

FILOSOFIA, ESOTERISMO E LIMITI DEL DICIBILE  
IN GUÉNON ED EVOLA  
*Francesco Coniglione*

Nel non sempre irenico rapporto tra Guénon ed Evola v'è un episodio che merita di essere esaminato, in quanto esso manifesta una difficoltà fondamentale in merito al "sapere esoterico" e circa il modo di intendere il nesso tra ciò che può essere oggetto di una discussione razionale e quanto sfugge ad essa e cade nel dominio dell'ineffabile.

L'argomento potrebbe essere tranquillamente derubricato all'interno delle tematiche di pertinenza di pochi gruppi di esaltati dalle teste balzane se l'esoterismo rappresentasse una escrescenza momentanea e irrilevante nella storia del pensiero; o fosse il ricorrente desiderio di "fuga nell'irrazionale" che ha interessato periodicamente gruppi di persone e di intellettuali in crisi col mondo o in evidente stato cerebro-catatonico: insomma l'espressione di una "crisi della ragione" che di tanto in tanto sembra colpire, come una oscura malattia virale, un corpo sociale e intellettuale altrimenti sano. Ma, in primo luogo, come ormai stanno a testimoniare gli studi più accurati e meno inclini al folklore occultista (Hanegraaff & Pijnenburg 2009; Cazzaniga 2010), il pensiero esoterico ha, nelle sue caratteristiche essenziali, radici che affondano negli albori della tradizione occidentale, alle origini stesse della filosofia, di quel *logos* che s'è dovuto da esso districare per assumere le forme discorsive e razionali che sono state tipiche della filosofia così come ci è stata consegnata dai primi pensatori greci (Sassi 2009). E a questo *logos* esso si accompagna lungo i secoli, risultando a volte un fenomeno appariscente ed evidente, altre volte scorrendo come un fiume carsico al di sotto di organizzazioni e sistemi di pensiero che da esso sembrano molto lontani ed irriducibilmente avversi. Inoltre, esso è lungi dall'essere un ambito di indagine e di interesse solo per chi è morto alla fatica dell'intelletto e in cerca di evasione nel fantastico e nel misterico, in quanto lo si trova intrecciato allo

stesso sviluppo del pensiero scientifico e razionale, persino nei suoi momenti più significativi (come nel periodo di formazione della scienza moderna) e in figure per altro verso celebrate come campioni di quel *logos* occidentale che ha avuto le sue massime espressioni nella matematica, nella logica e nella scienza più *hard*.

In particolare del pensiero esoterico si alimenta la Tradizione (con la T maiuscola) – della quale Guénon ed Evola sono tra i più significativi rappresentanti – che ad esso è strettamente intrecciata, pur non essendogli completamente riducibile: essa infatti affonda la sue radici nella *philosophia perennis* (o anche *prisca theologia*, *prisca sapientia*, *sophia perennis*, *sapientia perennis*, saggezza eterna, sapienza degli antichi e così via), elaborata nel pensiero umanistico e rinascimentale (Vasoli 2010). Questa visione di una sapienza primordiale, comune a tutta l'umanità, depositata nel *Corpus Hermeticum* (tradotto in latino da Marsilio Ficino del 1463), ritenuto il più antico e aurorale scritto che l'annuncia, ebbe una straordinaria fortuna e si trasmise ad una moltitudine di intellettuali e scrittori, più o meno influenzati dalla dottrine ermetiche (Faivre 1994, p. 29-94; Goodrick-Clarke 2008; Riffard 1996). In seguito l'esoterismo ebbe molteplici incarnazioni e ricevette ulteriori influenze, ma portò sempre con sé quest'idea di una sapienza primordiale, di una perdurante tradizione, di una superiore saggezza spirituale disponibile all'umanità sin dai primordi e tenuta in vita grazie a una catena ininterrotta di saggi e di gruppi iniziatici (Hanegraaff 2006, p. 1125), che stava alla base di ogni religione e sapere profano e che doveva essere riscoperta e restaurata: non certo con i metodi razionalistici della scienza moderna, che aveva finito per trionfare con Galileo, ma con pratiche iniziatiche di conoscenza che potevano essere riservate solo ad una élite, facente uso di simboli, immagini e rituali, trasmissibili da iniziato a iniziato, in una catena ininterrotta (Faivre 1994, pp. 14-5). Quest'idea percorre sotterranea tutta la cultura europea, antagonista a quella ufficiale, caratterizzata per il peso crescente del pensiero scientifico, e riemerge con forza in età contemporanea (Van Egmond 1997) con la Società Teosofica, fondata nel 1875 a New York.

