



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Specialistica In Filosofia Teoretica dell'Arte e della Comunicazione

Tesi di Laurea

—

Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

Uno sguardo dall'alto La perdita della «qualità» nell'Occidente moderno secondo René Guénon

Relatore

Ch. Prof. Luigi Vero Tarca

Correlatore

Ch. Prof.ssa Isabella Adinolfi

Laureando

Dario Roman

Matricola 809232

Anno Accademico

2013 / 2014

Dario Roman

Uno sguardo dall'alto

**La perdita della «qualità» nell'Occidente moderno
secondo René Guénon**

* * *

SOMMARIO:

PARTE 1 - Introduzione.

1.1. Prefazione.....	p. 9
----------------------	------

PARTE 2 - La Metafisica orientale secondo René Guénon

2.1. Prologo n° 1.....	p. 17
2.2. Considerazioni generali sulla metafisica pura.....	p. 19
2.3. Indefinibilità e incomunicabilità della metafisica pura.....	p. 23
2.4. Immutabilità e stabilità della conoscenza suprema.....	p. 43
2.5. La realizzazione metafisica.....	p. 47

PARTE 3 - Critica dell'Occidente moderno: la perdita della «qualità»

3.1. Prologo n° 2.....	p. 69
3.2. Rapporto tra metafisica e religione.....	p. 71
3.3. Rapporto tra metafisica e filosofia.....	p. 105
3.4. Rapporto tra metafisica e scienza.....	p. 133
3.5. Caratteri generali della modernità.....	p. 157
3.6. La dottrina dei cicli cosmici.....	p. 169
3.7. Spazio, materia, quantità, misura.....	p. 175
3.8. Tempo e accelerazione.....	p. 191
3.9. Degenerazione della conoscenza.....	p. 227
3.10. Degenerazione della sfera etico-pubblica: l'individualismo.....	p. 275
3.11. Degenerazione della sfera etico-politica: democratismo ed egualitarismo.....	p. 289
3.12. Degenerazione della sfera privata.....	p. 313
3.13. Decadimento e «solidificazione».....	p. 329
3.14. Decadimento e «dissoluzione».....	p. 347

PARTE 4 - Conclusioni

4.1. Riflessioni finali.....	p. 357
4.2. Ringraziamenti.....	p. 371
4.3. Bibliografia.....	p. 373

- PARTE 1 -

INTRODUZIONE

1.1. Prefazione.

Assai più potente di tutte le filosofie, la metafisica orientale, utilizzata come ontologia, si trasforma in un uno strumento interpretativo delle criticità del tempo presente molto più ampio, organico ed unitario. A partire dalla dottrina dei cicli cosmici si giunge ad una nuova interpretazione del tempo e dello spazio, fino a comprendere il determinismo insito negli avvenimenti di ogni epoca. Ne deriva una nuova lettura dell'Occidente moderno che vede in primo piano l'irrimediabile perdita dell'elemento qualitativo a favore di un incremento della «quantità», della materia e degli effetti delle sue leggi. La trasformazione della «qualità» in «quantità» trova come correlati l'aumento della molteplicità, dell'antagonismo, dell'uniformità, della velocità, dell'esteriorità, della solidificazione, del disordine e della confusione. Simultanea allo sviluppo di questi aspetti appare la progressiva perdita degli elementi legati al Principio supremo della metafisica pura: qualità, essenza, unità, stabilità, interiorità, silenzio, beatitudine, eternità. Tra questi due estremi vanno collocati gli innumerevoli fenomeni che hanno caratterizzato la storia dell'Occidente, ognuno ad una precisa «altezza»,¹ in funzione del grado di partecipazione dell'elemento qualitativo ed essenziale della metafisica. In tal modo i tratti specifici dell'Occidente moderno - quali l'Illuminismo, l'economia, la scienza, la tecnica, la razionalizzazione, la secolarizzazione, la burocratizzazione, la mediatizzazione - non possono che essere considerati come manifestazioni fenomeniche da situarsi agli ultimi e più bassi gradini dell'intero processo di sviluppo discendente della manifestazione universale.

Se nel suo viaggio immaginario Dante scende all'Inferno per poi risalire attraverso il Purgatorio e il Paradiso, in questo percorso si segue invece il senso inverso: una volta compreso il significato di salita e una volta innalzatisi all'interno del mondo fenomenico - seppur solo teoricamente - il viaggio continua con il superamento del tempo e del mondo delle forme per sconfinare nell'eterno e nell'immutabile. A quel punto inizia una progressiva e graduale discesa verso il basso e verso la materia, incontrando dapprima le forme contenenti un maggior grado di conoscenza metafisica, e successivamente le diverse forme fenomeniche collocate alle varie altezze del percorso. Per meglio comprendere la natura dell'innalzamento iniziale ci si è serviti delle intuizioni di Schopenhauer, il quale meglio di altri in epoca moderna ha saputo comprendere la vera natura dell'intuizione umana e, di conseguenza, il vero significato di «innalzamento». Sebbene il suo pensiero non oltrepassi mai il mondo delle forme per accedere veramente alla metafisica, nondimeno egli fornisce gli strumenti per riconoscere la giusta via da seguire per colui che desideri iniziare il cammino ascendente. Alcuni suoi passi presentano forti evidenze e sorprendenti analogie con le descrizioni metafisiche e pertanto risultano agevoli per comprendere la natura del percorso.

Nella parte iniziale della trattazione si è voluto citare un autore come Piero Di Vona, e per almeno due ordini di ragioni. Nonostante infatti egli abbia senza dubbio dimostrato di essere, almeno in Italia, uno dei pochi studiosi ad aver affrontato seria-

¹ Non solo i concetti di «alto» e di «basso» rivestono una funzione centrale per l'intero svolgimento della presente trattazione (GT, p. 175), ma anche - per estensione e per generalizzazione - i concetti da me introdotti, come l'«altezza», l'«elevatezza», l'«innalzamento», la «discesa», l'«allontanamento», l'«abbassamento».

mente l'analisi dei testi guénoniani, nondimeno egli non ha saputo evitare quel pericolosissimo errore in cui spesso si cade quando si trattano questioni orientali. Ed è allo scopo di far meglio comprendere questo genere di errore che si è voluto utilizzare il suo pensiero in corrispondenza di alcuni passaggi e alcune sue specifiche citazioni. L'errore a cui si allude consiste semplicemente nel confondere due diversi punti di vista come se fossero identificati in un'unica posizione, oppure quello di interpretare un'unica posizione in due modi diversi ed entrambi legittimi. Per potersi depurare veramente da questo insidioso inganno è necessario non solo smascherare alcuni casi in cui è stato generato questo tipo di errore, ma anche ricondurre continuamente la riflessione al punto di vista superiore - il cosiddetto «sguardo dall'alto» - senza il quale nessuna prospettiva potrà mai risultare corretta. Ma non è stato soltanto Di Vona a commettere questo genere di errore, ma anche chiunque altro abbia deciso di spingere lo sguardo all'Oriente conservando gli schemi dell'Occidente.

Per differenti e opposte ragioni vengono riportati alcuni brevi ma importanti passi di Cioran, certamente un filosofo atipico ma che, al di là di ogni apparenza e di ogni riduttiva collocazione a cui è stato e sarà sottoposto, ha saputo cogliere nel modo più esatto i più importanti aspetti critici dell'Occidente moderno, come la questione della mancata libertà dell'uomo dell'età contemporanea e il problema del nesso causale inerente la velocità e l'accelerazione: l'uomo non ha inventato le macchine per andare più velocemente, ma vi era già sospinto, quasi a riprova dell'ineluttabilità discendente e regressiva dello sviluppo della manifestazione universale. Ma questa è solo una delle tante sorprendenti intuizioni di Cioran: la tesi che voglio sostenere è che Cioran ha compreso perfettamente alcune criticità dell'epoca moderna, senza peraltro che egli le abbia sapute ricondurre in qualche modo ai principi metafisici dell'Oriente. Conseguentemente anche le sue intuizioni (come quelle di molti altri filosofi), alla luce della potente ontologia guénoniana, acquistano una nuova veste e una nuova collocazione.

Nondimeno si è cercato di chiarire nel miglior modo possibile la ragione per cui la monumentale riflessione di Guénon - in parte contro la sua stessa volontà - possa e debba essere considerata una «filosofia» nel senso lato del termine, ossia uno sguardo più ampio e più profondo verso ogni tipo di conoscenza.

Ad ogni passaggio di questa trattazione si è cercato di rendere evidente e comprensibile il significato di «altezza», di che cosa debba essere considerato «elevato», e di che cosa debba essere considerato «abbassato»; di che cosa significhi «innalzarsi» e di che cosa significhi «discendere». Proprio perché tali chiarificazioni sono da considerarsi della massima importanza per le finalità di questo studio, si è deciso di richiamarle e ribadire con decisione tutte le volte che se ne è ravvisata la necessità.

Così ho anche cercato di render chiara ed evidente ogni distinzione tra ciò che ha affermato Guénon e ciò che ho affermato io (spesso utilizzando la frase «c'è da aggiungere»), anche se questa evidenza potrebbe non sempre apparire come tale, data la complessità e l'eterogeneità della materia trattata, e data l'intenzionale pretesa di non voler scadere troppo verso la sistematicità tipica del pensiero moderno; la quale, nel caso di trattazioni inerenti il pensiero orientale e la metafisica, costituirebbe sempre un approccio errato. Un relativo ordine e una relativa sistematicità, tuttavia, si impone

qui al solo scopo di rendere maggiormente intelligibili e comunicabili i contenuti di questo studio a chiunque desideri avvicinarsi ad esso senza essere in possesso di particolari conoscenze metafisiche (sebbene sia richiesta una sufficiente comprensione e assimilazione della storia del pensiero occidentale).

Questi, in linea generale, i principali contributi del presente studio. Non senza evidenziarne, in tutti i suoi aspetti, i molteplici fattori derivanti dalla perdita della qualità e dalla spinta verso la quantità e la materia; che in effetti è quanto si può dedurre dagli scritti e dalle riflessioni di questo autore.

Soltanto recentemente, in effetti, l'insigne studioso francese di stampo tradizionalista René Guénon (1886-1951) inizia ad interessare un pubblico sempre maggiore di studiosi e di curiosi. Soltanto recentemente il suo contributo, anche se non ancora pienamente compreso, inizia gradualmente ad essere apprezzato. Soltanto in tempi recenti una modesta parte degli intellettuali occidentali inizia ad accostarsi seriamente alle sue opere e al suo pensiero. Anche se il suo contributo è ancora soggetto ad errate interpretazioni, si inizia gradualmente a comprenderne davvero i principali passaggi. Anche se l'accostamento alla sua opera e alla sua immensa erudizione comporta ancora - e conserva sempre - una certa difficoltà interpretativa, inizia ad esser possibile una lettura più attenta e più precisa del suo pensiero. Pur dovendo far chiarezza su molte errate interpretazioni operate da diversi pensatori a proposito degli scritti di Guénon, nonché mettere sull'avviso circa il costante pericolo che incombe su tutti coloro che intendono ricavare qualche nuova interpretazione dai suoi numerosissimi passaggi, inizia ad esser più visibile e veritiero il quadro generale della sua opera, nonché la sua organica coerenza ed il filo unitario che unisce tutto il suo pensiero. Si può anzi affermare di iniziare a comprendere davvero Guénon proprio nel momento in cui si comincia a percepirla il tratto di unitarietà e di organicità, desumibile del resto dal carattere unitario del Principio supremo da cui tutta la sua opera muove e da cui ogni sua riflessione necessariamente procede. In effetti, l'*unità* è sempre conseguenza dell'*universalità* dei principi.² Ed essendo le analisi di Guénon procedenti dal carattere teoricamente unitario dei principi metafisici, non si può che ricavarne, per i suoi scritti, quell'inconfondibile tratto di organicità, coerenza ed unitarietà.³ Lo stesso carattere organico ed unitario che può risultare soltanto e unicamente da uno «sguardo dall'alto». Quello sguardo che, pur illuminando le molteplici e indefinite sfaccettature della realtà, nondimeno consente di vedere egualmente riunite sotto un unico principio tutte le cose e tutti i punti di vista. In mancanza di questa percezione unitaria non è possibile comprendere davvero il pensiero di Guénon.

Profondo conoscitore non solo delle tradizioni orientali, ma anche della storia e della cultura d'Occidente, Guénon inizia ad incuriosire il pubblico dei paesi occidentali soprattutto a partire dalle conseguenze dell'applicazione dei tratti della sua metafisica al tempo moderno in Occidente. Ed è proprio a partire da questa particolare angolatura che si svilupperà la presente indagine. Del resto, se si dovessero sintetizzare i meriti desumibili dalle opere di Guénon, si dovrebbe certamente affermare che essi si dispiegano su almeno due livelli di lettura: da un lato egli ha dimostrato una grande

² OO, p. 226.

³ PDV3, p. 59.

capacità di comunicare l'Oriente in Occidente, e dall'altro ha anche saputo applicare alcuni aspetti del pensiero orientale e tradizionale all'Occidente, ricavandone in tal modo una nuova e più corretta interpretazione delle mille sfaccettature dell'Occidente stesso.

René Guénon oggi non può più essere guardato con sospetto e diffidenza, come accadeva fino a qualche tempo fa a causa di una presunta appartenenza ad una tradizione di pensiero troppo diversa e lontana da quella dell'Occidente moderno. Oggi i suoi testi iniziano ad essere tradotti e studiati seriamente in molte lingue, nonostante egli resti certamente un pensatore decisamente complesso per la cultura occidentale.

Fino a qualche tempo fa la sua "filosofia"⁴ veniva rifiutata in quanto ritenuta non dimostrabile, a riprova stessa del fatto che non la si è compresa, non significando l'indimostrabilità proprio nulla. Ma è proprio studiandolo a fondo, con pazienza e attenzione, che si comprendono le ragioni dell'enorme ricchezza esplicativa ed interpretativa del suo pensiero. E' proprio studiandolo con cura che si inizia ad apprezzarne la filosofia e le implicazioni. E' proprio studiandolo a fondo che il nostro Occidente - così diverso - risulta sorprendentemente comprensibile e chiaro, in tutte le sue mille sfaccettature. Ed è proprio attraverso questo percorso che lo si scopre e lo si apprezza davvero: a partire dagli studi sulle criticità dell'epoca moderna occidentale, diretta conseguenza dell'applicazione al tempo presente delle categorie ontologiche più ampie e più profonde, tipiche della Tradizione orientale, e da Guénon stesso recuperate.

Guénon non si è limitato ad ottemperare al già difficile compito di recuperare la sapienza tradizionale - per molti Occidentali di oggi ancora così estranea e distante - ma ha anche saputo *applicare* queste immense conoscenze alla modernità occidentale, rendendola immediatamente e sorprendentemente chiara e comprensibile a chiunque abbia la pazienza di cimentarsi con i risultati delle sue analisi.

Spogliando il suo pensiero e la sua figura dei veli ideologici con i quali in alcuni casi lo si era avvolto - anch'essi peraltro determinati dalle distorsioni culturali dell'epoca moderna - ci si accorgerà improvvisamente della forza, dell'ampiezza e della profondità del suo pensiero: ogni campo ed ogni settore del sapere viene investito da questa immensa forza producendo nuovi risvolti e molteplici vedute.

Ma in questo lavoro non è tanto la generalità del suo pensiero che principalmente deve interessare - e che pure verrà esposta nelle sue linee principali nella prima parte di questo studio, senza la quale ogni successivo discorso risulterebbe incomprendibile - quanto piuttosto le *conseguenze* dell'applicazione della sua ontologia al nostro tempo. In modo particolare la tendenza dell'Occidente moderno a ridurre ogni

⁴ È lo stesso Guénon a mettere in guardia dal pericolo che si corre nell'interpretare il suo pensiero come "una filosofia che vada contro la filosofia" (OO, p. 240). In realtà Guénon, come da sua esplicita ammissione - e come pure diverrà chiaro nel corso della presente trattazione - vuole fare tutt'altro: anziché costruire una filosofia «alternativa» destinata a porsi in antagonismo rispetto alle scuole filosofiche occidentali (il che significherebbe aggiungere una filosofia in più accanto a quelle già esistenti), egli intende *riconduurre* ogni posizione di pensiero alla metafisica orientale, generando in tal modo una strumentazione in grado di ridefinire e ricollocare qualsiasi posizione filosofica occidentale. Ne deriva quell'impressione di unitarietà che colpisce al termine della sua analisi, nonché una risistemazione completa ed esatta di ogni altro punto di vista, in tal modo ricollocato e più correttamente rapportato ai riferimenti superiori. Nondimeno al termine di questa rilettura non possono che risultare chiare anche tutte le interconnessioni e i tutti rapporti fra gli stessi innumerevoli punti di vista.

cosa alla sola *quantità*, tendenza inevitabilmente correlata con l'inesorabile perdita della *qualità*. Una volta inquadrata le sorprendenti e affascinanti peculiarità della sua metafisica, diverrà conseguentemente evidente l'ampio ventaglio di tutte le innumerevoli posizioni critiche nella quale versa l'Occidente moderno. Diverranno improvvisamente chiari molti problemi dell'epoca attuale, che solo parzialmente - e spesso erroneamente - erano stati compresi e spiegati. Emergeranno uno ad uno gli innumerevoli motivi di quelle criticità, che erano rimasti sommersi per un tempo immemore nel mare dell'incomprensibilità.

La naturale e crescente curiosità intellettuale dovrebbe indurre ad addentrarsi nel cuore della presente indagine, e a riflettere su uno dei più drammatici aspetti del nostro tempo: il processo di discesa e di allontanamento dal Principio supremo della metafisica orientale, e la conseguente tendenza a trasformare ogni elemento «qualitativo» in un altro corrispondente elemento «quantitativo»: la riduzione di ogni elemento alla sola *quantità* è l'aspetto centrale e il cuore stesso della crisi del mondo moderno occidentale. Ma quali settori investe questo processo? Ebbene, esso investe *ogni* settore, ovunque e dappertutto: non vi è aspetto della vita e del mondo moderno che ne rimanga esente.

Ma i risultati di questa indagine appariranno ancor più sorprendenti nel momento in cui le conseguenze di queste analisi consentiranno di diventare consapevoli delle ragioni di un numero impressionante di fenomeni del nostro tempo: si scoprirà dunque che molti aspetti della vita moderna, apparentemente separati tra loro, sono in realtà interconnessi e riconducibili ad un unico fattore: l'allontanamento dal Principio supremo metafisico.

Coerentemente con gli intenti guénoniani - secondo i quali ciò che si desidera è soltanto "fare opera di comprensione e non di erudizione"⁵ - si è deciso di strutturare il presente lavoro nel modo più chiaro e conciso possibile, mantenendo fermo tuttavia il proposito di costruire un lavoro organico, coerente, chiaro e sufficientemente compiuto. Al fine di rendere accessibile e comprensibile la presente trattazione a chiunque decida di accedervi, è necessario ribadire che per comprendere il cuore centrale del presente lavoro - la perdita della qualità nel mondo moderno - è stato necessario illustrare nei primi capitoli i tratti essenziali della metafisica orientale, il misconoscimento dei quali renderebbe di fatto incomprensibili le deduzioni successive. In questo senso quindi deve essere intesa la configurazione strutturale di questo studio: l'esposizione e la comprensione della natura della metafisica orientale deve necessariamente precedere ogni sviluppo speculativo successivo. Ne consegue l'inevitabile non-senso di un eventuale accostamento ad un capitolo intermedio di questo lavoro: è necessario partire dall'inizio e procedere in modo graduale e progressivo; solo in tal modo le varie parti diverranno veramente chiare, e solo in tal modo apparirà evidente la necessaria e ineludibile interconnessione fra queste medesime parti.

Una volta evidenziata e illustrata l'incomunicabilità, la stabilità e l'infinità della metafisica orientale, nonché le tappe principali del suo conseguimento e della sua realizzazione, diverrà possibile comprendere le posizioni che, in senso graduale e progressivo, rappresentano una discesa e un allontanamento dai principi metafisici:

⁵ VED, p. 11.

dapprima la religione e il misticismo, successivamente le filosofie antiche e poi quelle moderne, ed infine la scienza attuale e la tecnica. Solo a questo punto può iniziare lo studio rigoroso dei tratti specifici della modernità, partendo proprio dalla «teoria dei cicli cosmici», con la conseguente deduzione dell'accelerazione del tempo - alla quale la modernità deve essere ricondotta - nonché la teoria indù dell'«essenza» e della «sostanza», per sviluppare conseguentemente la critica al meccanicismo moderno, al materialismo, all'utilitarismo, alla tendenza all'uniformità, alle concezioni democratiche ed egualitarie, all'individualismo, alla sfera pubblica, all'etica, alla politica, alla perdita delle gerarchie, alla confusione, al disordine, alla decadenza, alla degenerazione e alla dissoluzione. Tutto questo, e molto altro ancora, è riconducibile alla perdita generale della «qualità».

Partendo dalla critica ad ogni meccanicismo e materialismo acquisteranno nuova luce e nuovo significato un elevato numero di fenomeni: la materializzazione di ogni cosa, la trasformazione del tempo nello spazio e la sua accelerazione, l'odio per il segreto, la solidificazione del mondo, il trasferimento della sfera privata nella sfera pubblica, la peculiarità delle arti e dei mestieri moderni in opposizione a quelli antichi, la perdita dell'identità degli individui, i fenomeni riconducibili all'instabilità sociale, le conseguenze della crisi del democratismo e dell'idea di uguaglianza, il rovesciamento dei simboli, l'inganno delle profezie, la solidificazione delle cose e l'aumento della metallurgia in epoca moderna, e molti altri ancora. Non mancheranno note dettagliate, critiche ad altre posizioni, puntualizzazioni in merito ad errori frequenti, ed esemplificazioni concrete tratte dal mondo e dalla vita moderni. Non è soltanto lo scientismo moderno ad essere relativizzato - costituendo esso stesso una fra le tante conseguenze derivanti dagli effetti dell'attuale ciclo cosmico - ma un'intera mentalità e un intero orizzonte di senso, che non soltanto ha sempre indotto l'uomo ad osservare i fenomeni attraverso una luce distorta, ma che gli ha anche letteralmente impedito di cogliere nel modo più appropriato l'essenza profonda della storia umana.

E per concludere, dopo aver sottolineato le ragioni della necessaria e inevitabile incompletezza della presente ricerca, e dopo aver richiamato brevemente il peso e la collocazione dei tentativi e dei contributi culturali che pure sono stati prodotti in Occidente in questo settore, si è voluto indicare alcune possibili vie, realmente percorribili, per eventuali future ricerche, nella direzione di una maggiore e migliore comprensione della complessità dei fenomeni specifici dell'epoca moderna occidentale. La presente ricerca, infatti, può idealmente essere collocata all'interno di un più ampio mosaico comprendente ogni altra indagine riguardante gli aspetti critici dell'epoca moderna. Questo stesso mosaico, le cui coordinate non possono che essere determinate dai principi trascendenti e metafisici, conferirebbe una corretta collocazione e un giusto senso ad ogni ricerca effettuata in tale direzione, e ricondurrebbe ogni discorso ad una dimensione teorica più ampia, più profonda e più organica. Del resto questo stesso lavoro dovrebbe rappresentare già un significativo contributo in tale direzione.

- PARTE 2 -

LA METAFISICA ORIENTALE SECONDO RENÉ GUÉNON

2.1. Prologo n° 1.

«Quando il Sole della Conoscenza spirituale sorge nel cielo del cuore (vale a dire al centro dell'essere, designato come *Brahma-pura*), esso scaccia le tenebre (dell'ignoranza che vela l'unica realtà assoluta), penetra tutto, tutto avvolge e tutto illumina. Chi ha compiuto il pellegrinaggio del proprio "Sé", un pellegrinaggio nel quale non c'è nulla che riguardi la situazione, il luogo o il tempo (né alcuna altra circostanza o condizione particolare), che è dovunque (e sempre, nell'immutabilità dell'"eterno presente"), nel quale non si sente né il calore, né il freddo (né alcuna impressione sensibile o anche mentale), e che procura una felicità permanente e una liberazione definitiva da ogni turbamento (o da ogni modificazione), è senza azione, conosce tutte le cose (in *Brahma*), e ottiene la Beatitudine Eterna».⁶

⁶ VED, p. 164.

2.2. Considerazioni generali sulla metafisica pura.

Per comprendere correttamente i caratteri della metafisica, così come viene intesa da René Guénon, è necessario innanzitutto superarne la semplice asserzione di origine aristotelica - secondo la quale essa sarebbe “ciò che sta al di là della fisica”⁷ - e porre invece in evidenza il suo tratto “universale”⁸ e “illimitato”.⁹ Con il termine *metafisica* Guénon intende esattamente la conoscenza dell’universale, più precisamente

la conoscenza dei principi di ordine universale,¹⁰

ossia la conoscenza di quei principi che sono in grado di includere e di spiegare *ogni cosa*. Di qui gli aggettivi: assoluta, illimitata, pura, integrale, totale, completa.

Nel dibattito sull’ontologia occidentale, tra essere ed ente, e sul problema della conoscenza, Guénon riconosce la necessità di partire sempre da un punto di vista superiore per operare in modo appropriato una qualsivoglia conoscenza; e riconosce che in Occidente questo punto di vista superiore è sempre stato rappresentato dalla metafisica di Aristotele. Il principio di non contraddizione infatti funge da base per l’ontologia e la gnoseologia occidentali, il punto a partire dal quale ogni cosa può essere spiegata. Tuttavia, Guénon, pur attribuendo ad Aristotele e alla Scolastica il possesso della metafisica soltanto “in una certa misura”, al tempo stesso nega ogni identificazione della metafisica occidentale con la metafisica “totale” (o “intellettuale”, o “pura”, o “integrale”, come ancora egli l’ha denominata). In altre parole egli nega che la metafisica occidentale e la Scolastica abbiano posseduto la metafisica totale.¹¹ Ne deriva che la metafisica occidentale è entrata in possesso *solo parzialmente* della metafisica totale. Significa che la metafisica totale “sporge” rispetto alle metafisiche occidentali, anzi, rispetto a *tutte* le altre metafisiche. Le metafisiche occidentali dunque partecipano della metafisica pura, seppure in misura parziale. Ciò che non partecipa per nulla della metafisica orientale è invece il Panteismo,¹² essendo incompatibile con la metafisica qualunque posizione più o meno riconducibile alle forme del mondo umano. Ma Guénon respinge anche, in maniera analoga, l’agnosticismo,¹³ essendo in realtà sempre possibile accedere ad ogni vera conoscenza, fatti salvi i limiti derivanti dalle possibilità di uno stato determinato. Ora, è evidente che questi limiti si sono accentuati nella moderna epoca di decadenza, ed è per questo stesso motivo che Guénon attribuisce agli Scolastici la prerogativa di non essere andati oltre la considerazione dell’«Essere», riducendo in tal modo la metafisica alla sola ontologia.¹⁴ (il che equivale a dire che l’ontologia aristotelica riflette la metafisica solo in una certa misura). Queste considerazioni generali, tuttavia, non devono indurre a negare qualsiasi

⁷ A. Terenzoni (a cura di): *Lessico di René Guénon*, Alkaest, Genova, 1983, p. 152.

⁸ Ivi, p. 154.

⁹ Ivi, p. 152.

¹⁰ INT, p. 79.

¹¹ PDV2, p. 42.

¹² VED, p. 163, nota 4 a piè di pagina.

¹³ PDV1, p. 242.

¹⁴ Si veda: PDV1, p. 272; ed anche: PCI, p. 42, nota 2 a piè di pagina.

valore esplicativo alle ontologie occidentali: esse anzi conservano una loro validità, anche se in un senso parziale e relativo.

Evidentemente, Guénon, quando cerca di descrivere la metafisica della tradizione orientale, non pensa alla metafisica occidentale se non in termini comparativi. Più volte nei suoi scritti egli richiama la metafisica occidentale, in particolare quella aristotelica, la metafisica della Scolastica e il Tomismo, come degli encomiabili tentativi - in parte riusciti - di trovare dei punti di riferimento realmente tali e superiori rispetto alle determinazioni particolaristiche, e che proprio in quanto tali consentono di spiegare le cose nel senso corretto e deduttivo¹⁵. La tesi che voglio sostenere non è quindi quella che potrebbe apparire evidente ad un primo e immediato sguardo: la squalificazione delle ontologie occidentali a favore delle metafisiche orientali. La tesi che fin dall'inizio voglio sostenere è che Guénon ha gettato uno sguardo verso il mondo a partire dalla metafisica orientale, ossia a partire dal punto di vista più alto possibile: egli ci parla davvero *dall'alto*. Questo non significa che egli non abbia saputo riconoscere le importanti "altezze" che pure sono state raggiunte in Occidente (sebbene non le riconosca tutte, ed alcune le si dovrà rendere evidenti nel corso della presente trattazione); ma significa che la sua scala di misura, il suo termine di confronto, è fondato ed è basato sulla metafisica orientale pura, e che lui chiamerà anche metafisica "totale", "universale", "intellettuale", "integrale", proprio per renderne evidente la distinzione rispetto ad ogni altra pseudo-metafisica.

Osservando tutte le cose da questo punto di vista, che è il più alto che si possa immaginare, le metafisiche occidentali non possono che apparire parziali, riduttive, per così dire "sbiadite", anche se solo in senso relativo. Si può ben comprendere quindi il significato del titolo conferito al presente lavoro: uno «sguardo dall'alto»! Perché Guénon osserva le cose dal punto più alto, ed è guardando dal punto più alto che ne parla: se ne deduce che tutto ciò che egli vede e che vuol comunicare - e che qui si deve cercare di comprendere - non è che una *conseguenza* di questo sguardo dall'alto. Questo punto di partenza, questa chiave di lettura, così importante per chiunque voglia comprendere il senso del presente lavoro, dovrebbe permettere nondimeno di spiegare alcuni di quelli che possono essere definiti errori nelle operazioni di comparazione tra specifici aspetti della metafisica orientale e specifici aspetti delle metafisiche occidentali. Errori molto frequenti ma non per questo meno insidiosi, e che vanno assolutamente chiariti. Questa chiave di lettura permetterà di risolvere immediatamente alcuni equivoci che sempre le tradizioni orientali generano ad uno sguardo non sufficientemente attento. In altre parole: non è con lo sguardo occidentale che si deve guardare all'Oriente ma - al contrario - è con lo sguardo orientale che si deve osservare l'Occidente. Le conseguenze, come si avrà modo di constatare, non potranno che apparire sorprendenti e interessanti.

Ma da dove prende Guénon questa idea di metafisica pura, o totale?

¹⁵ Come si vedrà meglio nello sviluppo della presente trattazione, e nell'ottica della teoria che vado esponendo, il processo di conoscenza induttivo - a differenza di quello deduttivo - appare erroneo e di grado inferiore, sebbene esso si sia progressivamente affermato in Occidente a partire dal Seicento e da Bacone, e sebbene esso conservi a tutt'oggi una considerevole utilità pratica, almeno nei paesi occidentali.

Pur rifacendosi ai tratti comuni ad ogni dottrina orientale, egli richiama principalmente l'Induismo¹⁶. Nell'Induismo, spiega Guénon, si assiste innanzitutto a una dipendenza di alcune istituzioni da una dottrina ben precisa che possiede sempre un carattere di intellettualità e di consapevolezza¹⁷. Esiste quindi una tradizione organizzata attorno a queste istituzioni, le quali, a loro volta, dipendono da una dottrina intellettuale. Guénon ha precisato che nella trattazione di questi argomenti si è sempre sentito come un "portavoce" e mai come un autore che abbia qualcosa di personale da esporre. Guénon pretende anzi qui di "cancellarsi come persona",¹⁸ ed è cosa nota il fatto che egli non abbia mai voluto discepoli¹⁹ e allievi di nessun genere, in quanto non si è mai ritenuto un filosofo²⁰ (sebbene la "sua" metafisica sia a tutti gli effetti una filosofia) nel senso occidentale del termine, ma solo e sempre un comunicatore quanto più fedele possibile della conoscenza tradizionale. Egli infatti non si è mai ritenuto un inventore di un pensiero o un particolare interprete della Tradizione: egli ha anzi sempre sostenuto l'oggettività della conoscenza tradizionale, di fronte alla quale l'uomo non può che predisporre alla sua scoperta o ignorarne l'esistenza. Ma in nessun modo egli potrà interpretarne arbitrariamente il significato o alterarne il senso. In effetti, non è possibile descrivere qualcosa di unico e di assoluto con categorie impressionistiche e personali, ed è anzi doveroso agire in senso opposto, prendendo le distanze da qualsiasi posizione soggettivista. E' necessario quindi compiere uno sforzo per accedere alla comprensione di questo tipo di verità, sbarazzandosi di tutte quelle categorie e schemi mentali acquisiti in Occidente che ne ostacolerebbero la comprensione. E' necessario accostarsi a questo tipo di conoscenza senza per questo trasformarla in qualcosa di diverso da ciò che essa è veramente. Nonostante la natura sfuggente della metafisica, e la possibilità di comprenderla solo teoricamente e fino ad un certo punto negli sviluppi della presente trattazione, si giungerà comunque, nella seconda parte del presente studio, ad intravedere le conseguenze del suo sguardo e della sua prospettiva: le conseguenze dello "sguardo dall'alto".

¹⁶ Si veda: INT.

¹⁷ PDV1, p. 34.

¹⁸ PDV1, p. 35.

¹⁹ PDV3, p. 27, nota a piè di pagina.

²⁰ PDV3, p. 7.

2.3. Indefinibilità e incomunicabilità della metafisica pura.

Se l'oggetto della presente trattazione - la metafisica pura - rappresenta il punto di vista più alto possibile, come si deve procedere per spiegarla? Se ogni cosa può essere correttamente e legittimamente spiegata solo a partire da un principio superiore ad essa, come si può spiegare un principio che non riconosce nessun altro principio ad esso superiore? La risposta può essere soltanto una: non è possibile. Non è possibile spiegare la metafisica totale in quanto per spiegarla sarebbe necessario ricorrere ad un principio ad essa superiore, che però non esiste.

Un tentativo di spiegazione della metafisica potrebbe essere condotto a partire dalle religioni, ma in tal caso è necessario esaminare il tipo di rapporto che intercorre tra la metafisica pura e le religioni in genere.

Innanzitutto le religioni occidentali possono essere intese come fenomeni particolari, collocati nelle posizioni intermedie, che partecipano *in una certa misura* di quell'intuizione pura e assoluta che è l'oggetto della presente indagine: la metafisica totale. Ma la metafisica pura

è essenzialmente conoscenza dell'universale.²¹

Ma dire che la metafisica pura è "conoscenza dell'universale" significa dire che è di ordine universale, e dire che è di ordine universale significa affermare l'assoluta impossibilità di una sua definizione. Del resto come si potrebbe definire qualcosa di universale? Ogni definizione, infatti, in quanto implicante la trasposizione-traformazione di qualcosa in qualcosa d'altro, non può che essere sempre e solo riduttiva (così come riduttivo sarà sempre ogni processo di conoscenza e ogni processo di misura, implicanti entrambi questa stessa trasposizione di qualcosa di ignoto verso qualcosa di noto). Alla luce di queste considerazioni si può affermare che qualsiasi definizione della metafisica pura non può che essere riduttiva al massimo grado, ossia errata e fuorviante:

La vera ragione delle cose è invisibile, inafferrabile, indefinibile, indeterminabile.²²

Ed anzi, tanto più precisamente si vorrebbe definirla e tanto più sicuramente la si descriverebbe trascurando la sua vera essenza.²³ Addentrandosi maggiormente in questo studio, e approssimandosi all'oggetto della presente ricerca, si ha quindi l'impressione di trovarsi di fronte a qualcosa che non può essere definito, e - come si vedrà - che non può nemmeno essere spiegato a parole o comunicato in qualche altro modo, stante la sua essenza completamente intuitiva e intellettuale, opposta alla "natura discorsiva della dialettica".²⁴ Chi se ne impossessa non può né insegnarla ad altri né comunicarla in qualche modo a chicchessia. Ma è propriamente la peculiarità di questi aspetti - assieme a molti altri - a rendere interessante lo scopo di questa trattazione.

²¹ PDV1, p. 38.

²² SC, p. 55.

²³ PDV1, p. 38.

²⁴ INT, p. 119.

Ma se dunque l'essenza della metafisica pura è di natura intellettuale e intuitiva, è proprio iniziando a studiare la forma dell'intuizione che si inizia a comprendere realmente la natura della metafisica stessa. Alla voce «Intuizione» il Dizionario di filosofia²⁵ illustra il significato che le diverse scuole filosofiche hanno attribuito a questa parola. Ebbene, pur nella diversità delle voci e dei significati conferiti a questo termine, ciò che sembra esser comune ad essi è proprio l'«immediatezza» dello sguardo e della conoscenza su di un oggetto. Plotino parla di “conoscenza immediata e totale”; Scoto la intende come qualcosa che è presente in una “esistenza attuale” (e quindi nel presente, cioè immediata); Locke la intende come la “capacità di percepire la concordanza/discordanza in modo immediato”; Leibniz la intende come la “capacità di percepire senza mediazioni” (e quindi in modo immediato); Hegel identifica l'intuizione pura con il “pensiero puro” (e quindi non con la materia e con il mondo sensibile); Schopenhauer riconduce i fondamenti della stessa logica all'“intuizione” (e quindi all'intelletto e al pensiero); Bergson sostiene che l'intuizione è “coscienza immediata”; Croce identifica l'intuizione con l'arte e la intende come “conoscenza originaria e immediata”, e che perciò non distingue tra reale e irreale. Poincaré sostiene che la logica serve per dimostrare mentre con l'intuizione si inventa (ossia si produce qualcosa da introdurre nel mondo sensibile e che deriva dal pensiero).²⁶

Ciò che colpisce è proprio il fatto che in questa diversità di posizioni riappare - continuamente reiterato come elemento comune a tutti i diversi modi di intendere l'intuizione - come tratto principale proprio l'«immediatezza». Questa constatazione è qui più importante di quanto si possa credere a prima vista, in quanto permette di cogliere una determinazione che riduce progressivamente l'ammissione del molteplice. Il fatto che l'intuizione, comunque la si intenda, possieda sempre un tratto di immediatezza (nonostante le diversità che caratterizzano le molteplici scuole filosofiche), aiuta a cogliere una sorta di elemento comune che soggiace proprio dietro - o al di là, o al di sopra - della molteplicità dei diversi punti di vista. E questo, nel contesto del presente studio, è di estrema importanza: cogliere un modo univoco di intendere un elemento o un aspetto della realtà significa muoversi verso l'alto, verso il pensiero puro e verso un punto di vista sempre più unitario. Ma come tratto fondamentale dell'intuizione, oltre all'«immediatezza», vi si può scorgere anche il fatto che essa costituisce sempre in una certa misura un elemento del pensiero (e non della materia). Pensiero, immediatezza e unitarietà, opposti alla materia, alla temporalità e alla molteplicità, costituiscono i primi importanti elementi su cui impostare la presente analisi. Perché, in effetti, la metafisica pura non è niente altro che una intuizione, anche se una intuizione affatto particolare.

Ma se questa metafisica pura è riconducibile ad una particolare intuizione,²⁷ e quindi ad un punto di vista massimamente alto, tale da far cessare ogni distinzione tra

²⁵ N. Abbagnano e G. Fornero: *Dizionario di Filosofia*, Utet, Torino, 1998, voce «Intuizione», p. 607.

²⁶ Ivi, pp. 607-609.

²⁷ Dal Vocabolario della lingua italiana: Devoto-Oli, Le Monnier - Mondadori Education, Milano, 2010, alla voce *Intuizione* leggiamo che esso significa esattamente “conoscenza diretta e immediata d'una verità, tradizionalmente contrapposta alla conoscenza logica e discorsiva”; ed è esattamente in questo senso che si deve intendere il significato del termine utilizzato da Guénon, sebbene egli ne restringa successivamente il significato fino a utilizzarlo per denominare esclusivamente l'intuizione pura, o totale, o integrale, o completa che contraddistingue la metafisica orientale.

soggetto e oggetto,²⁸ ne deriva che il tipo di conoscenza che essa può generare deve necessariamente possedere i caratteri della «certezza» e della «immediatezza» assolute e totali. Ma una conoscenza di questo genere deve essere *altra* rispetto alla conoscenza proveniente dalla ragione e dalle argomentazioni discorsive, necessariamente fallibili in quanto costrette sempre a mediare, e quindi a ridurre e ad escludere una parte di quanto esse stanno trattando. La ragione infatti «riduce» sempre ciò di cui tratta, e ogni riduzione comporta sempre una trasformazione, e ogni trasformazione comporta a sua volta sempre una perdita. Il linguaggio, poi, di cui la ragione si serve, non è che un composto da parole, e le parole non sono altro che concetti, ossia qualcosa che ancora una volta riduce e trasforma. Del resto già Nietzsche - la cui forma del pensiero non può certo dirsi logica e razionale - aveva ben compreso l'enorme limitatezza di ogni espressione linguistica, specie nei casi in cui ci si dimentichi della sua provenienza:

quella tracotanza legata alla conoscenza e alla sensibilità, nebbia accecante che sta davanti agli occhi e ai sensi degli uomini, li inganna dunque sul valore dell'esistenza, portando in se stessa la valutazione più piena di lusinghe circa la conoscenza. Il suo effetto più generale è l'inganno...²⁹

E ancora più oltre:

Il linguaggio è allora l'espressione adeguata di tutte le realtà? Soltanto uno smemorato può giungere a credere questo...³⁰

E inoltre:

Che cos'è dunque la verità? Un esercito mobile di metafore, metonimie, *antropomorfismi*... le verità sono *illusioni*, delle quali si è dimenticato che appunto non sono che illusioni...³¹

L'accostamento con la natura irrazionale e intuitiva del pensiero di Nietzsche non è casuale: Nietzsche dimostra di esser ben consapevole sia della forte limitatezza e riduttività dell'apparato linguistico-concettuale - risultato di una traduzione e schematizzazione - sia del problema tipico dell'uomo moderno occidentale che *crede* che questo apparato concettuale rappresenti la verità, quando in realtà esso è soltanto illusione, essendo la Verità ben altra.

Alla luce dell'accostamento appena proposto, quindi - tra un altro passaggio (questa volta di Nietzsche) e una formulazione di Guénon - ciò che qui si vuole ribadire è che sebbene metafisica orientale e ontologie occidentali siano e rimangano profondamente distinte, è ugualmente possibile individuare dei punti di accostamento (sebbene mai di perfetta sovrapposizione e identificazione). Del pari l'Occidente ha

²⁸ CVI, p. 271.

