



La tradizione taoista nel pensiero di René Guénon

Leonardo Sacco

Cultore della materia, Storia delle Religioni, Università degli
Studi di Roma "La Sapienza"
leonardo@cisadu2.let.uniroma1.it

Abstract

The Taoist tradition in René Guénon's thought. In the works of René Guénon (1886-1951), Daoism is a manifestation of *sophia perennis*. Guénon stresses the notions of "immutable centre" (*jin-gyong*) and *yin-yang* symbolism. Yet, the hub of guénonian matter about Daoism can be found in the concepts of "emperor" (*wang*) and "non-action" (*wu-wei*). How can a man achieve his own perfection? The answer is not easy: according to Guénon, man needs an "innate tendency" if he wants to become a "sage". But the word "sage" seems to have a semantic ambivalence in Guénon, because he writes in *La Grande Triade* that the "sage" can be "true" or "immortal" (*tchenn jen*) or "transcendent" (*cheun jen*). Whereas the first is satisfied with the "lesser mysteries", the second wants to attain the "greater mysteries", and these are both the goals of every initiation. In this article, the author seeks to explain the dichotomy "immortality-transcendence" in order to understand Guénon's interpretation of Daoism.

Keywords

Guénon, René; Daoism

Possiamo definire il Taoismo l'insieme primario di tutte le dottrine autoctone della Cina.¹ Non si tratta di una religione in senso stretto o di una filosofia, bensì di un complesso di tecniche, rituali ed insegnamenti fondati su un ideale di trasformazione spirituale che dovrebbe condurre all'immortalità.² Alla base di questo "sapere" c'è una tripartizione dell' "essere": la c.d. "triade" (*Dien-Ren-Di* = Cielo, Uomo, Terra) che interagisce mediante un'ampia rete di correlazioni e corrispondenze simboliche centrate sulla figura del "saggio" che racchiude in sé la perfetta integrazione di mente, spirito e corpo.³ Così, se per

¹ È quanto si deduce dalla lettura di: Seidel, *Il Taoismo*, in particolare, 27; 44: 'Per duemila anni [il Taoismo] ha segnato con la propria impronta le mentalità sia dell'élite che del popolo. In questo senso, il Taoismo è la grande religione non ufficiale della Cina... Il Taoismo è l'anima della religione indigena'.

² Robinet, 'Metamorphosis and Deliverance', 37-70; Ead., 'The Taoist Immortal', 87-105.

³ Per quanto riguarda la traslitterazione cinese, abbiamo lasciato—nel testo—quella riportata originariamente dagli autori citati, seguita—tra parentesi—dalla moderna traslitterazione pinyin.

un verso il Taoismo enfatizza discipline “fisiche” come il *Daijiquan* o il *Qigong*,⁴ per un altro verso esalta quella peculiare cultura mistica tesa a trasformare radicalmente la natura: a tale proposito, occorre precisare che il Taoismo non intende ottenere la trascendenza “al di là della natura”, ma persegue un *iter* di sviluppo transpersonale che scaturisce proprio dal concetto di natura. Del resto, questo paradigma—come hanno rilevato Clarke e, più recentemente, Ferrer—corrisponde ad alcune forme di pensiero che si sono sviluppate nell’esoterismo occidentale.⁵

La problematica che dobbiamo fronteggiare quando decidiamo di studiare il Taoismo deriva principalmente dalla sua difficile collocazione scientifica.⁶ Non è un albero del quale conosciamo le radici, ma un mosaico di scuole con una fitta ragnatela di testi ed interpretazioni esegetiche che eludono qualunque tentativo di precisa chiarificazione.⁷ Quest’antichissima conoscenza non è stata filtrata istituzionalmente e gerarchicamente da un solo ente preposto a tale attività, così diversi “maestri” hanno continuato ad incrementare personalmente il bacino interpretativo dell’immensa collezione di scritti taoisti, raccolta nel *Daozang*, che risulta a tutt’oggi ancora largamente inesplorata.⁸ Una suddivisione, peraltro, è stata attuata: la riflessione filosofica e cosmologica ha preso il nome di *daojia*, mentre l’insieme dei riti e delle pratiche che impropriamente si definiscono religiose è stato denominato *daojiao*.⁹ Il *trait d’union* che lega le due “scuole” è costituito da alcune nozioni comuni ad ambedue i “rami” della dottrina: ci riferiamo espressamente alla ideologia dello *yin-yang*,

⁴ Despeux, *Taiji Quan*; Dong & Esser, *Chi Gong*.

⁵ Clarke, *Tao of the West*, 3; Ferrer, *Revisioning Transpersonal Theory*, 5-6; Faivre & Voss, ‘Western Esotericism and the Science of Religions’, 48-77.

⁶ La bibliografia sul Taoismo è vastissima: poiché sarebbe arduo elencare i testi più importanti sulla storia e lo sviluppo di tale dottrina cinese, si rimanda il lettore alle opere di alcuni importanti studiosi del settore disciplinare specifico, quali p. es. Isabelle Robinet, Catherine Despeux, Joseph Needham, Nathan Sivin, Livia Kohn, Marcel Granet, Henry Maspero, Arthur Waley, Anna Seidel, Russell Kirkland, Kristopher Schipper, Piero Corradini, Lionello Lanciotti, Fabrizio Pregadio, Fausto Tomassini.

⁷ Tra gli studi più recenti, cf. p. es. Sacco, ‘Aspetti Storico-religiosi del Taoismo’, parti 1 (2002), 321-361 & 2 (2003), 5-93; Fowler, *Introduction to the Philosophy and Religion of Taoism*.

⁸ Ofuchi, ‘Formation of the Taoist Canon’, 7-39; Schipper & Verellen, *Taoist Canon*.

⁹ Sembra ingiustificato accomunare le due correnti di pensiero (filosofica e religiosa) in un unico discorso. Tuttavia si può ipotizzare uno sviluppo unitario ed ininterrotto del fenomeno taoista. Per una discussione più ampia della questione, cf. p. es. Siklós, ‘Philosophical and Religious Taoism’, 10-19. Gli autori europei, in particolare, si sono molto interessati del Taoismo filosofico primitivo, ma generalmente hanno trascurato lo studio della sua trasformazione in “religione”. Maspero invece si è dedicato specialmente a quest’ultimo tema, elaborando le proprie idee in alcuni scritti che trovano spazio fra le pagine del secondo volume dei suoi *Mélanges posthumes*.

alla teoria dei cinque elementi (*wuxing*), alla pratica divinatoria dello *yijing*, e alla ricerca “alchemica” dell’immortalità.¹⁰

Tre sembrano gli stadi fondamentali dell’impatto taoista in Occidente. Inizialmente, il Taoismo è stato percepito come un indirizzo esotico, analizzato—se così si può dire—in un’atmosfera completamente decontestualizzata della speculazione occidentale.¹¹ Boicottato apertamente dai missionari gesuiti in Cina, che vedevano nel Confucianesimo la sola dottrina comparabile col Cristianesimo,¹² e ridotto da alcuni intellettuali europei—come, ad esempio, Buber, Heidegger, Wilhelm e Jung—alla sola esegesi dei classici (*Yijing*, *Dao-dejing*, *Zhuangzi*),¹³ il Taoismo ebbe scarsa considerazione, specie per quel che riguarda le pratiche attinenti al *dao-jiao*.¹⁴ L’archetipo filosofico, al contrario, fu edificato intorno al concetto di *philosophia perennis*, una sorta di verità universale comune a tutte le tradizioni religiose.¹⁵ In questa fase, il Taoismo non fu definito “esoterico”, bensì recepito per la sua tradizione di saggezza a tratti “mitica” e per il fascino che l’enigmaticità dei propri insegnamenti esercitava sugli studiosi.¹⁶ In una seconda fase, alcuni esoteristi sostennero l’idea che il Taoismo fosse una *prisca theologia* comparabile con la cosmologia rinascimentale, ma soprattutto con talune pratiche di natura alchemica.¹⁷ In particolare,

¹⁰ Al centro di questi nuovi sviluppi spiccatamente religiosi e alchemici v’era la credenza che si potesse conseguire lo status di *xianren* (uomo immortale): come scrive Cheng, ‘Harmony in Popular Belief’, 31-36 e, in particolare, 35: ‘Through the cultivation of the inner alchemy the individual could realize the spiritual union and insight of the religious realm’.

¹¹ I primi scritti europei sul Taoismo—come p. es. Kircher, *China illustrata*—lo descrivevano come una dottrina colma di falsità in forma di idolatria importata dall’antico Egitto. Cf. in proposito le Gobien, *Histoire de l’édit de l’Empereur de la Chine*, cit. in: Clarke, *Tao of the West*, 39.

¹² Il padre gesuita Daniello Bartoli (1608-1685) così scriveva a proposito dei taoisti: ‘Son gran maestri d’incantesimi, e di professione stregoni. Tal è la vita, e la professione di questa mal nata razza di ciurmadori, e stregoni, che è la setta de’ *Taosi*, detta *taochiao* (pinyin: *dao-jiao*)’ in: Gatta, *Il natural lume de’ Cinesi*, 102-105 e, in particolare, 105.

¹³ Un libretto interessante in prospettiva è: Wilhelm & Jung, *Il mistero del fiore d’oro*.

¹⁴ Il filosofo tedesco Leibniz fu tra i primi intellettuali europei a scorgere nei *Classici* cinesi, e nella sintesi dottrinale dei pensieri neo-confuciano e taoista, una reale espressione religiosa di *philosophia perennis*, un concetto che sarà sviluppato oltre due secoli più tardi dall’esoterismo occidentale. Cf. Clarke, *Tao of the West*, 40; Rice, ‘In the Wake of Orientalism’, 223-238; Ribas, ‘Leibniz’ Discourse’, 64-86.

¹⁵ Coomaraswamy & Corbin, ‘Some Notes on the Theosophia Perennis’, 167-176; Smith, ‘Is There a Perennial Philosophy?’, 553-566.

¹⁶ Sulla valenza semantica del termine “esoterico”, cf. tra i lavori specifici più recenti: Versluis, ‘What is Esoteric?’, 1-15; Hanegraaff, ‘Empirical Method’, 99-129.

¹⁷ In questa fase fu posta in evidenza la problematica alchemica taoista nel suo duplice aspetto: *neidan* (alchimia interna o interiore) che mirava alla “distillazione” dell’*elixir* (*jindan*) attraverso rituali iniziatici e tecniche di meditazione con lo scopo di trasformare spiritualmente l’essere umano; *waidan* (le pratiche di laboratorio) che tendevano alla realizzazione della c.d. “pietra filosofale”. Cf. p. es. Davis, ‘Identity of Chinese and European Alchemical Theory’, 7-12; Pregadio,

personaggi come Aleister Crowley, Israel Regardie e Louis T. Culling ne indagarono le somiglianze “magiche”, incentrando i propri studi sulle correlazioni tra l’uso oracolare dell’*Yijing* ed il sapere “primordiale” che scaturiva da un’attenta analisi di alcuni testi ermetici estrapolati dal *Daozang*.¹⁸ Nello stesso periodo, alcuni tradizionalisti europei, come ad esempio René Guénon, Titus Burckhardt e Julius Evola,¹⁹ indirizzarono i propri sforzi cognitivi nell’individuazione di simmetrie fra il Taoismo ed il Sufismo, interpretando il primo in termini universalistici come approccio “esoterico” ad ogni forma di misticismo. In quest’ottica, l’espressione “esoterismo” assunse la valenza di “palestra iniziatica”.²⁰ La terza ed ultima fase dell’“invasione taoista” è, di fatto, moderna e contemporanea ed è caratterizzata da un incremento assai rilevante degli insegnamenti taoisti attraverso gli scritti di studiosi occidentali come John Blofeld e Alan Watts. Questi autori hanno contribuito a creare un clima più mite intorno al Taoismo accrescendone l’interesse tra i ceti meno eletti e rendendone, di fatto, accessibile il contenuto con traduzioni ed interpretazioni talvolta scerve da terminologie troppo ermetiche ed oscure.²¹

‘Chinese Alchemy’, 439-476; Id., ‘Elixirs and Alchemy’, 165-195; Pregadio & Skar, ‘Inner Alchemy’, 464-497.

¹⁸ Crowley, *Shih Yi*; Regardie, *Golden Dawn*; Culling, *Pristine Yi King*. Per quanto riguarda Crowley, sembra necessario precisare come il mago inglese fosse maggiormente interessato allo yoga piuttosto che al Taoismo. Su questa problematica, cf. p. es. Pasi, ‘Lo Yoga in Aleister Crowley’.

