

## EVOLA, GUÉNON E LA «QUESTIONE D'ORIENTE»

Il riferimento del nostro titolo non ha ovviamente nulla a che vedere con la *Question d'Orient* che tanto agitò l'Europa in epoca coloniale; ciò che vogliamo mettere in luce è piuttosto il ruolo che l'Oriente ha avuto nell'opera di Julius Evola e di René Guénon, e in quale misura la funzione ispiratrice delle tradizioni orientali, diversamente valutata nelle loro opere, possa ancor oggi rappresentare un punto di riferimento per chi si rivolge all'idea di Tradizione. Non tratteremo, quindi, del rapporto complessivo fra Evola e Guénon e delle loro divergenze o convergenze – un tema, del resto, già sufficientemente studiato<sup>1</sup> –, ma piuttosto di alcuni punti a nostro parere essenziali per comprendere le ragioni profonde delle rispettive visioni dell'Oriente.

Com'è noto, la conoscenza degli scritti di Guénon fu per Evola l'occasione di un riorientamento decisivo in senso tradizionale. Tuttavia, prima ancora di imbattersi nell'opera di Guénon, vale a dire in quello che è stato definito il suo periodo «filosofico», Evola aveva già largamente attinto ad alcune fonti orientali, in particolar modo indiane. *L'uomo come potenza*, uscito per la prima volta nel 1926,<sup>2</sup> è un perfetto esempio di quanto, in quella fase della sua vita intellettuale, le dottrine del Tantrismo avessero contribuito alla costruzione di alcuni aspetti fondamentali che resteranno costanti nel pensiero di Evola. Rielaborato nel 1949 in forma profondamente rivista e con il nuovo titolo di *Lo Yoga della Potenza*,<sup>3</sup> il libro ci rivela che nel ventennio che separa le due edizioni – un ventennio durante il quale l'influenza di Guénon si è esercitata in misura sempre maggiore – Evola ha posto fine all'intreccio fra le dottrine indù e le teorie filosofiche dell'Occidente, per approdare a una visione più esclusivamente «orientale». Ciò nonostante, le fonti utilizzate, l'impianto complessivo e soprattutto le finalità dell'opera rimarranno in gran parte immutate, a ribadire l'idea di fondo di una «via» di realizzazione interiore basata essenzialmente sull'azione, e quindi più adeguata agli orizzonti di un occidentale moderno. Lo stesso discorso vale per le altre esplorazioni orientali di Evola, come l'analisi dell'asceti buddhista ne *La dottrina del risveglio*<sup>4</sup> o l'interpretazione della dottrina taoista nel commento al *Tao-Tê-Ching* di Lao-tze.<sup>5</sup> Anche questi volumi sono stati più o meno ampiamente rimaneggiati

attraverso le loro varie edizioni, ma anche in questo caso è rimasto invariato l'intento soggiacente, e cioè quello di presentare dottrine e metodi di realizzazione ispirati a una forte e attiva presa di coscienza, ben lontana dalla mistificante immagine di un Oriente mistico, passivo e fatalista.

Nonostante l'influenza che Guénon ha potuto esercitare su molte parti dell'opera di Evola, si può affermare che la posizione di quest'ultimo nei confronti delle tradizioni orientali sia rimasta fundamentalmente simile a quella iniziale. Le revisioni apportate alle opere sui Tantra, sul Buddhismo o sul Taoismo hanno infatti modificato l'impostazione generale e il linguaggio, eliminato i riferimenti filosofici, aggiunto qualche ulteriore citazione bibliografica, ma, nel loro complesso, quelle opere appaiono lontane dall'Oriente di Guénon. Citato con frequenza su questioni di carattere generale riferite alla Tradizione, al simbolismo o alla critica del mondo moderno, Guénon è invece quasi del tutto assente tra le «fonti» evoliane negli scritti che toccano temi orientali. Inoltre, l'importante rilievo attribuito all'Islam nell'opera guénoniana contrasta con la scarsa attenzione che Evola ha sempre dedicato a questa espressione delle tradizioni d'Oriente.

Negli scritti di Guénon, l'antitesi fra Oriente e Occidente è in fondo quella fra la Tradizione e il mondo moderno. Solo fra gli orientali, infatti, si è conservato quello spirito tradizionale che in Occidente è andato interamente perduto; e benché le deviazioni moderne si vadano diffondendo sempre più anche nello stesso Oriente, precise ragioni cicliche implicano che nella fase attuale dell'umanità soltanto in Oriente si possa ancora situare il deposito degli insegnamenti tradizionali, intatti anche se ogni giorno meno accessibili. Per Evola, invece, modernità e Tradizione non possono puramente e semplicemente rispecchiarsi nel contrasto fra Occidente e Oriente: «L'insistere sull'antitesi di Oriente ed Occidente è frivolo. L'opposizione vera è in primo luogo quella che esiste fra le concezioni di tipo moderno e le concezioni di tipo tradizionale, siano, queste ultime, occidentali o orientali; in secondo luogo, è quella che esiste fra le creazioni schiette di uno spirito e di un sangue ario e quelle che, invece, in Oriente come in Occidente, hanno risentito di influenze non arie».<sup>6</sup> Pur accettando appieno l'analisi di Guénon sull'attuale divergenza fra i due mondi, Evola ritiene dunque che questa divergenza sia in un certo qual modo contingente e che non corrisponda a nulla di realmente profondo. Insomma, per Evola Tradizione e modernità

solo in via accidentale sono oggi rappresentate rispettivamente dall'Oriente e dall'Occidente. La differenza fra la visione evoliana e quella guénoniana è indubbiamente sottile, ma non possiamo considerarla una semplice sfumatura. Come ha messo in rilievo Silvio Vita, per Evola «Oriente e Occidente non sono civiltà alternative; l'opposizione risiede piuttosto tra ciò che egli chiama “la Tradizione” da una parte e “il mondo moderno” dall'altra, un'antitesi quindi che è del tutto transculturale. Buddismo, taoismo, tantra o zen danno l'occasione per parlarne, e per scoprire l'esistenza di questa opposizione all'interno della nostra cultura, senza per questo immaginare un'unica luce ex oriente».<sup>7</sup>