²⁹ F.W. Nietzsche: *Verità e menzogna*, Newton, Roma, 1991, p. 93.

³⁰ Ivi, p. 95.

³¹ Ivi, p. 96 (corsivo mio).

comunque dimostrato di essersi elevato nella direzione dell'intuizione superiore, almeno fino a un certo punto. Prestando particolare attenzione al termine utilizzato da Nietzsche nel richiamo più sopra - "antropomorfismi" (laddove con tal termine si deve intendere la tendenza a rappresentarsi ogni realtà sotto forma umana), si può comprendere che anche per Guénon l'antropomorfismo è assolutamente antitetico rispetto alla verità della metafisica pura³². E infatti le religioni solitamente hanno sempre cercato di combattere tale tendenza, dimostrando con ciò la propensione a contrastare la menzogna a favore della verità, la quale rimane, appunto, unicamente e assolutamente di tipo intuitivo, ossia per nulla riconducibile al mondo umano e materiale delle forme.

Ma se la metafisica pura non può essere trattata, ridotta e trasformata proprio a causa della sua natura assoluta e totale, ne deriva l'impossibilità di utilizzare qualsiasi linguaggio per tentare di spiegarla.³³ Per descrivere la metafisica pura si è costretti ad eliminare e a trattare come inservibile l'intero bagaglio linguistico e concettuale di cui si dispone. Così si esprime in proposito Piero Di Vona:

A questa *incomunicabilità* della certezza metafisica si collega assai bene *l'indefinibilità* della metafisica stessa, dovuta all'essere "véritablement et absolument illimité" del suo oggetto. Per conseguenza, si può caratterizzare in qualche modo la metafisica, ma non definirla.³⁴

Essa è uno stato assolutamente incondizionato e perciò *interamente inesprimibile*.³⁵ La conoscenza totale non può essere né esprimibile né comunicabile, e questo proprio in ragione della sua provenienza dalla sfera dell'ordine metafisico ove tutto è *inesprimibile*³⁶ e *inimmaginabile*.³⁷

Ma, nonostante l'inesprimibilità di questa posizione estrema, diverse filosofie occidentali hanno comunque dimostrato di essersi mosse *nella direzione* di un punto di vista superiore; a volte fino all'altezza della razionalità - come in Aristotele - a volte anche più oltre, come è il caso di Leibniz (più volte citato a tal proposito da Guénon). La tesi che voglio sostenere è che almeno una parte della filosofia occidentale - a differenza del moderno sapere scientifico e tecnico - si è effettivamente innalzata verso una conoscenza superiore alle contingenze, sebbene non abbia mai raggiunto il punto di vista dell'intuizione pura e totale della metafisica orientale. Ne deriva una concreta possibilità di individuare un accostamento e una parziale sovrapposizione tra le due aree di pensiero, sebbene non si possa fare niente altro più di questo.

Al fine di favorire una migliore comprensione di quanto vado esponendo, voglio qui richiamare un parziale contributo di Arthur Schopenhauer, che consentirà di comprendere meglio almeno due ordini di questioni. Innanzitutto sarà possibile capire il significato di «innalzamento» nella direzione superiore: l'intuizione descritta da Schopenhauer infatti supera il piano del sapere razionale e astratto, ed è quindi collo-

³² INT, pp. 93-97.

³³ INT, p. 84.

³⁴ PDV1, p. 103 (corsivo mio).

³⁵ PDV1, p. 105.

³⁶ PDV1, p. 93.

³⁷ INT, p. 82.

cabile *più in alto* rispetto al piano delle matematiche e della logica (e perciò infatti egli le chiama “verità metalogiche”), cercando esse anzi di giustificare e di fondare questi saperi. In secondo luogo le argomentazioni di Schopenhauer consentiranno una migliore comprensione sulla *natura* dell’intuizione e sulle sue differenze rispetto al sapere astratto della ragione, sebbene sulla natura delle forme intuitive sia necessario fare chiarezza su una molteplicità di aspetti.

Prima di procedere oltre però si presti bene attenzione al fatto che, anche se inizialmente si sarebbe tentati di identificare l’intuizione di Schopenhauer con quella di Guénon, l’intuizione descritta da Schopenhauer è e rimane pur sempre legata al mondo fenomenico e sensibile, mentre l’intuizione intellettuale pura della Tradizione orientale mantiene un carattere totalmente extra e sovra-individuale. Questo passaggio deve essere chiaro e tenuto bene fermo: questa insopprimibile differenza non può e non deve essere eliminata in alcun modo, pena pericolosi fraintendimenti. Si potrà così procedere in modo più tranquillo nell’effettuare la comparazione, e senza correre il rischio di cadere in inopportune identificazioni e in errori di interpretazione. In effetti, ciò che in questa operazione può trarre in inganno è proprio l’assoluta analogia tra la *direzione* dell’intuizione descritta da Schopenhauer e la direzione dell’intuizione descritta da Guénon: come sto per mostrare esse sembrano proprio coincidere, sebbene l’intuizione pura si spinga molto più in alto. Postisi al riparo dal rischio di questi pericoli interpretativi, la comparazione potrà dunque elargire i suoi migliori e più illuminanti risultati. Al fine di comprendere meglio la natura intuitiva della metafisica (che, come tutte le cose intuitive, risultano difficilmente comprensibili per un occidentale moderno), si proceda dunque ad esaminare quanto Schopenhauer scrive a proposito dell’intuizione.³⁸

Ma è qui necessario richiamare il modo in cui l’intuizione è stata pensata ed intesa prima di Schopenhauer, in particolare da Kant. Come è noto infatti, Kant ha consegnato alla storia la sua *Critica della ragion pura*, laddove ha distinto il «fenomeno» dal «noumeno». In realtà, come è noto, Kant, nella parte gnoseologica dei suoi scritti, commette degli errori che saranno oggetto di una raffinata revisione proprio da parte di Schopenhauer (la sua “Critica della filosofia kantiana”). Effettivamente Kant intende l’intuizione come tutta «sensibile» e «rivolta all’esterno», dipendente cioè dai sensi e dal mondo fenomenico, mentre Schopenhauer intende l’intuizione «rivolta all’interno», «intellettiva» e intuitiva, sebbene pur sempre collegata al mondo fenomenico (anche se non più dipendente da esso). Kant porta le dieci categorie aristoteliche al numero di dodici, mentre Schopenhauer, avendo colto la natura illusoria della realtà fenomenica, le elimina tutte conservando solamente il tempo, lo spazio e la causalità. Kant attribuisce un’importanza (forse eccessiva) alla ragione umana e alla responsabilità, mentre Schopenhauer attribuisce un’importanza decisiva (ma forse eccessiva) alla volontà di vita, avendo colto la natura di questa forza oscura chiamata “volontà di vita”, e ridimensiona enormemente l’importanza attribuita alla ragione e alla responsabilità umana, quanto nelle decisioni come nelle azioni. Ma, al di là di

³⁸ Si vedano i seguenti testi: A. Schopenhauer: *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mursia, Milano, 1969, a cura di G. Riconda, tr. it. di N. Palanga. Per una traduzione alternativa si vedano anche: A. Schopenhauer: *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Einaudi, Torino, 2013, tr. it. di G. Brianese. Ed inoltre: A. Schopenhauer: *Supplementi a Il mondo come volontà e rappresentazione*, Einaudi, Torino, 2013, tr. it. di G. Brianese.

questi due importanti profili filosofici, pur così diversi ma non per questo meno interessanti e importanti, interessa qui richiamare il contributo schopenhaueriano sui due tipi di sapere - intuizione e sapere astratto - e osservare attentamente che cosa egli ha voluto comunicare in proposito.

Innanzitutto Schopenhauer colloca immediatamente l'intuizione ad un livello superiore rispetto alla ragione.³⁹ Pur confermando l'importanza che deve essere attribuita a quest'ultima, non ne nasconde il potenziale pericolo nel caso in cui essa giunga a sovrastare la stessa intuizione. Per meglio comprendere il rapporto tra ragione e intuizione, e la superiorità di questa rispetto a quella, si analizzi il passo successivo di Schopenhauer:

Nel tumulto tempestoso della vita, nei momenti in cui s'impone rapidità nelle decisioni, audacia nell'agire, prontezza ed energia nell'afferrare, la ragione è senza dubbio necessaria; però, se prende il sopravvento, ed ostacola con il suo influsso deviatore l'azione intuitiva e immediata dell'intelletto puro, la quale ci farebbe trovare e seguire la via più buona, allora arreca indecisione e può facilmente guastare ogni cosa.⁴⁰

Ebbene, questo è proprio quello che succede nell'Occidente moderno, e questo genere di errori è il medesimo richiamato da Guénon quando parla di un "cattivo uso della ragione" a proposito della crisi del mondo moderno⁴¹. In altre parole, gli errori che l'uomo commette in ogni campo dell'esistenza non dipendono tanto da una debolezza dell'intuizione, come si sarebbe portati a pensare dopo aver gettato uno sguardo superficiale alle cose, ma più precisamente da un *cattivo rapporto* fra intuizione e ragione. Semplificando, si potrebbe affermare che nelle civiltà tradizionali è prevalsa l'intuizione rispetto alla ragione e ad ogni sapere astratto; nelle civiltà moderne è la ragione e il pensiero astratto a prevalere rispetto ad ogni forma intuitiva, che ne risulta per così dire sacrificata.

Ma la superiorità dell'intuizione rispetto alla ragione e al sapere astratto è rilevabile anche più oltre, quando Schopenhauer la pone in relazione con la matematica, e quindi col piano logico-razionale:

Siamo dunque persuasi che l'intuizione è la prima sorgente di ogni evidenza; che la verità assoluta consiste unicamente in una relazione diretta o indiretta con l'intuizione; che inoltre la via più vicina all'intuizione è sempre la più sicura, perché ogni intromissione di concetti è esposta ad errori... vorremmo che ogni dimostrazione logica si riconducesse a una dimostrazione intuitiva, la matematica fa invece tutti gli sforzi possibili e immaginabili per respingere ad ogni costo l'evidenza intuitiva immediata sua propria, sostituendola con un'evidenza puramente logica. Il che ai miei occhi fa l'effetto di chi si tagliasse le gambe per camminare con le grucce.⁴²

Si noti con quanta precisione e acutezza Schopenhauer descriva il problema in questione, e si noti una volta di più come le sue riflessioni aiutino a far emergere proprio

³⁹ A. Schopenhauer: *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mursia, Milano, 1969, p. 96.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Si veda: CM.

⁴² A. Schopenhauer: *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mursia, Milano, 1969, p. 108.

la tesi che voglio sostenere: dopo aver chiarito entità e struttura rispettivamente dell'intuizione e della ragione, il problema si riduce all'individuazione delle modalità con cui può venire ad instaurarsi il *rapporto* tra questa intuizione e l'insieme dei saperi astratti riconducibili alla sola ragione. E questo rapporto - lo ribadisco - è errato in tutti i casi eccezion fatta che per quello che *subordina* regolarmente il sapere astratto (prodotto dalla ragione) all'intuizione (prodotta dall'intelletto) che le è sempre superiore. Anche la logica quindi acquista spessore e validità generale solamente nel caso in cui la si rapporti ad un livello intuitivo ad essa superiore, altrimenti produrrà sempre, per così dire, una conoscenza di tipo superficiale, che

può indicarci che la cosa sta così e così, (ma) non ce ne potrà mai dire il perché.⁴³

Per comprendere ancor meglio la superiorità dell'intuizione si analizzi anche il passo successivo:

Per *correggere* il metodo delle matematiche bisogna prima di tutto finirla col vecchio pregiudizio, che la verità dimostrata abbia un qualsiasi privilegio su quella intuitivamente conosciuta; ossia, che la verità logica, fondata sul principio di contraddizione, sia superiore a quella metafisica, la quale ultima è d'immediata evidenza, e comprende come sua parte l'intuizione pura dello spazio.⁴⁴

E anche:

voler quindi dedurre da una dimostrazione logica fondata sul principio di contraddizione, la necessità intuitiva delle relazioni spaziali, è un voler dare in feudo un terreno a chi ne è il diretto proprietario.⁴⁵

E quando Schopenhauer afferma che l'intelletto - sede delle intuizioni - possiede un carattere irrazionale, a differenza della ragione che rimane vincolata al piano della razionalità,⁴⁶ dimostra ancora una volta di cogliere non solo la subordinazione della ragione rispetto all'intelletto, ma anche il carattere per così dire *incompleto* della logica e della razionalità rispetto all'intuizione, che le è necessariamente superiore: quest'ultima non può quindi essere razionale ma deve avere una natura non-razionale, irrazionale. Stante però la posizione di superiorità dell'intelletto rispetto alla ragione, ci si trova costretti ad attribuire all'intuizione un carattere che non è più sufficientemente definito col termine irrazionale: si deve aggiungere che esso è anche necessariamente non-razionale nel senso della superiorità rispetto al piano della razionalità, ossia super-razionale, o sovra-razionale. Una eventuale posizione non-razionale inferiore alla razionalità - che sarebbe di natura psichica - dovrebbe essere denominata *infra-razionale*. La sovra-razionalità è invece un tipo di irrazionalità di natura intellettuale, superiore alla ragione e alla logica in quanto sovra-individuali, e proprio per questo in grado di includere e di spiegare la stessa logica e le stesse matematiche.

⁴³ *Ibidem* (aggiunta in parentesi mia).

⁴⁴ A. Schopenhauer: *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mursia, Milano, 1969, p. 112 (corsivo mio).

⁴⁵ *Ivi*, p. 113.

⁴⁶ *Ivi*, p. 62.

L'intuizione pura intellettuale quindi possiede un tratto sovra-razionale, a differenza della ragione che rimane vincolata al piano della razionalità. Si deve pensare fin d'ora quindi a un tipo di intuizione massimamente ampia e tale da spiegare davvero *ogni* cosa.

Ho voluto richiamare il contributo di Schopenhauer per meglio far comprendere la natura e i tratti dell'intuizione metafisica, i quali *sembrano* sposarsi appieno con quanto afferma Guénon, sia a proposito del *carattere non razionale delle intuizioni*, sia per ciò che concerne la *subordinazione* del piano razionale, logico, matematico - tipico della ragione - al piano diretto delle intuizioni superiori, di natura sovra-razionale. Del resto, come apparirà chiaro più oltre, gli errori che la scienza periodicamente compie sono sempre e necessariamente riconducibili - ancora una volta - a un non corretto rapporto tra il piano delle intuizioni e quello del suo sviluppo logico e concettuale. In realtà è bene chiarire che per Schopenhauer l'intuizione è sì intellettuale - e non sensibile come per Kant - ma è pur sempre il frutto di una operazione sintetica e creativa dell'intelletto individuale e umano che *guarda* al mondo fenomenico, cogliendone prevalentemente i nessi di causalità. Ebbene, l'intuizione metafisica pura è invece di carattere sovra-individuale e sovra-razionale, stabile e a-temporale, nonché totalmente svincolata dal mondo sensibile e fenomenico. Che cosa c'entrano queste due metafisiche dunque?⁴⁷ A rigore non c'entrano nulla. In realtà la comparazione che ho voluto effettuare trova tutta la sua forza legittimante nella capacità esplicativa, non tanto nei confronti di due diverse metafisiche, bensì per ciò che concerne la questione su *che cosa significhi muoversi verso l'alto*. La tesi che voglio sostenere è che Schopenhauer ha illustrato bene che cosa sia il movimento verso l'alto, ossia verso un più corretto modo di vedere le cose. Egli ha capito l'origine degli errori che in questo campo si commettono, e in quale direzione ci si deve muovere per correggerli. Ebbene, questa stessa procedura è frutto di una forma mentis utilissima nell'approccio con i testi di Guénon, e con ogni studio che voglia introdurre seriamente e correttamente ad una vera comprensione della metafisica integrale.

Con l'espressione "muoversi verso l'alto", o "innalzarsi", si deve intendere qui esattamente quel movimento ascensionale secondo cui ci si allontana dalla materia e dal mondo sensibile per avvicinarsi al pensiero e all'intellettualità (la sola a dominare incontrastata ogni vera e autentica conoscenza). Ne consegue che la posizione secondo cui l'intuizione deve essere intesa come tutta intellettuale (Schopenhauer) non può che essere considerata superiore - ossia più elevata - rispetto alla posizione secondo cui l'intuizione venga intesa come tutta sensibile (Kant). Detto diversamente: anche

⁴⁷ Il fatto che qui si sia voluto richiamare il versante gnoseologico della filosofia di Schopenhauer, utilissimo per iniziare a comprendere i caratteri e la natura delle forme intuitive, non deve tuttavia far dimenticare le divergenze di fondo che permangono tra la sua posizione filosofica generale e la conoscenza orientale vera e propria. Schopenhauer, pur avendo recuperato qualcosa della saggezza orientale (in particolare nelle *Upanishad*), ha cercato in essa prevalentemente un moralismo e una consolazione, dimostrando in tal modo di non comprendere affatto che il vero spirito orientale per sua stessa natura tende sempre a sganciarsi da ogni consolazione moralistica e sentimentale derivante dalle contingenze (OO, pp. 152). Così come non comprende nemmeno che nessuna tradizione orientale può trarre origine da - né tantomeno approdare ad - una posizione ritenuta "pessimistica", essendo questa soltanto un'interpretazione errata derivante dalle stesse situazioni contingenti dell'Occidente moderno. In realtà nessuna concezione orientale può mai essere «pessimista» nel senso occidentale del termine (OO, p. 151; INT, p. 218), essendo «pessimismo», «ottimismo», «consolazione», «moralismo», soltanto termini correlati e dipendenti da situazioni sociali materialistiche e contingenti, come del resto si avrà modo di comprendere meglio negli sviluppi di questo studio.

se Schopenhauer descrive un'intuizione che resta pur sempre vincolata al mondo fenomenico delle forme, egli tuttavia dimostra di aver meglio compreso il significato della vera e più potente intuizione, ossia di un'intuizione che *sta oltre e più in alto* rispetto alla matematica e alla logica. Ebbene, l'operazione compiuta da Schopenhauer restituisce la giusta collocazione ad ogni diversa forma intuitiva, dove appaiono più potenti quelle che sono collocate a monte del piano razionale, ossia quelle che dipendono in misura minore dal mondo fenomenico, sebbene anch'esse debbano essere applicate ad esso. Un'evidenza di questa "gerarchia" delle forme intuitive può essere rilevata quando Schopenhauer afferma che le matematiche possono essere *corrette* fornendo ad esse un fondamento intuitivo che le subordini, anziché procedere in senso contrario.⁴⁸ Lo dimostra quando afferma che l'intuizione sarebbe da preferire se fosse in nostro potere al pari della deduzione sillogistica, anziché utilizzare soltanto il sapere astratto. Lo dimostra quando opera una distinzione tra l'intuizione pura - assolutamente infallibile - e l'intuizione empirica - suscettibile di cadere in errore (e si presti bene attenzione al fatto che l'intuizione empirica è fallibile proprio in ragione della sua dipendenza dal mondo fenomenico e sensibile). Lo dimostra una volta di più anche quando afferma che gli individui possiedono in grado diverso la capacità intuitiva (essendo diverso il grado di oggettivazione della volontà di vita che opera in loro, e il conseguente tipo di fenomeno che si sviluppa in loro). Ne deriva che gli individui percepiranno intuitivamente il mondo fenomenico secondo un ventaglio di modalità e di gradi diversi, laddove ai vertici più elevati della percezione Schopenhauer colloca il "genio", che è colui che possiede l'"attitudine a svincolarsi dal principio di ragione" in misura maggiore rispetto agli altri individui.⁴⁹ Ebbene, svincolarsi dal principio di ragione significa proprio allontanarsi dalla percezione ordinaria del mondo fenomenico e sensibile per tentare di collocarsi *al di sopra o al di là* di essa, e quindi in una posizione più elevata, *nella direzione* della metafisica pura. E questo allontanamento è proprio un movimento ascensionale: è un salire. In altre parole, se Schopenhauer da un lato afferma che l'intuizione è la capacità di cogliere immediatamente il corretto nesso causale tra un fenomeno antecedente A e un altro fenomeno conseguente B dopo un intervallo di tempo T, dall'altro egli attribuisce al genio la capacità di cogliere questo tipo di nesso in modo «diverso». Ma dire "diverso" significa dire in modo più esatto, più profondo, più preciso, con meno errori. Ebbene, è proprio salendo che si riducono gli errori percettivi e si è in grado di cogliere con maggiore preci-

⁴⁸ Si tenga presente che lo stesso Guénon ha sempre sostenuto che Leibniz si è orientato verso la metafisica in misura maggiore rispetto ad altri filosofi occidentali moderni, e in modo particolare proprio quando ha cercato di interrogarsi sui fondamenti del calcolo differenziale e integrale. Operazione che verrà affrontata anche dallo stesso Guénon, seppur con esiti diversi (si veda: PCI). Giova ricordare anche il fatto che, come è noto, Guénon ha sostenuto la qualità metafisica dell'operazione matematica dell'integrale, sebbene naturalmente *l'applicazione pratica* del calcolo differenziale rimanga irrimediabilmente legata alla *natura profana* delle scienze moderne. Può anche essere interessante ricordare che è stato lo stesso Guénon a considerare l'integrale matematico come "un simbolo della «realizzazione» metafisica stessa" (PCI, p. 188). Ed è facile comprenderne le ragioni: mentre la derivazione è un rapporto di un limite che tende a zero, l'integrazione - essendo il suo opposto - tenderà ad *allargarsi* generando un'area, e *raccogliendo*, per così dire, in tal modo, la *totalità* dei punti sottostanti ad una data funzione su di un piano cartesiano. Ebbene, per analogia, si può affermare che anche la metafisica è davvero apertura ed estensione verso *ogni* possibilità conoscitiva e realizzativa. Donde l'analogia simbolica sostenuta da Guénon tra l'integrale matematico e la metafisica orientale.

⁴⁹ A. Schopenhauer: *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mursia, Milano, 1969, p. 233.

sione tutta la realtà. Discendendo verso il basso, invece, e allontanandosi dalle forme intuitive superiori, si coglie il mondo e la realtà in modo necessariamente alterato, approssimato, inesatto, e con un maggior numero di errori; sebbene anche questa percezione alterata del mondo svolga una sua convenzionale funzione rassicurante, come ben insegna una certa moderna psicologia.⁵⁰

Si è voluto effettuare questa comparazione perché, in effetti, pur rimanendo distinte le due metafisiche, il loro accostamento ha permesso di cogliere il vero significato di «innalzamento», di movimento verso l'alto. E questa idea di «innalzamento» e di «abbassamento» deve sempre essere tenuta presente nel corso della presente trattazione.

Ma prima di procedere oltre in questa analisi resta da chiarire un'ultima questione: se, come sostiene Schopenhauer, l'intuizione è davvero superiore ed esatta, non suscettibile di errori e fallimenti, perché non la si conserva gettando dalla finestra tutto il sapere astratto e concettuale? Non è possibile squalificare il sapere astratto e concettuale a causa della sua utilità pratica. Schopenhauer sostiene che il sapere astratto e ragionativo comporta sicuri vantaggi (almeno per il mondo occidentale, ndr). Esso serve all'umanità per almeno tre ragioni: per poter *applicare* alla pratica il sapere che abbiamo intuito, per poterlo *conservare*, e infine per poterlo *comunicare*; ossia per comunicare ciò che abbiamo scoperto per via intuitiva.⁵¹ Anche se va detto che questa comunicazione rimane possibile alla sola condizione di poterla trasformare e tradurre proprio in un sapere astratto. L'intuizione pura, presa di per sé, non può essere comunicata in alcun modo, in quanto non può sorpassare l'immediato presente,⁵² di contro alla comunicazione che invece, essendo processuale, implica l'impiego della dimensione temporale. E questa considerazione consente di ritornare al problema originario sull'impossibilità di effettuare una qualsivoglia comunicazione intuitiva, essendo l'atto stesso del comunicare una operazione di codifica e di traduzione concettuale e linguistica che si dispiega nel processo temporale stesso. Come si vedrà più oltre, infatti, l'intuizione metafisica, tra gli altri fattori, possiede anche quello di risiedere *al di fuori del tempo*: essa è a-temporale. E tutto ciò che sta fuori del tempo non può essere in alcun modo comunicabile, stante ogni modalità comunicativa rigorosamente inserita nella processualità temporale.

Mentre le relazioni del tempo sono per loro natura comunicabili (ed è anzi il tempo stesso a rendere possibile *ogni* comunicazione, essendo questa sempre di natura processuale), le relazioni che riguardano lo spazio, a rigore, non sono comunicabili.⁵³ Ne deriva che per comunicare le relazioni spaziali è sempre necessario trasformarle in un'insieme di relazioni temporali, sì da farle rientrare nella conoscenza astratta, più facilmente maneggiabile. Su come poi Guénon intenda esattamente la natura e il rapporto fra lo spazio e il tempo, diverrà chiaro più oltre, nella seconda parte

⁵⁰ La moderna psicologia chiama «attribuzioni» o «correlazioni illusorie» il meccanismo mentale tendente a ricercare le presunte cause dei fenomeni; e anche se sovente queste sono ricavate in modo errato, nondimeno esse sembrano essere necessarie ai fini della tutela e del mantenimento dell'equilibrio cognitivo della persona (si veda ad esempio: A. Bianchi-P. Di Giovanni: *Psicologia oggi*, Paravia, Torino, 2005, Cap. "Le attribuzioni", pp. 266-281, laddove alla fine del capitolo sono contenute ulteriori e più specifiche indicazioni bibliografiche sul medesimo argomento).

⁵¹ A. Schopenhauer: *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mursia, Milano, 1969, pp. 91-93.

⁵² Ivi, p. 91.

⁵³ A. Schopenhauer: *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mursia, Milano, 1969, p. 92.

del presente studio, esplicitamente dedicata a quell'insieme di trasformazioni che contraddistinguono l'epoca moderna e che sono riassumibili mediante l'espressione «perdita della qualità».

A questo punto si dovrebbe iniziare a comprendere meglio l'intera questione: tutto ciò che non è traducibile in sapere astratto non è comunicabile. Ma anche, per converso, solo ciò che si può tradurre in sapere astratto diventa suscettibile di poter essere efficacemente comunicato. L'intuizione metafisica pura quindi, avente un carattere immediato e a-temporale, non può in alcun modo essere comunicata o resa comunicabile. Tutto ciò che si riesce a comunicare, anche dopo opportune trasformazioni e codifiche, è sempre costituito da qualcosa che si è marcatamente allontanato dall'intuizione pura e totale, e che ha perso da un lato il tratto di purezza e di assolutezza, guadagnando dall'altro in quantità, astrattezza, concettualità.

Il mondo che l'uomo ha costruito - l'insieme di infrastrutture, strutture, sovrastrutture - richiede certamente l'uso della ragione e del sapere astratto per poter applicare le conoscenze ad un livello pratico, conservarle in modo fisso e stabile, utilizzarle e comunicarle. Ma se si dovesse dimenticare di ricondurre queste stesse conoscenze al piano superiore dell'intuizione - a cui ogni conoscenza dovrebbe sempre essere ricondotta - non si farebbe altro che ripiombare in una serie indefinita di errori e di problemi mal posti. Questa determinazione deve sempre essere tenuta ben presente nel corso della presente trattazione, stante l'enorme portata in termini di conseguenze per la crisi del mondo moderno, come si avrà modo di osservare.

Ma per convincersi ancor meglio dell'importanza di saper ricondurre il sapere astratto all'intuizione intellettuale può essere agevole analizzare un ulteriore importante passo di Schopenhauer:

la verità di ogni proposizione dedotta per via di ragionamento è sempre soltanto condizionata, e dipende infine sempre da una verità fondata, non sul ragionamento, ma sull'intuizione. *L'intuizione*, se fosse in nostro potere al pari della deduzione sillogistica, *sarebbe sempre da preferire*. Infatti, il dedurre da concetti espone sempre a parecchi errori, a causa del molteplice interferire delle sfere dei concetti⁵⁴

Ancora una volta Schopenhauer dimostra di aver colto in maniera altamente precisa la vera natura dell'intuizione. Ancora una volta egli sembra condurre verso una direzione tale da rendere più familiare e comprensibile la natura generale delle intuizioni, sebbene l'intuizione pura e totale della metafisica costituisca ancora qualcosa di assai lontano da queste posizioni.

Queste riflessioni permettono tuttavia di comprendere meglio le modalità mediante le quali devono essere intese tutte le intuizioni in senso generale: ogni vera intuizione risiede per così dire *a monte* delle modalità sensibili e anche a monte della concettualità. Ogni vera intuizione è *sorgiva*, in quanto deve venir prima di ogni cosa, anche della razionalità insita negli enti matematici.⁵⁵ E quando Schopenhauer introduce l'ulteriore distinzione tra «intuizione pura» e «intuizione empirica»,⁵⁶ si compren-

⁵⁴ Ivi, p. 107 (corsivo mio).

⁵⁵ PDV1, p. 279; si veda anche: PCI.

⁵⁶ A. Schopenhauer: *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mursia, Milano, 1969, pp. 102 e segg.

de ancor meglio il valore del suo contributo. Si ha ragione di credere che l'intuizione pura da lui descritta tenda a distaccarsi dall'intuizione legata al mondo fenomenico e a spostarsi quindi *nella direzione* delle intuizioni superiori e trascendenti, a loro volta maggiormente svincolate dal mondo fenomenico e sensibile. E questo nonostante che soltanto Guénon parli esplicitamente di un'intuizione massimamente elevata e *puramente* intellettuale, super-individuale e sovra-razionale. Schopenhauer, nell'affermare l'infallibilità dell'intuizione pura - di contro alla fallibilità dell'intuizione empirica, sempre suscettibile di errore - sembra confermare ancora una volta la "superiorità" dell'intuizione pura rispetto ad ogni altra forma di conoscenza, in modo perfettamente coerente con la tesi che voglio sostenere: per ridurre o eliminare l'errore insito in ogni operazione conoscitiva non vi è altra strada che quella di innalzarsi *verso* il Principio supremo dell'intuizione pura e intellettuale, allontanandosi così progressivamente dal mondo sensibile. Il movimento inverso produrrebbe invece una ricaduta in una modalità percettiva del mondo alterata e sbilanciata, così come anche lo spostamento da un'intuizione empirica situata ad un dato livello verso un'altra intuizione collocata allo stesso livello. Del resto, se ogni diminuzione di errore è sempre correlata ad ogni autentico innalzamento verso l'alto e verso l'intuizione pura, ne deriva che ad ogni discesa la componente di errore sarà sempre destinata ad aumentare; mentre ad ogni reale salita - anche se circoscritta e relativa - la componente di errore non può che invertire la sua tendenza e ritornare progressivamente a diminuire, fino ad annullarsi completamente in corrispondenza del vertice sommitale della scala di conoscenza e sede del Principio supremo. A questo livello si ha a disposizione un tipo di sapienza-conoscenza assolutamente perfetta e completamente scevra anche della sia pur minima componente di errore. Proprio per questo viene chiamata Verità:⁵⁷ essa ha un carattere assoluto e trascendente e non ha niente in comune con una qualsiasi verità profana, individuale, terrestre e contingente. Questa Verità, essendo assolutamente e totalmente trascendente, ed essendo di natura completamente sovra-individuale e sovra-razionale, non può avere nulla a che vedere con una qualsiasi verità o invenzione prodotta dall'uomo e che Guénon chiama "sapere profano",⁵⁸ proprio per distinguerla nettamente dal "sapere sacro". L'uomo non può assolutamente generare questo tipo di Verità sacra, né tantomeno modificarla o comunicarla, stante la sua natura assolutamente extra-individuale. Egli può solo ignorarla o cercare di accedervi.

Iniziano così a configurarsi i tratti essenziali della metafisica pura, la cui intuizione appare in qualche modo preferibile ad ogni altro tipo di sapere "inferiore", e questo nonostante la sua assoluta e indiscutibile incomunicabilità.

In un certo senso, si può dire che, parlando di questa intuizione pura, si ha la netta impressione di trovarsi di fronte a qualcosa di assolutamente *inesprimibile*⁵⁹ e dal carattere *misterioso*.⁶⁰ Ma c'è di più: si ha anche l'impressione di trovarsi di fron-

⁵⁷ J.M. Vivenza: *Dizionario guénoniano*, Edizioni Arkeios, Roma, 2007, pp. 185-186 e pp. 437-438.

⁵⁸ PN, p. 11.

⁵⁹ INT, p. 114.

⁶⁰ La derivazione etimologica della parola "mistero" indica "silenzio totale", ma non nel senso di inconoscibile, bensì nel senso di *inesprimibile* e *incomunicabile* (SME, p. 130, nota 2 a piè di pagina). E non è un caso infatti che i misteri hanno sempre avuto un carattere riservato e segreto (DEM, p. 76). E a questa dimensione riservata e segreta non può che essere ricondotta la causa della difficile accessibilità agli ambienti iniziatici. Per converso si noti come il clima generale della società moderna occidentale si trovi agli antipodi rispetto a questa dimensione fatta di silenzio e di mistero,

te ad una situazione insolitamente opposta a quella assai diffusa nel mondo occidentale moderno, nella quale si utilizzano infiniti accorgimenti per trattenere un segreto che, se dovesse accidentalmente sfuggire, si propagherebbe irrimediabilmente senza più alcuna possibilità di essere nuovamente recuperato e nascosto. Invece, di fronte alla possibilità di impossessarsi dell'intuizione totale, coloro che vi riuscissero non sarebbero più in grado, neanche volendo, né di comunicarla ad altri né di ritornare a spossessarsene.⁶¹

Proprio perché inesprimibile, il principio supremo costituisce un segreto che non può mai essere violato da chi giunge ad impadronirsene. L'inesprimibile è per principio e per sua natura incomunicabile, e perciò esso costituisce anche il *mistero* inteso nel suo vero senso⁶².

Il «mistero» dunque non nasce dalla presunta necessità di mantenere nascosto qualcosa per paura che si propaghi e si diffonda indebitamente e pericolosamente; ma, al contrario, nasce dall'inesprimibilità stessa dell'intuizione metafisica pura, dalla sua oggettiva e permanente impossibilità di essere comunicata. E questo perché mentre un sapere astratto è stato costruito e trasformato appositamente per essere trasmesso e comunicato, il sapere intuitivo - che per sua natura rimane chiuso e incomunicabile - non può essere veramente compreso se non direttamente e in prima persona:

Nessuno può comprendere al posto di un altro,⁶³

Ne deriva che per tutti coloro che effettuano un autentico cammino iniziatico (si veda a tal proposito il capitolo sulla realizzazione metafisica) si hanno le seguenti conseguenze: tanto più si riesce ad innalzarsi e a collocarsi in alto nella scala della conoscenza e tanto più ci si approssimerà ad una situazione di «incomunicabilità e di silenzio», dove la parola perde progressivamente la sua funzione e la sua ragion d'essere: tutto si trasforma progressivamente in calma, quiete, pace, beatitudine, ma tutto diventa anche necessariamente e assolutamente *silenzio*. Del resto, come riconosce Gayraud, molti studi antropologici hanno evidenziato la forte presenza del «silenzio» nelle società primitive e tradizionali (spiritualmente più elevate di quelle dell'epoca moderna), così come anche nella maggior parte delle religioni.⁶⁴ D'altra parte che cosa comunicare se la dimensione che si sta vivendo è di fatto incomunicabile? Donde il silenzio. Del resto non può essere altrimenti, in quanto laddove tutto si conosce e dove tutto è chiaro, qualsiasi forma di comunicazione non può che risultare pleonastica, inutile, fastidiosa, riduttiva, e perfino pericolosa. Dove invece le cose sono chiare la parola tace, e non può che regnare sovrano unicamente e solamente il silenzio. Ma in tale stato impera anche ogni profondità e ogni vera interiorità. Contrariamente, tanto più in basso si discende nella scala della conoscenza, e tanto più si giunge necessa-

tant'è che si può arrivare a parlare di vero e proprio "odio per il segreto" (RQ, pp. 85-89).

⁶¹ SI, p. 121.

⁶² PDV2, pp. 57-58 (corsivo mio).

⁶³ PDV1, p. 93.

⁶⁴ J.F. Gayraud: *Divorati dalla mafia*, Elliot, Roma, 2010, p. 256.

riamente alla condizione legata alla materialità, dove tutte le cose non possono che essere confuse, divise, mutevoli, frantese, nascoste. Dove c'è sempre chiasso, confusione, propaganda; ossia dove mancano i principi necessari a ricomporre l'ordine perduto. Si potrebbe obiettare che si parla proprio per fare chiarezza laddove chiarezza non c'è. In realtà per fare ordine e chiarezza non è sufficiente parlare: occorre parlare *riferendosi* a principi, cosa che non avviene quasi più nell'epoca moderna occidentale. Oggi si parla senza principi, ed è questo il guaio; perché a parlare senza principi né punti di riferimento si sconfinava necessariamente nel problema della sofistica, dove a prevalere è solo la parola più persuasiva e convincente *in quel momento e in quel contesto*, senza che possa passare per la mente la domanda su che cosa ci sia dietro a quella parola persuasiva e convincente. Questo tipo di dialogo non può portare a niente altro che a far prevalere unicamente per suggestioni questa o quella opinione, a seconda delle esigenze del momento, le quali, mutevoli come tutte le contingenze, necessariamente saranno destinate a cambiare, e di riflesso faranno cambiare a loro volta le stesse opinioni, come tutte le forme ad esse vincolate.⁶⁵ Naturalmente tra questi due antipodi - silenzio da un lato e confusione dall'altro - è facile immaginare l'esistenza di posizioni intermedie, dove si parla meno, ci si comprende di più, e dove si fa un uso misurato e più efficace della parola. Ma lo stato in cui si trova l'Occidente moderno è caratterizzato dalla più ampia confusione comunicativa in ogni campo, e dal più forte uso strumentale della parola che mai si sia potuto vedere, con conseguenze spiacevoli e dannose per la comunicazione stessa. Non v'è dunque da stupirsi che proprio in epoca moderna ci si trovi in una situazione che potrebbe essere definita agli antipodi rispetto al silenzio degli iniziati. In tali condizioni è naturale che la comunicazione sia diventata addirittura una necessità vitale per tutti, o quanto meno per tutti coloro (persone, ma anche entità collettive) che vogliono realmente uscire dall'anonimato, farsi sentire, esistere. Ne deriva, nell'epoca moderna, una marcata e accresciuta domanda di «Tecniche di Comunicazione» come vera e propria specializzazione, nonché, più in generale, delle «Pubbliche Relazioni», pena il frantendimento o l'invisibilità. In una società confusa e priva di riferimenti, ognuno è costretto a far da sé anche solo per farsi conoscere, per essere visibile, per «esistere» (e senza contare la fatica e le energie che la reiterazione di questa ricerca comunicativa continuamente comporta; fatica che potrebbe essere impiegata in ben altro modo). Per converso acquista una connotazione negativa tutto quell'insieme di comportamenti e di atteggiamenti, riconducibili ad un certo grado di interiorità - e che quindi sarebbero segni di elevazione e di ricchezza interiore - come l'introversione,⁶⁶ la discrezione, la riservatezza, la capacità di ascolto, lo sguardo più profondo su cose e persone, il silenzio, il rispetto per il prossimo, o più semplicemente il voler starsene tranquilli e appartati in simbiosi più con la natura e con la propria interiorità che non con un

⁶⁵ Già Platone, come è noto, aveva costruito l'impalcatura del suo sistema filosofico proprio basandosi su una critica serrata e argomentata contro i sofisti. Ebbene, il discorso di Platone è del tutto riconducibile a quanto si sta qui esponendo, ossia alla necessità di ricondurre i discorsi ai principi di verità.

⁶⁶ Si noti come il tratto dell'«introversione» non abbia mai conosciuto una connotazione così infelicemente negativa come nell'attuale società moderna, nonostante che esso non possieda affatto, da un punto di vista ontologico, un disvalore più di quanto non lo possieda l'estroversione, come ha giustamente riconosciuto per esempio Carl Gustav Jung (si veda: C.G. Jung: *Tipi psicologici*, Bollati-Boringhieri, Milano, 1977, prima edizione in lingua tedesca del 1921).

mondo caotico e confuso. Ma l'adozione di questi atteggiamenti e comportamenti è diventata sempre più difficile proprio perché richiede un surplus di condizioni reali e oggettive che, nel presente contesto sociale fortemente materializzato, è sempre più difficile ottenere. L'uomo di oggi si trova così ad aver maggior bisogno di spiritualità, ma in pari tempo si trova ad esserne maggiormente privato. Colui che oggi si sente più incline alla spiritualità non può quindi che sentirsi spinto ad isolarsi in una certa misura da questo stesso mondo che, in effetti, ha assai poco di spirituale. E, per converso, colui che oggi soffre di solitudine - conseguenza essa stessa di un tessuto sociale profondamente diviso e frammentato - non può che sentirsi indotto, per imparare a dominarla, a sviluppare proprio quella dimensione interiore e spirituale oggi così carente (anche se potrà farlo per lo più a livello personale e in condizioni inizialmente avverse, stante il tipo di società tendenzialmente sfavorevole ad essa).

Da queste riflessioni è possibile ricavarne il paradosso generale secondo il quale mai come oggi l'uomo moderno occidentale si trova ad avere bisogno di interiorità e di spiritualità, ma mai come oggi egli si trova in condizioni così lontane dal poterle realmente ottenere. Donde un generale e diffuso senso di disagio e di malessere, del quale i fatti di certa cronaca non ne rappresentano che un blando indicatore e il naturale epilogo.

