatamente anti-illuministico, si possa leggere: «A numerosissime riprese, e occupandomi di fenomeni diversi, ho

49 *Ibidem.*

50 *Ibidem.*

51 *Ibidem.*

52 *Ibidem.*

53 ELIADE M., *Valorizzazioni del medioevo* in *Fragmentarium*, Milano, 2008, p. 41.

54 *Ivi.*, p. 42.

mostrato che, nelle epoche in cui la mistica e la metafisica sono attaccate, trionfano la mistagogia e lo pseudo occultismo. Chi non crede più al Mistero, crede al mesmerismo e alla massoneria»⁵⁵. È nota, infatti, l'adesione di Guénon (personale ed intellettuale) alla Massoneria; anche in questo caso Eliade sembra distinguere il Guénon "buono" (antimodernista, elitario e metafisico) da quello più "imbarazzante" (massone ed esoterico). Guénon è ancora nominato in un articolo intitolato *La tecnica del disprezzo*⁵⁶. Ancora una volta al centro delle lodi di Eliade è l'aristocratica freddezza che Guénon mostra di avere nei confronti del mondo moderno, che gli fa assumere un «atteggiamento antistorico, ossia un atteggiamento apocalittico»⁵⁷. All'idea di progresso, alla concezione di storia come percorso di evoluzione, all'immergersi nella massa «dei numerosi imbecilli, dei pochi semi-dotti, uomini dei gabinetti ministeriali o di strada, uomini perfettamente contemporanei agli eventi»⁵⁸ Eliade contrappone «la formidabile capacità di disprezzare, in blocco, il mondo moderno. [...] Non penso che sia esistito qualcuno che abbia disprezzato la contemporaneità più categoricamente di questo prodigioso René Guénon. E mai che trapeli nel suo disprezzo compatto, olimpico, una traccia di collera, una punta di irritazione o almeno di melanconia. È un vero maestro...»⁵⁹.

Ideale chiosa a queste prime due citazioni è la terza (e ultima) che appare nell'articolo *La resistenza al genio*⁶⁰. Troviamo ancora una serrata polemica contro la mediocrità e contro la fama e il seguito che certe opere hanno, non per il loro reale valore, ma per il fatto di soddisfare la ricerca di bizzarria delle (presunte) élites. Eliade si duole, al contrario, che «un René Guénon, un Julius Evola, un Coomaraswamy

55 *Ibidem*.

56 *ELIADE M., Fragmentarium*, cit. pp. 151-153.

57 *Ivi.*, p. 151.

58 *Ibidem*.

59 *Ibidem*.

60 *ELIADE M., Fragmentarium*, cit. pp. 179-180.

siano sconosciuti fuori da una ristretta cerchia di lettori»⁶¹. È interessante notare che nelle stesse pagine venga criticata «l'incapacità dell'uomo moderno di pensare in modo impersonale»⁶²: questo è un concetto sul quale anche Guénon insiste molto, contrapponendo l'anonimato dell'artigiano antico alla spasmodica ricerca di novità dell'uomo moderno. Si può dunque vedere una sintonia di fondo tra i due autori che, ancora una volta però, rimane nel campo dell'atteggiamento intellettuale, della disposizione verso la modernità, senza affrontare le specificità dell'opera di Guénon.

Lo stesso giudizio su Guénon, seppur in forma più estesa, si può trovare in un articolo del 1937, dedicato a Coomaraswamy⁶³. Del pensatore cingalese si ricorda la sua collaborazione con “*Études Traditionnelles*” ritenuta «significativa per chi conosce l'orientamento di René Guénon. D'altronde Coomaraswamy ha anche tradotto in inglese uno dei libri di Guénon, presentando quest'ultimo al pubblico indiano come il più interessante pensatore europeo vivente»⁶⁴. Ma è un passo successivo ad essere il più interessante, poiché riassume in poche righe il momento di massima vicinanza di Eliade ai pensatori della Tradizione. Possiamo leggere infatti: «Se l'Occidente doveva essere difeso, in nessun caso lo doveva essere contro l'Oriente. Non era di là che provenivano le confusioni spirituali e il *pathos* “antitradizionalista”. Questa cosa l'ha detta, e l'ha dimostrata, tra il 1924 e il 1927 René Guénon, in due libri, *Orient et Occident* e *La crise du monde moderne*, che hanno avuto, sfortunatamente, una circolazione limitata. Oggi, dopo dieci anni, le cose si sono chiarite. Grazie alle opere di René Guénon, Ananda Coomaraswamy, J. Evola e qualcun altro, si è capito che l'“Oriente” lungi dal poter essere considerato solidale col patetismo e l'antitradizionalismo moderno,

61 *Ibidem*.

62 *Ibidem*.

63 ELIADE M., *Ananda Coomaraswamy*, “*Revista Fundațiilor Regale*”, 1937 citato in *Eliade, Valsan, Geticus e gli altri*, cit., p. 37, nota 36.

64 *Ibidem*.

trova in Europa i propri corrispondenti soltanto in un Aristotele, un San Tommaso, un Meister Eckhart o un Dante»⁶⁵.

Un'ulteriore citazione appare nella prefazione ai *Commenti sopra la leggenda di Mastro Manole*⁶⁶. Quest'opera, l'ultima scritta in rumeno nel 1943, può fungere da spartiacque tra le “radici rumene” e le opere della maturità. In quest'occasione anche il giudizio su Guénon appare in corso di mutamento. Sono superati i toni entusiastici giovanili, i quali lasciano spazio ad un giudizio più tiepido. Se da un lato Guénon viene inserito tra coloro che hanno «una reazione contro questi metodi positivisti»⁶⁷, dall'altro si nota come questa «reazione talvolta si è spinta sino al punto di negare l'evidenza della storia e di ignorare nella loro totalità i risultati fattuali acquisiti dai ricercatori»⁶⁸.

Nel dopoguerra il nome di Guénon compare più raramente, ma sono significativi i cenni al francese che si incontrano negli scritti autobiografici eliadiani. Nel 1952 lo studioso rumeno dedica un'intera pagina alla Tradizione: «René Guénon presupponeva una “tradizione primordiale” alla cui esistenza non riuscivo a credere, poiché diffidavo del suo carattere non storico, artificioso. [...] Limitare l'ermeneutica delle creazioni spirituali europee esclusivamente ai loro significati “esoterici” ripete, nel senso opposto, la riduzione di tipo materialista illustrata con tanto successo da Marx o da Freud»⁶⁹.

Il brano più illuminante di questo periodo è, a mio parere, una nota del novembre 1966, pubblicata sul *Journal*⁷⁰ «Ciò che dicono Guénon e gli altri “ermetisti” della “tradizione” non dev'essere inteso sul piano della realtà storica (come essi pretendono). Queste speculazioni costituiscono un universo di significati sistematicamente articolati; esse devono essere paragonate a un grande poema o ad un romanzo.

65 *Ibidem*.

66 ELIADE M. *Comentarii la legenda Meşterului Manole*, Bucarest, 1943; Trad. it. *Commenti alla Leggenda di Mastro Manole*, in *I riti del costruire*, Milano, 1990, pp. 3-113.

67 ELIADE M., *Commenti alla Leggenda di Mastro Manole*, cit., p. 4.

68 *Ibidem*.

69 ELIADE M., *Le messi del solstizio. Memorie 2. 1937-1960*, Milano 1995, p. 124.

70 ELIADE M., *Fragments d'un journal*, Parigi, 1973; Trad. it. *Giornale*, Torino, 1976.

Questo vale anche per le “spiegazioni” marxiste o freudiane: esse sono vere se le si considera come universi immaginari. Le “prove” sono poco numerose e incerte, corrispondono a “realtà” storiche, sociali, psicologiche di un romanzo o di un poema. Tutte queste interpretazioni globali e sistematiche costituiscono, in realtà, creazioni mitologiche, assai utili per la comprensione del mondo; ma non sono, come pensano altri autori, “spiegazioni scientifiche”»⁷¹. Eliade è ancora più esplicito l'anno successivo quando formula il seguente giudizio su Guénon: «egli [Guénon], considerandosi un reale iniziato e parlando in nome della vera tradizione esoterica, non solo negava l'autenticità del cosiddetto occultismo moderno occidentale, ma anche la capacità dell'uomo occidentale di entrare in contatto con organizzazioni esoteriche valide. [...] Guénon proclamava l'ineluttabile decadenza del mondo occidentale e ne annunciava la fine. [...] Quanto all'individuo singolo, Guénon non escludeva in linea di principio la possibilità di contatti con i centri iniziatici che sopravvivevano in Oriente, ma la riteneva molto limitata. Inoltre, cosa ancora più importante – e in radicale contrasto con le idee implicite nei recenti movimenti occultisti – Guénon negava qualsiasi condizione di privilegio alla personalità umana. Affermava testualmente che l'uomo “non rappresenta in realtà che una manifestazione transitoria e contingente del vero essere”»⁷².

Nel 1978 il giornalista C. H. Rocquet chiede all'ormai settantenne Eliade quale fosse il suo rapporto con René Guénon. La risposta fu: «Ho letto René Guénon piuttosto tardi, e alcuni suoi libri mi hanno interessato molto, in particolare *L'homme et son devenir selon le Vedanta*, che ho trovato molto bello, intelligente e profondo. Ma vi era tutto un lato di Guénon che mi irritava: il suo lato polemico a oltranza; e il suo brutale rigetto per tutta la cultura occidentale moderna: come se bastasse insegnare alla Sorbona per perdere qualsiasi possibilità di

71 ELIADE M., *Giornale*, cit., p. 402.

72 ELIADE M. *Occultism, Witchcraft, and cultural Fashions*, Chicago-Londra 1976; trad. it *Occultismo, Stregoneria e mode culturali*, Firenze, 1982, pp. 72 e ss.

capire qualcosa. [...] Per quel che riguarda la tradizione, o la Tradizione, l'argomento è complesso e non oso affrontarlo in una conversazione tranquilla come la nostra. [...] Ai nostri giorni, il termine "Tradizione" designa molto spesso l'"esoterismo", l'insegnamento segreto. Di conseguenza, chi si dichiara adepto della "Tradizione" lascia intendere che è "iniziato", che è il detentore di un "insegnamento segreto". E questo, nel migliore dei casi, è un'illusione»⁷³.

Nel 1979 Eliade pubblica *Some notes on Theosophia perennis: Ananda K. Coomaraswamy and Henry Corbin*⁷⁴. In questo studio il favore per l'opera dell'anglo-cingalese si esprime anche in un confronto con René Guénon. Contrariamente al francese e ad altri intellettuali contemporanei «Coomaraswamy sviluppa la sua esegesi, senza abbandonare gli strumenti e i metodi della filologia, dell'archeologia, della storia dell'arte, dell'etnologia, del folklore e della storia delle religioni»⁷⁵. Poco oltre il sistema di Guénon viene definito «rigido razionalismo; [...] il paragone tra costruzione teologica e pensiero matematico è, per dirla tutta, piuttosto semplicistica. Lo storico delle religioni è al contrario, affascinato dalla molteplicità e varietà delle idee riguardo l'unico modo di essere di Dio, elaborato nel corso dei millenni»⁷⁶.

L'ultima citazione riguardante Guénon la troviamo in *Fragments d'un journal II*⁷⁷ ed è riferita ad un pensiero datato ottobre 1977. «Vengo a conoscere numerosi dettagli appassionanti sulle origini del pensiero tradizionale (*philosophia perennis*), cui si appellava René Guénon: semplicemente dei libri di filosofia e di occultismo dell'inizio del XIX secolo. A dire il vero, René Guénon ha finito per scoprire, verso il tardi,

73 ELIADE M. *L'épreuve du Labyrinthe, Entretiens avec C. H. Rocquet*, Parigi, 1978; trad. it. *La prova del labirinto*, Milano, 1980, pp. 136-137.

74 ELIADE M., *Some notes on Theosophia perennis: Ananda K. Coomaraswamy and Henry Corbin*, Chicago, 1979.

75 *Ivi.*, p. 169

76 *Ivi.*, p. 170.

77 ELIADE M., *Fragments d'un journal II, 1970-1978*, Parigi, 1981.

le vere fonti, sia orientali che occidentali delle tradizioni esoteriche, e soprattutto ne ha compreso il senso... Ma questo “problema delle origini” ha anche un altro aspetto. Si può dire che questi libri, di una apparente banalità, che trattavano di filosofia, massoneria, di occultismo, e che Guénon leggeva nella sua giovinezza, erano tutto ciò che sussisteva all'inizio del XIX secolo, degradato, mutilato ed anche camuffato, del contenuto della tradizione esoterica occidentale, parzialmente riscoperta nel Rinascimento»⁷⁸. È forse, questa, la notazione più severa, non priva di condiscendenza, da parte dell'ormai affermato professor Eliade.

⁷⁸ *Ibidem*.

1.3 FONTI INDIRETTE

Nel paragrafo precedente si è cercato di mostrare i rapporti pubblici tra i due autori, che paiono essere di rispetto reciproco e di discreta stima e non sembrano, a mio parere, presentare grossi problemi interpretativi. Dall'analisi della documentazione fin qui riportata si può vedere un giovane studioso, Eliade, che, alla ricerca di un paradigma interpretativo, resta affascinato (seppur non esclusivamente) dalle tesi di Guénon. Con l'avanzare della sua carriera accademica e con la sua maturazione intellettuale, tuttavia, Eliade prende gradualmente le distanze dal pensiero tradizionale, arrivando, negli ultimi decenni della sua vita, a collocare Guénon in una precisa corrente all'interno della storia delle religioni (significativo il capitolo dedicato a Guénon in *Occultism, witchcraft and cultural fashion*⁷⁹). Si può facilmente capire come quest'ultima posizione mostri chiaramente un Eliade che vede in Guénon uno dei tanti modi di manifestazione del sacro, un oggetto di interpretazione e non più un soggetto interpretante⁸⁰.

Il francese, da parte sua, apprezza il tentativo ermeneutico di Eliade, in opposizione agli approcci storicisti, sociologici e psicologici, pur reputando il rumeno ancora troppo ancorato a preoccupazioni di ordine scientifico. Guénon, inoltre, mantiene un occhio di riguardo per il giovane Eliade, perché alcuni dei suoi più stretti collaboratori (Valsan, Lovinescu e Coomaraswamy in particolare) gli hanno parlato di lui come uno studioso «quasi interamente d'accordo, nella sostanza, con le idee tradizionali»⁸¹. È a questo punto dunque che iniziano le prime incongruenze. Se, come ho ipotizzato, Eliade ha avuto uno sviluppo intellettuale indipendente e non sempre compatibile con René Guénon, per quale motivo alcune personalità del mondo tradizionale

79 Trad. it. ELIADE M., *L'esoterismo in un ottica diversa: René Guénon in Occultismo, stregoneria e mode culturali*, Firenze, 1982, pp. 72-77.

80 Sposo qui pienamente la tesi sostenuta in MONTANARI E., *Eliade e Guénon*, cit., p. 187.

81 Vedi sopra p. 6.

reputavano Eliade uno di loro, tanto da parlarne favorevolmente a Guénon?

Inoltre, come abbiamo già visto, nel 1977 Eliade afferma di aver «letto René Guénon piuttosto tardi»⁸². Questo, ad un semplice controllo dei fatti, risulta falso. Guénon è citato per la prima volta da Eliade, come già detto, nel 1927, quando lo studioso rumeno aveva appena 20 anni. A cosa dunque si devono queste incongruenze? Per rispondere a questa domanda è necessario consultare diverse fonti indirette, che verranno analizzate nel paragrafo successivo. È innegabile, infatti, che l'immagine che Eliade, con tanta cura, ha cercato di costruire lungo la sua vita, non convince del tutto. Cercherò quindi, per quanto riguarda l'argomento di questo studio, di mostrare i punti in cui il racconto dello storico rumeno (che ho presentato nel primo capitolo e riassunto nelle righe precedenti) presenta dei punti non chiari, cercando, quando possibile, di risolvere alcune ambiguità.

Come visto, alcuni intellettuali che hanno conosciuto Mircea Eliade lo hanno dipinto come seguace di René Guénon e del pensiero tradizionale. Queste fonti indirette sembrano mettere in dubbio, da diversi punti di vista, quello che Eliade ha sostenuto pubblicamente.

Il 15 Novembre 1942 Ernst Jünger scrive che Carl Schmitt gli ha dato «informazioni dettagliate» di Eliade «e del suo maestro René Guénon»⁸³. I due (Schmitt ed Eliade) si erano incontrati poco prima, nel Luglio dello stesso anno e avevano discusso di simbolismo acquatico⁸⁴. A questo riguardo, una nota del *Diario português* afferma: «Carl Schmitt dice che René Guénon è l'uomo più interessante oggi vivente»⁸⁵.

In questo caso, qualificare Guénon come maestro di Eliade pare

82 Vedi sopra p. 17.

83 Citato in GROTANELLI C., *Mircea Eliade, Carl Schmitt, René Guénon 1942*, in SPINETO N. (a cura di), *Interrompere in quotidiano. La costruzione del tempo nell'esperienza religiosa*, Milano, 2005, p. 144.

84 *Ibidem*.

85 Spineto nota che nel manoscritto si trovano le parole, poi successivamente cancellate «ed è lieto che io sia d'accordo con lui». Cfr. SPINETO N., *Mircea Eliade storico delle religioni*, Brescia, 2006, p. 136 e nota 25.

semplicemente un equivoco. Come già detto, Eliade e Schmitt avevano discusso di tematiche inerenti al simbolismo ed entrambi, in questo frangente, si erano dimostrati affascinati dall'esoterista francese. Questo motivo, seppur banale, potrebbe aver indotto Schmitt a trovare una filiazione diretta tra Eliade e Guénon che, nei fatti, non trova conferma. È chiaro come questo parere di Carl Schmitt non paia, di per sé, particolarmente significativo. Le parole di Eliade cancellate dal *Diario portugués* né avvallano né smentiscono la tesi di un'(eventuale) dipendenza da Guénon. Esse mostrano soltanto, a mio parere, la cura di Eliade nel costruire la sua immagine pubblica.

In tempi più recenti, anche William Quinn ha cercato di sostenere la tesi dell'"Eliade tradizionalista"⁸⁶. Come giustamente già notato da Spineto⁸⁷, non si può discutere, a livello scientifico, di quello che è, per stessa ammissione dell'autore, un *personal account*. Nell'articolo citato, inoltre, nessuna delle tesi sostenute dall'autore pare provare alcunché. Né l'interesse e la preparazione di Eliade riguardo alle dottrine tradizionaliste, né l'appoggio dato al suo studente per la realizzazione di una tesi su Guénon e Coomaraswamy, né i (pochi e distanti nel tempo) testi richiamati da Quinn sono sufficienti per fare di Eliade un sostenitore della *Sophia Perennis*⁸⁸. Il fatto stesso che William Quinn sia stato l'unico studente a proseguire gli studi in ambito esoterico o tradizionale sembrerebbe, al contrario, un indizio del fatto che Eliade, almeno nel suo periodo americano, non avesse nessuna predilezione per i pensatori della Tradizione.

