DOI 10.57576/ocula2023-2 Ocula Reprint | *L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante*, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

6.
RENÉ GUÉNON O LA VERTIGINE DELLA VIRTUALITÀ

di Claudia Miranda

Il 15 novembre 1886 nasce a Blois l'unico figlio di Jean-Baptiste Guénon, architetto, e di sua moglie Anna-Léontine Jolly, che sarà battezzato René-Jean-Marie-Joseph. Nel 1902, René consegue il titolo di "bachelier de lettres philosophie"; nel 1904 parte per Parigi, per seguirvi un corso accademico di matematica superiore, che dovrà interrompere nel 1906 a causa della sua delicata salute. A partire da quell'anno egli intraprende una brillante carriera esoterica.

Nel periodo che va dal 1906 al 1909, Guénon frequenta la "Scuola Ermetica" diretta da Papus, e si fa ammettere nell'Ordine Martinista, ordine che serve da anticamera a una organizzazione designata dalle iniziali H. B. of L. (Hermetic Brotherhood of Luxor). Nel giro di pochi anni egli diviene S∴I∴ (Superiore Sconosciuto), terzo grado dell'Ordine Martinista. Viene ammesso anche in due organizzazioni massoniche che intrattengono rapporti di amicizia con l'Ordine Martinista. La prima è la Loggia simbolica Humanidad, numero 240 del Rito Nazionale Spagnolo; la seconda è il Capitolo e Tempio "INRI" del Rito Primitivo e Originale Swedenborghiano, al cui interno riceve da Théodore Reuss, Grande Maestro del Grande Oriente e Sovrano Santuario dell'Impero di Germania, il cordone di seta nera dei Kadosh. Nel 1908 partecipa in qualità di segretario d'ufficio al Congresso Spiritualista e Massonico, in seguito al quale viene creato, nel Tempio del Rito misto del Diritto Umano, un Grande-Consiglio Sovrano del Rito di Memphis-Misraïm per la Francia e le sue dipendenze; al suo interno, Guénon viene provvisto di un titolo onorifico (patente di 30-90).

All'inizio del 1908 diversi membri dell'Ordine Martinista sogliono riunirsi per stabilire certe comunicazioni per "scrittura diretta". Un giorno l'"entità" evocata ingiunge ai presenti di fon-

Oculaeprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

dare un Ordine del Tempio, del quale Guénon dovrà essere il capo. L'Ordine del Tempio rinnovato comprenderà sette gradi: Cavaliere del Tempio, Principe della Nuova Gerusalemme, Rosa-Croce Egiziano, Cavaliere della Guardia della Torre Interiore, Adepto Ermetico, Kadosh Templare, Gran Commendatore del Tempio. Questa organizzazione avrà vita breve, e per di più procurerà al suo fondatore l'esclusione dai gruppi diretti da Papus. Dopo la sua rottura con le organizzazioni occultiste, René Guénon viene ammesso alla Loggia Thébah, dipendente dalla Gran Loggia di Francia, del Rito Scozzese Antico e Accettato.

Nel 1909 entra a far parte della Chiesa Gnostica, della quale viene consacrato vescovo sotto il nome di *Palingenius* ("chi rinasce", equivalente greco del nome "René"). Nello stesso anno Guénon-Palingenius, in collaborazione con alcuni dei membri dell'ex Ordine del Tempio, fonda la rivista *La Gnose*, "Organo ufficiale della Chiesa Gnostica universale", la quale cesserà le pubblicazioni nel 1912, anno del suo primo matrimonio. A questo stesso anno il suo biografo fa risalire la conversione di Guénon alla tradizione islamica, manifestando una certa perplessità per il fatto che Guénon abbia scelto l'Islam anziché l'Induismo.[1] Sembra altrettanto curioso il fatto stesso che Guénon si sia convertito, visto che ha sempre affermato l'unità fondamentale di tutte le tradizioni. Alcuni critici cercano giustificazioni a questo apparente paradosso, senza trovarne.[2]

Durante la guerra l'attività delle logge si ferma. Negli anni che vanno dal 1915 al 1919, Guénon è supplente al Collège de Saint-Germain-en-Laye, soggiorna a Blois ed è professore di filosofia a Sétif (Algeria). Tornato a Parigi dopo la guerra, non riprende l'attività all'interno delle logge, anche se mantiene i contatti.

Nel 1921 avviene la pubblicazione dei suoi primi due libri, *Introduction générale à l'étude des doctrines Hindoues* e *Le théosophisme, Histoire d'une pseudo-religion*; nel 1923 compare *L'erreur spirite*. È del 1924 l'opera *Orient et Occident*. Il 1925 vede la sua collaborazione alla rivista cattolica *Regnabit*. Sempre nel 1925 compaiono i libri *L'homme et son devenir selon le Vêdânta* e *L'ésotérisme de Dante*, del quale ci occuperemo in questo capitolo. Nel 1927 vengono pubblicati *Le roi du monde* e *La crise du monde mo-*

[1] Paul Chacornac, *La vie simple de René Guénon*, Paris, Éditions Traditionnelles, 1986, pp. 46-47.
[2] Cfr. *René Guénon e l'actualité de la pensée traditionnelle, Actes du colloque International de Cerisy-La-Salle: 13-20 juillet 1973*, pubblicati in lingua originale da Arché, Milano, 1979, *passim*.

Ocula Reprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

derne. Comincia nel 1928 la sua collaborazione regolare alla rivista *Le voile d'Isis* che dal 1933 prenderà il titolo di *Études Traditionnelles*. Sono del 1929 il volume *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* e il breve studio su *Saint-Bernard*.

Nel 1930 parte per Il Cairo, dove si stabilirà definitivamente, sposando nel 1934 la figlia dello Schaykh Mohammed Ibrahim, dalla quale avrà quattro figli.

Tutti gli altri suoi libri[3] sono stati composti in Egitto, tra il 1930 e il 1951, anno in cui morì al Cairo sotto il nome di Schaykh Abd el Wahed Yahia.[4] La sua ultima parola fu "Allah".[5]

6.1. *Un paradigma esoterico*

> Burlarsi di tali operazioni è facile, preferisco cercare di capirle.
> (Jorge Luis Borges, *Una rivendicazione della cabala*)

Come si sarà potuto capire dalla sua movimentata vita, il nostro autore può essere collocato, senza molte esitazioni, interamente fuori dal paradigma della critica dantesca "ufficiale". Possiamo d'altra parte lecitamente sospettare che non avesse alcuna ambizione di appartenervi.

Appartiene invece, per intero, a un paradigma che viene comunemente chiamato "esoterico", all'interno del quale egli gode di grande autorità. Così afferma l'anonimo autore dei risvolti di copertina di Adelphi – la casa editrice che ha tradotto in italiano buona parte delle sue opere – il quale ci assicura ripetutamente che "L'opera di René Guénon (1886-1951) ha avuto una grande influenza in questo secolo. I suoi libri comprendono sia critiche acutissime della civiltà moderna sia studi che illustrano i vari aspetti della Tradizione".[6] Se possiamo sospettare che questi elogi siano dovuti più a motivi editoriali che d'altra indole, è più difficile attribuire le stesse intenzioni ad Antoine Faivre, il quale, nel suo studio intitolato "L'esoterismo cristiano dal XVI al XX seco-

[3] Per una bibliografia dettagliata di Guénon si veda la nota bibliografica alla fine del presente capitolo.
[4] "Abd el Wahed" significa "l'adoratore, il servitore dell'Unico", "Yahia" è la traduzione del nome "Jean" o "Giovanni".
[5] Cfr. Nadjmoud-Dine Bammate, "René Guénon et l'Islam", in *René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle*, op. cit., p. 79.
[6] René Guénon, *La grande Triade*, Milano, Adelphi, 1980; René Guénon, *Simboli della scienza sacra*, Milano, Adelphi, 1984.

Ocula Reprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

lo", vaticina: "Il più grande pensatore esoterico del XX secolo resterà forse René Guénon".[7]

Nel 1973 si è svolto a Cerisy-La-Salle un colloquio internazionale intitolato *René Guénon e l'attualità del pensiero tradizionale*.[8] I *Cahiers de L'Herne*, editi con il concorso del Centre National des Lettres, hanno dedicato un intero numero a Guénon.[9]

Il dantista Paul Renucci, che nel 1965 scrive un articolo sul dantismo esoterico nel XX secolo, sembra sorpreso di constatare che "il piccolo libro di René Guénon, *L'ésotérisme de Dante*, uscito per la prima volta nel 1925, è arrivato nel 1957 alla sua quarta edizione. Si pensi che pochissimi furono e sono tuttavia i libri francesi su Dante ristampati più di una volta".[10] Renucci si riferisce alle prime tre edizioni francesi, uscite nel 1925, nel 1939 e nel 1949. Abbiamo verificato che l'ultima edizione uscita presso Gallimard, datata gennaio 1988, continua a riportare la data di copyright del 1957, senza indicare il numero di edizioni apparse da allora; non è quindi possibile sapere con certezza quale è stata la tiratura negli ultimi 30 anni. Si può però ipotizzare, vista la data recente dell'edizione, che il libro sia considerato ancora vendibile.

Generalmente, non si misura l'interesse di un'opera critica secondo il suo successo editoriale. In effetti Renucci è tanto più sorpreso dalla tiratura del libro di Guénon in quanto lo considera opera di scarsa originalità e di esposizione "alquanto scialba".[11] Questo ininterrotto successo editoriale, apparentemente immotivato, non ha potuto che suscitare la nostra curiosità.

Cercheremo quindi di individuare nel testo di Guénon le ragioni di tanto successo: le sue strategie discorsive, la sua arte manipolatoria, il fascino delle sue teorie.

6.1.1. Il quarto senso, un senso iniziatico

Come il titolo, *L'esoterismo di Dante*,[12] lascia intravedere, l'oggetto da elucidare è più la figura di Dante, come personaggio ap-

[7] AA.VV., *Histoire des Religions*, Paris, Gallimard, 1970 (tr. it. Jean Séguy, Antoine Faivre, Serge Hutin, *Esoterismo, Spiritismo, Massoneria*, Bari, Laterza, 1977).
[8] Cfr. nota 2.
[9] *L'Herne*, n. 49, "René Guénon", Paris, Éditions de l'Herne, 1985.
[10] Renucci, 1965, p. 305.
[11] *Ibidem*.
[12] René Guénon 1925. I riferimenti a questo libro verrano indicati nel testo con il numero di pagina dell'edizione italiana tra parentesi.

Oculaeprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

partenente alla tradizione dell'esoterismo, che la sua opera. Quest'ultima viene analizzata solo in quanto contribuisce a confermare la tesi forte: Dante era un iniziato, non uno qualsiasi, anzi "sembra sia stato uno dei capi" della Fede Santa, "un Terz'Ordine di filiazione templare" (p. 13). Alla fine del capitolo vedremo come viene raggiunta questa certezza.

Anche se il titolo sembra anticipare un'indagine globale su Dante, nel testo si fa riferimento soltanto alla *Divina Commedia*, e si tralasciano gli altri testi danteschi che Guénon menzionerà in opere successive.[13] Questa scelta è forse giustificata dal fatto che la *Divina Commedia* è opera densa di simboli e, come afferma Guénon, "il simbolismo è essenzialmente inerente a tutto ciò che presenta un carattere tradizionale".[14] "Tradizionale" sta qui per appartenente alla tradizione esoterica e, come vedremo in 6.3., il simbolismo, nella particolare concezione di Guénon, è il modo più adatto a esprimere i contenuti esoterici.