L'uomo moderno quindi comunica di più, si spende e si prodiga per la comunicazione in misura assai maggiore di quanto non abbia fatto nelle epoche primordiali. Sorge dunque spontanea la domanda sull'*origine* del linguaggio. Alla luce del quadro teorico che si va progressivamente affermando è facile affermare che il linguaggio, nella forma razionalizzata, parlata e scritta, così come lo si intende oggi, non può che aver avuto un'origine tarda, stante la sua causa proprio nel forte allontanamento dal Principio superiore e metafisico. In effetti, a quanto se ne sa, le tracce più antiche di un sicuro uso codificato del linguaggio si hanno in corrispondenza delle prime civiltà (civiltà egizia, sumeri), ossia a partire da alcune migliaia di anni a questa parte. Nelle epoche precedenti l'uomo comunicava sicuramente molto meno, e non certo con linguaggi codificati e scritti. Se poi si dovesse retrocedere ulteriormente fino ai primordi dell'umanità si troverebbe un tipo di uomo spontaneamente e naturalmente silenzioso, essendo sintonizzato con i livelli superiori della metafisica. In queste condizioni non solo la comunicazione - per come la si intende oggi - risulterebbe del tutto inutile, ma è l'uomo stesso che, trovandosi in naturale sintonia con i suoi simili, con la natura e con l'intero universo, non sentirebbe necessità alcuna di comunicare. Comunicare implica che qualcuno sappia qualcosa e qualcun altro no. Ma in un tessuto fortemente ricondotto ai principi superiori tutti sanno tutto e la comunicazione perde il suo stesso significato e la sua stessa ragion d'essere. Ogni necessità comunicativa nasce - si badi bene - non dalla volontà di un superiore di comunicare qualcosa ad un inferiore (tale esigenza scompare in metafisica), ma dalla volontà di individui diversi di comunicarsi realtà contingenti diverse, ma che dal punto di vista metafisico si trovano tutte pressappoco sullo stesso piano. Ne deriva che invece la realizzazione metafisica (si veda l'apposito capitolo) - e che è essa stessa il vero innalzamento - non può che avvenire attraverso percorsi sostanzialmente antitetici rispetto alla comunicazione razionale e codificata, e più in generale alle abitudini tipiche dell'uomo moderno. E an-

che oggi, dunque, chiunque desideri innalzarsi a livello individuale, anche solo di una infinitesima parte, non può che applicarsi in esercizi che tendono ad estendere indefinitamente l'individualità, e che sono sostanzialmente opposti alle abitudini tipiche dell'uomo moderno, quali gli esercizi del silenzio e dell'immobilità.⁶⁷ Ma anche nelle culture dei Nativi d'America⁶⁸ - certamente molto meno moderne e occidentali dell'Europa contemporanea - si registrano non solo culti inerenti il silenzio e la solitudine, ma anche la precisa idea secondo cui il silenzio sacro deve essere riconducibile alla voce del «Grande Spirito». Del resto, non essendo in alcun modo comunicabile la dimensione metafisica, non può che rimanere soltanto il silenzio ad esprimerla. Superfluo far notare anche qui come *silenzio*, *solitudine*, *concentrazione* - termini necessariamente correlati - siano assolutamente antitetici rispetto alle tendenze e alle abitudini moderne, che tendenti anzi a scoraggiare queste pratiche. Del resto, per chi è veramente connesso con la metafisica, tutte le cose umane e terrene debbono perdere d'importanza. In stato di beatitudine non si può più soffrire né la solitudine né il silenzio. Del resto, in quale modo ci si potrebbe sentire soli quando si è collegati con l'intero universo? Come si potrebbe sentire il bisogno di parlare quando si è già in totale e completa comunicazione con ogni cosa?

Ma, tornando all'uomo primordiale, è ragionevole supporre che egli possedesse sicuramente elevate capacità intuitive, che lo rendevano assai abile nel cogliere istantaneamente situazioni e problemi quasi senza bisogno di elaborazioni e codifiche. A questo stadio il tipo medio di uomo doveva trovarsi,⁶⁹ ed è ragionevole supporre che fosse sostanzialmente silenzioso, molto intuitivo e in armonia con tutto il Creato.⁷⁰ Guénon sostiene che la lingua primitiva doveva avere un'origine "non umana", ossia metafisica, e che ogni lingua sacra sviluppatasi successivamente, partecipando di questa forma primordiale di linguaggio, doveva portare con sé un riflesso di questa lingua originaria.⁷¹ Dal che se ne deduce che le forme successive di linguaggio devono essersi trasformate in senso decadente, fino a giungere alle lingue moderne, per loro natura assai lontane dalle forme linguistiche primitive, e conseguentemente assai lontane dalla capacità di spiegare e di comunicare contenuti di grado più elevato, più profondi ed interiori. Il progressivo allontanamento di questo tipo d'uomo dalla conoscenza primordiale deve aver comportato in pari tempo un progressivo sviluppo e un

⁶⁷ Si veda: V. Mascherpa: *Oltre i limiti - superare se stessi*, Adea Edizioni, Cremona, 1998.

⁶⁸ DEM, pp. 64-70.

⁶⁹ L'attribuzione di Guénon dell'uomo delle origini ad una sola casta - l'*Hamsa* - consente di includere ogni uomo dei primordi nell'insieme di tutti coloro che possedevano spontaneamente e normalmente questo elevato grado di conoscenza spirituale, al di là della distinzione delle quattro caste attuali (RM, p. 51, nota 11 a piè di pagina). In altre parole Guénon sostiene che l'assoluta maggioranza degli uomini dell'età primordiale era spontaneamente e naturalmente in possesso della conoscenza metafisica ad un livello oggi ottenibile solo da pochissimi individui e soltanto mediante un lungo percorso iniziatico. Questa constatazione non fa che confermare il lungo processo di decadenza verificatosi con il trascorrere del tempo, fino al sopraggiungere dell'epoca attuale.

⁷⁰ Guénon ritiene esplicitamente che la storia dell'umanità, riconducibile alle leggi cicliche del cosmo, si sia progressivamente allontanata dalla conoscenza metafisica. L'uomo dell'età primordiale era in pieno possesso del suo stato di esistenza e delle possibilità corrispondenti a tutte le sue funzioni, assai prima che queste giungessero a distinguersi, provocando la perdita progressiva di questa coscienza. Fu soltanto in seguito a questo oscuramento dell'epoca primordiale che si rese necessaria l'«iniziazione» per ritrovare lo stato anteriore al quale la coscienza era inerente. Per queste stesse ragioni Guénon sostiene l'inutilità di ricercare storicamente l'origine dell'iniziazione, così come anche l'origine dei mestieri, delle arti e delle scienze, derivando tutti in ugual modo dallo «stato primordiale» (DEM, pp. 108-109).

⁷¹ SSS, pp. 51-52.

crescente utilizzo di un linguaggio sempre più complesso e articolato, ma in pari tempo sempre più lontano dalla dimensione sacra e metafisica. Donde i forti limiti del linguaggio moderno, e la sua sostanziale refrattarietà a spiegare contenuti profondi e interiori. Alla luce di queste riflessioni, diventa più chiaro comprendere le conseguenze del distacco dell'uomo moderno dalla metafisica: la progressiva perdita dell'armonia con il cosmo e della sua originaria capacità intuitiva. Ne conseguono i molteplici e frequenti fraintendimenti tipici dell'uomo moderno, la sostanziale e ricorrente incomprendibilità fra individui del tempo moderno. Donde la necessità di comunicare mediante codici sempre più razionalizzati e artificiali. Ne consegue che questa aumentata esigenza di creare e utilizzare codici comunicativi non può essere interpretata come progresso, ma deve invece essere intesa come regresso. Nella misura in cui l'uomo si allontana dai principi metafisici egli si indebolisce in ogni senso, venendogli a mancare proprio quei riferimenti dai quali si è allontanato; e la comunicazione che si vede costretto a creare e a utilizzare non amplia la capacità di cogliere la complessità del reale, ma anzi la restringe e la riduce ulteriormente, essendo il linguaggio stesso un meccanismo razionale. Ne deriva l'errore, molto frequente in epoca contemporanea, di intendere il linguaggio stesso addirittura come *fondamento* di un intero mondo umano e di un preciso livello fenomenico di realtà, quando invece esso ne esprime solo un'infinitesima parte. Ma per un ulteriore sviluppo di queste riflessioni è necessario rinviare alla seconda parte del presente lavoro. Per il momento, ritornando alla questione inerente l'incomunicabilità della metafisica pura, è importante riflettere ancora sul fatto che se essa non può essere delimitata da nulla⁷² - in quanto ogni delimitazione costituirebbe essa stessa una riduzione - non rimane altro modo che tentare di spiegarla per via negativa,⁷³ ossia utilizzando un linguaggio che nella sua forma esteriore è soltanto negativo.⁷⁴ Si deve dunque tentare di dire *cosa essa non è* e quali caratteri sono ad essa correlati, sebbene per farlo sia necessario utilizzare una qualche forma espressiva esteriore.⁷⁵ Questo è l'unico modo possibile di procedere che rimanga a disposizione per chiunque desideri, non tanto spiegare, ma anche soltanto introdurre alla metafisica. Anzi: in questo caso è l'«introduzione» alla metafisica che resta possibile, e niente altro. Si può ben comprendere dunque perché Guénon abbia dato proprio quel titolo specifico ad uno dei suoi più importanti lavori: “*Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*”.⁷⁶ Soltanto un'introduzione, appunto, perché oltre a questo assai poco si può fare.

Ma come si può immaginare una metafisica che riesca a spiegare tutto senza che possa essere a sua volta spiegata? Innanzitutto richiamando il concetto di *infinito*. Una tale metafisica deve necessariamente includere nelle sue possibilità conoscitive *ogni* cosa possibile e immaginabile, l'infinito, appunto, o *illimitato*. Essa deve necessariamente estendersi al massimo grado possibile e deve necessariamente include-

⁷² PDV2, p. 43.

⁷³ INT, p. 74.

⁷⁴ INT, p. 111.

⁷⁵ INT, p. 111: si osservi come Guénon riconosca, per esempio, la positività dell'idea di “Infinito”, ma al pari tempo la necessità di esprimere questa stessa idea esclusivamente mediante un termine linguistico di forma negativa. Ogni affermazione infatti possiede sempre un carattere determinato, di per sé incompatibile con l'assolutezza e l'indeterminatezza della metafisica pura.

⁷⁶ Si veda la titolazione dell'opera INT (corsivo mio).

re *ogni* altra cosa. Ecco perché questo tipo di conoscenza è assimilabile al concetto di infinito: perché essa è conoscenza di ogni cosa, ossia conoscenza del *tutto*. Di conseguenza l'infinito vero, per il suo carattere di unicità e di absolutezza, non può ammettere né opposto né complementare, e non è correlabile con niente altro.⁷⁷ Per questo i suoi tratti sono l'unicità, l'universalità, l'absolutezza, l'illimitatezza. E nondimeno la sovra-individualità e la sovra-razionalità.

L'infinito, per sua natura, non può ammettere restrizioni di nessun genere, e quindi deve essere incondizionato e indeterminato al massimo grado possibile, in senso totale e assoluto.⁷⁸ Il carattere stesso dell'infinito - non includendo in sé alcuna contraddizione - spiega anche la sua necessità logica, al contrario della negazione dell'infinito, che invece sarebbe intrinsecamente contraddittoria.⁷⁹

Si presti ancora la massima attenzione all'idea di infinito: essa non deve essere confusa con un'idea di spazio, necessariamente indefinito, o con qualsiasi altra entità che derivi dal mondo sensibile.⁸⁰ Così come non si devono commettere molti altri errori di natura analoga.⁸¹

Quando Aristotele parla del principio di non contraddizione ha in mente l'essere. Ma come deve essere pensato questo essere in termini metafisici? Esso in realtà rappresenta uno dei punti di vista superiori di cui abbiamo già accennato, ma solo fino a un certo punto. Esso non è il punto di vista supremo. L'essere è sì d'ordine universale ma non è il punto più universale che esista. L'essere aristotelico è certamente d'ordine universale ma esso ha senso solo se utilizzato in seno alla metafisica aristotelica con il suo principio di non contraddizione, e non al di fuori di essa. Nel momento in cui si desiderasse estendere il suo significato *oltre* il livello della metafisica aristotelica - e oltre la logica stessa - si inciamperebbe in gravi errori e in seri inconvenienti, i medesimi nei quali si inciampa ogni qualvolta si giunge a confondere e a identificare inappropriatamente due diverse posizioni su due diverse altezze della scala verticale di conoscenza. Se per metafisica totale si deve intendere davvero il punto di vista più alto che esista, questo punto di vista deve giustificare e fondare anche il fondamento stesso del principio di non contraddizione. In quest'ottica l'ontologia occidentale non è che una branca e un caso particolare della metafisica totale. L'ontologia racchiude molto, ma la metafisica racchiude tutto, ossia l'infinito.⁸² L'esistenza stessa da noi sperimentata non è che un'esistenza reale tra infinite altre possibilità dell'esistenza stessa.⁸³ Ma c'è qualcosa che si trova al di là dell'esistenza, al di là della manifestazione contingente, sebbene la sua importanza sia ugualmente nulla di fronte all'infinito vero e proprio.⁸⁴ Del pari, sia i concetti di «creazione», sia le note opposizioni tra «necessità» e «contingenza», pur avendo senso in teologia, non ne hanno alcuno in metafisica, essendo la metafisica *conoscenza del tutto*, dell'infinito,

⁷⁷ PDV1, p. 265.

⁷⁸ PDV1, p. 183.

⁷⁹ PDV2, p. 80.

⁸⁰ INT, p. 85.

⁸¹ INT, p. 85: Guénon richiama l'attenzione sul frequente errore di confondere e identificare inopportuno non solo l'«infinito» con l'«indefinito», ma anche l'«eternità» con la «perpetuità», il «razionale» con l'«intellettuale».

⁸² PDV1, p. 23.

⁸³ Si veda: SME.

⁸⁴ PDV1, p. 26; si veda anche: SME.

dell'universale e dell'Uno, ossia di quel qualcosa che - come si vedrà più oltre - possiede il carattere dell'unitarietà e dal quale ogni cosa sembra provenire.

Ma per meglio comprendere i caratteri della metafisica totale, anziché cercare di individuare qualche principio che stia sopra ad altri principi (questa è la procedura tanto comune ma non meno errata di procedere), si deve pensare piuttosto a una particolare forma di intuizione, di carattere assolutamente «non materiale». Sia l'«intuizione» che la «materia», infatti, assumono qui un nuovo e più importante «significato metafisico». E tra i tanti modi con i quali è stata intesa l'«intuizione», è quello che comporta lo sguardo conoscitivo più potente che deve qui essere preso in considerazione. Così come, in modo del tutto analogo, tra i diversi significati che la storia del pensiero ha attribuito al termine «materia» (e come è stato riconosciuto da Carlo Natali⁸⁵), è quello che evidenzia l'instabilità, la materializzazione e la violenza dei suoi effetti che deve qui interessare. La vera intuizione metafisica rappresenta quel particolare sguardo che consente la massima potenza conoscitiva possibile. La materia, invece - e il processo di materializzazione che contraddistingue l'epoca moderna - simboleggia ed esemplifica tutta la distruttività e la violenza dei suoi effetti.

Non è quindi solo il carattere dell'intuizione ad assumere qui un nuovo e più importante significato, ma anche il modo di intendere la materia, e, soprattutto, lo studio dei suoi effetti, evidenziati d'altra parte soltanto attraverso lo sguardo metafisico. Su come debba essere intesa questa particolare forma di intuizione intellettuale, e su quali siano i suoi caratteri peculiari, diverrà chiaro più oltre nel corso della presente trattazione. Così come diverrà chiaro il modo esatto in cui dovrà essere inteso il concetto di «materia».

Sarà possibile inoltre osservare e comprendere come il dualismo cartesiano «pensiero»-«materia» rappresenti un grave errore: non si deve pensare ad un mondo intellettuale fatto di pensiero puro e di intuizione, da un lato, radicalmente opposto e separato dal mondo materiale, sensibile e contingente, dall'altro. Tutte le cose e tutti i punti di vista possono essere disposti su di un continuum verticale, il quale, oltre a non includere alcuna separazione tra gli elementi in esso compresi, rappresenta e identifica ogni fenomeno come partecipante in una diversa misura dell'intuizione metafisica. Al vertice superiore di questo continuum va collocata questa intuizione pura, totale e suprema. Nella misura in cui si ci si allontana da essa e si discende verso il basso si incontrano le determinazioni sempre più particolari e contingenti che ugualmente partecipano del principio superiore, ma in misura e grado minori. Questa idea di *continuum* del resto - dove la parola «continuum» significa appunto «continuo», non separato, non interrotto, e che comprende una indefinità di gradazioni intermedie collocate immaginariamente su di una linea interposta tra i due estremi - è deducibile anche da un passo ben preciso di Piero Di Vona, e che in questo contesto rappresenta un punto chiave della presente trattazione:

...l'immanifestato è superiore al manifestato, ne è il principio e lo contiene tutto in potenza insieme a ciò che non è, non fu, e non sarà mai manifestato. Questa inclusione «en

⁸⁵ C. Natali (a cura di): *Introduzione alla storia della filosofia antica*, Cafoscarina, Venezia, 2004, Cap. «Materia e Cosmo» - di Carlo Natali, pp. 165-169.

principe” del manifestato nell’immanifestato *impedisce* di stabilire tra i due una distinzione reale... la distinzione esiste soltanto per noi...⁸⁶

Ma impedire questa distinzione reale tra immanifestato e manifestato significa, per l’appunto, cancellare ogni netta separazione tra i due mondi e legittimare l’idea di continuum tra essi, che è quanto si vuole qui sostenere. Affermare l’esistenza di un continuum tra due mondi implica affermare del pari che i due mondi in realtà non sono *due* mondi, ma un numero indefinito di mondi e di realtà collocate tra i due estremi di questo continuum costituiti dalla «qualità», in alto, e dalla «quantità», in basso. Significa dire che tutte le cose - nessuna esclusa - partecipano, seppure in misura e grado differenti, di questo principio immateriale superiore, come si avrà modo di comprendere meglio nella seconda parte della presente trattazione. Per ora sarà sufficiente tenere ben presente lo schema generale: dapprima si deve distinguere il non manifestato dal manifestato; nel manifestato vi è l’informale e il formale, e nel formale l’incorporeo ed il corporeo.⁸⁷ In effetti perfino un fisico moderno sembra riconoscere che “l’Immanifesto è molto più vasto del manifesto”.⁸⁸

⁸⁶ PDV1, p. 28 (corsivo mio).

⁸⁷ VED, p. 33, nota 1 a piè di pagina.

⁸⁸ C. Rovelli: *Sette brevi lezioni di fisica*, Adelphi, Milano, 2014, pp. 67-68.

2.4. Immutabilità e stabilità della conoscenza suprema.

L'affermazione secondo la quale chi dovesse giungere a impossessarsi della conoscenza suprema non potrebbe più perderla, presuppone l'iscrizione all'insieme delle conoscenze integrali dei tratti di *stabilità* e di *immutabilità*.⁸⁹

Una conoscenza del tutto e dell'universale deve necessariamente essere *indipendente* da checchessia, ovvero indipendente da qualsiasi altro fattore contingente e suscettibile di poterla condizionare. Di qui i tratti di assoluta stabilità e immutabilità e, con essi, il correlativo termine di *equilibrio*,⁹⁰ da cui, come si vedrà, deriverà anche un corretto modo di intendere e di comprendere il problema dei conflitti e della pace nel mondo. I tratti di stabilità e di immutabilità assoluti, tipici della sapienza tradizionale pura, non possono che opporsi necessariamente al sapere dell'Occidente moderno, caratterizzato da agitazione, velocità, antagonismi, cambiamenti e movimenti continui;⁹¹ i quali anch'essi saranno oggetto di trattazione più ampia e diffusa nella seconda parte del presente lavoro.

Ma un tipo di sapienza completa e assoluta deve essere indipendente anche dalla dimensione storica.⁹² Le dottrine orientali infatti non si evolvono e non mutano di alcunché. Ne deriva la totale inapplicabilità del "metodo storico", nonché la negazione assoluta di idea di progresso o di regresso. Queste dottrine, non potendo dipendere da nulla, non possono dipendere neanche dalla storia e dal tempo. Ne deriva l'assurdità della applicabilità dell'idea di progresso alle dottrine orientali. Ciò che può progredire è soltanto il grado di conoscenza nel percorso di accesso alle stesse, e niente altro. Ne deriva anche che l'unico modo per comprenderle davvero è quello di studiarle dall'interno, "dal di dentro".⁹³ Studiandole dall'esterno le si ricondurrebbe a periodizzazioni storiche o ad altre forme culturali che di fatto le sono estranee. Se queste dottrine non dipendono da nulla, non posso nemmeno essere ricondotte o rapportate a una qualche dipendenza in fase di studio o di comparazione. Dire che la metafisica totale non dipende da nulla significa dire anche che non può esistere niente che - in linea di principio - possa veramente opporsi al suo conseguimento completo,⁹⁴ nonostante sia molto più difficile accedervi nell'Occidente moderno, come si avrà modo di constatare nella seconda parte del presente lavoro.

Anche se le circostanze di tempo e di spazio possono influire sull'espressione esteriore di questa conoscenza, queste stesse circostanze non possono influire per nulla sull'essenza stessa della dottrina.⁹⁵ Ma nella radicale opposizione tra «metodo storico» e «metodo metafisico» "non si deve vedere soltanto una questione di metodo ma anche e soprattutto una questione di principio".⁹⁶ il tratto di immutabilità - di cui la metafisica è provvista - non può che essere incompatibile con il mutamento, l'instabilità e l'idea di progresso che contraddistingue la civiltà moderna.

⁸⁹ INT, pp. 23-27.

⁹⁰ INT, p. 23.

⁹¹ INT, p. 23.

⁹² INT, p. 47.

⁹³ INT, p. 48.

⁹⁴ INT, p. 88.

⁹⁵ INT, p. 81.

⁹⁶ INT, p. 81.

Alla luce di questa universalità e assolutezza, la metafisica totale appare anche incompatibile con le inevitabili differenze individuali. Se la conoscenza metafisica è indipendente da tutto, dalle circostanze storiche di tempo e di luogo, a maggior ragione deve esserlo anche dalle molteplici posizioni individuali. Per questa ragione si afferma che la conoscenza di ordine universale possiede anche un carattere *sovraindividuale*.⁹⁷

Ma dire, del pari, che la dottrina integrale è assolutamente indipendente da ogni cosa, significa ammettere l'esistenza di un suo tratto di permanenza totale che la rende anche assolutamente certa. Se infatti una conoscenza non dipende da nulla, essa deve anche essere stabile, immutabile, permanente. E deve costituire qualcosa nei confronti della quale niente e nessuno sarebbe in grado di modificare o di influenzare. Il suo tratto di permanenza quindi implica anche il tratto della *certezza* assoluta e totale.⁹⁸ Da queste riflessioni si può anche dedurre, come si vedrà, che gli innumerevoli mutamenti che si sono susseguiti nel percorso di conoscenza, specie nelle scienze moderne occidentali, rendono la scienza stessa a sua volta incompatibile con il tratto stabile e immutabile della metafisica integrale.

Del pari, non si deve immaginare la conoscenza metafisica come un tipo di conoscenza in grado di fornire "consolazione": la conoscenza che consola deve essere una conoscenza che partecipa in una qualche misura del sentimento umano, ossia che partecipa in qualche misura di ciò che è relativo e contingente. Ma, mentre la religione, essendo composta dai due versanti della verità e della sentimentalità, consente questa partecipazione, e quindi permette una certa azione consolatoria, la conoscenza metafisica totale non può farlo, stante la sua totale e completa indipendenza da ogni determinazione contingente e relativa, come è quella dei sentimenti umani. A tal proposito si analizzi attentamente il seguente passo di René Guénon:

...il sentimento è relatività e contingenza, e una dottrina che ad esso si rivolga... non può che essere a sua volta relativa e contingente; e ciò può osservarsi in modo particolare nel bisogno di « consolazioni» al quale risponde, in larga misura, il punto di vista religioso. La verità in sé non ha da essere consolante; se tale qualcuno la trova, tanto meglio per lui, ma la consolazione che prova non viene dalla dottrina bensì da lui stesso e dalle particolari disposizioni della sua sentimentalità. Al contrario, una dottrina che *si adatti* alle esigenze dell'essere sentimentale, e che debba quindi assumere a sua volta una forma sentimentale, non può più identificarsi con la verità assoluta e totale; la profonda alterazione che in essa produce l'introduzione di un principio consolatore è correlativa a un *indebolimento* intellettuale della collettività umana a cui si rivolge [...] mentre l'intelligenza è una, e la verità, nella misura in cui viene compresa, può esserlo in un solo modo, la sentimentalità è composita...⁹⁹

Da questo passo è possibile comprendere la corretta posizione che sempre dovrebbe assumere - secondo le modalità della teoria che vado proponendo - ogni disposizione contingente, relativa e mutevole, rispetto al carattere stabile della metafisica integrale. Se, come nella fattispecie, le disposizioni della sentimentalità e della consolazione

⁹⁷ INT, p. 81.

⁹⁸ INT, p. 82.

⁹⁹ INT, pp. 89-90 (corsivi miei).

sono ascrivibili all'insieme delle disposizioni relative e contingenti, queste dovrebbero essere collocate in una posizione subordinata rispetto alla posizione sommitale dell'intellettualità pura.

Ma questo passo permette di comprendere bene anche il tratto di *allontanamento, di distacco e di discesa* rispetto alla posizione suprema che contraddistingue l'intellettualità pura: non è la dottrina che deve adattarsi alle esigenze dell'individuo ma è l'individuo che deve cercare di *innalzarsi* verso la verità della dottrina. Si comprende anche che l'introduzione della componente sentimentale e consolatoria nella sfera della metafisica totale e integrale non può che condurre necessariamente ad una contaminazione, per così dire, della purezza e dell'unicità della conoscenza somma. Si presti bene attenzione inoltre al fatto che nel dir questo non si è voluto conferire un giudizio di valore negativo o diminuito ad ogni manifestazione che possa costituire fonte di consolazione per l'uomo, né ad ogni sentimentalismo. Con questa analisi ho solo voluto mettere in evidenza un preciso rapporto gerarchico tra la superiorità della potenza conoscitiva ed esplicativa dell'intellettualità pura da un lato, e qualsiasi altra connotazione relativa e contingente dall'altro. Per ora questa analisi rimane vincolata al solo piano gnoseologico.

Conoscere - in generale - significa ricondurre l'ignoto al noto, significa porre in una determinata relazione il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto. Ma il fatto che il soggetto sia un individuo implica che la conoscenza - in generale - deve dipendere dall'individualità e non dall'universalità. Ma dire che la conoscenza deve dipendere in una qualche misura dall'individualità significa dire che essa non può avere alcun carattere di vera stabilità. Ecco perché le modalità conoscitive dell'uomo mutano continuamente, specie nell'epoca moderna. Perché vi è variabilità nei principi, e ogni volta che vi è variabilità nei principi vi è anche assenza di stabilità nell'edificio stesso della conoscenza.

Ma come è possibile dunque giungere alla stabilità nel campo della conoscenza? La stabilità della conoscenza è direttamente proporzionale all'altezza del punto attraverso il quale ella produce se stessa: più ci si innalza e più si ha stabilità. La conoscenza può avere carattere totalmente e assolutamente stabile soltanto se viene condotta a partire dal punto più elevato possibile, ossia laddove soggetto conoscente e oggetto conosciuto coincidono e si identificano completamente:¹⁰⁰ nella fattispecie al vertice sommitale della scala della conoscenza. Questa posizione è proprio quella della metafisica pura, laddove soltanto si può parlare di *unità*.¹⁰¹ Soltanto la conoscenza universale possiede il tratto della stabilità totale e completa. Soltanto una conoscenza che dipenda da questa posizione sovra-individuale - e quindi sovra-razionale - può possedere e mantenere il carattere della stabilità assoluta e permanente, in quanto essa sola non può dipendere da nulla al di fuori dell'intuizione intellettuale pura (di natura totalmente extra-individuale). E si noti che solamente in questa posizione estrema il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto si identificano totalmente e completamen-

¹⁰⁰ PDV1, p. 145.

¹⁰¹ INT, p. 83.

te,¹⁰² e proprio per questo ogni comunicazione in questo punto estremo diventa assolutamente e totalmente impossibile. Perché solo in questa posizione

l'individuo assimila (completamente) la verità, (o, il che è lo stesso), [...] l'individuo assimila se stesso a questa verità.¹⁰³

Si comprende come, a questo livello, ci si trovi di fronte ad una condizione di totale e completa trascendenza rispetto all'individualità, sia corporea che psichica. E solo questa dimensione appare essere assolutamente indipendente da tutto.

Ma se la metafisica non può dipendere da nulla, allora non può dipendere nemmeno dalla psicologia, dalla fisica, o dalla fisiologia.¹⁰⁴ E nemmeno dalla logica.¹⁰⁵ In altre parole, la metafisica non può dipendere da alcuna scienza, stante le scienze nel dominio dell'individuale e non in quello del sovra-individuale, sovra-razionale e dell'universale. Ma se la metafisica pura non può dipendere da niente, tutto invece - a livello di fondamenti - dovrebbe dipendere dalla metafisica pura, essendo essa la conoscenza somma, ciò da cui ogni cosa deve procedere. Se questo non accade si cade nell'errore. La mancanza della riconducibilità di ogni cosa alla metafisica ha prodotto seri problemi in ogni campo, come si vedrà più oltre nel presente lavoro.

Ma il tratto della stabilità-immutabilità, essendo un tratto coestensivo alla metafisica pura, investirebbe ogni settore dell'esistenza se soltanto l'uomo moderno vivesse in un tipo di organizzazione sovrastrutturale tendenzialmente orientato in senso metafisico. Ma, come diverrà chiaro più oltre, la decadenza moderna ha invece prodotto una discesa e un allontanamento dalle condizioni iniziali dell'intellettualità pura e, conseguentemente, ha generato una condizione-situazione per definizione instabile e dove l'uomo moderno vive e si orienta secondo un tipo di pensiero mutevole e instabile, caratterizzato da

mancanza di precisione, così caratteristica del pensiero occidentale e visibile tanto nelle concezioni come nella loro espressione, mentre consente di *discutere all'infinito e a vanvera senza risolvere mai niente*.¹⁰⁶

Quindi: agli antipodi rispetto all'immutabilità e alla stabilità della condizione metafisica deve essere collocata l'instabilità del mondo moderno, manifestantesi anche attraverso l'uso improprio del linguaggio, un cattivo uso della ragione, e una continua e paradossale mutevolezza in ogni campo. Ma tant'è: gli aspetti specifici di questo orientamento diverranno chiari più oltre nel corso del presente studio.

¹⁰² CVI, pp. 270-271.

¹⁰³ CVI, p. 270, nota a piè di pagina (aggiunte in parentesi mie).

¹⁰⁴ INT, p.99.

¹⁰⁵ INT, 101.

¹⁰⁶ INT, p. 105 (corsivo mio).

2.5. La realizzazione metafisica.

Nel momento stesso in cui si consegue la *conoscenza* metafisica, si effettua necessariamente anche la sua *realizzazione*.¹⁰⁷ In altri termini, nel momento in cui si raggiunge il Principio supremo della conoscenza, viene immediatamente a cessare ogni distinzione tra conoscenza e azione, tra reale e possibile,¹⁰⁸ tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, che in questo caso giungono ad identificarsi completamente. In questa situazione viene a cessare ogni dualità,¹⁰⁹ essendo questa necessariamente superata dall'unitarietà del Principio superiore.¹¹⁰ Non solo: ma l'individuo «realizzato» - in senso metafisico - che da Guénon viene talvolta denominato «uomo vero», è in realtà identificato con l'intera «Umanità», avendo esso

realizzato integralmente la natura umana in *tutte* le sue possibilità.¹¹¹

Ma realizzare la natura umana in tutte le sue possibilità significa uscire *completamente* da ogni dimensione di tipo individuale: la realizzazione suprema implica la perdita *totale* di ogni senso di individualità, sentendosi il realizzato connesso con l'intero universo, anzi con la *totalità* delle manifestazioni possibili. Ecco perché non ha senso parlare di «esperienza metafisica»,¹¹² essendo ogni esperienza soltanto individuale. L'espressione «esperienza metafisica» diventa quindi un non-senso. La metafisica è totale identificazione soggetto-oggetto, quindi unitarietà; l'esperienza, invece, essendo processuale - e quindi temporale - lascia sempre sussistere la dualità soggetto-oggetto. Mentre l'esperienza è movimento, la metafisica è contemplazione. Di conseguenza non è possibile passare attraverso un'esperienza metafisica per poi ritornare ad un livello di conoscenza ordinaria e temporale (questa è talvolta l'esperienza del mistico, il quale può accidentalmente vivere un'esperienza che solo successivamente definirà "mistica", e che comunque, per quanto elevata, non potrà mai essere totalmente metafisica). La conoscenza suprema, come verrà ribadito più oltre, una volta raggiunta costituisce una acquisizione permanente; e ciò in virtù dei tratti di stabilità e di a-temporalità della sua natura. Ogni esperienza, invece, avendo carattere processuale, e dispiegandosi esclusivamente all'interno della dimensione temporale, non può che rimanere irrimediabilmente vincolata alla transitorietà di ogni contingenza. Questo non significa che l'esperienza non comporti una reale acquisizione di conoscenza; solo che questa conoscenza deve necessariamente avere un carattere per così dire parziale e incompleto, essendo parziale e incompleta la stessa identificazione tra soggetto e oggetto che ogni esperienza comporta.

¹⁰⁷ INT, pp. 119-123.

¹⁰⁸ SC, p. 32.

¹⁰⁹ Del resto Guénon identifica la Verità Suprema proprio come "cessazione della dualità" (PDV1, p. 241), donde la sua incomunicabilità. Ogni rappresentazione esteriore invece lascia sempre in qualche modo sussistere la dualità soggetto-oggetto, e, in quanto tale, consente una conoscenza e una spiegazione soltanto parziale delle cose (SME, p. 81, nota 2 a piè di pagina).

¹¹⁰ SC, Cap. 7: "La risoluzione delle opposizioni", pp. 51-60.

¹¹¹ GT, p. 84, nota 6 a piè di pagina (corsivo mio).

¹¹² DEM, p. 287, nota 1 a piè di pagina.

Tutta la Scolastica, fino a Kant, aveva posto al centro del processo di conoscenza unicamente l'oggetto e l'essere, ignorando completamente il soggetto e la parte preponderante che questo riveste in ogni processo conoscitivo. Solo in epoca illuministica, come è noto, si è iniziato a comprendere l'imprescindibile rilevanza del soggetto in ogni processo conoscitivo: ogni conoscenza infatti è frutto di una parziale unione di soggetto che conosce e di oggetto da conoscere. E questo in virtù del fatto che l'apparato conoscitivo dell'individuo è rappresentato dai suoi sensi e dal suo intelletto, con i rispettivi limiti. Ebbene, sono proprio questi sensi e questo intelletto ad intervenire nel processo di conoscenza, condizionandola necessariamente e inevitabilmente. Si può dunque affermare che ogni processo conoscitivo deve necessariamente essere caratterizzato da una sia pur parziale identificazione¹¹³ tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, senza la quale non vi può essere conoscenza alcuna. Conoscere infatti non significa niente altro che compiere una parziale identificazione tra il soggetto che conosce e l'oggetto da conoscere; significa ricondurre qualcosa di ignoto a qualcosa di noto:¹¹⁴ ed è proprio questa l'identificazione a cui si fa riferimento in questo contesto, in mancanza della quale nessuna forma di conoscenza può essere possibile.

Chiarite le modalità generali che contraddistinguono ogni processo conoscitivo, ci si ponga ora la seguente domanda: che cosa significa *conoscere di più* o *conoscere di meno*? Che cosa significa effettuare una conoscenza qualitativamente migliore rispetto ad un'altra conoscenza qualitativamente peggiore? Come è possibile distinguere un processo di conoscenza più potente e più profondo rispetto ad un altro più debole e fallace? In forza della riflessione appena compiuta è facile rispondere che il grado di conoscenza deve aumentare la sua potenza e la sua forza esplicativa in misura proporzionale al grado di identificazione raggiunto tra soggetto e oggetto. Ne deriva che la massima conoscenza possibile non può che essere riconducibile a quella che si ottiene mediante una totale e completa identificazione tra soggetto e oggetto, che è il caso della realizzazione metafisica, per l'appunto. Questo tipo di sapere, essendo collocato al vertice sommo della scala di conoscenza, sede del Principio unitario e supremo, non può che rappresentare il livello massimo possibile e pensabile di conoscenza, così come ogni discesa e allontanamento da esso - comportando necessariamente una riduzione del grado di identificazione tra soggetto e oggetto - non può che generare inevitabilmente un progressivo aumento dell'errore e della distorsione nel processo conoscitivo e interpretativo. Se si effettua poi una traslazione dal piano della conoscenza al piano delle azioni umane, è facile immaginare che gli eventuali errori prodotti dai processi di conoscenza finirebbero per trasferirsi integralmente al piano pragmatico delle azioni umane, come la storia ben insegna. Se si compie un'azione indotta da una conoscenza errata, anche le conseguenze di quella stessa azione saranno errate. Un'identificazione totale di soggetto conoscente e oggetto conosciuto implicherebbe la cessazione immediata di ogni successiva distinzione tra il soggetto e l'oggetto (dove l'incomunicabilità di questo tipo di conoscenza), ma an-

¹¹³ Guéron ricorda che anche Aristotele aveva affermato chiaramente che "un essere è tutto ciò che egli conosce", intendendo con questa affermazione proprio l'elemento identificativo necessario per poter parlare di conoscenza, in mancanza del quale qualsiasi fenomeno rimarrebbe al di fuori della portata conoscitiva stessa (SI, p. 114).

¹¹⁴ B.E. Babich: *Nietzsche e la scienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1996, p. 116.

che di ogni successiva distinzione tra una qualsiasi parte di questa conoscenza e la corrispondente e conseguente azione eventualmente indotta e promossa da quella stessa conoscenza. Al vertice più estremo della scala conoscitiva ogni dualità deve necessariamente cessare, e in ogni senso.

La conoscenza suprema vanificherebbe di fatto ogni tipo di azione,¹¹⁵ la quale, per esistere e per sussistere, necessiterebbe invece sempre del mantenimento di una precisa distinzione tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto. Ecco perché Guénon identifica la conoscenza suprema con una forma di contemplazione assoluta e totale, affermando anzi la netta superiorità di questa rispetto ad ogni forma di azione esteriore (la quale in tal caso sussisterebbe solamente in virtù di una partecipazione di grado inferiore della conoscenza suprema).

Alla luce di quanto è appena stato esposto si può dunque affermare che il grado e la proporzione della conoscenza vera raggiunta aumenta con l'aumentare del riflesso partecipativo della dimensione metafisica, e diminuisce con l'aumentare delle componenti "anti-metafisiche", oggi così diffuse nella cultura moderna. E' per queste ragioni che Guénon inserisce tra gli ostacoli al vero innalzamento anche una certa cultura moderna, assieme alle persone "colte" che la rappresentano,¹¹⁶ e il cui stato mentale sarebbe più di ostacolo che di aiuto per un miglioramento della conoscenza in senso metafisico. Naturalmente è lecito porre dei limiti a una tale generalizzazione, esistendo sicuramente studiosi che rappresentano delle eccezioni in tal senso. Ma se è vero che l'uomo moderno si trova nell'età più bassa, egli deve anche trovarsi nelle condizioni più lontane e più difficili per il raggiungimento anche solo di una parte di quella conoscenza metafisica che agli albori dell'umanità era invece del tutto normale.

Una volta illustrata, nelle sue linee essenziali, la processualità generale che porta l'individuo a compiere e a raggiungere un qualsiasi grado di conoscenza, è necessario riflettere sul fatto che vi possono sussistere molte variazioni intermedie tra un basso grado di conoscenza e un alto grado di conoscenza, corrispondenti ad altrettante variazioni intermedie tra un basso grado di identificazione tra soggetto e oggetto e un alto grado di identificazione tra soggetto e oggetto. Ne deriva che ad una discesa e ad un allontanamento dal Principio supremo non può che corrispondere necessariamente una discesa e un allontanamento dalla contemplazione e dalla conoscenza perfetta, a favore di una maggior componente di azione, di antagonismo e di errore (ossia di una maggior materialità e di una minore intellettualità). Si tenga fin da ora ben presente questa teoria generale della conoscenza, in mancanza della quale non potrà risultare veramente chiaro l'insieme delle implicazioni e delle conseguenze che deri-

¹¹⁵ Come è noto, non tutti gli studiosi si trovano d'accordo nell'affermare la chiara superiorità gerarchica della conoscenza sull'azione. Sebbene lo scopo del presente lavoro non fuoriesca dall'intento di chiarire nel modo più completo possibile il solo pensiero di Guénon, è bene far notare che c'è chi non concorda con lui su questo punto preciso, come è il caso per esempio di Julius Evola, il quale sostiene la "non ineccepibilità della tesi da lui (da Guénon, ndr) difesa dell'incondizionato primato della intellettualità e della contemplazione" (CM, p. 12; si veda anche, più in generale, tutta l'introduzione di Evola a: CM, pp. 7-16). Data la complessità della questione, non ci si può esimere qui dal prendere una posizione chiara in proposito: a rigore, in virtù del carattere di stabilità e di immutabilità della conoscenza suprema, si deve ribadire la superiorità dell'intuizione sull'azione, la quale, per il solo fatto di essere "azione", ossia "mutamento", deve necessariamente discostarsi dall'immutabilità e dall'unitarietà del Principio supremo.

¹¹⁶ PN, p. 13.

vano da questa discesa - e che caratterizzano i tratti fondamentali dell'Occidente moderno - e che saranno oggetto di trattazione nella seconda parte del presente studio. Se è pur vero che la conoscenza dipende anche dal soggetto, è pur vero che questo può intervenire in misura diversa a seconda se esso faccia intervenire di più l'intelletto e meno i sensi o viceversa (la prima soluzione implica sempre una conoscenza qualitativamente migliore della seconda).

