

‘FIGURE’ DEL POST- MODERNO: L’‘ESOTEROLOGO’ – Parte I



Fabio Venzi

(AGENPARL) - Roma, 19 Febbraio 2026

‘FIGURE’ DEL POST-MODERNO: L’*ESOTEROLOGO*’ – Parte I

Una delle figure più emblematiche della civiltà *post-moderna* (classificabile anche come *transumanista* o *post-umanista*) è senza dubbio quella dell'*esoterologo*. A grandi linee potremmo definire *esoterologo* lo studioso dei fenomeni esoterici che affronta gli stessi con l’atteggiamento distaccato e analitico dello specialista: osserva dall’esterno, con metodo e rigore, ma senza coinvolgimento diretto. Diversamente dall'*esoterista* – colui che si accosta all’Esoterismo come praticante – egli non percorre un cammino esperienziale, bensì si limita a ‘esaminare’ e ‘classificare’. L’analisi dell'*esoterologo* procede, infatti, secondo criteri freddi, logici, sistematici: si fonda su categorie, costanti, schemi interpretativi che mirano a ordinare e classificare i fenomeni, nel tentativo – forse inevitabilmente destinato a fallire – di circoscrivere qualcosa che per sua natura è fluido, sfuggente, refrattario a definizioni rigidamente razionali.

L’Esoterismo, infatti, più che un insieme storicamente delimitabile di tradizioni religiose o culturali, è soprattutto una dimensione dell’esperienza, una particolare *visione del mondo*. È una prospettiva che può essere davvero compresa solo da chi l’ha vissuta e praticata in prima persona. Coloro che ne fanno esperienza appartengono alle autentiche Scuole Sapienziali e condividono una medesima concezione della realtà: una *Weltanschauung* esoterica. Essi incarnano, come vedremo più avanti, quello che potremmo definire un “tipo ideale”, la figura dell’Iniziato.

L’Esoterismo

Il termine *Esoterismo* è di conio relativamente recente: la sua prima attestazione risale al 1828, quando Jacques Matter lo utilizzò nella sua opera *Histoire critique du gnosticisme*. Per

lungo tempo, tuttavia, la parola è stata associata quasi esclusivamente a ciò che è segreto od occulto, assumendo spesso una connotazione negativa. Analoga sorte toccò a concetti come *Gnosticismo* ed *Ermetismo*: dopo un iniziale interesse da parte degli studiosi, essi furono progressivamente guardati con sospetto o relegati ai margini della ricerca accademica. A partire dal secondo dopoguerra, però, la situazione cambiò sensibilmente. Gli storici delle religioni iniziarono a esplorare in modo sistematico gli ambiti della tradizione esoterica occidentale fino ad allora trascurati. Negli ultimi decenni, questo rinnovato interesse ha portato l'Esoterismo a conquistare una propria legittimità accademica.

Un passaggio decisivo avvenne nel 1964, quando François Secret ottenne la cattedra di Storia dell'esoterismo cristiano presso l'École Pratique des Hautes Études di Parigi. Nel 1979, gli succedette Antoine Faivre, sotto la cui guida la cattedra cambiò denominazione in Storia delle correnti esoteriche e mistiche nell'Europa moderna e contemporanea. Con l'arrivo, nel 2002, di Jean-Pierre Brach, il riferimento alle "mistiche" venne eliminato, sancendo l'Esoterismo come oggetto esclusivo di studio. La vitalità di questo settore è dimostrata anche dalla nascita di centri e gruppi di ricerca in diversi Paesi. Negli Stati Uniti, nel 1980, fu fondata la Hermetic Academy, collegata all'American Academy of Religion, all'interno della quale sorsero l'Esotericism and Perennialism Group (1986), poi divenuto Theosophy and Theosophical Thought Seminar (1993), e più recentemente il Western Esotericism Group. Nel 1999, presso l'Universiteit van Amsterdam, venne istituito il dipartimento History of Hermetic Philosophy and Related Currents, diretto da Wouter J. Hanegraaff e dedicato allo studio delle correnti esoteriche occidentali moderne. Nel 2005, nacque la European Society for the Study of Western Esotericism e, l'anno successivo, presso l'University of Exeter fu fondato il Centre for the Study of Esotericism, diretto da Nicholas Goodrick-Clarke.

Nel complesso, il percorso dell'Esoterismo, da ambito marginale e sospetto a disciplina riconosciuta, testimonia l'evoluzione degli studi storico-religiosi e l'ampliamento dei loro orizzonti metodologici e tematici. A queste iniziative promosse a livello istituzionale si sono affiancate anche alcune significative riviste specializzate. Tra esse si distingue **ARIES**, periodico pubblicato in quattro lingue, fondato nel 1985 da Antoine Faivre e Roland Edighoffer. Nel 2001, la rivista ha assunto il titolo *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism* ed è attualmente edita dalla casa editrice accademica Brill. Negli Stati Uniti, invece, si segnala *Theosophical History*, fondata nel 1985 da Leslie Price e diretta, a partire dal 1990, da James A. Santucci.

Tentativi di una classificazione

Dopo questa sintetica introduzione alle origini della disciplina, possiamo ora proseguire l'indagine concentrandoci sul "significato" e sul "contenuto" del termine *Esoterismo*, mantenendo una prospettiva rigorosamente accademica.

Tra le classificazioni più accreditate in ambito scientifico si distingue quella elaborata dal professore francese Pierre A. Riffard, docente di Pedagogia e Filosofia e riconosciuto studioso della materia. La sua proposta interpretativa, ampiamente condivisa, organizza i fenomeni esoterici in una serie di "tipi ideali", offrendo, così, uno schema teorico utile per comprenderne le diverse manifestazioni.

- *Esoterismo Estatico*. In esso si raggiungono stati di coscienza intensi, brevi e forti, l'*esaltazione* è il fattore predominante; in questo tipo di *Esoterismo* svolgono un ruolo importante la possessione e la medianità, l'"Iniziato" non è più se stesso, si lascia trascinare dalla *mania*, trascinando con sé gli altri. Come esempio paradigmatico, Riffard a riguardo cita la nota tragedia di

Euripide, le *Baccanti*, dove si mostrano le pratiche delle fedeli di Dioniso (o Bacco), che al culmine dell'esaltazione, coincidente con l'estasi, dilaniavano e divoravano crudo l'animale sacro per impossessarsi della divinità stessa.