Guénon aveva sempre sostenuto una "pluralità di significati di tutti i testi tradizionali".[15] La *Divina Commedia* gli offriva il vantaggio inestimabile di una teoria dei quattro sensi enunciata dal suo stesso autore, e questo era un buon motivo per sceglierla come oggetto di studio. In un'opera precedente, Guénon assicura che "il senso superiore è il senso metafisico puro, tutto il resto non sono che applicazioni diverse, più o meno importanti ma sempre contingenti".[16] Di conseguenza, nell'*Esoterismo di Dante* afferma che il quarto senso dantesco "non può essere che un senso propriamente iniziatico, metafisico nella sua essenza" (p. 8), che è sfuggito alla maggior parte dei commentatori in ragione del suo carattere nascosto. A esso si possono collegare "molteplici dati, i quali senza essere tutti d'ordine puramente metafisico, presentano un carattere ugualmente esoterico" (p. 8). Se il senso profondo "viene ignorato o misconosciuto, gli altri sensi stessi non possono essere afferrati che parzialmente, poiché esso è

[13] Un esempio: nell'ottavo capitolo di *Autorità spirituale e potere temporale*, del 1929, vengono analizzati i passi del *De Monarchia* dove Dante definisce le attribuzioni rispettive del papa e dell'imperatore. Cfr. René Guénon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Paris, Éditions Véga, 1929 (tr. it. *Autorità spirituale e potere temporale*, Milano, Rusconi, 1972).
[14] René Guénon, *Aperçus sur l'initiation*, Paris, Éditions Traditionnelles, 1946 (tr. it. *Considerazioni sulla via iniziatica*, Genova, Fratelli Melita Editori, 1987).
[15] René Guénon, *Orient et Occident*, Paris, Payot, 1924 (tr. it. *Oriente e Occidente*, Torino, Studi Tradizionali, 1965), p. 77 ed. it. Sull'argomento cfr. anche il cap. 9 della seconda parte di René Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines Hindoues*, Paris, Marcel Rivière, 1921 (tr. it. *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, Torino, Studi Tradizionali, 1965).
[16] René Guénon, *Oriente e Occidente*, op. cit., p. 76.

Oculaltreprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

come il loro principio, nel quale la loro molteplicità si coordina e si unifica" (p. 8).

In altri termini, è sul senso esoterico che si fondano tutti gli altri sensi della *Divina Commedia*, e poiché, in ragione del suo carattere nascosto, questo senso viene generalmente ignorato, neppure gli altri sensi possono essere compresi. Così il senso esoterico diviene, imperialisticamente, il Senso della *Divina Commedia*, e vengono liquidate come insufficienti, perché parziali, tutte le altre interpretazioni possibili del testo dantesco. Questa interpretazione del quarto senso come senso iniziatico, e quindi senso per eccellenza, segna la completa immersione nel paradigma esoterico.

6.1.2. I presupposti del paradigma

A una prima lettura del libro di Guénon di cui ci stiamo occupando, ci troviamo di colpo immersi in un universo concettuale a noi sconosciuto. Per dirla con Kuhn, egli agisce come un qualsiasi scienziato, che enuncia il suo discorso presupponendo la condivisione del paradigma da parte del lettore.[17]

Anche una prospettiva semiotica conferma l'idea che il discorso scientifico si basi su una struttura di rinvio a verità esplicitate altrove. Secondo Greimas, esso è un discorso che "trova la sua giustificazione in se stesso, cioè nei suoi propri segmenti anteriormente esplicitati", e "che fonda la sua veridizione sui discorsi già tenuti, convocati e presi a carico dal soggetto dell'enunciazione".[18]

Lo stesso Guénon commenta in diverse opere l'impossibilità di riproporre ogni volta concetti e tesi già definite altrove: "I nostri studi sono talmente legati gli uni agli altri che per molti dei punti che toccheremo qui, avremmo dovuto, ai fini di un'esposizione più completa, rimandare il lettore alle indicazioni complementari che si trovano negli altri nostri scritti."[19]

Nel tentativo di parlare delle operazioni compiute da Guénon

[17] "Quando il singolo scienziato può accettare un paradigma come vero non ha più bisogno, nelle sue opere più importanti, di tentare di ricostruire il suo campo dai fondamenti, cominciando dai primi principi e giustificando l'uso di ogni concetto introdotto." Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago, 1962 (tr. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1978), p. 40 ed. it.
[18] A. J. Greimas, *Sémiotique et sciences sociales*, Paris, Seuil, 1976, p. 26.
[19] René Guénon, *Oriente e Occidente*, op. cit., p. 17.

Oculaeprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

sul testo di Dante, la struttura di rinvio di cui si è detto ci spingerà spesso a fare appello anche alle sue opere precedenti.[20]

Avvertiti del fatto che Guénon cercherà un senso esoterico e metafisico nella *Divina Commedia*, il nostro primo compito sarà tentare di chiarire che cosa egli intenda per "esoterismo" e "metafisica". Poiché il suo modo preferito di definire è mediante opposizione, ci farà sapere tutto quello che l'esoterismo e la metafisica non sono: nell'*Esoterismo di Dante* si afferma che "il vero esoterismo è una cosa del tutto differente dalla religione esteriore" (p. 9), e in *Oriente e Occidente* che "metafisica e religione non saranno mai sullo stesso piano [...] poiché i rispettivi domini sono nettamente diversi".[21] L'*esoterismo*, come conoscenza nascosta e segreta, si definisce per opposizione all'*essoterismo*, inteso come conoscenza pubblica. La definizione dei due termini, e delle loro somiglianze e differenze, è molto importante perché, come vedremo in 6.2., la maggior parte delle critiche agli altri commentatori di Dante si basa su questi concetti. Nella *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, Guénon ne dà una definizione chiara ed esauriente, facendoli risalire alla medesima distinzione già esistente in certe scuole filosofiche della Grecia antica:

> [Si tratta di] due aspetti di una stessa dottrina, l'uno più interiore e l' altro più esteriore: ecco tutta la significazione letterale di questi due termini. L'essoterismo, comprendendo ciò che era più elementare, più facilmente comprensibile, e di conseguenza suscettibile di essere messo più largamente alla portata di tutti, si esprime solo attraverso l'insegnamento scritto, tale da esserci pervenuto più o meno completamente; l'esoterismo, più approfondito e di un ordine più elevato, rivolgendosi soltanto ai discepoli regolari della scuola, preparati specialmente a comprenderlo, non era oggetto che di un insegnamento puramente orale, sulla cui natura non si sono potuti conservare dei dati molto precisi. D'altra parte, si deve intendere bene che poiché non si tratta che della stessa dottrina sotto due aspetti differenti, e poiché essa ha due gradi di insegnamento, questi aspetti non possono in alcun modo essere opposti o contraddittori, ma devono piuttosto essere complementari: l'esoterismo sviluppa e completa, dandogli un senso più

[20] Nel primo libro di Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines Hindoues* (1921), egli determina la natura esatta dell'opposizione che esiste tra l'Oriente e l'Occidente, analizzando sia i modi generali del pensiero orientale (tra cui simbolismo, metafisica, la differenza tra esoterismo ed essoterismo), sia le dottrine indiane e le loro interpretazioni occidentali, tra cui la teosofia, attaccata nel suo secondo libro, *Le théosophisme, Histoire d'une pseudo-religion* (1921). Anche il terzo libro, *L'erreur spirite* (1923), è una critica a quello che egli chiama "neospiritualismo" o "pseudo-religione" che si allontana dalla Tradizione. Quest'ultima viene presentata in *Orient et Occident* (1924), in cui vengono studiati i modi in cui l'Occidente potrebbe avvicinarsi alla vera Tradizione orientale, e in *L'homme et son devenir selon le Vêdânta* (1925).

[21] René Guénon, *Oriente e Occidente*, op. cit., p. 213.

Oculaeprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

profondo che non vi era contenuto che virtualmente, quello che l'essoterismo espone in forma troppo vaga, troppo semplificata [...][22]

L'esoterismo sarebbe così una sorta di livello profondo soggiacente e fondante dell'essoterismo. Si ripropone in questo modo la stessa struttura che abbiamo già incontrato a proposito del quarto senso (esoterico e metafisico) della *Divina Commedia* rispetto agli altri sensi. Un analogo rapporto fra diversi livelli si riproporrà a proposito della metafisica, la quale "è la conoscenza dei principi d'ordine universale, da cui tutte le cose necessariamente dipendono, in modo diretto e indiretto".[23] Qui "universale" si oppone a "generale", e mentre il primo è l'oggetto di studio dell'esoterismo, il secondo è l'oggetto di studio della scienza.[24]

Dobbiamo ora addentrarci nella "teoria della conoscenza" di Guénon per cercare di stabilire cosa egli intenda per scienza. Prima di tutto egli distingue tra la concezione antica, tradizionale, la quale "riteneva una qualunque scienza [...] un riflesso della verità superiore, immutabile",[25] e la scienza occidentale, moderna, che sarebbe un sapere ignorante e profano. Guénon parla di una "superstizione della scienza", che si esercita "sotto la doppia forma dell' 'istruzione obbligatoria' e della volgarizzazione".[26] Entrambe sono spregevoli perché tendono al "chimerico pregiudizio dell' 'uguaglianza' ", che "va contro i fatti più evidenti, tanto nella sfera intellettuale quanto nella sfera fisica; è la negazione d'ogni gerarchia naturale, è l'abbassamento d'ogni conoscenza al livello della comprensione limitata della massa".[27] Una specifica competenza preliminare è quindi la condizione necessaria per ricevere l'insegnamento esoterico, nonché uno dei requisiti del Lettore Modello delle opere di Guénon.

La civiltà occidentale, anarchica e senza principi, ha bisogno di una "restaurazione", perché essa rappresenta l'esatto opposto di una società tradizionale. La "crisi del mondo moderno" coincide con la frattura nei confronti della Tradizione, con la scomparsa

[22] René Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines Hindoues*, op. cit., cap. IX, pp. 145-146 (traduzione nostra).
[23] René Guénon, *Oriente e Occidente*, op. cit., p. 57.
[24] "Di trascendente non vi è che l'universalità, oggetto dell'intelletto puro, nei confronti della quale la stessa generalità [oggetto proprio della ragione e quindi della scienza che della ragione è il prodotto] rientra semplicemente nell'individuale. È questa la distinzione fondamentale [...] tra la conoscenza metafisica e la conoscenza scientifica." René Guénon, *Oriente e Occidente*, op. cit., p. 27.
[25] René Guénon, *Oriente e Occidente*, op. cit., p. 61.
[26] *Op. cit.*, p. 69.
[27] *Op. cit.*, p. 66.

Ocula Reprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

della forma di governo feudale, la più adeguata a una civiltà tradizionale.

Il Medioevo, fino all'inizio del XIV secolo, era ancora in contatto con la Tradizione: "Il punto di partenza di questa frattura coincise con la distruzione dell'Ordine del Tempio, ricorderemo solamente che esso costituiva in qualche modo un legame tra l'Oriente e l'Occidente".[28]

La distruzione dell'Ordine del Tempio, portata avanti da Filippo il Bello, si chiude nel 1311 con la soppressione dell'Ordine eseguita da papa Clemente V. A questi fatti, sempre secondo il nostro autore, farebbe riferimento il seguente brano del *Purgatorio*:

O Signor mio, quando sarò io lieto
A veder la vendetta, che, nascosta,
Fa dolce l'ira tua nel tuo segreto?
(XX, 94-96)

che alluderebbe al *Nekam Adonai* dei Kadosch Templari, e chiarisce che in ebraico queste parole dovrebbero tradursi come: "Vendetta, o mio signore" (p. 58).