¹⁹ Sulla figura di Guénon, cf. Sérant, *René Guénon*; Meroz, *René Guénon ou la sagesse initiatique*; Laurant, *Le sens caché*; Robin, *René Guénon témoin de la tradition*; Andruzac, *René Guénon*; Alleau & Scriabine, *René Guénon et l’actualité*; Laurant, *René Guénon*; Di Vona, ‘Profilo di Guénon’, 24-36; Laurant, *René Guénon*. Sulle relazioni filosofiche tra Guénon ed Evola, cf. Di Vona, ‘I Rapporti Dottrinali’, 6-24. Per gli studi riguardanti i “tradizionalisti”, cf. p. es. ‘Métaphysique et Politique’ (*Politica Hermetica*, 1, 1987); Borella, ‘René Guénon and the Traditionalist School’, 330-358; Ernst, ‘Traditionalism, The Perennial Philosophy, and Islamic Studies’, 176-181; Pisi, ‘I Tradizionalisti’, 43-133; Sedgwick, *Against the Modern World*.

²⁰ Julius Evola studiò il Taoismo come paradigma della “primordiale tradizione orientale”. Gli insegnamenti di Laozi, racchiusi nel *Daodejing*, appaiono all’intellettuale italiano “misteriosi ed ermetici”. Il *dao* si manifesta nei suoi due elementi basilari: il principio supremo di unità (trascendenza) e il principio attivo (immanenza) della “virtù” o legge spirituale (*dé*). Il vecchio saggio Laozi rappresenta l’essere sovratemporale, l’iniziatore dell’ “uomo vero o perfetto” (*daren*). Egli respinge, come fecero altri tradizionalisti, gli aspetti religiosi (*dao jiao*) del Taoismo, ponendo l’attenzione sull’insegnamento filosofico (*dao jia*) del *Daodejing*, inteso come “caratteristica fondante della visione del mondo (*Weltanschauung*)”. Per Evola, il Taoismo costituisce una perfetta simbiosi di immanenza e trascendenza realizzata mediante la virtù del vuoto (*wu*). Cf. Evola, *Il libro del Principio e della sua Azione (Daodejing)*. A proposito di Evola, cf. p. es. Ferraresi, ‘Julius Evola’, 107-151; Boutin, *Politique et Tradition*; Fraquelli, *Il filosofo proibito*. Per quanto riguarda il concetto di “tradizione” cf. Faivre, ‘Histoire de la notion moderne de tradition’, 7-48; Id., *Theosophy, Imagination, Tradition*, 171-248.

²¹ Blofeld, *Taoist Mysteries and Magic*; Id., *Taoism*; Watts, *Tao*. Sulla percezione del Taoismo in Occidente, cf. p. es. Pohl, ‘Play-Thing of the Times’, 469-486.

La conoscenza del Taoismo da parte di Guénon è, invero, esigua, almeno a giudicare dalla quantità di saggi ad esso dedicati dall'autore. Eppure ciò che trapela dai suoi scritti possiede una carica dirompente specialmente alla luce della moderna sinologia. Nella sua opera troviamo esposta la sintesi di una conoscenza "ancestrale" senza la quale non potrebbe verificarsi alcuna "presa di coscienza", da parte dell'essere, del passaggio che supera la dualità. Quel che procede dal punto di vista universale evidenziato da Guénon è sovente oggetto di un'interpretazione errata: tra gli "ostacoli" semantici, il più diffuso verte sulla confusione tra exoterismo ed esoterismo.²² Secondo Guénon, fin dall'inizio tutta la tradizione era contenuta essenzialmente negli "otto trigrammi" (*bagua*), simboli atti a servire da supporto a delle indefinite possibilità: restava solo da trarne tutti gli sviluppi necessari, sia nel dominio della pura conoscenza metafisica, sia in quello delle sue diverse applicazioni nell'ordine cosmico ed in quello umano. A tal fine, si narra che Fohi, considerato il primo leggendario imperatore della Cina, scrisse tre libri, dei quali l'ultimo, chiamato

²² Simile *chaos* porta frequentemente ad un'inversione dei rapporti gerarchici che sovrintendono alle due sfere e ad una subordinazione dell'esoterismo da parte dell'exoterismo, o più genericamente alla denaturazione del primo. Ne originano esiti incresciosi che portano a circoscrivere la finalità dell'opera esclusivamente al campo specifico dell'exoterismo e ad una prospettiva unicamente teorica: simile contraffazione intacca gravemente l'approccio iniziatico—per quanti adottino una *via* di questo tipo—in tutte le sue applicazioni intellettuali ed operative, in altre parole 'rituali' (i riti hanno sempre lo scopo di mettere l'essere umano in rapporto, direttamente o indirettamente, con qualcosa che supera la sua individualità e che appartiene ad altri stati di esistenza. Colui che adempie un rito, se ha raggiunto un certo grado di conoscenza effettiva, può e deve anche avere conoscenza che vi è qualche cosa che lo trascende, che non dipende, in alcuna maniera, dalla propria iniziativa soggettiva). D'altronde—come ha spiegato Guénon—in ogni dottrina che sia metafisicamente completa, come lo sono le dottrine orientali e il Taoismo in particolare, la teoria è sempre accompagnata o seguita da una realizzazione effettiva, della quale essa non è che la base necessaria: tutta la teoria è ordinata in vista del compimento come, del resto, il mezzo in vista del fine (cf. Guénon, *Introduzione Generale allo Studio delle Dottrine Indù*, 121). La conoscenza della quale si sta parlando è sostanzialmente esoterica, ma soprattutto "iniziatica". L'iniziazione è essenzialmente una "trasmissione" di un'influenza spirituale o di un insegnamento tradizionale, ma è soprattutto la trasmissione "spirituale" che deve essere considerata, giacché l'insegnamento iniziatico non può essere altro che un aiuto esteriore apportato al lavoro interiore di realizzazione. In questa prospettiva, le prove iniziatiche assumono fondamentalmente il valore di "riti di purificazione". L'espressione "prova" ha, in tale contesto, un significato nettamente *alchemico*. Con l'iniziazione, l'essere passa dunque dalle tenebre alla luce, come l'universo alla sua stessa origine vi è passato per l'atto del principio supremo: l'iniziazione è, pertanto, l'*imago vera* di ciò che avvenne in origine. In proposito, cf. p. es. Guénon, *Aperçus sur l'initiation*. Sul piano critico, cf. p. es. il recente: Bogdan, *Western Esotericism and Rituals of Initiation*, in particolare, 27-66. Nel libro di Guénon, *Scritti sull'esoterismo islamico e il taoismo*, 145-149, sono citate alcune recensioni ad opere sul Taoismo. È possibile ritenere che Guénon abbia tratto ispirazione anche da tali opere (Borel, *Wu Wei*; Wai-Tao & Goddard, *Laotzu's Tao and Wu-Wei*) nell'edificazione della propria riflessione sul Taoismo.

Yijing (Libro delle mutazioni), è il solo che ci sia pervenuto. In quest'opera, oltre al significato metafisico, sono contenute molte applicazioni contingenti d'importanza diversa, che costituiscono altrettante scienze tradizionali. Non sarebbe dunque il caso di meravigliarsi—per lo studioso francese—se gli insegnamenti racchiusi nello *Yijing* siano divenuti a loro volta la base comune di due dottrine: il Taoismo e il Confucianesimo. La prima sostanzialmente legata alla metafisica pura, ed a cui si associano tutte le scienze tradizionali con una portata propriamente speculativa o cognitiva; la seconda confinata nel dominio pratico ed attenentesi esclusivamente all'ambito delle applicazioni sociali. Il Confucianesimo rappresenterebbe, pertanto, solo la parte esteriore della tradizione, laddove il Taoismo sarebbe al di là delle contingenze. Non si dimentichi, scrive Guénon, che il saggio 'resta tranquillo al centro della ruota cosmica' qualunque siano le circostanze.²³

Le affermazioni dell'esoterista francese, relative all'esistenza di una radice comune al Taoismo e al Confucianesimo, offrono motivo di discussione, soprattutto alla luce degli studi e dei ritrovamenti archeologici recenti,²⁴ mentre, negli anni Trenta del secolo scorso, costituivano, per così dire, la "norma". In quest'ottica, in un libro pubblicato nel 1929, il reverendo Soothill scriveva che 'nel trattare delle due religioni autoctone della Cina, Taoismo e Confucianesimo, non si poteva certo dire che esse fossero culti separati e distinti: le idee diffuse da Laozi e Kongzi rappresentavano, infatti, solamente due strati difforni di un unico sapere più antico' che lo studioso inglese individuava 'nell'animismo, la *summa* delle tradizioni della gente comune'.²⁵ In realtà, non è facile illustrare le credenze religiose che si sono manifestate in Cina durante la sua lunga storia almeno per due motivi: da una parte i cinesi considerano la religione come un'esperienza pratica, un insieme di regole morali e politiche, oppure uno strumento divinatorio che permette di ottenere felicità e ricchezza;²⁶ dall'altra i documenti antichi che avrebbero potuto informarci sul

²³ Guénon, 'Taoismo e Confucianesimo', 95-116 e, in particolare, 116.

²⁴ In questa prospettiva, tra la vastità dei materiali, cf. p. es. Henricks, *Lao Tzu's Tao Te Ching*; Pregadio & Lecher, *Online bibliographies for Chinese Studies*.

²⁵ Soothill, *The Three Religions of China*, 17.

²⁶ Cheng Chih-ming ha spiegato che 'Traditional belief means the conceptual system and the behavioural patterns underlying the religious customs connected with the worship of spirits. It still could be seen as a set of metaphysics, realizing the aspired unity of man with the universe and by doing so establishes the purpose and meaning of human life. However the metaphysics of popular belief is different from the metaphysics of organized religion in so far as the metaphysics in popular belief is not created consciously, but it is born during the vicissitudes of the life of the group in reaction to the changes in society and culture. The most central idea of popular belief is its search for harmony between man and nature' (Cheng, 'Harmony in Popular Belief', 31-32).

passato sinico, pur essendo cospicui, sono a volte frammentari e ricomposti solo in epoche successive grazie al paziente lavoro dei dotti, ma sovente risultano “oscuri”.²⁷ Inoltre, non va dimenticato come i cinesi, ancora oggi, non distinguono nettamente tra Confucianesimo, Taoismo e Buddhismo: comunemente queste “tre dottrine” sono designate con l’espressione cinese *San jiao*. I cinesi sono soliti dire: *San-jiao yi-jiao* che significa “tre religioni una religione”; a tale definizione si fa normalmente riferimento quando si parla dei culti popolari, ma in ogni caso quest’espressione intende esprimere una consuetudinaria indifferenza per i limiti storici e “dogmatici” dei tre movimenti.²⁸

Tornando alle affermazioni di Guénon, il Confucianesimo—a nostro avviso—non può essere definito esclusivamente come la parte esteriore della tradizione, confinato nel dominio pratico delle applicazioni sociali. Occorre evidenziare che la parola “Taoismo”, ordinariamente usata in Occidente, offre interpretazioni equivoche, e a volte improprie: se, infatti, riconoscere un ruolo di preminenza al *dao* equivale ad essere taoisti, allora i confuciani non lo sono meno dei loro antagonisti. D’altra parte, analizzando sommariamente il *Jung Yung* (Dottrina del giusto mezzo), uno dei capitoli del *Liji* (il Libro dei riti) scopriamo che anche il pensiero confuciano è permeato da principi metafisici di tipo “ermetico” (nel senso di “segreto”). Nel capitolo XV della sua *Storia della Filosofia cinese*, Fung Yu-lan tratta della metafisica confuciana discutendo le *Appendici* dello *Yijing* ed il *Jung Yung*. Quest’ultima opera—scrive lo studioso cinese—insegna che:

il progresso dalla perfezione all’illuminazione è chiamato natura; dall’illuminazione alla perfezione è chiamato educazione spirituale. Quando c’è perfezione c’è illuminazione. Quando c’è illuminazione c’è perfezione... Questa perfezione è detta *ch’eng*—“sincerità” o “realtà”—... La qualità di *ch’eng* non sta semplicemente nel perfezionare se stessi; è quella mediante cui l’individuo perfeziona tutte le altre cose... Solo colui che ha il massimo *ch’eng* può sviluppare al completo la propria natura... Se capace di far questo, egli potrà collaborare alle operazioni di trasformazione e di nutrimento del Cielo e della Terra: egli potrà così formare una *triade* con il Cielo e la Terra.²⁹

Questo, per sommi capi, è il sistema confuciano per elevare lo spirito, in modo che l’individuo diventi *uno* con l’universo; differisce dal metodo taoista perché quest’ultimo tende, mediante il *wei-wu-wei* (agire senza agire), ad elevare lo

²⁷ Non deve stupire perciò se le opere di studiosi tra loro contemporanei, come Wieger e Granet, per esempio, offrono del panorama religioso cinese interpretazioni non sempre concordi. Cf. p. es. Wieger, *Histoire des Croyances Religieuses*; Granet, *Religion des Chinois*.