Un discorso a parte va fatto per quanto riguarda Michail Valsan e Vasilie Lovinescu. Entrambi rumeni, ferventi "guénoniani", furono loro, verosimilmente, a fare entrare Eliade in contatto con i libri di Guénon: d'altra parte, come già ricordato, quando Guénon volle chiedere

86 QUINN W. W JR., *Mircea Eliade and the Sacred Tradition (A Personal Account)*, "Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions", Vol. 3, N. 1, Berkley, 1999, pp. 147-153.

87 SPINETO N., *Mircea Eliade storico delle religioni*, cit. pp. 155-156.

88 Per una confutazione più dettagliata delle tesi di Quinn cfr. SPINETO N., *Mircea Eliade storico delle religioni*, cit. pp. 155-156.

informazioni su Eliade, si rivolse proprio a Lovinescu. Alcuni hanno visto, in questo intreccio di relazioni (a cui vanno aggiunti i contatti di Eliade con G. Evola e A. K. Coomaraswamy) la prova di un tentativo da parte di Mircea Eliade di entrare nel numero dei pensatori della Tradizione.

Cercherò, a conclusione di questo primo capitolo, che si basa principalmente sui documenti, di ricostruire le azioni di Eliade verso i “guénoniani”. È questo il campo in cui si riscontrano le maggiori ambiguità, soprattutto a causa del contraddittorio comportamento di Eliade, che può dare adito a diverse interpretazioni.

1.4 QUESTIONI DI TEMPI

La questione dei rapporti tra Eliade e Guénon necessita, prima di tutto, di una messa a fuoco cronologica. Come si è già avuto modo di notare, Guénon, intorno alla fine degli anni Trenta si interessò agli scritti del giovane rumeno e, da allora, costruì la sua opinione, che rimase praticamente immutata fino alla sua morte (1951). Mircea Eliade, come in parte già segnalato, terrà un atteggiamento più complesso. Chi, con vari intenti, ha cercato di voler accomunare (o separare) a tutti i costi i due studiosi offre, al contrario, una lettura senza sfumature. È il caso, per esempio, di Duibusson⁸⁹ che, nella sua foga polemica, propone soltanto un confronto avulso dalla contestualizzazione storica⁹⁰.

Parrebbe, al contrario, che la domanda da farsi a tal riguardo debba essere: quale Eliade è vicino a quale Guénon? Si è già detto che, tra le due Guerre, si trova una prima grande cesura. Se infatti, nell'Eliade prebellico è stato facile trovare citato Guénon in numerosi scritti (e a proposito di argomenti disparati) assai diversamente si deve dire per gli scritti del dopoguerra. In questi ultimi, per trovare allusioni ai Tradizionalisti si deve cercare soprattutto in diari, lettere oppure in scritti specificatamente dedicati all'esoterismo⁹¹. Nelle opere che renderanno celebre Eliade, infatti, non ci sono cenni a Guénon⁹². Constatata dunque la disomogeneità quantitativa tra i due periodi, si è obbligati a leggere la qualità delle citazioni, per capire quale mutamento possa essere avvenuto in quegli anni. Paola Pisi cerca di spiegare il mutato atteggiamento recuperando una tesi espressa da Enrico Montanari⁹³. Secondo questi, Guénon passerebbe, nell'itinerario

89 CFR. DUIBUSSON D., *Mitologie del XX secolo. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, cit.; DUIBUSSON D., *Eliade e Guénon: esoterismo e storia delle religioni*, in "Strumenti critici" XVI, 2 maggio 2001, pp. 167-188.

90 Curioso notare che questo atteggiamento decontestualizzante è quello che Duibusson contesta a Eliade.

91 Cfr., ELIADE M., *Occultismo, stregoneria e mode culturali*. cit.

92 Spineto nota un'unica citazione: *Le symbolisme de la croix* citato a p. 527 del *Trattato di storia delle religioni*.

93 MONTANARI E., *Eliade e Guénon*, cit., p. 187.

eliadiano, dal ruolo di fonte (seppur non esclusiva), a quello di oggetto di studio. L'idea, che condivido, di un Guénon oggetto di interpretazione, e non più soggetto interpretante ha però un limite nella sua prima formulazione (quella di Montanari). Essa, infatti, viene sostenuta, ancora una volta, nel contesto di una lettura parziale degli scritti eliadiani (non è un caso che nessuno dei testi portati a sostegno di questa tesi sia anteriore al 1973). Paola Pisi recupera questa felice intuizione, ma la colloca in un orizzonte più completo nell'ambito delle "radici rumene". Alcune pagine degli anni 30⁹⁴, infatti, ci restituiscono un Eliade non proprio distaccato interprete di Guénon, quanto piuttosto un giovane entusiasta delle battaglie, senz'altro controcorrente, sostenute dal più anziano francese, «un vero maestro»⁹⁵. Messa in questo quadro cronologico dunque, la tesi di Montanari diventa del tutto convincente.

Un ulteriore indizio di questo cambiamento è rappresentato dal modo di citare Coomaraswamy. Se negli scritti rumeni il nucleo dei tre tradizionalisti Evola, Guénon e Coomaraswamy resta immutato in ogni circostanza, nel dopoguerra il destino dell'anglo-cingalese sarà scisso dagli altri intellettuali della tradizione. Questi, dunque, non subirà quel cambio interpretativo che invece toccherà agli altri due perennalisti; l'approccio scientifico alla sua disciplina consentirà a Coomaraswamy di continuare ad essere un interlocutore accettabile nonostante la sua personale adesione alla Tradizione (nonché un autore citabile senza imbarazzo in ambito accademico).

Una periodizzazione parzialmente diversa ce la offre Florin Mihaescu⁹⁶; in una prima fase, rumena, Eliade avrebbe manifestato, pubblicamente, grande interesse per Guénon e per la Tradizione. Successivamente, in concomitanza con l'esilio in occidente «si impose un silenzio quasi

94 Per esempio ELIADE M., *Ananda Coomaraswamy*, cit., cfr. sopra p. 15.

95 *Sopra*, p. 14.

96 MIHAESCU F., *Mircea Eliade e René Guénon*, in "Origini", n° 13, Supplemento a "Orion" n° 150 - Marzo 1997, p. 17.

totale, durato oltre due decenni, su Guénon e sui suoi scritti»⁹⁷. Infine, il volume *Occultismo, stregoneria e mode culturali*, segnerebbe una «parziale ammenda»⁹⁸. Se non si può discutere sulla prima fase, ho invece alcune riserve sul resto di questo schema. Innanzitutto mi pare che *Occultismo, stregoneria e mode culturali* sia in continuità con la produzione postbellica eliadiana. Al di là delle opinioni personali però c'è un fatto che contraddice Mihaescu. Egli infatti non considera l'ultima citazione, la pagina di diario del 1977⁹⁹. Questo brano, come già detto, è probabilmente il più duro verso Guénon e, pur essendo un giudizio parziale (è d'altronde, solo una pagina di diario) ben illustra l'inesistenza della fase di “ravvedimento”. Ancora una volta, un certo modo di fare filosofia, partendo da un partito preso (in questo caso una posizione smaccatamente “guénoniana”) e senza una conoscenza approfondita delle fonti di cui si parla, porta, inevitabilmente, a invertire quello che si dovrebbe dimostrare, con quello che si presuppone. Questo cortocircuito ermeneutico¹⁰⁰, a mio parere, è proprio uno degli aspetti da cui Eliade prese le distanze, rispetto ai tanti pedestri emuli del genio di Guénon. Mihaescu (come tanti del suo ambiente) sembra però più interessato ad affibbiare a casaccio patenti di “scientismo”, “agnosticismo” piuttosto che leggere la realtà documentale. D'altronde credo che Eliade sarebbe stato ben felice di essere biasimato per non avere avuto «un'adesione integrale all'opera di Guénon»¹⁰¹, ma su questo tornerò a breve...

97 *Ibidem*.

98 *Ivi.*, p. 18.

99 *Sopra*, p. 18.

100 A cui, come vedremo successivamente, neanche Eliade è immune.

101 MIHAESCU F., *Mircea Eliade e René Guénon*, cit., p. 18.

1.5 CAVALLO DI TROIA?

Si è già riportato¹⁰² il passo in cui Guénon trovava «una relazione» tra i suoi scritti e quelli di Mircea Eliade. Tutto l'entourage guénoniano era al corrente di questo fatto. Le fonti ci riportano, intorno agli anni '50, i primi dubbi da parte di questo ambiente nei confronti di Eliade. Il 15 Dicembre 1951 Evola scrive ad Eliade «Colpisce il fatto che lei abbia una estrema preoccupazione di non menzionare nelle sue opere alcun autore che non appartenga strettamente alla letteratura universitaria più ufficiale, di modo che presso di lei si trova per esempio abbondantemente citato quell'amabile buonuomo di Pettazzoni, mentre non si trova una sola parola non solo su Guénon, ma neppure su altri autori le cui idee sono molto più vicine a quelle che le permettono di orientarsi con sicurezza nella materia che lei tratta. Va da sé che questa è una cosa che riguarda solo lei, ma sarebbe il caso di chiedersi se, alla fin dei conti, imporre queste limitazioni 'accademiche' sia un gioco che vale la candela...»¹⁰³. La risposta di Eliade non ci è pervenuta, ma abbiamo la controreplica di Evola: «Si tratterebbe quindi meno di metodologia che di pura tattica, e contro il tentativo di introdurre qualche cavallo di Troia nella cittadella universitaria non si potrebbe fare niente»¹⁰⁴. È dunque semplice dedurre quale deve essere stata la risposta del rumeno alla prima lettera. D'altronde, la similitudine del cavallo di Troia è attestata in almeno altre due circostanze. Già nel 1939, infatti, Guénon così rispondeva a Coomaraswamy: «Per il Sig. Eliade, un certo timore a compromettersi, come dite voi, corrisponderebbe assai bene a quel che s'è già detto del suo carattere; è, d'altra parte vero che è giovane ed è possibile che sarà meno timido quando sarà arrivato ad avere una situazione

102 *Sopra*, p. 8.

103 EVOLA J., *Lettere a Mircea Eliade 1930-1954*, Napoli, 2011, p. 45.

104 *Ibidem*.

universitaria ben stabilita»¹⁰⁵. Marcello De Martino¹⁰⁶, inoltre, ha notato che la metafora del cavallo di Troia era già stata usata da Eliade alcuni anni prima per definire la propria opera: «mi considero un cavallo di Troia in campo scientifico e la mia missione è di porre fine alla “guerra di Troia” che da molto dura tra scienza e filosofia»¹⁰⁷. Il particolare è interessante, ma dissento completamente dalle conclusioni che ricava De Martino. Egli infatti deduce, arbitrariamente, che la filosofia di cui si parla in questo passo debba essere quella perenne, mentre appare chiaro che si tratta della filosofia in generale, opposta, infatti, alla scienza¹⁰⁸. Al di là delle discutibili argomentazioni di De Martino, mi pare interessante notare che Eliade avesse, in generale, l'idea di essere un *outsider* rispetto al mondo accademico, e che reputasse di portare, con il suo pensiero, una svolta all'interno della “cittadella universitaria”. Lo stesso De Martino afferma, inoltre, che anche Ioan Petru Culianu fosse convinto della missione eliadiana di “cavallo di Troia”. Culianu avrebbe infatti scritto¹⁰⁹: «Eliade può essere considerato forse, accanto ad un Guénon o ad un Evola, un campione del “tradizionalismo”? Forse sì, però si deve dire che la sua influenza ha superato di molto quella di Guénon, come pure quella di Evola, dato che Eliade ha saputo conservarsi l'etichetta magica della “scienza” universitaria [...] Il fatto che abbia assimilato completamente “gli strumenti dell'occidente condannato” gli ha assicurato un vasto pubblico nei circoli che, pur non essendo “tradizionalisti” avvertivano la stessa “nostalgia delle origini”»¹¹⁰. Neppure questo testo (pur

105 GUÉNON R., *Lettere a Coomaraswamy 1938-1939*, cit., p. 58.

106 DE MARTINO M., *Mircea Eliade esoterico. Ioan Petru Culianu e i “non detti”*, Roma, 2008, p. 380.

107 DE MARTINO M., *Mircea Eliade esoterico*, cit., p. 380.

108 Contro De Martino anche le tesi di Spineto e Ricketts; cfr. SPINETO N., *Mircea Eliade storico delle religioni*, op. cit. p. 154; RICKETTS M. L., *Eliade's Portuguese Journal*, in *Former Friends and Forgotten Facts*, Norcross, 2003, p. 75.

109 Uso il condizionale perché il testo citato è stato espunto dalla versione definitiva dell'articolo: *L'anthropologie philosophique*, in *Mircea Eliade*, “Cahiers de l'Herne”, cit., pp. 203-219.

110 Il testo citato è riportato in; DE MARTINO M., *Mircea Eliade Esoterico*, cit., pp. 388-389.

prendendolo in considerazione nonostante sia stato espunto dall'autore stesso) mi pare utilizzabile come prova del perennalismo di Mircea Eliade. Nella biografia di Culianu¹¹¹, pubblicata lo stesso anno del citato articolo, infatti, non c'è traccia del fatto che Eliade avesse cercato (con successo per giunta!) di diffondere le idee tradizionaliste ad un vasto pubblico; Culianu, al contrario, minimizza, nella sua opera maggiore, l'influenza di Guénon su Eliade¹¹². De Martino spiega questo fatto con il timore sopraggiunto nel giovane biografo rumeno di urtare il suo maestro Eliade, citando Guénon ed Evola «*numina tutelaria della destra*». Questa spiegazione è inaccettabile se si tiene conto semplicemente del fatto che nei *Fragments d'un journal II*¹¹³ lo stesso Eliade racconta dettagliatamente i propri ricordi del suo rapporto con Evola, compresi i diversi incontri avvenuti tra i due (sia a Bucarest che a Roma). Questa argomentazione, inoltre, non regge alla semplice prova dei fatti, della quale discuterò alla fine del capitolo.

Tornando al rapporto con i tradizionalisti, scopriamo che Eliade come “cavallo di Troia” ritorna in un'altra lettera, questa volta di Valsan, indirizzata a Lovinescu nel 1957: «Egli [Eliade] utilizza parecchio di Guénon senza citarlo mai. Nel 1948 lo incontrai e conversammo a casa mia sulle sue convinzioni e sui suoi lavori. Mi dichiarò che era d'accordo con Guénon su ogni punto, ma che la sua posizione e i suoi progetti universitari gli impedivano di riconoscerlo apertamente. [...] Eliade mi diceva che pensava di avvalersi della politica del “cavallo di Troia”: una volta ben installato nel modo accademico, e dopo aver accumulato le prove “scientifiche” delle dottrine tradizionali, avrebbe finalmente esposto alla luce del sole la verità tradizionale. Credo si vantasse: è timoroso o troppo prudente. Disgraziatamente ha incontrato dei cattolici ostili a Guénon e da allora è meno entusiasta, se mai lo è stato. Due anni fa lo incontrai per strada e gli dissi che i suoi

111 CULIANU I. P., *Mircea Eliade*, Assisi, 1978.

112 *Ibidem*.

113 ELIADE M., *Fragments d'un journal II*, cit., p. 192.

progetti andavano a rilento e lui mi annunciò che avrebbe pubblicato qualcosa; in ogni caso non ha mai citato il nome di Guénon, né in bene né in male, ma alcune sue accuse ai tradizionalisti mi hanno fatto un'impressione penosa»¹¹⁴. Si vede chiaramente che i tradizionalisti, almeno fino ad un certo punto, pur vedendo in Eliade un loro interlocutore, si interrogarono sul perché non si trovassero, nelle opere dello studioso rumeno, riferimenti espliciti a Guénon. Viene dunque da chiedersi se quella del “cavallo di Troia” sia stata una menzogna, raccontata per ragioni di opportunità, o se Eliade, fino almeno agli anni '50, fosse realmente convinto di adottare questa strategia¹¹⁵.

Paola Pisi, nel suo già citato articolo¹¹⁶, spiega la mancanza di citazioni nel periodo prebellico notando che nelle opere eliadiane dell'anteguerra l'apparato critico è piuttosto scarso¹¹⁷. Non è quindi soltanto Guénon ad essere evitato, ma in generale, Eliade omette di citare le opere di cui si avvale, rivendicando la paternità delle idee espresse nei suoi scritti. L'esempio dell'alchimia, in questo contesto, è illuminante. Nei lavori dedicati all'alchimia come tecnica spirituale mancano i rimandi alla *Tradizione ermetica* di Evola (e gli altri lavori evoliani sul tema, che pure Eliade conosceva). Non c'era, in quel caso, nessuna ragione di opportunità per non citare gli studi di Evola. Paola Pisi conclude che si potrebbe contestare un scarsa correttezza scientifica ad Eliade¹¹⁸, ma non si trovano motivi di particolare ritegno accademico per non menzionare gli autori della Tradizione. Inoltre, almeno fino ai *Commenti sopra la leggenda di Mastro Manole* (dove il lavoro di Guénon è lodato esplicitamente nell'introduzione) non pare

114 Lettera citata in MIHAESCU F., *Mircea Eliade e René Guénon*, in MUTTI C. (a cura di), *Mircea Eliade*, “Origini”, Supplemento a “Orion” n. 150, 1997, p. 17.

115 Su questo interrogativo cfr., DE TURRIS G., *L'“Iniziato” e il Professore. I rapporti sommersi tra Julius Evola e Mircea Eliade*, in AA. VV., *Delle rovine e oltre: Saggi su Julius Evola*, Roma, 1995, p. 243.