A nostro parere, la diversità delle due visuali deriva in primo luogo dal differente quadro che Guénon ed Evola presentano nel descrivere le diverse tappe di sviluppo del ciclo umano. La «dottrina delle quattro età», come la descrive Evola in un capitolo della sua *Rivolta contro il mondo moderno*,<sup>8</sup> solo in parte coincide con la concezione tradizionale dei quattro *yuga* esposta da Guénon in numerose sue opere. Entrambi concordano sul fatto che, nella sua prima fase, «l'età dell'oro» della tradizione classica o il *satya yuga* dei testi indù, la sede dell'umanità è indubbiamente da collocarsi in una posizione nordica, «polare», il che giustifica l'appellativo di «iperborea» attribuito alla situazione degli esseri primordiali.<sup>9</sup> Ora, per Guénon la migrazione da questo centro originario ha comportato un trasferimento del deposito della Tradizione primordiale in differenti regioni, e solo in un'epoca già lontana dalle origini esso ha potuto localizzarsi in Occidente e infine in Oriente, dove quel deposito è stato traslato ben prima dei tempi cosiddetti «storici», cioè quelli che la ricerca empirica è in grado in qualche modo di documentare. Grazie a queste ragioni rigorosamente cicliche, è in Oriente che già da tempo si possono ancora trovare le forme tradizionali che più direttamente rappresentano l'eredità dell'era primordiale; ed è per questo che, conclude Guénon, «allo stato attuale delle cose, il vero spirito tradizionale, con tutto ciò che esso implica, non ha più rappresentanti autentici altro che in Oriente».<sup>10</sup>

La ricostruzione di Evola si allontana da questo quadro su alcuni punti essenziali. Per lui l'umanità delle origini, quella dell'età dell'oro, nell'era immediatamente successiva alla sua prima migrazione dalla sede polare si sarebbe trapiantata in una sede occidentale, «atlantica», inaugurando il secondo grande ciclo della storia umana.<sup>11</sup> Di conseguenza, per individuare tale fase storica, Evola utilizza il termine di «civiltà

nordico-atlantica»,<sup>12</sup> un'espressione già usata da Herman Wirth e che Guénon ebbe modo di contestare.<sup>13</sup> Lo stesso Guénon, nelle osservazioni inviate a Evola che gli sottoponeva le bozze di stampa della sua *Rivolta*, rileva che «per l'Iperborea e l'Atlantide, è esatto che corrispondono a due fasi differenti nell'insieme del nostro Manvantara, ma vi sono state altre fasi intermedie. Il periodo atlantico non è tutt'intero nella 2a età, come sembrate pensare: ma in parte nella 2a e in parte nella 3a; per contro, il periodo lemuriano che l'ha preceduto si situa interamente nella 2a».<sup>14</sup> Del resto, se la Tradizione primordiale fosse migrata direttamente dal nord all'ovest, non si vede quale origine avrebbero mai potuto avere quegli elementi di natura «meridionale», frutto della decadenza di un precedente ciclo collocato nel sud, che Evola presenta spesso in antitesi con le correnti più puramente rappresentative della spiritualità delle origini. Tutto ciò che Evola classifica come ctonio, lunare, materno – e che come tale si oppone all'uranico, al solare e al virile – si può soltanto giustificare come il residuo di una fase più antica del percorso ciclico, intermedia fra lo stadio polare e quello atlantico. In parte Evola (forse proprio grazie alle osservazioni di Guénon) riconosce questa funzione «intermedia» dell'elemento meridionale, ma, come lui stesso precisa, «il Sud, in genere, non sarà considerato che in rapporto all'azione da esso esercitata nel ciclo atlantico ... su razze d'origine e di civiltà boreale».<sup>15</sup>

In questo quadro, l'elemento «nordico-atlantico» rimarrà per Evola il riferimento privilegiato per ogni valutazione di carattere tradizionale. In tale prospettiva, l'Oriente non sarà, come per Guénon, la dimora della tradizione per tutta l'ultima fase del ciclo umano, ma solo uno dei tanti teatri nei quali lo spirito «ario» si è dovuto confrontare con preesistenti forme di civiltà, dal carattere prevalentemente gineocratico e lunare. Non è quindi per caso che, nel descrivere il confronto fra Tradizione e antitradizione,<sup>16</sup> Evola inserisca l'India fra i diversi «cicli» che hanno visto lo spirito solare importato dagli arî lottare contro le tendenze dei culti aborigeni: al pari delle Americhe, dell'Egitto o del Vicino Oriente antico, l'India, in quanto appartenente al «ciclo ario-orientale», è un episodio del costante conflitto fra l'originario modello iperboreo e le oscure radici pre-arie. Un conflitto, peraltro, che nonostante la sottomissione delle popolazioni dravidiche ad opera degli invasori arî, non ha mai assistito alla definitiva vittoria di questi ultimi, perché «nell'India storica si trovano anche tracce di una modificazione probabilmente dovuta al substrato delle razze autoctone dominate, per

cui, per via di una azione sottile corrosiva dell'originaria spiritualità dei conquistatori arî, pur sussistendo forme di ascesi virile e di compimento eroico, l'India, nel complesso, finì col declinare nel senso della "contemplazione" e della "sacerdotalità", più che restare rigorosamente fedele alla linea originaria regale e solare». <sup>17</sup>