²⁸ Su questa problematica, cf. tra gli studi più recenti: Raveri, ‘La Sapienza’, 89-101; Lanciotti, ‘I Cinesi e il Problema Religioso’, 193-201; Lee, ‘Religioni Cino-Giapponesi’, 761-770.

²⁹ Fung, *Storia della Filosofia Cinese*, 139-140.

spirito oltre le distinzioni mondane tra il “questo” e il “quello”. Il metodo confuciano, d'altra parte, è volto anch'esso, ad innalzare lo spirito oltre le comuni differenziazioni tra l'io ed il non-io, ma attua tale piano attraverso l'estensione della sincerità e dell'amore.³⁰

René Guénon ricevette almeno tre iniziazioni: quella massonica (1908) con il nome di “Palingenius”; quella di rito swedenborgiano con il nome di “Chevalier Kadosh” e, probabilmente nel 1912, l'investitura nell'ordine *Shādhilī* da parte di Aguéli.³¹ La comprensione del Taoismo da parte di Aguéli proveniva dal contatto con Albert Eugène Puyon, conte di Pouvourville, che era stato iniziato in una società segreta taoista indocinese (con delle caratteristiche particolari rispetto al Taoismo cinese) al cui interno aveva assunto il nome di Matgioï.³² Il tradizionalista Guénon, il taoista Puyon e il *sūfī* Aguéli divennero amici e collaborarono attivamente alla rivista *La Gnose* per quasi un biennio. Durante questo periodo, essi tentarono di ricostruire la conoscenza taoista partendo da un'ideologia esclusivamente tradizionale.³³ Su queste basi, Guénon accrebbe il proprio interesse per il Taoismo concepito, dallo studioso francese, come una manifestazione di *sophia perennis*.³⁴ Il nesso tra Sufismo e

³⁰ In quest'ottica appare interessante il concetto di “amore universale” scaturito dalla riflessione del maestro Mozi, vissuto fra il 479 e il 376 a.C.. La distinzione tra l'“uno” e l'“altro” sembra la causa prima di tutte le piaghe della società: l'amore discriminante è la fonte di ogni male. L'individuo, secondo Mozi, deve amare in maniera indifferenziata tutto e tutti (cf. Chen, ‘Tao as The Great Mother’, 51-63 e, in particolare, 57-60). Quest'insegnamento, a nostro avviso, supera l'“altruismo” confuciano basato sulla formula *do ut des* (ama e sarai amato), anticipando, di fatto, i principi di semplicità e temperanza propri del Taoismo, e al tempo stesso pone le basi dell'ideale di virtù e saggezza proposto in seguito da tutti i pensatori cinesi.

³¹ Nel 1907, il pittore svedese John-Gustav Aguéli, già membro della Società Teosofica di Parigi, si recò in Egitto e qui fu iniziato al misticismo *sūfī* della branca esoterica *Shādhilī*, con il titolo di *moqaddem* (rappresentante) cioè di colui che può iniziare altri, dal maestro 'Abd al-Rahmān 'Elysh al-Kabīr. Nello stesso anno, Aguéli scrisse un saggio per la rivista *La Gnose*, diretta da Guénon, inerente alle similitudini di natura esoterica ed universalistica fra Taoismo ed Islām (cf. in proposito: Waterfield, ‘René Guénon and the future of the West’, 35-42; Sedgwick, ‘Traditionalist Sufism’, 3-24; Id., *Sufism*; Irwin, ‘Daoist Alchemy in the West’, 36). A proposito della Massoneria di rito swedenborgiano, cf. Gilbert, ‘Chaos Out of Order’; Hanegraaff, Swedenborg, Oetinger, Kunt. Sugli interessi massonici di Guénon, cf. Guénon, *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*; Roman, *R. Guénon et les destins de la Franc-Maçonnerie*.

³² Cf. specificamente Laude, ‘René Guénon’, 145; inoltre: Waterfield, *René Guénon and the Future of the West*, 42. Sulla figura di Matgioï, cf. Laurant, *Matgioï*; Matgioï, *La via taoista*.

³³ Rawlinson, ‘History of Western Sufism’, 45-83; Sedgwick, ‘Traditionalist Sufism’, 3-24; Waterfield, *René Guénon and the Future of the West*, 35-42.

³⁴ Al contrario di altri autori, come Jung ed Eliade, che tentarono di rilevare similitudini tra l'alchimia occidentale e quella cinese, Guénon ed altri perennialisti come Burckhardt ed Evola furono attratti dal Taoismo, inteso come *expresión par excellence* di *philosophia perennis* (Girardot, *Myth and Meaning*, 294-298).

Taoismo traeva la propria origine nella comune identificazione di un ceppo d'insegnamenti che, riflettendo una medesima spiritualità esoterica, trascendente ed universale, era esente da qualunque tipo di influenze culturali ed ermeneutiche "altre". Un siffatto Taoismo fondava il proprio *magistero* sulla comparazione iniziatica ed esoterica di quei testi che raccoglievano il sapere primordiale: il *Daodejing* ed il *Zhuangzi*. Del resto, nel *Symbolisme de la Croix* (1931) Guénon dà rilievo alla nozione di "centro immutabile" (*jingyong*), al simbolismo costituito dal *yin-yang* e al suo significato universale per tutte le tradizioni religiose ed esoteriche,³⁵ citando più volte *La voie métaphysique* (1904) di Maggiò che, a sua volta, metteva in risalto l'importanza dell'*yijing*.³⁶ Tuttavia, il fulcro della riflessione guénoniana sul Taoismo sembra esprimersi nei concetti di *wang* (imperatore) e *wu-wei* (non-agire) estrapolati dal *Daodejing*.³⁷

Il *dao*, che letteralmente si traduce *via* e che ha dato il suo nome al Taoismo è il *principio* supremo: origine e fine di tutti gli esseri. Il *dé*, "rettitudine" piuttosto che "virtù", è ciò che si potrebbe chiamare una specificazione del *dao* in rapporto ad un essere determinato, come ad esempio l'essere umano: si tratta, in altri termini, della direzione che questi deve seguire affinché la sua esistenza, nello stato attuale, sia conforme col *principio*.³⁸ Ne deriva che non è l'azione esteriore la fonte del divenire, bensì il "non agire" (*wu-wei*), in qualche modo simile alla teoria aristotelica del "motore immobile". Nondimeno, il non-agire non è l'inerzia, ma la pienezza dell'attività che si esplica però su un piano trascendente ed interiore, quindi al di là di ogni distinzione e di ogni apparenza. Posto al centro della ruota cosmica, il saggio la muove senza, tuttavia, partecipare al suo movimento: il proprio assoluto distacco lo rende maestro di tutte le cose. A forza di scrutare l'universo, 'egli giunge alla verità immutabile, alla conoscenza del *principio* cosmico unico'.³⁹ Il *wei-wu-wei* (agire senza agire)

³⁵ Guénon, *Il Simbolismo della Croce*, 209 e *passim*. Il centro è prima di tutto 'l'origine, il punto di partenza di tutte le cose' (Guénon, *Simboli della Scienza Sacra*, 163). Il centro 'è il punto di congiunzione della terra con il cielo' (Guénon, *Il Re del Mondo*, 64).

³⁶ Puyon, *La Via Metafisica*.

³⁷ Guénon, *Il Simbolismo della Croce*.

³⁸ Siao Sci Yi—*Il Tao Tè King di Laotse*, 8—ha rilevato come il carattere *dé* avrebbe tre significati: 'il primo è la manifestazione ossia la virtù del *tao*; il secondo può essere tradotto come virtù superiore cioè uno stato virtuoso in cui l'uomo saggio si trova in conformità completa col *dao*; il terzo è la virtù in senso volgare come la concepiamo ordinariamente'. Duyvendak—*Tao Tè Ching*, p. 18—ha scritto che il carattere *té* in origine non doveva essere compreso in senso etico bensì magico, ossia come "potenza magica". L'ipotesi è stata condivisa da Evola—*Il Libro del Principio e della sua Azione*, 20—che ha aggiunto 'come nell'antica lingua cinese il termine *dé* non aveva un senso morale, ma quello di potere d'azione e, soprattutto, magico'.

³⁹ Cf. Guénon, 'Taoismo e Confucianesimo', 95-116 e, in particolare, 105-106. A proposito dell' "uomo perfetto" nel Taoismo, cf. p. Izutzu, 'The Absolute and the Perfect Man in Taoism',

consiste nella “non-azione” che, però, è un “non-intervento” dell’ “ego periferico”: in altri termini, il “saggio” non si pone sullo stesso piano delle forze e dei fenomeni di cui vuol venire a capo; non esteriorizza il suo “potere”: esclude il fare nel senso materiale dell’espressione. In questa prospettiva, lo psicoterapeuta francese Coué, in un articolo apparso sulla rivista *Bilychnis*, scrisse che mentre il c.d. “attivismo” occidentale si basava essenzialmente sul concetto di tensione e sforzo, una tale idea dell’azione era fundamentalmente inferiore. Appunto riferendosi a ciò:

Laozi si trovò costretto ad indicare il modo della potenza spirituale come *weiwuwei*—ossia: agire senza agire—. . . Il saggio, in tal senso, non agisce propriamente: egli concepisce, provoca soltanto il movimento, fa agire senza che sia trascinato nel movimento e nella passione, senza impegnarsi ma agendola e dominandola. Tale è il senso del *weiwuwei*.⁴⁰

Ma come si può giungere alla perfezione del “saggio”? La risposta, purtroppo, non è facile. Per la maggior parte degli uomini, anzi, ottenere questa “illuminazione” è addirittura impossibile, poiché la maggioranza degli esseri umani nasce spiritualmente “cieca”. La “porta” della vera conoscenza, in tal senso, si apre solamente a colui che—come afferma Zhuangzi—possiede una “predisposizione naturale” nei confronti della perfezione.⁴¹

L’espressione “saggio”, in Guénon, può dar luogo ad una sorta di ambivalenza semantica. Infatti, ne *La grande triade* (1946), lo studioso francese effettua una precisa distinzione assegnando all’essere umano, come terzo elemento della triade, ad un certo livello il ruolo dell’ “uomo vero” (*tchenn-jen*; pinyin: *zhenren*) e, ad un altro, quello dell’ “uomo trascendente” (*cheun-jen*, pinyin: *shenren*), così indicando i rispettivi scopi dei “piccoli misteri” e dei “grandi misteri”, in altre parole gli obiettivi di qualunque iniziazione.⁴² La conclusione di Guénon è netta. L’intellettuale francese, però, sembra muoversi esclusivamente su un piano speculativo, tralasciando, di fatto, tutte le implicazioni di natura filologica, esegetico-testuale e alchemico-rituale legate alla nozione di immortalità.⁴³

379-441 e, in particolare, 411-420; Park, Lao-Tzu and Nietzsche, 401-411; Evola, *Il Cammino del Cinabro*, 28-62 (e, in particolare, 28-33) esamina la teoria dell’individuo assoluto con qualche riferimento alla filosofia taoista; Kohn, *Early Chinese Mysticism*, 96sg., pone l’accento sulla figura del ‘grande uomo’ (*daren*).

⁴⁰ Coué, ‘L’agire Senza Agire’, 28-37 (ristampato in: Evola, *I Saggi di Bilychnis*, 11-23).

⁴¹ *Zhuangzi*, XXIII.

⁴² Guénon, *La Grande Triade*, 153 e sgg.

⁴³ Kirkland, ‘The Making of an Immortal’, 201-214.