116 PISI P., *i “tradizionalisti” e la formazione del pensiero di Mircea Eliade*, cit., p. 75.

117 Cfr. PISI P., *i “tradizionalisti” e la formazione del pensiero di Mircea Eliade*, cit., p. 75 e nota 158.

118 PISI P., *i “tradizionalisti” e la formazione del pensiero di Mircea Eliade*, cit., p. 54 e ss.

che Eliade avesse particolari problemi nel parlare apertamente di René Guénon, anche in termini positivi. È d'altronde pur vero che nel dopoguerra (periodo a cui appartengono le critiche dei guénoniani) niente può far ragionevolmente supporre che Eliade avesse ancora intenzione di scrivere qualcosa che appoggiasse del tutto le tesi tradizionaliste. Resta da capire quindi perché Eliade abbia detto a Valsan di essere d'accordo su tutto con Guénon¹¹⁹. Paola Pisi suppone, per risolvere la questione, che Eliade potesse aver esposto, opportunisticamente, verso la fine degli anni '30¹²⁰, la teoria del "cavallo di Troia" a Coomaraswamy, convincendolo della sua adesione alle idee tradizionali. A tal riguardo è interessante una lettera del 1936 nella quale Eliade così si esprime, rivolgendosi a Coomaraswamy: «Ciò che ammiro al di sopra di tutto nelle sue opere all'infuori della sua immensa e precisa erudizione è la comprensione del mondo simbolico e teorico, comprensione che io non ritrovo presso gli altri orientalisti. È solamente negli scritti del signor R. Guénon e in alcuni di J. Evola che si può intuire una simile capacità di comprensione e di simpatia»¹²¹ La ragione di questo atteggiamento sarebbe dunque da ricercarsi nel desiderio di Eliade di entrare nelle grazie di Coomaraswamy e di ottenere da quest'ultimo un risultato lavorativo¹²². Nel ristretto ambito dei guénoniani parigini le affermazioni fatte, opportunisticamente, a Coomaraswamy si sarebbero comunque diffuse e questa sarebbe dunque la ragione dell'imbarazzo e della difficoltà di Eliade nei colloqui con Valsan.

Una risposta, seppur non del tutto esaustiva, proviene proprio da Eliade. Nella pagina di diario si può leggere: «Un giorno, ricevetti da lui [Evola] una lettera piuttosto amara, dove mi rimproverava di non

119 *Sopra*, p. 29.

120 PISI P., *i "tradizionalisti" e la formazione del pensiero di Mircea Eliade*, cit., p. 77.

121 HANDOCA M. (a cura di), *ELIADE M., Europa, Asia, America...Corespondență (A-H)*, vol. I, Bucarest, 1999, p. 120.

122 Effettivamente questo avvenne, e solo la morte di Coomaraswamy (1947) impedì ad Eliade di avere il posto da professore che gli era stato procurato.

citarlo mai, non più di Guénon. Gli risposi da parte mia e bisognerà che un giorno dia una spiegazione delle ragioni di questa risposta. La mia argomentazione è tra le più semplici: i libri che scrivo sono destinati al pubblico di oggi e non agli "iniziati". Contrariamente a Guénon e ai suoi emuli ritengo di non dover scrivere nulla che sia a loro specificamente destinato»¹²³. Come detto, questa pagina non risolve l'intera questione, ma è utile per aiutarci a formulare alcune conclusioni parzialmente in disaccordo con gli studiosi che fin qui ho seguito.

Passando in rassegna gli scritti giovanili, si vede un Eliade entusiasta di alcune idee guénoniane. D'altra parte, con il passare del tempo si può chiaramente notare un progressivo distacco e una presa di distanza nei confronti della Tradizione. È chiaro che un allontanamento dal pensiero di Guénon non poteva non creare problemi allo studioso rumeno, sia dal punto di vista intellettuale che da quello personale. Molte delle ambiguità e delle incoerenze riscontrabili dopo gli anni '50 si possono ricondurre a questa difficoltà di fondo. Si sono spesso volute leggere queste incongruenze come indice di una malafede da parte di Eliade, il quale avrebbe usato opportunisticamente il tradizionalismo per impressionare Coomaraswamy, salvo poi abbandonarlo quando, morto l'anglo-cingalese, non gli era più utile¹²⁴.

Bisogna però anche poter ipotizzare che Eliade abbia percorso, con la sua maturazione intellettuale, una strada divergente da quella dei tradizionalisti. Quello che per il giovane Eliade era «la formidabile capacità di disprezzare, in blocco, il mondo moderno»¹²⁵, può tranquillamente essersi trasformata, una volta raggiunta la maturità, in «brutale rigetto per tutta la cultura occidentale moderna»¹²⁶. D'altronde, non mi pare mai di vedere un rifiuto in blocco del pensiero

123 ELIADE M., *Fragments d'un journal II*, cit., p. 194.

124 PISI P., *i "tradizionalisti" e la formazione del pensiero di Mircea Eliade*, cit., p. 78.

125 *Sopra* p. 14.

126 *Sopra*, p. 17.

tradizionale, quanto piuttosto una critica serrata alla pretesa di esclusività di quest'ultimo nell'interpretazione del mondo. Tutto questo, inoltre, non è in nessun modo incompatibile con una sincera ammirazione intellettuale per Coomaraswamy, apprezzato non in quanto tradizionalista ma, piuttosto, nonostante la sua adesione al pensiero di Guénon. In quest'ottica, l'idea di «scrivere per il pubblico di oggi e non per “iniziati”»¹²⁷ non mi pare affatto una “banalità”¹²⁸. In questa nota, al contrario, mi pare di scorgere la volontà, da parte di Mircea Eliade di confrontarsi con la contemporaneità, e non rifugiarsi nella proverbiale torre d'avorio della “Tradizione”. L'insistere nel tenere le distanze da Guénon allora, può essere un messaggio mandato al suo pubblico, “il pubblico di oggi”. Il messaggio sarebbe dunque quello di non confondere l'ermeneutica eliadiana, pur con le sue similitudini col pensiero tradizionale, con l'ottusa chiusura di quest'ultimo, perduto in un eterno circolo autoreferenziale. Questa irritazione, a parer mio, può spiegare anche le *gaffes* con Valsan. Quello stesso Valsan custode dell'“ortodossia guénoniana”¹²⁹ ben incarnava tutti i difetti del pensiero e dell'atteggiamento tradizionalista (emblematico che le critiche di Eliade a Guénon diventano, nella lettera di Valsan “accuse”¹³⁰).

Lascerò, in conclusione, che sia Mircea Eliade stesso ad avvallare la mia tesi, sperando di non abusare delle parole dello storico delle religioni.

«Che cosa avrebbero fatto un Vasile Lovinescu o un Valsan senza René Guénon? Il primo avrebbe continuato ad essere un mediocre saggista-giornalista, un pedestre commentatore dell'ultimo libro di filosofia edito da *Cartea Românească*, mentre Valsan sarebbe rimasto un

127 *Sopra*, p. 32, nota 123.

128 PISI P., *i “tradizionalisti” e la formazione del pensiero di Mircea Eliade*, cit., p. 80.

129 Sarà proprio Valsan, dopo la morte di Guénon, il suo successore alla direzione di *Études Traditionelles*. Si veda inoltre VALSAN M., *La funzione di René Guénon*, Parma, 1985.

130 *Sopra*, p. 30.

mediocre funzionario e non si sarebbe neanche permesso la sua barbetta a punta, così ricca di allusioni tradizionaliste (con la sua conversione all'Islam, Valsan si è fatto crescere una sorta di barba araba). Oggi, ognuno di loro due detiene la chiave dei misteri, e dopo ogni nuovo numero di "Études Traditionnelles" ciascuno di loro si sente più vicino all'Assoluto. "Io penso", essi dicono, "per il tramite di una tradizione"; vale a dire, non pensano affatto, ma non fanno altro che richiamarsi all'ultimo articolo di Guénon»¹³¹.

131 Notazione di diario datata 2 agosto 1946 riportata nell'introduzione a cura di Claudio Mutti in: VALSAN M., *Sufismo ed Esicasmò. Esoterismo islamico ed esoterismo cristiano*, Roma, 2000, p. 7.

CAPITOLO II

Presupposti metodologici e visione globale del mondo

2.1 CONSIDERZIONI GENERALI DI METODO

Fino ad ora si è cercato di circoscrivere l'argomento di studio, ancorandosi il più possibile ai dati documentali. Dal ritratto che si è fatto risulta una discreta lontananza intellettuale tra Eliade e Guénon. Quali sono le ragioni che si sono addotte per sostenere la tesi contraria? Da dove nasce l'ipotesi (o, come si è altrove sostenuto, il "mito"¹³²) della consonanza tra il francese e il rumeno? È opinione di chi scrive che Eliade e Guénon abbiano in comune una certa "aria di famiglia": ma dove cercarla se i documenti bio-bibliografici ci hanno mostrato il contrario? La risposta, evidentemente, non può essere univoca.

Come già detto, Eliade rimproverò spesso a Guénon la sua mancanza di metodo scientifico. Il maestro di Blois, da parte sua, si aspettava da Eliade una netta presa di distanza nei confronti della cultura accademica. Potrà sembrare dunque un paradosso il fatto che si inizi a scrivere di somiglianze parlando di metodo.

Partiamo da una nota superficiale: sia Mircea Eliade che René Guénon furono considerati, in vita, dei "guru" pur rifiutando entrambi questo ruolo¹³³. Cosa è contenuto di così speciale negli scritti di due intellettuali del '900 tale da attirare non soltanto lettori, ma addirittura (aspiranti) fedeli? Certamente parte di questa fama dipende da fattori

132 MONTANARI E., *Eliade e Guénon*, cit., p. 183.

133 «noi non siamo affatto incaricati di condurre o togliere aderenti ad una qualsiasi organizzazione, non invitiamo nessuno a chiedere l'iniziazione qua o là né ad astenersene, e stimiamo anzi che ciò non ci riguardi in alcun modo e non possa menomamente rientrare nei nostri compiti» GUÉNON R., *Considerazioni sulla via iniziatica*, Milano, 1996, p. 21; «ma perché questi giovani nichilisti, aggressivi, provocatori, mi assillano tanto? In che cosa concerne la loro sconcezza deliberata e il loro esibizionismo orgiastico? [...] Un gran numero di *hippies*, lo so, sono in cerca di una "nuova religione" [...] Dubito tuttavia che queste estasi artificiali, irrisorie, meccaniche, abbiano molto a che vedere con un'"iniziazione autentica"» cfr. ELIADE M., *Fragments d'un journal II*, cit., p. 29.

contingenti ma, a mio parere, non va trascurata una ragione intrinseca nelle opere dei due studiosi.

«Un fenomeno religioso risulterà tale soltanto a condizione di essere inteso nel proprio modo di essere, vale a dire studiato su scala religiosa»¹³⁴. Questo celeberrimo passo potrebbe, con le dovute differenze terminologiche¹³⁵ essere applicato anche all'opera di René Guénon. Entrambe le dottrine si fondano su un a priori, indimostrato e indimostrabile: esse si reggono infatti su alcuni presupposti metafisici che danno sostanza a tutto l'edificio. Eliade e Guénon non offrono (né, d'altronde potrebbero) prove a favore dei loro concetti fondanti: la Tradizione e l'*homo religiosus*. I fatti richiamati per tale scopo servono ad illustrare piuttosto che a dimostrare. In entrambi i casi ci si trova di fronte ad una sorta di filosofia narrativa, nella quale certamente i singoli aspetti (l'analisi di un rito o di un simbolo ad esempio) possono essere recepiti o comunque discussi razionalmente ma, per inserire questi nella *Weltanschauung* proposta dai due autori è richiesto al lettore un atto di fede.

Guénon è esplicito al riguardo e non nasconde il fatto che nella sua opera «importerebbe poco determinare esattamente la provenienza di questa o quell'idea, la quale in definitiva ci interessa perché, avendola compresa, la sappiamo vera (sottolineatura mia)»¹³⁶. Il francese, dunque, dichiara apertamente (e a più riprese) di non voler affatto “fare una filosofia”¹³⁷ e di rigettare come mezzo privilegiato di conoscenza il pensiero razionale¹³⁸. Appare dunque evidente che, per accettare una visione che si presenta asistemica¹³⁹ e extra-

134 ELIADE M., *Trattato di storia delle religioni*, Torino, 2008, p. XLV.

135 Cfr. GUÉNON R., *Tradizione e religione*, in *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, Milano, 1989, pp. 67-77.

136 GUÉNON R., *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, cit., p. 14.

137 Cfr., GUÉNON R., *Pensiero metafisico e pensiero filosofico* in, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, cit., pp. 98-111; GUÉNON R., *Simbolismo e filosofia* in, *Considerazioni sull'iniziazione*, Milano 1996, cap. XVIII.

138 Cfr., GUÉNON R., *il mentale elemento caratteristico dell'individualità umana* in *Gli stati molteplici dell'essere*, Torino, 1965, p. 11.

139 GUÉNON R., *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, cit., p. 104.

razionale¹⁴⁰ occorre farlo “dall'interno”¹⁴¹. Per trovarsi all'interno delle coordinate guénoniane, però, occorre averne già accettato, a priori, i capisaldi, che il sistema stesso ha dichiarato inattingibili alla ragione. Questo paradosso ben illustra come il pensiero tradizionale contenga una parte per così dire dogmatica, la quale fa assumere al tradizionalismo tratti religiosi¹⁴². Questa posizione, a mio parere, potrebbe rappresentare un punto di vicinanza all'opera di Eliade. Cosa significa infatti «studiare il fenomeno religioso su scala religiosa»?

Se, leggendo Guénon, sono lampanti la chiarezza e la coerenza nell'esplicitare metodo e obbiettivi del proprio pensiero, lo stesso non si può dire del rumeno. L'ambiguità e i sottintesi della dottrina eliadiana sono stati spesso ricordati: pur essendo, in vita, assunto ai vertici accademici, non si è potuto non notare che l'esperienza scientifica di Eliade parrebbe «guidata da un'esperienza religiosa di tipo personale»¹⁴³. Accettando questa ipotesi il legame con Guénon si fa più stretto. Il cortocircuito ermeneutico che ho segnalato a proposito di Guénon si ripropone, in tutta la sua forza, in una parte del pensiero eliadiano: «esiste un solo modo per accostarsi alla religione ed è quello di prendere in esame i fatti religiosi»¹⁴⁴ afferma Eliade. Questa affermazione, scontata, quasi tautologica, mostra grande somiglianza al passo di Guénon sopra riportato¹⁴⁵ nella sua esplicazione. Poco dopo

140 *Ibidem*.

141 «Si dirà ancora; quali sono le prove che se ne possono dare? E' veramente strano che si chieda di provare la possibilità di una conoscenza invece di cercare di rendersene conto da se stessi facendo il lavoro necessario per acquisirla. Per chi possieda simile conoscenza, quale interesse e quale valore possono avere tutte queste discussioni? Il fatto di sostituire la conoscenza in sé e per sé con la “teoria della conoscenza” è forse la più bella ammissione di impotenza della filosofia moderna» cfr. GUÉNON R, *la Metafisica Orientale*, Milano, 2000.

142 Di «una sorta di super-religione». L'espressione è di Olivier de Frémond una lettera a Louis Charbonneau-Lassay riportata in ZOCCATELLI P. L., *Le Lièvre qui rumine. Autour de René Guénon, Louis Charbonneau-Lassay et la Fraternité du Paraclet*, Milano 1999, p. 66.

143 FAIVRE A., *L'ambiguità della nozione di sacro in Mircea Eliade*, in AAVV., *Confronto con Mircea Eliade*, Milano, 1998, p. 366.

144 ELIADE M., *Immagini e simboli*, Milano, 2007, p. 31.

145 Cfr., sopra, p. 36 «importerebbe poco determinare esattamente la provenienza di questa o quell'idea, la quale in definitiva ci interessa perché, avendola compresa, la sappiamo vera».

Eliade afferma infatti: «prima di fare la storia di qualcosa è importante comprendere quella data cosa, in se stessa e per se stessa (sottolineature mio)»¹⁴⁶. Appare, a mio parere sorprendente la somiglianza tra i due brani: entrambi gli autori usano lo stesso verbo, “comprendere”. In quest'ottica, l'intellettuale è colui che a priori ha “compreso” la verità; non compresa in una delle determinanti che compongono la materia di studio ma, al contrario “sapendola vera” (Guénon) “in se stessa e per se stessa” (Eliade)¹⁴⁷. Tanto Guénon quanto Eliade, quindi, propongono un approccio che si può classificare come “antiriduzionistico”¹⁴⁸ e “religionista”¹⁴⁹, il quale, legittimo in se stesso, potrebbe lasciare qualche dubbio quando lo si voglia proporre in campo accademico. Guénon, al riguardo, molto coerentemente, rifiutò qualsiasi forma di confronto sul terreno della scienza, ben conscio della differenza di natura tra la sua proposta metafisica e gli strumenti del pensiero logico-razionale. Eliade, invece, pare da un lato rivendicare la coerenza scientifica della sua opera (in questo senso vanno inserite le sue critiche metodologiche al pensiero tradizionale) d'altra parte, al contrario, sembra non potere (o non volere?) liberarsi dell'approccio religionista. Questo crea una curiosa mescolanza, nella quale, tra l'altro, si trova gran parte del fascino della sua opera¹⁵⁰. Verrebbe da pensare che questa caratteristica, il rimanere a metà

146 ELIADE M., *Immagini e simboli*, cit., p. 31.

147 Questo concetto di “comprensione”, seppur assimilabile nei due autori in esame, non si può far derivare da un retroterra culturale comune. L'atteggiamento di Guénon pare rifarsi all' antica concezione sacrale dell'*auctoritas*. Nell'idea eliadiana di irriducibilità del sacro, invece, si può sentire l'influsso della tradizione tipica della Fenomenologia della religione.

148 Dove per “riduzionismo” si intende l'atteggiamento che consiste nel partire dal presupposto che il religioso è in qualche modo destinato a dissolversi in spiegazioni di tipo economico, politico, sociologico, psicologico, etc... Cfr., FAIVRE A., *L'ambiguità della nozione di sacro in Mircea Eliade*, cit., nota 1, p. 363.

149 Dove per “religionismo” si intende l'atteggiamento che consiste nel fare storia delle religioni partendo da una posizione religiosa. Cfr., FAIVRE A., *L'ambiguità della nozione di sacro in Mircea Eliade*, cit., nota 1, p. 363.