E non è un caso che proprio Guénon abbia frequentato prima gli ambienti teosofici parigini, quindi sia entrato in quell'Ordine Martinista fondato da Gerard Encausse (noto come Papus), che

trae ispirazione da Louis-Claude de Saint-Martin, un massone che apparteneva a una loggia francese nella quale sopravviveva l'idea di filosofia perenne (Sedgwick 2004, p. 41), da dove mutua l'idea di "Tradizione primordiale", usata da Matgioi (1905, p. 10), indicato da Guénon come uno dei suoi maestri (Sedgwick 2004, pp. 56-8). Inoltre in considerazione della sua visione critica del Rinascimento come epoca di decadenza e degenerazione, Guénon era portato a vedere il deposito della Tradizione più che nelle correnti ermetiche nella tradizione spirituale che proviene dell'Oriente, nella metafisica dell'antico induismo e quindi del Vedanta. Infatti, dopo aver attraversato tutto il territorio dell'esoterismo e dell'occultismo (Laurant 2008) ed essere giunto ad un loro rifiuto con la pubblicazione nel 1921 e nel 1923 di due opere che criticano sia la teosofia che lo spiritismo (Guénon 1921b e 1923), con la sua *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù* (del 1921) Guénon caratterizza il suo tradizionalismo con la tesi che esso è presente nelle sue forme più pure in Oriente, mentre è del tutto scomparso in Occidente. Anzi, proprio nella critica del "pregiudizio classico", del cosiddetto "miracolo greco", che attribuisce a greci e romani l'origine di ogni civiltà, v'è una delle chiavi di lettura della sua opera.

Diverso è stato invece l'itinerario che ha seguito lo sviluppo del pensiero di Evola. L'iniziale fase artistica portò Evola a legarsi ad un ambiente futurista italiano caratterizzato per le sue tendenze spiritualistiche e occultiste, sicché la sua concezione dell'arte risentì delle discussioni sulla metafisica e sull'esoterismo dei circoli romani assai interessati verso il messaggio teosofico, nel contempo diffuso anche in Italia, in ribellione contro i dogmi del positivismo e la morale borghese, dalle avanguardie artistiche e letterarie nel periodo precedente alla prima guerra mondiale (Pasi 2010, pp. 582-3). Era questa, del resto, una tendenza europea: lo stretto legame tra arte moderna 'illuminata' e occultismo inizia nella Parigi di fine Ottocento, quando la rinascita dell'esoterismo coincide e influenza la nascita dell'arte simbolista e l'artista viene inteso come un mago o un santo la cui arte permette l'accesso a una dimensione negata al comune intelletto (Webb 1989, pp. 289-96). In questo contesto si inserì anche l'Evola dadaista, che abbandonò il futurismo in quanto troppo legato alla civiltà delle macchine e finì per dare all'arte dada, intesa in modo tipicamente elitario, un

significato alchemico ed esoterico che indirizzava verso lo sviluppo interiore, simboleggiato dalla trasformazione del metallo in oro, nel quadro di un potenziamento dell'Io (Chiantera-Stutte 2003, pp. 121-5; Fraquelli 1994, pp. 5-7).