- *Esoterismo Metafisico*. In questo *Esoterismo* la manifestazione non è verbale o scritta, ma mediata dall'utensile, presentandosi, così, come un *Esoterismo* non spirituale ma materiale o, meglio, materializzato. Tale *Esoterismo*, che potrebbe assumere anche forme dottrinarie, filosofiche, speculative, teoretiche, si basa sostanzialmente sulla conoscenza, il percorso iniziatico coincide così con la gnosi. Nell'antroposofa Rudolf Steiner, il Riffard rileva la rappresentazione del tipo ideale dell'*esoterista* metafisico, mentre all'interno della dottrina induista lo storico francese ne rileva la presenza nel pensiero del *Vedanta*.
- *Esoterismo Operativo*. Esso non è essenzialmente pratico, ma opera all'interno di pratiche che non sono condizioni dell'"Iniziazione" ma condizioni che l'"Iniziato" accetta. In questa accezione, l'*Esoterismo* è sforzo, attività, il suo fine è che il mondo deve essere portato a compimento, conseguentemente lo stesso uomo deve perfezionarsi, il Principio deve essere conquistato. Le opere che questo processo produce sono esse stesse *Esoterismo*: l'arte, le arti marziali, le istituzioni sociali, le pratiche fisiche, le creazioni artigianali.
- *Esoterismo Simbolico*. Rimanda essenzialmente al mondo immaginario che non è del tutto spirituale né del tutto materiale ma è il collegamento tra i due. Questo tipo ideale ha due tendenze principali: la prima è "panteistica", l'altra "pan cosmica". La prima cerca il divino nella natura, sorprende i prodigi, scopre gli arcangeli, sacralizza gli avvenimenti: la figura tipica è Paracelso. La seconda cerca la natura nel divino, conferisce a Dio attributi cosmici (*GADU*), spiega la natura spirituale a partire dai dati naturali;

la figura caratteristica di questa tipologia di esoterismo è per il Riffard il filosofo e mistico tedesco Jakob Bohme[1].

Nell'analisi proposta da Antoine Faivre, unanimemente riconosciuto come una delle principali autorità negli studi sull'Esoterismo, emerge con chiarezza un orientamento metodologico di carattere rigorosamente storico. L'approccio dello studioso francese si distingue, infatti, per la volontà di collocare i fenomeni esoterici entro coordinate storico-culturali precise, in netta opposizione a una lettura di tipo "perennialista". Quest'ultima, sviluppatasi nel corso del XX secolo, non trova tanto il suo riferimento principale in René Guénon – la cui prospettiva si iscrive piuttosto in un orizzonte Tradizionalista e specificamente iniziatico – quanto in figure quali Louis Massignon, Carl Gustav Jung, Henry Corbin e Mircea Eliade, i quali, pur con impostazioni differenti, operano comunque all'interno di un quadro scientifico e accademico. A Faivre va riconosciuto il merito di aver contribuito in modo decisivo al riconoscimento dell'Esoterismo come ambito legittimo di ricerca universitaria. In particolare, nel volume *Western Esotericism and the Science of Religion* egli esplicita l'intento di definire l'Esoterismo come un settore di studio specifico e autonomo, da collocare stabilmente all'interno delle scienze delle religioni, dotato di propri metodi, oggetti e criteri di analisi:

Since the present volume intends to contribute to the recognition of "western esotericism" as a specific field of research within the science of religions, one focus of interest concerns the meaning(s) of various terms which belong to the vocabulary common in this domain[2].

Come accennato, l'intento di Faivre è una rappresentazione dei fenomeni esoterici soprattutto da un punto di vista *storico e sociale*, rilevando nei singoli fenomeni la presenza di un processo di *emancipazione* delle dottrine 'esoteriche' rispetto alla religione ufficiale, considerata sempre più

“essoterica”. A paragone con Riffard, Faivre limita storicamente la sua analisi, situandone il punto di partenza soltanto agli inizi del XVI secolo, cioè a partire dalla *Teosofia cristiana* o *Naturphilosophie* del Seicento, cosicché tutte le successive forme di *Esoterismo* verranno definite tali soltanto in considerazione della loro *vicinanza* o *lontananza* dalle caratteristiche che questa prima *Teosofia* possedeva, e che viene definita da Faivre l’“Età dell’Oro” dell’*Esoterismo* occidentale. Schematicamente, Faivre sostiene che possiamo dire di trovarci davanti a un *Esoterismo* qualora si rileva la presenza di *sei caratteri* fondamentali, o componenti, distribuiti in maniera variabile a seconda del contesto storico in cui il fenomeno analizzato si colloca:

1. *Le Corrispondenze*. Esisterebbero corrispondenze simboliche e reali tra tutte le parti dell’Universo visibile e invisibile, ciò riporta all’antica idea del *microcosmo* e del *macrocosmo*. Si possono sostanzialmente distinguere due tipi di corrispondenze, quelle che esistono nella natura visibile o invisibile, per esempio tra i sette metalli e i sette pianeti, tra i pianeti e le parti del corpo umano o il carattere (o la società), e ciò è la base dell’astrologia e, secondariamente, quelle tra il mondo naturale e le regioni invisibili del mondo celeste e sovraceleste.
2. *La Natura viva*. Il cosmo è inteso come un fenomeno complesso, plurale, gerarchizzato – come abbiamo visto a proposito dell’idea di corrispondenza. La Natura, in esso, occupa un posto essenziale. Stratificata, ricca di rivelazioni potenziali d’ogni tipo, essa dovrebbe essere interpretata e avvicinata come un libro.
3. *Immaginazione e mediazioni*. I due concetti sono legati, complementari. L’idea di corrispondenza suppone già una forma di immaginazione incline a individuare e a utilizzare mediazioni di ogni tipo, come rituali, immagini simboliche, mandala, spiriti intermedi.

4. *L'esperienza della Trasmutazione.* Faivre evidenzia l'importanza fondamentale dell'elemento iniziatico che permette di distinguere un fenomeno esoterico da una spiritualità che si limita a una espressione speculativa. È l'"Iniziazione", infatti, che permette quella 'metamorfosi' dovuta alla 'seconda nascita', che avviene, appunto, grazie all'"Iniziazione". Si tratta, spiega Faivre, di non separare conoscenza (gnosi) ed esperienza interiore, o attività intellettuale e immaginazione attiva.
5. *La pratica della concordanza.* Questo concetto non è proprio dell'*Esoterismo* occidentale nel suo insieme, ma segna più particolarmente l'inizio dei Tempi moderni (a proposito della *Philosophia Perennis*) per riapparire alla fine del secolo scorso in forma diversa e prorompente. Si tratta di una tendenza che consiste nel voler stabilire denominatori comuni tra due o più tradizioni diverse, se non tra tutte le tradizioni, nella speranza di ottenere un'illuminazione, una gnosi di qualità superiore.
6. *La Trasmissione.* L'insegnamento esoterico può o deve essere trasmesso da maestro a discepolo, seguendo un canale già scavato, rispettando un percorso già tracciato. A essa si collegano due nozioni: a) la validità delle conoscenze trasmesse mediante la filiazione, la cui autenticità o "regolarità" non deve lasciar dubbi (si tratta di collegarsi a una tradizione considerata come un insieme organico di cui bisogna rispettare l'integrità); b) l'"Iniziazione", che generalmente avviene da maestro a discepolo (non ci si inizia da soli, a caso, è necessario un iniziatore, un guru)[3].

Nei suoi lavori, Antoine Faivre, riprendendo in parte un'impostazione già adottata dalla storica britannica Frances A. Yates nei suoi studi sull'*Ermetismo*, propone un paradigma interpretativo fondato sulla dialettica tra "incanto" e "disincanto" del mondo. In tale prospettiva, le caratteristiche attribuite all'Esoterismo troverebbero una definizione compiuta proprio

come reazione al processo di disincantamento avviato dalla modernità. L'Esoterismo verrebbe così inteso come *risposta* alla visione razionalista inaugurata dalla filosofia cartesiana e consolidata dalla scienza newtoniana e dall'impostazione positivista: una concezione metafisica centrata sul principio delle "corrispondenze", riconducibile alle dottrine plotiniane della "simpatia" universale, in opposizione al paradigma meccanicista dominante. In questa lettura si ipotizza l'esistenza di livelli di realtà "sottili", capaci di connettere spirito e materia, accessibili attraverso la *vis imaginativa* e orientati a un percorso di trasformazione interiore che possa ricondurre l'essere umano alla sua condizione divina originaria.