La discussione di questa problematica necessiterebbe di una lunga ed articolata esposizione che non ci è consentita in questa sede: tuttavia, ciò non ci impedisce di tracciare sinteticamente, con l'ausilio di una letteratura specifica essenziale, un quadro meno schematico della questione. Il nodo basilare consiste nella spiegazione della dicotomia "immortalità-trascendenza".⁴⁴ Guénon non sembra porsi questo problema: egli attribuisce agli adepti i gradi iniziatici di "uomo vero" e "uomo trascendente" sulla base della "conoscenza" da questi ottenuta nell'ambito delle società segrete, relazionando tale sapere ai "piccoli" e ai "grandi" misteri. Pur tuttavia sembra logico domandarsi quale fosse lo scopo dei taoisti: in altre parole, essi accettavano la morte come parte integrante di quel processo naturale che è la vita, oppure desideravano conseguire una lunga vita, l'immortalità e la trascendenza?⁴⁵ Il sinologo Russell Kirkland suggerisce come, a dispetto delle varie pratiche utilizzate a tale scopo, quasi tutti i taoisti 'credevano che la morte non potesse essere evitata, ma trascesa'.⁴⁶ A livello interpretativo che senso ha quest'affermazione? Secondo l'opinione di Benjamin Penny—storico della Cina, sinologo e studioso del Taoismo—non esiste una precisa terminologia che identifichi i diversi stadi di realizzazione dell'essere: infatti, in alcuni testi come il *Zhuangzi* ad esempio, non c'è neppure una chiara distinzione tra "immortale" (*xian*) e "uomo perfetto" (*zhenren*).⁴⁷ Sarà l'alchimista del IV secolo Ge Hong (283-343) ad includere nei propri scritti (*Baopuzi* 'Maestro che abbraccia la natura spontanea'; *Shenxian zhuan* 'Biografie degli immortali') una relazione accurata fra le pratiche che permettono di conseguire l'immortalità fisica e la gerarchia degli stadi trascendentali.⁴⁸ Successivamente, nell'VIII secolo, il maestro e poeta taoista Wu Yun sosterrà che l'immortalità del corpo è solo il primo dei tre gradini che l'adepto deve salire per ottenere la spiritualità massima. Pertanto, chiunque sia implicato nel processo di eterificazione (trasformazione spirituale: una creatura eterea è immateriale e/o quasi incorporea) deve passare attraverso tre

⁴⁴ Per ottenere l'immortalità era necessario far uso di particolare sostanze e di tecniche specifiche di alchimia esterna (*waidan*) ed interna (*neidan*). Ottenuta l'immortalità era possibile raggiungere la trascendenza. Tra la vastissima letteratura inerente alle due problematiche citate, cf. p. es. Akahori, 'Drug Taking and Immortality', 71-96; Katz, 'Enlightened Alchemist or Immortal Immortal?', 70-104; Cahill, *Transcendence and Divine Passion*; Pregadio, 'Elixirs and Alchemy', 165-195.

⁴⁵ Gatti, 'L'immortalità si può apprendere', 111-131.

⁴⁶ Kirkland, *Taoism*, 187.

⁴⁷ Penny, 'Immortality and Transcendence', 109-133.

⁴⁸ Pregadio, *Ko Hung*, 7-20; Bokenkamp, 'Stages of Transcendence', 119-147; Kohn, 'Transcending Personality', 1-22; Lai, 'Ko Hung's Discourse of Hsien Immortality', 183-220; per informazioni sulle "vite" degli "immortali", cf. p. es. Boltz, *Survey of Taoist Literature*.

livelli: l'uomo immortale (*xianren*); l'uomo perfetto (*zhenren*); l'uomo celeste (*shenren*).

Tuttavia, non mancano ambiguità semantiche in questa suddivisione poiché lo stesso Wu Yun utilizza l'espressione *zhenren* (uomo perfetto) in contesti differenti attribuendo tale status a maestri come Zhuangzi e Liezi che furono onorati, con questo titolo, dall'imperatore Xuanzong (che regnò tra il 712 e il 756) nel 742.⁴⁹ Il termine "saggio", nella maggior parte dei testi, sembra racchiudere in sé le qualità e gli attributi di uomo "vero", "reale", "assoluto", "perfetto" e "trascendente".⁵⁰ Del resto, il saggio partecipa alla *comunione* con il *dao* poiché ha rinunciato al proprio *ego*.⁵¹ L'*ego*, d'altra parte, costituisce il nucleo dell'esistenza individuale ed il suo principale elemento distintivo è il movimento costante: tale "azione" centrifuga guida irresistibilmente l'uomo terreno verso le passioni distogliendolo, così, dalla realtà universale. Trascendere il proprio "sé" vuol dire "perderlo": tale *sacrificium* distrugge creando *ex novo* simultaneamente. Nondimeno, proprio il timore dell'assoluta trascendenza, ossia la possibilità di rinunciare per sempre alle proprie "umane debolezze", sopraffacendo la "morte", costituisce un freno al processo di evoluzione e di trasformazione iniziatica. Si può ottenere la trascendenza solo mediante l'accesso mistico all'assoluto metafisico, in altre parole divenendo *uno* col *dao*.⁵² L'idea di trasformazione si ripete spesso anche nel *Zhuangzi*: le cose sono in costante movimento e cambiano sempre, ma sono aspetti diversi dell'*Uno*. Il secondo capitolo dell'opera ora citata si conclude con il celebre ed enigmatico passo avente come protagonisti Zhuangzi e una farfalla:

Una volta Chuang chou [Zhuangzi] sognò d'essere una farfalla: era una farfalla perfettamente felice, che si diletta di seguire il proprio capriccio. Non sapeva d'essere Chou [Zi]. Improvvisamente si destò e allora fu Chou [Zi], gravato dalla forma. Non sapeva se era Chou [Zi] che aveva sognato d'essere una farfalla o una farfalla che sognava d'essere Chou [Zi]. Eppure tra Chou [Zi] e una farfalla c'è necessariamente una distinzione: così è la trasformazione degli esseri.⁵³

Isabelle Robinet ha definito l'arte della trasformazione con l'espressione *bianhua*, rilevando che:

⁴⁹ Questa problematica è stata affrontata da: Kohn, *Seven Steps to the Tao*. Un punto che sembra importante sottolineare è la disapprovazione di Wu Yun per la dottrina buddhista relativa alla possibilità di reincarnarsi. In proposito, cf. p. es. De Meyer, 'Mountain Hopping', 204-205.

⁵⁰ *Zhuangzi* XXIII, in: Tomassini (ed.), *Chuang-tzu*, 184-194;

⁵¹ Izutzu, 'The Absolute and the Perfect Man in Taoism', 412.

⁵² 52. Hansen, 'Metaphysical and Moral Transcendence in Chinese Thought', 197-227 e, in particolare, 225.

⁵³ *Zhuangzi* II, in: Tomassini, *Chuang-tzu*, 22.

Hua is the natural *dao*, the movement of *yin* and *yang*... In the birth and death of the myriad creatures, there is *hua*. One *yin*, one *yang*, that is the *dao*; in a similar way, an opening and a closing, that is *bian*, describing thereby the great cosmic movements of separation and reunion of *Heaven* and *Earth*, the appearance and disappearance of the world. The universe multiplies and renews itself only through the mechanism of transformation. The world is not the act of a creator: the appearance of new life is never anything but the transformation of an old form.⁵⁴

Gli specialisti sembrano concordi nel ritenere che non vi sia differenza fra soggetto e oggetto, fra realtà e sogno. Tuttavia quel che pare importante sottolineare è la frase conclusiva dell'aneddoto dove si dice: 'Così è la trasformazione degli esseri' (*du-hua*). In proposito, Wing-tsit Chan ha notato che:

in both Chuang-Tzu [Zhuangzi] dreaming of the butterfly and the butterfly dreaming of Chuang-Tzu [Zhuangzi] himself, the distinction of both phenomena pales into indistinction as one realizes the non epistemic content of reality on the move. This is the transformation, the non-epistemic process, that inexorably goes on regardless of the dream or dreamless state we are in. The transformation is beckoning us to realize "something universal" or "final", but we are for the most part, dulled into believing that we are awake, are at all times not dreaming, not knowing that we wallow in the quicksands of epistemology.⁵⁵

Il sogno di Zhuangzi mostra che, sebbene in apparenza vi possano essere differenze palpabili tra le cose, nei sogni queste possono confondersi l'una con l'altra: il processo di trasformazione sembrerebbe provare che le discordanze non sono assolute. La farfalla, ad esempio, è un animale simbolico che meglio di ogni altro rappresenta il cambiamento (il termine greco *psyché* vuol dire sia "anima" sia "farfalla"): inizia la sua vita come bruco; quindi passa nella condizione di larva in una "tomba", il suo bozzolo, che lo avvolge completamente in un periodo di profonda trasmutazione; infine sboccia nella graziosa creatura alata, che simboleggia ad un tempo la capacità degli esseri di rigenerarsi attraverso una fase di crescita psico-fisica. Non a caso nella tradizione simbolica cinese la farfalla (*hu-dieh*) è segno d'immortalità; di bellezza nella vecchiaia se ritratta accanto al crisantemo, e di longevità quando appare insieme con la prugna (nella lingua cinese parlata esiste un gioco di parole fra *dieh* [settanta] e *hu-dieh* [farfalla]). In cantonese, il termine *hu* significa anche uomo [e, tigre], pertanto l'espressione *dieh-hu-dieh* può esprimere l'auspicio di vivere altri settantanni). L'aneddoto, inoltre, sembrerebbe avere qualche analogia con l'esperienza dell'"illuminazione": come ha sostenuto Robert E. Allinson:

⁵⁴ Robinet, 'Metamorphosis and Deliverance', 37-70 e, in particolare, 38.

⁵⁵ Chan, *Source Book in Chinese Philosophy*, 190-191.

it is the phenomenological correlate of the central objective of the Chuang-tzu [Zhuangzi], that of self-transformation. It is not only the phenomenological correlate; it is the essential pre-condition for self-transformation; ... the “transformation of things” refers to the transformation from ignorance to enlightenment; ... the dream signifies the achieving of an internal transformation.⁵⁶

L'insetto sembra riassumere gran parte del pensiero di Zhuangzi: pur volando nell'aleatorietà del vento, il leggiadro animaletto raggiunge un fiore; la sua azione pare ispirata alla filosofia del *wei-wu-wei* (libera e spontanea senza contrastare le forze della natura). Allo stesso modo colui che intenda conformarsi alla regola del *dao* deve essere come una farfalla: puro (*zhenren*), spirituale (*shenren*), completamente realizzato o perfetto (*zhiren*). Egli allora vivrà in equilibrio tra lo *yin* e lo *yang* in armonia col mondo. Zhuangzi dice che ‘Per l'uomo sommo non esiste l'io’.⁵⁷ l'individuo liberato dalla condizione materiale può modificare la costituzione interna della materia. Chi sa dominare l'universo spazio-temporale e governare l'energia cosmica in tutte le sue forme può dirsi “immortale”. In *Zhuangzi* XVIII (morte della moglie di Zhuangzi) la dipartita dalla vita sembra, pur nella sua fredda ineluttabilità, un momento fondamentale nel flusso delle trasformazioni che costituisce l'ordine del *dao*. Ognuno di noi si “attacca” appassionatamente alla propria esistenza e rifiuta l'idea della morte che peraltro è inevitabile. Tuttavia il trapasso che “muta” il nostro “essere” non ci annienta completamente, ma si limita a “cambiare” il nostro *modus vivendi*: come la farfalla ri-emerge dalla crisalide, il nostro “sé spirituale” si stacca dal corpo per fondersi armonicamente con l'essenza dell'universo.⁵⁸ Poiché gli individui non sono consapevoli dell’“unità del *dao*”, essi non riescono ad afferrare l'attimo in cui avviene il cambiamento di status, il momento del passaggio da una forma all'altra; solamente l’“immortale”, *xian*, è in grado di riconoscere “la trasformazione in atto” (*bian-hua*), in quanto possiede la qualità dell’“essere spirituale”. Pertanto, come ha sostenuto lo studioso cinese Wai-ye Li: ‘Per ottenere l'immortalità occorre superare la vita e la natura delle cose’.⁵⁹ Al contrario, il consolidamento dell'*ego* corrisponde, per usare una espressione di Laozi, ad una “mente ferma” (*Daodejing*, 49) e tale *status* rende difficile l'unione con il “principio supremo” (*daiji*).