Tale attenzione al problema dell'Io (di certo influenzata da Strirner) (Melchionda 1984, pp. 193-204; Fraquelli 1994, pp. 8-9) – che lo faceva allontanare dal misticismo dissolvitore dell'identità nella totalità – e il senso extra-artistico da lui attribuito all'arte d'avanguardia (Evola 1994) lo portarono in modo naturale ad interessarsi della espressione speculativa che in quel periodo sembrava celebrare la centralità del soggetto, ovvero l'idealismo nella versione di Gentile (Damiano 1998, pp. 49-57); era questo anche un modo di ripensare la propria esperienza artistica e di inserirla all'interno di un sistema di pensiero organico che gli permettesse non solo di fornirle una collocazione speculativa (Rossi 1995; Melchionda, pp. 167-8, 187-97; Chiantera-Stutte 2003, p. 126), come momento propedeutico all'affermazione dell'Individuo (Evola 1930, pp. 201-2), ma anche di mettere a frutto le proprie esperienze esoteriche, in un certo qual modo nobilitandole e sottraendole dal loro sottofondo equivoco e superstizioso (di cui erano spesso espressione le varie organizzazioni teosofiche italiane del periodo).

È importante però sottolineare come in questa fase filosofica – che può essere estesa dal 1917 sino al 1930 (Coniglione 2004, n. 4) – Evola sia convinto che l'idealismo venne inteso sia come *punto di approdo* della speculazione di ogni epoca sia come punto di fuga verso una sua attuazione 'pratica' che lo liberasse dal cerchio incantato del puro "pensiero astratto", alla cui critica tutto l'esoterismo è univocamente dedito. La filosofia – hegelianamente – rappresenta infatti l'angolo visuale privilegiato per cogliere lo spirito di un'epoca e diagnosticarne la crisi (e che si fosse in un periodo di crisi Evola non aveva dubbi) (Evola 1925, pp. 3-5); e nell'idealismo trova la sua pur parziale realizzazione tutta la gnoseologia del passato con l'acquisizione della piena coscienza della smaterializzazione del mondo, realizzatasi progressivamente nel corso del suo sviluppo, come si evince anche dai risultati della più moderna scienza (Evola 1925, p. 33; cfr. anche 1927, pp. 186-8, e 1930, pp. 129-53). Ma l'idealismo è anche un *punto di fuga* in quanto esso deve essere compreso e sviluppato mediante

la considerazione di ciò che vi è di incompleto. Sotto questa veste esso non è altro, per Evola, che il presupposto di ogni sviluppo ulteriore, sviluppo plausibile e necessario nella misura in cui si scopre che esso «non è tale che a metà e questo è precisamente l'unico punto per cui si può andare di là di esso» (Evola 1925, p. 34). E tale sviluppo non può che esplicitare quanto in esso promesso e non mantenuto, ovvero il potenziamento dell'Io, l'esaltazione della sua libertà (Evola 1927, p. V).

È nel quadro di tale "realizzazione magica" dell'Io che si inscrive quel *recupero dell'esoterismo* (nelle sue varie forme, che qui non possiamo analizzare) che costituisce una delle motivazioni di fondo del pensiero filosofico evoliano, al quale egli lavorava in parallelo con la scrittura più peculiarmente teoretica delle sue opere filosofiche. E tuttavia tale realizzazione (le cui coordinate "tecniche" sono fornite nell'opera sui Tantra – cfr. Evola 1925c) non implica una visione radicalmente negativa (come successivamente accadrà) della tradizione filosofica Occidentale, intesa – come in Guénon – quale suo ostacolo: il discorso filosofico si congiunge strettamente e non accidentalmente con le tecniche di realizzazione dell'Io tipiche delle dottrine orientali dello Yoga e dei Tantra, rilette nell'ottica problematica delle esigenze speculative occidentali. Il cammino del pensiero non è da Evola del tutto rifiutato: esso deve sì portare al di là di se stesso, ma non senza averne prima attraversato tutti i territori; è un andare *oltre*, ma solo dopo esservi passato *attraverso*. Il Tantrismo è interpretato in perfetta continuità con la sua teoria dell'Individuo Assoluto, che si esplicita anche nei numerosi riferimenti da lui fatti alla speculazione occidentale, in sostanza ricompresa nel «suo carattere di grandiosità e completezza organica» (Evola 1927, pp. 143-4). La rottura col pensiero speculativo non si propone ancora il recupero di una sapienza antica, dimenticata, sotterranea, ma si colloca al culmine del progresso speculativo rappresentato dall'idealismo – «fiore di una bimillennaria civiltà» (Evola 1925, p. 41) – che deve essere solo completato, realizzato, ma al tempo stesso negato nella sua presunzione razionalistica. E la 'sapienza' antifilosofica a cui la filosofia idealistica lascia il posto è, per Evola, posta nel futuro, al termine di una linea evolutiva, in quanto per lui – ancora buon hegeliano – l'Assoluto, come la spiegazione e la verità, «non stanno, dietro ma avanti» (ivi, pp. 43, 52).