Dante funge da punto di unione tra Oriente e Occidente perché era un Templare, e la sua opera sarebbe "il testamento del Medioevo agonizzante; essa rivela quel che sarebbe stato il mondo occidentale se non avesse rotto i suoi legami con la propria tradizione".[29]

Il secondo capitolo dell'*Esoterismo di Dante* si apre parlando di un imprecisato museo di Vienna, in cui si troverebbe una medaglia che rappresenta Dante. Sul rovescio ci sono le lettere F.S.K.I.P.F.T. Il templarismo di Dante[30] verrebbe provato dall'interpretazione che viene data di questa sigla: Fidei Sanctae Kadosch, Imperialis Principatus, Frater Templarius.[31] Al lettore non

[28] *Op. cit.*, p. 104.
[29] *Op. cit.*, p. 137.
[30] L'ipotesi di Dante Templare non appartiene soltanto all'ambito esoterico: il sacerdote cattolico Robert John, professore di letterature romanze all'Università di Vienna, ha scritto un libro che utilizza argomenti storico-filologici per provare la stessa cosa (John 1946).
[31] Il grado di *Cavaliere Grande Eletto Kadosch* è il trentesimo grado del R.S.A.A. (Rito Scozzese Antico e Accettato). Si tratta di uno dei due gradi "di sviluppo dei gradi universali", e viene definito dal *Dizionario Massonico* di Aceti nel modo seguente: "È l'ultimo grado scozzese perché quelli che lo seguono hanno solo carattere amministrativo. Con esso si raggiunge la sommità del Rito, completando la conoscenza massonica acquisita nelle Officine di perfezione. Il cavaliere Kadosch (Santo) è in grado ora di intraprendere il combattimento per il trionfo dei principi dell'Ordine riassunti nel motto: 'Deus meumque jus' e 'Ordo ab chao'." Mario Aceti, *Dizionario massonico*, Genova, Basilisco, 1981. Ricordiamo che Kadosch Templare era anche il sesto grado iniziatico dell'Ordine del Tempio rinnovato, fondato dallo stesso Guénon. Cfr. la nota biografica all'inizio del capitolo.

Oculaeprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

vengono spiegati i passaggi che hanno portato a una simile conclusione; il discorso si configura invece come quello di un enunciatore eretto ad *auctoritas*.[32] D'altra parte, egli non si sofferma sulle ragioni che possono avere indotto in errore gli altri commentatori. Questo modo di argomentare è evidentemente ammesso e raccomandato da un paradigma che si dichiara "antiscientifico" (in senso moderno), che raccomanda il segreto, che si fonda sulla *auctoritas*, e che disprezza la volgarizzazione delle verità perché rifiuta l'uguale diritto di tutti al sapere.

Un termine ancora mancante al nostro catalogo di concetti di base è "iniziatico", che viene usato in numerosi brani in connessione con "esoterico" e "metafisico". La sua caratteristica distintiva è la segretezza: "Il segreto iniziatico è tale perché non può non esserlo, consistendo essenzialmente nell'inesprimibile, che per conseguenza è necessariamente incomunicabile".[33] L'enunciazione di queste verità di natura indicibile genera un discorso paradossale (cfr. 6.3. e 6.4.).

Nell'*Esoterismo di Dante* si procede a mettere in rapporto tra di loro le diverse società iniziatiche. Veniamo informati del fatto che la Massoneria Scozzese "pretende risalire ai Templari" (p. 19), e che si possono trovare in Dante "versi che sembrano anche esprimere discretamente la trasformazione del Templarismo, dopo la sua apparente distruzione, per dar nascita al Rosicrucianesimo" (p. 25). L'ermetismo non è esente da questa inclusione: "All'epoca di Dante, l'ermetismo esisteva molto certamente nell'Ordine del Tempio, come pure la conoscenza di certe dottrine di origine sicuramente araba che Dante stesso non sembra avere ignorato" (p. 22).

L'aria di famiglia comune a tutte queste società segrete permette al nostro autore di mettere il testo di Dante in relazione con il templarismo, la massoneria, il rosicrucianesimo, l'ermetismo, le dottrine arabe, e alcune altre tradizioni, come l'indù.[34] Tutte le diverse società iniziatiche e le scuole esoteriche e mistiche non so-

[32] L'*Enciclopedia Dantesca*, autorevole nell'ambito di un diverso paradigma critico, riporta un'altra lettura possibile della stessa sigla, quella del Caligaris. Essa si oppone all'interpretazione di Guénon e ne propone invece una "d'accordo con la tradizione che Dante si facesse terziario francescano". Cfr. Felice del Beccaro, voce "René Guénon", in *Enciclopedia Dantesca*, Roma, Treccani, 1971, vol. III.

[33] René Guénon, *Considerazioni sulla via iniziatica*, op. cit., cap. XIII, p. 124.

[34] Di come la filiazione storica non sia per Guénon un criterio pertinente per confrontare le diverse società segrete, è esempio il seguente brano dell'*Esoterismo di Dante*: "Ci sono ragioni per pensare che la Fede Santa, al tempo di Dante, presentasse analogie con ciò che fu più tardi la 'Fraternità della Rosa-Croce', seppure questa non sia più o meno direttamente derivata da quella" (p. 14).

Oculaeprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

no altro che manifestazioni della stessa Tradizione. La *Divina Commedia* è inclusa da Guénon in questo gioco di somiglianze. Essa, in quanto testo esoterico, è connessa con la Tradizione, e quindi ha a che vedere con tutto il resto. Inoltre, tutti questi avvicinamenti si potrebbero facilmente moltiplicare, perché "il fondo delle dottrine è sempre e dovunque lo stesso" (p. 26) e "troviamo dovunque l'espressione delle stesse verità" (p. 46). Così, tutte le manifestazioni non possono che dire la stessa verità attraverso apparenze molteplici. Il compito di Guénon sarà mettere a confronto queste apparenze, con lo scopo di dimostrare la loro unità fondamentale.

La Kabbalah costituisce un'interessante eccezione a questa euforia associativa. Dopo avere confrontato innumerevoli tradizioni con il testo della *Divina Commedia*, Guénon sostiene l'impossibilità di affermare un'influenza ebraica su Dante per mancanza di prove.[35] A questo proposito può essere pertinente cercare di capire quali siano i motivi, taciuti nell'*Esoterismo di Dante*, per cui Guénon esclude che il Giudaismo sia in relazione con l'opera di Dante e con il resto della Tradizione. In *Oriente e Occidente*, il nostro autore sostiene che l'azione del Giudaismo "non è forse completamente estranea alla formazione della mentalità moderna in generale"; inoltre, che gli elementi israeliti prevalgono nel bolscevismo e che ciò è "un grave motivo per diffidare e tenersi in guardia".[36]

Così Guénon utilizza argomentazioni storiche e politiche, quindi essoteriche, per connotare negativamente il Giudaismo e metterne implicitamente in dubbio l'appartenenza alla Tradizione. Egli commette in questo modo lo stesso errore che, come vedremo, attribuirà agli altri commentatori di Dante: confondere il livello esoterico (quello della Tradizione) ed essoterico (storico-politico).

Come vediamo, il paradigma ha le sue crepe e i suoi punti di nebbia.

[35] Per la pertinenza delle prove nel discorso critico di Guénon, cfr. 6.2.
[36] René Guénon, *Oriente e Occidente*, op. cit., p. 120.

Oculaltreprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

6.2. *L'intertesto esoterico: tradizione e tradimento*

> Capita che un bambino domandi da dove viene l'acqua, ma egli non s'interroga mai sull'origine o la genealogia di una storia. Più tardi, quando si rende conto che ogni testo è sistematicamente provvisto di un nome, è un poco scosso, ma continua, per un tempo più o meno lungo, a pensare che gli autori siano contingenti e intercambiabili, mediatori docili e trasparenti di uno spirito misterioso che s'incarna in loro.
> (Abdelfattah Kilito, *L'autore e i suoi doppi. Saggio sulla cultura araba classica*, Torino, Einaudi, 1988)

L'iscrizione sulla medaglia di cui si è detto, che proverebbe il templarismo di Dante, è un argomento ripreso da Aroux,[37] che viene riportato e corretto nell'*Esoterismo di Dante*. Questa procedura di appropriazione-correzione è quasi onnipresente nel testo. Così, dei nove capitoli che compongono il libro, cinque sono costruiti a partire dal discorso di qualcun altro. In essi si fa la critica della critica, si ribatte, corregge, perfeziona la parola altrui.[38]

Il secondo e il terzo capitolo sono dedicati a correggere alcune tesi di Aroux, il quarto a emendare Eliphas Levi, il quinto alla maggior parte dei commentatori di Dante e il sesto a Benini. Il libro di Guénon comprende inoltre l'introduzione, la conclusione e due capitoli con le tesi dell'autore: il sesto, "I tre mondi", e l'ottavo, "I cicli cosmici".

Il secondo capitolo incomincia con il chiarimento del vero senso dell'iscrizione sulla medaglia, e continua analizzando il significato dei cieli danteschi; riconosce ad Aroux il merito di avere

[37] Per quanto riguarda Aroux, rimandiamo al cap. 2. In una comunicazione personale, Maria Lacalle ci ha fatto notare che per Aroux questo è un argomento secondario, che egli a sua volta prende a prestito da qualcun altro.

[38] Non soltanto nel libro di cui ci occupiamo si esercita questa procedura: due interi libri di Guénon, precedenti l'*Esoterismo di Dante*, sono stati dedicati alla denuncia di errori "spirituali": *Le théosophisme, Histoire d'une pseudo-religion*, del 1921, e *L'erreur spirite*, del 1923. Guénon ha rivendicato teoricamente questo fare critico: "Pensiamo di avere il diritto di denunciare l'errore dovunque si trovi, tutte le volte che riteniamo opportuno farlo" (*Oriente e occidente*, op. cit., p. 246). E anche: "Da parte nostra, preferiremmo di gran lunga non aver bisogno di dedicarci a questo lavoro piuttosto ingrato, e poterci accontentare di esporre certe verità senza mai doverci preoccupare delle interpretazioni false, le quali non fanno che complicare e imbrogliare le questioni senza nessun costrutto, senonché è indispensabile tener conto anche di queste contingenze, giacché, se non cominciassimo con lo sbarazzare il campo, tutto quel che abbiamo da dire rischierebbe di rimaner incompreso. D'altra parte, anche quando sembri che ci limitiamo a eliminare errori o a rispondere ad obiezioni, possiamo sempre trovar l'occasione di esporre cose che hanno un'importanza realmente positiva" (*Oriente e Occidente*, op. cit., p. 13).

Oculaltreprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

messo bene in luce questo punto, ma di non averne tratto tutte le conseguenze possibili. Guénon parte da citazioni di Aroux per parlare dei due modi di considerare i primi sette cieli danteschi: sette arti liberali a livello essoterico, e altrettanti gradi d'iniziazione a livello esoterico.

Nel capitolo seguente si glossano i brani nei quali Aroux confronta passi della *Divina Commedia* con riti massonici, per arrivare alla conclusione che sia Aroux che Rossetti (che pare a questo punto comparire dal nulla), si sono attenuti, nella loro lettura, a un aspetto meramente esteriore e ritualista. Né Rossetti né Aroux, che pure si possono considerare appartenenti al paradigma esoterico, sono arrivati al senso profondo della *Divina Commedia* perché per farlo occorre essere un iniziato. L'iniziazione si configura così come la prova qualificante che permette l'acquisizione della competenza critica. Per poter parlare non è sufficiente appartenere al paradigma: la parola autorizzata è privilegio dei soli iniziati.

Quest'ultima affermazione viene inserita nel testo attraverso una citazione di un teorico della massoneria, Arturo Reghini. Così facendo, Guénon demanda la responsabilità dell'enunciazione a qualcun altro.[39] I testi parlano tra di loro, e le citazioni degli uni vengono corrette attraverso le citazioni degli altri. Quest'uso della citazione ricorre sovente nel libro, e costituisce la strategia principale di creazione del contesto critico esoterico. L'appello all'intertesto crea l'immagine di una tradizione critica esoterica dantesca forte e articolata.