A mio avviso, tuttavia, l'elenco delle presunte "componenti" dell'Esoterismo individuate da Antoine Faivre e da Pierre A. Riffard appare in parte costruito in modo artificiale, talvolta persino eccessivamente speculativo. Se si applicasse rigidamente tale griglia interpretativa per stabilire il carattere esoterico di una dottrina, si finirebbe, ad esempio, per escludere il pensiero di René Guénon, nel quale il tema della Natura come realtà vivente è notoriamente respinto in maniera netta. Per questa ragione, ritengo che ogni tentativo di *storicizzare, classificare o incasellare* l'Esoterismo – e ancor più di razionalizzarlo con l'intento di renderlo pienamente comprensibile entro categorie accademiche – rischi inevitabilmente di rivelarsi riduttivo, se non addirittura destinato al fallimento. Questo aspetto emerge con ancora maggiore evidenza quando Faivre, nel tentativo di applicare il proprio schema interpretativo alla Libera Muratoria, afferma: "*Esistono, inoltre, certe istituzioni, come la Massoneria, che appartengono all'esoterismo solo per certi aspetti (ci sono forme di Massoneria che ne sono sprovviste)*".

Più che condividere tale affermazione in termini generali, sarebbe forse più corretto distinguere tra la Libera Muratoria intesa nella

sua essenza e le singole Obbedienze massoniche *storicamente* determinate. Queste ultime possono effettivamente presentare tutte, alcune o nessuna delle caratteristiche individuate da Faivre; tuttavia, la Libera Muratoria considerata come “Forma” della Tradizione – nella sua dimensione originaria e autentica – resta intrinsecamente ed essenzialmente ‘esoterica’.

Inoltre, l'impostazione rigidamente storicista di Faivre appare poco adeguata a interpretare un fenomeno come quello esoterico. L'esoterismo, infatti, può essere riconosciuto come tale solo se viene compreso secondo la propria logica interna, ossia analizzato da una prospettiva propriamente esoterica. Ne deriva che una “storia” dell'esoterismo non può ridursi a un semplice studio dell'esoterismo collocato nel contesto storico, poiché si confronta con una dimensione liminale che eccede e in parte sfugge agli strumenti dell'indagine storica tradizionale. In tale ottica, la storia dell'Esoterismo finisce per legittimarsi come un ambito autonomo e peculiare, ma soprattutto come una vera e propria “disciplina dello spirito”. Essa si configura così come uno spazio protetto, quasi una teca isolante, entro cui sottrarsi alle pressioni della storia “umana”, con il suo carattere contingente, imprevedibile e irriducibilmente singolare, che incombe dall'esterno.

Di conseguenza, per comprenderne il significato più profondo – così come per comprendere quello di ogni autentica Scuola Iniziatica – non è sufficiente applicare categorie descrittive o griglie teoriche. Occorre, piuttosto, soffermarsi sulla “tipologia umana” che la costituisce: l'idealtipo, la figura interiore a cui essa si richiama e che intende formare.

Questo “tipo ideale” non può essere colto attraverso una rigida adesione agli schemi classificatori proposti da Riffard[4] o da Faivre. Esso sfugge a una definizione puramente teorica, poiché

appartiene a un ordine qualitativo ed esperienziale che eccede le categorie dell'analisi esterna.

In una rappresentazione 'razionale' dell'Esoterismo, un'"anatomia" che lo spiega, cataloga, suddivide in categorie, si perde inevitabilmente di vista il suo *Mito*, la spinta primaria di ogni fenomeno esoterico, che è, e rimane, imprescindibilmente un fenomeno 'iniziatico'. Si trasforma, così, una *Tradizione* in un qualsiasi 'evento' storico, si rivela cioè quella degenerazione e perdita della visione 'sacrale' del mondo che ha portato l'uomo contemporaneo, come direbbe Max Weber, al 'disincanto'. Catalogare l'Esoterismo significa, infatti, strappargli l'anima. L'Esoterismo per essere pienamente compreso dovrebbe, quindi, essere necessariamente *esperito*, sperimentato, vissuto, e soltanto successivamente si potrà 'tentare' una sua rappresentazione, che sarà in ogni caso sempre lontana dalla sua vera *essenza*.

Le origini del 'disincanto': dall'Illuminismo al Post-modernismo

L'*esoterologo* rappresenta l'esito coerente di un lungo processo di "disincanto" del mondo, avviatosi con quella stagione culturale che chiamiamo Illuminismo. In tale contesto, la ragione viene progressivamente elevata a criterio supremo di verità e orientata verso l'analisi della realtà empirica, concreta, quotidiana, con la conseguente tendenza a ricondurre ogni forma di conoscenza ai dati verificabili dell'*esperienza*. La prospettiva illuministica, infatti, circoscrive l'ambito del sapere a ciò che può essere osservato, misurato e compreso attraverso gli strumenti della razionalità critica. È nota, in questo senso, la formulazione kantiana che delimita il campo della conoscenza ai fenomeni, ossia a ciò che appare e può essere oggetto di esperienza, escludendo dal sapere propriamente detto ciò che oltrepassa tali confini. In questo quadro, l'*esoterologo* incarna l'atteggiamento tipico di una

modernità che, pur interessandosi ai fenomeni esoterici, li sottopone alle stesse categorie analitiche applicate a qualsiasi altro oggetto di studio, mantenendo nei loro confronti una distanza metodologica e un'impostazione rigorosamente razionale. Così Immanuel Kant:

L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a sé stesso. Minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro... *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! Questo è il motto dell'Illuminismo[5].

I presupposti del suo sorgere furono dovuti al grande sviluppo che ebbe la scienza nel secolo XVIII, dal naturalismo rinascimentale si passò alla scienza nuova di Galileo e, successivamente, Newton dimostrò come l'Universo fosse un meccanismo regolato nei suoi movimenti dalla forza d'attrazione che tiene le sue parti unite. Si arrivò, quindi, nel Settecento ad applicare il metodo positivo della scienza a tutte le sfere del reale e a dare una spiegazione meccanica a tutte le specie di fenomeni. Dorinda Outram, docente di Storia dell'Università di Rochester, così sinteticamente definisce questo movimento socioculturale:

L'illuminismo era il desiderio che gli affari umani fossero guidati dalla razionalità piuttosto che dalla fede, dalla superstizione o dalla rivelazione; una fede nel potere della ragione umana di cambiare la società e liberare l'individuo dalle restrizioni della consuetudine o dell'autorità arbitraria; tutti siamo sostenuti da una visione del mondo sempre più convalidata dalla scienza piuttosto che dalla religione o dalla tradizione[6].

Le caratteristiche fondamentali di questo movimento, oggi rappresentate in modo esemplare dalle teorie *transumaniste* e *post-umaniste*, furono una profonda 'fede'

per la scienza e un empirismo rigoroso basato sull'esperienza concreta. Questo comportò il rifiuto – e spesso la critica accesa – delle idee innate e dei concetti derivanti dalla pura ragione, ritenendo come unico metodo di ricerca valido quello induttivo, cioè risalire dalle osservazioni fenomeniche alle leggi che le governano.