Solo successivamente, con l'approdo alla Tradizione (alla quale perviene nel 1930, in una singolare sintesi di motivi e concezioni che gli provengono da autori come Guénon, Hermann Wirth e Jacob Bachofen – cfr. Evola 1963, pp. 98-103) lo sguardo di Evola si retroverte: non è più nel futuro, grazie alla fondamentale integrazione con le pratiche realizzative della sapienza orientale, che si può sperare la realizzazione della filosofia mediante la costruzione dell'Individuo Assoluto, ma solo dal passato può venire la luce, da una Tradizione che deve essere solo restaurata, di contro a quella "bimillennaria civiltà" che ora è solo il cammino di una disastrosa e devastante decadenza. E qui assume un peso decisivo la stretta congiunzione tra esoterismo, sempre coltivato, e sapienza orientale, ormai vista in una luce del tutto diversa. A questo punto sarà allora necessario rettificare, con una nuova edizione completamente rifatta, la lettura eccessivamente filosofica e occidentalizzante (Evola 1963, p. 69) fornita ne *L'Uomo come potenza* (Evola 1949).

Quanto detto ci permette di meglio inquadrare l'episodio cui accennavamo all'inizio, che avviene nel 1925, quando ancora Evola è interno al proprio percorso filosofico e invece Guénon è già approdato alla Tradizione, nella quale ormai riassorbe ogni precedente esperienza esoterica. È l'anno in cui Evola recensisce del francese l'opera *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedānta*, pubblicata lo stesso anno della sua uscita (Evola 1925b). E il rapporto tra i due non si annuncia facile.

Non ci interessano qui le specifiche divergenze dottrinali in merito all'interpretazione delle dottrine orientali e del Vedānta (cfr. D'Anna 2008, pp. 136-7; 2006, pp. 142-53; Fenili 1994, pp. VI-XI). È invece importante rilevare come egli critichi Guénon per eccesso di intellettualismo e razionalismo, per cui questi privilegierebbe la conoscenza e la contemplazione alla volontà e alla potenza, trascurando le scuole metafisiche indiane che danno maggiormente spazio, diversamente dal Vedānta, alle dottrine esoteriche e magiche (come il Tantra, il Mahāyāna e il Taoismo). La risposta di Guénon esemplifica i punti ciechi cui va incontro la discussione sull'esoterismo: nel rigettare l'accusa di razionalismo fatta alla sua interpretazione del Vedānta e nel sottolineare come questi non abbia nulla del "sistema filosofico", sottolinea che Evola non ha inteso il senso autentico di "intellettualità

pura", che nulla ha a che vedere con la ragione in senso occidentale. Inoltre un altro "deplorable errore" è l'aver visto nella conoscenza metafisica un'attitudine meramente passiva, non avvedendosi di quanta differenza vi sia tra essa e la via mistica, questa sì caratterizzata dalla passività. Ed è evidente per Guénon che l'approccio di Evola, diversamente dal volontarismo iniziatico da lui proposto, è caratterizzato dalla palese influenza di filosofi tedeschi come Schopenhauer e Nietzsche, assai più consistente di quella del Tantra, per cui egli «non pare comprenda meglio del Vedānta e che vede presso a poco come Schopenhauer vedeva il Buddismo, vale a dire attraverso a delle concezioni affatto occidentali» (Guénon 1926, pp. 106-7). Dopo aver indicato ulteriori esempi di "manifesta incomprendimento" sia delle sue tesi (sicché insinua che Evola abbia letto il suo libro molto distrattamente) che delle concezioni orientali (sia in merito al taoismo, al Mahāyāna, come anche allo stesso Tantra), Guénon si meraviglia del fatto che la sua esposizione sia stata intesa come "filosofica" e fa osservare implicitamente come le difficoltà filosofiche sollevate da Evola non hanno metafisicamente senso, in quanto «i termini stessi in cui vengono espresse non corrispondono più a nulla quando si vuole farne la trasposizione in un ordine superiore».