Il quarto capitolo è dedicato alle insufficienze di Eliphas Levi, che ha messo Dante in rapporto con la Kabbalah e con i misteri dell'occultismo, trovando a questi implicazioni politico-religiose. Le obiezioni che gli vengono mosse da Guénon sono le seguenti: non esistono prove di influenza ebraica esercitata su Dante; l'occultismo è un'inadeguata invenzione dello stesso Levi, si dovrebbe invece parlare di ermetismo; politica e religione appartengono al livello essoterico, che non si deve confondere con l'esoteri-

[39] La citazione è la seguente: "Per poter accorgersi ed intendere le allusioni ed i riferimenti convenzionali o allegorici occorre conoscere l'oggetto dell'allusione o dell'allegoria; ed in questo caso occorre conoscere le esperienze mistiche per le quali passa il misto e l'epopto della vera iniziazione. Per chi ha una qualche esperienza del genere non vi ha dubbio sopra l'esistenza nella *Commedia* e nell'*Eneide* di una allegoria metafisico-esoterica, che vela ed espone le successive fasi per cui passa la coscienza dell'iniziando, per divenire immortale". Da Reghini, 1921, pp. 545-546; cit. in Guénon, *L'esoterismo di Dante*, op. cit., p. 27.

Oculaeprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

smo.[40] Come abbiamo visto precedentemente, quando Guénon deve dimostrare qualcosa, non si ritiene obbligato a fornire nessuna prova. Riscontrata in altri autori, la stessa mancanza di prove diviene motivo di critica.

Il quinto capitolo critica "la maggior parte dei commentaristi di Dante", che non hanno saputo cogliere il significato iniziatico della discesa agli inferi. Una tale incompetenza è comunque spiegabile per chi manca di "una certa conoscenza delle fasi dell'iniziazione reale" (p. 41).

Il "professor" Rodolfo Benini, anche se ha fatto "indicazioni molto interessanti" riguardo al simbolismo dei numeri nella *Divina Commedia*, ha ritenuto significativo il numero 22, senza accorgersi che esso compare spesso per il semplice fatto che è multiplo di 11, numero che invece "rappresentava una parte considerevole nel simbolismo di certe organizzazioni iniziatiche" (p. 57) e che per Dante costituiva un vero "segno di riconoscimento". Questo e altri indispensabili chiarimenti si sviluppano lungo tutto il settimo capitolo, intitolato "I numeri simbolici".

L'autore dell'*Esoterismo di Dante* si presenta come un portavoce della Tradizione. Questo implica la concezione di un discorso costruito a partire dalla parola altrui. In questa prospettiva, all'interprete esoterico resta soltanto il compito di vegliare sulla conservazione della "Tradizione", fissarla, e ricombinare i suoi pezzi.[41]

Nella struttura attanziale implicita dell'*Esoterismo di Dante* l'Oggetto di valore perseguito dal Soggetto è così la salvaguardia del senso iniziatico della *Divina Commedia*, in quanto testo appartenente alla Tradizione esoterica.

L'Aiutante è costituito dai testi sacri delle diverse tradizioni,

[40] La risposta di Guénon a qualsiasi tentativo di lettura politica di Dante è la seguente: "Fare di lui un precursore del protestantismo [sic], e forse anche della Rivoluzione, per il semplice fatto che fu un avversario del Papato sul terreno politico, è misconoscere interamente il suo pensiero e non capir nulla dello spirito della sua epoca" (p. 32). Questa lettura apolitica si spiega all'interno di una concezione della storia vista come una "lotta di caste" (esposta in *Autorità spirituale e potere temporale*), in cui la casta guerriera, che dovrebbe fondare la sua autorità sulla casta sacerdotale, si rivolta contro quest'ultima. Se il papato ha ceduto alla rivolta di Filippo il Bello, è stato perché era già decaduto: "Si dirà che se l'autorità spirituale si lasciava soggiogare a tal punto, non era più quella che avrebbe dovuto essere; e i suoi rappresentanti non avevano più la piena coscienza del suo carattere trascendente; ciò è vero, e del resto spiega e giustifica, già a quell'epoca, le invettive talvolta violente di Dante; ma rimane il fatto che, nei confronti del potere temporale, la Chiesa era nonostante tutto l'autorità spirituale, e il potere temporale riceveva la sua legittimità proprio da essa" (René Guénon, *Autorità spirituale e potere temporale*, op. cit., p. 105).

[41] È il fare critico tipico delle accademie di ogni tipo, che detengono il potere di sanzione, accettando o rifiutando i modi corretti di esercitare una determinata attività.

Ocula Reprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

dai testi segreti delle società iniziatiche, e dagli stessi iniziati. L'Opponente si presenta sotto la forma di tutte le tendenze "modernizzanti" che pretendono di falsare la Tradizione: letture politiche, occultistiche eccetera.

La figura dell'Enunciatore condensa in sé sincreticamente i ruoli attanziali del Soggetto e del Destinante. Quest'ultimo, in quanto portavoce della Tradizione, affida al Soggetto, in base a un contratto implicito, la missione di preservare la purezza della Tradizione esoterica, attraverso la sconfitta di quelli che tentano di confonderla e falsarla in vari modi.

L'Anti-Soggetto si presenta sotto la forma degli altri commentatori di Dante che interpretano erroneamente il senso iniziatico della *Divina Commedia*.

Il Destinatario è costituito dai contemporanei del Soggetto, i quali attraverso la visione delle verità tradizionali nell'opera di Dante capiranno "la ristrettezza e l'insufficienza delle loro concezioni abituali" (p. 78). Ripristinando il senso esoterico della *Divina Commedia*, l'eroe mira a una doppia ricompensa: da una parte l'immediata conferma della sua autorità critica, e dall'altra la futura conversione all'esoterismo dei suoi contemporanei.

Siamo in presenza di una struttura narrativa caratterizzata da una forte polemicità. In termini proppiani, i percorsi narrativi dell'eroe e del traditore, che aspirano entrambi al valore-quarto senso della *Divina Commedia*, si svolgono canonicamente in due direzioni opposte. Nel nostro testo il traditore si trova attorializzato in modi molteplici.

Come abbiamo visto, ben cinque capitoli dell'*Esoterismo di Dante* sono dedicati a coloro che hanno frainteso il senso esoterico della *Divina Commedia*. Ognuno di questi capitoli si configura come una prova, in cui il Soggetto oppone le sue interpretazioni del significato esoterico a quelle dell'Anti-Soggetto. Egli ottiene la vittoria quando dimostra che questi ha interpretato erroneamente la Tradizione. La moltiplicazione della prova ha come scopo di metterne in luce la difficoltà.

Nel testo sono presenti due tipi di Anti-soggetto, secondo l'appartenenza o meno al paradigma. Inoltre, gli Anti-soggetti appartenenti al paradigma si suddividono in due tipi secondo il sapere: alcuni di essi sono in possesso di un sapere e vogliono modificarlo; gli altri sbagliano per mancanza di conoscenza. Coloro invece che non appartengono al paradigma non possono sapere per definizione. Ricaviamo così tre ruoli tematici:

1) Gli *eretici*: coloro che pur appartenendo al paradigma lo de-

Oculaeprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

formano, rimettendone in discussione alcuni concetti di base. È il caso di Eliphas Levi.

2) Gli *ignoranti*: coloro che appartengono al paradigma e sbagliano per mancanza di sapere nell'applicazione dei concetti esoterici all'opera di Dante. Del resto, per Guénon parlare delle verità esoteriche senza essere un iniziato è per definizione un modo di parlare ignorante. Gli attori che incarnano questo ruolo sono Aroux, Rossetti e Benini.

3) Gli *eterodossi*: coloro che interpretano male Dante perché non appartengono al paradigma esoterico, cioè il resto della critica dantesca.

Con ogni categoria di Anti-soggetto viene utilizzata una diversa strategia dopo la sua sconfitta. I primi vengono differenziati e allontanati dalla Tradizione; i secondi vi vengono facilmente assimilati; i terzi ne sono esclusi e devono imparare.

L'Enunciatore è allo stesso tempo colui che sanziona e colui che viene sanzionato positivamente dopo avere vinto i suoi antagonisti. Questa *auctoritas* autofondantesi è una delle strategie persuasive fondamentali del testo, che viene resa possibile dal fatto che l'Enunciatore parla a nome della Tradizione, fonte di ogni autorità, che agisce come Destinante finale, giudice e garante di tutti i valori esoterici.

6.3. *Parlar tacendo o tacer parlando: la semiosi sfrenata*

> C'è un concetto che corrompe e rende insensati gli altri. Non parlo del male, il cui limitato impero è l'etica; parlo dell'infinito.
>
> (Jorge Luis Borges, *Metempsicosi della tartaruga*)

Il discorso simbolico diventa oggetto di studio del discorso esoterico perché, come abbiamo anticipato, il simbolismo è per Guénon il modo più adatto a esprimere le verità esoteriche. Inoltre, come in un gioco di specchi, il discorso critico esoterico di Guénon non soltanto si occupa di un discorso simbolico, quello della *Divina Commedia*, ma si esprime esso stesso attraverso simboli. Questo rispecchiamento dell'oggetto osservato nel soggetto che osserva fa parte dei presupposti della teoria della conoscenza di Guénon,[42] il quale afferma che "ogni cono-

[42] M. de Gandillac fa risalire a Eckhart l'identificazione dell'oggetto e del soggetto in Guénon. Cfr. *René Guénon et l'actualité de la pensée traditionnelle*, op. cit., pp. 159-60.

Ocula Reprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

scenza vera è essenzialmente identificazione con il proprio oggetto".[43]

Guénon ha sempre affermato la superiorità del simbolismo, definito come "sintetico", nei confronti del linguaggio discorsivo, definito come "analitico". Quest'ultimo sarebbe caratterizzato da significati più definiti, e porrebbe sempre alla comprensione limiti stretti; il simbolo, al contrario, "apre possibilità di concezioni veramente illimitate".[44]

Nell'*Esoterismo di Dante* Guénon afferma che è proprio del simbolismo iniziatico "non potersi ridurre a formule più o meno strettamente sistematiche, come quelle in cui si compiace la filosofia profana"; i simboli costituiscono l'unico modo per parlare di ciò che non può essere espresso, "l'ordine metafisico puro" (p. 78).

Poste queste premesse, è chiaro che qualsiasi discorso critico prodotto a partire da questa concezione simbolico-iniziatica non avrebbe potuto essere che asistematico, illimitato e reticente.[45]

I simboli dunque vengono intesi come simboli dell'inesprimibile. Il discorso simbolico così concepito pone il problema di una enunciazione impossibile, in quanto lo statuto della verità a cui ci si riferisce è tale che quello che è vero non può essere detto, e se può essere detto, allora non è vero. Tutto il discorso esoterico si genera a partire da questo paradosso fondamentale: la pretesa di mettere in discorso, al livello della manifestazione (essoterico), il livello di quello che non può essere detto. Questo discorso è in se stesso un ossimoro: un "parlare tacendo" o "tacere parlando".[46]

L'incomunicabilità dell'esperienza dell'Uno è condivisa da mistici e iniziati. Tuttavia Guénon stabilisce una netta differenza tra il mistico e l'iniziato. Il sapere mistico sarebbe casuale, mentre il sapere iniziatico sarebbe il frutto dell'acquisizione regolamentata di una conoscenza. Il nostro autore caratterizza il mistico a partire dalla sua "sentimentalità e immaginazione", connotate nega-

[43] René Guénon, *Autorità spirituale e potere temporale*, op. cit., p. 8.
[44] René Guénon, *Simboli della scienza sacra*, op. cit., p. 20.
[45] L'ultimo capitolo dell'*Esoterismo di Dante* si intitola "Errori delle interpretazioni sistematiche". In esso ci viene spiegato che non è possibile dare una esposizione completa dell'esoterismo, a causa dell'interconnessione di tutti i suoi aspetti: "Tutto si tiene talmente in questo dominio che occorrerebbero sicuramente parecchi volumi per sviluppare come lo meriterebbero le molteplici questioni cui abbiamo alluso nel corso del nostro lavoro" (p. 77).
[46] La figura retorica dell'ossimoro, secondo Massimo Baldini, sarebbe una costante stilistica delle produzioni verbali dei mistici. "La trasgressività linguistica del mistico privilegia alcune figure retoriche invece di altre [...], in particolare il paradosso, l'ossimoro e la catacresi." Massimo Baldini, *Il linguaggio dei mistici*, Brescia, Queriniana, 1986.