Ma come si può giungere a riconoscere più facilmente un eventuale processo di discesa e di allontanamento dal Principio superiore, oppure, al contrario, di avvicinamento e di innalzamento verso questo Principio superiore? Per rispondere a questa domanda è necessario ricordare una volta di più che non esiste un solo tipo di intuizione, ma che ve ne sono tante e di differente grado: alcune sono più potenti e si approssimano maggiormente al Principio supremo, altre sono più deboli e sono più lontane da esso. In particolare va richiamata la distinzione fra le intuizioni intellettuali e quelle sensibili e fenomeniche:¹¹⁷ sebbene anche queste ultime siano numerose e diverse, e partecipino in diversa misura e grado della conoscenza suprema, l'intuizione intellettuale è pur sempre più immediata, più ampia e più potente di ogni intuizione sensibile e fenomenica (come già l'analisi di Schopenhauer aveva evidenziato). E sebbene si sostenga qui l'esistenza di diverse posizioni intermedie collocate tra il Principio supremo e tutti i gradi inferiori della conoscenza, si può in generale ribadire che è l'intuizione intellettuale a ricevere la sua maggior potenza e capacità esplicativa in forza della sua collocazione *al di là* della distinzione tra soggetto e oggetto.¹¹⁸ Se si possono immaginare delle intuizioni che in misura diversa e graduata partecipano di questa intuizione superiore, si deve anche immaginare un livello oltre il quale non è più possibile parlare di soggetto e di individuo, ma solamente ed esclusivamente di una dimensione sovra-individuale e sovra-razionale, che è la dimensione della metafisica, per l'appunto. In altre parole, l'uomo può intuire le cose per così dire a un livello basso e sensibile, dove l'intellettualità appare quasi esclusa. Ad un livello più alto egli può essere in grado di produrre delle intuizioni significative (come è il caso dell'inventore, del genio o dell'artista che crea e produce la sua arte dopo averla immaginata);¹¹⁹ e ad un livello ancor più elevato egli potrebbe addentrarsi nella sfera del sovra-individuale e del metafisico, abbandonando così anche il mondo dei fenomeni e dei sensi (sebbene anche in questa regione sussistano molteplici gradi intermedi di realizzazione). Vale la pena di riportare direttamente le parole di Schopenhauer:

Il genio, come l'abbiamo presentato, consiste nell'attitudine a svincolarsi dal principio di ragione, cioè nella capacità di fare astrazione dalle cose particolari [...] infine, a porre se stesso quale correlato delle idee: in altre parole, ad *abbandonare la natura dell'individuo, per elevarsi a soggetto puro della conoscenza.*¹²⁰

¹¹⁷ INT, p. 119.

¹¹⁸ INT, p. 119.

¹¹⁹ Si osservi ancora una volta come lo stesso Schopenhauer, sebbene parli esclusivamente di intuizioni vincolate al piano fenomenico e sensibile, riconosca pur tuttavia la possibilità di innalzarsi anche all'interno di questa stessa regione fenomenica, come è il caso del «genio» che, in quanto in grado di produrre un'arte svincolata dal principio di ragione, si colloca necessariamente più in alto rispetto all'uomo di ragione e di scienza (A. Schopenhauer: *Il Mondo come volontà e rappresentazione*, Mursia, Milano, 1969, pp. 223-224).

¹²⁰ A. Schopenhauer: *Il Mondo come volontà e rappresentazione*, Mursia, Milano, 1969, p. 233 (corsivo mio).

Ebbene, questo “abbandonare la natura dell’individuo per elevarsi a soggetto *puro* della conoscenza” è in tutto e per tutto un «innalzamento», per come qui lo si deve intendere, e per come deve essere inteso in tutto lo sviluppo della presente trattazione. E ogni innalzamento che sia veramente tale non può che comportare sempre un allontanamento progressivo dal mondo fenomenico e un avvicinamento prospettico alla regione sovra-individuale e sovra-razionale della metafisica. Ciò che qui interessa, e che deve esser ben compreso, è il vero significato di «innalzamento». Per le ragioni appena riportate dovrebbe ora esser chiaro per esempio che il mondo dell’arte - l’arte vera - sta sempre più in alto del mondo della scienza e della ragione; il che significa che l’arte vera possiede sempre una potenza esplicativa più profonda della scienza (sebbene l’uomo moderno ragioni in modo contrario). Per motivi del tutto analoghi anche l’altro grande filosofo della volontà, Friedrich W. Nietzsche, ha fermamente sostenuto non solo la superiorità dell’arte nei confronti della conoscenza - provenendo l’arte vera dall’istinto vitale, a differenza della conoscenza astratta e logica che invece si oppone alla vita stessa - ma ha più volte e ripetutamente ribadito la bassezza del punto di vista della scienza moderna (come si vedrà meglio nel capitolo sui rapporti tra metafisica e scienza). Si presti bene attenzione quindi al fatto che non è necessario essere dei metafisici per parlare di «innalzamento»: Schopenhauer e Nietzsche, per fare solo due esempi (ma ve ne sono molti altri), avevano ben compreso, per come lo si intende qui, il vero significato di innalzamento, pur rimanendo entrambi vincolati al solo mondo sensibile e fenomenico. In realtà ciò che deve diventar chiaro non è soltanto la questione inerente l’altezza e l’innalzamento, ma, più generalmente, l’impossibilità dell’esistenza di due soli mondi distinti e contrapposti, l’uno fisico e l’altro metafisico. Ciò che invece esiste è un’indefinità di posizioni intermedie collocate ognuna a una diversa altezza, partecipanti in diverso grado e misura della conoscenza metafisica. Solo convenzionalmente questi diversi gradi di conoscenza sono raggruppabili nei due mondi, l’uno fisico e l’altro metafisico (e solo convenzionalmente Kant ha operato una netta distinzione tra i due). Il fatto che con il presente studio, nella descrizione, ci si voglia spingere oltre il mondo fisico e fenomenico - sebbene soltanto a livello teorico - non deve far dimenticare la portata e l’applicabilità generale del criterio dell’innalzamento in ciascuno dei due mondi, l’indagine dei quali resta uno degli scopi principali del presente studio.

Chiarito che le altezze sono tante, e tutte comunque riconducibili con una certa approssimazione o alla dimensione fisica o a quella metafisica, ci si chieda ora come sia possibile l’esistenza di una dimensione non più individuale e non più umana, ma pur tuttavia ugualmente accessibile all’individuo. Se l’individuo è individuo, come può egli accedere a una dimensione che non ha più nulla di individuale? In effetti è proprio questo il problema centrale affrontato dalla realizzazione metafisica. Coloro che non ci credono si limitano ad affermare la non esistenza della metafisica stessa, o la sua inaccessibilità per l’essere umano, bloccando così in questo punto esatto tutta la loro argomentazione. Coloro che invece ci credono affermano, per converso, la precisa possibilità di accedere a questa stessa dimensione metafisica, indicando anche attraverso quali modalità può essere compiuta l’operazione. Tra questi due estremi

vanno collocate le più diverse tradizioni di pensiero che si sono prodotte e manifestate nel mondo intero. La Tradizione orientale segue la seconda strada, quella dell'accessibilità e della concreta realizzazione della metafisica, anche ai livelli più elevati. E lo fa proprio a partire dalla teoria degli stati molteplici dell'essere,¹²¹ la quale, per quanto complessa possa apparire, afferma chiaramente l'esistenza dell'uomo come entità che simultaneamente è "qualcosa di meno e di qualcosa di più di un individuo". Ed è proprio in forza di questa simultanea multidimensionalità dell'individuo che la conoscenza metafisica rimane possibile, non potendo essa essere assimilabile in alcun modo all'umano e all'individuale.¹²² E' solo in virtù dell'esistenza reale della dimensione sovra-individuale e sovra-umana che rimane aperto l'accesso alla effettiva realizzazione metafisica. Se l'uomo fosse *solamente* un'entità individuale completamente chiusa, alla maniera della monade di Leibniz,¹²³ imploderebbe la possibilità stessa di accesso ad una qualsivoglia conoscenza metafisica, ossia imploderebbe la possibilità stessa di accesso alla conoscenza di ciò che non appartiene al suo stesso ordine di esistenza e all'orizzonte di senso da egli stesso generato. Così si esprime Guénon:

L'intelletto trascendente, per cogliere direttamente i principi universali, dev'essere esso stesso di ordine universale; esso non è più una facoltà individuale, e considerarlo come tale sarebbe contraddittorio, poiché non rientra nelle possibilità dell'individuo il superare i propri limiti, l'uscire dalle condizioni che lo definiscono come tale. La ragione è una facoltà propriamente e specificamente umana; è ciò che sta al di là della ragione ad essere veramente «non umano», ed è questo che rende possibile la conoscenza metafisica, la quale, lo ripetiamo, non è una conoscenza umana. In altri termini, non è in quanto uomo che l'uomo può raggiungere la conoscenza metafisica, ma solo per il fatto che quest'essere, che è umano in uno dei suoi aspetti, è *al tempo stesso* altro e più che un essere umano; ed è la presa di coscienza effettiva degli stati sovra-individuali che costituisce l'oggetto reale della metafisica, o, meglio ancora, che è la conoscenza metafisica stessa.¹²⁴

E che cos'è dunque l'individuo? E come deve essere inteso?

L'individuo rappresenta solo una manifestazione transitoria e contingente del vero essere; è solo uno stato speciale fra una moltitudine indefinita di altri stati dello stesso genere; e quest'essere, in sé, è assolutamente indipendente da tutte le manifestazioni, così come [...] il Sole è assolutamente indipendente dalle molteplici immagini nelle quali si riflette.¹²⁵

¹²¹ Si veda: SME.

¹²² PDV1, p. 104.

¹²³ SI, p. 113.

¹²⁴ EIT+MO, p. 148 (corsivo mio). Il testo denominato MO sta per "Metafisica Orientale" ed è un opuscolo riportante il testo dell'unica conferenza pubblica tenuta da René Guénon alla Sorbona, il 12 dicembre 1925. Esso compare come testo autonomo in lingua francese, mentre in lingua italiana compare come ultimo capitolo del testo EIT, ossia *L'esoterismo islamico e il Taoismo*, Arktos-Oggero, Carmagnola (TO), 1990. In italiano, in una traduzione leggermente diversa, il medesimo testo compare anche come ultimo capitolo del libro *Studi sull'Induismo*, LibriaItalia, Città di Castello - PG, 1997.

¹²⁵ EIT+MO, p. 149.

Ma è necessario insistere ancora sul perché la realizzazione metafisica resti sempre e comunque oggettivamente possibile. Innanzitutto perché non è uno stato individuale, bensì uno stato che sta «al di sopra» dell'individuo, ossia uno stato sovra-individuale: esso risiede *al di fuori* delle condizioni dell'individuo e dei fenomeni, e l'uomo ha solo da accedervi. In primo luogo si deve quindi ribadire che la realizzazione metafisica non è una condizione dell'individuo, o che possa dipendere o essere prodotta in qualche modo dall'individuo. E in secondo luogo si deve introdurre una nuova modalità con la quale deve essere inteso l'individuo umano: esso è *contemporaneamente* qualcosa di più e qualcosa di meno di quanto solitamente si tende a pensare:

l'individuo umano è, ad un tempo, molto di più e molto di meno di quanto ordinariamente si pensa in Occidente: egli è molto di più, in ragione delle sue possibilità di estensione indefinita al di là della modalità corporea, alla quale in definitiva si riferisce tutto ciò che se ne studia comunemente; ma è anche molto di meno, poiché, ben lungi dal costituire un essere completo e sufficiente a se stesso, egli è solo una manifestazione esteriore, un'apparenza fuggitiva assunta dall'essere vero, la quale non intacca minimamente l'essenza di quest'ultimo nella sua immutabilità.¹²⁶

L'individuo è quindi solo l'essere che si sta manifestando esteriormente in un particolare modo e in uno dei suoi molteplici stati, e proprio in virtù di ciò egli conserva la possibilità di accedere agli stati sovra-individuali.

Ma, giunti a questo punto, e formulate queste considerazioni generali, senza le quali rimarrebbe preclusa ogni vera comprensione del significato stesso di realizzazione metafisica, vien da chiedersi attraverso quali modalità e quali tappe è possibile compiere il percorso di innalzamento verso la conoscenza suprema, denominata anche «via iniziatica». Innanzitutto, stante la natura assolutamente incomunicabile della dimensione metafisica, la sua realizzazione non potrà che essere compiuta solo individualmente, attraverso uno sforzo e un lavoro personali.¹²⁷ Nessun insegnamento esteriore, per elevato che sia, ha il potere di sostituirsi a questo lavoro personale. Un eventuale maestro può solo fungere da guida e fornire un aiuto, ma niente più di questo.

Si provi ora, dunque, ad esaminare attraverso quali modalità si susseguono queste tappe iniziatiche.

Innanzitutto si deve partire da una conoscenza teorica,¹²⁸ che pur essendo sempre e soltanto indiretta e simbolica, costituisce pur tuttavia la prima necessaria tappa introduttiva alla vera conoscenza. Solo essa è comunicabile, sebbene in modo parziale ed approssimato.¹²⁹ Ci si avvicina così ad un tipo di certezza ancor più solida della certezza matematica.¹³⁰ Una certezza che risiede oltre la metafisica aristotelica e oltre i fondamenti stessi della logica e delle matematiche. Ecco perché si parla di livello sovra-razionale. I mezzi preparatori, a questo livello, sono essenzialmente di tipo ri-

¹²⁶ EIT+MO, pp. 160.

¹²⁷ PDV2, p. 65.

¹²⁸ EIT+MO, p. 149.

¹²⁹ INT, p. 199.

¹³⁰ EIT+MO, p. 151.

tuale e simbolico, e, pur essendo necessari come punti d'appoggio per elevarsi, non hanno nulla a che vedere con i risultati che pure essi stessi aiutano ad ottenere:

Essi mettono l'essere nelle disposizioni richieste, affinché possa pervenire più facilmente al suo scopo, e niente di più.¹³¹

Si presti ancora attenzione al fatto che questi «mezzi preparatori» non possono mai produrre in alcun modo l'effetto della realizzazione metafisica: essi non sono niente di più che mezzi preparatori. La *conoscenza* metafisica - che è insieme anche *realizzazione* metafisica - essendo un principio supremo, non potrà mai essere l'effetto di qualcosa, né potrà mai essere il risultato di una produzione. La conoscenza metafisica non è qualcosa che si produce: è soltanto la presa di coscienza di un particolare stato sovra-individuale, e non esiste strumento in grado di produrre questo stato, che in effetti *possiede in sé* la sua ragion d'essere e l'uomo ha soltanto da conoscerla.

Dopo la *conoscenza teorica* è necessaria la *concentrazione*;

la quale è qualcosa di assolutamente estraneo, ed anche di opposto, alle abitudini mentali dell'Occidente moderno, ove tutto tende solamente alla dispersione e al cambiamento incessante.¹³²

Ne deriva che nell'Occidente moderno la via iniziatica, pur rimanendo sempre possibile, appare in realtà molto più ardua e complessa da percorrere, a causa della mancanza delle strutture sociali idonee a sostenerla. Ad ogni modo, l'insieme dei riti preparatori e delle operazioni di supporto possono agevolare questa conoscenza teorica e predisporre l'individuo agli stati di concentrazione, nonché aiutarlo ad

armonizzare i diversi elementi dell'individualità umana, al fine di preparare l'effettiva comunicazione fra questa individualità e gli stati superiori dell'essere.¹³³

Va detto comunque che mentre la conoscenza teorica è strettamente necessaria ai fini della realizzazione metafisica, il compito svolto da questi mezzi preparatori non è invece affatto indispensabile: secondo alcuni testi indù essi assomigliano ad un cavallo¹³⁴ che può aiutare l'uomo a compiere più rapidamente un viaggio, ma niente di più. Senza dubbio questi mezzi preparatori, di per sé non necessari, lo diventerebbero per tutti coloro che nell'attuale mondo occidentale intendessero avviarsi al compimento del cammino iniziatico, stante le condizioni dell'attualità in sostanziale antitesi rispetto alla conoscenza suprema, e tali quindi da rendere veramente arduo il percorso.

Ma dopo la conoscenza teorica e dopo la concentrazione che cosa si incontra sulla via iniziatica? A partire da un certo livello inizierebbero a cessare le differenze preparatorie legate alle differenze individuali di partenza. Ad una progressiva salita tenderebbe a corrispondere una progressiva diminuzione di ogni differenza e di ogni molteplicità. A questo punto si raggiungerebbe la prima tappa del cammino - comune

¹³¹ EIT+MO, p. 152.

¹³² EIT+MO, p. 153.

¹³³ EIT+MO, pp. 153-154.

¹³⁴ EIT+MO, p. 154.

ad ogni dottrina orientale - costituita da una *estensione indefinita dell'individualità*, laddove si realizzano tutte le possibilità contenute nell'individualità, ma senza oltrepassare la stessa individualità. A questo livello non si è ancora nello stadio sovra-individuale, non essendo stato oltrepassato lo stato individuale. Questo stato tuttavia viene chiamato dalle principali tradizioni «stato primordiale»: l'individuo qui, pur non avendo minimamente oltrepassato lo stato individuale, si è tuttavia piazzato *al di fuori del tempo*, sì da percepire ogni evento in modo simultaneo. E' questo il «senso dell'eternità», l'acquisizione del quale costituisce l'imprescindibile elemento intermedio ai fini dell'accesso agli stati superiori trascendenti e sovra-individuali.¹³⁵

Anche in questo caso si presti ancora attenzione alle conseguenze di un innalzamento o di un abbassamento rispetto al Principio supremo. Salendo si accede a una dimensione senza tempo, per poi oltrepassarla. Discendendo - e allontanandosi quindi dal Principio supremo - si deve necessariamente giungere, per converso, ad uno stato in cui il tempo si accentua e tutte le forme sembrano accelerare progressivamente e indefinitamente, che è proprio lo stato dell'epoca attuale, come si avrà modo di esaminare più oltre. Lo stato primordiale - così denominato in quanto secondo l'antica sapienza tradizionale corrisponde allo stato dell'umanità alle sue origini - si contrappone necessariamente allo stato del tempo presente, risultato a sua volta di una decadenza e di una progressiva e inesorabile materializzazione, frutto a sua volta dello stato di manifestazione dell'ultimo tra i quattro cicli cosmici teorizzati dall'antica sapienza indù.¹³⁶

La seconda fase della realizzazione metafisica¹³⁷ è quella degli stati sovra-individuali, i quali, sebbene possano a loro volta essere ulteriormente suddivisi, rimangono pur sempre ancora condizionati, comportando essi soltanto il *superamento delle forme*.

L'ultimo stadio, quello successivo, rappresenta lo scopo supremo, essendo assolutamente incondizionato e assolutamente svincolato da ogni limitazione. Per questo motivo

è denominato «Liberazione», quando lo si considera in rapporto agli stati condizionati, e «Unione» quando lo si considera in rapporto al Principio supremo.

In questo stato incondizionato, tutti gli altri stati dell'essere si ritrovano in principio, ma trasformati, svincolati dalle condizioni speciali che li determinano in quanto stati particolari. Quello che sussiste è tutto ciò che ha una realtà positiva, poiché è qui che ogni cosa ha il suo principio; l'essere «liberato» è veramente in possesso della pienezza delle sue possibilità. Sono solo sparite le condizioni limitative, la cui realtà è (ora) interamente negativa, poiché esse non rappresentano che «privazioni», nel senso che dava Aristotele a questa parola. Di modo che, ben lungi dall'essere una sorta di annientamento, come credono alcuni occidentali, questo stato finale è invece l'assoluta pienezza, la suprema *realtà*, a confronto della quale tutto il resto è solo *illusione*.¹³⁸

¹³⁵ EIT+MO, pp. 155-156.

¹³⁶ Si veda: CC; ed anche: A.K. Coomaraswamy: *Tempo ed eternità*, Mediterranee, Roma, 2013.

¹³⁷ EIT+MO, p. 157.

¹³⁸ EIT+MO, pp. 158 (corsivi e aggiunta in parentesi miei).

A questo punto è possibile osservare come, giunti allo stadio supremo della conoscenza, si verifichi l'estensione e l'amplificazione di quel capovolgimento a cui si farà riferimento più oltre nel presente studio: ciò che è realtà diventa illusione e ciò che è illusione diventa realtà. Si rifletta altresì, ancora una volta, sul carattere stabile e immutabile di questo tipo di conoscenza, che proprio per il fatto di realizzarsi fuori dal tempo, non può che costituire un'acquisizione stabile, permanente e immutabile, e che pertanto niente e nessuno potrà mai far perdere a chi l'ha raggiunta.¹³⁹ Per converso si rifletta anche sulla precarietà e sulla caducità che invece caratterizzano l'insieme delle acquisizioni tipiche dell'epoca moderna, in qualunque forma le si consideri.

Ma la conoscenza teorica a cui fa riferimento Guénon non può certo limitarsi alle poche e semplici nozioni fin qui richiamate. Essa è cosa assai più complessa e articolata, e un significativo approfondimento in tal senso è rinvenibile dal suo celebre studio sul Vêdânta.¹⁴⁰ Per Vêdânta si deve intendere esattamente

Una dottrina puramente metafisica, aperta a possibilità di concezione veramente illimitate,¹⁴¹

e che in quanto tale rimane distinta da qualunque filosofia e da qualunque sistema. Il Vêdânta in realtà

non è una filosofia, né una religione, né qualche cosa che partecipa più o meno dell'una o dell'altra.¹⁴²

In realtà il punto di vista del Vêdânta supera ogni altro punto di vista, sia quello della religione, sia quello della filosofia (che a sua volta - sostiene Guénon - è molto più esteriore di quello religioso).¹⁴³ Ma se la filosofia è molto più esteriore rispetto alle religioni, se ne deve dedurre per essa una collocazione subordinata rispetto alle religioni stesse. In effetti ogni «esteriorità» non può che costituire un punto di vista «più basso» rispetto a qualunque «interiorità». Quest'ultima riflessione consente di acquisire un ulteriore strumento di analisi per meglio comprendere il significato di innalzamento e abbassamento: ogni altezza non può che svilupparsi in senso proporzionale all'interiorità; ed ogni abbassamento non può che prodursi proporzionalmente ad ogni sviluppo di forme esteriori. Ne deriva da un lato l'incomunicabilità e l'invisibilità delle posizioni elevate, e dall'altro la comunicabilità, la visibilità e l'esteriorità delle posizioni più basse.

Ma come vanno collocate in questo quadro tutte le forme estetiche prodotte dall'uomo e che vanno sotto il nome di «arte»? Nella misura in cui l'arte dimostra di innalzarsi davvero al di sopra di tutte le cose umane essa deve pur sempre essere considerata una forma di conoscenza relativamente elevata (sicuramente più elevata di

¹³⁹ EIT+MO, p. 158.

¹⁴⁰ Si veda: VED.

¹⁴¹ VED, p. 16.

¹⁴² VED, p. 15.

¹⁴³ VED, p. 15.

ogni forma scientifica moderna e più elevata della stessa filosofia), anche se pur sempre inferiore alla stessa metafisica. E questo in ragione del fatto che l'arte - tutta l'arte, anche quella migliore e che si esprime nelle sue migliori forme - rimane pur sempre vincolata al solo mondo sensibile e fenomenico dell'essere umano; e in quanto tale quindi essa non può che rimanere *al di qua* della metafisica (iniziando a sussistere questa solo una volta superate le forme umane e individuali per accedere a quelle sovra-individuali). In altre parole, l'uomo può innalzarsi nella scala della conoscenza secondo una serie indefinita di gradi, i quali rimangono legati al mondo fenomenico e sensibile fino ad una certa soglia, superata la quale egli non può che sconfinare nella sfera dell'extra-individuale e del metafisico, caratterizzata dalla cessazione delle forme e dall'intensificazione progressiva dell'interiorità. Proseguendo indefinitamente in questa regione egli continuerebbe ad innalzarsi fino a giungere alla Liberazione totale. Questo cammino viene denominato *Vêda*: la Scienza sacra e tradizionale per eccellenza.¹⁴⁴ Il significato stesso del termine deriva da una sorta di unione delle parole "vedere" e "sapere", intendendo con ciò la capacità di vedere nel mondo sensibile traslata alla capacità di "vedere" nella dimensione interiore e intuitiva.¹⁴⁵ Se si è detto infatti che il passaggio dal mondo fenomenico al mondo metafisico è un passaggio dalla dimensione individuale alla dimensione extra-individuale, ne consegue che questo stesso passaggio dovrà necessariamente essere accompagnato dall'abbandono di ogni forma percettiva fenomenica individuale e dalla progressiva affermazione di una modalità percettiva di tipo interiore, intuitiva e intellettuale. Questo stesso passaggio viene indicato da Guénon come passaggio dall'"Io" al "Sé". Mentre l'io è di natura individuale, il Sé è di natura extra-individuale. Così egli si esprime:

Il «Sé» è il principio trascendente e permanente di cui l'essere manifestato, l'essere umano per esempio, non è che una modificazione transitoria e contingente, modificazione che non può d'altronde alterare in alcun modo il principio, [...] il «Sé», come tale, non è mai individualizzato, né può esserlo, poiché, dovendo essere sempre considerato sotto l'aspetto dell'eternità e dell'immutabilità, che sono gli attributi necessari dell'Essere puro, non è evidentemente suscettibile di alcuna particolarizzazione, che lo farebbe essere «altro da se stesso».¹⁴⁶

Questa è la natura del "Sé", per come la intende Guénon, denominata anche "personalità". Questo "Sé" viene anche detto *Âtmâ*, a sua volta identificato con *Brahma*. La realizzazione di questa identità si opera per mezzo dello *Yoga*, con l'unione dell'essere con il Principio divino (l'universale). Il termine *Yoga*, infatti, significa "unione".¹⁴⁷ *Brahma* risiede nel centro vitale di ogni essere umano, che a sua volta può decidere di sviluppare la capacità di connettersi con il Principio divino.

Ma è solo l'unione dei due principi complementari denominati *Purusha* e *Prakriti* che determinano lo sviluppo integrale dello stato individuale umano. *Purusha* è l'essenza, il principio attivo e maschile, da cui ogni cosa dipende. *Prakriti* invece è la

¹⁴⁴ VED, p. 17.

¹⁴⁵ VED, p. 17, nota a piè di pagina.

¹⁴⁶ VED, p. 28.

¹⁴⁷ VED, p. 35.

sostanza primordiale indifferenziata, il principio passivo e femminile.¹⁴⁸ Ma su questo argomento si dovrà necessariamente ritornare nella seconda parte di questo lavoro, in quanto proprio da una particolare declinazione di questi due principi complementari dipenderà la derivazione prevalentemente «quantitativa» del mondo moderno.

Ma la riproduzione dettagliata della conoscenza teorica della dottrina del Vêdânta, esposta da Guénon, esula comunque dalle finalità della presente trattazione, anche se resta importante, in questo contesto, giungere a configurare un quadro sufficientemente chiaro e sintetico delle principali implicazioni legate alla conoscenza e alla realizzazione metafisica. Per tale scopo potrebbe già esser sufficiente quanto è già stato esposto fin'ora, se non fosse che, per le analisi più specificamente riguardanti la "Liberazione finale", sono necessarie ulteriori puntualizzazioni. Innanzitutto deve esser chiaro che la «Liberazione» (*Moksha* o *Mukti*) differisce da tutti gli stati attraversati per pervenirvi. La Liberazione totale, nel momento in cui sopraggiunge, possiede e manifesta un carattere tale da non c'entrare più nulla con gli stadi che l'hanno preceduta. Così si esprime Guénon:

La liberazione è dunque effettiva solo nella misura in cui implica essenzialmente la perfetta Conoscenza di *Brahma*; inversamente, questa Conoscenza, per essere perfetta, presuppone necessariamente la realizzazione di ciò che abbiamo chiamato l'«Identità Suprema». Perciò la Liberazione e la Conoscenza totale e assoluta sono invero la stessa cosa; se si dice che la Conoscenza è il mezzo della Liberazione, si deve aggiungere che il mezzo e il fine sono qui inseparabili, poiché la Conoscenza racchiude in se stessa il suo frutto, contrariamente a quanto avviene per l'azione.¹⁴⁹

L'azione infatti

e il suo frutto sono entrambi transitori e «momentanei»; mentre la Conoscenza è permanente e definitiva, come il suo risultato, che non può essere distinto dalla Conoscenza stessa.¹⁵⁰

E più oltre:

l'azione non può portare risultati che all'interno del proprio dominio, quello dell'individualità umana.¹⁵¹

Ma sui limiti delle azioni umane si deve ulteriormente insistere: esse, oltre ad essere foriere di errori e di conseguenze dannose, e oltre a mantenere un carattere transitorio, sia di per se stesse, sia per le conseguenze da esse prodotte, possono sempre far perdere ciò che hanno fatto raggiungere.¹⁵² Mentre questo non può mai accadere per quel che concerne gli stati sovra-individuali. Va da sé che ogni azione umana sarà sempre potenzialmente connotata in una qualche misura da un quantum di violenza e di antagonismo: ogni azione umana sarà sempre inclusa nell'insieme bene-male in

¹⁴⁸ VED, p. 43.

¹⁴⁹ VED, p. 150.

¹⁵⁰ VED, p. 150, nota 4 a piè di pagina.

¹⁵¹ VED, p. 151.

¹⁵² VED, p. 153.

quanto è l'azione umana stessa a generare necessariamente la separazione - sempre contingente e relativa - del bene dal male. Ne deriva che ogni tentativo di innalzarsi costituisce anche, nel medesimo tempo, anche un tentativo di andare *oltre* l'umana (troppo umana) contingenza bene-male; sebbene ciò possa esser effettuato secondo un'indefinità di gradi e di posizioni differenti (ma tutte comunque assimilabili o al mondo fisico o al mondo metafisico). Si può ben comprendere dunque il senso dell'espressione "*cercare l'uno al di sopra del bene e del male*",¹⁵³ oppure dell'espressione analoga "*al di là del bene e del male*".¹⁵⁴ Queste espressioni, pur essendo utilizzate in contesti differenti, devono comunque essere tutte interpretate come una assoluta volontà di innalzarsi, sebbene la prima si riferisca ad una dimensione mistico-metafisica e la seconda ad una dimensione umana. Ma entrambe rappresentano comunque un innalzamento. Nel caso in cui questa ascesi proseguisse anche nella regione sovra-individuale, si giungerebbe necessariamente alla "*Liberazione*",

considerata come la risultante della tendenza ascendente dell'essere;¹⁵⁵

Ebbene, compiuta la massima ascensione possibile, e giunti allo stato supremo corrispondente a questa Liberazione, in essa non vi può essere che uno stato di pace, la «Grande Pace»,¹⁵⁶ come viene denominata. E ciò in virtù del fatto che la Liberazione possiede e mantiene un carattere unitario e conseguentemente non-antagonistico.

Ma si rifletta ancora per un momento sul termine "innalzamento", il quale, data la sua enorme importanza per il presente studio, non sarà mai richiamato abbastanza. Del resto, l'idea che l'essere umano possa ascendere o abbassarsi si trova comunemente nelle diverse Tradizioni, anche se in forme e modalità differenti.¹⁵⁷ Si osservi, per esempio, come anche nella *Divina Commedia* i tre mondi - Inferno, Purgatorio, Paradiso - simboleggino in una particolare forma i Tre Mondi indicati da Guénon ne *La Grande Triade*.¹⁵⁸ Questi Tre Mondi sono i tre gradi fondamentali della manifestazione: la manifestazione *informale* in cui predominano gli influssi celesti, la manifestazione *grossolana o corporea* in cui predominano gli influssi terrestri, e la manifestazione *sottile*, che costituisce il mondo intermedio procedente da entrambe le altre due manifestazioni. Ebbene, anche da queste comparazioni effettuate da Guénon sembra emergere non solo l'elemento dell'innalzamento, ma anche la sua stessa gradualità. Così si esprime Guénon:

Bisogna dunque distinguere due periodi nell'ascesa, ma il primo, in verità, è *un'ascesa solo in rapporto all'umanità ordinaria*: l'altezza di una montagna, quale che sia, è sem-

¹⁵³ *E ti vengo a cercare*, in: "Fisiognomica", CD discografico, F. Battiato, Emi Records, 1988.

¹⁵⁴ Titolo dell'opera di F.W. Nietzsche pubblicata per la prima volta nel 1886: egli ha sempre sostenuto una chiara forma di «innalzamento» dell'uomo rispetto alla mediocrità delle masse vincolate alla "morale degli schiavi", naturalmente opposta alla "morale dei signori", dell'«oltre-uomo» e dello «spirito libero», destinata invece alla creazione di qualcosa che *sta sopra* allo stesso individuo. Ma con tutto ciò non si dimentichi che l'innalzamento proposto da Nietzsche non arriva mai a superare la dimensione fenomenica e sensibile del mondo individuale e umano. Ed è per questo che la sua posizione deve esser mantenuta all'interno dei confini dell'antimetafisica.

¹⁵⁵ TT, p. 108.

¹⁵⁶ VED, p. 155.

¹⁵⁷ ED, p. 64.

¹⁵⁸ GT, pp. 87-88.

pre nulla in confronto alla distanza che separa la Terra dai Cieli; in realtà, è piuttosto un'estensione, poiché è lo sviluppo completo dello stato umano.¹⁵⁹

Ma le tre fasi alle quali si riferiscono rispettivamente le tre cantiche della Divina Commedia possono anche essere spiegate mediante la teoria indù dei tre *guna*.¹⁶⁰ I tre *gunas* sono le tre tendenze fondamentali dalle quali procede ogni essere manifestato: a seconda del grado di predominio negli esseri di ognuna di queste tre tendenze, si viene a determinare una precisa distribuzione gerarchica¹⁶¹ degli esseri nell'insieme dei tre mondi, ossia di tutti i gradi possibili dell'esistenza universale. I tre *gunas* sono: *sattwa*, la conformità all'essenza pura dell'Essere (tendenza ascendente); *rajas*, l'impulso d'espansione dell'essere; *tamas*, l'oscurità dell'ignoranza (tendenza discendente).

Ma che cosa accade al termine del viaggio? Che cosa succede in corrispondenza del raggiungimento dell'«Identità Suprema» e della Liberazione totale e definitiva? Così descrive Guénon la conclusione del percorso iniziatico, citando la Shankarâchârya proprio al termine del suo saggio sul Vêdânta:

Lo *Yogî*, il cui intelletto è perfetto, contempla tutte le cose come contenute in se stesso [...] Egli sa che tutte le cose contingenti [...] non sono altro che *Âtmâ* [...] e che al di fuori di *Âtmâ* non c'è niente [...].

Egli è senza qualità, [...] senza azione; imperituro, [...] senza volizione; [...] pieno di beatitudine, immutabile [...].

Egli è come l'Etere [...] che è diffuso dappertutto [...].

Egli è [...] incessantemente pieno di Beatitudine, senza dualità [...].

Egli è *Brahma*, posseduto il quale non c'è più nulla da possedere; goduta la Beatitudine del quale non c'è più alcuna felicità che possa essere desiderata; ottenuta la Conoscenza del quale non c'è conoscenza che possa essere ottenuta.

Egli è *Brahma*, [...] dopo aver visto il quale (con l'occhio della Conoscenza), nessun oggetto è contemplato; essendosi identificati con il quale, nessuna modificazione (come la nascita o la morte) viene più subita; [...].

Egli è *Brahma*, dappertutto e in tutto diffuso (poiché non c'è nulla al di fuori di Lui e tutto è necessariamente contenuto nella Sua Infinità). [...].

Egli è *Brahma*, in cui tutte le cose sono unite. [...].

Egli è *Brahma*, senza grandezza o dimensioni [...].

Egli è *Brahma*, da cui tutte le cose sono illuminate [...].

Egli stesso penetra la propria essenza eterna (non differente dal *Brahma* Supremo), e (simultaneamente) contempla il Mondo intero (manifestato e non-manifestato) (anche) come *Brahma*, così come il fuoco penetra intimamente una palla di ferro incandescente

¹⁵⁹ ED, p. 68 (corsivo mio per puntualizzare tutto quell'insieme di innalzamenti che pure hanno interessato l'umanità ad un livello umano e senza sconfinare nel metafisico, come per esempio le arti, le lettere e una parte del pensiero).

¹⁶⁰ ED, pp. 68-71.

¹⁶¹ Si noti qui l'impressionante analogia con l'anima tripartita teorizzata da Platone, secondo il quale una delle sue tre parti, predominando sulle altre due, determina necessariamente una tipologia complessiva di anima riconducibile a una delle tre virtù corrispondenti previste (saggezza, coraggio, temperanza), rispettivamente collocabili su tre diversi livelli gerarchici della scala conoscitiva e sociale. Guénon sembra non accorgersi mai di questa straordinaria analogia, sebbene tuttavia egli riconosca in più punti che la filosofia antica occidentale (a differenza di quella moderna) deve necessariamente aver subito delle importanti influenze dall'Oriente. Sottoscrivo questa tesi, naturalmente, anche se dovrò integrare nell'apposito capitolo sui rapporti tra metafisica e filosofia, quella che ritengo essere una "lacuna platonica". E' un dato curioso infatti che Guénon citi molto più frequentemente Aristotele rispetto a Platone.

e (allo stesso tempo) si mostra esteriormente (manifestandosi ai sensi con la sua luce e il suo calore).

Brahma non è affatto simile al Mondo, e al di fuori di *Brahma* non c'è nulla [...].

L'occhio della Conoscenza contempla il vero *Brahma*, pieno di Beatitudine, che penetra tutto; ma l'occhio dell'ignoranza non Lo scopre, non Lo scorge, come il cieco non vede la luce sensibile. [...].

Quando il Sole della Conoscenza spirituale sorge nel cielo del cuore (vale a dire al centro dell'essere, designato come *Brahma-pura*), esso scaccia le tenebre (dell'ignoranza che vela l'unica realtà assoluta), penetra tutto, tutto avvolge e tutto illumina.

Chi ha compiuto il pellegrinaggio del proprio "Sé", un pellegrinaggio nel quale non c'è nulla che riguardi la situazione, il luogo o il tempo (né alcuna altra circostanza o condizione particolare), che è dovunque (e sempre, nell'immutabilità dell'"eterno presente"), nel quale non si sente né il calore, né il freddo (né alcuna impressione sensibile o anche mentale), e che procura una felicità permanente e una liberazione definitiva da ogni turbamento (o da ogni modificazione), è senza azione, conosce tutte le cose (in *Brahma*), e ottiene la Beatitudine Eterna.¹⁶²

E non si pensi che l'estinzione completa di ogni forma che si verifica a questo livello debba essere intesa come un annullamento di ogni cosa. Contrariamente invece:

E' un errore molto diffuso, perlomeno in Occidente, credere che non ci sia più niente quando non c'è più forma, mentre in realtà è la forma che non è niente e l'informale che è tutto; [...] quindi il Nirvâna, lungi dall'essere un annientamento, come hanno affermato certi filosofi, è invece la pienezza dell'Essere.¹⁶³

E "pienezza dell'essere" significa "realizzazione autentica": la massima realizzazione possibile per ogni individuo.

Ma giunti a questo punto, dopo aver indagato la natura e i tratti della metafisica, può sorgere spontanea la domanda su come da questa posizione debbano essere viste (lo sguardo dall'alto) e intese (collocate) tutte le altre intuizioni prodotte ai livelli inferiori dal pensiero occidentale (e per alcune delle quali si è già in qualche modo passati prima di giungere a indagare i tratti fondamentali della metafisica orientale). Pur ribadendo ancora una volta che le intuizioni prodotte in Occidente sono tra loro diverse, e pertanto diversamente *orientate* nella direzione della conoscenza suprema (come si è già tentato di dimostrare nella parte iniziale del presente lavoro), si deve del pari ribadire che esse rimangono pur sempre irrimediabilmente legate al mondo fenomenico e sensibile (e in quanto tali restano dunque radicalmente distinte dalla metafisica orientale). Per queste ragioni esse non debbono mai essere confuse con gli stati di conoscenza sovra-individuali e sovra-razionali a cui si è appena fatto cenno, così come esse non debbono mai essere confuse con alcuni particolari stati di coscienza.¹⁶⁴ D'altra parte, l'aver individuato il vertice supremo della scala di conoscen-

¹⁶² VED, pp. 161-164.

¹⁶³ DEM, p. 41.

¹⁶⁴ Quello che abitualmente in Occidente viene denominato *coscienza* è in realtà solo un modo contingente e speciale di una forma di conoscenza che rimane pur sempre condizionata (PDV1, p. 239; si veda anche: SME, pp. 69-70; la *co*-scienza infatti è certamente ciò mediante cui si partecipa dell'Intelligenza universale, ma solo in un particolare stato e in una particolare situazione contingente. Ne deriva che in altri stati la stessa partecipazione dell'essere all'Intelligenza universale si manifesterebbe in altri modi, diversi da quella che abitualmente viene denominata «*coscienza*»).

za, sede del Principio superiore, consente di collocare nella giusta posizione anche le stesse metafisiche occidentali, sia nel rapporto tra esse (sì da stabilire più chiaramente *in che misura* ognuna di esse partecipa della conoscenza suprema), sia in rapporto alla conoscenza suprema stessa, dalla quale rimangono pur tuttavia radicalmente distinte. Ne deriva una nuova visione d'insieme che costringe da un lato a relativizzare ogni punto di vista in relazione al Principio supremo, e dall'altro permette di comprendere veramente quali debbano essere considerate come intuizioni superiori rispetto ad altre che sono invece inferiori. E in particolar modo consente di individuare con esattezza ciò che non è vera metafisica, e che in quanto tale deve necessariamente rimanere distinta da essa.

Innanzitutto va esclusa da ogni metafisica qualsiasi concezione panteistica.¹⁶⁵ E non solo l'intuizione metafisica deve sempre essere distinta e mai confusa con una qualsiasi forma di intuizione fenomenica, ma non deve mai essere confusa nemmeno con un qualsiasi stato psicologico,¹⁶⁶ rimanendo questo irrimediabilmente legato alla sola dimensione individuale. Ne deriva che ogni impressione più o meno soggettiva riguardante il vissuto dell'individuo, il suo passato o le sue speranze future, cesserebbe immediatamente di sussistere. Il cosiddetto senso della propria evoluzione, il senso della storia dell'individuo e tutti quei fenomeni ivi correlati, non potrebbero più sussistere. Se infatti ogni evoluzione implica il cambiamento, che cambiamento potrebbe mai esserci una volta raggiunta la posizione più stabile e più immutabile che esista? E cambiare in che senso? E verso che cosa? Si potrebbe obiettare che dovrebbe esser possibile una sorta di «ritorno» e di regressione a stadi più bassi, ma si è già visto che l'elevatezza della conoscenza metafisica, per la sua stessa natura permanente e atemporale, una volta che la si sia davvero raggiunta, non potrebbe più in alcun modo andar perduta. E' facile immaginare anche che in questo stato di beatitudine cesserebbe ogni paura, ogni dolore, ogni speranza, il senso ciclico vita-morte, e ogni altra sensazione o sentimento che sia in qualche modo riconducibile alla sfera individuale. Del pari cesserebbe anche ogni *interesse* più o meno individuale, materiale, terrestre, utilitaristico, economico, politico, personale e così via. Del resto, a che cosa ci si dovrebbe interessare una volta che si sia compresa l'inutilità, la vanità e l'illusorietà di tutte le cose umane e terrestri? Una volta raggiunta questa dimensione, il capovolgimento in atto trasformerebbe irreversibilmente l'antecedente realtà in una nuova autentica illusione, e l'antecedente illusione in una nuova autentica realtà.