La cosa interessante è la notazione guénoniana sull'essere ancora Evola prigioniero dell'orizzonte filosofico occidentale. E in effetti è proprio questa la cornice in cui si devono collocare, come abbiamo visto, sia l'approccio all'Oriente di Evola, sia il modo suo di accostarsi alla tradizione dell'esoterismo, nella fase anteriore al suo passaggio alla Tradizione. Ma ciò che è rilevante rimarcare è come nella sua risposta Evola metta in luce un punto di carattere metodologico che investe tutto il sapere esoterico ed iniziatico, ovvero il suo 'autoritarismo' che si involge in un circolo vizioso: «definisce a priori come non iniziatiche, profane, filosofiche, ecc. tutte quelle direzioni che non coincidono con il suo gusto o preconetto» (Evola 1926b, p. 111). E nella misura in cui tale conoscenza metafisica, tale intuizione intellettuale – ovvero il contenuto del Vedānta – vengano espresse a parole e in scritti, si pone il dilemma di Evola al quale Guénon non sa e non può rispondere: «O si resta chiusi nell'ambito iniziatico, i cui sistemi autoverificativi e comunicativi non possono però, salvo casi eccezionali, entrare in linea di conto di un "profano"; ovvero

si parla. Ma se si parla, si è tenuti a parlare *correttamente*, ossia: a render conto di ciò che si dice, a rispettare le esigenze logiche che qui sono così inoffensive come quelle grammaticali, a far vedere che l'oggetto della realizzazione metafisica sia pure per accidente [...] dà reale soddisfazione a tutte quelle esigenze e quei problemi che nell'ambito puramente umano e discorsivo sono destinati a rimanere puramente tali» (Evola 1925b, pp. 92-3). Insomma, come ribadirà nella replica, «il G. [Guénon] non solo parla, ma scrive, ma si rivolge a tutto un pubblico, a tutta una cultura di cui fa la critica. Egli dunque non può trarsi indietro, non può cambiare giuoco, sottrarsi a quelle che sono le condizioni di tale ambito» (Evola 1926b, p. 112).

Ma come non osservare che proprio questo è il problema fondamentale di ogni sapere iniziatico, di ogni 'sapienza' che si affida a una intuizione intellettuale non argomentabile e giustificabile discorsivamente? Come non notare che sarà questa stessa forma di autoritarismo ad essere fatta propria da Evola quando deciderà di abbandonare completamente il piano discorsivo per transitare a quello sapienziale? Che senso ha, dunque, esporre discorsivamente il sapere metafisico e argomentare in suo favore se poi si sottrae ogni forza all'argomentazione col sostenere che in ultima istanza a contare è l'intuizione? Di fronte ad un Evola ancora 'filosofo' che vuole tuttora dare uno spazio alla ragione discorsiva, sia pure per andare al di là di essa, v'è la posizione di un Guénon che invece esemplifica il vicolo cieco, il circolo vizioso in cui va a cacciarsi ogni forma di dottrina esoterica e iniziatica: assumere come forma di sua validazione lo stato intellettuale di chi ne sia già convinto e ritenga di esservi già pervenuto; di far ricorso ad un sistema simbolico e mitologico il cui valore probativo è disponibile solo a chi lo abbia già accettato come indiscutibile. Ed è proprio questo l'atteggiamento tipico di Guénon quando critica l'orientalismo accademico, reo di utilizzare i metodi 'scientifici' della filologia, il "metodo storico", per intendere le dottrine orientali, laddove è invece necessario «possedere la mentalità adatta», un'attitudine che è raramente presente tra gli occidentali. Sicché gli studiosi accademici si avvicinano a tali dottrine senza "intenderne lo spirito" e così fanno mera opera di erudizione, una vana critica dei testi, cercando con le loro idee preconcepite di far rientrare negli schemi abituali del pensiero europeo le conce-