150 «Può preoccupare la sua tendenza a non distinguere sufficientemente, a livello metodologico, i diversi momenti della ricerca, quello dello storico delle religioni, quello fenomenologico, quello filosofico e teologico». Cfr., FAVARO G., *Intenzionalità religiosa e verità della religione nel pensiero di Mircea Eliade in, Interrompere il quotidiano*, cit., p. 186.

strada tra scientificità e identificazione dell'autore nel soggetto studiato, possa aver rappresentato una delle chiavi del successo dei lavori eliadiani, i quali hanno superato i limiti dell'angusto mondo degli specialisti. In quest'ottica dunque, riconosco l'Eliade "cavallo di Troia" all'interno della cittadella accademica: non già perché pronto ad assaltarla sotto il vessillo del pensiero tradizionale, quanto, piuttosto, perché questo inestricabile intreccio (non per caso ribattezzato "ermeneutica creatrice") è diventato un imprescindibile oggetto di confronto per chiunque voglia studiare il sacro. Con tutti i suoi limiti e le sue ambiguità dunque, Eliade ha fatto quello che Guénon non ha potuto fare. La formidabile coerenza del francese, infatti, ha destinato l'autore e la sua opera ad una nicchia, talvolta disprezzata e talvolta osannata, a seconda delle circostanze. Di fatto però, sottraendosi al confronto con il mondo "di fuori", in nome di una, pur reale, "differenza di natura", ha impedito al pensiero tradizionale di raggiungere lo stadio della maturità.

Si è sostenuto, fino a questo punto, il contatto tra René Guénon e Mircea Eliade nel fatto che entrambi reputassero la propria dottrina una "*saving discipline*"¹⁵¹. Inoltre, la ricerca della Verità e il desiderio di trasformazione dell'uomo fanno sì che le opere dei due autori, ad uno sguardo superficiale, sembrino avere un programma comune. Affermazioni come «Alla fine l'ermeneutica cambia l'uomo: è più che una istruzione, è anche una tecnica spirituale suscettibile di modificare la qualità della stessa esistenza»¹⁵² non parrebbero così lontane dalla gnoseologia guénoniana. Appena si compia un passo in avanti nella direzione della "trasformazione" tratteggiata dai due autori, di che cosa essa sia e dei metodi per raggiungerla, però, ci si accorge che le strade divergono.

I presupposti di Eliade e Guénon, dunque, presentano certe somiglianze, le quali, però, si fermano al punto di vista "morfologico". I

151 ELIADE M., *Giornale*, cit., p. 406.

152 ELIADE M., *La nostalgia delle origini*, Brescia, 1980, p. 77.

pilastri su cui si reggono i due sistemi, infatti, pur derivando da presupposti metodologici simili, sono inconciliabili: nei paragrafi successivi cercherò di soffermarmi su alcuni di essi.

2.2 SENTIMENTO E REALIZZAZIONE

Si è detto che lo scopo ultimo delle dottrine dei due autori è la “trasformazione” dell'individuo attraverso la conoscenza. Le similitudini tra Guénon ed Eliade terminano qui.

Per René Guénon la facoltà preposta alla conoscenza, o meglio, all'unica forma di conoscenza realmente completa (quella metafisica) è l'intelletto trascendente¹⁵³: facoltà sovra-individuale e sovra-razionale¹⁵⁴. Le altre facoltà umane, come ad esempio la ragione ed il sentimento, sono del tutto svalutate nella rigida antropologia tradizionale. Esse, rispetto alla luce diretta dell'intelletto, non sono che «una luce senza calore»¹⁵⁵ (la ragione) e «un pallido calore senza luce»¹⁵⁶ (il sentimento). È chiaro dunque come l'itinerario iniziatico debba, se non prescindere da queste due funzioni, quantomeno subordinarle all'intelletto: esso, infatti, è il solo che può orientare rettamente l'uomo. Le espressioni emozionali (come ad esempio “l'amore”) hanno quindi la loro giustezza solo se lette in chiave simbolica. Esse sono utili all'uomo solo «se suscettibili di una trasposizione analogica in un ordine superiore»¹⁵⁷.

L'unicità della Verità è data dunque dalla trascendenza dell'intelletto e dalla sua funzione “centripeta”; mentre la ragione e il sentimento, essendo facoltà individuali, sono causa delle differenze di opinioni e quindi dell'errore. L'intelletto è infallibile nel suo atto di intuizione pura: l'errore deriva dalla traduzione dei principi metafisici in termini razionali, discorsivi, o peggio, sentimentali. Tutto il processo conoscitivo è, dunque, rigorosamente metafisico, essendo giocato su una dinamica dal sapore neoplatonico nella quale l'intelletto, con un atto intuitivo, si identifica con il principio metafisico. Essendo però

153 GUÉNON R., *Gli stati molteplici dell'essere*, cit., *la gerarchia delle facoltà individuali*, p. 13.

154 *Ibidem*.

155 GUÉNON R., *Simboli della Scienza sacra*, Milano, 1990, p. 358.

156 *Ibidem*.

157 *Ibidem*.

l'intelletto stesso una funzione sovra-individuale, si configura una sorta di processo di reminiscenza, nel quale, una volta annullato il peso dell'errore delle facoltà individuali, il principio riconosce se stesso¹⁵⁸. Per Guénon dunque la conoscenza è l'unificazione ad opera dell'intelletto della molteplicità del reale. Il sistema che risulta da questa conoscenza è conforme al paradigma della Tradizione Perenne, confermando, una volta di più, la circolarità delle tesi tradizionali.

Mircea Eliade, come detto, non si serve della «“tradizione primordiale” alla cui esistenza non riuscivo a credere, poiché diffidavo del suo carattere non storico, artificioso»¹⁵⁹. Anche Eliade, tuttavia, ricorre ad una categoria a priori: l'*homo religiosus*. Non è certo questa la sede per analizzare in profondità una questione così complessa. Quello che importa in quest'occasione è segnalare la distanza, se non l'opposizione, rispetto al pensiero tradizionale. Per lo storico rumeno infatti il carattere trans-storico del sacro (e del rapporto tra uomo e sacro), la sua uniformità al di là della molteplicità delle sue manifestazioni non derivano dall'incardinamento in un orizzonte metafisico (la rivelazione primordiale, o tradizione perenne). Eliade afferma infatti: «Il sacro è un elemento della struttura della coscienza e non un momento della storia della coscienza»¹⁶⁰. Egli dunque sposta l'intera questione su un piano esistenziale¹⁶¹. Questa teorizzazione è quanto di più distante si possa immaginare rispetto a Guénon. Prima di tutto, si può scorgere in questi concetti eliadiani un contributo importante derivante dalla psicologia junghiana¹⁶². Guénon, al contrario, ha fatto della psicanalisi e delle teorie del profondo due tra i suoi maggiori obbiettivi polemici, sostenendone il carattere “contro

158 La gnoseologia tradizionale è espressa soprattutto in GUÉNON R., *Gli stati molteplici dell'essere*, cit., cap. XV-XVI.

159 ELIADE M., *Le messi del solstizio. Memorie 2. 1937-1960*, Milano 1995, p. 124.

160 ELIADE M., *Giornale*, cit. Anche qui, come già ricordato altrove, è forte l'influenza della tradizione tipica della Fenomenologia della religione.

161 Seguo, a questo riguardo l'interpretazione di PISI P., *i “tradizionalisti” e la formazione del pensiero di Mircea Eliade*, cit., p. 59 e ss.

162 «Con la sua ricerca analitica, Jung ha contribuito ampiamente all'elaborazione di una vera e propria teoria dell'*homo religiosus*» Cfr. RIES J., *Opera omnia. Vol. 5: La scienza delle religioni. Storia, storiografia, problemi e metodi*, p. 367.

iniziatico”¹⁶³. Al di là di questo discorso sulle fonti dei due autori, la differenza è di merito. Espressioni come “nostalgia delle origini”, “universale bisogno umano”¹⁶⁴ sono il basamento da cui, per Eliade, parte la ricerca metafisica. Il punto di partenza è dunque l'uomo, il singolo nelle sue aspirazioni e nostalgie individuali.

Per usare un'immagine potremmo dire che la conoscenza guénoniana è “discendente”: essa parte infatti dai principi noetici i quali arrivano a trasformare l'iniziato. Non a caso per accedere a questa forma di conoscenza perfetta, un prerequisito essenziale è l'iniziazione che, nei termini tradizionali, significa essere investiti da “un'influenza spirituale”. Altrettanto non casualmente, per accedere all'iniziazione occorrono le “qualifiche iniziatiche”¹⁶⁵ che si configurano come una sorta di predestinazione¹⁶⁶.

Quella di Eliade, al contrario, potremmo chiamarla “ascendente” poiché «ogni atto religioso è un tentativo di rifacimento dell'unità cosmica»¹⁶⁷. Dunque l'atto religioso eliadiano compie, già a livello della manifestazione cosmica, quello che, per Guénon è il culmine della realizzazione metafisica. In una formula si può condensare questa grande differenza. Come ha notato M. L. Ricketts¹⁶⁸, Eliade usa, preferibilmente, il termine “cosmico” laddove Guénon userebbe “metafisico”. Per il rumeno infatti il Cosmo è una realtà metafisica, l'Intero; il quale, però, si può esperire “concretamente”. Enorme dunque la distanza dal pensiero esclusivamente noetico di Guénon.

Questo atteggiamento, d'altronde, si riflette anche sull'approccio metodologico. L'Eliade “cosmico” dichiara di mantenere un atteggiamento “induttivo” dove «lo storico delle religioni è affascinato dalla molteplicità e varietà delle idee riguardo l'unico modo di essere

163 Cfr., GUÉNON R., *I misfatti della psicanalisi*, in *Il regno della quantità e i segni dei tempi* Milano, 1982, p. 83 e ss.

164 ELIADE M., *Il mito della reintegrazione*, Milano, 1989, p. 52.

165 Questo argomento sarà approfondito nel capitolo III.

166 GUÉNON R., *Delle qualificazioni iniziatiche*, in *Considerazioni sull'iniziazione*, Milano, 2003, pp. 80-90.

167 ELIADE M., *Il mito della reintegrazione*, cit., p. 53.

168 RICKETTS M. L., *Mircea Eliade. The Romanian Roots 1907-1945*, cit., p. 857.

di Dio, elaborato nel corso dei millenni» e «partendo dal concreto [...] si può arrivare a ricostruire l'Intero, alla costituzione del "sistema" attraverso cui esso si dispiega. Nessun dato concreto è troppo insignificante da non poter servire come punto di partenza»¹⁶⁹. Al contrario Guénon adotta, senz'altro, un metodo "deduttivo", che rifiuta «di partire dai "fatti" [...] accontentandosi di cercare il significato di un simbolo, di una forma di vita o di un rituale, nel loro essere conformi a certi canoni tradizionali»¹⁷⁰.

Se non ci sono dubbi sul deduttivismo tradizionalista, ancora una volta, Eliade è ambiguo. Al di là delle sopra riportate dichiarazioni di intenti, la procedura usata dall'Eliade maturo sembra mantenere entrambi gli approcci. Per fondare un sistema su capisaldi come "*homo religiosus*", "ierofania", "ripetizione degli archetipi" è evidente che si debba ricorrere ad un metodo "deduttivo", fondato cioè su alcuni a priori che offrano uno spazio nel quale classificare i fenomeni studiati. Dopo essersi bruscamente separate, dunque, le strade di Eliade e Guénon tornano ad intrecciarsi.

169 Riportato in RICKETTS M. L., *Mircea Eliade. The Romanian Roots 1907-1945*, cit., p. 864, nota 86.

170 TACOU C. (a cura di), *Mircea Eliade* (Les Cahiers de l'Herne), cit., p.173.

2.3 QUALE ANTISTORICISMO?

Quanto detto finora porta senz'altro a considerare Mircea Eliade e René Guénon come pensatori poco inclini alla contestualizzazione storica o, per semplificare, allo "storicismo", qualunque sia il significato che si vuol dare a questa parola. Non è un caso che uno degli argomenti più usati per accomunare Eliade e Guénon (spesso polemicamente) sia proprio il tema della storia. Chi vede nella concezione della storia «un'eccezionale cartina tornasole ideologica»¹⁷¹ ritiene che «passato, presente e futuro vengono affrontati nella stessa ottica tanto dalla Tradizione quanto da Eliade»¹⁷².

Le ragioni di comunanza portate sono solitamente tre:

- 1) Entrambi gli autori sono antistoricisti, vogliono cioè, negare la storia.
- 2) Entrambi optano per una concezione ciclica del tempo rifiutando quella lineare.
- 3) Per entrambi "l'età dell'oro" è nel passato, in ciò che è "tradizionale".

Cercherò di rispondere a questi tre argomenti, mostrandoli come non del tutto fondati, quanto piuttosto utili all'elaborazione del "mito" della consonanza tra i due autori.

È stata usata una macro divisione per dimostrare che Eliade e Guénon appartengono alla stessa famiglia: «da una parte stanno coloro per i quali nulla di essenziale è mai cambiato, può cambiare o deve cambiare nel mondo [...] dall'altra parte stiamo noi, coloro per i quali la partita è aperta e per i quali c'è stata, c'è e ci sarà storia, sono avvenuti e sono sempre possibili cambiamenti essenziali»¹⁷³. Per prima cosa noto che questa classificazione ha un obiettivo ideologico: infatti l'autore afferma che i primi hanno un atteggiamento «sostanzialmente

171 FIORE C., *Storia sacra e storia profana in Mircea Eliade*, Roma, 1986, p. 24.

172 *Ibidem.*, p. 23.

173 La citazione è di Angelo Brelich Riportata in FIORE C., *Storia sacra e storia profana in Mircea Eliade*, cit., p. 44.

conservatore e reazionario»¹⁷⁴, i secondi invece «progressista e rivoluzionario»¹⁷⁵. Come già detto nell'introduzione, non interessa in questo studio la ricerca di (eventuali) significati politici delle opere di due filosofi della religione.

Dal punto di vista teoretico, invece, la classificazione proposta non mi pare appropriata. Le due parti in causa sono divise non dal fatto che un fenomeno vada compreso collocandolo nel suo orizzonte storico, ma dal fatto che nulla di “essenziale” possa o meno cambiare. Sul significato di questo “essenziale” si gioca l'intera classificazione. Verrebbe da pensare che chiunque abbia una visione globale del mondo sia un antistoricista. Anche la filosofia della storia di Marx, paradossalmente, non rientrerebbe forse nel primo campo con le sue dinamiche storiche codificate nel quale “l'essenziale” (la lotta di classe, la dialettica) non cambia mai?

La domanda da farsi è allora: quale antistoricismo accomuna Guénon ed Eliade? Senza dubbio entrambi rifiutano di ridurre il sacro, il mito, il rito ad una serie di coordinate solamente storiche, ma ritengono che le radici delle determinazioni religiose abbiano una dimensione temporale diversa da quella ordinaria (la Tradizione Primordiale, o *illud tempus*). Questo è poco più che un punto di partenza per la riflessione sul tempo operata dai due autori, non certo sufficiente ad avvicinarli. Da questo presupposto ontologico non deriva necessariamente alcun esito comune; solo uno sguardo superficiale può trovare sovrapponibili le speculazioni sul tempo di Guénon e quelle di Eliade. Questo ci porta ad analizzare il punto 2: la proposta, da parte di entrambi, di un tempo ciclico invece di quello lineare tipico della modernità.

174 *Ibidem*.

175 *Ibidem*.

2.4 TEMPO CICLICO E TEMPO STORICO

Partiamo da Mircea Eliade: la riflessione sulla natura del tempo attraversa senz'altro tutta la sua opera, ma è nel *mito dell'eterno ritorno*¹⁷⁶ (specialmente negli ultimi capitoli) che si trova esposta una sorta di filosofia della storia¹⁷⁷.

Va però precisato che Eliade, anche in questo testo, non dichiara di esporre una sua propria dottrina riguardo alla natura del tempo, quanto piuttosto di mostrare quale esperienza del tempo abbia l'uomo "tradizionale", "arcaico", "primitivo", in contrapposizione alla storia dell'uomo "moderno". Vedremo più avanti come Guénon abbia tutt'altre intenzioni.

Piero di Vona¹⁷⁸ ha notato come sia impossibile determinare con esattezza i confini di concetti chiave come "tradizionale", "moderno", "arcaico". Nella prefazione Eliade suggerisce che l'uomo tradizionale sia quello precristiano¹⁷⁹, successivamente pare che per uomo tradizionale debba intendersi quello presocratico¹⁸⁰, salvo poi affermare che Platone fu il filosofo per eccellenza della mentalità primitiva¹⁸¹.

Eliade ci comunica dunque che esistono almeno due visioni del tempo che si contrappongono pur mantenendo una certa ambiguità nel trovare il limite tra le due concezioni. C'è da dire che questa mancanza di coerenza nella trattazione eliadiana potrebbe essere il segno che, secondo il rumeno, le due tendenze coesistono in tutte le civiltà e non se ne può descrivere uno sviluppo storico uniforme. È il caso del mondo cristianizzato che, pur portando a compimento una rottura rispetto alla tradizione arcaica, nondimeno conserva al suo interno (nel

176 ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, Roma, 2010.

177 Che Eliade dichiara di voler fare già nella premessa cfr., *Ivi.*, p. 9.

178 DI VONA P., *Storia e tradizione in Eliade*, in "Diorama Letterario" n° 109, Firenze, 1987, pp. 8-14.

179 ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., pp. 5-6.

180 *Ivi.*, p. 10.

181 *Ivi.*, pp. 55-56.

mondo contadino) la antica concezione, quella ciclica.

Ma cosa si deve intendere per tempo ciclico? Il mito dell'eterno ritorno suggerisce che la ciclicità del tempo possa essere data, in primo luogo, dalla sua reversibilità. L'uomo arcaico può proiettarsi nel tempo delle origini, attraverso la celebrazione di un rito egli si ricollega o meglio, si identifica, con l'avvenimento archetipico avvenuto *in illo tempore*¹⁸². Il momento fondante dunque, si ripete, indefinitamente, in uno svolgimento ciclico, il quale garantisce la stabilità e l'eterno rigenerarsi del mondo. Questo andamento ciclico non può che avere il mito¹⁸³ come strumento funzionale alla ripetizione. I fatti avvenuti nel passato non vengono registrati in quanto tali e non entrano a far parte di un patrimonio storico della comunità. Al contrario, questi eventi, ritenuti significativi per una qualche ragione, vengono tramandati dalla memoria collettiva sotto forma di archetipi mitici¹⁸⁴. In questo modo, l'uomo può, attraverso la reversibilità del tempo mitico, accedere al mondo dei principi. Tutto questo, evidentemente, è in frontale opposizione con il susseguirsi omogeneo e irreversibile della storia e dunque dell'autocoscienza storicizzante dell'uomo moderno.

È senz'altro difficile trovare in quest'impostazione una similitudine col pensiero di Guénon. Quella del francese, infatti, non è un'opera di ricostruzione, quanto l'esposizione di una verità: «In realtà, il tempo non è qualcosa che si svolga uniformemente e, di conseguenza, rappresentarlo geometricamente con una linea retta, come abitualmente fanno i matematici moderni, ne dà un'idea interamente falsata per eccesso di semplificazione [...] La vera rappresentazione del tempo è quella fornita dalla concezione tradizionale dei cicli, concezione che, beninteso, è essenzialmente quella di un tempo "qualificato"»¹⁸⁵. Per Guénon dunque, il tempo non esiste in quanto

182 La descrizione del nuovo anno babilonese è un esempio cfr., ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., capitolo II, p. 57 e ss.