Del pari, la via iniziatica non va confusa nemmeno con il misticismo,¹⁶⁷ permanendo questo in una posizione che, per quanto elevata, partecipa ancora in una qualche misura sia del dualismo soggetto-oggetto, sia della sentimentalità tipica dell'uomo moderno occidentale, in special modo nelle culture cristiane. E' necessario puntualizzare tuttavia che tanto il misticismo quanto le religioni in genere debbono essere ricondotte a posizioni significativamente «elevate», come si avrà modo di esaminare meglio nel capitolo dedicato al rapporto tra metafisica e religione.

¹⁶⁵ VED, p. 163, nota 4 a piè di pagina.

¹⁶⁶ EIT+MO, pp. 159.

¹⁶⁷ CVI, p. 5.

Nemmeno la magia e l'occultismo, inoltre, possono essere confusi con la vera via iniziatica,¹⁶⁸ essendo anche queste pratiche strettamente dipendenti dalla natura individuale. Del pari, la via iniziatica va distinta anche da tutto quell'insieme di procedure sociali e morali¹⁶⁹ che poco hanno a che vedere con la vera via iniziatica. Nel quadro generale della teoria che si va configurando infatti, le azioni sociali del mondo moderno - e la connotazione morale che inevitabilmente le accompagna - costituiscono anch'essi punti di vista sostanzialmente bassi e relativi.

Infine non può esservi iniziazione senza un significativo collegamento con una organizzazione tradizionale regolare:¹⁷⁰ è assolutamente impensabile anche solo tentare in maniera autonoma il percorso, che anche nella migliore delle ipotesi si risolverebbe in uno scacco sicuro. Si tratta di un tipo di insegnamento dottrinale, e che in nessun caso può essere improvvisato o affrontato individualmente. Ed è proprio per queste ragioni che è necessario riferirsi esclusivamente a personale qualificato,¹⁷¹ che sappia conformarsi alle regole di una precisa tradizione, in mancanza delle quali tutto si rivelerebbe inutile. E' necessaria inoltre l'accettazione da parte del gruppo iniziatico di chi desidera iniziarsi,¹⁷² la conduzione graduale attraverso i riti,¹⁷³ la comprensione e l'accettazione di una precisa gerarchia¹⁷⁴ (esattamente e simmetricamente corrispondente alla gerarchia delle conoscenze), e l'accettazione del carattere oggettivo e sovra-individuale della verità:

La verità non è fatta dall'uomo, come vorrebbero i «relativisti» e i «soggettivisti» moderni, ma essa invece gli s'impone, non tuttavia «dal di fuori» come una imposizione «fisica», bensì in realtà «dal di dentro» perché l'uomo non è evidentemente obbligato a «riconoscerla» come verità se prima non la «conosce», vale a dire se essa non è *pentrata* in lui e se egli non l'ha realmente *assimilata*.¹⁷⁵

Ne consegue una volta di più che non è la Verità che deve “abbassarsi” e “restringersi” per diventare più comprensibile per un maggior numero di individui, ma è l'individuo che deve imparare ad “innalzarsi” verso la purezza integrale della Verità.¹⁷⁶ E solo in questo modo potrebbe iniziare a prender forma anche una vera e propria *élite*.

A questo punto ci si potrebbe anche chiedere se un certo grado di istruzione potrebbe favorire o meno l'iniziazione. Precedentemente si è già riportato quello che per Guénon costituisce un vero e proprio errore: confondere o identificare il sapere profano con il sapere sacro,¹⁷⁷ essendo questi due tipi di conoscenza collocati su due diversi piani fra loro incompatibili. Guénon afferma però anche la reale esistenza di individui che, pur senza istruzione, riescono a raggiungere gradi elevati di conoscenza metafisica, nonostante che metta contemporaneamente in guardia dal pericolo di giunge-

¹⁶⁸ CVI, p. 9.

¹⁶⁹ CVI, p. 13.

¹⁷⁰ CVI, p. 43.

¹⁷¹ IR, pp. 179-180.

¹⁷² CVI, p. 28.

¹⁷³ CVI, p. 166.

¹⁷⁴ CVI, p. 266.

¹⁷⁵ CVI, p. 270 (corsivi miei).

¹⁷⁶ VED, p. 14.

¹⁷⁷ PN, p. 11.

re troppo frettolosamente alla conclusione di squalificare ogni tipo di istruzione.¹⁷⁸ Queste due affermazioni potrebbero apparire tra loro contraddittorie, e necessitano quindi di un'analisi approfondita. L'istruzione può agevolare l'ascesi oppure no? Esaminando con attenzione le due posizioni si può scoprire ancora una volta un ulteriore elemento a conferma di quanto si sta sostenendo: così come vi sono elementi che possono innalzare o abbassare l'individuo nella scala della conoscenza (vera), così vi sono anche saperi e forme di istruzione che possono favorire od ostacolare questo stesso innalzamento. Del resto Guénon ha pur sempre ripetuto che una certa conoscenza teorica, per chi vuole spingersi verso l'iniziazione, è comunque necessaria. Ma al di là della conoscenza teorica specifica richiesta per la via iniziatica, tutti gli altri tipi di istruzione e di sapere non possono che ricadere unicamente o nell'insieme dei saperi suscettibili di poter innalzare l'individuo, oppure nell'insieme dei saperi suscettibili di poterlo abbassare. Se l'istruzione che si riceve sarà di grado elevato e fortemente unita sotto una chiave sintetica, allora essa potrà favorire realmente l'innalzamento dell'individuo che si dimostri in grado di assimilare correttamente questa stessa istruzione. In caso contrario, se l'istruzione che si riceve sarà di basso grado, ossia di carattere frammentario e priva di punti d'unione sintetici e superiori, essa non potrà contribuire in alcun modo all'ascesi e all'innalzamento dell'individuo, né potrà favorire conseguentemente la preparazione per la realizzazione delle condizioni per la via iniziatica. Questo tipo di istruzione potrebbe anzi compromettere ancor più le condizioni minimali necessarie anche solo per predisporre e avviare l'individuo al cammino preparatorio. In definitiva tutto sembra dipendere dalla tipologia e dalla «qualità» dell'istruzione che si riceve (e non dalla quantità), ossia dalla sua altezza, ossia dal grado di presenza dell'elemento metafisico, oltre che dalla predisposizione innata dell'individuo di assimilarla correttamente. Ogni sapere e ogni istruzione che non segua la via ascendente non può che risultare, per la via iniziatica, inutile o dannoso. Ma come si riconosce un sapere o un'attività che tende ad innalzare l'individuo da quella che invece tende ad abbassarlo? Dalle analisi riportate fino ad ora dovrebbe già essere in parte chiaro: un punto di vista che sia sufficientemente sintetico da includerne altri sarà necessariamente più elevato dei punti di vista che si sono lasciati includere in un punto di vista superiore. Un sapere che unisce sarà più elevato di un sapere che divide. Un sapere che tende ad interrogarsi sui fondamenti e sulla natura delle basi del sapere stesso sarà più elevato rispetto a tutti quei saperi generici fondati su punti di vista le cui altezze risultano incomprensibili. I saperi intuitivi saranno sempre più elevati rispetto ai saperi astratti. In generale, i saperi che si dimostrano in grado di aprire orizzonti più ampi saranno sempre necessariamente più elevati dei saperi settoriali e circoscritti. E sulla superiorità assoluta della conoscenza metafisica così si esprime ancora Guénon:

Tutto ciò che si riferisce alla sfera della metafisica è di per sé capace di *aprire orizzonti illimitati* a chi realmente riesca a concepirlo: non si tratta né di un'iperbole né di un modo di dire; questa affermazione dev'essere intesa esattamente alla lettera, quale conseguenza immediata della stessa universalità dei principi.¹⁷⁹

¹⁷⁸ OO, p. 186.

¹⁷⁹ OO, p. 189.

Ma a questo punto, posto un'altra volta come limite estremo il Principio superiore della metafisica, non può che diventare più facilmente riconoscibile ogni eventuale innalzamento, stante la sua maggiore capacità di unire (in modo sintetico e non sincretico¹⁸⁰) le conoscenze e le prospettive da un lato, e la sua capacità di allargare maggiormente l'orizzonte semantico dell'oggetto della conoscenza dall'altro. Va da sé che colui che si trova ad essere sintonizzato con queste altezze deve necessariamente ed istintivamente possedere una potenza conoscitiva inimmaginabile per l'uomo moderno occidentale: le sue facoltà intellettive e intuitive gli consentirebbero di comprendere con precisione assoluta e immediata molti più fenomeni di quanto non accada per lo scienziato moderno (psicologia e fisica comprese), ma sarebbe anche in grado di cogliere una molteplicità di aspetti della stessa realtà della cui esistenza l'uomo moderno nemmeno sospetta. Del resto è assai difficile convincere l'uomo moderno dell'esistenza di fenomeni non spiegabili e non dimostrabili, ossia di fenomeni sui quali non è possibile alcuna discussione.¹⁸¹ Così come è difficile convincerlo che l'indimostrabilità di un fenomeno non significa pressoché nulla. Donde, l'estrema limitatezza non solo della scienza moderna, con tutte le sue innumerevoli contraddizioni e questioni non risolte, ma anche l'estrema limitatezza dello stesso uomo moderno, il quale, avendo perduto ogni capacità intuitiva, poco o nulla sa vedere e capire dei suoi simili, del mondo che lo circonda, e nel quale anch'egli risulta pur immerso. Egli anzi interpreta erroneamente e ad ogni piè sospinto proprio questo stesso mondo da lui abitato, commettendo un numero impressionante di errori e inciampando in continui fraintendimenti, sia nel modo di vedere, sia nel modo di pensare, sia nelle azioni concretamente compiute. Ma anche tutti questi errori, ancora una volta, non possono che essere riconducibili alla discesa e all'allontanamento dal Principio superiore metafisico.

Ma sulla questione dell'esistenza di fenomeni non spiegabili e non dimostrabili si dovrà ritornare, come anche su molte altre questioni, come l'odio e la diffidenza che sempre accompagnano l'uomo moderno nei confronti di tutto ciò che non conosce e non comprende. Egli si trova così ad aver perduto gran parte della sua capacità intellettiva e conoscitiva a causa dell'allontanamento dal Principio supremo. Ne consegue una ridotta capacità di cogliere e di comprendere i fenomeni, sia quelli riguardanti i suoi simili e la collettività, sia quelli che interessano egli stesso, e in special modo i fenomeni fortemente intuitivi e qualitativamente elevati, unitamente ad una diffusa paura e a una diffidenza generalizzata verso tutto ciò che non conosce e non comprende. Ora, è proprio tutto ciò che egli non conosce e non comprende che rappresenta la maggioranza dei fenomeni realmente esistenti. Ne deriva il paradosso secondo il quale l'uomo moderno da un lato si sente rassicurato da un insieme molto modesto e ristretto di conoscenze frammentarie, quantitative e di scarso valore (sebbene egli le consideri erroneamente di grande valore); dall'altro lato, e proprio a cau-

¹⁸⁰ Guénon mette ripetutamente in guardia dal possibile errore di confondere «sintesi» e «sincretismo», che invece devono rimanere assolutamente distinti. Tra i fenomeni contemporanei ascrivibili al sincretismo - e quindi squalificabili dal punto di vista delle operazioni sintetiche e metafisiche - Guénon cita l'occultismo contemporaneo (PDV1, p. 109, nota 193 a piè di pagina).

¹⁸¹ CM, p. 96.

sa della sua «bassezza», egli tende a rifiutare proprio la conoscenza migliore e qualitativamente più elevata. In altre parole, da un lato egli rifiuta la sapienza migliore, alla quale non può né credere né tantomeno accedere, dall'altro si aggrappa assurdamente alla sapienza peggiore, escludendo in tal modo la possibilità stessa di accedere ogni dimensione «qualitativamente» migliore e più ampia. Anche in questo caso dunque si può a buon diritto parlare di capovolgimento: l'uomo moderno è deviato e capovolto anche per ciò che riguarda il settore della conoscenza e il modo di intendere questa stessa conoscenza. Così come «capovolto» risulta essere ogni altro aspetto della società moderna.

Ci si potrebbe chiedere a questo punto se e come si debba realizzare la conoscenza metafisica nell'Occidente odierno. Le vie percorribili sono soltanto due. La prima consiste semplicemente nell'attendere la fine naturale dell'attuale quarto ciclo cosmico - l'ultimo, il *kali-Yuga* - al termine del quale avverrà spontaneamente il capovolgimento totale di tutte le condizioni e il riavvio spontaneo dell'intera periodizzazione a partire dal suo punto più elevato, quello corrispondente all'inizio di una nuova "età dell'oro".¹⁸² La seconda strada, per Guénon, consiste nel formare, a un livello minimo e circoscritto, una vera e propria *élite*, che sola sarebbe in grado di determinare una "impercettibile influenza"¹⁸³ nella direzione dell'orientamento metafisico. Quel che resta dell'Occidente potrebbe aggrapparsi a questa come se fosse una sorta di «arca» galleggiante durante il diluvio, e si tratterebbe comunque di una operazione spontanea e senza urti. Ma anche su queste considerazioni ci si vedrà costretti a ritornare in maniera più ampia ed estesa in un altro contesto del presente studio.

¹⁸² Si veda: CC.

¹⁸³ OO, pp. 203-205.

- PARTE 3 -

**CRITICA DELL'OCCIDENTE MODERNO:
LA PERDITA DELLA «QUALITÀ»**

3.1. Prologo n° 2.

per quel che concerne l'umanità terrestre, siamo in un'epoca in cui il disordine sembrerebbe trionfare [...] siamo nel *Kali-Yuga*, nell'età oscura dove la spiritualità è ridotta al minimo dalle leggi stesse dello sviluppo del ciclo umano, che conduce a una sorta di materializzazione progressiva lungo i suoi diversi periodi, di cui quello indicato è l'ultimo [...] verso la fine di questa età, tutto è confuso, le caste sono mescolate, la famiglia stessa non esiste più [...] (e si consideri) la velocità con la quale gli eventi precipitano; ma forse il disordine non è ancora giunto al suo punto massimo, forse l'umanità deve scendere ancora più in basso, negli eccessi di una civiltà interamente materiale, prima di poter risalire verso il principio e verso le realtà spirituali e divine. Poco importa, del resto: che ciò avvenga un po' prima o un po' dopo, questo sviluppo discendente che gli occidentali moderni chiamano «progresso» troverà il suo limite, e allora «l'età oscura» finirà; allora apparirà il *Kalkin-avatâra*, colui che monta un cavallo bianco, che porta sul capo un triplice diadema, segno della sovranità nei tre mondi, e che tiene in mano una spada fiammeggiante come la coda di una cometa; allora il mondo del disordine e dell'errore sarà distrutto e, attraverso la potenza purificatrice e rigeneratrice di *Agni*, tutte le cose saranno ristabilite e restaurate nell'integrità del loro stato primordiale, essendo la fine del ciclo presente, nello stesso tempo, l'inizio del ciclo futuro. Coloro i quali sanno che così deve essere, non possono [...] perdere la loro immutabile serenità [...] né possono esserne toccati nel profondo.¹⁸⁴

¹⁸⁴ SI, pp. 16-17 (i corsivi sono di Guénon; l'aggiunta tra parentesi tonde è mia; così anche le parentesi quadre, che stanno ad indicare parti volutamente sottratte dal testo per non appesantire la citazione).

3.2. Rapporto tra metafisica e religione.

Al fine di agevolare una costruzione il più possibile organica del presente studio, e prima di passare ad esaminare il rapporto tra metafisica e religione, sarà opportuno richiamare brevemente l'analisi compiuta fino a questo momento.

Sono stati illustrati nel modo più chiaro e completo possibile i tratti fondamentali della metafisica orientale. E' stato teorizzato il significato di «innalzamento» e di «abbassamento» rispetto ai principi di ordine superiore. Si è provato a conoscere - seppur soltanto a livello teorico - l'insieme dei tratti principali che contaddistinguono la realizzazione suprema.

Ma una volta individuate le caratteristiche correlate alle posizioni più elevate della scala della conoscenza, non resta che iniziare una sorta di discesa immaginaria, al fine di scoprire che cosa si incontra in corrispondenza delle diverse altezze del percorso. Sarà facile arrivare a comprendere che questo abbassamento e allontanamento dalla metafisica pura può essere definito "perdita di essenza e aumento di sostanza", in tutto equivalente all'altra formulazione qui denominata "perdita della qualità". Discendendo e allontanandosi progressivamente dalle posizioni più elevate si avrà ugualmente cura di mantenere "lo sguardo dall'alto", senza il quale ogni interpretazione ne risulterebbe compromessa e distorta. Nella misura in cui ci si allontana dalla metafisica pura si viene a perdere proporzionalmente e progressivamente la declinazione e il riflesso dei principi metafisici superiori, il che equivale ad affermare la progressiva perdita dell'elemento qualitativo insito, in una certa misura, in tutte le cose, guadagnando invece in «quantità» e in «materialità», e quindi in antagonismo e molteplicità. Ed è proprio l'insieme delle scoperte prodotte da questa discesa, unitamente al mantenimento del giusto sguardo sulle cose - lo sguardo dall'alto - che costituisce l'oggetto e lo scopo principale della presente ricerca. Sarà facile intuire quindi che ad un livello appena inferiore alla metafisica non potranno che essere collocate le religioni; più in basso le filosofie antiche; e più in basso ancora le filosofie moderne con la scienza e la tecnica, assieme ad un ampio repertorio, tanto vasto quanto eterogeneo, di fenomeni umani e sociali tipicamente moderni, e che saranno illustrati nei capitoli successivi. E' bene tener presente fin da ora che tutti questi fenomeni, benché apparentemente divisi, debbono in realtà essere considerati collegati e interrelati l'uno con l'altro; e ciò in virtù della dipendenza dalla stessa e unica causa: la perdita progressiva dei principi supremi. Non si può che iniziare questo percorso partendo dunque dalla determinazione dei tratti e delle posizioni delle religioni occidentali rispetto alla metafisica pura.

Se l'innalzamento verso la conoscenza spirituale e metafisica può avvenire soltanto mediante pratiche dottrinali e riti precisi, vien spontaneo credere che anche ogni religione, storicamente significativa, comparsa sul nostro pianeta abbia svolto questa precisa funzione di innalzamento dell'uomo, almeno fino a un certo punto. Non tutte le posizioni religiose però hanno rappresentato davvero un innalzamento: si deve escludere da questo insieme, come già accennato all'inizio di questo studio, innanzi-

tutto ogni Panteismo,¹⁸⁵ ogni Agnosticismo,¹⁸⁶ e ogni religione antropomorfa,¹⁸⁷ ogni religione più o meno riconducibile al Mormonismo.¹⁸⁸ Il Panteismo deve essere rigettato da ogni assimilazione, anche minima, con la metafisica, in quanto, come è già stato evidenziato, rifacendosi esso alla dimensione spirituale intesa immanentemente alla materia stessa e alle sue forme, non può che risultare antitetico rispetto a quel superamento delle forme che invece contraddistingue ogni vera conoscenza metafisica. L'agnosticismo, a sua volta, va anch'esso rifiutato, in quanto ogni rinuncia alla possibilità stessa della conoscenza risulta incompatibile con la fattiva permanenza di questa stessa possibilità conoscitiva. E' Matgioi a ricordare a Guénon che

Non esistono cose *inintelligibili*, ci sono solo cose *attualmente incomprensibili*. E dal momento che sappiamo di non essere affatto perfetti, che siamo a un grado indeterminato ma non superiore dell'evoluzione, sappiamo che non possiamo comprendere in modo universale. Il nostro intelletto è allo stesso livello ciclico delle altre parti del composto umano; e di conseguenza, lungi dal rigettare l'incomprensibile, dobbiamo dichiarare che nello stato presente della nostra stasi ciò che apparentemente è incomprensibile è filosoficamente necessario, e che la presenza di questo incomprensibile relativo è un criterio - e il migliore - tramite cui possiamo riconoscere che procediamo verso la verità.¹⁸⁹

Il che equivale ad affermare che le difficoltà stesse legate al processo di conoscenza, tutte riconducibili al particolare grado di manifestazione dello stato umano, non devono indurre ad escludere la supposizione di una dimensione conoscitiva metafisica, per quanto difficilmente accessibile essa sia. Ed è questa stessa consapevolezza a rafforzare l'idea che ci si sta muovendo verso la Verità. Tutte le forme antropomorfe delle religioni, poi, vanno parimenti rifiutate in quanto non possono contenere alcuna metafisica. L'idea di un Dio dalle sembianze più o meno umane, che agisce secondo logiche umane e individuali, non può aver nulla in comune con ogni posizione veramente sovra-individuale, sovra-razionale e metafisica. In particolare non può avere nulla in comune con l'Infinito metafisico.¹⁹⁰ Analogo discorso può essere formulato per il Mormonismo, il quale, oltre ad essere una religione del tutto antropomorfa,¹⁹¹ appare costituita da formule assai vaghe e da dottrine indicative di un vero e proprio "squilibrio mentale".¹⁹² Così pure il naturalismo - ossia la negazione di qualsiasi esistenza al di fuori della natura - considerato da Guénon come "deviazione" o "mostruosità intellettuale", deve essere escluso dall'insieme delle posizioni più o meno riconducibili alla metafisica.¹⁹³ Analogo ragionamento deve essere applicato a tutte quelle pseudo-religioni, molto individuali, personali e soggettivistiche, che nulla possono avere in comune con ogni vera posizione sovra-individuale e sovra-razionale. Del resto, cre-

¹⁸⁵ VED, p. 163, nota 4 a piè di pagina.

¹⁸⁶ Matgioi: *La via metafisica*, Luni Editrice, Milano, 2005, p. 76.

¹⁸⁷ DEM, p. 271.

¹⁸⁸ DEM, pp. 220-238.

¹⁸⁹ Matgioi: *La via metafisica*, Luni Editrice, Milano, 2005, pp. 76-77 (corsivi di Matgioi).

¹⁹⁰ Guénon ricorda che la stessa parola "Dio" possiede un carattere antropomorfo, e pertanto il suo utilizzo diventa sconveniente in contesti relativi a trattazioni sulla metafisica (DEM, p. 271, nota 1 a piè di pagina).

¹⁹¹ DEM, p. 233.

¹⁹² DEM, p. 238.

¹⁹³ INT, p. 31.

dere in un «Dio personale», nell'epoca moderna, non rappresenta altro che uno dei tanti segni tipici e distintivi della decadenza moderna, tendente a ridurre ogni cosa a questioni personali e individuali. Va anche rifiutata ogni posizione infra-razionale, essendo questa di natura psichica anziché sovra-razionale e sovra-individuale.¹⁹⁴ A questo insieme deve essere necessariamente ricondotta ogni posizione intuitiva (nel senso psichico e intrapsichico), ogni posizione relativa ad attività spiritistiche¹⁹⁵ e ogni teosofia.¹⁹⁶

Tutte le altre posizioni religiose, invece - comprese le varie forme di misticismo - consentono sempre un certo grado di innalzamento, sebbene solo in una certa misura. La teologia stessa è considerata da Guénon come una posizione superiore alla filosofia, proprio in quanto tendente a “superare l'opposizione tra necessità e contingenza”.¹⁹⁷ Del resto, non può che essere così, vista l'ineliminabile componente di spiritualità presente in ogni forma religiosa. Anche se va confermata la dipendenza del grado di innalzamento dalle indefinite variazioni, inclusi tutti i risvolti formali, correlate con le svariate epoche e i diversi culti. Così come va confermato il fatto che l'innalzamento prodotto dalle religioni occidentali non può mai definirsi completo (come invece è avvenuto per le Tradizioni dell'Oriente).

Una nota deve qui essere inserita a proposito del passaggio, conosciuto dall'Occidente, tra il politeismo e il monoteismo. Essendo le religioni politeistiche e pagane più antiche rispetto al monoteismo, ed essendo l'era attuale di tipo discendente, si sarebbe tentati di collocare il politeismo in una posizione più elevata rispetto alle religioni monoteistiche. Ma in forza del carattere unitario della conoscenza metafisica, si è costretti invece ribadire la “superiorità” della religione monoteistica rispetto ad ogni forma di politeismo. All'origine deve trovarsi necessariamente il «monoteismo»,¹⁹⁸ essendo questo, nel suo aspetto formale, l'affermazione del Principio uno. Ed è anzi Guénon stesso ad affermare esplicitamente che in realtà dovunque deve sempre essere esistito il «monoteismo», essendo il politeismo soltanto una forma degradata della conoscenza tradizionale, la cui genesi e sviluppo deve essere limitata e circoscritta a determinate contingenze storico-sociali.

Quale posizione attribuire invece al misticismo? E quale posto assegnare alla teologia? Anche se le riflessioni che seguiranno potranno essere utilizzate indifferentemente per la mistica, per la teologia e per le religioni, è tuttavia doveroso mettere subito a fuoco una specifica differenza qualitativa che sta alla base del rapporto tra mistica e teologia:

tale conoscenza semplicemente teorica non si ha che mediante il mentale, mentre la conoscenza effettiva è «mediante lo spirito e l'anima», vale a dire mediante l'essere intero. D'altronde, è per tale motivo, anche al di fuori del punto di vista iniziatico, che i semplici mistici, pur senza oltrepassare il dominio individuale, sono pertanto nel loro ordine, vale a dire in quello della tradizione exoterica, *incontestabilmente superiori* non soltanto

¹⁹⁴ Si veda: RQ, Cap. 33: “L'intuizionismo contemporaneo”, Cap. 34: “I misfatti della psicanalisi”, Cap. 35: “La confusione tra psichico e spirituale”, pp. 217-235. Si veda anche: PSY.

¹⁹⁵ Si veda: ES. Si veda anche: RQ, Cap. 32: “Il neospiritualismo”, pp. 211-215.

¹⁹⁶ Si veda: TE1 e TE2.

¹⁹⁷ SME, pp. 131-132 (nota 1 a piè di pagina).

¹⁹⁸ GT, p. 165, nota 3 a piè di pagina.

ai filosofi, ma anche ai teologi, poiché la minima particella di conoscenza effettiva vale incomparabilmente di più di tutti i ragionamenti non procedenti che dal mentale.¹⁹⁹

[...] Precisiamo che questa superiorità dei mistici deve intendersi esclusivamente in riguardo al loro stato interiore, poiché, d'altro canto, può capitare, come abbiamo già indicato in precedenza, che, per colpa di preparazione teorica, siano incapaci di esprimere checchessia in modo intelligibile; altresì, malgrado ciò che essi abbiano veramente «realizzato», rischiano sempre di smarrirsi, per il fatto stesso che non possono oltrepassare le possibilità dell'ordine individuale.²⁰⁰

Rispetto al carattere teorico della riflessione inerente la teologia, la dimensione «partecipata» della mistica consente a Guénon di collocare senza indugio quest'ultima in una posizione sicuramente più elevata nella scala della conoscenza. E questo a riprova del fatto che ciò che permette un vero innalzamento non è mai soltanto una speculazione, bensì un *conseguimento effettivo* di un certo grado di conoscenza metafisica, implicante sempre una certa realizzazione interiore e diretta dell'individuo. Così come dall'ultima citazione di Guénon è possibile desumere che “la superiorità dei mistici deve intendersi *esclusivamente* in riguardo al loro stato interiore”, analogamente è qui possibile chiarire che l'inferiorità della teologia rispetto alla mistica deve essere intesa limitatamente al lato riflessivo e speculativo presente nella teologia. In effetti, nella realtà, molto spesso, la componente teorica e quella partecipativa si uniscono significativamente nella dimensione religiosa, a meno che non si tratti di religioni eccessivamente depauperate dell'elemento interiore e quindi degenerate nel loro solo versante esteriore.

Queste riflessioni aiutano a comprendere, una volta di più, che ciò che determina un vero innalzamento è sempre il conseguimento *effettivo* della conoscenza metafisica, più che non le svariate forme esteriori o le conoscenze teoriche isolate dal resto. In quanto a partecipazione interiore, quindi, la posizione del mistico deve sempre essere considerata «qualitativamente superiore» a quella del teologo. Ma va detto anche che essa, tuttavia, essendo priva di metodo, conserva quel suo connotato precario che la rende suscettibile di andar perduta in qualunque momento (a differenza del conseguimento della conoscenza metafisica, la quale, in virtù del suo carattere di permanenza e di stabilità, una volta conseguita non può più andar persa).

Chiarita maggiormente la posizione della mistica (sebbene non ancora in modo completo), si provi a ritornare per un momento soltanto sulla questione inerente la teologia, e sulla collocazione che ad essa deve essere attribuita. Guénon riconosce che la questione non si pone nemmeno in Oriente, ossia laddove manca il punto di vista propriamente religioso.²⁰¹ Ed in effetti è in Occidente che il termine prende piede, e proprio a partire da San Tommaso: esso deve essere inteso essenzialmente come la riflessione speculativa intorno alla divinità cristiana. Ma se essa è una riflessione speculativa intorno alla divinità cristiana, deve anche necessariamente contenere alcuni elementi intellettuali, ossia deve partecipare in una qualche misura della conoscenza metafisica. Ed è per questa ragione infatti che, nel contesto del presente studio, la teo-

¹⁹⁹ CVI, p. 201 (corsivo mio).

²⁰⁰ CVI, pp. 201-202, nota 213 a piè di pagina.

²⁰¹ INT, p. 87.

logia deve essere collocata in una posizione assai più vicina alla metafisica di quanto non lo possano le scienze e le filosofie occidentali.²⁰² La teologia ha avuto ragione di sussistere prevalentemente con la dottrina scolastica, che si costituì propriamente con l'unione sincretica di teologia e metafisica. Nel Medioevo cristiano, nonostante sia stato l'unico periodo a produrre in Occidente un significativo sviluppo intellettuale, si generò l'errore di intendere la metafisica come *dipendente* dalla teologia (quando in realtà il corretto rapporto tra le due è esattamente l'opposto). Ma per meglio comprendere le ragioni di questo errore, e per meglio contestualizzare in un quadro unitario le posizioni del misticismo, della teologia, e delle religioni, è necessario tornare ancora per un momento sulla mistica, per passare poi ad analizzare la natura e la struttura delle religioni, in rapporto alla metafisica. Si tenga presente infine che quanto si dirà a proposito delle religioni sarà del tutto riconducibile anche alla posizione della teologia.

Se è vero, dunque, come si è detto, che la mistica prevede la partecipazione diretta del soggetto ad un certo grado di conoscenza della metafisica, bisogna anche tuttavia ribadire che per inserire ogni forma mistica nella corretta posizione nella scala verticale della conoscenza non deve essere ignorato il carattere passivo del misticismo, ossia la sua assenza di metodo. Ed è proprio questa sua assenza di metodo che lo mantiene distinto dalla vera metafisica. Il misticismo resta quindi sempre *altro* rispetto alla metafisica, sia per il minor grado di partecipazione dei principi superiori (in forza del quale viene lasciata sempre sussistere la distinzione soggetto-oggetto), sia per la sua fondamentale "assenza di qualsiasi metodo definito".²⁰³ Il misticismo, non richiedendo un metodo specifico (a differenza dei riti iniziatici previsti per l'accesso alla metafisica), deve necessariamente costituire uno stato transitorio e precario, e in ogni caso non prevede la connessione completa con la vera dimensione sovra-individuale e sovra-razionale della metafisica (la quale, in tal caso, annullerebbe qualsiasi distinzione, anche minima, tra soggetto e oggetto). In forza delle ragioni che consentono il mantenimento della distinzione soggetto-oggetto, il misticismo, anche nei momenti di maggiore trasporto, consentirà sempre il mantenimento e la coesistenza di entrambi i versanti: quello intellettuale-spirituale della metafisica e quello psicologico-sentimentale previsto dalla partecipazione emotiva del soggetto.

Dopo aver disquisito sia sui limiti del linguaggio sia sul valore contingente della preparazione teorica per la metafisica, così Guénon giunge ad inquadrare ancor meglio la posizione del misticismo, laddove in questo passo, pur riprendendo frasi identiche già riportate, estende la riflessione nel modo che può essere evidenziato qui di seguito:

tale conoscenza puramente teorica tocca unicamente l'elemento «mentale», mentre la conoscenza effettiva si compie mediante lo «spirito» e l'«anima». Ecco perché perfino i semplici «mistici», nel senso che questa parola ha assunto nel mondo occidentale, per quanto non sorpassino i limiti del dominio individuale, sono tuttavia *incomparabilmente superiori* ai filosofi e agli stessi teologi, poiché la minima particella di conoscenza effettiva vale infinitamente di più di tutti i ragionamenti procedenti dalle sole facoltà men-

²⁰² INT, p. 87; A. Terenzoni (a cura di): *Lessico di René Guénon*, Alkaest, Genova, 1983, p. 265.

²⁰³ IR, p. 163.

tali. Precisando, diremo però che questa superiorità dei mistici si riferisce solo al loro stato interiore; può accadere che essi, mancando di preparazione teorica, siano incapaci di esprimere una qualunque conoscenza in forma intelligibile. D'altra parte la realizzazione di questi mistici non può essere che frammentaria e incompleta: ma, tutto considerato, è tutto quel che ancora resta in fatto di realizzazione nel caso in cui una civiltà non abbia più una tradizione regolare, contenente la dottrina allo stato vivente.²⁰⁴

Il misticismo, quindi, nonostante comporti i limiti appena richiamati - e che costringono a piazzarlo ad un'altezza inferiore rispetto alla vera metafisica - deve comunque essere collocato in una posizione "incomparabilmente superiore" sia rispetto alle riflessioni teologiche, sia rispetto alla conoscenza discorsiva e razionale tipica dei filosofi e della filosofia.²⁰⁵ Non solo: ma il duplice aspetto secondo cui da un lato la posizione del mistico non è rinchiudibile all'interno degli angusti limiti di un linguaggio ordinario, e dall'altro tuttavia rimane pur sempre accessibile "attraverso il sentimento"²⁰⁶ (ma non attraverso la ragione) rende questa posizione affatto elevata e particolare.

Dal punto di vista del possesso della metafisica, quindi, in Occidente, devono essere collocate nelle posizioni più elevate della scala della conoscenza tutte le religioni (anche se in diverso grado) e ogni misticismo. Mentre assai più in basso devono essere collocate le varie filosofie (e più in basso ancora tutte le scienze moderne). Così si esprime Guénon a tal proposito:

Il punto in cui comincia la conoscenza superiore, in ogni modo, si trova dunque ben oltre quello in cui finisce quanto può esservi di relativamente valido nelle teorie dei filosofi. *Fra l'uno e l'altro vi è un vero abisso*, che, come si è detto, si può sorpassare solo liberandosi dall'elemento mentale e rinunciando, per così dire, ad esso, salvo poi riassumerlo come strumento di una espressione contingente. Chi si attacca al ragionamento resta prigioniero delle forme, [...] costui non andrà mai oltre [...] ciò che, nel senso più generale, è «esteriore», è fenomeno.²⁰⁷

Sebbene il livello e le altezze riservate alle filosofie del mondo occidentale diverranno chiare solamente nell'apposito capitolo (e al quale qui si rimanda), è per ora interessante notare che quell'«abisso» - a cui fa cenno Guénon - che separa il mondo della filosofia da quello della metafisica, è propriamente il luogo intermedio dove vanno collocate tutte le religioni e i tutti misticismi: al di sotto della metafisica e al di sopra della filosofia. Si può dunque iniziare a comprendere che ogni posizione riconducibile esclusivamente all'individuo, essendo necessariamente delimitata dalle restrizioni

²⁰⁴ PN, p. 129 (corsivi miei). Analoghe considerazioni vengono formulate da Guénon, quasi con medesime parole, anche in: CVI, p. 201.

²⁰⁵ PN, p. 129.

²⁰⁶ Si veda: L.V. Tarca: *Raimon Panikkar e la razionalità occidentale*, in: M.C. Pivan (a cura di): *I mistici nelle grandi tradizioni - omaggio a Raimon Panikkar*, Jaca Book, Milano, 2009, pp. 203-229. In particolare dove Tarca ricorda che Wittgenstein ammette di non poter parlare dell'esperienza del mistico (p. 207), confermando in tal modo la strada del «sentimento» come unica via d'accesso ad esso. E anche dove ricorda che Panikkar si è sempre dichiarato «al cento per cento occidentale e al cento per cento orientale, al cento per cento cristiano e al cento per cento hind ū» (p. 205), confermando in tal modo la medesima tesi sostenuta da Guénon a proposito della *comune radice metafisica* di tutte le religioni dell'uomo.

²⁰⁷ PN, p. 130 (corsivo mio).

stesse della ragione umana, deve conseguentemente essere collocata su posizioni marcatamente basse della scala di conoscenza. Mentre tutto ciò che oltrepassa - anche solo parzialmente - i limiti della ragione umana, essendo di natura extra-individuale, deve necessariamente essere considerato come qualcosa di molto più elevato.

Ma prima di esplorare più dettagliatamente la sfera delle religioni, al fine di analizzarle appropriatamente e di compararle con la metafisica, è necessario chiarire subito due ordini di questioni. Innanzitutto è bene chiarire la differenza che intercorre tra la «Liberazione» della metafisica e la «Salvezza» delle religioni occidentali. Questa differenza infatti aiuta a mettere a fuoco in maniera più appropriata la distinzione che deve sempre essere mantenuta tra metafisica e religioni. A tal proposito si esamini attentamente il seguente passo di Guénon:

quest'ultima (la salvezza, ndr), secondo le religioni occidentali, non può essere effettivamente ottenuta e neanche essere sicura (vale a dire ottenuta virtualmente) prima della morte; l'azione può sempre far perdere ciò che ha fatto raggiungere; e fra certe modalità di uno stesso stato individuale può esservi incompatibilità, per lo meno accidentalmente e in condizioni particolari, mentre ciò non accade quando si tratta di stati sopra-individuali, né, a maggior ragione, per lo stato incondizionato.²⁰⁸

Se per «Liberazione» si deve intendere il raggiungimento della conoscenza metafisica suprema, essa rimane sempre possibile nel corso dell'esistenza di un uomo e, una volta raggiunta, non è più possibile perderla, stante il suo carattere stabile e immutabile. La «Salvezza» invece può essere raggiunta in vita solo virtualmente e in senso probabilistico, ma può anche essere perduta a causa di azioni errate, e l'esito concreto della stessa può compiersi soltanto dopo la morte corporea. Ma, per la metafisica, la corporeità, insieme ad ogni altra contingenza, non può costituire un ostacolo al raggiungimento della Liberazione, in quanto non vi può essere nulla che, in linea di principio, può opporsi veramente alla conquista della totalità assoluta del Tutto. Questa differenza tra Liberazione e Salvezza consente di collocare immediatamente la prima ad un livello superiore di conoscenza rispetto alla seconda. La Liberazione partecipa della metafisica in misura totale: essa è anzi un altro termine per intendere parimenti la conoscenza suprema della metafisica pura. La Salvezza partecipa della metafisica in misura assai ampia, ma tuttavia non completa e totale. Tra Liberazione e Salvezza sussiste quindi una differenza di grado di conoscenza, e dunque una differenza di altezza nella scala verticale della conoscenza.

La seconda questione, su cui è necessario far subito chiarezza, concerne quelli che per Di Vona sono “i grandi limiti della critica di Guénon all'ontologia occidentale”,²⁰⁹ e che diventa qui doveroso prendere in esame, anche se solo sommariamente. Guénon riconosce che la metafisica aristotelica e la metafisica della Scolastica hanno posseduto la metafisica orientale “in una certa misura”. Sostiene che i Greci non avevano l'idea di «infinito» (inteso nel senso orientale) ma solo di «indefinito»; per i Greci i termini «finito» e «perfetto» erano sinonimi, mentre la perfezione per gli orientali è invece legata all'infinito. Per queste ragioni Guénon ha sempre ritenuto la

²⁰⁸ VED, p. 153 (l'aggiunta nella prima parentesi è mia, la seconda parentesi è di Guénon).

²⁰⁹ PDV2, p. 38.

metafisica occidentale di grado inferiore rispetto alla metafisica orientale, anche se attribuisce il raggiungimento di una significativa altezza raggiunta dai Neoplatonici²¹⁰ e dalla Scolastica nel Medioevo Cristiano,²¹¹ sebbene in quelle stesse epoche la metafisica sia stata intesa come inferiore rispetto alla religione e alla teologia. La posizione più elevata, per Guénon, è quindi quella dell'«infinito metafisico», e non quella dell'«essere»:

L'essere [...] non è il più universale di tutti i principi. Esso è la più primordiale tra le determinazioni possibili, ma nondimeno è già una determinazione,²¹²

Di conseguenza, tra l'Essere e la metafisica orientale, la posizione più elevata, per Guénon, va attribuita alla metafisica orientale. In altre parole, la metafisica aristotelica, che è orientata alla conoscenza dell'essere in quanto essere, è stata identificata con l'ontologia, ma, così facendo, non ha fatto che determinare l'identificazione della parte per il tutto.²¹³ Detto diversamente: Guénon guarda la metafisica occidentale dal punto di vista di quella orientale, e, così facendo, vede la metafisica occidentale più in basso rispetto a quella orientale, come in effetti deve essere.

Ebbene, nonostante riconosca in modo preciso tutti questi passaggi di Guénon, Di Vona finisce per cadere in errore quando, in riferimento alla metafisica che deve essere intesa come qualcosa che sta “al di là della fisica”, finisce per richiamare Kant,²¹⁴ sostenendo che l'idea di metafisica di Guénon “non è diversa” dall'idea di metafisica di Kant. Così si esprime Di Vona:

Quando Guénon assume che «*au delà de la physique*» significa per ciò stesso «*au delà de l'expérience*», la sua idea della metafisica *non è diversa* da quella di Kant, e, ben lungi dall'appartenere alla tradizione primordiale ed a tutte le metafisiche pure e tradizionali dell'Oriente, non risale oltre la fine del secolo 18°.²¹⁵

Ora, il fatto che la metafisica di Kant venga definita con parole identiche a quelle usate da Guénon, non autorizza ad intendere le due metafisiche allo stesso modo.²¹⁶ L'assonanza di linguaggio, in questo caso, è del tutto ingannevole e fuorviante. Due fenomeni diversi possono essere descritti allo stesso modo e perfino con le stesse parole, e due fenomeni uguali possono essere descritti con parole e forme concettuali differenti. E questo perché il linguaggio, essendo composto di parole (e quindi di concetti), e «riducendo» quindi sempre la realtà che descrive, non può mai corrispondere esattamente alla stessa realtà da esso descritta. Di conseguenza non è mai possibile

²¹⁰ OO, p. 217.