Si può facilmente notare tutta la distanza che ci separa qui dall'idea dell'India (e dell'Oriente più in generale) che Guénon aveva presentato ai lettori occidentali. L'India alla quale egli si riferiva era l'erede più diretta della Tradizione primordiale, e quindi la manifestazione più pura possibile, nel pieno dell'età oscura, della spiritualità originaria. «L'India vera è quella che rimane sempre fedele all'insegnamento che la sua *élite* si trasmette attraverso i secoli, quella che conserva integralmente il deposito di una tradizione la cui fonte risale più in su e più in là dell'umanità; è l'India di *Manu* e dei *Rishi*, l'India di Shri Râma e di Shri Krishna. Sappiamo che non fu sempre la contrada che viene oggi designata con lo stesso nome; è anche indubbio che, dopo il soggiorno artico primitivo di cui parla il Vêda, ha occupato successivamente molte situazioni geografiche differenti, e forse ne occuperà altre ancora; ma poco importa, perché essa è sempre laddove è la sede di quella grande tradizione la cui manifestazione fra gli uomini è la sua missione e la sua ragion d'essere». <sup>18</sup>

Una divergenza di vedute così marcata non poteva non incidere sulla valutazione che Guénon ed Evola ci hanno dato riguardo a specifiche forme tradizionali dell'Oriente. Come si è visto, quella che per Guénon rappresenta la più pura continuazione dell'eredità primordiale, per Evola, al contrario, è già uno sfaldamento, una contaminazione dello spirito originario. Per rimanere all'India, che è il caso più rappresentativo di questa diversità di vedute sull'Oriente, la posizione di Evola è chiarissima: «Nei tempi più antichi, in India la componente meridionale può ritrovarsi invece in tutto ciò che, di contro agli elementi più puri e incorporei del culto vedico, tradisce una specie di demonismo dell'immaginazione, un prorompere scomposto e tropicale di simboli animali e vegetali che poi finiscono col predominare nella gran parte delle espressioni esteriori artistico-religiose della civiltà indù ... Lo sfaldamento della visione ariana del mondo in India, prende inizio dove l'identità fra l'*âtma* e il *Brahman* venne interpretata in un senso panteistico che riconduce allo spirito del Sud. Il *Brahman*, allora, non è più, come nel primo periodo atharvavêdico e, ancora, in quello dei *brâhmana*, lo spirito, la forza magica informe, con qualità quasi di "*mana*", che

l'Ario domina e dirige col suo rito; è invece l'Uno-Tutto, dal quale procede ogni vita e nel quale essa si ridissolve. Interpretata in tale senso panteistico, la dottrina dell'identità dell'*âtmâ* col *brahman* porta alla negazione della personalità spirituale e si trasforma in un fermento di degenerescenza e di promiscuità». <sup>19</sup> E poco oltre Evola ribadisce: «Nella civiltà indù dei tempi storici si ha un intreccio di forme e di significati che si possono ricondurre rispettivamente alla spiritualità ario-boreale ... e ad alterazioni di questa spiritualità, tradenti più o meno influenze dovute al substrato delle razze aborigene soggiogate, ai loro culti ctoni, alla loro sfrenata immaginazione, alla loro promiscuità, all'empito orgiastico e caotico delle loro evocazioni e delle loro estasi». <sup>20</sup>

È questo il motivo per cui Evola, fra le vie di realizzazione spirituale proprie dell'Induismo, attribuisce un posto di primo piano alla dottrina e alla pratica tantrica. Secondo lui, infatti, pur non essendo del tutto privo di elementi di contaminazione col substrato locale, il Tantrismo incarna al meglio la modalità puramente attiva che è tipica dell'atteggiamento virile e guerriero, e che così prende le distanze dalla tendenza sacerdotale e contemplativa prevalente in altre espressioni della spiritualità indù. Si stabilisce in tal modo una opposizione fra il Tantrismo, più conforme allo spirito ario delle origini, e il Vedânta, che rappresenterebbe invece una spiritualità già contaminata da elementi «meridionali». Ciò spiega le critiche che, sin dalla *Rivolta contro il mondo moderno*, Evola aveva formulato nei confronti del Vedânta di Shankara, la cui dottrina, pur improntata a una rigorosa ascesi intellettuale, «resta orientata verso il tema demetrico-lunare del *Brahman* senza forma – *nirguna brahman* – rispetto al quale ogni determinazione non è che una illusione e una negazione, un puro parto d'ignoranza». <sup>21</sup>

Al di là della loro differenza d'origine e dello spirito che rispettivamente rappresentano, è proprio quest'ultimo punto che, secondo Evola, esprime appieno la distanza fra Tantrismo e Vedânta. La dottrina della *mâyâ*, cioè della natura fondamentale illusoria di tutto ciò che non è il Principio, se presa alla lettera può in effetti prestarsi a incongruenze e contraddizioni, che sono appunto quelle talvolta criticate dai testi tantrici analizzati da Evola. Ne *Lo Yoga della Potenza* egli scrive: «Il Vedânta sostiene che è reale soltanto l'Assoluto nudo, nel suo aspetto senza attributi e senza determinazioni, il cosiddetto *nirguna-Brahman*. Il resto, il mondo e tutta la manifestazione, è “falso”, è un mero prodotto dell'immaginazione (*kalpana*), una semplice parvenza (*avastu*): è il noto e molto abusato concetto della *mâyâ*, del mondo

come *mâyâ*. Viene così stabilito uno iato: nulla unisce il reale, il Brahman, con la manifestazione, col mondo. Fra i due non vi è nemmeno una antitesi, perché, appunto, l'uno è e l'altro non è ... Di rigore, la dottrina della *mâyâ* del Vedânta estremistico andrebbe dunque a negare al singolo la stessa possibilità di innalzarsi verso il Principio, perché una tale possibilità presuppone che fra l'uno e l'altro non vi sia uno iato, un rapporto da non-essere ad essere, bensì una certa continuità. È così che, anche per la preoccupazione di fissare le premesse necessarie allo yoga e, in genere, al *sâdhana*, alla pratica realizzatrice, e per prevenire ogni evasionismo contemplativo il tantrismo è andato a formulare una dottrina del “Brahman attivo” a carattere metafisico non meno di quella vedântina, introducendo la nozione della *shakti* e ridimensionando la teoria della *mâyâ*». <sup>22</sup>