zioni orientali. Bisogna invece "assimilare" la mentalità orientale, ponendosi per quanto possibile dal punto di vista di coloro che l'hanno concepita ed ascoltando cosa gli stessi orientali hanno da dire, senza presumere di saperne più di loro (Guénon 1921, pp. 9-13). Insomma per comprendere autenticamente le dottrine orientali, come anche quelle esoteriche, occorre una certa attitudine spirituale, il cui possesso è testimoniato dal dato di fatto che tali dottrine siano state accettate e condivise, appunto perché le si è *autenticamente* intese; e ciò a giudizio di coloro che le condividono e che pertanto si auto-attribuiscono tale comprensione. Ovvero, per convincersi della verità di tali dottrine, bisogna innanzi tutto e preliminarmente accettarne la verità. Il serpente si morde la coda.

*Ma de te fabula narratur.* Non sarà poi lo stesso Evola, gettato alle spalle ogni scrupolo argomentativo e filosofico, a sostenere una simile posizione? E se nella fase filosofica una difficile mediazione tra sapienza iniziatica e conoscenza razionale era cercata nello sperimentalismo di tipo scientifico, in una «metodologia assolutamente positiva» (Evola 1923, p. 313), che a suo avviso era propria anche delle dottrine esoteriche, con il passaggio alla Tradizione non si può dire che le posizioni di Evola siano molto distanti da quelle di Guénon: è evidente il suo rifiuto di sottoporre la "sapienza" ad una seria analisi razionale, e quindi la volontà di distanziarsi dal metodo storiografico e scientifico, così come viene teorizzato nella Prefazione alla *Rivolta*. Qui infatti per la ricostruzione del mondo della Tradizione viene rigettato il punto di vista positivo o scientifico, il "travaglio" degli "specialisti", che si applicano solo al lato più grezzo delle testimonianze e dei dati e i cui metodi storici e scientifici colgono solo la superficie delle dottrine esaminate: distruggendone lo spirito e facendo loro violenza ne ostacolano l'autentica comprensione. Invece «la Tradizione comincia là dove, col raggiungimento di un punto di vista superindividuale e non umano, è possibile porsi al disopra di tutto ciò. Così si avrà una preoccupazione minima di discutere e di "dimostrare". Le verità che possono far comprendere il mondo della Tradizione non sono quelle che si "imparano" e che si "discutono". Esse o sono, o non sono. Ci si può solo *ricordare* di esse, e ciò avviene quando ci si sia liberati dalle ostruzioni che le varie costruzioni umane – e, primi fra esse, tutti i risultati e i

metodi dei "ricercatori" autorizzati – rappresentano; quando si abbia dunque suscitata la capacità di *vedere* da quel punto di vista non-umano, che è lo stesso punto di vista tradizionale» (Evola 2010, pp. 30-1).

Da ciò deriva il tipico argomentare di Evola e di Guénon nei loro libri, anche in quelli dedicati alla spiritualità orientale: il far uso di risultanze e documentazioni "positive" o di ricerche fattuali che provengono dalla scienza accademica, salvo rigettare le conclusioni o anche ignorarne gli esiti quando questi contraddicano le loro convinzioni tradizionaliste, che derivano da una speciale attitudine spirituale propria dell'uomo "differenziato" (e chi non è d'accordo, vuol dire che non ha maturato questa attitudine). La "peculiarità del metodo tradizionale" di Evola, ad esempio, starebbe nella «integrazione della dimensione scientifica con quella mitico-simbolica. I dati delle fonti letterarie, archeologiche ed epigrafiche sono inserite in una più ampia cornice, poiché il mito ed il simbolo comunicano una dimensione più profonda, più sottile – ossia l'anima di una data civiltà – che l'evento fattuale, la notizia storica, da soli, non sarebbero in grado di esprimere» (Arcella 2010, p. 286). Ma se tali fonti letterarie, archeologiche ed epigrafiche messe a disposizione dalla ricerca scientifica non collimano con tale più "ampia cornice", se non riescono a esprimere la cosiddetta "anima di una civiltà" – alla quale non si accede certo mediante essi, ma grazie a una peculiare maturazione spirituale e sapienziale – allora non resta che dire: tanto peggio per i fatti!