Una peculiarità centrale del pensiero illuminista è l'*agnosticismo antimetafisico*, che limita l'esperienza esclusivamente ai fatti osservabili, riconoscendo così l'incapacità di questa di raggiungere l'essenza profonda delle cose o di comprendere ciò che trascende il piano sensibile. Le "verità metafisiche" non possono mai essere pienamente espresse tramite parole, concetti o formule, così come la metafisica stessa resiste a qualsiasi definizione rigorosa a causa della sua natura illimitata. Ciò che è ineffabile può essere colto, infatti, solo attraverso l'*intuizione*, in misura diversa da individuo a individuo, ma non è comunicabile tramite il linguaggio ordinario. In definitiva, l'esistenza di una Verità nascosta e il percorso di rivelazione personale che la svela rappresentano l'essenza stessa del 'segreto iniziatico', qualcosa che sfugge a qualsiasi metodo empirico o razionale.

Fondamentale per esperire l'Esoterismo è comprendere la funzione del 'simbolo'. Mentre il linguaggio moderno si basa su un'analisi discorsiva e lineare, rispecchiando la natura della ragione umana che lo utilizza, il simbolismo, al contrario, è intrinsecamente sintetico e intuitivo. Proprio per questa sua natura, il simbolismo è un mezzo più adeguato a trasmettere una conoscenza di tipo intuitivo, una conoscenza 'esoterica'. Essendo sintetico, il simbolo apre la via a concezioni infinite e illimitate, superando i confini imposti dal linguaggio verbale, che invece si caratterizza per significati fissi e definiti, imponendo limiti relativamente stretti all'intelletto. Come ricorda Seyyed Hossein Nasr, *"l'uomo non fa simboli: ne viene trasformato"*^[7].

Nel raggiungimento di questo risultato, la superiorità del simbolismo sulla ragione discorsiva è evidente; è solo nel simbolismo, infatti, che troviamo il mezzo più adatto per attingere e insegnare le Verità di ordine superiore, religiose e metafisiche. Il simbolismo riesce dove neanche la filosofia potrebbe, questo perché, scrive Julius Evola:

La filosofia è insieme subalterna e opposta al simbolismo. La sua forma espressiva è il linguaggio che è essenzialmente analitico, mentre il simbolismo è sintetico. Il linguaggio è discorsivo come la ragione umana. Al contrario, il simbolismo è intuitivo. Per tali caratteri questo è incomparabilmente più adatto del linguaggio a fare da veicolo all'intuizione intellettuale sovrarazionale, ed è per eccellenza il mezzo espressivo di ogni insegnamento iniziatico. Il simbolismo è il sostegno dell'intuizione trascendente. Al contrario, la filosofia è il tipo del pensiero discorsivo, è esclusivamente razionale, e costituisce un uso già particolare della ragione, come prova l'esistenza delle scienze^[8].

Essendo di natura sintetica, il simbolismo consente di abbracciare concezioni virtualmente illimitate, a differenza del linguaggio verbale, che, con i suoi significati più precisi e fissi, pone all'intelletto confini più o meno rigidi, come sottolineava il celebre poeta portoghese Fernando Pessoa:

Tutti i simboli e i riti si rivolgono non all'intelligenza discorsiva e razionale, ma all'intelligenza analogica. Per questo non è assurdo dire che, anche se si volesse rivelare e chiarire l'occulto, non lo si potrebbe fare perché non ci sono parole adatte ad esprimerlo. Il simbolo è per natura il linguaggio delle verità che trascendono la nostra intelligenza, mentre la parola è per natura il linguaggio di quelle verità che la nostra intelligenza domina, perché esiste per dominarle^[9].

Quali sono stati i frutti che nel tempo il pensiero illuminista ci ha lasciato? La *fiducia incondizionata* nel valore e nei poteri della scienza (del progresso come sviluppo rettilineo commisurato alla conquista della razionalità eretta a criterio assoluto e atemporale, ossia la storia come costante e lineare progresso dell'umanità verso il proprio perfezionamento) ha portato, certo, a un progresso sul piano tecnico, a cui però spesso non ha corrisposto affatto, purtroppo, un progresso sul piano della vita spirituale. L'idea, figlia del pensiero illuminista, di un *progresso infinito* si è rivelata vera soltanto in riferimento al progresso *materiale*, a cui non ha fatto riscontro un parallelo progresso *morale*. La storia ci insegna, infatti, che il progresso etico-morale e il progresso della tecnica non vanno necessariamente a braccetto e al progresso della tecnica troppo spesso non ha corrisposto un progresso dell'etica e della morale, e si è soprattutto dimenticato completamente il lato *trascendente* dell'uomo.

Le ricerche di Faivre, Riffard e di altri studiosi, frutto di una prospettiva tipica di questo approccio, interpretano e valutano il fenomeno esoterico principalmente in relazione al contesto storico e culturale in cui esso emerge, trascurando o riducendo il ricorso a modelli universali. Lo storicismo, concentrato sugli eventi sociali unici e irripetibili, fatica a riconoscere "figure" umane ideali e ripetibili; di conseguenza, anziché indagare la natura profonda dell'uomo, si limita all'analisi di realtà storiche particolari, spesso marginali, illudendosi di cogliere così l'essenza del fenomeno.

Esperire l'Esoterismo

Le definizioni e le classificazioni dell'Esoterismo basate sulle sue manifestazioni storiche mostrano, come abbiamo visto, una debolezza intrinseca: esse trascurano l'elemento fondamentale che rende possibile l'esistenza stessa del fenomeno esoterico,

ossia colui che lo vive e lo pratica, l'“Iniziato”. Molti studiosi accademici concentrano, infatti, l'attenzione quasi esclusivamente sul contesto storico-sociale in cui il fenomeno si manifesta. Tuttavia, se ci si avvicinasse all'Esoterismo con un approccio diverso, mettendo al centro la figura di chi compie realmente il percorso iniziatico – l'*opus* – e analizzandone le esigenze psicologiche e coscienziali, l'oggetto di studio apparirebbe subito più chiaro e comprensibile.

Esaminando le diverse manifestazioni storiche dell'Esoterismo dal punto di vista delle “figure umane” che ne hanno permesso la nascita e la diffusione e considerando i motivi che li spinsero a intraprendere percorsi alternativi, spesso non accolti dai contesti socioculturali di riferimento (come accade ancora oggi per la Libera Muratoria), emergono interessanti costanti legate alla personalità e alla visione del mondo di questi individui. Queste costanti definiscono un vero e proprio “tipo ideale”, un idealtipo che, nel corso del tempo, si ripresenta sostanzialmente con le stesse caratteristiche, fornendo, così, una chiave più solida per comprendere la natura profonda delle Scuole Sapienziali.