Tornando a Guénon, ci sembra evidente come lo studioso francese attribuisse all’“uomo vero” una dimensione “centrale” e pur tuttavia incompiuta

⁵⁶ Allinson, ‘A Logical Reconstruction of the Butterfly Dream’, 319-339 e, in particolare, 319-321.

⁵⁷ *Zhuangzi* I, in: Tomassini, *Chuang-tzu*, 6.

⁵⁸ Liou, *Zhuangzi*, 341-364.

⁵⁹ Li, ‘On Becoming a Fish’, 29-56 e, in particolare, 43.

rispetto all'“uomo trascendente”. Quest'ultimo, pertanto, non è soltanto colui che riproduce in sé la legge metafisica del *dao*, ma è anche il detentore del massimo grado della conoscenza iniziatica—l'iniziazione, secondo Guénon, s'identifica con il ritorno dell'uomo al “centro del mondo”: la realizzazione ‘implica in primo luogo la reintegrazione al centro stesso dello stato umano (reintegrazione che comporta specificamente la restaurazione dello “stato primordiale”) e, in seguito, l'identificazione di questo stesso centro umano con il centro universale’.⁶⁰ In altre parole, egli è il “sovrano” (*wang*). Sul piano funzionale, gli imperatori, del resto, erano considerati i depositari della *doctrina*, così come sembrò naturale che a chi possedeva la conoscenza in grado eminente ed era nella *via* in quanto “uomo trascendente” spettasse il comando e la funzione del *regere* secondo il “mandato del Cielo”. In questa prospettiva, assume un significato fondamentale la concezione guénoniana della c.d. *Grande Triade*, costituita dal *Cielo*, dalla *Terra* e dall'*Uomo*: quest'ultimo, in quanto mediatore tra gli altri due elementi, racchiude in sé le qualità di “eccelso” e di “trascendente”. Per Guénon, dunque, non è immortale colui che non muore, bensì chi trascende la morte attraverso la conoscenza dei segreti tramandati dalla tradizione, prendendo possesso cosciente degli “stati dell'essere” che superano quello umano in senso verticale. Ecco allora svelata la dottrina esoterica taoista di un'immortalità da elaborarsi nel corpo e in vita (circostanza deprecabile è quindi considerato il morire prima del proprio tempo) in base ad una trasformazione ontologica ed esistenziale della condizione dell'esistenza formale: immortalità che non significa sfuggire materialmente alla morte, bensì sfuggire alla *crisis* legata, per l'uomo comune, ai cambi di stato, prevalentemente “orizzontali”, che lo attendono. I “pienamente immortali”, per Guénon sono anche trascendenti: sono coloro che muoiono solo in apparenza poiché sono integrati senza residuo nel *principio* che è superiore sia alla vita che alla morte. Un passo del sinologo francese Maspero scioglie ogni dubbio in merito:

Il corpo è penetrato dal *dao* e diviene uno con lo spirito; quando corpo e spirito si uniscono, l'uno che ne deriva è chiamato uomo trascendente (*shenren*). Non vi è più né vita né morte...; durare o finire dipendono soltanto dal sé; il corpo materiale trasformato è identico allo spirito e lo spirito è uno col *dao*.⁶¹

La “conoscenza” di cui si discute in questa sede è di un ordine completamente diverso da quello dell'ordinario sapere e non ha alcun rapporto con la cultura dei letterati: si tratta, dunque, di una “conoscenza” metafisica, interamente al

⁶⁰ Guénon, *Il simbolismo della Croce*, 209.

⁶¹ Maspero, *Le Taoïsme*, 39-40 (traduzione italiana nostra).

di fuori del mondo fenomenico, che fa del simbolismo la propria chiave di lettura e d'accesso.⁶² Del resto, lo studioso francese Marcel Granet ha riconosciuto che le brevi massime che compongono il *Daodejing* 'hanno uno o più significati esoterici e indecifrabili a chiunque'.⁶³ Le parole del sinologo francese sembrano trovare conferma nell'ipotesi avanzata dalla studiosa italiana Tiziana Lippiello che ha rilevato come 'similmente ad altre civiltà, l'origine della lingua scritta in Cina è indissolubilmente legata alla codificazione di un linguaggio per comunicare con le forze sovranaturali'.⁶⁴

È ipotizzabile che una costruzione filologica di tipo "ermetico" (nel senso di "segreto") si prefiggesse di rendere inaccessibile un testo autenticamente iniziatico a quanti non fossero chiaramente inclini a tale pratica. Era necessario, peraltro, che il rapporto fra maestro e discepolo fosse improntato ad una fiducia incondizionata; la divulgazione d'un insegnamento—come ha messo in evidenza Fabrizio Pregadio—richiedeva sovente l'esecuzione di un rituale, inteso a siglare un "patto d'alleanza" o di "trasmissione" (*meng*) fra maestro e adepto, necessario per ottenere le istruzioni orali (*k'ou chueh*) senza le quali era impossibile procedere alla preparazione degli *elisir* e alla comprensione delle oscure metafore filosofiche.⁶⁵ Nel momento in cui si svelavano a qualcuno i segreti di una "pratica", lo si sottoponeva ad una iniziazione, come nel caso, ad esempio, degli adepti che ricevevano la *teleté* nei misteri eleusini.⁶⁶ In quest'ottica, il rischio che un precetto di natura esoterica potesse cadere nel *mare commune* induceva il suo autore a renderlo volutamente ambiguo, criptandolo mediante locuzioni specialistiche di natura "occulta", poiché così facendo v'era la certezza che solo un praticante assiduo e serio avesse la possibilità d'interpretarne il "vero" contenuto. Un buon maestro—come ha rilevato Granet—non si preoccupava di spiegare i particolari del "mestiere": egli si comportava in modo che apparisse al discepolo il principio di ogni efficacia: 'colui che sa fare non sa né perché né come fa: sa soltanto che riesce e che si riesce sempre quando con tutto il proprio essere non si pensa che a riuscire'.⁶⁷ La parola suprema era "non dire nulla", l'atto finale il *wei-wu-wei*: la saggezza non poteva essere comunicata se non per mezzo dell'insegnamento "muto" che, solo, rispettava la natura delle cose e l'autonomia cosmica. La "ricetta" era

⁶² Una massima filosofica di Wittgenstein, cit. da: Hansen ('Metaphysical and Moral Transcendence', 199): 'The meaning of the world lies outside the world' sembra ben riflettere l'essenza di tale assioma.

⁶³ Granet, *La Pensée Chinoise* (Paris: 1980), 410.

⁶⁴ Lippiello, 'L'Origine Sacra della Scrittura Cinese', 27-37 e, in particolare, 27.

⁶⁵ Pregadio (ed.), *Ko Hung*, 15.

⁶⁶ Galenus, *De usu partium*, VII, 14.

⁶⁷ Granet, *Il Pensiero Cinese*, 402.

intrasmissibile secondo il maestro: ogni conoscenza incomunicabile, almeno utilizzando le normali regole dialettiche. Solamente attraverso la “non-azione” vi poteva essere interazione certa fra insegnamento e apprendimento. Lo studioso francese Michael Saso ha rilevato, in questa prospettiva, come ‘i testi scritti richiedessero sempre le spiegazioni orali di un iniziato’.⁶⁸

Alla luce di quanto esposto, sembra perciò evidente come il Taoismo abbia una decisa connotazione di natura iniziatica. Indubbiamente, se consideriamo l’iniziazione un insieme di riti ed insegnamenti, per lo più orali, il cui fine ultimo è quello di produrre una radicale modificazione nello *status* del neofita che intenda “rinnovarsi” (in termini più specificamente filosofici dovremmo parlare di una mutazione ontologica della condizione esistenziale), senz’altro è così.⁶⁹ Il neofita moriva all’infanzia, cioè all’ignoranza, regredendo ad uno stadio embrionale: per diventare “nuovo”, egli doveva rivivere la cosmologia. Del resto, la “morte” iniziatica è la condizione primaria di ogni rigenerazione mistica: tutto ricomincia da capo: *incipit vita nova*. È il mondo intero che, simbolicamente, ritorna con l’adepto nella *notte cosmica* per poter essere creato di nuovo: sul piano umano, ciò significa che bisogna reintegrare la *pagina bianca* dell’esistenza, l’inizio assoluto, quando nulla era stato ancora macchiato, quando nulla era stato ancora corrotto dall’usura del tempo. Occorre, pertanto, annullare l’opera del *Tempo*, ritornare all’istante che precede la *Creazione* (*ad originem regredi*). La morte iniziatica ripete questo ritorno esemplare al *chaos* per rendere possibile la replica della cosmogonia, cioè per preparare la nuova nascita. Tuttavia, risalire all’origine non è un semplice tornare indietro. Il movimento a ritroso fa invece parte del progredire verso uno stadio in cui l’uomo può compiere liberamente e coscientemente ciò verso cui la sua natura, senza che egli lo sappia, lo sospinge: realizzare la propria vita non partendo dagli schemi dell’io, ma in modo conforme al proprio essere (si pensi, in proposito, alla formula nicciana del ‘diventare ciò che si è’). L’importanza di

⁶⁸ Saso, ‘Daoism’.

⁶⁹ Eliade, ‘Initiation’, 225-229 e, in particolare, 225. È pur vero che tradizionalmente l’iniziazione era un’esperienza valutabile soltanto da chi la sperimentava, consistendo generalmente in una relazione fra due persone, maestro e allievo, il primo che dava e il secondo che riceveva gli “strumenti” per varcare la soglia della “vera” conoscenza. L’iniziato attraverso un processo che normalmente si realizzava in tre fasi simboliche: nascita (condizione pre-iniziatica dell’aspirante); iniziazione-trasformazione (momento che segnava il passaggio o la transizione dal “vile” al “nobile”); rinascita (separazione definitiva da “ciò che era” e simultanea integrazione nell’ordine “nuovo”), ri-emergeva dal proprio “tempio mondano” in qualità di “essere rinnovato”: egli era divenuto un “altro”. Come suggerisce il vocabolo latino *initium*, si trattava di un principio nuovo; la rinascita iniziatica non ripeteva quella originaria biologica, ponendosi invece in una dimensione ‘altra’ di natura profondamente speculativa (cf. Eliade, *Birth and Rebirth*, 137sgg. e *passim*).

questo *regressus ad uterum*, in ambito taoista, è ben sintetizzata dalla dottrina della “femmina misteriosa”.⁷⁰ Nella profonda oscurità del *chaos* primordiale, rappresentato dal grembo di Huang hu (la madre-*dao*), il saggio taoista crea la luce dell’illuminazione (*ming*) e la vita nuova attraverso l’esperienza della morte mistica (attraverso la riduzione allo stato embrionale del *dao*) e quella della rinascita. Nondimeno, questa rinascita (o nuova nascita) non conduce alla separazione dal *dao*, poiché il principio simboleggiato dalla “femmina misteriosa”, resta pur sempre la “madre” del saggio. Ne consegue che un saggio (rappresentato da un bambino nella fase del regresso), nel *Daodejing*, potrebbe essere paragonato a Laozi, vecchio-bambino “immortale” nel grembo materno, ossia al corpo mistico del *dao* essendo la femmina misteriosa la *dao* medesimo. La logica di tale ipotesi sarebbe che il *dao* si manifesta attraverso le immagini della “madre” e del “bambino”, esprimendo in tal modo uno dei temi basilari del pensiero taoista: la transustanziazione del *principio* e la consustanzialità fra Laozi (*saggio-bambino*) e sua madre (*dao*).⁷¹

In termini puramente iniziatici, si ritorna allo stato anteriore alla separazione di cielo e terra, ossia alla potenzialità originale: regressione, dunque, all’indifferenziazione del *daiji* (grande uno), giacché il ritorno alla “madre” non differisce dal ritorno all’“uno”. Utilizzando un linguaggio alchemico, possiamo definire la “trascendenza” di cui parla Guénon, l’*elisir* interno, l’esoterico *neidan*. In virtù di ciò, la vera alchimia conduceva al riconoscimento della necessità di migliorare se stessi: era il “lavoro nascosto” in grado di realizzare l’illuminazione e la trasmutazione delle qualità vili del “piombo” nell’“oro” della perfezione spirituale. D’altra parte, scrive Guénon, la dottrina degli alchimisti: ‘era di ordine soprattutto cosmologico, ma del resto la cosmologia deve sempre avere come fondamento un certo insieme più o meno esteso di concezioni metafisiche’.⁷² La vera alchimia:

era essenzialmente una scienza d’ordine cosmologico, e, a un tempo, essa era applicabile anche all’ordine umano, in virtù dell’analogia del macrocosmo con il microcosmo; inoltre essa era costituita appositamente in vista di permettere una

⁷⁰ In un articolo di Chen—pp. 53 e 54—(cit. *supra* alla n. 30), la sinologa ha sviluppato il tema relativo al carattere femminile e materno del *dao* ed ha osservato che tutti i simboli della “Grande Madre”: ‘*dark, night, abyss, valley, depths*’ (p. 53) sono presenti nella descrizione del *dao*. Inoltre, se leggiamo la traduzione del *Daodejing* (Duyvendak, 1973) in italiano avremo un’immagine ancor più chiara: ‘La madre delle diecimila cose’ (*Daodejing* I) assume in *Daodejing* VI i tratti di ‘una femmina oscura’ dalla quale è possibile ‘abbeverarsi e nutrirsi’ (*Daodejing* XX) e ‘per mezzo di lei si può conoscere il figlio’ (*Daodejing* LII); inoltre ‘con la sua tranquillità la femmina prevale sempre sul maschio’ (*Daodejing* LXI).