Ocula Reprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

tivamente, e l'iniziato a partire dalla sua "conoscenza esatta e tecnica precisa".[47]

Il mistico lotta contro l'impossibilità di esprimersi; se non riesce a parlare, questo gli accade per incapacità. L'iniziato, al contrario, tace per una scelta ideologica: egli sa che parlare dell'esperienza dell'Uno non è possibile, e così decide di parlare soltanto di quello che si può, ovvero del livello essoterico, della molteplicità. Questo gli appare come l'unico modo possibile di riflettere, per quanto vagamente, il livello esoterico, profondo, indicibile.

Dante, come iniziato, avrebbe espresso – e nascosto – nella *Divina Commedia* le verità esoteriche sotto veste simbolica. Guénon, come iniziato, per facilitare la comprensione dei simboli danteschi, avvicina ad essi altri simboli. La sua intenzione è duplice, dottrinale e didattica: da una parte, il confronto di questi simboli ad altri, analoghi, dimostra l'appartenenza delle diverse dottrine, e anche della *Divina Commedia*, alla stessa Tradizione; dall'altra, si cerca di *avvicinare* il lettore alla comprensione dei simboli esoterici.

Guénon dedica in particolare due capitoli, il sesto e l'ottavo, alla spiegazione dei simboli della *Divina Commedia*. In questi due capitoli si sviluppa una descrizione potenzialmente infinita di un oggetto il cui significato non viene mai fissato definitivamente. Questa procedura descrittiva si dilata in diversi tempi e geografie mitiche generando un sistema di posticipazione permanente del sapere. Un sapere che è sempre annunciato e che viene ripetutamente figurativizzato ogni volta in maniera diversa, senza riuscire mai a concretizzarsi, o ad arrestarsi su una spiegazione.

Nel capitolo sesto, "I tre mondi", si parla della distinzione dei tre mondi che costituisce il piano generale della *Divina Commedia*. Per cominciare, veniamo informati che questa distinzione è "comune a tutte le dottrine tradizionali" (p. 49). Si procede quindi alla illustrazione di alcune di queste: una dottrina indiana che divide il mondo in Inferni, Terra e Cieli; un'altra, sempre indiana, dove i tre mondi sono la terra, l'atmosfera e il cielo; la dottrina vedica dei tre *guna*, *Sattwa* (l'essenza dell'essere), *Rajas* (l'impulso che provoca l'espansione dell'essere) e *Tamas* (l'oscura ignoranza); infine, la distinzione cattolica tra Chiesa militante, Chiesa sofferente e Chiesa trionfante.

All'interno di questo capitolo, possiamo individuare due operazioni logicamente distinte, anche se intrecciate sul piano discorsi-

[47] René Guénon, *Simboli della scienza sacra*, op. cit., p. 43.

Oculaeprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

vo, la prima riguardante il metalinguaggio critico, la seconda la metafisica. In primo luogo, Guénon mette in relazione l'Inferno, il Purgatorio e il Paradiso danteschi con altre strutture tripartite appartenenti a dottrine diverse, operando una serie di similitudini. In secondo luogo, egli vuole mostrare che le immagini appartenenti a tutte le dottrine, incluse quelle della *Divina Commedia*, sono tutte espressioni di un'unica verità, l'indicibile Verità esoterica della Tradizione (che nel seguito di questa analisi converremo di chiamare "X"); questo è l'unico modo di parlare dell'indicibile.

Considereremo ora più da vicino la prima operazione. Le similitudini proposte da Guénon sono basate su rapporti metaforici tra le diverse immagini che egli presenta. Le immagini sono infatti selezionate sulla base di alcuni semi comuni, indicati nello schema seguente:[48]

(Inferno, Purgatorio e Paradiso) ... Triadicità, Gerarchia, Discesa/Ascesa ...	
(Inferni, Terra e Cieli) ... Triadicità, Gerarchia ...	(dottrina indiana)
(Terra, Atmosfera e Cielo) ... Triadicità, Gerarchia ...	(dottrina indiana)
(Chiesa militante, Chiesa sofferente e Chiesa trionfante) ... Triadicità, Gerarchia ...	
(tre guna: Tamas, Rajas e Sattwa) ... Triadicità, Gerarchia, Discesa/Ascesa ...	(dottrina indiana)

Questa rete di rapporti semici dovrebbe in qualche modo arricchire la comprensione dell'immagine dei tre mondi nella *Divina Commedia*. Questa costituisce così il *tenore* di una serie di metafore, di cui le altre immagini costituiscono i rispettivi *veicoli*.[49]

[48] Secondo Umberto Eco, un rapporto metaforico tra due sememi consiste nella presenza di uno o più semi comuni nella rappresentazione enciclopedica dei due sememi. Cfr. Umberto Eco, "Metafora e semiosi", in *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, Einaudi, 1984; *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani, 1975, pp. 352 sgg.

[49] Max Black individua nella metafora due soggetti che interagiscono: uno primario, il *tenor*, e uno secondario, il *vehicle*, quest'ultimo considerato più come un sistema di relazioni che come una cosa individuale. L'insieme di implicazioni che si possono predicare del soggetto secondario vengono proiettate sul soggetto primario come "implicazioni associate". Secondo Black, "l'artefice di un enunciato metaforico seleziona, enfatizza, sopprime, omette e organizza certe caratteristiche del soggetto primario applicando ad esso attributi isomorfi ai componenti del complesso di implicazioni del soggetto secondario". Max Black, "More about Metaphor", in *Metaphor and Thought*, A. Ortony (ed.), New York, Cambridge University Press, 1979, p. 29, traduzione nostra. Cfr. anche Max Black, *Mo-*

Ocula Reprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

Passiamo alla seconda operazione: poiché esistono questi rapporti metaforici, ne conseguirebbe che tutte le dottrine a cui si fa riferimento siano effettivamente in rapporto tra di loro, nel senso che si riferirebbero tutte a X. Ma quali sarebbero dunque le caratteristiche di questa verità? E come fa Guénon a parlarci di X mantenendolo indicibile?

La risposta alla prima domanda si può cercare invano nel testo: come abbiamo visto, le determinazioni del simbolo sono asistematiche e illimitate, e si situano pertanto, per definizione, al di fuori della portata di un'analisi semica.

La proliferazione instancabile dei simboli che ci vengono presentati da Guénon provoca un effetto interessante: il loro affollamento produce un eccesso di informazione a proposito di X, spingendo il suo presunto contenuto a un livello di entropia tale da soffocare la comprensione.[50]

Chi voglia cercare di oltrepassare la soglia tra essoterismo ed esoterismo, e sapere qualcosa circa le caratteristiche positive di X, si trova così inevitabilmente di fronte a un'assenza, a un vuoto semantico. "L'Unità (l'Essere) non è che lo Zero metafisico (il Non-Essere) asserito", allo stesso modo che "la parola non è altro che il silenzio espresso".[51] Il contenuto ultimo del simbolo esoterico altro non è che uno Zero semantico, una pura forma priva di sostanza.

Lo stesso accade nel capitolo ottavo, "I cicli cosmici", dove si afferma che "le leggi cicliche, universalmente applicabili, e sulle quali per noi riposa tutta la costruzione del poema di Dante" (p. 73), sono: "ascesa e discesa"; la "coagulazione e soluzione" delle teorie ermetiche; i "*tamas e sattwa*" vedici; la "dilatazione e la contrazione"; le "due fasi della respirazione nella dottrina indù"; la tendenza all'individuazione e alla differenziazione contrapposta alla tendenza di ritorno verso lo stato principale; le due fasi della "Grande Opera" ermetica ecc.

Anche in questo caso si produce una semiosi sfrenata che agi-

dels and Metaphors, Ithaca, Cornell University Press, 1962. Nel caso di Guénon, tuttavia, la situazione si presenta più complessa: mentre il soggetto primario (i tre mondi della *Divina Commedia*) rimane unico, ci viene presentata una moltitudine di soggetti secondari (tutte le altre immagini che vengono evocate).

[50] A questo proposito, è interessante notare che Guénon seleziona i destinatari del suo discorso affermando: "Coloro che hanno delle possibilità intellettuali veramente estese [...] sono abbastanza ben equilibrati da avere, quasi istintivamente, la sicurezza che non correranno mai il rischio di cedere a nessuna vertigine mentale." René Guénon, *Oriente e Occidente*, op. cit., p. 242.

[51] René Guénon, *Les états multiples de l'être*, Paris, Véga, 1931, p. 29 (trad. nostra).

Oculaeprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

sce a livello essoterico per tentare di avvicinarsi a quello che si sa essere irraggiungibile.[52] Questo processo incontrollato pare non avere ragione di arrestarsi mai.

Abbiamo così individuato nella teoria e nella pratica testuale di Guénon una modalità peculiare di funzionamento semiotico. Si tratta ora di chiedersi fino a che punto questa modalità sia circoscritta al discorso di Guénon, o al discorso esoterico, e fino a che punto essa sia invece connaturata al discorso critico in generale, o addirittura al funzionamento ordinario della semiosi.

Si potrebbe dire con Peirce che siamo di fronte a un processo di semiosi illimitata, intendendo questo rimando continuo da segno a segno come una fuga illimitata degli interpretanti.

L'impressione che la concezione semiotica di Peirce abbia a che vedere più con quello che Guénon mette in scena che con il funzionamento quotidiano dei segni, sembrerebbe confermata dalla lettura che di Peirce fa Derrida nel suo *De la grammatologie*. Questi vede proprio in Peirce un alfiere di quella che egli chiama la "de-costruzione del significato trascendentale, che, prima o poi, porrebbe un termine rassicurante al rinvio da segno a segno".[53]

Tuttavia, la teoria di Peirce prevede un dispositivo di arresto e di controllo all'interno del processo semiosico, costituito dall'*abito*, o *interpretante finale*, che impone una sosta al succedersi infinito degli interpretanti. Come fa notare Eco, "il processo di semiosi illimitata costituisce una potenzialità teorica della semiosi, ma nell'uso consueto dei sistemi segnici esso si arresta di continuo, per confrontarsi a risultati dell'esperienza o perché in ogni caso la comunità dei parlanti raggiunge un'intesa sui limiti dell'interpretabilità entro un certo universo di discorso".[54]

Il fissarsi dell'abito è precisamente l'elemento che sembra essere assente dal discorso di Guénon; questa assenza apre la stra-

[52] Riportiamo un esempio di esasperazione della procedura descritta che si trova nel saggio "Il Sacro Cuore e la leggenda del Santo Graal" (in *Simboli della scienza sacra*, op. cit., pp. 25-32). Si intende spiegare il simbolismo del Santo Graal sdoppiandolo: il Santo Graal è il cuore di Cristo; un vaso; la coppa che contiene il sangue di Cristo; il terzo occhio di Shiva; il centro del mondo; il Paradiso terrestre; un libro; un triangolo con la punta verso il basso; un cuore in un triangolo; una rosa; una falce lunare. Questa enumerazione "eterotopica" ci ricorda l' "enciclopedia cinese" di Borges. Riteniamo che questo tipo di enumerazione, procedura presente anche nella poesia contemporanea, contribuisca in gran parte al fascino estetico che oggi gli scritti di Guénon possono suscitare.