Se dunque l'Evola ancora "filosofo", non pienamente transitato alla visione della Tradizione cerca un difficile equilibrio tra sapere esoterico e necessità dell'argomentazione razionale, tra l'incunabolo della Tradizione (che abbiamo visto affonda nell'esoterismo rinascimentale) e la filosofia, invece Guénon è decisamente, sin dall'inizio, un deciso critico della filosofia e della cultura occidentale che – dopo il rifiuto dell'esoterismo – già dalle prime opere si rivolge verso l'Oriente. Ma in entrambi, qualunque sia il momento del loro itinerario speculativo, non viene meno la sottile e pervasiva paradossalità che solo un grande intellettuale come Ludwig Wittgenstein – non esoterico e di cultura mitteleuropea – aveva inteso sino in fondo, risolvendosi per dare ai fatti tutto il dominio di loro pertinenza, amministrato dalla logica e dalla scienza, e limi-

tandosi ad affermare che «su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere» (1922, § 7). Ed è forse nella meditazione dell'insegnamento che da esso ci giunge – del senso autentico che ha il "mistico" in Wittgenstein (cfr. Coniglionne 2002) – che l'Occidente può trovare una strada per intendere quel dualismo tra ragione e "anti-ragione", tra dicibile e "ineffabile", tra esoterico ed essoterico, la cui composizione non può che dimostrarsi paradossale e in sostanza impossibile in Evola e Guénon.