In questo contesto, parliamo di “figura” seguendo il pensiero dello scrittore e filosofo tedesco Ernst Jünger. Con questo termine, Jünger indica una “realtà superiore che conferisce senso ai fenomeni”. La sua scelta di usare “figura” nasce dall'esigenza di creare un concetto intermedio, capace di rappresentare un nuovo sistema di conoscenza, fondendo essenza ed esistenza in una sorta di trascendenza immanente. La “figura” idealtipica, secondo Jünger, possiede proprie leggi e obiettivi, sostituendosi alla visione lineare e statica del mondo tipica dell'approccio storicista. Essa rappresenta, invece, un movimento ciclico e dinamico, e proprio nella ciclicità della sua manifestazione risiede il suo significato metafisico e trans-storico. Le “figure” che incarnano questo “tipo ideale” – l'“Iniziato” – non sono descritte qui in termini di regole di comportamento, ma come

costanti *metastoriche* di un archetipo più ampio. Questo archetipo si concretizza in individui ben definiti, distinti dai loro contemporanei soprattutto per una visione originale del mondo, una particolare *Weltanschauung*. Comprendere le caratteristiche di questi individui, capire l'origine della loro spinta interiore verso la ricerca gnoseologica e il desiderio di trasmutazione, è a mio avviso fondamentale per penetrare la natura profonda dell'Esoterismo.

Il citato storico francese Riffard sembra cogliere egli stesso le difficoltà di un'interpretazione 'accademica' dell'Esoterismo e lo esplicita con la nota differenziazione, già menzionata, tra l'*esoterista* e l'*esoterologo*:

Bisognerà dunque tornare al problema primario di colui che pratica l'esoterismo (esoterista), al problema fondamentale di colui che studia l'esoterismo (l'esoterologo): siamo legittimati a esporre (a creare, esaminare, presentare) delle dottrine segrete e delle pratiche iniziatiche, a sciogliere la sottigliezza dei "simboli tradizionali" e l'autenticità delle "esperienze spirituali"? Quando si ha la pretesa di parlare di esoterismo, innanzitutto bisogna dire che l'esoterismo rifiuta di essere raccontato, volgarizzato, insomma di fare un discorso su di sé, di essere argomento di conversazione[10].

Ma, allora, ci chiediamo, perché scrivere libri di centinaia di pagine nei quali si 'descrive' l'Esoterismo? Se non ci si sente 'legittimati' a parlare e a esporre i contenuti e i fini delle dottrine 'Tradizionali' cosa rimane da fare se vogliamo 'avvicinare' l'Esoterismo? Riffard, accademico, affronta così il punto centrale del problema:

Questa è la difficoltà principale per l'esoterologo: si può essere tale senza essere esoterista?... Bisognerebbe essere "abili" e non "abilitati" all'esoterismo, in altri termini, bisognerebbe essere

iniziati per comprendere l'iniziazione mentre si può essere epistemologi senza essere sapienti, professori di letteratura senza essere scrittori, critici d'arte senza essere creatori, etnologi senza essere "primitivi". Ciò significa che l'esoterologia è impossibile, che l'esoterismo lo si conosce, non lo si studia. Si arriva così a un dilemma: o si è esoterologi, quindi, non iniziati e proprio per questo ci si qualifica ammettendo di sapere poco o niente di ciò di cui si parla, oppure si è esoteristi e si rispetta la disciplina dell'arcano non rivelandolo, per paura di degradare ciò che si è rivelato[11].

Pertanto, a parere di Riffard l'*esoterologo* (egli stesso) non può 'comprendere' l'Esoterismo, ne sa poco o niente, salvo scrivere poi un testo di circa 1500 pagine sull'argomento.

Le eccezioni. Gilles Quispel, Nicholas Goodrick-Clarke e Arthur Versluis

Vi sono anche accademici che hanno avuto approcci da veri e propri *esoteristi*. I tre accademici che analizzeremo individuano nella *Gnosi* – ossia nella conoscenza spirituale *diretta* della natura nascosta del cosmo e di se stessi – l'unico e imprescindibile comune denominatore dei fenomeni definiti 'esoterici'.

Lo storico olandese Gilles Quispel, docente di Storia del Cristianesimo all'Università di Utrecht, pone la *Gnosi* come termine di riferimento nei suoi studi sull'Esoterismo occidentale, arrivando a proporre una sorta di affinità, se non di intercambiabilità, tra i due termini. Riguardo il concetto di 'esperienza religiosa' Quispel apprese molto dagli insegnamenti di Carl Gustav Jung, che gli permisero di distinguere e interpretare i complicati miti gnostici. Il suo testo *Gnosi Als Weltreligion* fu il frutto di una serie di conferenze tenute presso l'Istituto Jung di Zurigo, che avevano lo scopo di presentare a

Jung e alla sua cerchia i nuovi ritrovamenti di Nag Hammadi. La sua ammirazione per lo psicanalista svizzero fu grande; Jung, dichiarò una volta Quispel “*ha fatto più per l’interpretazione della religione di qualsiasi altra persona oggi vivente*”^[12]. Nella interpretazione di Quispel, la *Gnosi* diviene la ‘costante’ nella storia delle religioni, una costante che, pur essendo ‘*universale*’, si manifesta in specifiche forme storiche. In sostanza, secondo Quispel, la *Gnosi* rappresenta la ‘conoscenza intuitiva’ della vera natura dell’uomo, di Dio e del mondo, espresse da immagini mitiche, e, come tale, è una *possibilità* che si presenta all’uomo di tutte le epoche e che può emergere spontaneamente.

Come si nota, l’approccio di Quispel si differenzia dalla vulgata accademica; parlando infatti di *Gnosi* come di una costante *universale* e *possibilità* data all’uomo per un suo sviluppo spirituale, tramite il suo approccio Quispel si avvicina più degli altri alla vera essenza dell’Esoterismo, un Esoterismo visto non più soltanto come un fenomeno ‘storico’ ma, da un punto di vista ‘trans-storico’, un fenomeno nel quale le diverse manifestazioni ‘esoteriche’ si contaminano, si susseguono, *convergono*, in una prospettiva ovviamente metafisica, rappresentata da un individuo che “*può emergere spontaneamente bin tutte le epoche*”, e nel quale è possibile individuare il ‘tipo ideale’ a cui in questo saggio facciamo riferimento.

Il prof. Nicholas Goodrick-Clarke è direttore del Centre for the Study of Esotericism, fondato nel 2006 all’Università di Exeter. Goodrick-Clarke è stato tra i più noti esperti in materia di Esoterismo; nei suoi studi, riferendosi alla tradizione esoterica occidentale, ne situa le *radici* in un peculiare atteggiamento religioso che risale allo Gnosticismo, all’Ermetismo e al Neoplatonismo nel mondo ellenistico dei primi secoli d.C. Successivamente, secondo Goodrick-Clarke, dal Rinascimento ai giorni nostri il pensiero esoterico ha preso forme diverse,

ravvedendone una sua rappresentazione persino all'interno delle dinamiche della psicologia analitica junghiana:

In the Renaissance, the rediscovery of ancient texts led to the scholarly revival of magic, alchemy, and Kabbalah. Following the Reformation, this spiritual current gave rise to theosophy, Rosicrucianism, and Freemasonry, and the modern occult revival extended from nineteenth-century spiritualism, H. P. Blavatsky's Theosophy, and ceremonial magical orders to twentieth-century esoterists such as Rudolph Steiner, Alice A. Bailey, and George Ivanovitch Gurdjieff, and the analytical psychology of Carl Gustav Jung[13].