⁷¹ Sulle problematiche relative a Laozi ‘corpo mistico del *dao*’, cf. p. es. Schipper, *Il Corpo Taoista*, 140-154.

⁷² Guénon, *Introduzione Generale allo Studio delle Dottrine Indù*, 113.

trasposizione nel dominio puramente spirituale, cosa che conferiva ai suoi insegnamenti un valore simbolico di ordine superiore.⁷³

Ecco perché Guénon precisa i confini tra “uomo vero” e “uomo trascendente”. Si tratta di una differenza inerente alla gerarchia iniziatica: l'uomo trascendente è tale nel senso di “purificato”; in termini alchemici, liberato dalle scorie dei metalli base, e pertanto “realizzato”, dissolto e rigenerato al contempo. La dissoluzione costituisce la fine della dualità e l'assorbimento nell'assoluto. Egli, dunque, possiede il grado massimo di conoscenza, in altre parole i “grandi misteri”.

La metafisica pura—scrive Guénon—‘essendo per essenza al di fuori e al di là di tutte le forme e di tutte le contingenze, non è né orientale né occidentale, ma universale, per la semplice ragione che la verità è una’.⁷⁴ Metafisica vuol dire in senso letterale “al di là delle cose fisiche”, laddove “fisica” deve necessariamente essere interpretata come “scienza della natura”: la metafisica, pertanto, concerne tutto ciò che supera la natura.⁷⁵ In questa prospettiva, occorre anche andare oltre l'essere, poiché la conoscenza di cui trattiamo si riferisce sovente all'inesprimibile: la metafisica orientale, e taoista in particolare, è una “conoscenza” immediata ed intuitiva che non rientra neppure minimamente nel dominio scientifico e razionale del pensiero occidentale. Non è in quanto uomo che l'essere umano può raggiungere la conoscenza suprema, ma solo per il fatto che, oltre ad essere microcosmo, è parte integrante del cosmo, in altri termini è la presa di coscienza reale del proprio *status* sovra-individuale: è una manifestazione transitoria e contingente del *dao* stesso che al *dao* ritorna e da esso scaturisce nuovamente in un processo ciclico immutabile che tuttavia si “nutre” di molteplici trasformazioni non agenti che mirano all'ottenimento dell'unione con il *principio* supremo, la condizione che la dottrina indù chiama *moksha* oppure *mukti* (liberazione).⁷⁶ Il simbolismo nasconde e, al contempo, manifesta la “sola verità” e per questa ragione permette di comunicare con la “sfera superiore”.⁷⁷ Grazie al contributo congiunto di Eliade e Guénon—scrive Daniel Dubuisson—‘ormai è noto che le sfere superiori possiedono un significato alto, cosa che, è giusto riconoscerlo, rappresenta un contributo non trascurabile alla spiegazione del problema del simbolismo’.⁷⁸ Tuttavia, Eliade

⁷³ Guénon, *La Crisi del Mondo Moderno*, 153.

⁷⁴ Guénon, ‘La Metafisica Orientale’, 139-165 e, in particolare, 141.

⁷⁵ Su tale problematica, cf. p. es. Di Vona, *René Guénon e la Metafisica*.

⁷⁶ Cf. p. es. Smith, *The World's Religions*, p. 21; Narayan, ‘One Tree is Equal to Ten Sons’, 291-332; Stephens, ‘Doing Theology in a Hindu Context’, 181-203 e, in particolare, 185.

⁷⁷ Guénon, *Symboles Fondamentaux de la Science Sacrée*, 38; 78 e *passim*.

⁷⁸ Dubuisson, ‘Eliade e Guénon’, 167-188 e, in particolare, 175. Mentre in questo caso—riportato nel testo—l'autore francese non è stato “critico”, è necessario segnalare come in altre

non fa risalire i simboli ad una “tradizione primordiale” (Guénon), bensì all’esperienza fondatrice e primitiva del *sacro* come certe culture arcaiche hanno saputo conservarla.⁷⁹ A nostro avviso, quella dello studioso romeno sembra una posizione un poco ambigua poiché se è vero che Eliade si oppone all’idea stessa di “tradizione” nel senso di Guénon,⁸⁰ parla poi di ‘tradizione spirituale dell’esoterismo’, di pratiche e teorie occulte di cui ‘la ricerca contemporanea ha rivelato il significato religioso corrente’ e dello sciamanesimo che ‘rappresenta la tradizione più arcaica e più diffusa dell’occultismo’.⁸¹ Ad ogni modo, secondo Guénon i simboli vivono autonomamente, separati dal loro contesto storico come se fossero elementi incondizionati dai quali non si trae altro che una realtà ideale che trascende l’universo.⁸² Ed è questo il motivo, a noi pare, che fa del simbolismo lo strumento “eletto” per investigare l’oscura ed enigmatica metafisica taoista. D’altra parte, parlare di “filosofia” e/o di “religione” significherebbe disconoscere del tutto quella che a noi appare l’essenza iniziatica del Taoismo, sia come dottrina primordiale per eccellenza, sia nelle differenti applicazioni che ne sono derivate nel campo delle “scienze tradizionali”, nonostante il diverso parere di alcuni studiosi.⁸³ Fung Yu-Lan ha sottolineato che:

circostanze sia stato a dir poco “pungente” nei confronti di Eliade e Guénon. D’altra parte—nota Montanari—‘questo confronto non è immune da pregiudizi ideologici: da *sinistra* i due vengono sovente accomunati con intenti polemiaci, ma anche da *destra* non si manca di avvicinarli, non di rado con intenti apologetici’ (Montanari, ‘Eliade e Guénon’, 183-184). In un saggio precedente, Dubuisson (1993, 256) aveva banalizzato i rapporti fra Eliade e Guénon, limitandosi ad includere il secondo in un gruppo di personaggi che Eliade avrebbe elevato alla dignità di pensatori. La traduzione italiana (*Mitologie del XX secolo*) non rende l’ironia del termine “illuminé”, con cui Dubuisson qualifica Guénon, che vuol dire “illuminato”, ma anche “visionario”, “esaltato”. L’autore inserisce nel gruppo persino Corbin (come se, appunto, fosse Eliade a farlo apparire un pensatore...). Sulla problematica, qui parzialmente accennata, cf. Montanari, ‘Eliade e Guénon’, 183-203.

⁷⁹ Di Vona, ‘Storia e Tradizione in Eliade’, 23-25. Sul confronto specifico Eliade-Guénon, cf. Montanari, ‘Eliade e Guénon’, 183-203; Pisi, ‘I Tradizionalisti e la Formazione del Pensiero di Eliade’, 43-133; Spineto, ‘Mircea Eliade and Traditionalism’, 62-87.

⁸⁰ Eliade, *L’Épreuve du Labyrinthe*, 170-171.

⁸¹ Eliade, *Occultisme, Sorcellerie et Modes Culturelles*, 89.

⁸² Guénon, *Symboles Fondamentaux de la Science Sacrée*, 38 e *passim*. Una concezione, questa, assolutamente contraria all’insegnamento della teologia cristiana. Otto, *Le Sacrée*, 195-196, precisa che i “segnî” esteriori o naturali non possono essere considerati come delle “manifestazioni del sacro”. Per questa ragione, ai gradi superiori dell’evoluzione, quando il giudizio religioso si è purificato, tali “segnî” vengono scartati ed eliminati, sia parzialmente che totalmente, come insufficienti o indegni.

⁸³ Uno studioso ha scritto che ‘il *Daodejing* non è un libro esoterico—anche se alcuni brani contengono allusioni a un sottofondo iniziatico—e non contiene istruzioni che limitino la sua trasmissione a un corpo di adepti. Il *Daodejing* si presenta come un testo filosofico e il suo messaggio vuole essere rivolto a tutti’ (Schipper, *Il Corpo Taoista*, 218). Le “scienze tradizionali”

le arti occulte, come la scienza, vogliono interpretare la natura in modo da conquistarla e porla al servizio dell'uomo; l'occultismo [ad esempio] diventa scienza quando abbandona la credenza in forze soprannaturali e cerca di interpretare l'universo in termini di forze naturali... La scuola *yin-yang* contribuì al pensiero scientifico cinese in quanto, appunto, cercò d'interpretare gli eventi naturali in termini di forze naturali.⁸⁴

In sostanza, come ha scritto Guénon recensendo la prima edizione de *La Tradizione Ermetica* (1931) di Julius Evola:

ciò che non bisogna mai perdere di vista e che sta alla base di ogni insegnamento iniziatico, è che ogni realizzazione degna di questo nome è d'ordine essenzialmente interiore, pur essendo suscettibile di ripercussioni all'esterno⁸⁵. Solo dentro di sé l'uomo può trovare i principi e gli strumenti e può farlo perché dentro di sé porta la corrispondenza con tutto ciò che esiste: *el-insanu ramzul-wujūd* (l'uomo è un simbolo dell'esistenza universale); e, se giunge a penetrare fino al centro del suo essere, raggiunge perciò stesso la conoscenza totale, con tutto quello che essa implica: *man yārāf nafsau yārāf rabbahu* (colui il quale conosce il proprio sé conosce il suo signore), e conosce allora tutte le cose nella suprema unità del principio, fuori del quale non vi è nulla che possa avere il minimo grado di realtà.⁸⁶

Bibliografia

- Akahi, A., 'Drug Taking and Immortality', in: L. Kohn (ed.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, Ann Arbor: The University of Michigan Center for Chinese Studies 1989, 71-96.
- Alleau, R., & M. Scriabine (eds.), *René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle*. Actes du Colloque international de Cerisy-la-Salle: 13-20 Juillet 1973, Milan: Archè 1980.
- Allinson, R.E., 'A Logical Reconstruction of the Butterfly Dream. The Case for Internal Textual Transformation', *Journal of Chinese Philosophy* 15:3 (1988), 319-339.

non sono intese in senso positivistico-illuministico, ma come saperi di tipo "simbolico" trasmessi da maestro a discepolo e presupponenti una conoscenza "totale" (quindi non solo "materiale" e "psichica", ma anche "spirituale"), intesa come "segreta" nel senso corporativo medievale. In questa prospettiva, cf. p. es. il saggio di Rossi, 'Francesco Bacone: dalla magia alla scienza', 33-55, nella quale l'autore distingue tra sapere illuministico-positivistico, comunicabile a tutti e riproducibile indefinitamente e un sapere "segreto", corporativo (in senso medievale), da cui le conoscenze e le fasi dell'"opera" artigianale restano circoscritte agli "addetti ai lavori".

⁸⁴ Fung, *Storia della Filosofia cinese*, 104. Soprattutto sembra opportuno rilevare come l'opera di Laozi affronti tematiche multiple tanto esoteriche quanto exoteriche celandole astutamente nell'ambiguità del linguaggio. Maxime Kaltenmark ha sostenuto che l'espressione del pensiero taoista è sovente di natura esoterica. Tuttavia essa costituisce l'esperienza particolarmente interessante di una umanità che, mediante strade differenti, conduce infine a prospettive analoghe a quelle di altre grandi tradizioni spirituali (Kaltenmark, 'La Mystique Taoiste', 649-667 e, in particolare, 666).

⁸⁵ Per un'ampia discussione di questa tesi, cf. Guénon, *Iniziazione e Realizzazione Spirituale*.