## BIBLIOGRAFIA

- Arcella, S., 2010, «Gli insegnamenti del Buddha», in Iacona 2010, pp. 285-304.
- Cazzaniga, G.M., 2010, *Storia d'Italia. Annali, 25. Esoterismo*, Einaudi, Torino.
- Chiantera-Stutte, P., 2003, *Julius Evola dal dadaismo alla rivoluzione conservatrice (1919-1940)*, Aracne, Roma.
- Coniglione, F., 2002, «La parola liberatrice. Matematica e misticismo in Russell e Wittgenstein», in *La parola liberatrice. Momenti storici del rapporto tra filosofia e scienza*, Cuecm, Catania.
- , 2004, «Apoteosi del soggetto e annichilimento della corporeità in Julius Evola», in *Magazzino di filosofia*, V (2004), pp. 67-95.
- Damiano, G., 1998, *La filosofia della libertà in Julius Evola*, Edizioni di Ar, Padova.
- D'Anna, N., 2006, *Julius Evola e l'Oriente*, Il Settimo Sigillo, Roma 2006.
- , 2008, «Tra Oriente e Occidente», in Iacona 2008, pp. 133-140.
- Evola, J., 1923, «Idealismo, occultismo e il problema dello spirito contemporaneo», in *Ultra*, anno XVII, n. 6.
- , 1925, *Saggi sull'idealismo magico*, Atanòr, Todi-Roma (nuova ed. corretta Mediterranee, Roma, 2006, da cui citiamo).
- , 1925b, «L'uomo e il suo divenire secondo il Vedānta», ora in Evola 1997, pp. 87-102.
- , 1925c, *L'uomo come potenza*, Mediterranee, Roma 1988.
- , 1926, *L'individuo e il divenire del cosmo*, Libreria di Scienze e Lettere, Roma (nuova edizione immutata, Arthos, Carmagnola 1976).
- , 1926b, Risposta a Guénon 1926, ora in Evola 1997, pp. 110-13.
- , 1927, *Teoria dell'Individuo Assoluto*, Flli Bocca, Torino.
- , 1930, *Fenomenologia dell'individuo assoluto*, Flli Bocca, Torino (nuova edizione invariata Mediterranee, Roma 1974, da cui citiamo).
- , 1949, *Lo Yoga della potenza. Saggio sui Tantra*, Mediterranee, Roma 1994<sup>4</sup>.
- , 1963, *Il Cammino del Cinabro*, Scheiwiller, Milano.
- , 1994, *Scritti sull'arte d'avanguardia*, a cura di E. Valento, Fondazione Julius Evola, Roma.
- , 1995, *La dottrina del risveglio. Saggio sull'ascesi buddhista (1943)*, Mediterranee, Roma.
- , 1997, *L'Idealismo realistico (1924-1928)*, a cura di G.F. Lami, Fondazione Julius Evola, Roma.
- , 2010, *Rivolta contro il mondo moderno (1934)*, Mediterranee, Roma.
- Faivre, A., 1994, *Access to Western Esotericism*, State University of New York Press, Albany.
- Fenili, P., 1994, «Presentazione» a Evola 1949.
- Fraquelli, M., 1994, *Il filosofo proibito. Tradizione e reazione nell'opera di Julius Evola*, Terziaria, Milano.
- Goodrick-Clarke, N., 2008, *The Western Esoteric Traditions*, Oxford Univ. Press, Oxford and New York.
- Guénon, R., 1921, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indu*, Edizioni Studi Tradizionali, Torino 1965.
- , 1921b, *Le théosophisme: histoire d'une pseudo-religion*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris.
- , 1923, *L'erreur spirite*, Marcel Rivière, Paris.
- , 1926, «A proposito della metafisica indiana: una rettifica necessaria», in Evola 1997, pp. 105-110.
- Hanegraaff W.J., 2006, (ed.) *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Brill, Leiden – Boston 2006.
- Hanegraaff, W.J. – Pijnenburg, J. (eds) 2009, *Hermes in the Academy: Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*, Amsterdam Univ. Press, Amsterdam.
- Iacona, M., 2008, (a cura di) *Il Maestro della Tradizione. Dialoghi su Julius Evola*, Controcorrente, Napoli.
- Laurant, J.-P., 2008, *René Guénon. Esoterismo e tradizione*, Mediterranee, Roma.
- Matgioi, 1905, *La Voie Métaphysique*, in <http://ouvrede-de-rene-guenon.blogspot.it/>.
- Melchionda, R., 1984, *Il volto di Dioniso. Filosofia e arte in Julius Evola*, Basaia, Roma.

- Pasi, M. 2010, «Teosofia e antroposofia nell'Italia del primo Novecento», in Cazzaniga 2010, pp. 569-598.
- Riffard, P. 1996, *Lesoterismo*, Rizzoli, Milano, 2 voll.
- Rossi, M., 1995, «L'avanguardia che si fa tradizione: l'itinerario culturale di Julius Evola dal primo dopoguerra alla metà degli anni Trenta», in AA.VV., *Delle rovine e oltre. Saggi su Julius Evola*, Pellicani, Roma, pp. 37-120.
- Sassi, M.M., 2009, *Gli inizi della filosofia in Grecia*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Sedgwick, H. 2004, *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford University Press, Oxford.
- Van Den Broek, R. – Hanegraaff, W.J. 1997 (eds.) *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, ed. by, State University of New York Press, New York.
- Van Egmond, D., 1997, «Western Esoteric Schools in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries», in Van Den Broek & Hanegraaff 1997, pp. 311-46.
- Vasoli, C., 2010, «"Prisca theologia" e scienze occulte nell'umanesimo fiorentino», in Cazzaniga 2010, pp. 175-205.
- Webb, J., 1989, *Il sistema occulto. La fuga dalla ragione nella politica e nella società del XX secolo*, SugarCo Edizioni, Milano.
- Wittgenstein, L., 1922, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Einaudi, Torino 1989.