La tesi di Goodrick-Clarke è a nostro parere particolarmente interessante, in quanto anch'egli interpreta l'Esoterismo come una vera e propria 'visione del mondo', una *Weltanschauung* che ha avuto una sua importante influenza nei cambiamenti filosofici, scientifici e religiosi dell'Occidente, un 'comportamento esoterico' frutto di un 'atteggiamento mentale' che ha alla base una spiritualità che auspica una 'conoscenza' dell'assoluto non imbrigliata in ricostruzioni meramente storico-sociali:

My own perspective is that definitions of "the esoteric" in terms of discourse, social constructions, and legitimacy lack a hermeneutic interpretation of spirit and spirituality as an independent ontological reality. By seeking to define the esoteric in terms of human behaviour and culture, it becomes a reflected cultural category rather than a philosophical or spiritual insight, which remains the essential component of any claims to real or absolute knowledge[14].

L'ultima personalità accademica che, in questa breve panoramica, ha affrontato il fenomeno esoterico da un punto di vista autenticamente iniziatico è lo studioso statunitense Arthur Versluis. Il prof. Versluis, Chair del Department of Religious

Studies e docente presso il College of Arts & Letters della Michigan State University, per comprendere pienamente un'esperienza esoterica autentica e giungere a una reale immedesimazione con essa, adotta un approccio che definisce “simpatetico-empirico”, così come egli stesso lo descrive:

È fondamentale che gli studiosi si lascino coinvolgere come minimo in un processo di partecipazione immaginativa... E tuttavia andrò oltre, intendo che, per capire fino in fondo quello che studiamo, si arriva a un punto in cui l'esperienza del praticante acquista più importanza della pura erudizione accademica[15].

In sostanza, secondo Arthur Versluis, lo studioso dell'Esoterismo deve diventare esso stesso un *praticante*: un esoterista che ha percorso la Via, vivendo in prima persona l'esperienza che studia, con tutto ciò che questo comporta, a partire dal desiderio di una rinascita spirituale. Quando Versluis parla di Esoterismo occidentale, intende sottolinearne la natura di “conoscenza interiore o spirituale nascosta”, trasmessa attraverso le correnti storiche dell'Europa occidentale e poi diffusa in Nord America e in altri contesti extra-europei. In questa definizione, la conoscenza esoterica si può seguire lungo tutta la storia occidentale, dall'antichità fino ai nostri giorni, comprendendo una varietà di forme: dai misteri dell'antica Grecia e Roma, ai gruppi gnostici, agli ermetisti e agli alchimisti, fino ai movimenti esoterici contemporanei e ai nuovi movimenti religiosi.

Versluis critica apertamente l'approccio di Antoine Faivre, che, pur valorizzando l'aspetto cosmologico dell'Esoterismo occidentale – come le “corrispondenze” e la “natura vivente” – non riconosce nella *Gnosi* l'elemento centrale del fenomeno. Per Versluis, la caratteristica distintiva dell'Esoterismo è proprio l'affermazione di possedere la *Gnosi* e, argomenta, considerare la *Gnosi* come il filo conduttore dei fenomeni esoterici ha due

importanti vantaggi: da un lato, permette di includere l'intera gamma di tradizioni esoteriche; dall'altro, esclude chiaramente figure e movimenti di natura exoterica, distinguendo la conoscenza convenzionale o razionale dall'autentica esperienza gnoseologica.

Gli alchimisti cercavano una conoscenza spirituale diretta della natura, mirata a trasformare certe sostanze; gli astrologi puntavano a una conoscenza spirituale del cosmo, per interpretare gli eventi; i maghi aspiravano a una conoscenza diretta finalizzata a modificare il corso degli eventi; i teosofi cercavano la conoscenza diretta per realizzare la propria "natura angelica". In ogni caso, conclude Versluis, tutti coloro che intraprendevano queste vie cercavano una conoscenza spirituale diretta della natura nascosta del cosmo e di sé stessi: cercavano la *Gnosi*[\[16\]](#).

L'Esoterismo, nell'interpretazione di Versluis, è, quindi, un fenomeno che va analizzato all'interno di tradizioni diverse che condividono un legame con la ricerca della *Gnosi*. Per questo motivo, possiamo considerare le tradizioni "gnostiche occidentali" come sinonimo di tradizioni "esoteriche occidentali". Pur differenziandosi per forma e natura, queste tradizioni possiedono alcuni denominatori comuni:

1. **La *Gnosi***, ossia la conoscenza di aspetti nascosti o invisibili dell'esistenza, incluse le gnosi cosmologiche e metafisiche.
2. **L'*Esoterismo***, che indica come questa conoscenza nascosta sia riservata a un gruppo ristretto di iniziati, o implicitamente limitata dalla sua complessità e impercettibilità.

Versluis distingue, inoltre, tra due tipi di *Gnosi*:

- ***Gnosi cosmologica***: conoscenza o percezione diretta degli aspetti nascosti del cosmo. In questa forma è ancora presente il dualismo soggetto-oggetto e le sue applicazioni si ritrovano in alchimia, astrologia e magia.
- ***Gnosi metafisica***: intuizione spirituale diretta verso una trascendenza completa, una via non-dualista. Questo approccio si riflette, per esempio, nella via negativa di Meister Eckhart o nell'*Ungrund* di Jakob Böhme, e ha radici nel *Corpus Hermeticum* come Mente divina o *Nous*, così come nell'*Advaita Vedanta* della filosofia indiana.

Versluis rivolge critiche soprattutto all'approccio metodologico di Wouter Hanegraaff, che distingue nettamente (*sharp*) tra una prospettiva *religionist* (essenzialista ed emica, ossia che tiene conto degli attori sociali, delle loro credenze e dei loro valori) e una prospettiva empirica. Secondo Versluis, privilegiare l'approccio empirico a scapito di quello emico comporta un'esclusione ingiustificata dei testi alchemici, magici e teosofici, considerati poco rilevanti o non autentici. Ma ciò che Versluis soprattutto condanna è l'uso del *razionalismo* nell'approccio ai fenomeni esoterici, in particolare rispetto al misticismo e alla magia, sostenendo che:

La magia e il misticismo rappresentano per noi aree di studio che, a causa della loro stessa natura, non sono riducibili a oggetti di discorsi e manipolazioni razionaliste, ma piuttosto sconfinano e si aprono verso dimensioni della vita che rimarranno per noi parzialmente nascoste finché non decideremo di esplorarle personalmente... L'esoterismo, in altre parole, sconfina nello studio della coscienza, e il suo centro empirico dà origine al suo intrinseco e definitivo sincretismo (mescolanza di diverse credenze religiose) o la sua crasi (mescolanza delle pratiche). Dall'antichità al presente, i praticanti dell'esoterismo hanno costantemente mescolato insieme diverse credenze, tradizioni e pratiche per creare nuove sintesi esoteriche. Con l'avanzare dello studio dell'esoterismo, si dovranno sviluppare metodi

fenomenologici più sofisticati per affrontare e comprendere ciò che è esoterico[17].

In un suo saggio significativo, *Religion of Light*, Versluis analizza il tema della “Luce”, uno dei simboli più diffusi sia nelle religioni che nell’Esoterismo, ma sorprendentemente poco studiato, a suo avviso, dalla ricerca accademica. Versluis spiega questa lacuna sostenendo che il mondo accademico, concepito dai suoi stessi interpreti come un ambito essenzialmente *secolare*, ha volutamente evitato temi che avrebbero potuto mettere in crisi i suoi metodi consolidati.