In sintesi, di contro alla *mâyâ* del Vedânta, che non sarebbe altro che una mera immaginazione illusoria provocata dall'ignoranza, i Tantra propongono di «riferire *mâyâ* ad un potere, ad una *shakti*; alla misteriosa *mâyâ* vedântina essi sostituiscono *mâyâ-shakti*, come una manifestazione della Shakti suprema, di Parashakti. Ed essi si rifanno anche al significato di magia che può avere il termine *mâyâ* ... naturalmente intendendo per magia non l'arte di creare illusioni – come quella degli illusionisti e dei prestigiatori – bensì un'arte creatrice che produce effetti reali». <sup>23</sup> Ora, si può osservare che le critiche al Vedânta di alcuni testi tantrici, che Evola fa proprie, in realtà si riferiscono a interpretazioni forzate della sua dottrina, che mai è approdata, almeno nelle sue forme più pure, all'idea di una totale irrealtà del mondo e a un «monismo assoluto». <sup>24</sup> La teoria di una *mâyâ* come «potenza», come manifestazione del Potere supremo, è in effetti già implicita in uno dei testi fondativi del Vedânta, i *Brahma-Sûtra* di Bâdarâyana, dove l'onnipotenza di *Brahma* è la sua *Shakti*, che è identica a Lui stesso quando venga considerato come possibilità universale: «In sé – commenta Guénon –, la *Shakti* non può essere che un aspetto del Principio e, se la si distingue per considerarla “separativamente”, non è più che la “Grande Illusione” (*Mahâ-Moha*), vale a dire *Mâyâ* nel suo significato inferiore ed esclusivamente cosmico». <sup>25</sup>

Quanto al termine «magia», Evola ha ragione di distinguerlo dall'artificio senza consistenza di un illusionista, perché ciò di cui qui si tratta non è affatto un'immaginazione evanescente, ma è al contrario il prodotto di una speciale facoltà divina. <sup>26</sup> Anche in questo caso, l'idea non è per nulla in contrasto con quanto insegna il

Vedânta, al punto che Coomaraswamy e Guénon hanno pensato fosse preferibile tradurre *mâyâ* con «arte», piuttosto che con i più ambigui ed equivoci termini di «magia» o di «illusione». «Il principale pericolo dell'uso del termine "illusione", in effetti, è che troppo spesso si rischia di farne un sinonimo di "irrealtà" intesa in senso assoluto, cioè di considerare le cose che vengono dette illusorie come fossero un puro e semplice nulla, mentre si tratta soltanto di differenti gradi di realtà».<sup>27</sup> In questo significato, *mâyâ* è il potere materno, lo strumento dell'attività divina (*kriyâ-shakti*), che è inerente alla stessa volontà suprema (*ichchhâ-shakti*).<sup>28</sup> Come si può notare, Tantrismo e Vedânta non si contraddicono affatto su uno dei punti più fondamentali di tale dottrina metafisica.

Questo ci porta a considerare un ultimo aspetto della differenza di vedute fra Guénon ed Evola riguardo alla tradizione indù. Evola tende ad accentuare la divergenza fra il Tantrismo e le restanti dottrine dell'India, sottolineando come esso sia stato una reazione contro lo spirito contemplativo dell'induismo precedente. Per lui i Tantra ripropongono, contro la tendenza a evadere dalla corrente samsarica, l'atteggiamento virile e guerriero degli *kshatriya*, che invece fruiscono appieno dell'esperienza mondana, seguendo una via di realizzazione che è più adeguata alle condizioni dell'età oscura. Ciò significa, per Evola, decostruire il mito di una meccanica contrapposizione fra Oriente e Occidente: quella che per lui è da considerarsi davvero interprete dello spirito orientale è l'India della *liberazione*, che manifesta «l'impulso a rimuovere la condizione umana per reintegrarsi in un Assoluto da cui ci si è staccati solo per finire in un mondo di illusione e di *mâyâ*»; il Tantrismo, invece, è l'interprete della *libertà*, che è «l'impulso a sentirsi liberi in mezzo ad un mondo che non viene negato ma viene considerato come un campo per l'azione e per la sperimentazione di tutte le possibilità della condizione umana». *Liberazione e libertà* – conclude Evola, pur ammettendo che si tratta di una semplificazione – caratterizzano rispettivamente l'Oriente e l'Occidente, e dunque il Tantrismo, in ciò che rappresenta di più profondo, può dirsi a buon diritto occidentale.<sup>29</sup>

Guénon ribadisce invece la continuità fra ciò che viene definito Tantrismo e la tradizione precedente. Dopo avere precisato che le classificazioni degli orientalisti – come quella che tende a differenziare fra loro Vedismo, Brahmanesimo e Induismo – sono nettamente da respingere se intese come fasi distinte di un processo di