²¹¹ Guénon riconosce esplicitamente il carattere di unità della cristianità medievale (INT, p. 58) e l'irrimediabile rottura con il tradizionale ordine religioso intervenuta invece nell'epoca della Riforma e del Rinascimento (INT, p. 57; CM, p. 34, p. 48, p. 136).

²¹² PDV2, p. 44.

²¹³ PDV2, p. 46.

²¹⁴ Immanuel Kant: *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari, 1981, p. 19 e p. 21.

²¹⁵ PDV2, p. 61 (i corsivi delle frasi in francese sono di Di Vona, l'altro corsivo è mio).

²¹⁶ A dire il vero è lo stesso Di Vona ad avanzare dubbi in proposito quando si esprime usando la parola «sospetto»: “non si può evitare di elevare il *sospetto* ch'egli (Guénon, ndr) non faccia che riecheggiare una ben nota concezione kantiana” (PDV1, p. 41, corsivo mio).

ipostatizzare l'equivalenza di due entità basandosi esclusivamente sull'identità linguistica e formale utilizzata per descriverle. Ora, è evidente che la metafisica di Kant è *altra* rispetto alla metafisica orientale a cui fa riferimento Guénon. Anzi, a rigore, bisogna dire che con Kant avviene quella separazione netta tra «fenomeno» e «noumeno» - e quindi tra ciò che si presume di poter conoscere e ciò che si presume di non poter conoscere - laddove in realtà non solo non può esistere una demarcazione netta tra ciò che si può conoscere (nel mondo sensibile) e ciò che non si può conoscere (nel mondo sovra-sensibile), ma la stessa restrizione del mondo conoscitivo operata da Kant è in realtà un'operazione in sé del tutto errata ed arbitraria, comunque frutto di quel particolare clima culturale moderno a cui qui si fa riferimento. La metafisica orientale anzi insegna proprio la possibilità di elevare ed aumentare la propria sfera di conoscenza ben oltre la dimensione sensibile e fenomenica, e Kant interviene invece dividendo le due sfere del sapere quando in realtà quella stessa divisione deve essere considerata un fattore del tutto arbitrario e convenzionale. Ma tant'è: siamo oramai addentro nella modernità e tutti i processi discendono inesorabilmente verso il basso producendo divisione e molteplicità, nascondendo ed eclissando tutti quei fenomeni interiori, profondi, sovra-sensibili, al punto da considerarli inesistenti. La posizione di Di Vona, che identifica la metafisica guénoniana con quella kantiana, deve quindi essere considerata un grosso errore. E non ci si stupisca di questo, né di altri errori che sempre scaturiscono da una non corretta comparazione tra elementi della metafisica occidentale ed elementi della metafisica orientale. D'altra parte è sufficiente osservare tutto dalla giusta prospettiva (cioè dall'alto) affinché ogni cosa ritorni spontaneamente nella sua corretta posizione. Analogo errore commette Di Vona quando affronta la dottrina della non-dualità esposta da Guénon. E' noto che i due termini di una contrapposizione non sono più in opposizione e diventano complementari nella misura in cui li si osserva dal punto di vista più elevato della metafisica orientale, per l'appunto. Ebbene, Di Vona crede che Guénon abbia preso questa particolare speculazione dalla dialettica hegeliana (che pure risolve le antinomie in modo apparentemente analogo). Ma in realtà Di Vona, anche qui, vede una sorta di plagio laddove invece ci si trova soltanto in presenza di un accostamento speculativo molto parziale e relativo. Guénon non può aver preso questa speculazione da Hegel, in quanto fin da giovane si è sempre applicato in modo rigoroso e sistematico allo studio delle dottrine tradizionali d'oriente; e vedervi un "legame inconfessato con la dialettica hegeliana"²¹⁷ costituisce un altro errore di Di Vona, dovuto anch'esso alla forte tendenza a comparare in modo inappropriato elementi delle metafisiche occidentali con elementi della metafisica orientale. Questo stesso errato modo di procedere conduce Di Vona ad interpretare erroneamente anche il rapporto tra l'essere e l'ente:

non è l'affermazione che fonda l'essere, ma l'essere che fonda ogni possibile affermazione, perché l'affermare presuppone l'essere.²¹⁸

²¹⁷ PDV2, p. 66.

²¹⁸ PDV2, p. 108.

In realtà, in virtù del carattere sovra-individuale e sovra-razionale della metafisica orientale, è evidente che l'affermazione riportata sopra deve essere capovolta. In altre parole, l'affermazione secondo la quale soltanto l'essere può fondare ogni affermazione implica la superiorità dell'essere rispetto ad ogni altra cosa, ossia implica che l'essere faccia da fondamento a *tutta* la metafisica. Ma così non è: questa è propriamente la posizione della metafisica occidentale, non di quella orientale. Per Guénon la metafisica orientale sta ben al di sopra dell'essere, e pertanto, avendo questa una natura sovra-individuale e sovra-razionale, deve condurre ad intendere una parte almeno delle affermazioni e delle determinazioni non come dipendenti dall'essere che le fonda ma come dipendenti da posizioni più elevate rispetto all'essere, ossia dalle posizioni metafisiche, per l'appunto. Per analoghe ragioni Di Vona trova strana l'affermazione di Guénon secondo la quale l'essere, "notissimo ad ogni mente", è in realtà "immanifestato nel suo principio".²¹⁹ Infatti, se il principio di tutte le cose risiede nella metafisica, anche il principio dell'essere deve risiedere in essa, ossia nella regione che *va oltre* il mondo fenomenico e sensibile percepito individualmente. La percezione di stranezza di questa affermazione deriva soltanto dal misconoscimento della sfera sovra-razionale della metafisica pura, laddove devono invece risiedere tutti i principi che stanno ben oltre i fondamenti della metafisica occidentale, e quindi ben oltre l'Essere. In altre parole Di Vona sembra non riconoscere che vi sono alcuni principi, di grado superiore, che non sono accostabili all'Essere e all'individuo, ma che stanno *più in alto* e derivano esclusivamente dalla sfera metafisica di natura sovra-individuale e sovra-razionale. Nella scala gerarchica, quindi, si deve collocare nella posizione più elevata il principio immanifestato dell'essere, più in basso l'Essere, con il suo principio della determinazione, e più in basso ancora le altre posizioni e gli altri principi di natura individuale.

Allo scopo di gettare altra luce sulla medesima questione, e di fugare in tal modo ogni ulteriore dubbio al riguardo, val la pena riportare un altro passo ancora di Guénon:

La «Liberazione» differisce [...] da tutti gli stati che tale essere ha potuto attraversare per pervenirvi; infatti, essa è l'ottenimento dello stato supremo e incondizionato, mentre tutti gli altri stati, anche se elevatissimi, sono sempre condizionati, [...] lo stesso grado dell'Essere puro, che è al di là da ogni esistenza nel senso proprio della parola, vale a dire di là da ogni manifestazione sia informale che formale, tuttavia implica ancora una determinazione che, anche se primordiale e principiale, è pur sempre una limitazione. Ogni cosa, in tutte le modalità dell'Esistenza universale, sussiste solo grazie all'Essere, e l'Essere sussiste di per sé; esso determina tutti gli stati di cui è il principio, e non è determinato che da se stesso; ma determinarsi da sé è ancora essere determinato, dunque in qualche modo limitato, per cui non è possibile attribuire l'Infinità all'Essere, che non va affatto considerato come il Principio Supremo.²²⁰

Non pare essere vero dunque che Guénon riconduca il Principio di tutte le cose all'Essere, come sostiene Di Vona. Essendo l'Essere già una determinazione, esso deve necessariamente risiedere ad un livello inferiore rispetto al Principio supremo da

²¹⁹ PDV2, p. 107.

²²⁰ VED, p. 147.

cui ogni cosa discende. E il passo riportato, al riguardo, non può più lasciare alcun dubbio in proposito.

Ma più oltre Di Vona prende posizione anche a proposito dei trascendentali degli Scolastici:

Egli (Guénon, ndr) riconosce che i trascendentali degli Scolastici appartengono al dominio dell'universale, ma per lui è un errore credere che i trascendentali costituiscano *tutto* l'universale. Egli assimila l'universale al Tutto assoluto, e sostiene che l'universale non può essere racchiuso o compreso in null'altro. Con questa idea dell'universale Guénon dimostra di *confondere* la perfezione assoluta del principio supremo con la massima universalità logica spettante ai concetti trascendenti.²²¹

Ora, questa "confusione" - come la chiama Di Vona - non è affatto una confusione, ma una chiara esplicitazione della posizione di Guénon in proposito: quando egli interpreta intenzionalmente il Tutto metafisico come la sede dei principi massimamente trascendentali non fa altro che confermare la superiorità della metafisica orientale rispetto a quella occidentale, attribuendo alla stessa metafisica orientale i veri principi trascendenti. E quando Guénon afferma che "l'universale non può essere racchiuso o compreso in null'altro" non fa altro che ribadire, ancora una volta, la superiorità di questo universale sopra ad ogni altra determinazione di livello inferiore. Ma per comprendere meglio la natura e il carattere di questo genere di errore è necessario richiamare il problema della logica guardata dal punto di vista della metafisica. Si analizzi a tal proposito il seguente passo di Guénon:

la logica filosofica non rappresenta che un *impoverimento* della logica tradizionale, e quest'ultima le è quindi sempre superiore. [...] è importante tener sempre presente il carattere trascendente della metafisica pura, e perché tutto quel che procede da quest'ultima, sia pur in modo secondario e in un campo contingente, riceve come una partecipazione a tale carattere, che ne fa qualcosa di completamente diverso dalle conoscenze semplicemente «profane» del mondo occidentale. Ciò che caratterizza un genere di conoscenza e lo differenzia dagli altri non è soltanto il suo oggetto, ma soprattutto il *modo* in cui tale oggetto viene preso in esame; questa è la ragione per cui problemi che per loro natura potrebbero avere una certa portata metafisica, la perdono completamente quando si trovano incorporati in un sistema filosofico. Senonché la distinzione tra metafisica e filosofia, che pure è fondamentale e non dovrebbe mai esser dimenticata quando si voglia capire qualcosa delle dottrine orientali (giacché senza di essa non si può sfuggire al pericolo delle false assimilazioni), è talmente inusitata per gli Occidentali che molti di essi non arrivano nemmeno ad *afferrarla*.²²²

Come si può constatare, già il fatto di individuare due tipi di logica - quella filosofica e quella tradizionale - fa ben comprendere la differenza di grado tra il piano filosofico e quello metafisico. Il fatto poi che il grado di conoscenza dipenda non solo dall'oggetto osservato, ma anche dalla particolare angolatura attraverso cui lo si osserva, fa capire ancor meglio la superiorità dell'elemento qualitativo dal quale le cose dovrebbero sempre essere osservate se ne si vuole ottenere una percezione corretta.

²²¹ PDV2, p. 108 (chiarimento in parentesi e corsivi miei).

²²² OO, p. 239 (corsivi miei).

Un errore molto frequente è infatti quello di considerare la logica su di un unico piano: ma anch'essa, in realtà, come ogni altra determinazione, si dispiega e si dispone, per così dire, su di un piano graduato e progressivo. In altre parole, vi sono elementi logici che partecipano in misura maggiore della metafisica, e altri elementi logici che vi partecipano in misura minore. Oppure - il che è uguale - gli stessi elementi logici possono ricevere una declinazione maggiore verso il piano sistematico (e quindi verso il basso, stante ogni sistematicità sempre più in basso rispetto alla metafisica), oppure verso il piano sovra-razionale della metafisica (e quindi verso l'alto). Sebbene, in apparenza, queste stesse espressioni logiche possano anche «sembrare» formalmente identiche.²²³ Si comprende allora quanto sia errato considerare espressioni logiche in modo asettico e, per così dire, isolato: quando si fa riferimento a qualche relazione logica si dovrebbe anche parimenti far riferimento al piano su cui esse «poggiano», in modo da non cadere in errori e confusioni, sebbene questo stesso «piano» non sia affatto così chiaro e visibile, specie nell'attuale epoca moderna.²²⁴ Ma non di meno proprio queste riflessioni dovrebbero aiutare a comprendere una volta di più quanto sia errato effettuare comparazioni tra elementi apparentemente eguali, ma in realtà appartenenti a diversi livelli conoscitivi.

Si può quindi ragionevolmente sostenere, in questo contesto, che è proprio questo genere di confusione a determinare errori analoghi a quelli che sembra aver commesso Di Vona. E a tal proposito si osservi un altro passo ancora di Di Vona:

Ancora una volta egli (Guénon, ndr) *confonde* l'ente, concetto trascendente, con quell'ente personale supremo che le religioni monoteistiche chiamano Dio, ed al quale non corrisponde un concetto trascendente nella nostra mente.²²⁵

Anche qui Di Vona sembra non cogliere nel modo pienamente corretto la questione; e questo perché la guarda dal punto di vista dei concetti occidentali, anziché osservarla dal punto di vista della metafisica orientale (cioè dall'alto). In altre parole, il problema della giusta collocazione dell'Essere, delle religioni e delle metafisiche, è un problema di logica, ma di logica per così dire «metafisica», e non di semplice logica formale. Basta un solo minimo errore nel maneggiare questo tipo di logica per generare una serie indefinita di errori e di confusioni senza fine. Per far chiarezza, dunque, si affermi chiaramente che Guénon *non confonde* affatto l'ente trascendente con il Dio delle religioni monoteistiche, ma *lo identifica* intenzionalmente.²²⁶ La «confusione» non la fa Guénon ma la compie Di Vona, commettendo un errore del tutto riconducibile a quell'uso scorretto degli elementi logici rapportati alla metafisica. In effetti, è bene ribadirlo, quello che per Di Vona è un errore - confondere in un solo concetto lo

²²³ OO, p. 237.

²²⁴ Ecco perché Guénon sostiene che molti occidentali, oggi, non riescono nemmeno a «cogliere» la distinzione tra «metafisica» e «filosofia» (OO, p. 239).

²²⁵ PDV2, pp. 108-109 (chiarimento in parentesi e corsivo miei).

²²⁶ Si può essere un po' più sicuri che si tratti di identificazione intenzionale - e non di confusione - se si presta attenzione a quanto lo stesso Di Vona scrive nella pagina successiva, con l'espressione «sia che le confusioni che abbiamo illustrato fossero *inconsapevoli*, sia che fossero *volute...*» (PDV2, p. 109, corsivo mio), che sta chiaramente ad indicare l'esistenza della possibilità che questa identificazione possa essere del tutto voluta e intenzionale.

stato trascendentale di possibilità con il Dio pensato come “luogo di tutti i possibili”²²⁷ - è una identificazione intenzionale, esplicitamente voluta da Guénon, e non il risultato di una sua confusione. In altre parole, da un punto di vista teorico, Guénon intende il Dio occidentale come un punto di vista superiore e trascendente del tutto assimilabile alla superiorità della metafisica orientale (sebbene egli mantenga la consapevolezza della differenza di grado che pure deve permanere tra i due). E nemmeno si può dire che egli misconosca il vero significato della parola “Dio”:²²⁸ semplicemente egli intende la trascendenza della metafisica occidentale (cristiana) sostanzialmente assimilabile alla trascendenza della metafisica orientale; sono le due diverse declinazioni che cambiano, non il punto da cui trae origine la conoscenza, che resta il medesimo. E questo tuttavia senza che egli ignori entrambi i versanti semantici del termine “Dio”, quello “trascendente” e quello “non trascendente”²²⁹ (anche se dimostra di riferirsi implicitamente solo a quello trascendente). Detto più concisamente: pur essendo Guénon consapevole della complessità del concetto di “Dio”, egli lo pensa identificato con il Principio supremo della metafisica. E’ una sua scelta: egli vede quel concetto nel suo senso trascendente, perché in effetti il volerlo vedere nell’altro senso - quello non trascendente - sarebbe non solo incompatibile con la sua idea di metafisica, ma altresì pericoloso per il rischio di ricadere in concezioni della divinità più o meno antropomorfe. Insomma: tra un Dio pensato e concepito dall’uomo in un qualche modo, e un Dio come luogo di tutti i possibili trascendenti metafisici (e quindi sovra-individuali, e che nulla di conseguenza hanno a che vedere con ciò che l’uomo può aver pensato in proposito), Guénon dimostra di fare sempre riferimento alla seconda alternativa. Del resto in questo egli appare non solo coerente con la sua visione generale di tutte le cose, ma dimostra anche di tenere sempre ben ferma la posizione suprema della metafisica orientale, come vero e proprio punto di riferimento dal quale ogni altra cosa deve necessariamente procedere.

E così anche più oltre Di Vona, richiamando l’assenza di contraddizione interna inerente alla stessa Possibilità metafisica universale,²³⁰ ricade in errore quando assimila questa stessa assenza di contraddizione al principio aristotelico di non contraddizione, dimenticando un’altra volta che l’assenza di contraddizione della metafisica orientale è un punto di vista *molto più potente e più elevato* del principio di non contraddizione aristotelico; e quella deve includere questa, non il contrario. In altre parole, anche qui, si deve immaginare l’assenza di contraddizione non come un unico punto di vista collocato su di un livello univoco; ma si deve bensì immaginare l’esistenza di tanti diversi punti di vista di “non-contraddizione”, partecipanti in diverso grado della metafisica pura. Detto diversamente: non può esistere un solo punto di “non-contraddizione”, ma ne devono esistere tanti (e tutti assimilabili al “Dio”, ossia alla “Totalità dei trascendentali”), e tutti collocati su diversi e indefiniti gradi della scala della conoscenza, ossia tutti partecipanti in diversa misura della metafisica pura.

²²⁷ PDV1, pp. 191-192; PDV1, p. 117.

²²⁸ Guénon è talmente consapevole dell’ampia diffusione del significato antropomorfo attribuito alla parola “Dio” da rifiutarsi di utilizzarlo troppo frequentemente, si da non incrementare troppe confusioni (DEM, p. 271, nota 1 a piè di pagina).

²²⁹ PDV2, pp. 34-36.

²³⁰ PDV2, p. 113.

Ne deriva che non può esser vero che Guénon riporta la Possibilità universale al principio di non contraddizione, e quindi all'ente inteso in senso occidentale, come invece sembra sostenere Di Vona.²³¹ In fin dei conti, se Guénon ha più volte ribadito la superiorità della metafisica orientale rispetto a quella occidentale, non è possibile che poi ricada nell'errore di ricondurre quella a questa. E in effetti, la posizione di Di Vona è solo il frutto di una sua deduzione, ma di una deduzione nella fattispecie sbagliata; come sbagliati risultano sempre essere i passaggi deduttivi effettuati tra elementi provenienti da diversi livelli di conoscenza e di altezza, anche se questi diversi livelli di altezza possono essere mascherati da equivalenze linguistiche e formali. E' necessario mettere ancora in guardia dal pericolo in cui si incorre ogni qualvolta si effettua un duplice impiego di una parola o di una formula concettuale.²³² Potrà esser apparso strano l'aver richiamato le corrette procedure con cui si deve operare nel trattare di elementi di logica in metafisica, ma non v'era altro modo per far davvero chiarezza su tutti gli errori commessi, le frequenti confusioni e i numerosi equivoci a cui troppo frequentemente si va incontro nel trattare di queste questioni senza prima aver chiarito le premesse dalle quali si deve procedere.

Per analoghe ragioni, non può neanche esser vero che Guénon “è lungi dal rappresentare idee orientali”, e che avrebbe perfino “attinto alle idee occidentali”²³³ trasportandole poi sul piano orientale. Guénon ha fatto esattamente il contrario: ha guardato le idee occidentali dall'alto, ossia dal punto di vista delle idee orientali, e proprio per questo si può affermare che egli ha agito correttamente, poiché soltanto lo sguardo dall'alto può produrre il corretto modo di vedere le cose. E' stato Di Vona, caso mai, a compiere il percorso inverso, riconducendo idee orientali a quelle occidentali. Nondimeno è proprio questo il modo errato di procedere, come del resto errato sarà sempre ogni percorso che proceda dal basso verso l'alto, riconducendo gli elementi più bassi a quelli più alti, anziché agire in senso opposto. E nemmeno può esser vero che “non viene detto” che la non-dualità supera il principio di non contraddizione.²³⁴ In molti e ripetuti punti dei suoi scritti Guénon ha sempre ribadito la *posizione più elevata* della metafisica orientale (e quindi anche della non-dualità) rispetto al piano dei principi metafisici aristotelici. E anche su questo preciso punto da ora in poi non possono più sussistere dubbi.

Al fine di chiarire una volta di più, nel modo più ampio e completo possibile, la natura della metafisica guénoniana, e la conseguente teoria generale che si va configurando, era doveroso esplicitare e chiarire questi passaggi allo scopo di prevenirne ulteriori equivoci e frequenti malintesi.

Ma si esamini ora più attentamente l'intera questione e ci si addentri appieno nel delicato rapporto tra metafisica e religioni, e tra metafisica e teologia. E ci si chieda innanzitutto quale esatto rapporto debba intercorrere tra la metafisica pura orientale e la natura stessa delle religioni occidentali. Anche qui, per quanto sia sempre possibile - e a volte necessario - rifarsi ad elementi formali e concettuali, non vanno mai dimenticati i limiti e le restrizioni di ogni definizione. Così Guénon, contestualmente

²³¹ PDV1, p. 250.

²³² DEM, pp. 51-52.

²³³ PDV2, p. 114.

²³⁴ PDV2, p. 114.

all'aspetto formale della definizione di religione, dimostra di evidenziarne immediatamente i limiti:

La religione, secondo la derivazione della parola, è «ciò che lega insieme»; ma è da intendere con ciò quel che lega l'uomo a un principio superiore, o semplicemente ciò che lega gli uomini tra di loro?²³⁵

Pare che già nel mondo antico greco-romano esistesse questa duplice accezione del termine, e che quindi esso fosse legato sia all'aspetto sociale e istituzionale di una religione, sia a quello più propriamente spirituale. Ed è proprio osservando le forme religiose - sempre dall'alto - contemporaneamente nel loro versante sociale e spirituale, che Guénon ne individua le proprietà legittimatrici dei legami sociali e istituzionali nel mondo greco, per poi ritrovare questa stessa componente nel mondo romano, con un differenza però: l'incapacità di comprender le forme simboliche che caratterizzava i romani.²³⁶ Ed è propriamente questa mancanza dei romani rispetto ai greci che autorizza a collocare quelli più in basso di questi. Ma Guénon dimostra di individuare correttamente anche i tratti qualitativi di ciò che è accaduto nell'epoca successiva ai romani. Il disconoscimento formale degli «dèi dell'impero» ha fatto sì che il cristianesimo fu per un certo periodo perseguitato. Successivamente inizierà a dominare un legame più con un principio superiore che con il risvolto sociale, anche se “sminuito e declassato ad elemento secondario”.²³⁷ Questo confinamento della struttura religiosa al di fuori del potere temporale caratterizza e configura il periodo di decadenza successiva. Ma sono proprio queste riflessioni che consentono di continuare a interpretare la storia dell'Occidente sostanzialmente come un continuo decadimento, eccezion fatta per la significativa risalita che interessa il periodo che va da Carlo Magno all'inizio del Rinascimento. Le continue separazioni, divisioni, molteplicità che caratterizzano la cultura e le forme del potere nei secoli della modernità, consentono di cogliere quanto sia cambiata sia la forma e la struttura della religione, sia il significato attribuito a tale termine.

In effetti ogni religione è sempre costituita da un *dogma*, da una *morale* e da un *culto*.²³⁸ Il dogma è la parte intellettuale della religione, la sua parte più specificamente spirituale, accessibile attraverso la dottrina.²³⁹ La morale ne rappresenta la parte sociale. Il culto costituisce l'elemento rituale che partecipa dell'uno e dell'altro.²⁴⁰ Accanto a questo versante intellettuale, infatti, in ogni religione si può sempre scorgere anche un versante sentimental-psicologico - che diventa la componente essenziale per le varie forme di misticismo - e su cui comunque poggia ogni credenza (*croyance*). Senza questa componente “sentimentale” ogni religione si ridurrebbe unicamente all'intuizione metafisica pura, di natura esclusivamente intellettuale, cessando così di essere “religione” o “misticismo” nel senso proprio e occidentale con cui devono essere intesi questi due termini. Il dogma, quindi, si configura e si sviluppa simultanea-

²³⁵ INT, p. 67.

²³⁶ INT, p. 68.

²³⁷ INT, p. 69.

²³⁸ PDV1, p. 35.

²³⁹ PDV1, p. 35.

²⁴⁰ INT, p. 74.

mente su due versanti: quello «intellettuale» (dottrina) e quello «sentimentale» (credenza), e ogni religione li include entrambi. Essere devoti, nel senso religioso, in Occidente, significa quindi partecipare simultaneamente alle credenze dogmatiche di natura intellettuale, ma contemporaneamente lasciarsi andare, anche solo parzialmente, ad una sorta di partecipazione sentimentale, psicologica ed emotiva legata all'adorazione divina. Questo processo, a differenza del percorso che interessa colui che raggiunge la conoscenza metafisica suprema, pur essendo comunque di natura assai elevata, non lo è al punto da annullare completamente ogni differenza tra soggetto e oggetto, tra l'uomo e la divinità; non lo è al punto da annullare le forme che caratterizzano il tempo e la componente emotiva insita in ogni pratica religiosa o mistica.

Il lato controverso della questione è determinato dal fatto che Di Vona sembra convinto che Guénon intenda la fede unicamente come qualcosa di *non riferito* ad un dato intellettuale.²⁴¹ Ma ciò non può esser vero: Guénon è perfettamente consapevole che le religioni includono *entrambi* i versanti, quello sentimentale e quello intellettuale (in una certa misura). E' verosimile invece che sia sempre possibile formarsi un'impressione sbagliata nel momento in cui, davanti a certi passi di Guénon indicanti con forza la demarcazione e la differenza di principio esistente tra e ciò che è metafisica e ciò che è religione, si arrivi a credere erroneamente che ogni religione, in forza della partecipazione della componente sentimentale che essa comporta, debba rimanere totalmente separata da ogni metafisica. In realtà questa differenza è solo una differenza di grado. La metafisica pura è intellettualità pura senza alcuna partecipazione dell'elemento sentimentale; la religione è intellettualità in una certa misura, ma tale da lasciar sussistere *anche* una partecipazione dell'elemento sentimentale. Nella scala della conoscenza il punto più elevato è quello della metafisica pura, con il suo Principio supremo da cui ogni cosa deve necessariamente procedere e discendere; la religione, la mistica, e la teologia, invece, in forza della loro parziale componente lato sentimentale, debbono tutte necessariamente essere collocate ad un livello inferiore rispetto al Principio supremo della metafisica orientale (sebbene questa posizione sia pur sempre di carattere molto elevato, e comunque più elevata rispetto alla filosofia, alle scienze, all'arte e a qualsiasi altra attività umana). Del resto, un'idea secondo cui le religioni debbano essere intese come qualcosa di unicamente sentimentale e psicologico costituisce non solo una posizione errata (errore in cui cade Di Vona quando interpreta Guénon in questo senso), ma è anche una posizione che contrasta in modo apodittico con quello che sono veramente state le principali dottrine religiose della storia occidentale. Certo, vi sono indefinite differenze tra religioni e religioni, e anche indefinite differenze all'interno dello stesso culto religioso nel corso dei secoli, sebbene queste differenze siano riconducibili unicamente alle stesse differenze che intercorrono tra forme esteriori manifestate, nonché alle differenze di grado di partecipazione della metafisica pura. Ma la struttura di base di ogni religione resta sempre la stessa: l'indissolubile unione dogma-morale-culto. E' facile dedurre che in alcune particolari epoche ha finito per prevalere il dogma, e quindi la parte intellettuale della

²⁴¹ PDV1, p. 36.

religione, come è avvenuto nel Cristianesimo delle origini;²⁴² (ecco perché esso è apparso così inaccessibile) così come è altrettanto facile immaginare che un rapporto alterato e sbilanciato tra le tre componenti di ogni religione, riconducibile unicamente a un non corretto collegamento ai principi superiori, non può che produrre necessariamente forme degenerate di religione, come è stato il caso del Teosofismo di fine Ottocento in Gran Bretagna,²⁴³ o come si è verificato in corrispondenza della Riforma Protestante luterana.²⁴⁴ Così si esprime Guénon a proposito del Cristianesimo e l'iniziazione:

il Cristianesimo delle origini aveva, in forza di suoi riti e della sua dottrina, un carattere essenzialmente *esoterico* e quindi *iniziatico*. Se ne può avere conferma dal fatto che la tradizione islamica considera il Cristianesimo primitivo proprio come una *tariqah*, cioè come una via iniziatica, e non come una *shariyah*, cioè come una legislazione di tipo sociale e rivolta a tutti; e ciò è così vero che, in un secondo momento, si dovette rimediare con la costituzione di un *diritto canonico*, che in realtà fu solo un adattamento dell'antico diritto romano, dunque qualcosa che veniva interamente *dal di fuori* e non certo uno sviluppo di quanto da sempre contenuto *nel* Cristianesimo stesso.²⁴⁵

Da questo passo si comprende non solo l'incomunicabilità e l'inaccessibilità degli ambienti esoterici, ma anche la loro connotazione estremamente elevata dal punto di vista metafisico. Nondimeno un'eventuale scoperta dell'esistenza di ambienti di questo tipo ne confermerebbe la loro elevatezza. Ma il passo permette di comprendere anche la necessità storica della creazione di una dottrina esoterica finalizzata ad una maggiore comunicazione sociale di una religione, sebbene questa operazione comporti un inevitabile abbassamento del livello di conoscenza e una conseguente riduzione del riflesso metafisico di questa conoscenza. Nondimeno questo è quanto si è verificato a proposito del Cristianesimo nei secoli successivi alle sue origini. Se è vero infatti che ogni attività umana può essere collocata ad una precisa altezza, allora si può attribuire una posizione più elevata alle religioni rispetto alle filosofie e alle scienze, ma anche alle religioni che in una certa epoca si sono innalzate di più rispetto ad altre epoche (è questo il caso del Cristianesimo delle origini, per l'appunto). In termini analitici, una religione (o un suo rappresentante, o esponente) acquistano elevatezza di grado nella misura in cui partecipano dei principi superiori metafisici (divenendo però in tal modo più difficilmente accessibili); e degenerano altresì di grado proporzionalmente all'allontanamento dai medesimi principi di ordine superiore (diventando però in tal modo più comunicabili e maggiormente alla portata di popoli e civiltà). Ancora una volta la teoria della scala verticale di conoscenza risulta essere estremamente preziosa per le finalità ricercate mediante questo studio.

Quasi superfluo aggiungere, in questo contesto, che ogni eventuale riformulazione o rigenerazione del risvolto sociale di un culto religioso non può che essere compiuto univocamente o in senso ascendente o in senso discendente. Non vi sono alternative. Ma essendo la Verità metafisica una verità oggettiva ed eterna, stabile e

²⁴² EC+SB, p. 27.

²⁴³ OO, p. 154; si vedano anche: TE1 e TE2.

²⁴⁴ OO, p. 97.

²⁴⁵ EC+SB, pp. 27-28 (corsivi miei).

permanente, non vi può essere modo alcuno di modificarla, a meno che non la si voglia deformare o degenerare (nel qual caso ci si allontanerebbe inevitabilmente da essa). Ma se si desidera conservare, nella sua sacra e inviolabile «unità», ogni vera dimensione superiore, non si dovrebbe toccare o modificare l'essenza della religione in alcun modo; al massimo, ciò che si potrebbe modificare sarebbe soltanto l'insieme delle forme mediante le quali essa si rende manifesta in una determinata civiltà e in una determinata epoca. E questo in virtù della posizione subordinata che sempre le forme debbono ricoprire rispetto ad ogni vera conoscenza. Ma dire questo equivale ad affermare la superiorità del potere spirituale su quello temporale, per quanto questa affermazione possa oggi apparire sorprendente.

Posta la questione in questi termini, è evidente che la conoscenza deve essere collocata in una posizione più elevata rispetto all'azione umana; e non soltanto a livello teorico, ma anche dal punto di vista della concreta legittimazione dei poteri sociali. Guénon affronta seriamente questo problema in un importante saggio del 1929:²⁴⁶ la questione centrale non riguarda tanto la suddivisione dei poteri²⁴⁷ - in particolare tra il potere spirituale e quello temporale - ma la corretta gerarchia che deve intercorrere tra questi stessi poteri.²⁴⁸ Ebbene, se l'alto deve dominare il basso, in senso proporzionale, appare allora evidente che deve essere l'autorità spirituale a dominare e a dirigere il potere temporale, e mai il contrario. Questa stessa gerarchia del resto non fa che riprodursi anche fra il livello della conoscenza ed il livello dell'azione. Se l'intellettualità è correlata con l'immutabilità e la stabilità della conoscenza suprema, ne deriva che l'azione deve necessariamente rappresentare una deviazione e un allontanamento rispetto al carattere permanente e stabile di questa conoscenza. E ne deriva che, così come la spiritualità deve essere più elevata rispetto alla materialità, così anche la conoscenza deve essere più elevata rispetto all'azione, l'autorità spirituale rispetto al potere temporale. Ogni potere temporale deve quindi necessariamente essere collocato un po' più in basso rispetto al livello assegnato all'autorità spirituale, dalla quale del resto deve ricevere il suo principio direttivo e la sua legittimazione. Non solo: ogni potere temporale che sia sufficientemente legittimato deve anche sempre ricondursi in qualche modo all'autorità spirituale, sì che le azioni prodotte siano da essa dipendenti. Soltanto in tal modo si produrranno azioni "giuste e corrette".²⁴⁹ Ogni alterazione di questo preciso rapporto gerarchico non può che compromettere il corretto equilibrio di tutte le cose.

In quest'ottica, deve sempre essere considerato un errore il credere che debba essere una data religione ad «adattarsi» alla società (e non è un caso che questa opinione abbia trovato così ampia diffusione proprio oggi, collocandosi la società odier-

²⁴⁶ Si veda: AS.

²⁴⁷ Si presti attenzione al fatto che è proprio a partire dal Seicento (il secolo della transizione verso la modernità) che, con Machiavelli, si inizia a terrorizzare la *separazione* dei poteri - in particolare la separazione della politica dalla morale - dando corso a quel processo di molteplicità, suddivisione e antagonismo tipici del decadimento e della dissoluzione dell'età moderna. Più tardi, nel Settecento, con Montesquieu, si teorizza la separazione tra il potere legislativo, il potere esecutivo e il potere giudiziario, perdendo in tal modo ogni aggancio con quel poco di trascendenza unitaria che ancora restava, dato che ogni «separazione» non può che essere ricondotta ad un allontanamento dai principi superiori e trascendenti, e al conseguente aumento della molteplicità, dell'antagonismo e delle conflittualità.

²⁴⁸ AS, p. 30.

²⁴⁹ AS, p. 48.

na ad un livello assai grave di decadimento). Ogni adattamento della religione alla società costituisce non solo un pericoloso equivoco, ma anche un grave errore di principio. Una religione che si adattasse a una società, specie se decaduta, finirebbe per vedersi decaduta e rovinata essa stessa. E' vero invece proprio il contrario: deve essere la società che si adatta e si innalza verso un'appropriata forma religiosa (e verso l'autorità spirituale ad essa corrispondente), in quanto ogni adattamento della società nei confronti di un culto religioso non può che costituire necessariamente un significativo innalzamento verso i principi superiori di ordine metafisico. D'altra parte i conflitti e le divergenze, le distanze e le incomprensioni, che a partire dall'epoca moderna si sono moltiplicate tra Stato e Chiesa, tra potere temporale e autorità spirituale, non possono che essere unicamente riconducibili a questa confusione e a questo «abbassamento». Confusione determinata essa stessa, del resto, dalla moderna epoca di decadenza occidentale, dove ogni cosa sfugge inesorabilmente verso il basso e verso la materia, e dove ciò che è davvero elevato rimane per così dire isolato, sganciato, lontano e separato dalla società stessa. Inutile ribadire che un corretto ripristino di ogni gerarchia dovrà essere tale da fare in modo che sia sempre ciò che sta più in alto a predominare e a orientare ciò che sta più in basso, e mai il contrario. Un potere temporale che non sia sufficientemente legittimato da una visione superiore, intellettuale e spirituale, finirà sempre non solo per esser precario e instabile (come precarie e instabili risultano essere tutte le cose non collegate ai principi superiori), ma amplificherà e diffonderà in ogni direzione errori e ingiustizie, anziché superare e risolvere gli stessi antagonismi presenti in tessuti sociali non riordinati in senso superiore.

Ora, l'Occidente moderno, anziché affermare la superiorità della conoscenza sull'azione, da qualche tempo sta affermando la superiorità dell'azione sulla conoscenza. Nella logica di questo capovolgimento sta tutta la radice della decadenza moderna.²⁵⁰ Sulla chiarezza e sull'inequivocabilità di questa determinazione non possono più sussistere dubbi:

Tutte le dottrine tradizionali, sia orientali sia occidentali, sono unanimi nell'affermare *la superiorità, ovvero la trascendenza, della conoscenza nei confronti dell'azione*, rispetto alla quale essa svolge in certo qual modo la funzione del «motore immobile» di Aristotele; ciò non significa, beninteso, che l'azione non abbia il suo posto legittimo e la sua importanza nella sfera che le compete, ma questa sfera è solo quella delle contingenze umane.²⁵¹

Il che equivale ad affermare che, per evitare che l'azione si trasformi in un vano e continuo passaggio da una contingenza a un'altra contingenza, e affinché essa sia dunque "corretta", essa dovrà essere *diretta* e orientata dagli stessi principi della conoscenza:

L'autorità spirituale, implicando tale conoscenza, possiede anch'essa in sé la immutabilità; il potere temporale soggiace invece a tutte le vicissitudini del contingente e transitorio, a meno che un principio superiore non gli comunichi, nella misura compatibile

²⁵⁰ AS, p. 51.

²⁵¹ AS, p. 51 (corsivo mio).

con la sua natura e il suo carattere, la stabilità che esso non può ottenere con i propri mezzi. Il principio può essere soltanto quello dell'autorità spirituale; il potere temporale ha dunque bisogno, per sussistere, di una consacrazione che gli derivi da essa; è infatti la consacrazione a determinare la sua legittimità, cioè la sua conformità con l'ordine stesso delle cose. [...] Qualsiasi azione che non proceda dalla conoscenza manca di principio e diventa vana agitazione; qualsiasi potere temporale che non riconosca la sua subordinazione all'autorità spirituale è vano e illusorio: separato dal suo principio, potrà esercitarsi soltanto in modo disordinato e correrà fatalmente verso la propria rovina.²⁵²

La conoscenza deve quindi essere il principio di ogni cosa, e, insieme, il ristabilimento dell'ordine anche nella sfera temporale. Ogni alterazione o modificazione rispetto ai canoni di questa determinazione non potrà che generare errori, distorsioni e ingiustizie.²⁵³ Al contrario, nel caso in cui la corretta gerarchia venga rispettata

Mai nessun conflitto potrebbe nascere tra l'una e l'altro, perché ognuno di essi occuperebbe il posto che gli compete in virtù della gerarchia delle funzioni e degli esseri, gerarchia la quale, torniamo ad insistervi, è rigorosamente conforme alla natura stessa delle cose.²⁵⁴

Ma un altro errore è quello di considerare lo «spirituale» e il «temporale» come due forme di potere da coordinare in senso complementare²⁵⁵ (il che implicherebbe il doverli intendere come collocati sul medesimo piano). Se uno deve dipendere dall'altro, infatti, non è meno grave l'errore di intenderli invece come paritari e procedenti dallo stesso piano (quando invece si sa che “è il paralitico che deve guidare il cieco”,²⁵⁶ e non il contrario).

Dall'analisi appena effettuata ne discende che ogni separazione e suddivisione tra spirituale e temporale, realizzata dalla storia, non può che rappresentare una discesa e un allontanamento dai principi di ordine superiore, che è quello che qui viene denominato come vero e proprio processo di decadenza. Guénon ha sempre riconosciuto una significativa altezza raggiunta in Occidente dal medioevo cristiano, e, di conseguenza, ha sempre riconosciuto un sensibile abbassamento e decadimento intervenuto invece in corrispondenza dell'epoca moderna: Umanesimo, Rinascimento, filosofie meccanicistiche, Riforma luterana,²⁵⁷ scisma anglicano,²⁵⁸ fino a giungere alle attuali condizioni che inducono a percepire le pratiche religiose (quelle che ancora rimangono) unicamente come delle pratiche sociali esteriori qualsiasi *accanto* ad altre

²⁵² AS, pp. 52-53.

²⁵³ Si noti come ogni «ingiustizia», i cui effetti concreti sono sempre il risultato di uno «squilibrio» rispetto alla natura gerarchica delle cose, sia sempre correlata ad una «forzatura» e ad una «imposizione» delle cose, come avviene per esempio nei regimi totalitari, contrariamente ad una situazione di «armonia» dove invece non vi può essere bisogno alcuno di persuadere, né di imporre, né di comunicare alcunché, dato che “nell'ordine intellettuale le convinzioni (ossia le verità, ndr) non si possono imporre” (PDV2, p. 72).

²⁵⁴ AS, p. 83.

²⁵⁵ AS, p. 83.

²⁵⁶ AS, p. 86.

²⁵⁷ AS, p. 112.

²⁵⁸ Guénon riconosce che il decadimento della religione Cristiana non fu avviato dalla Riforma protestante, ma iniziò due secoli prima (AS, pp. 112-113). Per le finalità della presente ricerca questo è tuttavia un dettaglio poco più che irrilevante: ciò che deve invece essere ben compreso è lo spirito generale dell'epoca moderna, che non può che essere conseguenza di un ulteriore allontanamento dai principi di ordine superiore.

pratiche sociali (private di senso sia le une che le altre, mancando entrambe del collegamento con i principi di ordine superiore). E' chiaro che qui non si può più parlare soltanto di capovolgimento del corretto rapporto gerarchico tra spirituale e temporale, ma di completa "negazione della spiritualità stessa",²⁵⁹ fatto in sé assai più grave, tendendo questo processo ad "umanizzare" la religione piuttosto che a "spiritualizzare" l'umanità. Ogni miglioramento, infatti, è bene ribadirlo, può essere compito unicamente attraverso un reale innalzamento, e mai con un abbassamento.