Tuttavia, quando ci si confronta con i concetti di *Luce* e di *illuminazione* nelle tradizioni religiose, i confini disciplinari imposti dall’accademia appaiono artificiali: strumenti costruiti per delimitare specifiche aree di conoscenza e per sostenere l’ordine sociale esistente. Per Versluis, il simbolismo della *Luce* non può essere rinchiuso entro tali confini. Parlare di una religione della Luce significa inevitabilmente aprire la discussione alla filosofia e alla letteratura della *Luce*, alla sua presenza nell’arte e nell’architettura, nella cultura e perfino nella scienza e nella neuroscienza. Implica anche riflettere sul concetto di sublime, quella dimensione trascendente e invisibile che, pur rimanendo ineffabile, rende percepibili le cose, superando i limiti della nostra capacità di descrizione.

Versluis si domanda, quindi: esiste qualcosa che ostacola o limita lo sviluppo di una religione o filosofia della *Luce*? Come è possibile che un tema così onnipresente, sia nei testi religiosi che nelle esperienze quotidiane, sia rimasto così a lungo inosservato? La sua risposta è che il solo pensare alle implicazioni della Luce ci conduce in un terreno che mette in discussione alcune delle nostre convinzioni più profonde e inconsce sulla natura dell’essere umano e del mondo. Secondo Versluis, questa potrebbe essere la ragione per cui la religione di

Mani fu estirpata. Per il Giudaismo e il Cristianesimo, in particolare nelle versioni più legate a concezioni antropomorfiche del divino, il Manicheismo costituiva, infatti, una minaccia profonda; allo stesso tempo, in Asia, alcune correnti buddhiste e taoiste lo contrastavano perché lo percepivano come troppo simile al monoteismo occidentale. In altre parole, il Manicheismo risultava “troppo orientale” per l’Occidente e “troppo monoteista” per l’Oriente. Nonostante la sua scomparsa quasi totale, è innegabile che la religione di Mani fosse, prima di tutto, una religione della *Luce*. La sua eliminazione così radicale, che ci lascia oggi solo frammenti e testimonianze, evidenzia quanto questa tradizione, allora come oggi, rappresentasse una sfida al potere e allo status quo.

Probabilmente, ipotizza Versluis, il tema della *Luce* è verosimilmente troppo astratto, troppo etereo per coloro dotati di un’inclinazione religiosa nella *modernità* (o *post-modernità*); molto più affascinanti sono l’emotività della venerazione e la febbre della conversione, la chiamata a un rapporto personale con un Dio personale. Ciononostante, continua lo storico, più si indaga sulla religione della *Luce*, più l’argomento si rivela profondo, mantenendo una presa forte sull’immaginazione popolare: è, infatti, una credenza comune che la morte preveda un movimento “*verso la Luce*”. Questo tema è estremamente diffuso nel pensiero *New Age* ed è presente in ogni sorta di movimento religioso popolare, e lo è, a parere di Versluis, per un buon motivo. C’è qualcosa in questo tema che sconfina oltre le particolari tradizioni religiose o filosofiche, qualcosa che si è costruito all’interno della coscienza umana, spesso in modi che difficilmente riconosciamo o capiamo. Per questo, Versluis specifica che il suo approccio alle *Religioni della Luce* non è volto alla ricerca di tradizioni religiose, ma di quelle forme di espressione e intese religiose, o sacrali, presenti nelle numerose tradizioni religiose e filosofiche:

Malgrado il ricorso da parte mia al termine “religione della luce”, non identifico questo termine con alcuna tradizione religiosa in particolare, né si riferisce a un’entità separata da religioni esistenti o storiche. Piuttosto, mentre esploriamo questo tema, ne troveremo degli scorci qua e là. Persino il manicheismo, talvolta conosciuto come “la religione della luce”, rappresenta soltanto una piccola parte di ciò che qui esploriamo... Non indagheremo certo ogni possibile riferimento alla luce che si trova nella letteratura religiosa, poiché diventerebbe una ricerca enciclopedica, ma piuttosto ci concentreremo su ciò che potremmo definire le chiavi ai misteri. Personalmente ritengo che queste chiavi siano individuabili nella tradizione a noi conosciuta come “platonismo”, anche se potrebbe essere rinominata anche “scuola pitagorica”, o in maniera ancora più generale, i misteri illuminati ellenici. Comunque lo si chiami, se ne trovano tracce nei lavori di Platone e Speusippo, Plotino, Porfirio, Giamblico, l’imperatore Giuliano, Proclo e Damascio, ma anche nel corpo di testi ermetici noto come *Corpus Hermeticum*, e nei frammenti rimanenti degli gnostici, in particolare Valentino e Basilide. È possibile che, dietro la facciata di tutti questi stuzzicanti indizi, dietro i monumenti di pietra della grande antichità, dietro le tradizioni del fuoco sacro e del focolare, dietro i profeti della luce, alloggia qualcos’altro, di cui iniziamo a osservare certi aspetti, ma che non è ancora riconosciuto per quello che è realmente? È possibile che, ora che iniziamo ad esplorare la metafisica e le tracce di una religione della luce, iniziamo ad intravedere non solo ciò che esisteva nel passato, ma anche ciò che potrebbe esistere in futuro? Dopotutto, parlare di metafisica della luce significa iniziare a prendere in considerazione il non-dualismo e tutte le sue implicazioni, oltre a come ci si trasferisce da un dualismo soggetto-oggetto a una gnosi trascendentale (non-dualistica), dalla scienza esteriore a quella interiore. Qui diamo via naturalmente ad un’esplorazione che potrebbe portare alla scoperta – scandalo degli scandali! – dell’esistenza di una base empirica alla scienza interiore. Si potrebbe scoprire che i platonisti ci offrano qualcosa che non ci interessa accettare, il cui

valore però non diminuisce se rifiutiamo. Ciò che ci offrono è, chiaramente, un punto di riferimento metafisico, un modo per comprendere in occidente ciò che è compreso in oriente, nelle tradizioni di Vedanta e del buddismo. Alla fine dei conti, l'ascesa verso la gnosi non-dualistica potrebbe apparire alquanto simile sotto diversi punti di vista culturali-religiosi[18].

Versluis conclude che la *Luce* rappresenta un tema centrale non solo nelle religioni asiatiche, ma anche nelle tradizioni indigene. Esplorarla significa, quindi, non limitarsi allo studio del simbolismo religioso, ma interrogarsi in profondità sull'esperienza umana e sul significato stesso dell'essere.

In conclusione, tra gli studiosi che hanno adottato un approccio "operativo" all'Esoterismo, merita particolare attenzione il filosofo e ricercatore inglese John Holman. Esperto di Esoterismo occidentale e profondo conoscitore di psicologia ermetica, Holman è membro dell'Association for the Study of Esotericism, dell'Association for Transpersonal Psychology e dello Scientific and Medical Network. Nel suo libro *Il ritorno della filosofia perenne*, sostiene che per comprendere l'Esoterismo in modo autentico l'unico approccio realmente efficace è quello dell'"Iniziato". Solo assumendo questa prospettiva si può infatti penetrare appieno l'essenza del fenomeno e coglierne il significato profondo[19].