«riflessione» evolutasi nel tempo, Guénon riafferma il principio secondo il quale la Tradizione non può essere altro che una e una soltanto. Questa invariabile unità non impedisce che, a seconda delle necessità cicliche, le dottrine e i metodi tradizionali possano subire adattamenti e sviluppi di vario genere, ma questo senza allontanarsi da una rigorosa conformità ai principi e senza alcuno spirito di innovazione.<sup>30</sup> «È in base a queste considerazioni che si può davvero comprendere il posto che, nella tradizione indù, occupa ciò che abitualmente viene designato col nome di “Tantrismo”, in quanto esso rappresenta l’insieme degli insegnamenti e dei mezzi di “realizzazione” più particolarmente appropriati alle condizioni del *Kali-Yuga*. Sarebbe dunque del tutto erroneo vedervi una dottrina a parte, e a maggior ragione un “sistema” qualunque, come sin troppo volentieri fanno sempre gli Occidentali; a dire il vero, si tratta piuttosto di uno “spirito”, se è permesso esprimersi in tal modo, che, in maniera più o meno diffusa, penetra l’intera tradizione indù nella sua forma attuale, di modo che sarebbe quasi impossibile assegnare ad esso, all’interno di questa, dei limiti precisi e ben definiti».<sup>31</sup>

Ciò che la dottrina contiene implicitamente sin dagli inizi, il Tantrismo – come qualsiasi altro adattamento del genere nell’ordine tradizionale – non fa che esplicitarlo, per rendere disponibili quei percorsi spirituali che le mutate condizioni ambientali richiedono. Tale è il motivo per cui il Tantrismo viene definito come il «quinto Veda», perché la sua dottrina «non è e non può essere altro che uno sviluppo normale, secondo determinati punti di vista, di ciò che è già contenuto nel Veda».<sup>32</sup>

Così, nella situazione peculiare dell’età ultima, con esseri umani che in misura crescente si sono fatti più distanti dalla pura intellettualità, si è reso necessario un adattamento tradizionale che andasse incontro alle esigenze di spiriti più inclini all’azione che alla contemplazione. Ciò giustifica l’appellativo attribuito al Tantrismo di «via dell’eroe» (*vîra-mârگا*), cioè di via più specialmente destinata al temperamento attivo degli *kshatriya*: la conoscenza rimane pur sempre lo scopo ultimo della realizzazione, ma per questo tipo umano «eroico» essa viene conseguita non direttamente, attraverso una pura intuizione intellettuale, bensì grazie a una «affermazione volontaria di “autonomia”». Se dunque la dottrina rimane nel fondo la stessa, i mezzi di realizzazione si adeguano alle necessità dei tempi, con tutti i rischi che ciò può comportare: la «potenza» dell’eroe, se ricercata come un fine in se stessa, potrebbe infatti diventare un ostacolo più che un

sostegno per la realizzazione spirituale, ma questo, ricorda Guénon, sarebbe un abuso del quale la dottrina non può minimamente essere considerata responsabile.<sup>33</sup>

Se ci siamo soffermati tanto a lungo sul tema del Tantrismo, è perché ci sembra che questo caso possa illustrare al meglio le differenze essenziali fra la posizione di Guénon e quella di Evola sull'Oriente, ma il discorso può essere anche applicato più generalmente all'insieme delle altre tradizioni orientali. Nel caso del Buddhismo delle origini, per esempio, Evola apprezza in esso l'atteggiamento puramente «ario» – stavolta in una modalità di realizzazione diversa e alternativa rispetto a quella offerta dal Tantrismo –, vale a dire il distacco virile e ascetico, e che di nuovo evidenzia il contrasto fra lo spirito guerriero dello *kshatriya* e quello sacerdotale del *brahmana*.<sup>34</sup> La posizione di Guénon sul Buddhismo è, com'è noto, piuttosto diversa. Egli condanna le forme dello *Hīnayāna* come una deviazione dallo spirito tradizionale, mentre il *Mahāyāna* rappresenta la «correzione» ortodossa di quelle devianze. È vero che in seguito, sulla scorta degli studi di Ananda K. Coomaraswamy, Guénon ha in parte sfumato il suo giudizio, considerando l'insegnamento del fondatore del Buddhismo come un adattamento legittimo, ma ciò fu possibile in quanto lo studioso indiano aveva appunto dimostrato la perfetta concordanza fra la dottrina del Buddha e i principi del Veda.<sup>35</sup> Insomma, Guénon e Coomaraswamy accettano il Buddhismo originario fra le forme autentiche della tradizione proprio perché la sua essenza, lungi dall'opporci radicalmente all'induismo precedente, ne è al contrario uno sviluppo consequenziale. Il giudizio sull'eterodossia delle «scuole più ristrette e più nettamente antimetafisiche dello *Hīnayāna*» rimarrà inappellabile nell'opera di Guénon, un'eterodossia che solo le modificazioni del *Mahāyāna* – in parte dovute a influenze dello Shivaismo e del Tantrismo – riusciranno a correggere.<sup>36</sup> Si può dunque concordare pienamente con quanto ha rilevato in proposito Alessandro Grossato, e cioè che solo un osservatore superficiale potrebbe credere che Guénon abbia realmente «rettificato» in un secondo tempo i suoi giudizi sul Buddhismo;<sup>37</sup> e del resto Evola – anche se dal suo punto di vista ciò rappresentava una critica – fu ben consapevole che il giudizio di Guénon sul Buddhismo non si era sostanzialmente modificato nel tempo: «Il Guénon in seguito lo ha mutato solo in parte, perché ha fatto delle concessioni solo ad un buddhismo “brahmanizzato”, il che equivale a dire ad un buddhismo privato di ciò che esso, nelle origini, ebbe di specifico e di più valido».<sup>38</sup>