183 ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 44.

184 Diversi esempi del carattere mitizzante della memoria popolare sono riportati in ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., "I miti e la storia", p. 42 e ss.

185 GUÉNON R., *Il Regno della quantità e i segni dei tempi*, Milano, 1982, p. 14.

tale, non più di quanto non esista lo “spazio vuoto”. I vari avvenimenti dunque si verificano in un certo momento perché il tempo ha una sua “qualificazione”, cioè una “forma” che favorisce lo sviluppo di certe possibilità piuttosto che di altre. Un ciclo dunque è «la rappresentazione del processo di sviluppo di uno stato qualsiasi della manifestazione»¹⁸⁶. Guénon tiene inoltre a precisare che un'idea cronologica dello sviluppo ciclico non può che «essere intesa solo simbolicamente»¹⁸⁷, poiché si può parlare di durata solo «se si tratterà del *Kalpa* che si riferisce ad uno stato cui il tempo è una delle condizioni determinanti»¹⁸⁸. Come si vede, quella di Guénon è tutt'altro che una filosofia della storia. L'esposizione della dottrina dei cicli cosmici non è nient'altro che una parte del grande affresco metafisico tratteggiato dal maestro di Blois.

Per Guénon dunque il tempo è circolare. Con quest'espressione non si deve però intendere che certi avvenimenti si ripetono indefinitamente (in quanto tali come in Nietzsche o nella loro riattualizzazione rituale come per Eliade). Piuttosto, si deve considerare che ogni manifestazione cosmica, traendo origine da un principio metafisico, è necessariamente un allontanamento da esso e quindi una “caduta”. Questo allontanamento, una volta esauritesì tutte le possibilità insite in quel principio, cesserà, essendo riassorbite tutte le cose nell'unità primordiale.

Seppur brevemente, ho illustrato le due nozioni di circolarità del tempo presentate da Eliade e da Guénon: a mio parere i due autori sono lontanissimi. Se Guénon è interessato all'ontologia del tempo, oltre al suo aspetto simbolico, Eliade ne *Il mito dell'eterno ritorno* non fornisce né un'esposizione di una dottrina metafisica né, tanto meno, un'apologia della concezione ciclica del tempo. Lo scopo dell'opera è, piuttosto, fornire una ricostruzione di diversi modi di pensare (e di

186 GUÉNON R., *Forme tradizionali e cicli cosmici*, cit., p. 11.

187 *Ivi.*, p. 12.

188 *Ibidem.*

pensarsi) dell'uomo. La prova di una non esclusiva predilezione da parte di Eliade dell'idea di tempo ciclico sono i capitoli finali dell'opera in questione (quelli «meno interessanti [...] e più criticabili»¹⁸⁹ secondo Guénon).

Nell'esposizione del ruolo del cristianesimo come «la religione “dell'uomo decaduto”»¹⁹⁰ Eliade offre una lettura positiva della religione cristiana come risposta dell'uomo irrimediabilmente integrato nella storia e nel progresso. Il cristianesimo, come detto, supera definitivamente il tempo ciclico, portando a compimento la rivelazione della volontà di Dio nella storia operata dai profeti ebraici. Nonostante questo Eliade afferma che rispetto al monoteismo «ogni altra situazione dell'uomo moderno, al limite, conduce alla disperazione»¹⁹¹, dimostrando che anche una concezione lineare del tempo può essere salvifica.

Un ultimo fattore, essenziale, segna la definitiva lontananza tra i due. La narrazione eliadiana sulla lettura del tempo parte da un grande presupposto: “il terrore della storia”. L'uomo, secondo Eliade, non può sopportare la storia, in particolar modo nelle sue forme più crudeli (guerre, carestie, malattie)¹⁹²: l'adesione ad una concezione “tradizionale” dunque è causata dall'impossibilità per l'uomo di sopportare l'anomia. Per l'uomo arcaico infatti «di qualsiasi natura fosse e qualunque ne fosse la causa apparente, la sua sofferenza aveva un senso, essa rispondeva, se non sempre ad un prototipo, almeno ad un ordine il cui valore non era contestato»¹⁹³. Per questa ragione il cristianesimo, dopo la “scoperta” della storia, svolge un'imprescindibile funzione soterica. Il dolore, la sofferenza vengono trasformati da stato negativo da sopportare in esperienza dal

189 Cfr. Recensione a *Le Mythe de l'éternel retour* apparsa su “Études Traditionnelles”, dicembre 1949 ripubblicato in GUÉNON R., *Forme tradizionali e cicli cosmici*, Roma, 2001, pp. 21-23.

190 ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 157.

191 *Ivi.*, p. 156.

192 ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., “Dolore e storia”, p. 97 e ss.

193 *Ivi.*, p. 98.

contenuto spirituale positivo¹⁹⁴.

Mi pare di poter affermare che, nonostante la predilezione da parte di Eliade per tutto ciò che è “arcaico”, “primitivo”, “archetipico”, non si possa desumere dalla sua trattazione una svalutazione del tempo lineare proposto dal giudeo-cristianesimo. L'alternativa proposta pare piuttosto essere tra un tempo che ha un corrispettivo “archetipico”, il quale può essere ciclico (quello arcaico) o lineare (giudaico-cristiano) e un tempo omogeneo, storico, che non offre nessuna ragione per le disgrazie e le sventure che continuamente propone. All'uomo moderno, storico, «che non è più religioso, che non ha quindi più alcuna speranza di trovare un significato ultimo al dramma storico e che deve subire i crimini della storia senza capirne il senso»¹⁹⁵ non resta che «la resistenza patetica di un Dostoevskij»¹⁹⁶ o «*l'amor fati* e il pessimismo promossi al rango di virtù eroiche o di strumenti di conoscenza»¹⁹⁷ da parte di un Nietzsche o di un Heidegger.

Si può facilmente notare come nessuna di queste considerazioni possa trovare il benché minimo riscontro nei testi di René Guénon. Alla luce di quanto detto fin qui non è difficile capire il senso della recensione guénoniana al *Mito dell'eterno ritorno* sopra riportata¹⁹⁸. Nell'esposizione dei dati presenti nei primi due capitoli infatti, si potrebbe trovare un certo tipo di consonanza, quando non un debito diretto eliadiano nei confronti di Guénon¹⁹⁹. La seconda parte dell'opera, nella quale si spiegano i presupposti teorici entro i quali Eliade intende mettere i dati raccolti, non può essere accolta nel pensiero tradizionale.

Reputo però che non si possa smembrare uno scritto per trarne

194 *Ibidem*.

195 ELIADE M., *La prova del labirinto*, cit., p. 146.

196 ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 144.

197 *Ivi.*, p. 147.

198 Sopra, p. 9 e ss.

199 I capitoli sul simbolismo del “Centro” e sulla dottrina dei cicli cosmici indù sono praticamente sovrapponibili; Cfr. ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 21 e ss. con GUÉNON R., *Simboli della Scienza sacra*, Milano, 1990, p. 63 e ss.; ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 112 e ss. con GUÉNON R., *Forme tradizionali e cicli cosmici*, cit., p. 11 e ss.

conclusioni preconcepite, ma occorra accogliere interamente, ed eventualmente criticare, le tesi che un autore ci propone. Guénon, invece, al tempo della sua recensione aveva una tesi preconstituita, derivatagli, probabilmente, dall'equivoco sull'appartenenza "tradizionale" di Eliade²⁰⁰. La stessa opera di "vivisezione" del testo eliadiano è stata compiuta da chi, partendo dalla concezione della storia, ha voluto mostrare la (arbitraria) tesi della comune appartenenza di Eliade e Guénon ad un fantasioso fronte reazionario. Ancora una volta però, l'approfondimento e la lettura integrale dei testi degli autori smentiscono queste letture semplicistiche.

200 Che ho esposto nel capitolo I di questo scritto.

2.5 RIFIUTO DEL MODERNO?

Tutto quanto scritto fin ora basterebbe a dimostrare la distanza tra Eliade e Guénon nella lettura della storia. Resta da analizzare quello che ho chiamato punto 3: il rifiuto del moderno da parte dei due autori. Questo, probabilmente, è uno dei maggiori punti di lontananza tra i due ed è, in un certo senso, un aspetto paradigmatico del pensiero dei due intellettuali. La riflessione sul moderno è infatti una diretta conseguenza della speculazione sul tempo che ho analizzato nella seconda parte di questo capitolo. Inoltre, dal differente giudizio dato al contemporaneo derivano i differenti significati che Eliade e Guénon hanno dato alla loro opera; significati che sono stati oggetto della prima parte di questo capitolo. Inutile inoltre specificare che un'opposta lettura del contemporaneo nega il già sufficientemente confutato legame ideologico tra i due.

L'opera di René Guénon si può dividere in due parti: la *pars construens* è stata consacrata all'esposizione di una teoria metafisica. Funzionale a quest'ultima è l'altrettanto importante *pars destruens*, la quale è costituita da una spietata critica alla modernità occidentale. A questo tema Guénon ha dedicato diversi saggi. I più importanti sono sicuramente *La crisi del mondo moderno* (1927) e *Il regno della quantità e i segni dei tempi* (1945). In altri due volumi, *Il Teosofismo: storia di una pseudo-religione* (1921) e *L'errore dello spiritismo* (1923), Guénon ha inteso confutare molte delle interpretazioni occidentali delle dottrine tradizionali. Non è sicuramente possibile ricostruire integralmente la sistematica polemica contro la modernità operata dal francese; mi limiterò quindi ad esporne alcuni aspetti che possono essere messi in relazione con le riflessioni di Mircea Eliade.

È noto che Guénon rigettò in blocco tutto l'occidente moderno, aspetto che, tra l'altro, attirò le simpatie del giovane Eliade. Questa idea deriva, principalmente, dalla cosmologia indù. Guénon aderisce senza

riserve, come ricordato, alla teoria ciclica e ne accetta appieno l'interpretazione. L'umanità attuale dunque si trova nel *Kali-yuga*, per di più nella sua fase terminale²⁰¹. È questo il momento storico di massima lontananza dal principio e dunque, necessariamente, non può che essere di massima decadenza. Questa decadenza, essendo di origine metafisica, è quindi inevitabile e irreversibile.

Nel già citato *Mito dell'eterno ritorno*²⁰² Eliade, al contrario, considera la dottrina indù dei cicli come una rottura della concezione tradizionale del tempo operata dall'*élite* religiosa indiana. Egli quindi non accetta affatto l'idea di necessaria decadenza cosmica. Il differente giudizio sulla dottrina indù, al di là dell'argomento specifico, ha ripercussioni sull'intero giudizio sulla modernità. Lo storico delle religioni rumeno ha dunque, rispetto al francese, una valutazione meno categorica.

Si potrebbe descrivere, semplificando, la posizione eliadiana a proposito della modernità come un movimento tra due polarità: la "nostalgia" e la "creatività". Da un lato, l'uomo contemporaneo, storico, ha irrimediabilmente perduto la condizione paradisiaca di vita nel mondo degli archetipi. D'altro canto gli archetipi sono inestricabile presenza nell'animo umano. «Vogliamo dire che l'uomo potrebbe sfuggire da ogni cosa, meno che dalle sue intuizioni archetipiche [...] l'assoluto non può essere estirpato, ma solo degradato. La spiritualità arcaica, assetata di ontico, continua fino ai giorni nostri; tuttavia non come atto, non come una possibilità di compimento reale dell'uomo, ma come una nostalgia creatrice di valori autonomi: arte, scienza, mistica sociale»²⁰³. Ecco dunque che scompare l'inconciliabile dicotomia Tradizionale/Moderno, fondante in Guénon, sostituita da un mutuo scambio di influenze, nel quale archetipi e progresso si intrecciano per mezzo dell'inesauribile creatività dello spirito umano²⁰⁴. I prodotti della

201 GUÉNON R., *Forme tradizionali e cicli cosmici*, cit., p. 20.

202 ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 116; ma anche in *Il sacro e il profano*, Torino, 2006, p. 70.

203 ELIADE M., *Commenti alla Leggenda di Mastro Manole*, cit., p. 111.

204 Faccio mia la tesi esposta da Paola Pisi in *“tradizionalisti” e la formazione del pensiero di Mircea Eliade*, cit., p. 70 e ss.

cultura (così come anche della scienza) entrano dunque a pieno titolo nel campo di interesse dello storico delle religioni in quanto, in un certo senso, manifestazioni del sacro. Il “pessimismo” di Guénon²⁰⁵, non trova dunque corrispondenza nella riflessione eliadiana, che resta, sostanzialmente, ottimista, anche se certamente lontana dall'ottimismo ingenuo dei movimenti occultisti e neospiritualisti a lui contemporanei²⁰⁶.

Per Eliade i progressi dell'umanità hanno cambiato e arricchito l'uomo, anche dal punto di vista spirituale: «ogni progresso nella storia umana ha reso possibile la “penetrazione” dell'uomo in altri piani del cosmo. Ogni nuova modificazione della struttura umana significa, in qualche modo anche una nuova proliferazione della consapevolezza: l'uomo sta raggiungendo nuove zone di esperienza e scoprendo analogie tra diversi piani di realtà molto diversi l'uno dall'altro»²⁰⁷.

L'uomo contemporaneo è “condannato” alla conoscenza per mezzo delle pubblicazioni scientifiche, le quali «costituiranno forse una riserva in cui si camufferanno tutti i valori e i modelli religiosi tradizionali»²⁰⁸. Quest'ultima citazione è l'unica che può avere qualche risonanza in Guénon. Il francese avrebbe rifiutato categoricamente qualunque idea di “progresso”²⁰⁹, anche nelle forme proposte da Eliade, ma, nondimeno, avrebbe potuto accettare, in una certa misura, questa idea di “camuffamento”. Per Guénon infatti, i dati tradizionali, una volta esaurita la loro funzione storica, vengono affidati alla memoria popolare, la quale, per l'incomprensione naturale della massa, viene tramandata ai posteri sotto forma di leggende popolari²¹⁰. Il ruolo del folklore, in quanto traghettatore di dati tradizionali, è dunque paragonabile alle riflessioni di Eliade sui racconti popolari. Anche per

205 Il “pessimismo” che sarà la cifra interpretativa di Eliade nei confronti di Guénon in, *Occultismo, Stregoneria e mode culturali*, cit., p. 72 e ss.

206 *Ivi.*, p. 70.

207 ELIADE M., *Cosmologia e alchimia babilonese*, Firenze, 1992, p. 94.

208 ELIADE M., *Giornale*, cit., p. 300.

209 Cfr. GUÉNON R., *Oriente e Occidente*, Firenze, 2005, cap. I “civilizzazione e progresso”.

210 Cfr. GUÉNON R., *Simboli della Scienza sacra*, cit., pp. 34-35.

lo storico delle religioni, infatti, il “fantastico” è in realtà una modalità di trasmissione di alcuni simboli universali²¹¹. Eliade va però oltre Guénon: egli infatti concede lo stesso ruolo alla cultura moderna. In un certo qual senso si potrebbe dire che per il romeno il folklore di oggi sia proprio la cultura universitaria, così come quella popolare (anche nei suoi aspetti “di massa” e “di consumo”). Tutte queste manifestazioni culturali contribuiscono quindi, in un certo qual modo, all'eterno viaggio degli archetipi nella storia²¹².

Questa somiglianza morfologica non può certo diminuire il punto centrale della questione, quello da cui sono partito: l'impossibilità di collocare sia Eliade che Guénon dalla parte di chi crede in un “età dell'oro” e, così facendo, rifiuta la modernità in blocco e fornisce una teoria di carattere reazionario²¹³. Si potrebbe accettare questa classificazione, in una certa misura, per René Guénon, il quale colloca nel passato, nelle cosiddette “società tradizionali”²¹⁴, il suo modello ideale. Eliade, al contrario, così rispose a chi gli chiedeva un giudizio sul destino dell'occidente: «non sono pessimista, perché non credo in un determinismo assoluto. [...] Io credo che vi siano delle tappe, ma anche una ricreazione, un'eterna ricreazione»²¹⁵. In conclusione, non credo proprio che se Mircea Eliade fosse stato davvero qualcuno «per il quale nulla di essenziale è mai cambiato, può cambiare o deve cambiare nel mondo» avrebbe mai potuto dare una risposta simile.

211 Cfr. ELIADE M., *Le folklore comme moyen de connaissance* in *Mircea Eliade*, “Cahiers de l'Herne”, cit.

212 ELIADE M., *il sacro e il profano nel mondo moderno* in *il sacro e il profano*, cit., p. 127 e ss.

213 È questa la tesi sostenuta da Crescenzo Fiore in *Storia sacra e storia profana in Mircea Eliade*, cit.

214 L'ultima delle quali, in occidente, è stata quella medioevale, finita alla fine del XII secolo GUÉNON R., *Autorità spirituale e potere temporale*, Milano, 1972, p. 103.

215 Conversazione raccolta da Alain De Benoist e riportata in “Diorama Letterario” n° 109, cit., p. 8.

CAPITOLO III

L'iniziazione

3.1 INIZIAZIONE O NASCITA MISTICA?

Nel 1956 Mircea Eliade tenne, all'Università di Chicago, le *Haskell Lectures*; un ciclo di lezioni dal titolo *Patterns of initiation*, pubblicate poi in un volume: *Birth and Rebirth*²¹⁶. Quest'opera, rivolta ad un lettore non specialista²¹⁷, offre un affresco d'insieme sul tema dell'iniziazione.

René Guénon esattamente dieci anni prima (nel 1946) raccolse una serie dei suoi articoli apparsi su “*Études Traditionnelles*” in *Aperçus sur l'Initiation*²¹⁸, nel quale tratta di «questioni concernenti l'iniziazione in generale»²¹⁹. I due autori, almeno nella presentazione della loro opera, paiono dunque partire da intenti simili. È dunque scontato mettere a confronto queste due pubblicazioni così vicine nel tempo e così simili nel loro scopo. La lettura dei due libri in questione riserva però delle sorprese. È infatti difficile immaginare come due autori, spesso vicini tra di loro, abbiano potuto produrre negli stessi anni e sullo stesso argomento due opere così estranee l'una dall'altra.