⁸⁶ Guénon, *Forme Tradizionali e Cicli Cosmici*, 99-105.

- Andruzac, C., *René Guénon: La contemplation métaphysique et l'expérience du mystique*, Paris: Dervy-Livres 1980.
- Arcella, L., & P. Pisi, & R. Scagno (eds.), *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Milano: Jaca Book 1998.
- Blofeld, J., *Taoist Mysteries and Magic*, Boston: Shambala Press 1973.
- , *Taoism: The Road to Immortality*, Boston: Shambala Press 1978.
- Bo, M. (ed.), with a foreword by D. Davidson, *Two Roads to Wisdom? Chinese and Analytical Philosophical Traditions*, Chicago-La Salle: Open Court 2001.
- Bogdan, H., *Western Esotericism and Rituals of Initiation*, Albany: State University of New York Press 2007.
- Bokenkamp, S.R., 'Stages of Transcendence: 'The Bhūmi Concept in Taoist Scripture', in: R. Buswell (ed.), *Chinese Buddhist Apocrypha*, Honolulu: University of Hawaii Press 1990, 119-147.
- Boltz, J.M., *A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries*, Berkeley: University of California Press 1987.
- Borel, H., traduit par F. Barbier, Wu Wei, Paris: Éditions du Monde Nouveau 1931.
- Borella, J., 'René Guénon and the Traditionalist School', in: A. Favre & J. Needleman (eds.), *Modern Esoteric Spirituality*, New York: Crossroad Press 1992, 330-358.
- Boutin, C., *Politique et Tradition: Julius Evola dans le siècle (1898-1974)*, Paris: Kimé 1992.
- Buswell, R. (ed.), *Chinese Buddhist Apocrypha*, Honolulu: University of Hawaii Press 1990.
- Cahill, S., *Transcendence and Divine Passion: the Queen Mother of the West in Medieval China*, Stanford: Stanford University Press 1993.
- Chan, W.-T., *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press 1963.
- Chen, E.M., 'Tao as The Great Mother and the Influence of Motherly Love in the Shaping of Chinese Philosophy', *History of Religions* 14:1 [1974], 51-63.
- Cheng, C.M., 'Harmony in Popular Belief and its Relation to Confucianism, Buddhism and Taoism', *Inter-Religio Bulletin* 35 (1999), 31-36.
- Cipriani, R., & G. Mura (eds.), *Il Fenomeno Religioso Oggi: Tradizione, Mutamento, Negazione*, Roma: Urbaniana University Press 2002.
- Clarke, J.J., *The Tao of the West: Western Transformations of Taoist Thought*, London: Routledge 2000.
- Coomaraswamy, A.K. & H. Corbin, 'Some Notes on the Theosophia Perennis', *History of Religions* 19:2 (1979), 167-176.
- Coué, E., 'L'agire Senza Agire', *Bilychnis* XV:1-2 (1925), v. 25, 28-37, ristampato in: J. Evola, *I Saggi di Bilychnis*, Padova: Edizioni di Ar 1987², 11-23.
- Crowley, A., *Shih Yi. A Critical and Mnemonic Paraphrase of the Yi King*, Oceanside: H.P. Smith 1971.
- Culling, L., *The Pristine Yi King. Pure Wisdom of Ancient China*, St. Paul: Llewellyn Publications 1989.
- Davis, T.L., 'The Identity of Chinese and European Alchemical Theory', *Journal of Unified Science [Erkenntnis]* 9 (1939), 7-12.
- De Martino, E. (ed.), *Magia e Civiltà*, Milano: Garzanti 1962.
- De Meyer, J., 'Mountain Hopping: The Life of Wu Yun', *T'ang Studies* 17 (1999), 204-205.
- Despeux, C., traduzione di M. Tambara, *Taiji Quan. Arte marziale di lunga vita [Taiji Quan: Art martial, technique de longue vie]*, Paris: Éd. Trédaniel, 1981], Roma: Edizioni Mediterranee 1993.
- Di Vona, P., 'Storia e Tradizione in Eliade', *Diorama Letterario* 109 (1987), 23-25.
- , 'I Rapporti Dottrinali tra Evola e Guénon', *Arthos* 33 (1989), 6-24.
- , 'Profilo di Guénon', *Criterio* 4 (1989), 24-36.
- , *René Guénon e la Metafisica*, Borzano (Reggio Emilia): SeaR 1997.

- Dong, P., in collaboration with A.H. Esser, *Chi Gong: The Ancient Chinese Way to Health*, New York: Paragon House 1990.
- Dubuisson, D., *Mythologies du XX^e siècle* [tr. it. *Mitologie del XX secolo. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, Bari: Dedalo, 1995], Lille (Paris): Presses Universitaires de Lille 1993.
- , 'Eliade e Guénon: Esoterismo e Storia delle Religioni', *Strumenti Critici*, n.s., XVI, 96:2 (2001), 167-188.
- Duyvendak, J.J.L., traduzione di A. Devoto, *Tao Tè Ching. Il Libro della Via e della Virtù* [*Tao tō King. Le Livre de la voie et de la Vertu*, Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient 1953], Milano: Adelphi 1973.
- Eliade, M., *Birth and rebirth. The religious meaning of initiation in human culture*, London: Harper & Brothers 1958.
- , *L'Épreuve du Labyrinthe*, entretiens avec C.H. Rocquet, Paris: Gallimard 1985.
- , 'Initiation', *Encyclopedia of Religions* 7 (New York: 1987), 225-229.
- , *Occultisme, Sorcellerie et Modes Culturelles*, Paris: Gallimard 1988.
- Ernst, C.W., 'Traditionalism, The Perennial Philosophy, and Islamic Studies', *Middle East Studies Association Bulletin* 28:2 (1994), 176-181.
- Evola, J., *Il Cammino del Cinabro* [Milano: Scheiwiller, 1963], Milano: Scheiwiller 1972².
- , *I Saggi di Bilychnis* [Padova: 1970], Padova: Edizioni di Ar 1987².
- , (ed.), *Il libro del Principio e della sua Azione (Daodejing)*, Nuova presentazione commentata con uno studio sul Taoismo [1923 & 1959], Roma: Edizioni Mediterranee 1992.
- Faivre, A., in collaboration with K.-C. Voss, 'Western Esotericism and the Science of Religions', *Numen* 42:1 (1995), 48-77.
- , 'Histoire de la notion moderne de tradition dans ses rapports avec les courants ésotériques (XV-XX siècles)', in: *Symboles et Mythes dans les mouvements initiatiques et ésotériques (XVII-XX siècles): Filiations et emprunts (ARIES spécial issue)*, Milan—Paris: Archè—La Table d'Emeraude 1999, 7-48.
- , *Theosophy, Imagination, Tradition: Studies in Western Esotericism*, Albany: State University of New York Press 2000.
- Faivre, A., & J. Needleman (eds.), *Modern Esoteric Spirituality*, New York: Crossroad Press 1992.
- Ferraresi, F., 'Julius Evola: Tradition, Reaction, and the Radical Right', *European Journal of Sociology* 28 (1987), 107-151.
- Ferrer, J.N., *Revisioning Transpersonal Theory: A Participatory Vision of Human Spirituality*, Albany: State University of New York Press 2002.
- Fowler, J., *An Introduction to the Philosophy and Religion of Taoism: Pathways to Immortality*, Portland: Sussex Academic Press 2005.
- Fraquelli, M., *Il filosofo proibito: Tradizione e reazione nell'opera di Julius Evola*, Milano: Terziaria 1994.
- Fung, Y.L., traduzione dall'inglese di M. Tassoni; prefazione alla nuova edizione italiana a cura di R. Corsini Pisu, *Storia della Filosofia Cinese (A Short History of Chinese Philosophy)*, D. Bodde [ed.], New York: The MacMillan Company, 1948), Milano: Mondadori 1990.
- Gatta, S., *Il natural lume de' Cinesi. Teoria e prassi dell'evangelizzazione in Cina nella breve relazione di Philippe Couplet s.j. (1623-1693)*, Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica 1998.
- Gatti, F., 'L'immortalità si può apprendere: Lo "Shenxian ke xue lun" di Wu Yun', *Asiatica Venetiana* 4 (1999), 111-131.
- Gilbert, R.A., 'Chaos Out of Order: The Rise and Fall of the Swedenborgian Rite' (September 14, 1995), <http://freemasonry.bcy.ca/aqc/swedenborg.html> (ultimo accesso 03 settembre 2007).
- Girardot, J.N., *Myth and Meaning in Early Taoism: The Theme of Chaos*, Berkeley: University of California Press 1983.
- Granet, M., *La Religion des Chinois*, Paris: Les Presses Universitaires de France 1922.

- , *Il pensiero cinese* [*La pensée chinoise*, Paris: Éditions Albin Michel 1934; Paris: Éditions Albin Michel 1980], Milano: Adelphi 1995³.
- Guéron, R., *Aperçus sur l'initiation*, Paris: Éditions Traditionnelles 1946.
- , *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, Paris: Éditions Traditionnelles 1964.
- , *Iniziazione e Realizzazione Spirituale* [*Initiation et Réalisation Spirituelle*, Paris: Éditions Traditionnelles 1952], Torino: Edizioni Studi Tradizionali 1967.
- , *La Crisi del Mondo Moderno* [*La Crise du Monde Moderne*, Paris: Édition Bossard 1927], Roma: Edizioni Mediterranee 1972.
- , *Il Simbolismo della Croce* [*Le Symbolisme de la Croix*, Paris: Éditions Vêga 1931], Milano: Rusconi 1973.
- , *Forme Tradizionali e Cicli Cosmici* [*Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, Paris: Gallimard 1970], Roma: Edizioni Mediterranee 1974.
- , *Simboli della Scienza Sacra* [*Symboles Fondamentaux de la Science Sacrée*, Paris: Gallimard, 1962], Milano: Adelphi 1978.
- , *Introduzione Generale allo Studio delle Dottrine Indù* [*Introduction Générale à l'Étude des Doctrines Hindoues*, Paris: M. Rivière 1921], Milano: Adelphi 1989.
- , 'La Metafisica Orientale' [*La Métaphysique orientale*, Paris: Éditions Traditionnelles 1939; testo dell'unica conferenza pubblica tenuta dall'autore alla Sorbona, il 12 dicembre 1925], in: Id., *L'Esoterismo Islamico e il Taoismo. La Metafisica Orientale*, Carmagnola: Arkos 1990, 139-165.
- , *Il Re del Mondo* [*Le Roi du Monde*, Paris: Bosse 1927], Milano: Adelphi 1994.
- , *La Grande Triade* [*La Grande Triade*, Paris: Gallimard 1946], Milano: Adelphi 1995.
- , 'Taoismo e Confucianesimo', in: Id., traduzione di L. Pellizzi, *Scritti sull'Esoterismo Islamico e il Taoismo* [*Aperçus sur l'ésotérisme islamiques et le Taoïsme*, Paris: Gallimard 1973], Milano: Adelphi 1997², 95-116.
- Hanegraaff, Wouter J., 'Empirical Method in the Study of Esotericism', *Method and Theory in the Study of Religion* 7:2 (1995), 99-129.
- , *Swedenborg, Oetinger, Kant: Three Perspectives on the Secrets of Heaven*, West Chester: Chrysalis Books, 2007.
- Hansen, C., 'Metaphysical and Moral Transcendence in Chinese Thought', in: M. Bo (ed.), *Two Roads to Wisdom? Chinese and Analytic Philosophical Traditions*, with a foreword by D. Davidson, Chicago-La Salle: Open Court 2001, 197-227.
- Hardy, F. (ed.), *The World's Religions: The religion of Asia*, London: Routledge 1990.
- Henricks, R.G., *Lao Tzu's Tao Te Ching. A Translation of the Starting New Documents Found at Guodian*, New York: Columbia University Press 2000.
- Irwin, L., 'Daoist Alchemy in the West: The Esoteric Paradigms', *Esoterica* 6 (2004), 31-51.
- Izutu, T., 'The Absolute and the Perfect Man in Taoism', *Eranos Jahrbuch* 36 (1967), 379-441.
- Kaltenmark, M., 'La Mystique Taoïste', in: A. Ravier [ed.], *Le Mystique et les Mystiques*, Paris: Desclée de Brouwer 1965, 649-667.
- Katz, P.R., 'Enlightened Alchemist or Immortal? The Growth of Lü Dongbin's Cult in Late Imperial China', in: M. Shahar & R.P. Weller (eds.), *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, Honolulu: University of Hawaii Press 1996, 70-104.
- Kircher, A., *China illustrata*, Amsterdam: Jansson & Weyerstraet 1667.
- Kirkland, R., 'The Making of an Immortal: The Exaltation of Ho Chih-Chang', *Numen* 38:2 (1992), 201-214.
- , *Taoism: The Enduring Tradition*, New York-London: Routledge 2004.
- Kohn, L. (ed.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, Ann Arbor: The University of Michigan Center for Chinese Studies 1989.