Quanto alle diverse vedute sulle altre tradizioni orientali, si è già detto dello scarso interesse di Evola per l'Islam, da lui considerato in larga misura analogo all'Ebraismo e al Cristianesimo, anche se in esso «i ceppi arabi delle origini offrirono una materia assai più pura, nobile, improntata da spirito guerriero».<sup>39</sup> Per Guénon, al contrario, se è vero che negli aspetti esoterici l'Islam si avvicina alle religioni del suo stesso ceppo, il suo esoterismo lo pone invece su un piano esattamente equivalente a quello delle tradizioni orientali: le scuole più elevate dell'esoterismo islamico, infatti, partecipano di una visione metafisica che possiamo considerare nel fondo identica, sin nell'espressione, alle dottrine del Vedânta o del Taoismo.<sup>40</sup> Una divergenza analoga si manifesta, a parti invertite, riguardo al Giappone, che Guénon non considera appartenere a pieno titolo all'Oriente tradizionale e che invece Evola apprezza proprio per la capacità dimostrata, sino in tempi recenti, di combinare lo sviluppo moderno con la fedeltà a una tradizione millenaria.<sup>41</sup>

Le differenze che abbiamo sin qui esaminato, per quanto significative della diversa visione che Guénon ed Evola ci danno dell'Oriente, non escludono tuttavia che le loro opere possano manifestare al tempo stesso profonde sintonie sulle dottrine orientali e sul loro ruolo nell'Occidente moderno. È innanzitutto da rilevare l'esplicito apprezzamento di Evola sull'autorevolezza di Guénon in fatto di temi orientali, un'autorevolezza che gli derivava dai suoi contatti diretti e continuativi con gli autentici esponenti dell'Oriente tradizionale.<sup>42</sup> Più in generale, il tenore complessivo di molte pagine di Evola dedicate alle dottrine orientali si ispira in misura notevole a ciò che Guénon aveva per primo illustrato al pubblico dell'Occidente. Anche quando non lo cita esplicitamente, più volte possiamo avvertire in Evola un'impronta tipicamente guénoniana; e se spesso gli capita di esprimere una qualche forma di dissenso, le sue affermazioni non assumono mai il tono della censura o della polemica. Va inoltre riconosciuto che, su alcuni punti specifici, Evola non si limita a riportare il quadro espresso da Guénon, ma lo arricchisce con osservazioni e conferme di estremo interesse. A titolo di semplice esempio, potremmo qui ricordare le importanti considerazioni di Evola a proposito della teoria indù dei *tattva*,<sup>43</sup> che su una materia tanto complessa forniscono prospettive illuminanti e difficilmente reperibili nel panorama della restante letteratura specializzata, il più delle volte incline a vedere in simili concezioni soltanto della «filosofia». Ancora più importante, a nostro giudizio,

appare il contributo di Evola nel demolire una delle più diffuse mistificazioni occidentali, quella secondo la quale le dottrine orientali sosterebbero l'idea della «reincarnazione». L'inconsistenza di questo mito, più volte denunciata da Guénon sin dai suoi primi scritti,<sup>44</sup> verrà ulteriormente criticata da Evola in svariate sue opere, dove egli ha fornito anche tutte le giustificazioni dottrinali e i riferimenti testuali che smantellano ogni ipotesi di tipo reincarnazionista.<sup>45</sup> Se a quelle di Evola aggiungiamo poi le considerazioni svolte allo stesso scopo da un altro grande conoscitore di testi indu e buddhisti, Ananda K. Coomaraswamy,<sup>46</sup> non si vede proprio come ancor oggi si possa sostenere seriamente l'idea che un essere, dopo la morte del composto psicofisico, possa materialmente riassumere su questa terra un nuovo corpo e una nuova individualità.<sup>47</sup>

Oltre a questi punti di dettaglio, la consonanza che ci appare più degna di nota è quella riguardante il significato che le dottrine orientali possono rappresentare per l'Occidente odierno. Evola e Guénon, come crediamo risulti evidente da quanto precede, hanno valutato questo apporto in maniera talvolta molto diversa, ma resta il fatto che per entrambi il ricorso alle espressioni tradizionali dell'Oriente può avere un senso decisivo nella situazione critica in cui si trovano attualmente gli occidentali. Per Guénon, che non invita a seguire una via di realizzazione in particolare, è l'esposizione delle dottrine metafisiche orientali in sé e per sé a rappresentare il beneficio maggiore, perché l'assimilazione di quelle dottrine può aiutare l'Occidente a riscoprire e a dare nuovo significato alla propria tradizione. Ciò non esclude che, in circostanze particolari, qualcuno possa essere stimolato dalla lettura di Guénon a seguire in prima persona l'una o l'altra delle tradizioni d'Oriente, ma questo risultato – che comunque rimane sporadico e limitato ad alcuni casi eccezionali – è da considerarsi in un certo senso accessorio, perché la finalità primaria dell'opera guénoniana è il tentativo di permettere all'Occidente di uscire dalla sua crisi. Evola, in fondo, non persegue uno scopo diverso. A differenza di Guénon, egli seleziona, fra le vie orientali, quelle che ai suoi occhi possono trovare un riscontro pratico più immediato per un occidentale che intenda liberarsi dai vincoli del mondo moderno, ma anche nel suo caso il fine ultimo resta l'acquisizione da parte dell'Occidente di una rinnovata consapevolezza tradizionale.

A distanza di svariati decenni dalla scomparsa di entrambi, si può ritenere che qualche risultato in questo senso sia stato conseguito. Le dottrine e i simboli della Tradizione, che quando Guénon ed Evola ne scrivevano erano pressoché lettera morta per la

maggior parte degli occidentali, risultano oggi assai più familiari a un vasto pubblico e molti concetti, fino a ieri liquidati come semplici superstizioni del passato, sono attualmente entrati nel discorso comune, nei linguaggi della comunicazione, nella letteratura. Le stesse critiche alla modernità, un tempo voci isolate in un deserto di consensi, risultano oggi del tutto naturali, visto l'ormai evidente fallimento di tutto ciò che il mondo moderno aveva prospettato con le sue illusorie promesse. Eppure, tutto ciò non può essere considerato sufficiente; anzi, per certi versi si potrebbe dire che questa più larga accettazione di alcune idee tradizionali non ha fatto che neutralizzare ogni tentativo di vera «rivolta», perché in fondo quelle idee sono state fagocitate da un sapere che rimane nonostante tutto profano e antitradizionale.