Le prime divergenze si possono trovare già nella scelta del titolo. L'edizione italiana del lavoro eliadiano è, come detto, *La nascita mistica*²²⁰. René Guénon, al contrario, inizia la prima parte del suo scritto, consacrata a «dissipare qualche confusione»²²¹, con il primo capitolo: “Via iniziatica e via mistica”. In queste prime pagine si intende spiegare che «l'iniziazione è, per sua stessa natura,

216 ELIADE M., *Birth and Rebirth*, New York, 1958; edizione italiana (a cui faccio riferimento) ELIADE M., *La nascita mistica. Riti e simboli di iniziazione*, Brescia, 2002.

217 *Ivi.* Premessa all'edizione italiana.

218 GUÉNON R., *Aperçus sur l'Initiation*, Paris, 1946; edizione italiana (a cui faccio riferimento) GUÉNON R., *Considerazioni sulla via iniziatica*, Roma, 1988.

219 *Ivi.*, p. 20.

220 Che prendo in considerazione pur non essendo il titolo dell'edizione originale perché pubblicato con il *placet* di Eliade stesso.

221 GUÉNON R., *Considerazioni sulla via iniziatica*, cit., p. 31.

propriamente incompatibile con il misticismo»²²². Essa infatti «presenta caratteri diversi da quelli del misticismo, ed anzi opposti [...] si tratta di due “vie” non soltanto distinte, ma incompatibili»²²³. Guénon vede nel misticismo un fenomeno esclusivamente occidentale e specificamente cristiano²²⁴, caratterizzato dalla “passività” del mistico nei confronti della realtà spirituale. Il mistico infatti «si limita a ricevere semplicemente ciò che gli si presenta e come gli si presenta, senza che egli stesso c'entri per nulla [...] in generale non ha la preparazione dottrinale che sarebbe necessaria per stabilire fra queste influenze una discriminazione qualsiasi»²²⁵.

Queste poche citazioni tratte dalle primissime pagine del libro fanno ben capire come Guénon tenesse particolarmente a distinguere tra i due ambiti: quello iniziatico e quello mistico²²⁶. Per tutte queste ragioni non è difficile comprendere come al francese non sarebbe affatto piaciuta la scelta del titolo del libro di Eliade. Questo d'altronde era già successo, come già ricordato²²⁷, con *Il mito dell'eterno ritorno*, a proposito del quale Guénon, pur non apprezzando la scelta del titolo, aveva espresso un discreto apprezzamento a proposito delle idee del rumeno. In questo caso, invece, la differenza lessicale è segno di una profonda divergenza intellettuale.

Eliade infatti è piuttosto esplicito sul significato della mistica e, pur non avendo egli dedicato un capitolo a questo fenomeno, ho trovato all'interno del suo libro diverse citazioni interessanti. Una frase, nella prima pagina del primo capitolo, è sufficiente a chiarire il concetto. Eliade infatti «per capire il senso e il ruolo dell'iniziazione ricorrerà [...] alle prove iniziatiche ancora rintracciabili nelle

222 *Ivi.*, p. 27.

223 *Ivi.*, p. 30.

224 *Ivi.*, p. 28.

225 *Ivi.*, p. 31.

226 Tutto questo è d'altronde coerente con l'intento guénoniano di “rettifica” del lessico degli studi religiosi. E deriva principalmente dalla divisione tra “dominio esoterico (o iniziatico)” e “dominio esoterico (o religioso)” cfr., GUÉNON R., *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, cit., Parte II, Capitolo 4, “Tradizione e religione”, pp. 67 - 77.

227 *Sopra*, p. 10 e ss.

esperienze dei grandi mistici»²²⁸. La vocazione mistica infatti, lungi dall'essere incompatibile con l'iniziazione, ne rappresenta una delle variabili²²⁹. Ciò che qui identifica il mistico non è più soltanto il carattere “passivo” della sua spiritualità quanto, piuttosto, la predominanza dell'esperienza individuale rispetto a quella collettiva. Il mistico è dunque a pieno diritto un iniziato, un individuo il quale, essendosi sottomesso ad alcune prove specifiche, «acquisisce uno *status* religioso superiore [...] partecipa ad un'esperienza religiosa più intensa di quella accessibile al resto della comunità»²³⁰. In virtù di questa condizione speciale, essi costituiscono «un modello esemplare per il resto della comunità»²³¹.

La distanza tra Eliade e Guénon è tale che è lecito chiedersi se non stiano usando la stessa parola, mistica appunto, per significare fenomeni diversi. In effetti se per Guénon il mistico è quasi esclusivamente “occidentale” e “cristiano”, nella definizione eliadiana non si incontrano queste ristrettezze. Ne *La nascita mistica* si può infatti leggere: «lo sciamano e il *medicine-men* svolgono nelle religioni arcaiche il ruolo dei mistici nelle religioni evolute»²³². La mistica è dunque un fenomeno transculturale e nient'affatto esclusivo dell'occidente o del cristianesimo.

Questa differenza semantica nell'uso della parola “mistica” non è però sufficiente, da sola, a segnare la distanza tra i due autori. Eliade e Guénon infatti sono antitetici nella definizione di cosa è (e di cosa non è) l'iniziazione. Il misticismo dunque, incluso da Eliade ed escluso da Guénon dal campo dell'iniziazione, rappresenta un importante segnale per comprendere come il paradigma di partenza dei due studiosi sia diverso e, inevitabilmente, conduca ad esiti divergenti. In Eliade si legge la distinzione arcaico/moderno sullo sfondo della continuità e

228 ELIADE M., *La nascita mistica. Riti e simboli di iniziazione*, cit., p. 17.

229 *Ivi.*, p. 18.

230 *Ivi.*, pp. 18-19.

231 *Ivi.*, p. 153.

232 *Ibidem.*

dell'immutabilità dello spirito umano. In Guénon invece è sempre presente l'irriducibile dicotomia Tradizionale\anti-Tradizionale, all'interno della quale si deve svalutare tutto ciò che sfugge ai rigidi criteri di ammissione nella "Tradizione" (guénonianamente intesa).

In una battuta si potrebbe dire che il punto di partenza di Mircea Eliade è la struttura archetipica dello spirito umano, mentre quello di René Guénon è la Tradizione. Questa, a mio parere, è la causa di tutte le differenze che vedremo nel proseguo, a partire dalla risposta data alla prima domanda da farsi: che cos'è l'iniziazione?

3.2 INIZIAZIONE O INIZIAZIONI?

Si è detto che Guénon delimita molto rigorosamente il campo dell'iniziazione. Per continuare il confronto con il pensiero di Eliade converrà allora definire meglio il nostro oggetto di studio.

René Guénon distingue la “vera iniziazione” dalle sue “contraffazioni”²³³. La condizione discriminante è espressa esplicitamente: «questa condizione non è altro che il collegamento ad una organizzazione tradizionale regolare»²³⁴. Appare evidente che il problema si sposterebbe ora su che cosa sia (o non sia) un'“organizzazione tradizionale regolare” ma non è questa la sede per discutere di questo problema²³⁵. Quello che conta è notare come, per Guénon, esista un solo tipo di iniziazione: quella cioè che è “autenticamente tradizionale”. Le varie forme storicamente apparse (e scomparse) non sono nient'altro che particolari metodi di conoscenza dei principi metafisici (necessariamente comuni a tutta la manifestazione) di volta in volta adattati al mutare delle circostanze esteriori. Non va mai dimenticato che in Guénon è presupposta «l'unità essenziale di tutte le tradizioni»²³⁶ e che dunque, al di là dei modi di espressione particolari tutte le forme di iniziazione regolare provengono, più o meno direttamente, dal “centro supremo”²³⁷.

Per Mircea Eliade tutti questi tecnicismi dal carattere esoterico hanno poca o nessuna importanza nella classificazione dell'iniziazione. Lo storico delle religioni rumeno chiama iniziazione tre diversi fenomeni²³⁸:

- 1) i rituali collettivi di passaggio dalla fanciullezza all'età adulta
- 2) i riti di ingresso in una società segreta (e i misteri greco-orientali)
- 3) la vocazione mistica.

233 GUÉNON R., *Considerazioni sulla via iniziatica*, cit., p. 46.

234 *Ibidem*.

235 Che, tra l'altro, ci condurrebbe all'autoreferenzialità del sistema guénoniano di cui ho già detto cfr. *sopra*, p. 36 e ss.

236 GUÉNON R., *Considerazioni sulla via iniziatica*, cit., p. 69.

237 *Ibidem*., p. 94. Cfr. GUÉNON R., *Il Re del Mondo*, Milano, 1977.

238 ELIADE M., *La nascita mistica. Riti e simboli di iniziazione*, cit., p. 18.

Eliade quindi usa il termine iniziazione per definire un rito che attua (rappresentandolo simbolicamente) un cambiamento di *status* esistenziale²³⁹. Si nota facilmente che questa definizione così generale può comprendere un'enorme gamma di fenomeni, anche molto diversi tra loro.

Si possono allora già trarre alcune conclusioni da questa rapida prima disamina della definizione di iniziazione nelle due opere in esame. Prima di tutto si nota l'atteggiamento completamente opposto nell'uso del termine "iniziazione". Come detto, Eliade tiene un atteggiamento sostanzialmente inclusivo, allo scopo di segnalare la continuità del bisogno di iniziazione propria dello spirito umano²⁴⁰.

Al contrario, Guénon crea intorno all'idea di iniziazione un fitto reticolato di tecnicismi e di restrizioni. Quello che ne risulta è il ritratto dell'iniziazione coerente con i dettati della "Tradizione Perenne" e dell'elitismo esoterista. Per comprendere le ragioni di queste scelte interpretative ricorrerò, ancora una volta, agli intenti dei due autori.

Guénon scrive da un punto di vista "operativo": il suo scopo è «fornire qualche dato di cui profitteranno forse coloro che ne saranno capaci e che saranno disposti a trarne vantaggio nella misura nella quale le circostanze lo permetteranno»²⁴¹. Nella concezione esoterica del francese tutti i distinguo, le puntualizzazioni e le confutazioni presenti servono ad orientare il lettore e a metterlo in guardia dalle «molteplici contraffazioni [...] e dalle forme pseudo-iniziatiche dell'Occidente attuale»²⁴².

Neppure l'operazione di Eliade è esente da quello che abbiamo chiamato punto di vista "operativo". In questo caso però, non si tratta di indicare una via, o di mostrare la falsità di altre, quanto piuttosto di spiegare al lettore contemporaneo il senso di un bisogno fondamentale

239 *Ivi.*, p. 17.

240 «L'"iniziazione" accompagna ogni esistenza umana autentica» ELIADE M., *La nascita mistica. Riti e simboli di iniziazione*, cit., p. 192.

241 GUÉNON R., *Considerazioni sulla via iniziatica*, cit., p. 22.

242 *Ivi.*, p. 21.

dell'uomo, apparentemente oggi dimenticato. È lo stesso Eliade a dichiararlo apertamente, nelle prime pagine de *la nascita mistica*: «l'ambizione dello storico delle religioni è di giungere fino alla situazione esistenziale vissuta dall'uomo religioso nell'esperienza dell'iniziazione, e di rendere intelligibile ai nostri contemporanei questa esperienza primordiale»²⁴³. In questa visuale, evidentemente, non ci sono vere o false iniziazioni né requisiti da soddisfare per sancire la validità di un'iniziazione. A Eliade importa che quella “situazione esistenziale” non vada perduta nel mondo moderno. Per questo motivo l'iniziazione presentata dal rumeno non ha alcun accenno ad un'elitarismo iniziatico, né alla necessità di qualifiche particolari (entrambi aspetti decisivi in Guénon). In Eliade con la nascita iniziatica si acquisiscono le conoscenze mitiche, rituali e simboliche della realtà, nonché il magico legame tra tutte le cose. Dopo l'iniziazione l'uomo diventa completo; «è l'iniziazione che conferisce agli uomini il loro *status* umano»²⁴⁴. L'iniziato guénoniano, invece, ha davanti a sé un cammino molto più lungo e complesso. Il ricollegamento ad una “forma tradizionale regolare” è, etimologicamente, soltanto un *initium*²⁴⁵: «questa iniziazione virtuale è dunque l'iniziazione intesa nel significato più stretto del termine, vale a dire come una “entrata” o un “principio”; il che, bene inteso, non significa minimamente che essa possa essere considerate come qualche cosa di sufficiente a se stessa, ma soltanto come il punto di partenza necessario per tutto il resto; quando si è entrati in una via, bisogna altresì sforzarsi di seguirla, ed anzi, se è possibile, di seguirla fino in fondo»²⁴⁶.

Ancora una volta si mostra in tutta la sua evidenza la distinzione tra il Guénon “intellettuale” e l'Eliade “cosmico”. L'iniziato guénoniano dovrà infatti rendere “attiva” la sua iniziazione per mezzo della pratica

243 ELIADE M., *La nascita mistica. Riti e simboli di iniziazione*, cit., p. 18.

244 *Ivi.*, p. 19.

245 Nel lessico tradizionale “iniziazione virtuale”.

246 GUÉNON R., *Considerazioni sulla via iniziatica*, cit., p. 261.

ascetica e dell'approfondimento della dottrina. Quello eliadiano, iniziato ai misteri del cosmo, entrerà a pieno titolo a far parte di una società comprendendone appieno il significato.

3.3 LE PROVE INIZIATICHE

Quanto detto fino ad ora trova conferma in una delle ramificazioni secondarie del discorso sull'iniziazione: quello delle cosiddette prove iniziatiche. Nella *Nascita mistica* sono elencati numerosi esempi di queste prove, dalle più semplici fino a forme estreme di efferatezza e tortura. L'interpretazione eliadiana di queste pratiche è univoca e più volte ribadita nel corso dell'opera: «lo scopo rimane sempre lo stesso: assicurare l'esperienza della morte rituale»²⁴⁷. La parola chiave di questa frase è, a mio parere, “esperienza”. Attraverso una messa in scena coinvolgente, ricca di suggestioni sensoriali (strumenti musicali, pitture, travestimenti ecc..) l'iniziato può avere direttamente esperienza di una realtà diversa rispetto alla vita ordinaria (il sacro). Si attua così, sensibilmente, la “rottura di livello” così ricorrente nell'ermeneutica eliadiana. Ancora una volta tutto questo serve ad mostrare il carattere “cosmico” della conoscenza iniziatica, dato che l'iniziazione è «una rivelazione del sacro»²⁴⁸ ma anche (soprattutto?) «della morte, della sessualità e della lotta per la sussistenza»²⁴⁹. Non ci sono dubbi dunque che, almeno in generale, l'iniziazione sia un evento aperto a tutti i membri di una società. «Non si diventa veramente uomo se non dopo aver assunto le dimensioni dell'esistenza umana»²⁵⁰ ricorda Eliade, facendo ben intendere la meta dell'iniziazione: diventare veramente uomini.

La proposta guénoniana è ancora una volta diametralmente opposta. Il francese infatti ritiene opportuno, nel suo volume, dedicare un lungo capitolo alle “qualifiche iniziatiche”²⁵¹. Non è certo questa la sede appropriata per descrivere, anche a sommi capi, le complesse distinzioni proposte da Guénon. Basterà sapere che non tutti possono ricevere l'iniziazione. Ci sono delle caratteristiche (mentali ma anche

247 ELIADE M., *La nascita mistica. Riti e simboli di iniziazione*, cit., p. 64.

248 *Ibidem*.

249 *Ibidem*.

250 *Ibidem*.

251 GUÉNON R., *Considerazioni sulla via iniziatica*, cit., cap. XIV p. 133 e ss.

fisiche) che rendono l'individuo inadatto all'iniziazione. Tutti questi distinguo operati dal francese accentuano il carattere elitista della sua dottrina. Nella "Tradizione" infatti non si viene più iniziati ai misteri della vita sociale ed umana, quanto piuttosto agli "stati superiori dell'essere". Inoltre, nella fase terminale del *Kali-Yuga*, la verità tende ad occultarsi; appare dunque conseguente che solo una sempre più ristretta minoranza qualificata possa accedervi.

Verrebbe dunque naturale immaginare che chi propone un accesso ristretto all'iniziazione (Guénon) al momento di parlare di prove iniziatiche, ne indicasse di difficili da superare. Assistiamo invece ad un apparente paradosso. L'iniziazione "aperta" di Eliade prevede, talvolta, dure prove (subincisione, avulsione dell'incisivo ecc..). Quella iperselettiva guénoniana invece descrive le prove iniziatiche come «riti preliminari o preparatori all'iniziazione propriamente detta»²⁵²: viaggi simbolici, lustrazioni, abluzioni. La soluzione di questa apparente contraddizione è assai utile per mettere dimostrarne, una volta in più, quale sia la differenza fondante tra il pensiero di Eliade e quello di Guénon.

Il sistema di Guénon è fortemente monistico; ha cioè costantemente l'Uno metafisico come riferimento. La struttura sottesa è dunque quella dell'ontologia classica, con la conseguente forma piramidale dell'essere. L'iniziazione, indispensabile mezzo per raggiungere il vertice, attua una selezione a priori, verificando le qualifiche intellettuali del candidato. Ecco dunque che sulla scena appare un altro decisivo carattere del sistema guénoniano: l'intellettualismo. L'iniziazione, così come descritta da Guénon non può che essere coerente con il suo sistema, che abbiamo visto essere fortemente intellettualista. Non stupisce dunque che le prove iniziatiche illustrate in questo sistema siano di natura simbolica e rituale, essendo esse orientate alla conoscenza dell'intelletto.

Ecco quindi risolto l'apparente paradosso del perché, pur essendo

²⁵² *Ivi.*, p. 233.

aperta a tutti, l'iniziazione eliadiana può avere (anche se non sempre) tratti cruenti. Essa infatti non è necessariamente una dottrina da cogliersi con l'intelletto²⁵³, quanto piuttosto un rito che deve rivelare «la sacralità del sangue e della sessualità»²⁵⁴. Come spesso accade, si trovano le caratteristiche del pensiero di un autore anche in aspetti secondari del suo sistema. In questo caso vediamo come si riveli un Eliade “vitalista” che valorizza il sacro *nella* vita, contrapposto ad un Guénon “intellettualista”, il quale lo ricerca *oltre* ad essa.