- , *Seven Steps to the Tao: Sima Chengzen's Zuowang Lun*, Sankt Augustin: Steyler Verlag 1990.
- , 'Transcending Personality: From Ordinary Life to Immortal Life', *Taoist Resources* 2:2 (1990), 1-22.
- , *Early Chinese Mysticism. Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition*, Princeton: Princeton University Press 1992.
- , (ed.), *Daoism Handbook*, Leiden: Brill 2000.
- Lai, C.T., 'Ko Hung's Discourse of Hsien Immortality: A Taoist Configuration of an Alternate Ideal Self-identity', *Numen* 45:2 (1998), 183-220.
- Lanciotti, L. [ed.], *Conoscere la Cina* (Atti del Convegno, 4-5 aprile 2000), Torino: Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli 2000.
- Lanciotti, L., 'I Cinesi e il Problema Religioso', in: L. Lanciotti [ed.], *Conoscere la Cina* (Atti del Convegno, 4-5 aprile 2000), Torino: Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli 2000, 193-201.
- Laude, P., 'René Guénon: Sources traditionnelles et contextes contemporains', *Vincit Omnia Veritas* (*The Online Journal of Perennial Studies*, <http://ruh.religioperennis.org/index.html>) III, 2 [2007], 141-161 (ultimo accesso 03 settembre 2007).
- Laurant, J.-P., *Le sens caché dans l'œuvre de René Guénon*, Lausanne: Éditions l'Age d'Homme 1975.
- , *Matgioi, un aventurier taoïste*, Paris: Éditions Albin Michel 1982.
- , (ed.), *René Guénon*, Paris: Éditions de l'Herne 1985.
- , *René Guénon. Les Enjeux d'une Lecture*, Paris: Éditions Dervy 2006.
- Lee, J.S., 'Religioni Cino-Giapponesi: il Confucianesimo e il Taoismo', in: R. Cipriani-G. Mura (eds.), *Il Fenomeno Religioso Oggi: Tradizione, Mutamento, Negazione*, Roma: Urbaniana University Press 2002, 761-770.
- Le Goben, C., *Histoire de l'édit de l'Empereur de la Chine*, Paris: Jean Anisson 1698.
- Li, W.-y., 'On Becoming a Fish. Paradoxes of Immortality and Enlightenment in Chinese Literature', in: D. Shulman & G.G. Stroumsa (eds.), *Self and Self-transformation in the History of Religions*, New York: Paulist Press, 2002, 29-56.
- Liou, K.H., traduzione di C. Laurenti e C. Leverd, *Zhuangzi—Chuang-tzu—[Tchouang-tseu—Œuvre complète*, Paris: Gallimard, 1969], Milano: Adelphi 2001³.
- Lippiello, T., 'L'Origine Sacra della Scrittura Cinese: L'Interpretazione di Alcuni Messaggi Celesti', *Cina* 28 (2000), 27-37.
- Maspero, H., *Mélanges posthumes sur les Religions et l'Histoire de la Chine*, II voll., Paris: Les Presses Universitaires de France 1950.
- , *Le Taoïsme et les Religions Chinoises*, Paris: Gallimard 1950.
- Matgioi: vedi: Puyon, A.E.
- Meroz, L., *René Guénon ou la sagesse initiatique*, Paris: Éditions Plon 1962.
- Montanari, E., 'Eliade e Guénon', in: Id., *La fatica del cuore. Saggio sull'ascesi esicasta*, Milano: Jaca Book 2003, 183-203.
- , *La fatica del cuore. Saggio sull'ascesi esicasta*, Milano: Jaca Book 2003.
- Narayan, V., 'One Tree is Equal to Ten Sons: Hindu Responses to the Problems of Ecology, Population, and Consumption', *Journal of the American Academy of Religion* 65:2 (1997), 291-332.
- Ofuchi, N., 'The Formation of the Taoist Canon', in: H. Welch & A. Seidel (eds.), *Facets of Taoism. Essays in Chinese Religion*, New Haven & London: Yale University Press 1979, 235-267.
- Otto, R., *Le Sacré*, Paris: Payot 1968.
- Park, Y., 'Lao-Tzu and Nietzsche: Wanderer and Superman', *Journal of Chinese Philosophy* 11:4 (1984), 401-411.

- Pasi, M., 'Lo Yoga in Aleister Crowley', <http://user.cyberlink.ch/~koenig/sunrise/pasi/pasi.htm> (ultimo accesso 30 agosto 2007).
- Penny, B., 'Immortality and Transcendence', in: L. Kohn (ed.), *Daoism Handbook*, Leiden: Brill 2000, 109-133.
- Pisi, P., 'I Tradizionalisti e la Formazione del Pensiero di Eliade', in: L. Arcella, P. Pisi, R. Scagno (eds.), *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Milano: Jaca Book 1998, 43-133.
- Pohl, K.H., 'Play-Thing of the Times: Critical Review of the Reception of Daoism in the West', *Journal of Chinese Philosophy*, 30, 3-4 [2003], 469-486.
- Pregadio, F. (ed.), *Ko Hung, Le Medicine della Grande Purezza. Dal Pao-p'u tzu nei pien*, Roma: Edizioni Mediterranee 1987.
- , 'Il Canone taoista', *Cina* 24 (1993), 7-39.
- , 'Chinese Alchemy. An Annotated Bibliography of Works in Western languages', *Monumenta Serica [Journal of Oriental Studies]* 44 (1996), 439-476.
- , 'Elixirs and Alchemy', in: L. Kohn (ed.), *Daoism Handbook*, Leiden: Brill 2000, 165-195.
- Pregadio, F. & H. Lecher, *Online bibliographies for Chinese Studies*, <http://www.sino.uni-heidelberg.de/igcs/igbiblio.htm#relphil> (ultimo accesso 03 settembre 2007).
- Pregadio, F., & L. Skar, 'Inner Alchemy', in: L. Kohn (ed.), *Daoism Handbook*, Leiden: Brill 2000, 464-497.
- Puyon, A.-E., Comte de Pouvourville (pseud. Matgioi), traduzione dal francese di A. Forte, *La Via Metafisica [La Voie Métaphysique]*, Paris: Société d'Éditions Contemporaines 1904], Roma: Basaia 1983.
- , *La Via Taoista [La Voie Rationnelle]*, Paris: Société d'Éditions contemporaines et L. Bodin, 1907], Roma: Basaia 1985.
- Raveri, M., 'La Sapienza nel Confucianesimo e nel Taoismo', *Credere Oggi* 93 (1996), 89-101.
- Ravier, A. [ed.], *Le Mystique et les Mystiques*, Paris: Desclée de Brouwer 1965.
- Rawlinson, A., 'A History of Western Sufism', *Diskus* 1:1 (1993), 45-83.
- Regardie, I., *The Golden Dawn: The Original Account of the Teachings, Rites and Ceremonies of the Hermetic Order of the Golden Dawn*, River Falls: Hazel Hills Corp. 1970³.
- Ribas, A., 'Leibniz' Discourse on the Natural Theology of the Chinese and the Leibniz-Clarke Controversy', *Philosophy East and West* 53:1 (2003), 64-86.
- Rice, J.P., 'In the Wake of Orientalism', *Comparative Literature Studies* 37:2 (2000), 223-238.
- Robin, J., *René Guénon témoin de la tradition*, Paris: Guy Trédaniel 1978.
- Robinet, I., 'Metamorphosis and Deliverance from the Corpse in Taoism', *History of Religions* 19:1 (1979), 37-70.
- , 'The Taoist Immortal. Jesters of Light and Shadow, Heaven and Earth', *Journal of Chinese Religions* 86 (1985), 87-105.
- Roman, D., *R. Guénon et les destines de la Franc-Maçonnerie*, Paris: Dervy-Livres 1982.
- Rossi, P., 'Francesco Bacone: dalla magia alla scienza', in: E. De Martino (ed.), *Magia e Civiltà*, Milano: Garzanti 1962, 33-55.
- Sacco, L., 'Aspetti Storico-religiosi del Taoismo', parte 1, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 68:2 (2002), 321-361.
- , 'Aspetti storico-religiosi del Taoismo', parte 2, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 69:1 (2003), 5-93.
- Saso, M., 'Daoism: The Oral Tradition', *World Hongming Philosophical Quarterly* (March 2002), <http://www.whpq.org/visitor/200203/200203/004-1.htm> (ultimo accesso 30 agosto 2007).
- Schipper, K., *Il corpo taoista [Le Corps Taoïste: Corps physique—Corps social]*, Paris: Fayard 1982], Roma: Ubaldini 1983.
- Schipper, K., & F. Verellen (eds.), *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, Chicago: University of Chicago Press 2004.

- Sedgwick, M., 'Traditionalist Sufism', *Aries* 22 (1999), 3-24.
- , *Sufism: The Essentials*, Cairo: American University in Cairo Press 2000.
- , *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth-century*, New York: Oxford University Press 2004.
- Seidel, A., a cura di F. Pregadio, *Il Taoismo Religione non ufficiale della Cina [Taoismus, die inoffizielle Hochreligion Chinas]*, Tokyo: Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, 1990], Venezia: Libreria Editrice Cafoscarina 1997.
- Sérant, P., *René Guénon*, Paris: La Colombe 1953.
- Shahar, M. & R.P. Weller (eds.), *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, Honolulu: University of Hawaii Press 1996.
- Shulman, D., & G.G. Stroumsa (eds.), *Self and Self-transformation in the History of Religions*, New York: Paulist Press 2002.
- Siao Sci Yi, P., *Il Tao Tê King di Lao-tse. Prima traduzione di un testo critico cinese*, Bari: Laterza 1941.
- Siklós, B., 'Philosophical and religious Taoism', in: F. Hardy (ed.), *The World's Religions: The religion of Asia*, London: Routledge 1990, 10-19.
- Smith, H., *The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions*, San Francisco: Harper 1955.
- , 'Is There a Perennial Philosophy?', *Journal of American Academy of Religion* 55 (1987), 553-566.
- Soothill, W.E., *The Three Religions of China. A study of Confucianism, Buddhism, and Taoism*, London: Oxford University Press 1929³.
- Spineto, N., 'Mircea Eliade and Traditionalism', *Aries* 1:1 (2001), 62-87.
- Stephens, S.H., 'Doing Theology in a Hindu Context', *Journal of Asian Missions* 1-2 (1999), 181-203.
- Symboles et Mythes dans les mouvements initiatiques et ésotériques (XVII-XX siècles): Filiations et emprunts (ARIES spécial issue)*, Milan (Arché); Paris: La Table d'Emeraude 1999.
- Tomassini, F. (ed.), introduzione di L. Lanciotti, *Chuang-Tzu*, Milano: Tascabili degli Editori Associati 1999.
- Versluis, A., 'What is Esoteric? Methods in the Study of Western Esotericism', *Esoterica* 4 (2002), 1-15.
- Wai-Tao, B., & D. Goddard (eds.), *Laotzu's Tao and Wu-Wei: A New Translation*, Santa Barbara; London: Luzac & Co. 1935².
- Waterfield, R., *René Guénon and the Future of the West: The Life and Writings of a 20th Century Metaphysician*, Wellingborough: Crucible 1987.
- Watts, A., *Tao: The Watercourse Way*, New York: Pantheon Books 1957.
- Welch, H., & A. Seidel (eds.), *Facets of Taoism. Essays in Chinese Religion*, New Haven & London: Yale University Press 1979.
- Wieger, L., *Histoire des Croyances Religieuses*, Hien-Hien (Chine): Imprimerie de Hien-Hien 1922.
- Wilhelm, R., & C.G. Jung (eds.), traduzione di M. Gabrieli, *Il mistero del fiore d'oro [Das Geheimnis der goldenen Blüte]*, Zürich: Rascher, 1929], Bari: Laterza 1936.

Copyright of *Aries* is the property of Brill Academic Publishers and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.