Quispel, Goodrick-Clarke, Versluis e Holman sono esempi di un modo diverso di studiare i fenomeni esoterici. Questo approccio, che solo di recente sta trovando spazio anche nel mondo accademico, rompe con una tradizione spesso poco incline a rivedere i propri paradigmi. Si tratta di un nuovo modo di avvicinarsi alla natura dell'Esoterismo, più attento alla sua complessità e alla sua specificità.

In questi giorni è in uscita in Italia un'opera di particolare rilievo dedicata al “fenomeno” dell'Esoterismo: *Le Parole dell'Esoterismo*, pubblicata da Mursia. Si tratta di un vero e proprio dizionario tematico, firmato da due autorevoli studiosi dell'ambito esoterico in prospettiva accademica: il professor Claudio Bonvecchio, filosofo di fama internazionale e autore di importanti saggi sull'iniziazione e sull'esoterismo – oltre che di studi di Filosofia della Politica e delle Scienze Sociali – e il professor Bernardo Jorge Nante, docente di Filosofia della religione e di mitologia generale e comparata presso l'Universidad del Salvador di Buenos Aires, curatore dell'edizione italiana di alcune opere di Jung e di una fondamentale guida alla lettura del *Libro rosso*.

Nel volume trovano spazio le principali tradizioni iniziatiche alle quali l'Esoterismo costantemente rimanda e dalle quali, in larga misura, trae origine: i Misteri antichi, l'Alchimia, il Rosacrocianesimo, la Cabala, le tradizioni orientali e nordiche, la Libera Muratoria e molte altre. Le “parole” che le definiscono vengono analizzate con rigore e competenza, offrendo al lettore uno strumento chiaro e approfondito. L'opera adotta una prospettiva metastorica, proponendo come filo conduttore la figura dell'Iniziato: un “tipo ideale” che, pur restando spesso sullo sfondo, attraversa l'intero Dizionario come archetipo ricorrente, destinato a riemergere ciclicamente in forme e contesti diversi.

Le Parole dell'Esoterismo, di cui ho avuto l'onore di scrivere la postfazione, si inserisce nel solco degli studi di Quispel, Goodrick-Clarke e Versluis. Il volume si rivolge sia ai lettori interessati ad avvicinarsi alla materia, sia agli studiosi e agli esperti del settore, che vi troveranno i temi a loro familiari trattati nel linguaggio proprio dell'Esoterismo – perché l'Esoterismo, in fondo, è anche una lingua. E ogni lingua, per essere compresa, ha bisogno del suo dizionario.

[1] Pierre Riffard, *L'Esoterismo*, Rizzoli, Milano, 1996, pagg. 325-342.

[2] Wouter Hanegraaff, Antoine Faivre, *Western Esotericism and the Science of Religion*, Peeters, Leuven, 1995, pag. 1.

[3] Antoine Faivre, *L'Esoterismo, storia e significati*, Sugarco, Carnago (Varese), 1992, pagg. 26-44.

[4] Anche se Riffard, a differenza di Faivre, quando si riferisce al fenomeno esoterico e all'esoterista, ha un approccio indubbiamente più 'ispirato' del collega: *L'esoterismo è spingere il proprio pensiero alle estreme conseguenze per ritrovarsi nel suo cuore e da questo intimo centro lanciarsi all'estremo opposto perché il centro contiene l'insieme. A partire da questo punto si percorre la superficie. L'al di là e l'al di qua coincidono. L'esoterismo è questo: chiedersi se gli esseri hanno ciascuno e nel loro insieme un senso per coglierlo, per cogliere anche la viltà, le inutili crudeltà degli uomini fino a comprendere, a riconoscersi, a rivelare nei limiti della malvagità, nella brutalità delle stupidità delle possibilità, delle potenzialità altre... L'esoterismo è questo: toccare anche in questa vita l'altro lato delle cose, accedere qui e ora alla realtà primaria e ultima, avvertire l'estremo nel proprio ambiente. "L'altro mondo, se esiste, è in questo", diceva il poeta Eluard. Orfeo promette la felicità qui e ora. L'esoterismo è il tentativo, non solo la tentazione, di fare altamente e con ampio respiro ciò che si fa di solito in basso, e con respiro corto. L'artista non cammina, danza, non parla, canta; così l'esoterista pretende di vedere invece di guardare. Ispirando l'aria, egli si ispira... L'esoterista respinge il possibile, l'iniziato fa ciò che tutti sogniamo. Lo yogi induista come il saggio buddista ha lo sguardo divino, la conoscenza dell'altrui pensiero, il ricordo delle esistenze anteriori... Ma lo*

scopo dell'esoterista non è di esibire il suo sapere né di acquistare tali poteri. È sempre la stessa domanda che ritorna: l'uomo può conoscere appieno, essere pienamente? Quali metodi di pensiero e quali regole di vita danno accesso al segreto che noi stessi racchiudiamo? L'esoterista è una persona che ha sviluppato interamente se stessa come un'aquila nel pieno del suo volo. Si apre, come si piega un foglio stropicciato che contiene la formula del mondo. Microcosmo-macrocosmo... La scienza può controllare. La religione deve credere: nell'esoterismo si realizza o non si realizza. L'alchimista non verifica se il piombo diventa oro (se non in via accessoria), non ne fa nemmeno una questione di fede: egli trasmuta, opera, realizza e si realizza: potremmo dire che si aurifica, diventa oro, si rende prezioso, si rende semplice, si vuole brillante. Colui che pratica l'esoterismo è l'esoterista, colui che studia l'esoterismo è l'esoterologo. Quando si ha la pretesa di parlare di esoterismo innanzitutto bisogna dire che l'esoterismo rifiuta di venire raccontato, volgarizzato, insomma di fare un discorso su di sé, di essere argomento di conversazione. Pierre Riffard, op. cit., pagg. 11-14.

[5] Immanuel Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo*, in *Scritti di filosofia politica*, a cura di Dario Fauci, La Nuova Italia, Firenze, 1967, pag. 25.

[6] Dorinda Outram, *The Enlightenment*, Cambridge University Press, 2012, pag. 3.

[7] Seyyed Hossein Nasr, *Ideali e realtà dell'Islam*, Rusconi, Milano, 1974, pag. 68.

[8] Julius Evola, *La via della realizzazione di sé secondo i Misteri di Mithra*, in *Ultra*, numero 3, 1926.

[9] Fernando Pessoa, *Pagine Esoteriche*, Adelphi, Milano, 1997, pag. 59.

[10] Pierre A. Riffard, *op. cit.*, pag. 26.

[11] Ivi, pag. 54.

[12] Gilles Quispel, *Interview with Cristopher Farmer*, in *Gnosis* (Fall/Winter) 1985, pag. 28.

[13] Nicholas Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Tradition*, Oxford University Press, New York, 2008, pag. 3.

[14] Ivi, pag. 13.

[15] Cit. in John Holman, *Il ritorno della filosofia perenne*, Arethusa, Torino, 2011, pag. 19.

[16] Arthur Versluis, *Magic and Mysticism. An Introduction to Western Esotericism*, Rowman & Littlefield, United State of America, 2007, pag. 1.

[17] Ivi, pag. 5.

[18] Arthur Versluis, *Religion of Light*, New Cultures Press, Minneapolis, 2013, pagg. 3-4.

[19] John Holman, *Il ritorno della filosofia perenne*, Arethusa, Torino, 2011.