[53] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967 (tr. it. *Della grammatologia*, Milano, Jaca Book, 1969, p. 54).

[54] Umberto Eco, *Aspetti della semiosi ermetica*, materiali per il corso di Semiotica, A.A. 1986-87, Università di Bologna, p. 187.

Ocula Reprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

da a una semiosi sfrenata, nella quale gli interpretanti si moltiplicano senza posa, senza però arrivare mai a parlare del livello esoterico, che sarebbe l'unico a garantire la non caoticità del sistema, dando un ordine di base a una proliferazione ad infinitum. Ma questo livello è per definizione sfuggente e irraggiungibile per il destinatario comune. Questi arriva così al paradosso di possedere le conoscenze enciclopediche di qualcosa il cui significato ultimo gli sfugge. Un discorso di questo tipo costruisce un mondo possibile votato all'ipocodifica dell'enunciatario e all'ipercodifica dell'enunciatore. Del simbolo non si può predicare altro che la sua esistenza (e mai il suo significato, dato che il suo significato profondo è l'indicibile), e la si predica all'infinito, moltiplicando le sue figurativizzazioni. Queste figurativizzazioni molteplici sarebbero però soltanto diversi aspetti di una verità unica. Il significato profondo rimane virtuale a scapito dello spostamento perpetuo dei simboli che lo esprimono.

A partire da questi presupposti viene generato un discorso paradossale, al tempo stesso reticente e proliferante di esempi; un discorso che si esprime attraverso una dialettica irrisolta tra l'assoluta potenza e l'assoluta impotenza descrittiva; un discorso che si costituisce come ostensione e allo stesso tempo come elusione.

6.4. *Insegnare nascondendo*

> Il ministro aveva posto la lettera proprio sotto il naso di tutti, nell'intento di impedire a chiunque di percepirla.
>
> (Edgar Allan Poe, *La lettera rubata*)

Una possibile classificazione dei discorsi cognitivi è quella proposta da Jacques Fontanille,[55] il quale distingue tra universi di sapere "aperti" e "chiusi". Un universo aperto è caratterizzato da un sapere in tensione, durativo, nel quale la ricerca cognitiva non si compie mai; un tale universo non finisce mai di costruirsi.

In un universo chiuso, invece, il sapere viene attualizzato "co-

[55] Jacques Fontanille, "Stratégies doxiques", *Actes sémiotiques VI*, 25, mars 1983, pp. 34-46.

Oculaeprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

me una totalità definitiva e già costruita".[56] L'aspetto determinante in questo tipo di universo è la *terminatività*: la ricerca vi si presenta già compiuta. In un universo di sapere chiuso regna la doxa,[57] la quale è l'elemento che segna il passaggio da un tipo di universo all'altro, perché è precisamente "l'applicazione dell'assiologia doxastica al sapere che trasforma la pertinenza in verità, il discorso scientifico in discorso didattico, un universo 'non chiuso' in universo 'chiuso'".[58] In *Oriente e Occidente*, Guénon ha manifestato la sua adesione al secondo tipo di universo di sapere, stigmatizzando la passione per la ricerca fine a se stessa, che egli attribuisce alla scienza e alla filosofia moderne.[59]

In diversi passi delle opere di Guénon si configura con toni frequentemente profetici l'immagine ideale di una "élite intellettuale", che appare come l'unica possibilità di riforma dello spirito occidentale, come il "'fermento' per preparare e dirigere nel senso più favorevole una trasformazione mentale che un giorno o l'altro, si voglia o no, diventerà inevitabile".[60] Guénon assume un ruolo di "intermediario" tra i detentori delle dottrine esoteriche e "l'élite occidentale in formazione",[61] e questo lo spinge a enunciare un *discorso didattico*.

Dal momento che mira a far capire le verità nascoste, il discorso esoterico di Guénon si presenta sotto la forma di un paradosso: un discorso didattico e allo stesso tempo antidivulgativo, un discorso espositivo ed esplicativo di verità che in ultima analisi rimangono segrete. Come vedremo, la scelta didattica e antidivulgativa ci mette in presenza di un enunciatore celato dietro la Tradizione e di un parlare oracolare che procede per vaghi accenni.

[56] Fontanille, *op. cit.*, p. 34.
[57] Una buona definizione della *doxa* è quella di Kerbrat-Orecchioni: "quello che fa più o meno l'oggetto di un consenso tra i partecipanti allo scambio verbale". Catherine Kerbrat-Orecchioni, *L'énonciation*, Presses Univ. de Lyon, 1972 (p. 216, n. 127).
[58] Fontanille, op. cit., p. 37.
[59] In *Oriente e Occidente* Guénon commenta quello "strano fenomeno", che è "la passione della ricerca intesa come fine a se stessa, senza nessuna preoccupazione di vederla diretta a una soluzione qualsiasi; mentre gli altri uomini cercano per trovare e per sapere, l'Occidentale dei nostri giorni cerca per cercare [...] egli chiama precisamente 'morto' tutto quel che costituisca un risultato definitivo, mentre al contrario dice 'vivo' quel che non è se non sterile agitazione. Il gusto morboso per la ricerca, vera 'inquietudine mentale' senza un termine e senza una via d'uscita, si manifesta in modo particolare nella filosofia moderna [...] Sostituire in tal modo la ricerca alla conoscenza [...] significa rinunciare semplicemente all'oggetto proprio dell'intelligenza". René Guénon, *Oriente e Occidente*, op. cit., pp. 84-85.
[60] René Guénon, *Oriente e Occidente*, op. cit., p. 12.
[61] René Guénon, *Oriente e Occidente*, op. cit., p. 219.

Ocula Reprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

Guénon in altre opere contrappone il suo fare espositivo a quello degli eruditi, che definisce "ostico",[62] e a quello divulgativo ed egualitario degli scienziati (cfr. 6.1.2.). Ci chiederemo ora quali siano nell'*Esoterismo di Dante* i modi di configurare questo particolare tipo di discorso didattico.

La costruzione del discorso di Guénon a partire dalla critica al discorso altrui potrebbe essere vista non solo come il risultato prevedibile di un enunciatore che si erige a portavoce di una Tradizione (cfr. 6.2.), ma anche come una strategia intrinseca al discorso didattico. Altri tipi di discorso prevedono l'esclusione dell'Opponente: il mito o il racconto attraverso la sua morte reale, il discorso politico, scientifico o religioso attraverso la sua morte simbolica.

Il discorso didattico invece prevede, secondo Fontanille, la *ricategorizzazione* dell'Opponente.[63] Nell'*Esoterismo di Dante* gli Opponenti sono individuati accuratamente per poi essere riorientati all'interno del proprio universo cognitivo. Come abbiamo già visto in 6.2., gli eretici vengono differenziati e allontanati dalla Tradizione; gli ignoranti, in quanto sbagliano per mancanza di conoscenza, vi vengono invece assimilati; gli eterodossi, esclusi dal paradigma per completo disconoscimento, sono quelli che devono imparare. Gli ultimi due, caratterizzati da diversi gradi di ignoranza, sono i destinatari privilegiati del discorso didattico di Guénon, che mira a far imparare come si deve interpretare correttamente un testo.

Nel suo discorso didattico, Guénon presenta esempi di quello che non si deve fare, e li sanziona negativamente per differenziarsene. Così il discorso didattico, secondo Fontanille, può essere riconosciuto dalla proliferazione della sanzione. La critica di Guénon al discorso altrui funziona come una strategia persuasiva indiretta: l'enunciatore, attraverso la critica, si dissocia da chi sostiene il falso, e questo dovrebbe implicare che egli sta dicendo il vero.

L'autore dell'*Esoterismo di Dante* chiarisce fin dall'inizio che le verità esoteriche del testo dantesco ci verranno soltanto indi-

[62] Un esempio: Guénon afferma di se stesso che "se non cerchiamo di dissimulare le difficoltà e gli ostacoli, se al contrario insistiamo su di essi, ciò è dovuto al fatto che per poterli appianare e superare bisogna prima di tutto conoscerli [...] questi argomenti sono ordinariamente l'appannaggio di eruditi che li studiano in modo piuttosto ostico, e, ai nostri occhi, privo di vero interesse. La nostra attitudine è ben differente: per noi si tratta essenzialmente, non di erudizione, ma di comprensione, che è totalmente diverso". René Guénon, *Oriente e Occidente*, op. cit., p. 14.
[63] Fontanille, *op. cit.*, p. 40.

Oculaltreprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

cate: "Noi cercheremo di indicarle, senza avere affatto la pretesa di fare un'esposizione completa di un soggetto che sembra veramente inesauribile" (p. 8).

Nel discorso di Guénon si possono individuare due modi discorsivi ben diversi. In primo luogo, quando enuncia le verità esoteriche in generale, quelli che abbiamo chiamato i postulati di base del paradigma, egli è fortemente affermativo. Si tratta di frasi generalmente al presente, asserzioni del tipo: "La metafisica pura non è né pagana né cristiana, è universale" (p. 9); "La verità è una" (p. 17). In questi casi Guénon agisce come mero portavoce della Tradizione, limitandosi a ripeterne le verità.

Il secondo modo discorsivo di Guénon corrisponde al fare interpretativo, vale a dire all'applicazione di queste verità tradizionali alla figura di Dante e al testo dantesco. In questo caso siamo in presenza di un parlare oracolare, per vaghi accenni, in cui domina la virtualità.

Un esempio di questo fare interpretativo si trova all'inizio del cap. 2, che ci introduce nell'esoterismo del personaggio Dante. Qui troviamo l'argomento della medaglia (cfr. 6.1.2.), delle cui prime tre lettere ci viene proposta la seguente interpretazione: "Pensiamo che bisogna leggere *Fidei Sanctae Kadosh*. L'associazione della Fede Santa, di cui Dante *sembra* sia stato uno dei capi, era un Terz'Ordine di filiazione templare" (p. 13). Guénon non asserisce mai in modo diretto l'appartenenza di Dante a quell'ordine. Tuttavia, l'affermazione secondo cui Dante "*sembra* sia stato uno dei capi" presuppone il fatto che egli dovesse almeno appartenere a quella organizzazione. Questa argomentazione elusiva e indiretta è tutto quello che ci viene presentato come prova del templarismo di Dante.

Nello stesso paragrafo viene proposta la prima interpretazione della *Divina Commedia*: "Dante prende per guida, per la fine del suo viaggio celeste, San Bernardo, che stabilì la regola dell'Ordine del Tempio, e Dante *sembra* aver voluto indicare in tal modo come soltanto per mezzo di questo fosse reso possibile, nelle condizioni proprie alla sua epoca, l'accesso al supremo grado della gerarchia spirituale" (p. 13, corsivo nostro). E ancora, in nota, Guénon afferma: "Il termine *contemplante*, col quale Dante designa in seguito San Bernardo (*ib.*, XXXII, 1), *sembra* avere un doppio senso, a causa della sua parentela con la designazione stessa del Tempio" (p. 18). È il verbo "sembrare" (*sembler* o *paraître*) a veicolare il fare interpretativo di Guénon.

Nel paragrafo seguente viene detto che "*vi sono ragioni per*

Oculaeprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

pensare che la Fede Santa, al tempo di Dante, presentasse analogie con ciò che fu più tardi la 'Fraternità della Rosa-Croce'" (p. 14). Queste ragioni però non vengono più menzionate.

Si potrebbe dire che, nel discorso esoterico di Guénon, quanto più una cosa è ritenuta vera, meno bisogno c'è di spiegarla e di provarla. Come se la persuasione esoterica, specchio invertito della persuasione scientifica moderna, agisse per assenza di "prove".