Non basta quindi affermare e riconoscere la superiorità di ogni autentica religione sul potere temporale, ma si deve anche saper riconoscere la superiorità e l'«altezza» che una data religione ha saputo mantenere in un determinato periodo storico, o che invece ha perduto in un'epoca successiva. Allo stesso modo è sempre importante saper distinguere tra la forma istituzionale di una Chiesa e gli individui che ne fanno parte,²⁶⁰ con le loro umane debolezze e qualità. Essendo poi tutti i fenomeni interrelati, sarà facile comprendere che il decadimento che contraddistingue l'epoca moderna porta inevitabilmente con sé tutti i tratti generali e specifici correlati con la medesima epoca moderna: religione decaduta e trasformata nelle sue sole forme esteriori (laddove essa sembra esser diventata per i più "soltanto una faccenda di sentimento senza nessuna portata intellettuale"²⁶¹), filosofia decaduta e moltiplicatasi in mille diversi punti di vista, scienza e tecnica moderne impiegate per scopi pratici e implicanti un'alterazione concreta e pericolosa dell'equilibrio della natura, perdita di ogni punto di vista superiore e conseguente individualismo, azione umana e politica disordinata e inefficace, relativismo e pluralismo etico ed estetico in ogni settore, costante aumento dei disordini sociali e individuali. Tutti questi fenomeni, presi nella loro generalità e complessità, sono tanto più facilmente attestabili e comprensibili quanto più si riesce a ricondurre gli eventi della storia dell'Occidente moderno a quell'unica causa che è l'allontanamento dai principi metafisici superiori, e che ha comportato la ri-definizione e la ri-configurazione generale dell'intero Occidente a partire dal Cinquecento in poi.

Ma che cosa è successo esattamente nel Cinquecento? In effetti, essendo il periodo ricco e denso di avvenimenti importanti, esso è anche tale da meritare un breve approfondimento: Guénon sostiene che l'idea religiosa originaria è sensibilmente degenerata proprio in concomitanza con la Riforma protestante, lasciando un maggior spazio all'elemento morale di quella stessa religione.²⁶² Ma come ha fatto Guénon a dedurre questo abbassamento e questa degenerazione? La riduzione progressiva dell'elemento dottrinale a vantaggio dell'elemento morale (e quindi sentimentale e individuale) è sempre un sicuro segno di abbassamento, e non di innalzamento. E questo perché è l'elemento dottrinale a contenere l'intuizione intellettuale e spirituale della metafisica, e quindi a dover svolgere il sovraordinamento del culto e, seconda-

²⁵⁹ AS, p. 87.

²⁶⁰ AS, p. 124.

²⁶¹ SSS, p. 16. Sull'esistenza solo virtuale dell'attuale Cattolicesimo si veda anche: CM, p. 154. Nondimeno si deve tener presente che questa medesima virtualità rende tuttavia la Chiesa potenzialmente "sempre in grado di esercitarne le funzioni all'esterno" (AS, p. 71), dal che se ne può dedurre il suo carattere immortale: la Chiesa sarà anzi l'unica cosa che si conserverà, poiché essa sola (nonostante la sua virtualità) è sempre portatrice di una conoscenza di per sé eterna.

²⁶² OO, p. 97.

riamente, della morale. Il corretto rapporto gerarchico dei tre elementi insiti in ogni religione deve quindi procedere dalla «dottrina» (dogma), per passare al «culto» (il simbolo contenuto nel rito), fino a giungere alla «morale» di quella stessa religione (precetti). Ne deriva che ogni presa di sopravvento della morale sull'intellettualità della dottrina costituisce sempre una degenerazione dell'essenza di quella stessa religione. Ma non basta dire che il Protestantismo è degenerato rispetto al cristianesimo precedente assumendo forme moralistiche:²⁶³ esso ha anche assunto forme politicamente liberali che quasi più nulla hanno a che fare con la vera essenza intellettuale e spirituale del Cristianesimo, finendo per conservare quasi soltanto la sua forte componente morale. Ora è evidente che la componente intellettuale di un dogma religioso dovrebbe anche predominare sul culto e sulla morale di quella stessa religione; e qualora dovesse verificarsi di uno stravolgimento di questa precisa gerarchia tra le tre componenti fondamentali di ogni religione, ne risulterebbe soltanto una perdita e uno snaturamento dell'essenza della religione stessa. Ecco perché Guénon sostiene che il «Protestantesimo liberale» è diventato una sorta di “moralismo con etichetta religiosa”,²⁶⁴ ossia qualcosa di molto decaduto e molto lontano da una vera religione. Ma non basta: il Protestantismo non è soltanto per sua natura «illogico», ma questa stessa illogicità, lasciando ampio spazio al libero esame individuale delle questioni, ha contribuito alla distruzione stessa dell'autorità spirituale tradizionale:

Pur sforzandosi di «umanizzare» la religione, lascia malgrado tutto sussistere, almeno in teoria, un elemento superumano, che è la rivelazione. Esso non osa spingere fino in fondo la negazione, ma, abbandonando questa rivelazione a tutte le discussioni che sono conseguenza di interpretazioni puramente umane, la riduce effettivamente a non essere quasi nulla. E nel vedere persone che, persistendo nel dirsi «cristiane», non ammettono più nemmeno la divinità del Cristo, è lecito pensare che costoro, forse senza sospettarlo, sono assai più vicine alla *negazione completa* che non al vero Cristianesimo. Simili contraddizioni non debbono tuttavia stupir troppo, ciò essendo, su tutti i piani, uno dei sintomi della nostra epoca di disordine e di confusione, allo stesso modo che la divisione incessante del Protestantismo è solo una delle numerose manifestazioni di quella dispersione nel molteplice che, come si è detto, si ritrova dappertutto nella vita e nella scienza moderna. D'altra parte, è naturale che il Protestantismo, con lo spirito di negazione che lo anima, abbia dato luogo a quella «critica» dissolutrice che, nelle mani di pretesi «storici della religione», è diventata un cavallo di battaglia contro ogni religione; onde, pur pretendendo di non riconoscere altra autorità fuori dei Libri sacri, il Protestantismo ha contribuito in larga misura alla distruzione di questa stessa autorità, cioè del minimo di tradizione che esso ancora conservava. La rivolta contro lo spirito tradizionale, una volta cominciata, non poteva fermarsi a metà strada. Qui si potrebbe fare una obiezione: non sarebbe stato possibile che, pur separandosi dall'organizzazione cattolica, il Protestantismo, nel suo ammettere i Libri sacri, conservasse la dottrina tradizionale in essi contenuta? Proprio la premessa del «libero esame», ipotesi che permette ogni fantasia individuale, lo esclude del tutto. Il deposito della dottrina presuppone, del resto, un insegnamento tradizionale organizzato, mediante il quale si conservi l'interpretazione ortodossa e infatti nel mondo occidentale un tal insegnamento si identificava al Cattolicesimo.²⁶⁵

²⁶³ CM, p. 91.

²⁶⁴ OO, p. 97.

²⁶⁵ CM, pp. 92-93.

Guénon specifica poi che mentre in altre civiltà forme diverse di organizzazioni possono svolgere funzioni analoghe, in Occidente non è possibile prescindere dalla cristianità, sia per la grande influenza che essa ha esercitato nell'intero Occidente, sia per l'incolmabile distanza venutasi a creare nella modernità rispetto alle altre forme di religione del pianeta.

Ma in questo preciso contesto è doveroso inserire un'altra nota, non meno importante delle altre: se è vero che, nel quadro della presente teoria generale, tutti i fenomeni debbono essere ricondotti a un'unica causa, anche il Protestantismo non può essere disgiunto dai risvolti storico-culturali che si sono manifestati nella medesima epoca: tra essi va sicuramente annoverato il Rinascimento²⁶⁶ e, più in generale, lo sviluppo di alcune filosofie anticipatrici delle scienze e delle tecniche moderne. Ed è bene ribadire che è proprio a partire dal XIV secolo che, secondo Guénon, inizia la crisi vera e propria del mondo moderno,²⁶⁷ in particolare con Descartes, che segna l'inizio della tendenza meccanicistica a tradurre ogni legge in qualcosa di misurabile e di quantificabile.²⁶⁸ Ed è proprio a partire da Bacone e da Descartes²⁶⁹ che si possono trovare conferme della tendenza moderna a ridurre l'intelligenza alla sola ragione individuale che faccia da fondamento a una "nuova «fisica»", base a sua volta delle future scienze applicate (meccanica, medicina, morale). In tutte queste tendenze Guénon riconosce i germi della modernità vera e propria, quella che caratterizza l'epoca attuale. Ma si deve ribadire, ancora una volta, che Rinascenza e Riforma non sono in se stessi punti di partenza, ma soltanto risultati di un processo di decadenza già precedentemente avviato.²⁷⁰ L'inesorabilità di questo processo di decadenza ha dato luogo, in quel periodo, alla separazione tra l'autorità spirituale e il potere temporale, alla nascita di una nuova forma di pensiero, alla degenerazione di quello che restava della spiritualità inerente alla cristianità. E' importante saper vedere tutti questi fenomeni come coesistenti e coestensivi, riconducibili in tutto e per tutto al generale processo di decadenza dell'Occidente moderno. Essi rappresentano più delle risultanti che dei punti di partenza, più degli effetti che delle cause vere e proprie:

il cammino che la filosofia «profana» doveva fatalmente seguire [...] nel momento in cui questa conoscenza superiore scomparve, la negazione di essa [...] si costituì subito in teoria e non è da altro che si sviluppò l'intera filosofia moderna. [...] Queste tendenze non è per nulla la filosofia a crearle (altra superstizione della interpretazione «umanistica» della storia) [...]. Così è certo che tutta la filosofia moderna ha origine in Descartes: ma l'influenza che questo pensatore ha esercitato anzitutto sulla sua epoca, poi sulle epoche successive, e che non si è arrestata al solo dominio filosofico, non sarebbe stata possibile se le sue concezioni non avessero corrisposto a tendenze preesistenti. [...] *Ogni movimento storico importante è sempre assai più una risultante che un vero punto di partenza*: non è qualcosa di spontaneo, ma il prodotto di tutto un lavoro latente e diffuso. Se un uomo come Descartes è particolarmente significativo per la deviazione moderna, non ne è certo né il solo né il primo responsabile, e bisognerebbe risalire assai più

²⁶⁶ OO, p. 97.

²⁶⁷ CM, p. 35.

²⁶⁸ CM, p. 121.

²⁶⁹ PN, p. 25.

²⁷⁰ CM, p. 35.

lontano per trovare le radici di siffatta deviazione. Del pari, la Rinascenza e la Riforma [...] più che provocare il distacco dalla tradizione, condussero tale distacco a termine.²⁷¹

Una volta che sia stata illustrata e compresa la presente teoria generale, risulteranno più chiari anche tutti quei processi storici e quei fenomeni sociali e culturali che si sono susseguiti nei vari secoli della storia dell'Occidente. Così come risulteranno più chiare molte altre conseguenze sociali specifiche del tempo moderno, e che verranno prese in esame nei prossimi capitoli.

Nel quadro generale delle conseguenze del decadimento moderno vanno intanto inseriti anche i tratti dell'«instabilità» e della «precarietà» dei fenomeni moderni (insieme alla loro continua suddivisione e moltiplicazione), anch'essi del tutto riconducibili ad un progressivo allontanamento dai principi di ordine superiore, e, di conseguenza, dalla stabilità ad essi correlata. Ne deriva che tanto più in basso si discende con la conoscenza e tanto più brutali e pericolosi saranno i fenomeni,²⁷² ma anche, proprio per questo, di breve durata (in quanto privi di collegamento con la stabilità dei principi superiori e trascendenti). Un rapido sguardo agli eventi storici dei tempi moderni non può che confermare sia gli esiti di questa importante applicazione della teoria di Guénon, sia le configurazioni e i tratti del mondo determinate dalla fase avanzata dell'attuale ciclo cosmico - il *Kali-Yuga* - nella quale oggi si trova il mondo intero. Si presti bene attenzione, ancora una volta, al fatto che, nell'ottica generale della teoria che si va configurando, la causa del decadimento generale del mondo moderno è *unica* ed è riconducibile alla perdita dei principi superiori metafisici, ossia alla perdita della capacità di riconoscere ogni vera gerarchia in senso spirituale e intellettuale, e, di conseguenza, alla perdita della capacità di riordinare la civiltà in modo conforme a questi stessi principi di ordine superiore:

quando venga negato il principio stesso della gerarchia, non si vede come una qualunque casta possa conservare la supremazia sulle altre, né a quale titolo possa pretendere di imporla; *chiunque*, in queste condizioni, può pensare di avere gli stessi diritti al potere di qualsiasi altro, basta che disponga materialmente della *forza* necessaria per impadronirsene e per esercitarlo di fatto;²⁷³

Ancora una volta l'antica riflessione sul potere e sulla giustizia non può limitarsi alla questione inerente il riconoscimento del potere in sé, ma deve anche estendersi al problema concernente colui che deve essere legittimato e destinato ad esercitare questo medesimo potere. Ebbene, su tale questione, nell'epoca moderna vige la più ampia e totale confusione, evidenziata del resto non soltanto dai mille errori umani commessi - come i due gravi conflitti mondiali del XX secolo e i corrispondenti totalitarismi - ma anche dalla più generale confusione e perdita di riferimenti superiori. Ma per ulteriori approfondimenti sulla crisi generale del mondo moderno si rimanda ai capitoli successivi del presente studio, dedicati esplicitamente allo sviluppo di queste

²⁷¹ PN, pp. 97-98 (corsivo di Guénon).

²⁷² Non è un caso che Guénon attribuisca propriamente a quei popoli che hanno conosciuto una maggiore diffusione del Protestantismo (i popoli anglosassoni) un «moralismo» più marcato, e quindi dagli effetti «materiali» più estremi e brutali (OO, p. 98).

²⁷³ AS, p. 96 (corsivi miei).

riflessioni. Per ora si riconosca come sufficiente l'aver richiamato, ancora una volta, l'importante questione della gerarchia e del corretto rapporto che necessariamente deve intercorrere tra spiritualità e temporalità, l'alterazione del quale non può che determinare tutte le peggiori conseguenze. Del resto l'intera questione può essere riassunta con le stesse parole usate da Guénon per concludere la sua importante opera "Autorità spirituale e potere temporale":

in se stessa, nella sua vera essenza, l'autorità spirituale partecipa dell'eternità e dell'immutabilità dei principi; per questo motivo, si può esser certi che in tutti i conflitti con il potere temporale l'autorità spirituale, nonostante le apparenze, avrà sempre l'ultima parola.²⁷⁴

Sempre che, resta inteso, l'autorità spirituale sia davvero autentica e non rappresenti invece una qualche forma contraffatta e degenerata di potere.

Ma ora, nel quadro generale che si va configurando, e dopo aver collocato le religioni occidentali all'altezza corrispondente alla loro effettiva realizzazione conoscitiva, è necessario cercare di capire quali debbano essere le posizioni attribuibili alle tradizioni orientali. L'operazione deve però essere condotta correttamente, pena errori di interpretazione e di collocazione. Si analizzi dunque a tal proposito il seguente passo di Guénon:

Per quanto riguarda la religione propriamente detta, per essa gli Orientali non possono aver che *rispetto*, appunto in virtù del suo carattere tradizionale; si può anzi dire che se gli Occidentali si mostrassero più attaccati alla loro religione di quanto solitamente accade, godrebbero in Oriente di maggior stima [...] la differenza delle forme esteriori non è che una questione di adattamento alle diverse mentalità, [...] l'errore consiste a questo proposito, nel voler far adottare agli Orientali forme che non son fatte per loro, che non rispondono alle esigenze della loro mentalità, e di cui, del resto, essi riconoscono l'eccellenza per gli Occidentali; per questa ragione si vedono talvolta degli Indù cercar di convincere gli Europei a tornare al Cattolicesimo, o addirittura aiutarli a capirlo, senza che abbiano la minima intenzione di aderirvi essi stessi. [...] Se *gli Orientali* non possiedono la religione nel senso occidentale della parola, di essa possiedono però tutto ciò che conviene alla loro natura; contemporaneamente poi, hanno di più dal punto di vista intellettuale, in quanto *possiedono la metafisica pura*, di cui, tutto sommato, la teologia non è che una traduzione parziale, alterata dalla vena di sentimentalità che è caratteristica del pensiero religioso; è soltanto sotto l'aspetto sentimentale che gli Orientali hanno di meno, e ciò perché, sotto questo riguardo, non hanno nessun bisogno di aver di più. [...] Se la religione non può sostituire la metafisica, non è però affatto incompatibile con essa, e il mondo islamico lo dimostra con i due aspetti complementari sotto cui si presenta la sua dottrina tradizionale.²⁷⁵

A quanto pare, stando a quanto scrive Guénon, gli Orientali sono in possesso della metafisica pura. E se gli Orientali sono in possesso della metafisica pura è pur vero che la loro Tradizione può essere collocata senza timore in una posizione superiore e più elevata rispetto a quella delle religioni occidentali. Del resto, la mancanza della

²⁷⁴ AS, p. 150.

²⁷⁵ OO, pp. 143-145 (corsivi miei).

componente sentimentale per gli Orientali, a cui fa riferimento Guénon, e la contemporanea presenza della stessa invece per gli Occidentali, costituiscono ulteriori elementi a convalida di questa superiorità gerarchica della Tradizione orientale su quella occidentale.

A questo punto si può affermare di esser giunti a possedere i sufficienti elementi concettuali e interpretativi idonei a comprender meglio determinate questioni. Non sarà male pertanto riprendere ancora un momento l'errore di Di Vona precedentemente richiamato. Nella fattispecie la questione deve essere intesa in questi termini: essendo la religione composta dal dogma, il quale si sorregge simultaneamente sui due versanti - intellettuale da un lato, e psicologico-sentimentale dall'altro - nel momento in cui venisse considerata la sola credenza (*croyance*), ossia il solo lato della fede (che è quello che partecipa del lato emotivo), il lato intellettuale verrebbe escluso per sottrazione e considerato di fatto inesistente. Ma è proprio questa negazione che costituisce la base dell'errore a cui si faceva riferimento, in quanto si tratterebbe di una esclusione soltanto apparente e concettuale, ricavata per via speculativa e argomentativa, ma non reale ed effettiva. Nelle religioni infatti entrambi i versanti funzionano sempre simultaneamente, sebbene in vario grado e modi. Ed è proprio l'erronea esclusione della componente intellettuale che fa cadere in errore Di Vona quando afferma che Guénon

sembra pretendere di caratterizzare la fede senza alcun riferimento intrinseco ad un dato intellettuale.²⁷⁶

Ma in realtà si è visto che Guénon non pretende affatto di configurare una fede *separata* dal dato intellettuale; egli è anzi ben consapevole della coesistenza, nelle religioni occidentali e nell'atteggiamento di fede dei suoi devoti, di entrambe le componenti: quella «intellettuale» e quella «sentimentale». I passi precedentemente riportati sulle differenze tra Oriente e Occidente non lasciano dubbi in proposito: le dottrine orientali si basano sulla metafisica pura, mentre le religioni occidentali si basano su una coesistenza di intellettualità e sentimentalità. Il mancato collegamento con la metafisica è certamente un errore, ma il collegamento con la metafisica si ha sempre e comunque, sebbene in diverse misure e gradi. Nel momento in cui si dovesse isolare l'aspetto psicologico-sentimentale ne risulterebbe esclusa la parte intellettuale, ma è proprio questo che non può mai avvenire nell'atteggiamento di fede e nelle religioni, e proprio in ragione dell'intrinseca indivisibilità che caratterizza la triade dogma-morale-culto insita in ogni religione. Del resto una religione ridotta al solo versante psicologico-sentimentale non potrebbe durare molto, proprio a causa della mancanza di collegamento con i principi di ordine superiore, i quali soltanto rendono possibile l'aumento effettivo della durata temporale e l'instaurarsi della componente di stabilità e di permanenza. In forza di questo stesso ragionamento è possibile comprendere il successo e il fallimento che, alternativamente e in circostanze diverse, le forme religiose occidentali hanno conosciuto in concomitanza di determinate epoche legate a differenti e mutevoli contesti economici-culturali-politici. Ora è evidente che un siste-

²⁷⁶ PDV1, p. 36.

ma religioso che non riesca a mantenersi collegato ai principi superiori²⁷⁷ non può che soggiacere e sottostare alla legge della materia, ossia alla legge di questa o quella contingenza (spesso di natura economica), perdendo così la sua vera ragion d'essere. Ma sono questi stessi fatti che non debbono autorizzare a considerare la religione come unicamente fondata sulla sola componente sentimentale e psicologica, anzi: ogni segno di autentica religione sarebbe invece deducibile proprio dal grado della sua stabilità, la quale a sua volta non può che dipendere dal grado di conoscenza metafisica raggiunto dai suoi iniziati (il quale, come si è visto, non potrà più andar perduto). Stando così le cose il problema del mantenimento nel tempo di una efficace struttura religiosa si riduce alla sua capacità di formare adeguatamente i suoi iniziati.

Una volta corretto definitivamente questo errore, e una volta chiarito che lo stesso Guénon insegna a ricondurre comunque in una certa misura anche le stesse religioni occidentali ai principi metafisici (la cui mancata operazione non può che condurre a forme deviate e degenerate di religione, come è avvenuto per il Teosofismo), si ritorni a riflettere ancora sul problema del «grado di altezza» di ogni posizione, in modo tale da giungere ancora una volta a riconsiderare il problema della gerarchia.

Richiamando la teoria della scala verticale della conoscenza, e ricollocando nuovamente l'intellettualità pura in prossimità del punto più elevato ed estremo della scala, si comprende facilmente che in questa posizione non può più sussistere alcun elemento psicologico-sentimentale di nessun genere; mentre, per converso, allontanandosi da esso e discendendo verso il basso, l'elemento intellettuale si lascia progressivamente contaminare da fattori legati alla materia (come in effetti è la sentimentalità). Le religioni occidentali, pur avendo teorizzato l'ente metafisico-teologico in un modo affatto particolare, hanno sempre anche costruito un apparato simultaneamente combinato di verità intellettuale e di sentimento. Del resto, ciò che depone a favore di questa determinazione è proprio la teoria del simbolo e del rito descritta da Guénon stesso.²⁷⁸

Secondo Guénon si accede alla sapienza suprema proprio attraverso la trasmissione di una dottrina, che a sua volta non può fare a meno dei culti e dei riti, che sono casi particolari di simboli. E ciò significa che la nota potenza mediatrice di ogni simbolo svolge qui, sotto forma di rito, una funzione imprescindibile ai fini del raggiungimento di una sapienza superiore, altrimenti inaccessibile. Ma il simbolo non può mai essere puramente intellettuale;²⁷⁹ l'espressione stessa “simbolo puramente intellettuale” è una contraddizione in termini. Il simbolo, per sua natura, è sempre costituito da una struttura densa e complessa, contenente ad un tempo elementi intellettuali e sentimentali. La pura intellettualità non può mai passare attraverso un simbolo; e

²⁷⁷ Appare qui evidente che se è pur vero che la religione costituisce un punto di vista superiore alla filosofia e alle scienze, non è men vero che la filosofia e le scienze moderne (costituitesi nell'ambito del capovolgimento moderno) non possono fare a meno di interpretare la stessa religione *guardandola dal basso* (ossia nel modo sbagliato), riducendola in tal modo ad un mero fenomeno umano e individuale (quando essa invece è tutt'altro). Questo disconoscimento della vera essenza sovra-individuale e sovra-razionale di ogni religione si traduce nell'atteggiamento psicologico moderno secondo il quale si pretende di spiegare ogni forma religiosa o in chiave «psicologica», mediante la natura umana individuale, o in chiave «sociologica» secondo la quale si vuole ridurre ogni religione ad un mero ed esclusivo fatto sociale (PN, p. 34). Naturalmente entrambe queste spiegazioni sono errate, come ben riconosce Guénon (INT, pp. 222-228).

²⁷⁸ Si veda: SSS.

²⁷⁹ SSS, p. 21.

ogni simbolo, in quanto tale, nella sua forma di rappresentazione concreta, deve sempre necessariamente rinviare ad una realtà *altra*, instaurando quell'opportuno collegamento tra due realtà originariamente distinte e non collegabili al livello della razionalità e del linguaggio.²⁸⁰ I simboli non possono mai essere fatti di intellettualità pura (se così fosse sarebbero inaccessibili essi stessi, ossia non sarebbero più simboli), ma aiutano ad innalzarsi e ad accedere a quella stessa dimensione superiore alla quale rinviano e che è fatta di intellettualità pura. E ogni religione funziona con l'ausilio di una siffatta simbologia rituale. Date queste premesse generali, si può facilmente dedurre la significativa diminuzione, nell'epoca moderna, dello spazio lasciato non soltanto ai riti ma anche alla stessa dimensione sacrale e misterica. Del resto, come diverrà chiaro più oltre, uno dei tratti della modernità è proprio la scomparsa del mistero e del segreto: oggi non vi è oramai più nulla che possa essere ascritto alla dimensione del mistero, del segreto e del sacro; e il fatto non può che comportare diffuse e indefinibili forme di disagio a livello sociale e personale, tutte derivate dalla erronea compenetrazione di ogni dimensione interiore con ogni dimensione esteriore, ossia dalla erronea compenetrazione e confusione di ogni elemento qualitativo con ogni elemento quantitativo. Basta osservare come nell'epoca attuale gli ambienti privi anche di una sia pur minima componente rituale (ossia la gran maggioranza degli ambienti) s'involgariscano immediatamente, compromettendo in tal modo il contesto stesso e contaminando di elementi grossolani cose e persone di quel medesimo contesto. Dove non vi è rito non vi può essere nemmeno il «pudore»,²⁸¹ e dove non vi è pudore non vi può essere interiorità alcuna, né percezione profonda, né significativa gerarchia o altezza possibile (in senso qualitativo). Cose e persone di siffatti ambienti finiscono in tal modo per perdere i loro potenziali tratti qualitativi, diventando poveri, scarni, privi anche di quella sia pur minima dimensione interiore che una velatura di sacro comunque saprebbe sempre conferire. Ma non si pensi nemmeno per un istante a ricondurre ogni ritualità ai soli ambienti iniziatici. Ad un livello più modesto e comune la ritualità potrebbe penetrare nella vita quotidiana di ogni individuo, migliorandola sensibilmente da un punto di vista qualitativo: essa potrebbe benissimo introdursi in ogni ambiente semplicemente a partire dalla gestualità di ognuno, dai movimenti di ogni giorno, da una gentilezza e cortesia diffuse nel rapporto col mondo e col prossimo, in una dimensione che saprebbe far apprezzare ad ognuno ogni angolo della città e ogni momento della giornata, se solo si riuscisse a scrollarsi di dosso quella fretta assurda che invade il mondo moderno occidentale. Non solo, ma consentirebbe uno sguardo più profondo su cose e persone, permettendo di cogliere e rivalutare aspetti più interiori (qualitativi) e di ridimensionare aspetti più esteriori (quantitativi), del resto irrimediabilmente legati alle forme, dalle quali l'uomo moderno sembra dipendere in modo sempre più marcato. D'altra parte, tutto ciò che è materia e materialità non può che essere correlato con le forme, con il mutamento delle forme,

²⁸⁰ Guénon riconosce esplicitamente sia la maggiore universalità del simbolismo rispetto ai linguaggi comuni (PN, p. 17), sia la molteplicità di sensi racchiusa in ogni simbolo, in virtù della sua costituzione effettuata non su base convenzionale umana ma sulla precisa legge di corrispondenza fra tutti i mondi (PN, p. 22).

²⁸¹ Su come alcuni recenti aspetti della cultura abbiano finito per escludere progressivamente il sentimento del pudore e della vergogna dai recenti contesti sociali pubblici e mediatici si veda: G. Turnaturi: *Vergogna - metamorfosi di un'emozione*, Feltrinelli, Milano, 2012.

e con l'instabilità generale; ed è unicamente per questo motivo che l'uomo moderno appare così sensibile alle forme e così refrattario ad ogni tratto di interiorità. Donde l'incolmabile distanza che s'infrappona fra gli individui, la ridondanza dei bisogni esteriori e scapito di quelli interiori, perennemente sacrificati. Ma questo non è che uno dei tanti aspetti di quella irrimediabile perdita dell'elemento qualitativo che caratterizza propriamente il mondo moderno occidentale. Ma lo sviluppo di questo studio consentirà di porre in evidenza ulteriori aspetti legati a questo medesimo fenomeno.

In ogni caso, giunti a questo punto, dovrebbe iniziare a diventar chiaro che soltanto un punto di vista realmente superiore alle specifiche contingenze può essere in grado di armonizzare gli ambienti e di risolvere nel modo più corretto ed imparziale le innumerevoli forme di antagonismo e di conflitto, nonché di mettere ordine e di fare giustizia. E' facile intuire che questa stessa posizione di superiorità dovrà necessariamente possedere i caratteri dell'apertura e della pace, e non quelli della chiusura e del conflitto (come invece sembra accadere oggi). La vera spiritualità è tutto il contrario dell'imposizione autoritaria. Così si esprime Evola al riguardo:

è assurdo credere che i rappresentanti di una vera autorità spirituale e della tradizione si mettessero a correre dietro agli uomini per afferrarli e legarli ognuno al proprio posto avendo un interesse diretto a creare e a mantenere quei rapporti gerarchici in virtù dei quali essi anche visibilmente potevano apparire come dei capi. *Non la semplice sottomissione ma l'adesione e il riconoscimento da parte dell'inferiore sono, invece, la base fondamentale di ogni gerarchia normale e tradizionale. Non è il superiore che ha bisogno dell'inferiore, ma è l'inferiore che ha bisogno del superiore; non è il capo che ha bisogno dei gregari ma è il gregario che ha bisogno di un capo.*²⁸²

Sebbene Evola si sia discostato da Guénon su molti aspetti (l'indagine dei quali fuoriesce dagli scopi del presente lavoro), egli è comunque rimasto fedele ad una precisa idea di «gerarchia» che, come in Guénon, non può dipendere dalle persone in sé ma solamente dai *principi* e dagli individui che li fanno incarnare. Ebbene, la confusione che si registra nell'epoca moderna è unicamente riconducibile alla mancanza di questi principi ordinatori e delle persone idonee ad incarnarli. Ma, analizzando ancor più a fondo il passo sopra riportato, si comprende che la presenza e la funzionalità di questi principi sono un *bisogno* per gli individui e per la società, siano essi consapevoli o meno. L'inferiore e il gregario hanno realmente bisogno di un riferimento superiore, allo stesso modo con cui un figlio ha bisogno di un padre, o un allievo ha bisogno di un maestro. Un popolo e una civiltà hanno parimenti bisogno di un riferimento sovrastrutturale autentico e significativo (ossia qualitativamente superiore) allo stesso modo e per le stesse ragioni apportate nel caso del singolo individuo. Generalmente invece gli individui moderni soffrono di un disagio e di un disorientamento causato principalmente da questa carenza di riferimenti autenticamente superiori, e dei quali continua ad avere bisogno (nonostante che questo stesso bisogno venga molto spesso nascosto). Ma il problema non deve essere ridotto alla sola mancanza di riferimenti, ma anche al fatto che i riferimenti *sono fuori posto*. Così si esprime Guénon:

²⁸² J. Evola: *Ricognizioni - uomini e problemi*, Mediterranee, Roma, 1974, p. 45 (corsivo mio).

nel mondo della *decadenza moderna* dove si potrebbe ancora trovare il concetto di una vera gerarchia? *Non vi è cosa o persona che sia nel posto in cui dovrebbe trovarsi normalmente.* Gli uomini non riconoscono più alcuna autorità effettiva nell'ordine spirituale, alcun potere legittimo in senso superiore e sacro nell'ordine temporale. I «profani» si permettono di discutere su cose sacre, di esse disconoscendo il carattere se non pure l'esistenza. *E' l'inferiore che giudica il superiore, è l'ignoranza che impone limiti alla sapienza, è l'errore che scalza la verità, è l'umano che si sostituisce al divino,*²⁸³

Dunque: è quando è l'inferiore a dettar legge, a giudicare, ad avanzare pretese, che tutte le cose vanno fuori dalla loro sede naturale e autentica. Nondimeno è proprio questa la decadenza, ossia la perdita dei principi superiori e lo scivolamento verso il basso, con tutte le conseguenze che questa «discesa» comporta.

Si potrebbe obiettare che in realtà i riferimenti esistono: la famiglia, le istituzioni, la classe politica dirigente di ogni nazione, la Chiesa; ma è evidente che tutti questi riferimenti moderni si sono alquanto indeboliti, fino a perdere quasi completamente la loro ragion d'essere. Ne deriva una grande confusione e un disorientamento generalizzato, di cui gli infiniti contenziosi non ne rappresentano che la logica conseguenza e la naturale manifestazione. È rinvenibile anche un sostanziale fallimento delle pratiche formative ed educative nel senso classico del termine. E' ravvisabile quell'atteggiamento dove tutti hanno la pretesa di sapere tutto su tutti, e dove ognuno è «convinto» (l'assurdo attaccamento nei confronti di cose assai futili è un altro atteggiamento tipico dell'uomo moderno) di avere "la verità in tasca", dimenticandosi invece che la verità oggi non ce l'ha nessuno. Ne deriva quell'errare da una contingenza a un'altra illudendosi di andare verso un reale miglioramento, quando in realtà un effettivo miglioramento potrebbe avvenire solo spostandosi verso l'alto e non di lato. Ne deriva anche quell'estrema fragilità che colpisce le nuove generazioni, vittime esse stesse del generale fallimento delle pratiche educative così assurdamente e inutilmente enfatizzate nell'attuale epoca. Ne deriva l'arroganza generalizzata, il conflitto su ogni più piccola questione, l'indebita intromissione degli individui nei fatti degli altri; ne deriva l'assurda invadenza nei ruoli altrui, dove i genitori non fanno più i genitori, i professori non fanno più i professori, i politici non fanno più i politici, e - fenomeno assai singolare - ogni persona calata nel suo ruolo avanza l'assurda pretesa di "insegnare agli altri" individui calati in altri ruoli che cosa egli deve fare. l'assurdità di questo "sguardo rivolto al di fuori di sé", anziché alla propria interiorità, si traduce nell'indebita ingerenza in campi e ruoli che stanno al di fuori della propria competenza; e questo non è soltanto il frutto della mancanza di riferimenti autentici, ma è anche il risultato del disconoscimento di se stessi, e pertanto, conseguentemente, degli. E' il risultato generale di una forma di confusione che non risparmia più niente e nessuno, dove ogni senso del limite e della misura sembra irrimediabilmente perduto. Oggi nessuno sta più al proprio posto, e l'atteggiamento generale che ne deriva è quello di una sfiducia e di una diffidenza diffusi e generalizzati, la cui legge sulla trasparenza amministrativa degli atti burocratici (L. 240/1990) non ne rappresenta che uno degli innumerevoli risvolti formali, dettato a sua volta dalla traslazione di questo

²⁸³ CM, pp. 98-99 (corsivo mio).

generale atteggiamento di sfiducia nei confronti delle istituzioni (oltre che nei confronti degli individui). Ma dire che vi è sfiducia nelle istituzioni equivale ad affermare che sono le stesse istituzioni ad essere delegittimate; e dire che le istituzioni sono delegittimate equivale a confermare il fatto che esse non sono più agganciate a qualche principio di ordine superiore; e questo a sua volta equivale a dire che la relativa stabilità e pace su cui oggi l'uomo s'illude di riposare non può che essere precaria, ed essere frutto più di equilibri tra rapporti di forza piuttosto che il risultato di una corretta applicazione dei principi di ordine superiore. Del resto, se il basso sente il bisogno dell'alto - e lo riconosce, o crede di riconoscerlo alla comparsa di colui che ne indossa la parvenza - esso sente anche, nondimeno, il bisogno di essere riconosciuto a sua volta. Ma mentre il riconoscimento proveniente dal basso può incorrere in errore e trarre a sua volta in inganno, proprio in ragione della bassezza della sua natura (come per la maggior parte dei bisogni, del resto) il riconoscimento proveniente dall'alto invece non può mai essere errato, e questo in ragione della legge gerarchica che vincola inevitabilmente lo sguardo dall'alto ad orientarsi verso il basso e mai il contrario. Tutti i riconoscimenti di natura collettiva (oggi tanto frequenti quanto temporanei) che provengano dal basso, invece, oltre ad essere necessariamente falsi e inautentici per la loro stessa natura, si sviluppano unicamente più per affermare se stessi che per riconoscere l'altro per la sua vera natura, proiettando anzi proprio sull'altro la propria inutile vanità. Ma se il pensiero dominante nella modernità è quasi unicamente riconducibile alla materia (cioè al grado basso della conoscenza, fatta di molteplicità e di divisione) non ci si deve affatto stupire di questi risultati. Non solo, ma il pensiero basso e materiale (vs. elevato e spirituale), oltre a tendere continuamente alla *divisione* e alla *molteplicità* (e non si può negare la persistenza della forte tendenza moderna alla continua divisione) tende anche necessariamente alla *classificazione* di cose e persone, snaturandole e riducendole a qualcosa di assai lontano dalla loro natura originaria e autentica. Ma anche questo processo di snaturamento e di riduzione non può che essere interamente ascrivibile a quell'ampio insieme di fenomeni raggruppati sotto l'espressione «perdita della qualità». E' bene puntualizzare qui ancora una volta che la perdita dell'elemento qualitativo, dipendente dall'attuale ciclo cosmico (il *Kali-Yuga*), non può interessare soltanto poche persone o ambienti circoscritti: esso investe necessariamente ogni cosa, senza eccezione alcuna. Ed è per questo che oggi non ha più alcun senso parlare di individui decaduti, essendo questi soltanto il prodotto della decadenza generale dettata dall'attuale ciclo cosmico: si deve invece più correttamente parlare di «civiltà decaduta»; non di ambienti decaduti ma di «società decaduta». Nondimeno è solo restituendo agli ambienti (istituzioni) e alle persone (ruoli) un maggiore grado di qualità che le cose possono ritornare, almeno parzialmente, nella loro giusta posizione.

Giunti a questo punto potrebbe sorgere spontanea la domanda su quali possano esser state le motivazioni di questa digressione sulle attuali condizioni sociali nel contesto di un'analisi delle religioni e della loro collocazione nella presente teoria. Il fatto è che l'epoca moderna, e in special modo l'epoca contemporanea, appare fortemente secolarizzata. Ed affermare che una società è secolarizzata equivale ad affermare che è decaduta, il che equivale ad ammettere la perdita dell'elemento qualitati-

vo. Ma constatare la carenza di elementi qualitativi di una civiltà equivale ad ammettere la carenza di elementi intellettuali e spirituali destinati a sovraordinare quella stessa civiltà; equivale a disconoscere l'essenza vera (*purusha*) di ogni cosa, senza il cui riferimento tutto non potrà che essere sempre disordinato e confuso. In altre parole, una critica sociale seria, oggi, non può prescindere dall'acquisizione della consapevolezza della carenza dell'elemento spiritual-intellettuale, di cui le civiltà religiose sono invece sempre state portatrici. In effetti, per un parziale ripristino dell'elemento qualitativo delle istituzioni basterebbe ripensarle e riedificarle in senso ascendente: i pur modesti effetti che si otterrebbero sarebbero constatabili mediante un aumento della stabilità, del senso civico e della correttezza dei rapporti tra cittadini, un'aumentata chiarezza sui precisi doveri legati ad ogni ruolo. La spiritualità è ben altro, naturalmente, e prevederebbe il riconoscimento del versante qualitativo di ogni individuo e la sua realizzazione più autentica. Ma fra questo estremo e l'altro legato al disordine più grossolano, alla ingiustizia più assurda e alla più volgare confusione, è pur doveroso individuare delle posizioni intermedie che rendano la vita pubblica ancora accettabile, almeno fin che risulta possibile e prima di sprofondare nel disordine e nella violenza più assurda. Certo, tutto dovrebbe partire dall'alto, ossia da individui capaci di incarnare realmente i punti di vista superiori, almeno in una certa misura. Ma realizzare queste condizioni significa affrontare, prima a livello teorico e poi pratico, il problema concreto su chi e come si debba detenere l'autorità e il potere. Ma per una maggiore articolazione di questo problema si deve rimandare all'apposito capitolo sulla questione etico-politica. Per ora basterà richiamare ancora una volta la configurazione del corretto rapporto gerarchico, secondo la quale è solo l'alto che può orientare e condurre correttamente il basso, e mai il contrario. In quest'ottica sarà facile comprendere che un'autorità politica che voglia realmente innalzarsi dovrà assumere almeno in parte i tratti dell'autorità spiritualità e dell'ascesi. Non v'è altra via. D'altra parte è cosa nota che solo in epoca moderna l'autorità spirituale si è separata dall'autorità temporale.²⁸⁴ Ed è bene puntualizzare qui, ancora una volta, che ogni separazione, divisione e molteplicità, costituisce sempre un sicuro segno di discesa e di regresso, e mai di innalzamento e di progresso (sebbene l'opinione moderna sia orientata in senso opposto). E il fatto che la gran parte dei problemi sociali dell'età moderna *appaia* come insolubile deve essere ricondotto, ancora una volta, alla perdita dell'elemento qualitativo, il quale soltanto saprebbe conferire senso, ordine, sintesi, giustizia e bene ad ogni cosa.

²⁸⁴ Si veda: AS.