Neppure l'idea di Oriente è rimasta estranea a questo processo. La critica all'orientalismo accademico, portata avanti con decisione da Guénon e da Evola, è stata fatta propria dalla cultura contemporanea e, soprattutto sulla scia di Edward Said, ne è nata una vera e propria disciplina di studi che denunciano le costruzioni fittizie e strumentali dell'«Orientalismo».<sup>48</sup> Questa tendenza, che in certi momenti ha assunto i caratteri di una vera e propria moda, ha inteso demolire il mito dell'Oriente – e di conseguenza anche quello dell'Occidente, suo necessario contraltare – ma infine ha ottenuto il risultato di svuotare di ogni significato anche ciò che davvero costituisce il discrimine fra due visioni inconciliabili del mondo: la Tradizione e la modernità. Se l'Oriente esotico, fatalista, fanatico, mistico, passivo è effettivamente una creazione dell'Europa coloniale, non così dobbiamo pensare del *vero* Oriente, che non è un'astratta categoria dello spirito, ma il «luogo» dove ancora permangono i principi tradizionali che l'Occidente moderno ha fatto di tutto per sradicare.

In questo senso l'idea di Oriente non ha perduto nulla del suo valore, perché è ad esso che, al tramonto di un ciclo, ancora ci si può rivolgere per «portare ad una nuova manifestazione di ciò che esisteva all'inizio e che è andato perduto. Ed è in Oriente più che altrove, nell'Oriente ancora non deteriorato, non ancora preso nel vortice del mondo moderno, che la spiritualità sovrumana e una conoscenza delle origini è ancora preservata per un'estensione considerevole, mentre l'Occidente si trova in quella situazione limite per cui sono valide le parole di Goethe: “*Stirb und werde*” (“Muori e divieni”)).<sup>49</sup>

<sup>1</sup> Fra gli altri, cfr. J. Evola, *René Guénon*, a cura di G. de Turrís, 2a ed., Fondazione Julius Evola, Roma 2001; P. Di Vona, *Evola Guénon De Giorgio*, SeaR, Scandiano 1993; A. Grossato, *Intese e collaborazioni fra René Guénon e Julius Evola. Un quadro riassuntivo*, in *Vie della Tradizione*, n. 110 (1998), pp. 96-107.

<sup>2</sup> J. Evola, *L'uomo come potenza. I Tantra nella loro metafisica e nei loro metodi di autorealizzazione magica*, Atanòr, Todi-Roma 1926 (3a ed., Mediterranee, Roma 1988).

<sup>3</sup> J. Evola, *Lo Yoga della potenza. Saggio sui Tantra*, Bocca, Milano 1949 (4a ed., Mediterranee, Roma 1994).

<sup>4</sup> J. Evola, *La dottrina del risveglio. Saggio sull'ascesi buddhista*, Laterza, Bari 1943 (3a ed., Scheiwiller, Milano 1973).

<sup>5</sup> Presentato originariamente con il titolo *Il Libro della Via e della Virtù di Lao-tze*, Carabba, Lanciano 1923; riproposto successivamente come *Tao Tê Ching. Il Libro del Principio e della sua azione*, 3a ed., Mediterranee, Roma 1997).

<sup>6</sup> J. Evola, *La dottrina del Risveglio*, cit., p. 30.

<sup>7</sup> S. Vita, *L'Oriente di Julius Evola e la fortuna dello Zen in Occidente*, in *Sudi Evoliani 1999*, Europa Libreria Editrice, Roma 2001, p. 109.

<sup>8</sup> J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Mediterranee, Roma 1998, pp. 219-224.

<sup>9</sup> Guénon si conforma all'uso del termine «iperborea» consacrato dalla tradizione greca, ma nota che sarebbe sufficiente l'appellativo di «borea» (*borée*), più conforme al significato originario e soprattutto equivalente al sanscrito *vārāhī*, la «terra del cinghiale» che nella tradizione indù richiama anch'essa lo stato primordiale dell'umanità; cfr. R. Guénon, *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, Gallimard, Paris 1970, p. 40 (ed. italiana: *Forme tradizionali e cicli cosmici*, Mediterranee, Roma 1974).

<sup>10</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 36-37 e *La crise du monde moderne*, Gallimard, Paris 1969, p. 41 (trad. italiana: *La crisi del mondo moderno*, Mediterranee, Roma 1972).

<sup>11</sup> J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., p. 231.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>13</sup> R. Guénon, *Formes traditionnelles et cycles cosmiques*, cit., p. 35. A proposito di Herman Wirth e del suo *Der Aufgang den Menschheit*, è opportuno ricordare che Evola, già all'epoca in cui pubblicò la *Rivolta*, aveva alquanto mitigato l'interesse verso un'opera che in un primo momento aveva vivamente apprezzato (cfr. R. Melchionda, *Le tre edizioni di Rivolta*, in appendice a J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., p. 459); in effetti, lo stesso Evola definirà più tardi il lavoro di Wirth come un'opera «di diseguale valore» (J. Evola, *R. Guénon*, cit., p. 64).

<sup>14</sup> A. Grossato, *René Guénon e la revisione delle bozze di Rivolta*, in appendice a J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., p. 415.