Se Guénon mette in atto questi modi indiretti è perché li considera esattamente l'opposto di quelli utilizzati dagli scienziati per fare un discorso didattico divulgativo. Parlando degli scienziati, Guénon afferma che "si credono obbligati ad essere affermativi per necessità di insegnamento; apparire sempre sicuri di sé e di ciò che si dice, dissimulare difficoltà e incertezze, non enunciare mai nulla in forma dubitativa: questo è infatti il mezzo più facile per farsi prendere sul serio e acquisire autorità quando si ha a che fare con un pubblico generalmente incompetente e privo di discernimento".[64]

Guénon avverte nel discorso scientifico un bisogno di far-sembrare-veri i suoi enunciati attraverso affermazioni e ostentazioni di sicurezza, e rifiuta questi procedimenti. Questo ci colloca di fronte al problema semiotico della veridizione. Analogamente, Paolo Fabbri e Aurelia Marcarino, a proposito del discorso politico, notano che questo discorso è caratterizzato dal fatto non tanto di fornire informazioni, quanto di investirle con modalità del sapere; ricorrono ad esempio frasi come "sappiamo bene che".[65] A questo proposito, Claude Zilberberg osserva che "il fare persuasivo, o far-credere, si presenta come un enunciato modale nel quale il sembrare modalizza l'essere".[66] Entrambe le posizioni nascono da una stessa concezione semiotica, in cui la verità non è che un effetto di senso, e la sua produzione consiste in un far-sembrare-vero. L'adesione del destinatario dipende dal fare persuasivo dell'enunciatore e non dai valori assiologici postulati nell'enunciato.[67]

Nel discorso di Guénon, il suggerire e l'accennare stanno al posto dell'affermare e dell'assicurare. Questo è il suo modo pe-

[64] René Guénon, *Oriente e Occidente*, op. cit., pp. 64-65.
[65] Paolo Fabbri e Aurelia Marcarino, "Il discorso politico", in *Carte semiotiche 1*, settembre 1985, p. 13.
[66] Claude Zilberberg, "Notes relatives au faire persuasif", in *Le Bulletin* n. 15, 1980, del Groupe de Recherches sémio-linguistiques (EHESS-CNRS), p. 15.
[67] Algirdas Julien Greimas, *Du Sens*, Paris, Seuil, 1970 (tr. it. *Del Senso*, Milano, Bompiani, 1974).

Ocula Reprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

culiare di far-sembrare-vere le cose. Come se nella sua ideologia implicita le cose vere, precisamente per esserlo, non avessero bisogno di sembrarlo.

Questo si spiega perché, se per una concezione semiotica come quella di Greimas ciascun attante della comunicazione agisce come un giocatore, che non tenterà "soltanto di vincere, ma di con-vincere",[68] obbligando l'interlocutore a condividere il suo trionfo, per Guénon invece la vincita è assicurata in partenza, dal momento che egli è l'unico possessore del segreto che garantisce il suo potere, l'unico portavoce autorizzato di una Tradizione che si presenta come ultimo garante di tutte le verità.

6.5. *Un discorso invulnerabile*

> È molto particolare l'atteggiamento dei sogni nei confronti della categoria dei contrari e delle contraddizioni. La ignora semplicemente. Il "non" sembra non esistere per quanto riguarda i sogni. Essi mostrano una preferenza particolare per la fusione dei contrari in un'unità, o per rappresentarli come una stessa cosa.
>
> (Sigmund Freud, *L'interpretazione dei sogni*)

Quello di Guénon è un discorso dove, come dice egli stesso, "tout se tient"[69] e nulla si contraddice. Si tratta di un discorso inglobante che recupera anche i controfatti. Un esempio si trova all'inizio del sesto capitolo, in cui si parla della distinzione dei tre mondi presente nella *Divina Commedia*, che sarebbe comune a tutte le dottrine tradizionali. Lo stesso Guénon osserva che esistono due dottrine indiane in cui la distinzione non coincide. Per la prima, "i tre mondi sono gli Inferni, la Terra e i Cieli; secondo l'altra, dove gli Inferni non sono considerati, sono la Terra, l'Atmosfera (o regione intermediaria) e il Cielo" (p. 49). Ciò che potrebbe sembrare diverso a uno sguardo essoterico appare però la stessa cosa visto sotto sguardo esoterico. Così, queste due dottrine non sono in contraddizione, ma "corrispondono soltanto a punti di vista differenti" (p. 49). Il punto di vista esoterico viene presentato in questo modo come un livello profon-

[68] Algirdas Julien Greimas, "A propos du jeu", in *Actes sémiotiques II*, 13, 1980 (EHESS-CNRS), p. 32.
[69] René Guénon, *L'ésotérisme de Dante*, op. cit., p. 73 (ed. it. p. 77).

Ocula Reprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

do, nel quale tutte le contraddizioni superficiali si trovano risolte.

Anche la figura dell'iniziato, in quanto appartenente all'ambito esoterico, partecipa dell'inattaccabilità inerente all'esoterismo. Nel primo capitolo dell'*Esoterismo di Dante*, Guénon si sofferma sugli errori di Rossetti e di Aroux, i quali "credettero poter concludere all'‘eresia' di Dante, senza rendersi conto che così mischiavano delle considerazioni riferentisi a dominii del tutto differenti" (p. 8). Guénon prosegue mostrando come Dante, in quanto iniziato ai misteri esoterici, non possa in alcun modo venire accusato di eresia. La ragione di questo è che "il vero esoterismo è una cosa del tutto differente dalla religione esteriore", anche se si può esprimere simbolicamente attraverso le forme delle varie religioni, il che spiegherebbe l'occorrenza di simboli "pagani" nella *Divina Commedia*. Poiché l'eresia riguarda le religioni esteriori, una tale accusa nei confronti di Dante sarebbe comunque fuori luogo per il fatto stesso che egli era un iniziato. La parola dell'iniziato viene presentata così come inattaccabile da parte di tutti coloro che non lo sono.

Un iniziato quindi non può essere in nessun caso giudicato eretico. Secondo Guénon, quando in passato è accaduto che un'accusa di eresia sia stata effettivamente mossa nei confronti di iniziati, l'accusa non poteva essere altro che una falsificazione, effettuata "per nascondere altre accuse molto meglio fondate o per lo meno più vere, ma che non potevano essere formulate apertamente". Non si trattava dunque di eresia, e non sussisteva necessariamente un diverbio ideologico tra l'accusato e l'accusatore. Quando non doveva essere tolto di mezzo per motivi politici, come nel caso dei Templari, l'accusato di eresia aveva semplicemente parlato più di quanto avrebbe dovuto, lasciandosi andare a "divulgazioni inopportune", e ad accusarlo erano altri iniziati. L'esempio riportato da Guénon è quello di El-Hallâj, "messo a morte a Baghdad nell'anno 309 dell'Egira (921 dell'era cristiana), e la cui memoria è venerata da coloro stessi che stimano che fu condannato giustamente per le sue imprudenti divulgazioni" (p. 11).

Il discorso critico di Guénon si caratterizza per un movimento critico "in progress" che parte dalla *Divina Commedia*, continua con la figura di Dante, per poi terminare con il resto dell'universo. Il presupposto di base è che tutto può essere osservato dallo sguardo esoterico: non ci sono limiti a questo modo di struttura-

Oculaeprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

re il mondo.[70] In questo modo, l'esoterismo pensa se stesso occupando tutto lo spazio del senso.

Inoltre, il discorso critico esoterico appare inattaccabile, in quanto il suo Destinante finale è la Tradizione esoterica, che funziona come il garante ultimo di tutti i valori e le verità, e allo stesso tempo rimane segreta per i non iniziati.

Gli iniziati, in quanto portavoce della Tradizione, si erigono ad *auctoritates*. Essi sono in possesso della vera lettura: basterebbe "saper leggere i simboli per trovarvi tutto ciò che vi troviamo noi; ma disgraziatamente, soprattutto nell'epoca moderna, non tutti sanno leggerli".[71] Gli iniziati sono in grado di "scoprire il senso reale di certi emblemi e tradurli correttamente".[72] Essi sono gli unici che possiedono la chiave dell'interpretazione perché hanno accesso alla Tradizione.

La Tradizione funziona così come un codice segreto, e pertanto non è suscettibile di verifica. L'interpretazione non può venir detta perché tra l'ambito esoterico e quello essoterico c'è una rottura epistemica costituita dal segreto.

Il potere degli iniziati sul discorso è infinito perché virtuale, sempre enunciato e annunciato, mai messo in atto. La messa in atto comporterebbe la cessazione di questo potere.

In conclusione, il discorso critico di Guénon appare invulnerabile, poiché le sue verità sono garantite da una tradizione inconfrontabile perché segreta, e siccome questa tradizione è l'espressione di quello che soggiace a tutta la molteplicità, il suo ambito tende a inglobare tutta la semiosfera, non lasciando spazio possibile a nessuna opposizione, perché niente rimane al di fuori di essa.

[70] Questa estensione indefinita è stata teorizzata da Guénon: "Kant ha osato dichiarare che la filosofia è, non uno strumento per estendere la conoscenza ma una disciplina per circoscriverla', il che sta a significare che la funzione principale dei filosofi consiste nell'imporre a tutti i ristretti confini del loro proprio intendimento." René Guénon, *Oriente e Occidente*, op. cit., pp. 53-54.
[71] René Guénon, *Simboli della scienza sacra*, op. cit., p. 32.
[72] *Op. cit.*, p. 30.

Oculaeprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

6.6. *Il circolo ermetico*

> Ma se non si può modificare un enunciato, se non si possono sopprimere o aggiungere dei passi, se dunque non si può attribuire ad un autore ciò ch'egli non ha mai composto, esiste tuttavia un mezzo per fargli dire ciò che non ha detto. Basta postulare l'esistenza di un'intenzione nascosta, dichiarare che non bisogna fermarsi al senso letterale, che la lettera del testo non è che una finzione destinata a nascondere la verità a coloro che sono indegni di conoscerla, che degli esseri eletti conoscono questa verità e hanno l'autorità necessaria per rivelarla a degli iniziati.
> (Abdelfattah Kilito, *L'autore e i suoi doppi. Saggio sulla cultura araba classica*, Torino, Einaudi, 1988)

In questa sezione vorremmo tentare di mettere in rilievo sia la differenza tra René Guénon e gli altri interpreti "devianti" di Dante, sia la specificità del suo discorso rispetto ad altri discorsi critici o interpretativi.

Se confrontiamo Guénon con gli altri autori trattati in questo libro, ci accorgiamo che egli possiede una "densità esoterica" che manca agli altri. Bruno Cerchio ha giustamente rilevato che il rifiuto della critica ufficiale nei confronti dei nostri autori ha permesso che questi fossero accomunati "sotto un'etichetta esoterica che non possiedono affatto: paradossalmente il loro difetto è proprio una carenza di esoterismo". Cerchio stesso ci avverte che non si può dire lo stesso di Guénon, anche se si rammarica del fatto che "il libello di Guénon" sia costruito su "notizie e idee di seconda mano".[73]

Se poi confrontiamo Guénon con lo stesso Cerchio, notiamo allo stesso modo delle differenze. Sebbene quest'ultimo faccia un discorso di tipo ermetico-esoterico, i suoi modi discorsivi e argomentativi non appartengono a questo paradigma, ma piuttosto a uno strettamente razionalista, con preferenze storico-filologiche. Così, per difendere la sua interpretazione in chiave ermetica di Dante, egli dice che "L'uso della chiave ermetica è soprattutto funzionale".[74] Egli presenta la sua lettura come una tra le tante letture possibili; si lamenta, come abbiamo visto, della poca originalità di Guénon, e non sembra accorgersi del fatto che è precisamente il rifarsi a una Tradizione critica che fonda il

[73] Cerchio 1988, pp. 10-11.
[74] Bruno Cerchio, *op. cit.*, p. 12.