253 O meglio, lo è solo per certi speciali tipi di iniziazione, come quelli sciamanici.

254 ELIADE M., *La nascita mistica. Riti e simboli di iniziazione*, cit., p. 64.

3.4 INIZIAZIONE, LETTERATURA E MODERNITÀ

Come si è già ricordato, Guénon consacrò una gran parte della sua opera all'intento di mostrare l'incolmabile distanza tra il mondo moderno e quello tradizionale. I momenti fondanti della tradizione (esoterismo e iniziazione) sono infatti praticamente preclusi all'occidente contemporaneo. Si potrebbe perfino dire che, in Guénon, la definizione di modernità avvenga per negazione. Spesso l'equazione moderno = antitradizionale è portata avanti con rigore matematico. È dunque moderno tutto ciò che non è "tradizionale", che si parli di Cartesio, dell'occultismo o della scienza sperimentale poco importa. Non esiste in questo pensiero alcun tipo di sfumatura possibile: le inflessibili leggi del decadimento ciclico privano l'occidente di una qualsiasi qualificazione iniziatica. Non stupisce dunque che anche le *considerazioni sulla via iniziatica* siano disseminate di continui chiarimenti, distinguo e specificazioni allo scopo di modificare alcune delle idee comunemente accettate riguardo all'iniziazione²⁵⁵. Fuori dall'intento polemico non c'è nessuno spazio per la modernità (o meglio, per quello che Guénon intende per modernità).

Mircea Eliade è, ancora una volta, meno categorico. Le ultime pagine de *la nascita mistica*²⁵⁶ sono dedicate alla sopravvivenza di motivi iniziatici in opere che hanno principalmente altre destinazioni (prima fra tutte la letteratura). Ho già sostenuto che la valutazione della modernità è uno dei massimi punti di distanza tra i due autori; ma, in questo caso, tra le pagine di questo capitolo possiamo trovare qualche sorpresa. Eliade ci parla della sopravvivenza, nell'Europa medioevale, di alcuni tipi di iniziazione in certi «circoli ristretti»²⁵⁷, i quali sono gli stessi richiamati da Guénon²⁵⁸. Ricordo però che per Guénon il

255 Basta scorrere i titoli dei capitoli per accorgersi di questo fatto. Nell'opera in questione troviamo: "Magia e misticismo" (cap. II), "Errori diversi concernenti l'iniziazione" (cap. III), "Sintesi e sincretismo" (cap. VI) ecc..

256 ELIADE M., *La nascita mistica. Riti e simboli di iniziazione*, cit., "Motivi iniziatici e temi letterari" p. 181 e ss.

257 ELIADE M., *La nascita mistica. Riti e simboli di iniziazione*, cit., p. 181.

258 L'Ordine del Tempo, ma anche i cosiddetti "Fedeli d'Amore" su cui tornerò a

Medioevo aveva le sue regolari iniziazioni, essendo una società pienamente tradizionale. La struttura stessa della società, per il francese, era organizzata secondo le differenti iniziazioni: esisteva infatti una iniziazione per ciascun ceto (*oratores, bellatores, laboratores*)²⁵⁹. È facile allora intuire le differenze tra i due. Ciò che per Eliade è sintomo di una degenerazione, o quantomeno di un processo sul punto di scomparire, cioè la segretezza, il riserbo e l'elitismo²⁶⁰, sono per Guénon normali caratteristiche di qualunque organizzazione iniziatica regolare.

Eliade mette poi in relazione la comparsa della letteratura cavalleresca (ma anche delle fiabe) con la scomparsa dalla società occidentale dell'iniziazione, recuperando il concetto guénoniano di folklore come deposito di dati tradizionali debitamente camuffati²⁶¹. Quello che Guénon non avrebbe mai potuto accettare è che «questa letteratura [...] è preziosa per la nostra ricerca, a causa del suo “successo di pubblico”»²⁶². Ad Eliade interessa infatti non tanto decrittare il simbolismo delle leggende folkloriche, quanto constatare che «il fatto che si ascoltassero avidamente storie leggendarie dove i *cliché* iniziatici erano ripetuti a sazietà prova, a nostro parere, che tali avventure rispondevano ad un bisogno profondo dell'uomo medievale. Gli scenari iniziatici alimentavano solo l'immaginazione; ma la vita dell'immaginazione, come la vita del sogno, è altrettanto importante per la totalità psichica dell'essere umano che la vita reale»²⁶³. È inutile rimarcare ulteriormente come “l'immaginazione”, “il sogno”, “la totalità psichica dell'essere umano” poco o nulla avrebbero interessato Guénon²⁶⁴, che avrebbe volentieri concordato con Eliade nel dire che

breve.

259 Cfr. GUÉNON R., *Autorità spirituale e potere temporale*, cit.

260 «Queste iniziazioni [...] riguardavano ambienti chiusi e si circondavano del più assoluto segreto». Cfr. ELIADE M., *La nascita mistica. Riti e simboli di iniziazione*, cit., p. 181.

261 Sopra, p. 55.

262 ELIADE M., *La nascita mistica. Riti e simboli di iniziazione*, cit., p. 182.

263 *Ibidem*.

264 Sopra, “sentimento e realizzazione”, p. 36 e ss.

questo problema «appartiene di diritto allo psicologo»²⁶⁵.

Fin qui i percorsi dei due autori paiono correre sui binari separati che ho segnalato per tutto questo scritto. Poco oltre però, Eliade compie una sterzata apparentemente “tradizionalista”. Il rumeno infatti dedica qualche pagina ai cosiddetti “Fedeli d'Amore”²⁶⁶ a cui anche Guénon aveva dedicato alcuni articoli²⁶⁷. Le pagine eliadiane, contro l'opinione della maggior parte degli studiosi, sostengono la stessa tesi di Guénon che pure, come di consueto, non è citato²⁶⁸. Non è da escludere però che il francese sia una delle fonti privilegiate di Eliade. A possibile riprova di questo noto che nell'articolo *Valorizzazioni del Medioevo*, raccolto in *Fragmentarium*²⁶⁹, Eliade parla dei “Fedeli d'Amore” proprio in concomitanza con l'operazione di Guénon di rilettura del Medioevo sotto una luce positiva.

Dante quindi è preso come esempio paradigmatico di chi usa la letteratura per comunicare una dottrina segreta: «una teologia, una metafisica e perfino una soteriologia»²⁷⁰. Ancora una volta però, Eliade e Guénon accettano una stessa teoria per trarne conseguenze divergenti. Per Guénon il camuffamento dei dati tradizionali non è altro se non la prova della definitiva scomparsa dall'occidente dell'esoterismo autentico. Eliade, invece, trae da questi dati l'idea che l'uomo occidentale moderno, per quanto desacralizzata e non religioso, non può che perpetuare «la struttura dei simboli, dei riti e dei miti»²⁷¹.

265 ELIADE M., *La nascita mistica. Riti e simboli di iniziazione*, cit., p. 182.

266 Per un'interpretazione filologica della questione (e del rapporto con i testi su Guénon) rimando al ben fatto capitolo (e bibliografia) di Marcello De Martino. Cfr. DE MARTINO M., *Il metodo (quasi) scientifico di Eliade: i cosiddetti “Fedeli d'Amore”* in *Mircea Eliade esoterico*, cit., cap. 11, pp. 191-203.

267 Guénon recensì varie volte i lavori del Valli e del Ricolfi. Tutti questi scritti sono ripubblicati in GUÉNON R., *L'esoterismo cristiano*, cap. IV, V, VI, VII, Milano, 1995. Cfr. GUÉNON R., *L'esoterismo di Dante*, Milano, 2001.

268 A possibile riprova della non originalità delle tesi eliadiane noto che nella nota del rumeno sono ricordati solo il volume di Luigi Valli e quello di Alfonso Ricolfi. Mi pare però difficile pensare che Eliade si serva di queste fonti primarie visto che il Ricolfi è indicato per tre volte consecutive come “R. Ricolfi” (*sic.*). Cfr. ELIADE M., *La nascita mistica. Riti e simboli di iniziazione*, cit., pp. 183 - 184, note 53-53-54.

269 ELIADE M., *Fragmentarium*, cit., p. 43..

270 ELIADE M., *La nascita mistica. Riti e simboli di iniziazione*, cit., p. 184.

271 ELIADE M., *La nascita mistica. Riti e simboli di iniziazione*, cit., p. 185.

Poiché «l'inconscio è religioso», la religione della modernità «giace sepolta negli strati più profondi del suo essere; ma ciò non vuol dire che non continui a svolgere una funzione essenziale nell'economia della psiche»²⁷².

Partendo da questo presupposto Eliade può recuperare la cultura moderna; non tanto nelle sue manifestazioni settarie, pseudo-iniziatiche ed occulte (le quali sono, per Eliade «di una irrimediabile sterilità»²⁷³) quanto piuttosto nei prodotti della cultura di consumo. Sono essi infatti ad appagare i bisogni religiosi repressi nell'uomo secolarizzato il quale rivive un archetipo iniziatico leggendo delle peregrinazioni di Dedalus nell'*Ulysses* o vedendo un film nel quale l'eroe di turno salva la sua amata.

La prospettiva eliadiana si trova così, per l'ennesima volta, in piena rotta di collisione con quella di René Guénon il quale, per negare qualsivoglia valore iniziatico ai fatti della vita ordinari aveva scritto: «non si capisce bene perché si qualifichi comunemente come “prova” ogni avvenimento penoso, e nemmeno perché si dica di qualcuno che soffre che è “provato”; è difficile non vedervi un semplice abuso di linguaggio»²⁷⁴. Non credo ci sia necessità di rimarcare ulteriormente la distanza da Eliade, il quale così conclude il suo scritto: «l'“iniziazione” accompagna ogni esistenza umana autentica. [...] perché ogni vita umana autentica implica crisi in profondità, prove, angosce, perdita e riconquista dell'io, “morte e risurrezione”»²⁷⁵.

272 *Ibidem*.

273 *Ivi.*, p. 192.

274 GUÉNON R., *Considerazioni sulla via iniziatica*, cit., p. 229.

275 ELIADE M., *La nascita mistica. Riti e simboli di iniziazione*, cit., p. 193.

3.5 CRISTIANESIMO E INIZIAZIONE

In conclusione di questo capitolo dedicato all'iniziazione, prenderò in considerazione un aspetto particolare: il rapporto tra la religione cristiana e l'iniziazione. Sia Mircea Eliade che René Guénon sono stati due autori con una scarsa propensione per la religione cristiana. La preferenza di Eliade va certamente verso forme più arcaiche di religiosità, mentre in Guénon si scorge una netta predilezione per il monismo islamico, unito alla impersonalità della metafisica indù. Nonostante questo, entrambi gli autori si sono confrontati con il problema del cristianesimo. Ovviamente non è questo il luogo per illustrare la loro valutazione generale del cristianesimo, quindi mi atterrò solo all'argomento di questo capitolo: l'iniziazione. Analizzeremo due brevi testi dallo stesso titolo: *Cristianesimo e iniziazione*²⁷⁶ nei quali le divergenze tra i due sono tali da offrire due tesi in perfetta antitesi tra di loro.

Eliade inizia il suo scritto negando la possibilità che gli elementi iniziatici nel cristianesimo primitivo derivino direttamente dall'influsso dei Misteri greco-orientali. Egli rivendica piuttosto la somiglianza con alcune sette esoteriche giudaiche di quel tempo (come gli Esseni), ma ricorda che «non è neppure necessario supporre che un tema iniziatico sia stato “preso a prestito” da parte del cristianesimo da un'altra religione»²⁷⁷.

Il battesimo e l'eucarestia del cristianesimo primitivo avevano chiari tratti iniziatici, poiché sancivano la netta separazione tra il mondo profano e quello degli “eletti”. Eliade nota però come questo stesso identico discorso si possa fare per qualunque manifestazione della vita religiosa. Da questo punto di vista dunque il cristianesimo non può fare eccezione, essendo l'iniziazione (eliadianamente intesa) presente in

276 GUÉNON R., *Christianisme et initiation*, “Études Traditionnelles”, Parigi, 1949; edizione italiana GUÉNON R., *Cristianesimo e iniziazione* in *L'esoterismo cristiano*, cit., cap. II; ELIADE M., *Cristianesimo e iniziazione* in *La nascita mistica*, cit., cap. VI, cit., pp. 171-178.

277 ELIADE M., *La nascita mistica. Riti e simboli di iniziazione*, cit., p. 171.

ogni fenomeno religioso. Eliade però si stupisce «di trovare così poche tracce di scenari e di vocabolario iniziatici nel cristianesimo primitivo»²⁷⁸. Lo storico delle religioni rumeno trae la conclusione che, originariamente, il fenomeno cristiano fosse un fatto religioso di carattere escatologico e che l'iniziazione non avesse in esso una parte preponderante.

Essendo la venuta di Cristo un fatto storico (“al tempo di Ponzio Pilato”) essa si presenta come una novità rispetto alla tradizione precedente. La risurrezione di Gesù è una, irreversibile e inaugura la storia della salvezza e spezza la reversibilità mitica del mondo pre-cristiano. Eliade è interessato a tutto questo per sostenere la non filiazione del cristianesimo con i Misteri antichi ma è per noi utile, in questo contesto, perché mostra un'interpretazione perfettamente antitetica a quella guénoniana.

Il francese infatti non ragiona sul piano storico ma, come di consueto, cerca di leggere i fatti alla luce del suo paradigma preconstituito (la Tradizione). Guénon afferma dunque che il cristianesimo fu, in origine, esclusivamente un'organizzazione esoterica «chiusa o riservata, nella quale non venivano ammessi tutti indistintamente, ma solo coloro che possedevano le qualificazioni necessarie per ricevere validamente una iniziazione»²⁷⁹. Non importa in questo contesto commentare la validità o meno delle teorie in questione ma Eliade “risponde” a Guénon notando che non c'è quasi traccia del lessico iniziatico negli scritti protocristiani. Non c'è traccia nelle Scritture del verbo *teleté* e, quando Paolo usa il termine *mystérion*, lo fa solo nell'accezione di “segreto” (la quale per altro è biblica)²⁸⁰. Inoltre, continua Eliade, la dottrina cristiana primitiva «costituiva certo un “mistero”, ma un mistero che bisognava “gridare sui tetti”. E l’“iniziazione” al mistero cristiano era

278 *Ivi.*, p. 174.

279 GUÉNON R., *L'esoterismo cristiano*, cit., p. 7.

280 Guénon accomuna invece (senza però portare testi a sostegno della sua tesi) il lessico della Chiesa primitiva e quello dei misteri in GUÉNON R., *Considerazioni sulla via iniziatica*, cit., p. 171.

accessibile a tutti»²⁸¹.

Abbiamo quindi il primo punto di conflitto: il cristianesimo così interpretato rispecchia la visione globale del sacro dell'esoterico Guénon. I primi cristiani dunque, anche a dispetto delle stesse Scritture, vengono rappresentati con tutte le caratteristiche dell'"élite iniziatica" teorizzata da Guénon. Qualificazioni iniziatiche, distinzione di natura tra esoterico ed exoterico, continuità del cristianesimo rispetto alla Tradizione sono aspetti dell'iniziato esoterista che Guénon scorge anche nei primi cristiani.

Eliade si muove, al contrario, sul terreno dello storico. Non risolve il problema con un postulato metafisico ma, al contrario, studia la questione da un punto di vista documentale. D'altra parte, si capisce come il rumeno, parlando del cristianesimo, sia interessato a metterne in luce una rottura rispetto alla tradizione arcaica (coerentemente con la sua filosofia della storia che abbiamo visto esposta nel *mito dell'eterno ritorno*). Guénon invece, riconoscendo legittimità tradizionale alla Chiesa, deve sforzarsi di mettere in luce il carattere "ortodosso" (rispetto alla Tradizione) del cristianesimo.

Entrambe le posizioni appaiono un po' forzate, essendo il cristianesimo un fenomeno complesso che non si lascia ridurre né ad una tesi né all'altra. Sia Guénon che Eliade infatti devono fare i conti con la realtà: la Chiesa è ricca di simbolismi e riti iniziatici (e quindi la tesi eliadiana deve tenerne conto) ma il concetto di iniziazione e di esoterismo, pure presenti nella dottrina cristiana, non sono affatto quelli di Guénon (e qui è il francese a dovere spiegare perché). Entrambi gli autori, dunque, chiamano in causa il III secolo, epoca di grandi cambiamenti per la cristianità, allo scopo di ammorbidire o circostanziare le loro posizioni.

Guénon prende atto che il cristianesimo (quello attuale) non risponde ai requisiti di legittimità tradizionale, almeno per quanto riguarda l'iniziazione. Egli ricorre, a questo punto, ad una spiegazione, per così

281 ELIADE M., *La nascita mistica. Riti e simboli di iniziazione*, cit., p. 174.

dire, storica. Guénon sostiene che nei primi secoli dell'era cristiana l'antica tradizione pagana versasse in una condizione di estrema degenerazione. Il cristianesimo dunque sarebbe, “provvidenzialmente”, diventato la religione dell'impero, così da scongiurare la possibilità di un oscuramento spirituale completo. Per diventare una religione universalista però, il cristianesimo dovette «rinunciare al carattere esoterico e “riservato” che aveva all’origine»²⁸². Il periodo in cui si sarebbe svolta questa operazione sarebbero i secoli delle grandi dispute dogmatiche, le quali avrebbero rinchiuso verità di ordine esoterico in formule «definite e limitate»²⁸³, allo scopo di adattarle alla nuova missione della Chiesa. Il concilio di Nicea avrebbe “sanzionato” ufficialmente questo passaggio. Tutto il cristianesimo precedente, invece, venne «volontariamente avvolto nella oscurità»²⁸⁴.

Al di là della verosimiglianza o no di questa ricostruzione²⁸⁵, è interessante notare come sia perfettamente opposta alla spiegazione eliadiana. Il rumeno infatti vede «un cambiamento progressivo di prospettiva»²⁸⁶ dal momento in cui il cristianesimo lascia Israele e diventa ecumenico. A questo punto quindi, per comunicare il loro messaggio al di fuori della Giudea, i cristiani attingono «al solo linguaggio universale»²⁸⁷: quello dei simboli. Per scongiurare il rischio di “provincialismo”, il cristianesimo si appropria dunque, reinterpretandoli, degli unici due movimenti spirituali universali del tempo: i Misteri e la filosofia. In questo modo Eliade mostra come il cristianesimo primitivo, giudaico, e sostanzialmente religioso e storico, si arricchisce di un lessico nuovo, esoterico e, soprattutto, iniziatico. La fonte di Eliade (esplicita questa volta) è Hugo Rahner²⁸⁸, il quale fissa al IV secolo l'introduzione dell'*arcana disciplina*.

282 GUÉNON R., *L'esoterismo cristiano*, cit., p. 9.

283 *Ibidem*.

284 *Ibidem*.

285 Confutata approfonditamente in BORELLA J., *Esoterismo guénoniano e mistero cristiano*, Roma, 2001.

286 ELIADE M., *La nascita mistica. Riti e simboli di iniziazione*, cit., p. 175.

287 *Ibidem*.