<sup>15</sup> J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., p. 247.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 272-293.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>18</sup> R. Guénon, *Études sur l'Hindouisme*, Éditions Traditionnelles, Paris 1970, p. 25 (trad. italiana: *Studi sull'Induismo*, Luni, Milano 1996).

<sup>19</sup> J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., p. 288.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 289. Nelle osservazioni sulle bozze di *Rivolta contro il mondo moderno*, una delle obiezioni di Guénon riguarda appunto questo giudizio di Evola, che egli ovviamente non poteva condividere: «Riguardo a Shankarâchârya, vi è in lui ben altro ancora di quel che voi vedete, e, a dire il vero, egli oltrepassa tutti i limiti nei quali si vorrebbe pretendere di racchiuderlo» (A. Grossato, *René Guénon e la revisione delle bozze di Rivolta*, cit., p. 418).

<sup>22</sup> J. Evola, *Lo Yoga della Potenza*, cit. pp. 36-37.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>24</sup> Per una critica delle interpretazioni in senso monistico delle dottrine metafisiche orientali in genere, cfr. R. Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 4a ed., Vêga, Paris 1976, pp. 127-129 (trad. italiana: *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, Adelphi, Milano 1989).

- <sup>25</sup> R. Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Védānta*, 5a ed., Éditions Traditionnelles, Paris 1974, pp. 93-94 (trad. italiana: *L'uomo e il suo divenire secondo il Védānta*, Adelphi, Milano 1992).
- <sup>26</sup> Nell'esoterismo islamico, questo potere viene riferito a un particolare aspetto creativo della divinità, espresso non dall'usuale appellativo di «Creatore» (*Khāliq*), ma da quello di «Artefice» (*Sāni'*), che indica appunto questa capacità «artigianale» di produrre un congegno perfettamente funzionante, anche se dotato di una minore realtà oggettiva.
- <sup>27</sup> R. Guénon, *Études sur l'Hindouisme*, cit., p. 101.
- <sup>28</sup> *Ibid.*, p. 102.
- <sup>29</sup> J. Evola, *Lo Yoga della Potenza*, cit., p. 216.
- <sup>30</sup> R. Guénon, *Études sur l'Hindouisme*, cit., pp. 88-89.
- <sup>31</sup> *Ibid.*, p. 89.
- <sup>32</sup> *Ibid.*, p. 91.
- <sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 92-94.
- <sup>34</sup> Cfr. soprattutto i capitoli introduttivi de *La dottrina del risveglio*, cit.
- <sup>35</sup> Cfr. in particolare A. K. Coomaraswamy, *Induismo e buddismo*, Rusconi, Milano 1973.
- <sup>36</sup> R. Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, cit. pp. 171-183.
- <sup>37</sup> A. Grossato, *René Guénon e la revisione delle bozze di Rivolta*, cit., p. 418.
- <sup>38</sup> J. Evola, *René Guénon*, cit., p. 47.
- <sup>39</sup> J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., pp. 285-286.
- <sup>40</sup> Cfr. A. Ventura, *René Guénon e l'esoterismo islamico*, in A. Iacovella (a cura di), *Esoterismo e religione nel pensiero di René Guénon*, Fondazione Julius Evola-Arkto, Roma-Carmagnola 2009, p. 113.
- <sup>41</sup> Cfr. J. Evola, *Oriente e Occidente. Le collaborazioni a East and West*, 2a ed., Mediterranee, Roma 2001, pp. 51-52; Id., *René Guénon*, cit., p. 65.
- <sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 47, 52, 150.
- <sup>43</sup> J. Evola, *Lo Yoga della potenza*, cit., pp. 55-71.
- <sup>44</sup> Cfr. in special modo R. Guénon, *Mélanges*, Gallimard, Paris 1976, pp. 181-199 (trad. italiana: *Il Demiurgo e altri saggi*, Adelphi, Milano 2007); Id., *L'erreur spirite*, 3a ed., Éditions Traditionnelles, Paris 1972, pp. 197-225 (trad. italiana: *Errore dello spiritismo*, Rusconi, Milano 1988).
- <sup>45</sup> Cfr. J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., p. 137; Id., *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, 3a ed., Mediterranee, Roma 1971, pp. 80-86; Id., *La dottrina del risveglio*, cit. pp. 39-41, 71-73, 228-229; Id., *Lo Yoga della potenza*, cit., pp. 69-70.
- <sup>46</sup> Cfr. A. K. Coomaraswamy, *Induismo e buddismo*, cit., pp. 131-133.
- <sup>47</sup> È davvero sorprendente che Pio Filippini-Ronconi, nel presentare l'ultima edizione dell'opera di Evola sul Tantrismo, si sia meravigliato delle critiche evoliane contro le «fisime reincarnazioniste» degli occidentali; a suo parere, infatti, sia per gli indù che per i buddhisti la teoria delle ripetute nascite su questa terra costituisce «il fondamento strutturale di tutto il sistema filosofico-religioso» (P. Filippini-Ronconi, *Julius Evola e la via della realizzazione*, saggio introduttivo a J. Evola, *Lo Yoga della potenza*, cit., p. 15). Filippini-Ronconi si chiede cosa ne sarebbe allora della nozione stessa di *samsāra* e della necessità di liberarsi da esso, senza evidentemente comprendere la differenza fra *trasmigrazione* e *reincarnazione*, che pure Evola aveva messo in evidenza con estrema chiarezza.
- <sup>48</sup> La letteratura sull'argomento è abbondante: una rapida sintesi, accompagnata da giudiziose osservazioni, la si può trovare in S. Vita, *L'Oriente di Julius Evola e la fortuna dello Zen in Occidente*, cit., pp. 93-95.
- <sup>49</sup> J. Evola, *Oriente e Occidente*, cit., p. 39.