Ocula Reprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

carattere esoterico del discorso critico di quest'ultimo. Accanto a Guénon, *homo esotericus* al cento per cento, Cerchio è una sorta di animale fantastico, testa di razionalista, corpo di ermetista, coda di filologo, ali di storico.

Guénon è interamente coerente con i principi teorici postulati dal suo paradigma, e costruisce il suo discorso intessendovi queste verità esoteriche. Così, come abbiamo già visto, non sostiene mai le sue interpretazioni in modo diretto, ci comunica la molteplicità esercitandola nel suo fare discorsivo, e infine agisce inglobando tutto all'interno del suo discorso, in ultima istanza impenetrabile ai profani. Il suo discorso ha il fascino immobile della perfezione chiusa in se stessa.

Cercheremo ora di individuare la specificità del discorso critico esoterico di Guénon rispetto agli altri discorsi interpretativi. Riassumiamo pertanto i punti salienti del suo fare interpretativo.

La figura di Dante, e pertanto il testo della *Divina Commedia*, vengono letti a partire dalla loro inclusione all'interno di un paradigma retto da alcuni concetti di base: esoterismo ed essoterismo, unità e universalità della tradizione, l'Uno e il molteplice, il sensibile e l'intelligibile. Questi stessi concetti costituiscono il piano del contenuto soggiacente al testo dantesco. In altri termini: il lettore intraprende un viaggio iniziatico circolare, in cui il punto di partenza e di arrivo sono gli stessi. All'inizio del percorso di lettura egli viene messo al corrente dei presupposti e dei concetti di base dell'esoterismo. Il suo percorso continua attraversando brani della *Divina Commedia* e commentatori vari, e si dilata attraverso diverse mitologie orientali e occidentali, per tornare finalmente alle certezze iniziali, riconfermate dallo stesso fatto di essere state "trovate", sia nei testi letterari (la *Divina Commedia*, il *Kitâb el-isrâ*, il *Futûhât el-Mekkiyah* ecc.) che nella mitologia indiana, sia nella massoneria moderna che nella tradizione islamica.

Prima di tutto, bisogna chiarire che, se Guénon può parlare dell'esoterismo di Dante, non lo fa "esotericamente", perché l'esoterismo è per definizione quello che può essere detto soltanto agli iniziati. Guénon assume fin dall'inizio che tutto il suo discorso critico esoterico sia separato dal nucleo indicibile e inattingibile dell'esoterismo.

Il discorso di Guénon è un metalinguaggio critico, e come tale articolabile e verbalizzabile, che assume la *Divina Commedia* come oggetto; tuttavia, ciò che può esservi espresso non è affatto

Oculaeprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

il contenuto del testo – che rimane sempre esoterico – ma solamente le figurativizzazioni molteplici che questo fa scattare a livello della manifestazione.

Per cercare di capire meglio come si articola il discorso a partire dai due livelli individuati e analizzare il funzionamento della significazione cui danno luogo, proponiamo il seguente schema, che si rifà alla rappresentazione data da Roland Barthes a proposito della connotazione e del metalinguaggio:[75]

Discorso critico esoterico	E	C	
Divina Commedia		E	C
Concetti dell'Esoterismo		E	C

La *Divina Commedia*, in quanto oggetto di studio, diviene il piano del contenuto del discorso critico esoterico. Quest'ultimo viene postulato come il *metalinguaggio* adatto a leggere il testo dantesco.

Allo stesso tempo, la *Divina Commedia* viene presa in considerazione da questo discorso soltanto in quanto piano dell'espressione dei contenuti irraggiungibili dell'esoterismo. Questi ultimi vengono presentati come il piano del contenuto di un *sistema di connotazione* costruito sul testo dantesco.

La colonna centrale dello schema illustra come i concetti dell'esoterismo siano contenuti nella *Divina Commedia* in virtù del fatto che essa costituisce l'oggetto del discorso critico esoterico; viceversa, il discorso critico esoterico può permettersi di assumere la *Divina Commedia* come suo oggetto di studio solo presupponendo che essa sia espressione dei contenuti dell'esoterismo.

Questo funzionamento non è certo privilegio di questo tipo di discorso: la strategia di postulare un certo numero di concetti a priori come soggiacenti al testo, e di leggere poi gli stessi concetti all'interno del testo, per ritornare infine ai concetti iniziali, è comune a quei discorsi interpretativi chiamati "discorsi ideologici umanistici" nella tipologia dei discorsi nelle Scienze Sociali

[75] Roland Barthes, *Éléments de sémiologie*, *Communications 4*, 1964 (tr. it. *Elementi di semiologia*, Torino, Einaudi, 1966). I concetti di connotazione e metalinguaggio sono stati formulati in questi termini da Louis Hjelmslev, *Omkring sprogteoriens grundlaeggelse*, Munksgaard, Kobenhavn, 1943 (tr. it. *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Torino, Einaudi, 1968). Nel nostro schema, E = espressione, e C = contenuto.

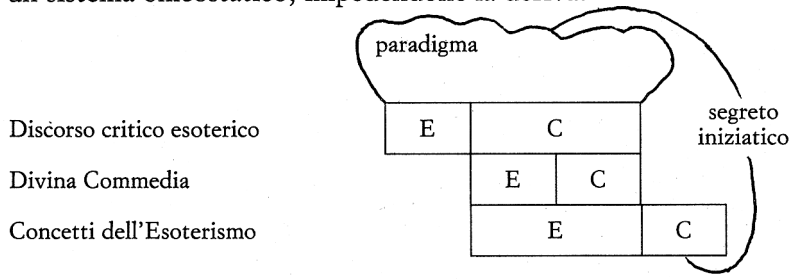
Oculaeprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

proposta da Greimas.[76] In un'altra prospettiva, anche l'ermeneutica ha individuato una simile circolarità. Così Gadamer afferma: "Non appena si rivela un primo senso nel testo, già l'interprete produce un senso della totalità. Ma a sua volta quel primo senso si rivela solo perché si legge il testo con determinate aspettative nei confronti di un senso determinato".[77]

Se questa circolarità è una caratteristica di qualsiasi interpretazione, si potrebbe forse supporre che il discorso di Guénon non abbia niente di diverso dagli altri.

Noi crediamo invece che vi sia una specificità del discorso critico esoterico di Guénon rispetto all'insieme dei "discorsi ideologici umanistici", nei quali la lettura dei testi non fa altro che arricchire tautologicamente il quadro concettuale già posto.

I discorsi ideologici umanistici sono caratterizzati da un circuito chiuso, in cui i contenuti individuati in ultima analisi ci dicono qualcosa sui concetti di base del paradigma, che il metalinguaggio critico presuppone ma non necessariamente esplicita. In questo modo il lettore può lecitamente contare sulla possibilità di appropriarsene. L'esplicitazione di questi concetti, permettendone la circolazione, agisce come meccanismo di controllo sociale su di essi. Si potrebbe dire che questa esplicitazione costituisce l'elemento a retroazione dell'interpretazione vista come un sistema omeostatico, impedendone la deriva.



Nel discorso critico esoterico, invece, l'esplicitazione dei contenuti è evitata radicalmente, anche al livello dell'analisi di un testo-oggetto: il meccanismo del *segreto iniziatico* priva il sistema dell'elemento a retroazione, lasciando tutto il potere di controllo sul discorso in mano all'enunciatore. Il Lettore Modello di questo discorso gode della visione caleidoscopica e sempre rinnovata

[76] A.J. Greimas, *Sémiotique et Sciences Sociales*, op. cit., 1976, cap. I.
[77] Hans Georg Gadamer, "Vom Zirkel des Verstehens" (1959), in *Kleine Schriften*, IV, *Variationen*, Mohr, Tübingen, 1977 (trad. it. "Sul circolo ermeneutico", in *Aut Aut* 217-218, 1987, p. 15).

Ocula Reprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

di qualcosa che non riuscirà mai a comprendere interamente, in ragione di una rottura epistemica che lo separa irrimediabilmente dai contenuti esoterici. Privato della possibilità di un contatto con l'esterno, il discorso esoterico si chiude ermeticamente su se stesso; il *circolo ermetico* prodotto da questa chiusura è un vortice vizioso, all'interno del quale tutto può venire detto di tutto.

Opere di René Guénon

1921 *Introduction générale à l'étude des doctrines Hindoues*, Paris, Marcel Rivière (tr. it. *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, Torino, Studi Tradizionali, 1965).

1921 *Le théosophisme, Histoire d'une pseudo-religion*, Paris, Nouvelle Librairie Nationale.

1923 *L'erreur spirite*, Paris, Marcel Rivière (tr. it. *Errore dello spiritismo*, Milano, Rusconi, 1974).

1924 *Orient et Occident*, Paris, Payot (tr. it. *Oriente e Occidente*, Torino, Studi Tradizionali, 1965).

1925 *L'homme et son devenir selon le Vêdânta*, Paris, Bossard (tr. it. *L'uomo e il suo divenire secondo i Vêdânta*, Torino, Studi Tradizionali, 1965).

1925 *L'ésotérisme de Dante*, Paris, Bosse; Paris, Gallimard, 1957 (tr. it. *L'esoterismo di Dante*, Roma, Atanòr, 1951).

1927 *Le roi du monde*, Paris, Bosse (tr. it. *Il re del mondo*, Roma, Atanòr, 1952; Milano, Adelphi, 1977).

1927 *La crise du monde moderne*, Paris, Bossard (tr. it. *La crisi del mondo moderno*, Milano, Hoepli, 1937; Roma, Dell'Ascia, 1953; Roma, Mediterranee, 1972).

1929 *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Paris, Vrin (tr. it. *Autorità spirituale e potere temporale*, Milano, Rusconi, 1972).

1929 *Saint-Bernard*, Marseille, Publiroc.

1931 *Le symbolisme de la Croix*, Paris, Véga (tr. it. *Il simbolismo della Croce*, Torino, Studi Tradizionali, 1964; Milano, Rusconi, 1973).

1931 *Les états multiples de l'être*, Paris, Véga (tr. it. *Gli stati molteplici dell'essere*, Torino, Studi Tradizionali, 1965).

1939 *La métaphysique orientale*, Paris, Éditions Traditionnelles (tr. it. *La metafisica orientale*, Napoli, Studi Iniziatici, 1949).

1945 *Le règne de la quantité et les signes des temps*, Paris, Gallimard (tr. it. *Il regno della quantità e i segni dei tempi*, Torino, Studi Tradizionali, 1969; Milano, Adelphi, 1982).

1946 *Les principes du calcul infinitésimal*, Paris, Gallimard.

1946 *La grande Triade*, Paris, Gallimard (tr. it. *La grande Triade*, Roma, Atanòr, 1951; Milano, Adelphi, 1980).

1946 *Aperçus sur l'initiation*, Paris, Éditions Traditionnelles (tr. it. *Considerazioni sulla via iniziatica*, Milano, Bocca, 1949; Genova, Fratelli Melita, 1987).

Ocula Reprint | L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante, a cura di Maria Pia Pozzato, Milano, Bompiani, 1989.

Opere postume

1952 *Initiation et réalisation spirituelle*, Paris, Éditions Traditionnelles (tr. it. *Iniziazione e realizzazione spirituale*, Torino, Studi Tradizionali, 1967).
1954 *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien*, Paris, Éditions Traditionnelles.
1962 *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, Paris, Gallimard, N.R.F. "Tradition" (tr. it. *Simboli della scienza sacra*, Milano, Adelphi, 1975).
1964 *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, 2 voll., Paris, Édi-
e 1973 tions Traditionnelles.
1968 *Études sur l'Hindouisme*, Paris, Éditions Traditionnelles.
1970 *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, Paris, Gallimard, N.R.F.
1973 *Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme*, Paris, Gallimard, N.R.F., *Comptes Rendus*.