288 RAHNER H., *The Christian Mysteries and the Pagan Mysteries*, New York, 1955.

Ecco quindi le due tesi, perfettamente opposte tra di loro, rappresentazione plastica della differente dottrina dell'iniziazione in René Guénon ed in Mircea Eliade. Di fronte ad un fatto storico innegabile (il cambio di paradigma del cristianesimo dopo il IV secolo) vengono fornite due diverse spiegazioni: Guénon vede un *élite* iniziatica al lavoro, segretamente, per trasformare il cristianesimo in religione, affinché questa possa salvare, momentaneamente, l'Occidente. Non è forse azzardato pensare che questo modo di pensare sia tipico di un certo *milieu* occulto degli ultimi due secoli. Quello che conta, però, è vedere come sia rimarcata a tutti i costi (anche in questo caso, con una palese forzatura) la struttura portante della dottrina tradizionale: distinzione di natura tra esoterismo e religione, iniziazione, *élite* intellettuale.

Eliade invece vede, nella parabola storica del cristianesimo, una conferma della sua filosofia della storia e, più in generale, della sua dottrina della ripetizione. L'"anomalia" dei cristiani delle origini viene infatti (parzialmente) assorbita con la contaminazione dovuta al contatto con i Misteri antichi e la filosofia. Questo non impedisce all'Occidente di perdere il suo carattere iniziatico, ma consente, collateralmente, alcune sopravvivenze di questi temi nel mondo contadino a cui, evidentemente, Eliade guarda con simpatia.

Ancora una volta dunque ci troviamo di fronte a due universi di riferimento non compatibili tra di loro. Le fonti dei due autori sono infatti assai distanti. Da una parte Guénon, che si rifà a tutta una tradizione esoterica di *fin de siècle*²⁸⁹. Dall'altra, invece, Eliade rimane fedele agli studi classici sul tema²⁹⁰. Credo che l'estrema diversità nella dottrina soggiacente ai due autori, unita al diverso orizzonte culturale di riferimento, possa ben spiegare perché pur potendo scorgere nelle

289 Quella ricordata da Eliade (in forma un po' caricaturale) nella pagina di diario del 1977 cfr. *sopra* p. 17.

290 In particolare la descrizione delle tre fasi dell'iniziazione e il ruolo delle società segrete dipende da VAN GENNEP A., *Les rites de passage*, Paris 1909 trad. it., *I riti di passaggio*, Torino, 2002.

opere di Guénon ed Eliade apparenti somiglianze, nondimeno, non appena si scavi sotto la superficie si trovino due mondi incompatibili tra di loro.

CONCLUSIONI

Al termine di questo lavoro si possono trarre alcune conclusioni; alcune definitive altre, invece, meritevoli di approfondimento. Andrò con ordine elencando quello che ritengo di avere dimostrato.

Nel primo capitolo si è messo a punto il quadro documentale della questione. Grazie in particolare ai lavori di Mac Linscott Ricketts si sono resi disponibili molti dei testi del giovane Eliade che, negli studi di qualche anno fa, non erano stati presi in considerazione. Questo è stato indispensabile per mostrare chiaramente l'andamento dei rapporti tra i due studiosi (i quali, lo ricordo, rimangono indiretti fino a prova contraria²⁹¹). Gli articoli giovanili ci consegnano l'immagine di un Eliade un po' ingenuamente propenso a tutto ciò che si opponeva allo *status quo* ante bellico. Anche in ambito intellettuale l'insofferenza verso il positivismo, lo storicismo e l'evoluzionismo lo portano ad abbracciare, con toni spesso entusiasti, le dottrine di Guénon. Giova comunque ricordare che se Guénon e la Tradizione sono stati degli importanti riferimenti, nondimeno il giovane Eliade non manifesterà mai (al contrario di Valsan o di Lovinescu) un'esclusiva preferenza per le dottrine del maestro di Blois. Inoltre, questa adesione giovanile fu molto marcata sul piano della polemica antimoderna, ma non ho trovato nessuno scritto che possa far pensare ad un Eliade persuaso dell'esistenza della "Tradizione Primordiale".

Con la maturazione intellettuale del rumeno e la ricerca di una dottrina che fosse "totale", che potesse cioè abbracciare tutte le manifestazioni dell'umano ci appare un Eliade irritato dall'elitismo guénoniano, dal totale rifiuto di qualsiasi forma di conoscenza contemporanea, nonché dalla pedestre ripetizione dei "discepoli" di Guénon delle dottrine del Maestro.

Guénon dal canto suo, nel suo isolamento egiziano, si interessò ad

291 L'unico indizio di un possibile contatto diretto lo diede Guénon quando disse, come già ricordato (vedi *sopra*, p. 6), che Eliade era solito spedirgli le sue pubblicazioni in Egitto.

Eliade e recensì, con alterne valutazioni, diversi lavori dell'allora giovane storico delle religioni. È qui, per mezzo della mediazione di Valsan, Lovinescu, Evola e Coomaraswamy, che Guénon si convincerà della appartenenza "tradizionale" di Eliade. Il "mito della consonanza" tra Eliade e Guénon ha dunque origine in questo contesto. Già dopo la morte di Guénon però, Valsan smentiva tale "consonanza" con la lettera che ho riportato²⁹² ma, ciononostante, alcuni personaggi non addentro alla vicenda (ho citato, per esempio, Carl Schmitt e Ernst Jünger) hanno tramandato questo "mito". Certi commentatori (Duibuisson, Mutti, Jesi) pur con punti di vista opposti, hanno alimentato questa visione parziale, spesso guidati da interessi politici e ideologici. Credo di aver dimostrato, testi alla mano, che una simile solidarietà intellettuale tra i due non esiste e che il metodo usato per studiare la questione è spesso stato inadeguato. Ciò detto, non va perso di vista ciò che avvicina Eliade e Guénon, argomento che ho studiato nel Capitolo II.

Entrambi gli intellettuali presentano una visione globale del mondo e, soprattutto, affidano alla propria opera un messaggio salvifico. Se Eliade considera l'ermeneutica una *saving discipline*, in modo analogo Guénon ritiene la sua opera un mezzo per la rettifica delle correnti idee riguardanti il sacro, inficiate da pregiudizi di varia natura. Il lettore guénoniano potrà dunque trovare indicazioni per orientare la propria ricerca spirituale giacché Guénon, a più riprese, scrisse di non essere interessato a fare opera di erudizione. Si è però visto come, nei due autori studiati, non ci sia alcun accordo sulle modalità e il significato di questa "salvezza" né, tantomeno, su quali siano i mezzi per ottenerla.

In Guénon infatti la facoltà guida della trasformazione dell'iniziato è l'intelletto: il solo che può dare un senso a tutte le altre potenzialità umane le quali vanno sbordinate alla capacità noetica. In Eliade, invece, è l'immaginazione ad avere una grande importanza: l'uomo

292 Cfr. *Sopra*, p. 29.

infatti, grazie al potere della sua creatività, riesce ad elaborare continuamente nuovi modi di concepire il sacro. È questa la differenza, cruciale, tra la rigida ermeneutica tradizionale (con il suo paradigma a priori) e l'“ermeneutica creatrice” eliadiana.

Tutto questo discorso deriva, in gran parte, dalla visione del tempo dei due studiosi. In Guénon, che sposa la visione ciclica induista, il mondo attraversa una fase di estrema decadenza, nella quale il sacro tende ad essere inaccessibile. Solo la rigorosa dottrina tradizionale evita di cadere negli innumerevoli inganni della contemporaneità. Eliade, invece, pur preferendo il mondo arcaico delle ripetizioni, nondimeno ritiene che il simbolismo (e il sacro in generale) siano inestricabilmente legati all'uomo, qualsiasi sia l'epoca nella quale egli viva. Ancora una volta si vedono riferimenti culturali diversi sotto le dottrine dei due autori (l'ontologia classica in Guénon, la psicologia del profondo in Eliade). Tutto questo non può che ripercuotersi sulla valutazione della modernità, epoca irrimediabilmente oscura per l'esoterista francese, età del camuffamento per lo storico delle religioni rumeno.

Le teorie messe a confronto ci permettono dunque di giungere a una conclusione: le somiglianze tra Mircea Eliade e René Guénon esistono ma, innegabilmente, sono solo superficiali. Non appena si approfondiscono le questioni si vedono retroterra culturali, riferimenti ed intenti molto differenti. Solo poche idee eliadiane possono con sicurezza essere fatte derivare dai testi di Guénon. A questo proposito sarebbe interessante studiare, filologicamente, i singoli aspetti apparentemente somiglianti nei testi dei due autori. In questo modo si potrebbero isolare le fonti che hanno contribuito alla creazione di una determinata teoria, così da potere valutare il reale peso di René Guénon negli scritti dell'Eliade maturo.

In questo studio, si è scelto di analizzare il caso dell'iniziazione che, certamente, non può esaurire il discorso. Mi è parso però indicativo per diversi motivi. La questione dell'iniziazione, infatti, è uno dei tratti

caratterizzanti del pensiero guénoniano. In questo aspetto particolare inoltre sono ben condensate tutte le differenze precedentemente illustrate. Se Guénon è spasmodicamente impegnato a definire i contorni dell'iniziazione e a distinguerla da tutte le possibili forme di "pseudo iniziazione", coerentemente con lo scopo di tutta la sua opera, a Eliade importa di mostrare il bisogno umano di un "esperienza" che sancisca un "passaggio di stato" (vero e proprio slogan eliadiano). Tutti i continui ed intricati distinguo lessicali del francese non importano al meno che usa il termine "iniziazione" in modo estensivo, così da rappresentare con questa parola un gran numero di fenomeni. L'iniziato eliadiano non è ristretto in un circolo segreto ma è, il più delle volte, l'individuo perfettamente integrato nella società e nel Cosmo.

Per ultimo, si è visto il rapporto con il cristianesimo, altro argomento che meriterebbe ben altro approfondimento. In questo testo mi sono limitato a segnalare, in entrambi gli autori, un tentativo di leggere le fonti sotto la lente deformante di una teoria preconstituita. Di fronte alla complessità della realtà, sia Eliade che Guénon hanno dovuto ricorrere ad alcuni aggiustamenti. Quello che però importava far notare, anche in questa circostanza, era la lontananza dei mondi di riferimento dei due intellettuali. Il fatto che René Guénon e Mircea Eliade abbiano fornito due interpretazioni totalmente antitetiche dello stesso fenomeno (l'evoluzione del cristianesimo rispetto all'iniziazione) leggendolo con la lente deformante delle proprie dottrine, dovrebbe far riflettere i sostenitori del "mito della consonanza"!

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi e identità storica*, a cura di Luciano Arcella, Paola Pisi, Roberto Scagno, Milano, 1998.
- AA.VV., *Esploratori del pensiero umano. Georges Dumézil e Mircea Eliade*, a cura di Julien Ries e Natale Spineto, Milano, 2000.
- AA.VV., *Interrompere in quotidiano. La costruzione del tempo nell'esperienza religiosa*, a cura di Natale Spineto, Milano, 2005.
- AA.VV., *Esoterismo e religione nel pensiero di René Guénon*, Roma, 2009.
- AA.VV., *Mircea Eliade Le forme della Tradizione e del Sacro*, a cura di Giovanni Casadio e Pietro Mander, Roma, 2012.
- BORELLA J., *Esoterismo guénoniano e mistero cristiano*, Roma, 2001.
- CULIANU I. P., *Mircea Eliade*, Assisi, 1978.
- DE MARTINO M., *Mircea Eliade esoterico. Ioan Petru Culianu e i "non detti"*, Roma, 2008.
- DE TURRIS G., *L'"Iniziato" e il Professore. I rapporti sommersi tra Julius Evola e Mircea Eliade*, in AA. VV., *Delle rovine e oltre: Saggi su Julius Evola*, Roma, 1995, pp. 219-249.
- DI VONA P., *Storia e tradizione in Eliade*, in "Diorama Letterario" n° 109, Firenze, 1987, pp. 8-14.
- DUIBUSSON D., *Mitologie del XX secolo. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, Bari, 1995.
- DUIBUSSON D., *Eliade e Guénon: esoterismo e storia delle religioni*, in "Strumenti critici" XVI, 2 maggio 2001, pp. 187-188.
- ELIADE M., *Il sacro e il profano*, Torino, 1967.
- ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, Roma, 1968.
- ELIADE M., *La nostalgia delle origini*, Brescia, 1972.
- ELIADE M., *La nascita mistica. Riti e simboli di iniziazione*, Brescia 1974.
- ELIADE M., *Trattato di storia delle religioni*, Torino, 1976.
- ELIADE M., *Giornale*, Torino, 1976.
- ELIADE M., *Some notes on Theosophia perennis: Ananda K. Coomaraswamy and Henry Corbin*, Chicago, 1979.
- ELIADE M., *Fragments d'un journal II, 1970-1978*, Parigi, 1981.
- ELIADE M., *Immagini e simboli*, Milano, 1981.
- ELIADE M., *Occultismo, Stregoneria e mode culturali*, Firenze, 1982.

- ELIADE M., *Fragmentarium*, Milano, 1989.
- ELIADE M., *Profetism românesc*, Bucarest, 1990.
- ELIADE M., *Commenti alla Leggenda di Mastro Manole*, in *I riti del costruire*, Milano, 1990, pp. 3-113.
- ELIADE M., *La prova del labirinto*, Milano, 1990.
- ELIADE M., *Cosmologia e alchimia babilonese*, Firenze, 1992.
- ELIADE M., *Le messi del solstizio. Memorie 2. 1937-1960*, Milano 1995.
- EVOLA J., *Lettere a Mircea Eliade 1930-1954*, Napoli, 2011.
- FAIVRE A., *L'ambiguità della nozione di sacro in Mircea Eliade*, in AA.VV., *Confronto con Mircea Eliade*, Milano, 1998, pp. 363-374.
- FAIVRE A., *Esoterismo e Tradizione*, Torino, 1999.
- FAVARO G., *Intenzionalità religiosa e verità della religione nel pensiero di Mircea Eliade* in AA.VV., *Interrompere in quotidiano. La costruzione del tempo nell'esperienza religiosa*, Milano, 2005, pp. 173-202.
- FIGLIARELLI C., *Storia sacra e storia profana in Mircea Eliade*, Roma, 1986
- GROTTANELLI C., *Mircea Eliade, Carl Schmitt, René Guénon 1942*, in AA.VV., *Interrompere in quotidiano. La costruzione del tempo nell'esperienza religiosa*, Milano, 2005, pp. 139-171.
- GUÉNON R., *Gli stati molteplici dell'essere*, Torino, 1965.
- GUÉNON R., *Autorità spirituale e potere temporale*, Milano, 1972.
- GUÉNON R., *La crisi del mondo moderno*, Roma, 1972.
- GUÉNON R., *Forme tradizionali e cicli cosmici*, Roma, 1974.
- GUÉNON R., *Simboli della Scienza sacra*, Milano, 1975.
- GUÉNON R., *Il Re del Mondo*, Milano, 1977.
- GUÉNON R., *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, Milano, 1982.
- GUÉNON R., *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, Milano, 1989.
- GUÉNON R., *Oriente e Occidente*, Milano, 1993.
- GUÉNON R., *L'esoterismo cristiano*, Milano, 1995.
- GUÉNON R., *Considerazioni sulla via iniziatica*, Milano, 1996.
- GUÉNON R., *Considerazioni sull'iniziazione*, Milano, 1996.
- GUÉNON R., *Studi sull'induismo*, Milano, 1996.
- GUÉNON R., *La Metafisica Orientale*, Milano, 1998.
- GUÉNON R., *Recensioni*, Milano, 2005.

- GUÉNON R., *Lettere a Julius Evola*, Carmagnola, 2005.
- GUÉNON R., *Lettere a Coomaraswamy 1938-1939*, Parma, 2007.
- GUÉNON R., *Lettere a Vasile Lovinescu 1936-1940*, Parma, 2007.
- JESI F., *Cultura di destra*, Roma, 2011.
- LAURANT J. P., *René Guénon. Esoterismo e Tradizione*, Roma, 2008.
- MIHAESCU F., *Mircea Eliade e René Guénon*, in "Origini", n° 13, Supplemento a "Orion" n° 150 - Marzo 1997, pp. 15-18.
- MONTANARI E., *Eliade e Guénon*, in "Studi e materiali di storia delle religioni", N. 61, 1995, pp. 131-149.
- MONTANARI E., *La fatica del cuore. Saggio sull'ascesi esicasta*, Milano, 2003.
- MONTANARI E., *Eliade e Evola: aspetti di un rapporto sommerso*, in AA.VV., *Mircea Eliade Le forme della Tradizione e del Sacro*, Roma, 2012, pp. 93-111.
- MUTTI C., *Mircea Eliade e la Guardia di Ferro*, Parma, 1989.
- MUTTI C., *Le Penne dell'Arcangelo. Intellettuali e Guardia di Ferro*, Milano, 1994.
- MUTTI C., *Eliade, Valsan, Geticus e gli altri. La fortuna di Guénon tra i rumeni*, Parma, 1999.
- PISI P., *I "tradizionalisti" e la formazione del pensiero di Mircea Eliade*, in AA.VV., *Confronto con Mircea Eliade*, Milano, 1998, pp. 43-133.
- QUINN W. W. JR., *Mircea Eliade and the Sacred Tradition (A Personal Account)*, "Nova Religio: The Journal of Alternative end Emergent Religions", Vol. 3, N. 1, Berkley, 1999, pp. 147-153.
- RICKETTS M. L., *Mircea Eliade. The Romanian Roots 1907-1945*, New York, 1988.
- RICKETTS M. L., *Eliade's Portuguese Journal*, in *Former Friends and Forgotten Facts*, Norcross, 2003
- RIES J., *Tempo storico e tempo mitico secondo Mircea Eliade* in AA.VV., *Interrompere in quotidiano. La costruzione del tempo nell'esperienza religiosa*, Milano, 2005, pp. 203-212.
- ROBIN J., *René Guénon. Testimone della Tradizione*, Catania, 1993.
- SCAGNO R., *Mircea Eliade: un Ulisse romeno* in AA.VV., *Confronto con Mircea Eliade*, Milano, 1998, pp. 9-26.

- SPINETO N., *Mircea Eliade storico delle religioni*, Brescia, 2006.
- TACOU C. (a cura di), *Mircea Eliade* (Les Cahiers de l'Herne), Paris, 1978.
- VAN GENNEP A., *I riti di passaggio*, Torino, 2002.
- VIVENZA J. M., *Dizionario guénoniano*, Roma, 2007.