3.3. Rapporto tra metafisica e filosofia.

Se nel precedente capitolo si è tentato di dare un'interpretazione e una collocazione al rapporto che deve intercorrere fra religione e metafisica, ci si ponga ora la domanda su quale rapporto debba invece sussistere tra l'insieme delle forme di conoscenza del mondo occidentale (filosofia e scienze) e la metafisica. Se la metafisica pura è anche mezzo di conoscenza - ed è anzi la massima e suprema forma della conoscenza - la sola in grado di includere ogni altro tipo di sapere, si sarebbe portati ad ammettere una parziale sovrapposizione anche tra metafisica da un lato e l'insieme delle filosofie e delle scienze moderne dall'altro. Sulla scia del medesimo ragionamento si potrebbero pertanto collocare anche le scienze moderne in una qualche posizione nella scala verticale della conoscenza, in modo del tutto analogo a quanto già effettuato per le religioni. Si tratta però di stabilire quale altezza e grado esatto di conoscenza debba essere conferito all'insieme delle filosofie e delle scienze moderne. A tal proposito, mentre per Di Vona non è possibile alcuna sovrapposizione, neanche parziale, tra scienza e metafisica:

I domini qui considerati restano *profondamente separati*,²⁸⁵

e nemmeno tra religione e metafisica:

allo stesso modo che avviene tra la metafisica e la religione.²⁸⁶

per me l'accostamento e la parziale sovrapposizione resta possibile - e assume anzi un preciso e importante significato gnoseologico e ontologico - limitatamente alla comparazione fra religione e metafisica (come ho cercato di illustrare nel capitolo precedente) e, in misura minore, fra filosofia e metafisica. E' quindi un errore trattare "allo stesso modo" - e quindi collocare sullo stesso piano - la religione, la filosofia e le scienze, in quanto queste tre istanze partecipano *in diversa misura e grado* della conoscenza metafisica, e in forza di ciò devono pertanto essere collocate su *tre diversi* livelli nella scala verticale della conoscenza. A riprova di ciò si analizzi il seguente passo di Guénon:

Quanto alla filosofia, anch'essa rappresenta un punto di vista esclusivamente occidentale, e d'altra parte *molto più esteriore* di quello religioso,²⁸⁷

ma dire "molto più esteriore di quello religioso" equivale a dire "molto più basso - ossia molto più decaduto - di quello religioso", il che induce a collocare la religione in una posizione superiore rispetto alla filosofia. Ma essendo la filosofia occidentale - una parte almeno di essa - partecipante in una certa misura dei principi metafisici, resta da stabilire con maggiore esattezza il grado di questa partecipazione, e quindi la sua corretta collocazione nella scala verticale della conoscenza. Diverranno in tal

²⁸⁵ PDV1, p. 39 (corsivo mio).

²⁸⁶ PDV1, p. 39 (corsivo mio).

²⁸⁷ VED, p. 15 (corsivo mio).

modo più chiare non soltanto le disposizioni gerarchiche tra religione, filosofia, e scienza, ma anche le *variazioni* che la stessa filosofia ha manifestato ed evidenziato nel corso dei diversi periodi storici.

Una prima traccia dell'influenza della metafisica sulla filosofia può essere riscontrata laddove Guénon attribuisce un ruolo preponderante alla scienza dei numeri nella Cabala.²⁸⁸ Dopo aver registrato ancora una volta il diffuso errore tendente a ricondurre la Cabala al Neoplatonismo, Guénon ribadisce invece la presenza, all'interno del Neoplatonismo, di elementi ritenuti greci ma che dovevano invece essere più antichi.²⁸⁹ Se questo è vero, i “prestiti” si sono sì verificati, ma solo in senso inverso (come ammette esplicitamente Guénon): non sono questi elementi della conoscenza tradizionale a dover essere ricondotti alla cultura greca, ma, al contrario, gli elementi della cultura greca che, essendo stati importati da dati precedenti e tradizionali, devono essere ricondotti alla metafisica orientale. Ma ricondurre alcuni elementi della cultura greca alla conoscenza tradizionale significa ammettere esplicitamente la presenza di alcuni elementi metafisici all'interno della cultura greca stessa, la quale, dunque, lungi dall'essere originaria, deve essere considerata in senso subordinato alla stessa metafisica orientale. Questa conclusione trova ulteriore conferma nel seguente passo di Guénon:

non si vuol contestare che una scienza della tradizione dei numeri sia esistita anche presso i Greci; essa, come si sa, costituì addirittura la base del Pitagorismo, che non era una semplice filosofia, ma aveva anch'esso un carattere propriamente iniziatico; ed è questa la fonte, in Platone, non solo di tutta la parte cosmologica della sua dottrina, così come egli la espone in particolare nel *Timeo*, ma anche della sua «teoria delle idee», che, in fondo, non è altro che una trasposizione, secondo una diversa terminologia, delle concezioni pitagoriche sui numeri, considerati come principi delle cose.²⁹⁰

Ma la contaminazione di elementi metafisici nelle diverse posizioni culturali dell'Occidente può assumere molte e diverse forme, tanto che queste stesse differenze possono essere erroneamente interpretate come posizioni teoriche completamente indipendenti. In realtà

è perfettamente normale che una *medesima scienza* si riscontri in tradizioni diverse, poiché la *verità*, in qualsivoglia dominio, non potrebbe essere monopolio di una sola forma tradizionale, ad esclusione delle altre.²⁹¹

Quella “medesima scienza”, quindi, non è altro che la verità della metafisica pura, la quale, costituendo unicamente la posizione più elevata nella scala verticale della conoscenza, deve necessariamente rappresentare «l'origine comune» di ogni altra forma di conoscenza.²⁹² E questo nonostante le differenze formali prodotte dalle diverse

²⁸⁸ CC, p. 56.

²⁸⁹ CC, p. 57.

²⁹⁰ CC, pp. 57-58.

²⁹¹ CC, p. 58 (corsivi miei).

²⁹² Ciò che qui deve essere ben compreso è che la conoscenza tradizionale, ammettendo ogni aspetto della verità, non può opporsi a nessun adattamento legittimo, e pertanto non può opporsi neanche alla filosofia, potendo questa essere considerata un adattamento della conoscenza nell'Occidente. La vera conoscenza tradizionale deve pertanto essere con-

contingenze,²⁹³ le quali, come è noto, si accentuano progressivamente nella misura in cui ci si allontana e si discende verso il basso. D'altra parte, è proprio in queste ampie differenze, così marcate nell'epoca moderna, che trova terreno fertile la proliferazione di teorie errate, le comparazioni inopportune, e le difficoltà stesse di risalire «verso» la conoscenza tradizionale.

Le riflessioni appena effettuate dovrebbero dunque essere sufficienti a confermare la presenza di un certo grado di metafisica già nella filosofia occidentale delle origini; e a considerare pertanto questa stessa filosofia non più originaria, nel senso stretto del termine, ma in qualche modo derivata da elementi tradizionali e metafisici. Ma sebbene di fronte alla vera metafisica ogni altro punto di vista diventi pressoché insignificante e irrilevante (in virtù del tratto d'infinità della metafisica pura), si deve pur ricordare l'indefinita varietà - e quindi la differenza - dei gradi di riflesso partecipativo della metafisica pura nei confronti delle diverse istanze: religione, filosofia, scienza. Mentre è già stata chiarita la subordinazione della filosofia rispetto alla religione, rimane da precisare il rapporto tra la filosofia e la scienza, sul quale, del resto, ci si può trovare d'accordo con Di Vona a proposito dell'impossibilità di una significativa sovrapposizione tra le scienze moderne e la metafisica pura. Le scienze, infatti, e in particolar modo le scienze moderne, non possono che essere collocate sulla posizione più bassa della scala verticale, costituendo esse un insieme di punti di vista molto particolari, e orientati all'indagine di oggetti altrettanto particolari e frammentati; i quali, a loro volta, anziché ricondursi ad un principio unitario (secondo il percorso più corretto di ogni vera conoscenza), sembrano invece frammentarsi ulteriormente in mille rivoli, spesso in disaccordo fra loro. E tutto questo in modo particolare a partire dall'inizio dell'età moderna.

Se dunque la parziale sovrapposizione tra religione e metafisica è senz'altro possibile - almeno questa è la tesi che si è cercato di sostenere nel precedente capitolo - lo stesso non si può dire per quanto riguarda la scienza moderna, che sembra anzi non avere pressoché nulla in comune con la metafisica pura (come si avrà modo di chiarire meglio nel capitolo successivo).

La filosofia dunque sembra collocarsi in una sorta di posizione intermedia tra le religioni e le scienze contemporanee, incluse tutte le forme tecniche: più in alto rispetto alle scienze moderne ma più in basso rispetto al piano religioso-teologico-mistico dell'Occidente. Nondimeno è necessario chiarire meglio le ragioni di questa precisa collocazione; così come si dovrà chiarire meglio le ragioni dell'attribuzione di un'altezza maggiore alle filosofie antiche rispetto a quelle moderne.

Dopo aver posto le religioni in una posizione relativamente elevata (fatte salve le forme degenerate, esteriori e "sentimentali" che caratterizzano quel che resta oggi delle religioni,²⁹⁴ almeno in Occidente); e dopo aver collocato nella parte più bassa la sede attribuibile alle scienze moderne (per l'analisi delle quali si rinvia al capitolo

siderata come una posizione che travalica ogni limite, e quindi anche i limiti stessi delle concezioni filosofiche (OO, p. 235). Ma dire questo significa dire che la conoscenza tradizionale "include" le concezioni filosofiche stesse, le quali, pertanto, debbono necessariamente partecipare, in una certa misura, degli elementi metafisici insiti nella conoscenza tradizionale.

²⁹³ CC, p. 59.

²⁹⁴ SSS, p. 16.

successivo), è necessario precisare meglio i caratteri di questa posizione “intermedia” attribuibile alla filosofia. Non basta dire infatti che essa sta più in alto della scienza e più in basso della religione, ma si deve anche stabilire in modo più preciso il grado di questa altezza, nonché in maniera più articolata le ragioni che determinano questa collocazione. Più specificamente è necessario chiedersi innanzitutto fino a che punto possa sussistere un margine per un significativo innalzamento della filosofia nella scala della conoscenza, e in virtù di quali fattori è possibile legittimare questo innalzamento. Ai fini del presente studio, la domanda assume qui un’importanza assai rilevante, specie se si richiama la valenza conoscitiva della filosofia. Essendo essa “amore per la sapienza”, o “tensione verso il sapere”, si può estenderne il significato fino ad intenderla come una generale *disposizione* al sapere o *ricerca* del sapere, come in effetti sembra fare Guénon,²⁹⁵ perché è in questo più ampio significato che diventa possibile rapportarla correttamente ai principi metafisici.

Se da un lato si è disposti a riconoscere la molteplicità e la complessità del panorama filosofico occidentale, dall’altro affrontare questo problema appare più complesso rispetto a quello relativo alla religione o alla scienza. Innanzitutto Guénon afferma in modo chiaro l’esistenza della separatezza tra filosofia e metafisica al pari della separatezza della scienza dalla metafisica.²⁹⁶ Si sarebbe quindi portati a liquidare l’intera questione con un’altra ulteriore chiusura, ma sarebbe un errore dettato da fretta e sintesi eccessive. E’ lo stesso Guénon infatti a riconoscere, nella stessa pagina, l’esistenza di un attributo qualitativo superiore della filosofia greca delle origini rispetto alle moderne filosofie occidentali:

la parola filosofia agli inizi sembra aver compreso per loro (per i Greci, ndr), in un modo abbastanza indistinto, *ogni* conoscenza umana²⁹⁷

Questa constatazione acquista qui una rilevanza notevole, in quanto se ne deduce che la filosofia occidentale delle origini *era qualitativamente superiore* rispetto alla gran parte della filosofia moderna occidentale. Significa che, anche in questo caso, utilizzando la scala verticale della conoscenza, è possibile configurare con certezza il passaggio dall’epoca antica all’epoca moderna, in Occidente, come una sicura “discesa di livello” e come ulteriore allontanamento dai principi metafisici. Il che significa che con il trascorrere del tempo l’uomo occidentale si è progressivamente allontanato da un punto di vista che, essendo qualitativamente superiore, riusciva a spiegare e a unire il sapere più di quanto non riesca a fare nell’attuale epoca la filosofia moderna e contemporanea. E anche se Guénon, in questa comparazione, afferma di volersi occupare solamente della filosofia moderna, non si deve dimenticare la differenza che lui stesso dimostra di saper cogliere tra antichità classica e mondo moderno,²⁹⁸ specie quando allude a quelle dottrine occidentali che, pur essendo inferiori alla metafisica, contengono tuttavia una parte di metafisica:

²⁹⁵ CM, p. 32.

²⁹⁶ INT, p. 98.

²⁹⁷ INT, p. 98 (parentesi e corsivo miei).

²⁹⁸ AS, p. 126; INT, p. 26.

Alludiamo qui soltanto a dottrine filosofiche dell'*antichità* e del *Medioevo*, poiché i punti di vista della filosofia moderna sono la *negazione* stessa della metafisica;²⁹⁹

dal che se ne può dedurre una ulteriore conferma del maggior grado di elevatezza della filosofia antica e medievale rispetto alla filosofia moderna. Ma la filosofia antica nell'epoca della Grecia classica, per quanto elevata, non rappresentava i vertici del pensiero in Occidente. Negli scritti di Guénon compaiono diversi elementi a sostegno di questa tesi. Innanzitutto egli riconosce che lo stesso Platone, nel *Timeo*, riporta una testimonianza secondo la quale i Greci venivano considerati «bambini» dagli Egiziani,³⁰⁰ dal che se ne potrebbe dedurre una superiorità conoscitiva della civiltà egizia rispetto a quella greca di quel tempo. Ma c'è di più: Guénon sembra anche rilevare l'uguaglianza di certi simboli e certe tradizioni in aree diverse,³⁰¹ che lascia supporre l'avvenuto scambio di elementi culturali fra civiltà diverse, probabilmente nel contesto di scambi commerciali già esistenti all'epoca:

gli scambi commerciali non dovettero mai avvenire con continuità senza prima o poi indurre scambi di un genere del tutto diverso, e in particolare *scambi intellettuali*; e può anche darsi che in certi casi le relazioni economiche, lungi dall'aver quella priorità che hanno presso i popoli moderni, siano state di un'importanza più o meno secondaria. La tendenza a ricondurre tutto al punto di vista economico, sia nella vita interna di un paese sia nelle relazioni internazionali, è infatti una tendenza propriamente moderna; gli antichi, anche occidentali, ad eccezione forse dei soli Fenici, non vedevano le cose a questo modo,³⁰²

E se gli scambi commerciali antichi si dimostravano correlati con gli elementi culturali molto più che nell'epoca moderna (dove gli scambi sono improntati prevalentemente sull'aspetto quantitativo ed economico, come giustamente riconosce Guénon), c'è da supporre che la filosofia greca delle origini abbia subito importanti influenze dal punto di vista qualitativo di civiltà superiori e più antiche; e se così è non c'è da stupirsi della presenza di elementi analoghi nelle diverse culture né della maggiore presenza di elementi metafisici nelle filosofie antiche rispetto a quelle moderne. Del resto è lo stesso Guénon a riportare numerosi elementi a sostegno di questa posizione, come la possibile influenza indù sulla Grecia del tempo, la precedente presenza dell'atomismo in India nella scuola di Kanâda, dei jaina e dei buddisti.³⁰³ E' noto infatti che Democrito, il primo sistematizzatore dell'atomismo, aveva compiuto viaggi in India, Persia, Egitto; e pertanto potrebbe benissimo aver conosciuto alcuni elementi di queste teorie, per poi importarle nella Grecia del suo tempo. Si potrebbe obiettare che l'oggettività delle conoscenze metafisiche non impedisce che queste vengano scoperte in modo separato e indipendente da culture diverse, e anche in tempi diversi, vanificando in tal modo l'ipotesi delle influenze e dei prestiti; ma in questo caso è lo stesso Guénon a riconoscere che queste "somiglianze" sembrano essere "un po' troppo

²⁹⁹ VED, p. 147, nota 1 a piè di pagina (corsivi miei).

³⁰⁰ INT, p. 39.

³⁰¹ INT, p. 34.

³⁰² INT, pp. 34-35 (corsivo mio).

³⁰³ INT, p. 35.

precise per essere attribuibili al fondo comune a tutta l'umanità".³⁰⁴ Egli constata altresì la scomparsa delle tracce dell'influenza indù nella filosofia greca dopo Aristotele. Interpreta il periodo ellenistico (scetticismo, epicureismo, stoicismo) come una fase di vero e proprio decadimento³⁰⁵ (sia per l'evidente rinuncia agli ideali pubblici della polis - la quale era l'espressione stessa della forma di innalzamento dell'uomo - sia per la marcata ed evidente presenza di eccesso di moralismo, il quale, per Guénon, non può mai essere riconducibile alle posizioni metafisiche³⁰⁶). Guénon interpreta il periodo successivo all'ellenismo come distruzione necessaria ai fini di un successivo restauro della spiritualità. Ed infatti egli registra il riapparire delle influenze orientali, sebbene sotto altra forma, proprio nel periodo del Neoplatonismo (che per primo ha inserito nella speculazione l'idea, nuova in Occidente, di «Infinito»³⁰⁷). La cristianità ha poi segnato poi una vera e propria ripresa - o restaurazione - della spiritualità, seppure in diversi gradi e forme, fino a giungere al XIV secolo, inesorabile inizio della vera decadenza moderna.³⁰⁸

Tuttavia, le accertate influenze dell'Oriente sulla cultura della Grecia antica dovrebbero costituire un importante elemento a detrazione della diffusa idea secondo la quale l'*origine* di ogni civiltà occidentale risiederebbe nel mondo greco e romano. In altre parole, l'accertata presenza di elementi orientali nella cultura occidentale di quel tempo costringe a non considerare più la Grecia classica come il luogo di origine delle civiltà successive (e non solo del «pensiero», come già precedentemente affermato). D'altra parte, questo errore, denominato «pregiudizio classico», costituisce anch'esso frutto e prodotto della mentalità moderna occidentale, tendente a ricondurre ogni cosa al proprio orizzonte interpretativo. Tuttavia Guénon dimostra di smascherare questo pregiudizio senza esitazioni e senza ambiguità, in modo esplicito e senza sottigliezze:

è manifesto che i Greci hanno adottato quasi tutto degli orientali, almeno dal punto di vista intellettuale, come essi stessi hanno ammesso abbastanza sovente; [...] La loro unica originalità [...] risiede nella maniera in cui hanno esposto le cose, secondo una capacità di adattamento che non può essere loro contestata, ma che trova necessariamente un limite nella misura della loro comprensione; si tratta perciò di un originalità di ordine puramente dialettico.³⁰⁹

Ed anche se Guénon attribuisce ai Greci il merito di aver conferito un «carattere pratico» a certe conoscenze (diversamente dalla tendenza degli orientali a disinteressarsi delle applicazioni), non va mai dimenticato che nonostante si possa agevolmente riconoscere il debito della Grecia classica nei confronti dell'Oriente, nondimeno le

³⁰⁴ INT, p. 36.

³⁰⁵ CM, p. 34.

³⁰⁶ INT, p. 103. Si noti come, coerentemente con quanto Guénon ha sempre sostenuto, in forza della correlazione di ogni morale con l'azione umana (anziché con la conoscenza e la contemplazione metafisica) sono state proprio le filosofie ellenistiche che, per la loro natura, hanno riscontrato un grande successo presso la civiltà romana, notoriamente più legata all'azione che alla conoscenza.

³⁰⁷ INT, pp. 36-37; PDV2, p. 42.

³⁰⁸ CM, pp. 34-35.

³⁰⁹ INT, pp. 28-29.

analogie fra le due culture hanno generato l'errore di ricondurre la Tradizione orientale alla cultura occidentale, anziché interpretare la deduzione in senso opposto:

vi è chi, pur dimostrando una certa simpatia per le concezioni orientali, vuol farle rientrare a ogni costo negli schemi del pensiero occidentale (il che significa snaturarle completamente), e dimostra in tal modo di non averne capito nulla;³¹⁰

Non basta quindi riconoscere il debito della cultura greca e romana nei confronti di alcuni elementi metafisici del pensiero orientale, ma è anche necessario intendere nel modo più corretto ogni comparazione tra le due tradizioni di pensiero. Ne risulterà in tal modo confermata sia la non-originalità sia l'inferiorità della posizione occidentale rispetto a quella orientale.

Alla luce di queste ultime riflessioni è dunque possibile collocare l'origine delle civiltà occidentali non nel mondo greco-romano, ma assai più indietro nel tempo e nello spazio. In un certo senso lo smascheramento del pregiudizio classico permette di ampliare e di completare in modo più soddisfacente il quadro generale che si va configurando con il presente studio. Come si vedrà più oltre, infatti, la constatazione dell'avvenuta influenza di alcuni elementi della metafisica orientale sulla Grecia antica, consentirà di ricavare e di elaborare ulteriori importanti elementi ai fini dello sviluppo della presente teoria generale, come per esempio una particolare interpretazione del sistema filosofico platonico, alla quale si rimanda più oltre nel presente studio.

Per ora è necessario ribadire che la deduzione secondo la quale appare confermata l'inesorabilità del processo di discesa - dispiegatosi nel corso del tempo, e, in modo ancor più accentuato, nel corso degli ultimi secoli, in Occidente - non consente soltanto di attribuire un grado di conoscenza e un'elevatezza minori alle filosofie moderne rispetto a quelle antiche,³¹¹ ma permette anche di interpretare il tempo storico in

³¹⁰ OO, p. 150.

³¹¹ La tesi che voglio sostenere è che le filosofie antiche - in particolare il platonismo e il neoplatonismo - non solo devono essere intese come «più elevate» rispetto alle filosofie moderne (nel senso che partecipano della metafisica *in misura e grado maggiori*), ma anche che questa maggiore elevatezza può essere constatata dalla presenza del noto dualismo tra unità e molteplicità e tra eternità e tempo. Infatti Platone, identificando la stabilità del mondo ideale con l'immutabilità del Bene e dell'Eternità, non fa che confermare la tesi secondo cui la stabilità e l'immutabilità del mondo ideale deve essere interpretata come la rappresentazione simbolica dell'unitarietà e della stabilità del Principio supremo e trascendente della metafisica orientale (e non è un caso che il mondo delle idee platoniche non possa essere visibile ma soltanto intelligibile, in perfetta coerenza con quanto ci è teoricamente noto della metafisica orientale). Anche nel pensiero di Plotino, secondo il quale «il tempo è il prodotto della caduta dell'anima dall'eterno», è possibile ravvisare un forte contenuto metafisico: non solo egli sa cogliere ad un tempo sia l'eternità che la temporalità, ma sa perfino comprendere che il mondo umano e corporeo deve essere *derivato* dall'eterno e dall'incorporeo, così come il compito dell'uomo dovrebbe essere quello di ricongiungersi all'uno (in perfetto accordo con il percorso previsto per la realizzazione metafisica). E sono proprio questi passaggi a *rendere ancor più metafisica* l'interpretazione dello sguardo rivolto al pensiero di Plotino, dato che esso evidenzia perfettamente ciò che in Oriente viene inteso come «creazione», ossia l'idea secondo cui il mondo corporeo ad un certo punto deve essere iniziato a partire da un incorporeo formale e a-temporale. Analogamente, nel pensiero di Agostino - includibile anch'esso nel filone neoplatonico - è possibile rintracciare l'idea di un tempo inteso coestensivamente alla creazione del mondo spazio-temporale corporeo e umano; e anche questo passaggio è in perfetto accordo con quanto ci è noto della metafisica orientale, ossia che tempo e spazio, in quanto condizioni necessarie per l'esistenza corporea, devono aver avuto un inizio parallelo alla genesi di questa manifestazione corporea. Si noti invece come l'ontologia aristotelica escluda l'idea di creazione e intenda la generazione e la corruzione delle cose soltanto *nel tempo* (il che è opposto rispetto a quanto ci è noto della metafisica orientale). In definitiva, il fatto che tutto il pensiero platonico e neoplatonico possa essere inteso come situato in una posizione tale da «agganziare», come una sorta di «ponte», sia il divenire che l'essere, sia il tempo che l'eterno, rende questa corrente di pensiero di estrema importanza per le finalità del presente studio: essa è in grado di rappresentare ad un tempo sia la dimensione

modo alternativo rispetto a quanto comunemente non venga fatto dalle filosofie moderne. Alla luce delle riflessioni effettuate, infatti, il tempo storico non può più essere interpretato in senso progressivo - come ha fatto per esempio Hegel - ma deve essere interpretato in senso regressivo e decadente. E questo anche a dispetto degli apparenti progressi compiuti dalla scienza e dalla tecnica moderne. Essi sono progressi soltanto se osservati da una certa angolatura, ma niente di più. Se osservati dall'alto essi appaiono come una discesa e un abbassamento, per l'appunto. Del resto, come si avrà modo di vedere a proposito della teoria dei cicli cosmici, oggi l'uomo si trova nella fase avanzata della quarta e ultima età dell'intero sviluppo dell'umanità dai suoi albori, quella più bassa. Il che significa non soltanto che l'umanità è sempre discesa a partire dai suoi albori, ma che continua a discendere a tutt'oggi, ed anzi ad un ritmo sempre più accelerato, allontanandosi in tal modo sempre più dai principi superiori metafisici, con la conseguente ulteriore progressiva perdita dell'elemento qualitativo. Non ci si può stupire quindi della grave mancanza di qualità che contraddistingue l'epoca moderna occidentale, né tantomeno dell'ulteriore progressiva discesa alla quale si assiste nel tempo presente. Ad ogni modo non è sufficiente collocare ad un basso livello l'attuale epoca, ma si deve anche comprendere la progressiva inesorabile discesa che ha interessato l'umanità, in special modo in questi ultimi secoli. Ma per un maggiore approfondimento di questi aspetti si deve rimandare al capitolo di questo studio esplicitamente dedicato alla teoria dei cicli cosmici. Per ora sarà sufficiente comprendere appieno la discesa dispiegatasi nell'Occidente moderno, specie a partire dall'epoca classica greca, per poi passare attraverso il Medioevo, fino a giungere agli inizi dell'epoca moderna con il Rinascimento, l'Illuminismo, il Meccanicismo, la nascita

umana che la dimensione metafisica. L'intera responsabilità per ciò che concerne questa «interpretazione metafisica» di una certa filosofia antica è solo mia. Invece, per una verifica delle fonti su quanto effettivamente affermato Platone, Plotino, Aristotele, Agostino, è possibile fare riferimento a: L. Ruggiu: *Tempo della fisica e tempo dell'uomo - Parmenide Aristotele Agostino*, Cafoscarina, Venezia, 2007, pp. 238-240. Ed anche a: Plotino: *Enneadi*, Bompiani, Milano, 2000-2014, dove è possibile leggere che lo stato dell'uomo felice è sempre nel presente [p. 121], che l'universo ha una causa prima e un principio che si estende a tutto [p. 213], che tutti gli esseri sono governati da un principio unitario [p. 577], che l'intelligenza ignora ogni azione [p. 829], che gli uomini posso *innalzarsi* secondo tre differenti gradi [p. 931], che parola tempo e movimento sono *quantità* [p. 965], che l'intelligenza non è mescolata al piacere [p. 1265]. Come si può notare, tutte queste affermazioni evidenziano e confermano una fortissima analogia strutturale con alcuni tratti specifici della metafisica orientale; e ciò non fa che confermare la tesi che voglio sostenere, ossia che queste filosofie partecipano in misura importante della metafisica orientale. E ciò potrebbe essere dovuto sia ad una reale influenza avvenuta nel mondo antico (teoria dei prestiti), sia ad una conquista indipendente di alcuni elementi metafisici (teoria secondo cui le verità metafisiche non sono creazioni o invenzioni umane, ma soltanto elementi stabili che possono essere «scoperti» in modo indipendente in qualsiasi momento da chiunque). In questo contesto vorrei aggiungere alcune riflessioni emerse in seguito ad un colloquio avuto con il Professor Riccardo Chiaradonna - studioso di Plotino - all'Università Ca' Foscari di Venezia il giorno martedì 28 ottobre 2014 in occasione di un suo intervento seminariale proprio su Plotino. Di fronte ad un mio rilievo circa l'impressione dell'esistenza di forti analogie tra i testi di Plotino e i contenuti della metafisica orientale, e che lascerebbero supporre che vi sia stata quantomeno un'influenza in tal senso, egli mi ha confermato che nei testi di Plotino sono effettivamente ravvisabili numerose e marcate analogie strutturali con la metafisica orientale, ma che tuttavia esse non sono sufficienti a confermare l'esistenza di una concreta influenza della cultura orientale su Plotino; e questo sia per il fatto che lo stesso Plotino non ne parla mai, sia perché non esistono al momento altre fonti che possano avvalorare la tesi di questa influenza. Rimango del parere che l'elevata frequenza e forza di queste analogie strutturali non possa essere casuale e inducono a supporre che una forte influenza dell'Oriente su Plotino ci sia stata (e il fatto che non ne parli potrebbe essere dovuto ad una sorta di autocensura, come ipotizza lo stesso Professor Chiaradonna). In ogni caso, che Plotino sia stato influenzato da culture orientali, o che sia giunto autonomamente alla formulazione delle sue tesi non cambia il fatto che Plotino sembra essere un autore sorprendentemente «orientale». Ma per ulteriori conferme in tal senso sarebbe comunque necessario condurre uno studio appropriato sulla natura di queste analogie tra la cultura orientale e i testi di Plotino. Per una autorevole interpretazione del pensiero di Plotino si veda: R. Chiaradonna: *Plotino*, Carocci, Roma, 2009.

della Scienza moderna e la diffusione della Tecnica. Ebbene, nel percorso di questi pochi secoli, appare assai evidente l'impressionante discesa e lo spostamento progressivo verso la molteplicità e la divisione che interessa tutta la cultura e il pensiero occidentali della modernità. E' facile comprendere come, in questo quadro, anche la filosofia, come tutto il resto, sia scesa di livello. E un importante punto di caduta della stessa filosofia lo si trova proprio in corrispondenza della filosofia illuministica, che simboleggia l'inesorabile perdita di quel carattere di superiorità e di unità che ancora contraddistingueva il pensiero della Scolastica e che, dopo il Settecento europeo, va irrimediabilmente perduto. Ed essendo tutti i fenomeni interrelati, ed essendo l'orientamento generale del pensiero decaduto, ne deriva che anche l'altezza della filosofia all'epoca classica dei greci deve essere necessariamente decaduta con lo scorrere del tempo.

Ma Guénon riconosce anche che, allontanandosi dalla spiritualità e avvicinandosi alla materialità, non può che aumentare il "moralismo", essendo esso correlato con la materialità molto più di quanto non si sia disposti ad ammettere (per ragioni che saranno chiarite più oltre in questo studio). Guénon riconosce che

Un fenomeno analogo era già avvenuto verso la fine della civiltà greca, ma senza raggiungere, a quanto pare, le proporzioni che ha assunto nella nostra epoca; a partire da Kant, infatti, quasi tutta la filosofia è compenetrata di «moralismo», ciò che equivale a dire ch'essa concede la priorità alla pratica sulla speculazione; e inoltre tale pratica è concepita in un modo del tutto speciale. Questa tendenza arriva al suo più completo sviluppo con le filosofie della vita e dell'azione di cui abbiamo parlato.³¹²

L'attribuzione di un differente grado di conoscenza metafisica alla materialità-sentimentalità antica rispetto a quella moderna, acquista, in questo contesto, una rilevanza affatto particolare. Dire che questo fenomeno era già avviato nel mondo antico significa innanzitutto collocare l'inizio dell'epoca di decadenza molto più indietro nel tempo rispetto all'epoca classica dei greci.³¹³ E dire che il decadimento ha raggiunto delle proporzioni assai più elevate nell'epoca moderna significa ammettere e confermare esplicitamente un movimento di discesa dall'antichità fino ad oggi (anche se non si può certo dire che questo processo di discesa sia stato lineare e regolare, né che sia avvenuto in un sol colpo³¹⁴). Mentre infatti

Nel pensiero moderno [...] non può esistere separazione profonda tra conoscenza scientifica e conoscenza filosofica³¹⁵

(il che equivale non ad innalzare la scienza, ma ad abbassare la filosofia moderna al rango delle scienze moderne), nel pensiero antico la filosofia era assai più elevata:

³¹² OO, pp. 95-96.

³¹³ Da alcune fonti si può facilmente dedurre che la nascita della dialettica e della filosofia rappresenta un allontanamento e una degenerazione di posizioni più elevate, come sicuramente erano quelle della tragedia greca, dello spirito dionisiaco e di alcune antiche forme simboliche e di arte (si veda ad esempio: G. Colli: *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano, 1975). Il livello di conoscenza corrispondente alla tragedia greca e all'arte dionisiaca deve quindi essere interpretato come una delle tante possibili forme di degenerazione dell'intellettualità pura della metafisica orientale.

³¹⁴ IR, p. 209.

³¹⁵ OO, pp. 138-139.

non vorremmo deprezzare oltre misura dottrine come quelle dei neoplatonici, le quali, in ogni caso, sono *incomparabilmente superiori* a tutte le concezioni della filosofia moderna;³¹⁶

Ma attribuire una superiorità alle filosofie neoplatoniche significa conferir loro un maggior grado di conoscenza metafisica. E se Guénon attribuisce un maggior grado di partecipazione metafisica alle speculazioni di Plotino e dei suoi discepoli, altrettanto si sarebbe legittimati a fare con il sistema filosofico di Platone, dal quale il neoplatonismo comunque deriva. Anche la filosofia di Platone, infatti, è stata interpretata in chiave cristiana, durante i secoli del Medioevo, analogamente a quanto fatto per il sistema aristotelico.

Ma come deve essere collocata la filosofia platonica nel quadro generale della presente teoria? Le frequenti citazioni - sia di Aristotele che di Platone - riportate da Guénon nei suoi scritti dimostrano e confermano comunque l'estensione della sua erudizione anche al pensiero occidentale. Tuttavia, nel conteso del presente studio, sento di dover aggiungere qualcosa a proposito dell'interpretazione e della collocazione del sistema filosofico di Platone in rapporto alla metafisica orientale (e che invece pare Guénon non abbia fatto, pur avendone fornito tutti gli elementi necessari e sufficienti per poterlo sempre fare). Ma si proceda innanzitutto con la comparazione, e ci si chieda in che senso l'ontologia platonica può essere comparata alla metafisica guénoniana? Premettendo come unica comparazione possibile soltanto il sistema platonico in relazione alla metafisica orientale, e non il contrario, per rispondere a questa domanda è necessario richiamare brevemente l'ontologia platonica, la quale, come è noto, prevede due mondi contrapposti e distinti: il cosiddetto dualismo platonico. Da un lato, in basso, vi è il mondo umano e sensibile, per sua natura ingannevole e temporale, dove tutte le cose sono cangianti all'interno della dimensione processuale, e dove si assiste all'inganno e alla mutevolezza dell'opinione (*doxa*), dove non può esserci la verità e dove anzi i sensi ingannano su tutto, sia sulla conoscenza (gnoseologia), sia sulle verità etico-politiche. Dall'altro lato, in alto, il mondo vero delle idee - l'iperuranio - che non è di tipo sensibile ma di tipo intellettuale (razionalità), e a cui è consentito accedere esclusivamente mediante gli enti matematici e la dialettica, e che quindi possiede un carattere stabile (*episteme*) e atemporale (immutabilità). E da cui discende ogni vera conoscenza e ogni verità, sia in senso gnoseologico sia in senso etico-politico (bene). Ebbene, se si traduce il dualismo platonico in un continuum verticale dove i due mondi non sono più così nettamente distinti, è possibile sovrapporre - seppur sempre in modo relativo e parziale - l'ontologia platonica alla metafisica guénoniana.³¹⁷ Ne risultano affinità e analogie molto interessanti, e che consentono di includere Platone fra gli autori occidentali che comunque si sono spinti in una certa misura verso l'alto. Infatti, se si richiamano le caratteristiche principali della metafisi-

³¹⁶ OO, p. 217 (corsivo mio).

³¹⁷ Del resto, neanche lo stesso Platone immaginava davvero una netta contrapposizione fra i due mondi, bensì piuttosto l'esistenza di almeno *quattro* posizioni intermedie, ravvisabili proprio dal suo celebre mito della caverna (Platone: *Repubblica*, VII 514 A - 521 C), che corrispondono a quattro diversi livelli di altezza, e quindi a quattro diversi livelli di conoscenza.

ca orientale, si comprende come essa debba essere situata in una posizione a-temporale, eterna ed atemporale, in modo esattamente analogo a quanto intende Platone per il suo mondo ideale, notoriamente fisso e immutabile. La metafisica guénoniana ha poco a che fare con gli enti sensibili, è di tipo intuitivo-intellettivo, in modo del tutto analogo alla razionalità platonica. Del resto, più in generale, ogni elemento derivante dal mondo sensibile e fenomenico deve sempre essere interpretato come ingannevole, essendo il mondo vero quello metafisico, e non quello fisico. Il fatto che Platone intenda il mondo sensibile in sé come ingannevole e derivante da un'entità metafisica di natura stabile e immutabile dimostra in modo sorprendente quanto la sua speculazione sia analoga ad un modo di rapportarsi riconducibile ad ogni vera metafisica. La metafisica guénoniana possiede i caratteri della conoscenza suprema e universale, la quale sola rende legittima una gerarchia della conoscenza, delle verità e dei valori, in modo del tutto analogo a quanto può essere ravvisato nel sistema platonico. Tuttavia, queste forti analogie non devono trarre in inganno su un punto preciso: la metafisica platonica è pur sempre di tipo *razionale*, mentre la metafisica orientale guénoniana è di tipo *sovra-razionale*, e quindi ancor più elevata. Questo carattere sovra-razionale³¹⁸ dell'intuizione metafisica pura deve sempre essere tenuto presente, pena il rischio di incappare in pericolosi errori e in gravi fraintendimenti. In ogni caso, è bene ribadirlo, l'operazione corretta è quella di ricondurre il sistema platonico alla metafisica orientale e non questa a quello. L'estrema affinità dei caratteri dell'ontologia platonica con alcuni elementi della metafisica orientale autorizzano ancora una volta a confermare la tesi delle influenze che la cultura greca del tempo potrebbe aver subito corrispondentemente alla penetrazione di elementi orientali (teoria dei prestiti), sebbene non si dispongano di prove dirette al riguardo. In modo più specifico, e nel quadro della presente teoria, avendo definito «innalzamento» ogni movimento verso la vera conoscenza dei principi superiori della metafisica, in modo analogo si deve affermare che anche per Platone colui che conosce si innalza verso la stabilità della conoscenza razionale e intellettuale. Ma affermare che queste forti analogie tra il sistema platonico e la metafisica orientale non sono state sufficientemente evidenziate da Guénon non equivale affatto a negarne l'esistenza. Del resto è pur vero che Guénon ribadisce più di una volta che la reminiscenza platonica acquista il significato di “scoperta delle verità metafisiche”.³¹⁹

Ma Guénon riconosce simili analogie perfino nella *Divina commedia* di Dante, quando intende le tre cantiche dantesche in senso gerarchico, e quando attribuisce allo stato umano una sorta di riflesso degli stati superiori.³²⁰ Ma le analogie vanno ben oltre: Guénon distingue due fasi dell'ascesa, la prima in rapporto all'umanità ordinaria (altezza della montagna del Purgatorio), e la seconda in rapporto alla dimensione sovra-individuale (i cieli). Comunque la si voglia vedere, l'ontologia platonica è una dottrina dell'innalzamento dell'individuo verso una dimensione metafisica. E il fatto che l'ontologia platonica sia stata interpretata anche in chiave cristiana, non cambia in nulla il suo significato generale: si tratta pur sempre di un sistema di pensiero che

³¹⁸ PDV1, p. 243.

³¹⁹ PN, p. 90; IR, p. 187; RQ, p. 62.

³²⁰ ED, p. 67, nota a piè di pagina.

spiega in modo inequivocabile il significato dell'innalzamento dell'uomo verso una dimensione metafisica e divina. Ed è per queste ragioni che, nel quadro della presente teoria, si può affermare che il sistema platonico *contiene* una parte di metafisica, che si sia disposti ad ammetterlo o meno. Se si assimila infatti l'idea del bene (Platone)³²¹ al Principio superiore trascendente della metafisica orientale, dal quale ogni cosa necessariamente discende, si avrà un'ulteriore conferma dell'analogia che si è voluto proporre con il presente studio. Ma Guénon non si limita ad associare il capolavoro dantesco all'innalzamento deducibile dal sistema platonico. Egli rileva anche un accostamento tra la «teoria indù dei tre gunas» alle tre cantiche dantesche. Vale la pena di riportare qui di seguito le parole di Guénon al riguardo:

le tre fasi alle quali si riferiscono rispettivamente le tre parti della Divina Commedia possono anche essere spiegate attraverso la teoria indù dei tre *guna*, che sono le qualità, o meglio le tendenze fondamentali, dalle quali procede ogni essere manifestato; a seconda che l'una o l'altra di queste tendenze predomini in loro, gli esseri si distribuiscono gerarchicamente nell'insieme dei tre mondi, cioè di tutti i gradi dell'esistenza universale.³²²

I tre *guna* sono: *sattwa*, la conformità all'essenza pura dell'Essere, che è identica alla luce della Conoscenza, simboleggiata dalla luminosità delle sfere celesti che rappresentano gli stati superiori; *rajas*, l'impulso che provoca l'espansione dell'essere in uno stato determinato, quale lo stato umano, o, se si vuole, il dispiegamento di quell'essere a un certo livello dell'esistenza; infine *tamas*, l'oscurità, assimilata all'ignoranza, radice tenebrosa dell'essere considerato nei suoi stati inferiori. Così *sattwa*, che è una tendenza ascendente, si riferisce agli stati superiori e luminosi, ossia ai Cieli, e *tamas*, che è una tendenza discendente, agli stati inferiori e tenebrosi, ossia agli Inferi; *rajas*, che si potrebbe rappresentare con un'estensione in senso orizzontale, si riferisce al mondo intermedio, che è qui il «mondo dell'uomo», poiché è il nostro grado di esistenza che prendiamo come termine di paragone e che deve essere visto come comprendente la Terra insieme con il Purgatorio, cioè l'insieme del mondo corporeo e del mondo psichico. Si può vedere come ciò corrisponda esattamente al primo dei due modi di considerare la divisione dei tre mondi menzionati in precedenza; e il passaggio dall'uno all'altro di quei tre mondi può essere descritto come risultante da un cambiamento nella direzione generale dell'essere, o da un cambiamento del *guna* predominante in lui che determina quella direzione. [...] ogni essere, per realizzare tutte le sue possibilità, deve passare, in ciò che lo riguarda in particolare, attraverso gli stati che corrispondono rispettivamente a quei diversi cicli, ed è per questo che l'iniziazione, che ha come fine la realizzazione totale dell'essere, si compie necessariamente attraverso le stesse fasi: il processo iniziatico riproduce rigorosamente il processo cosmogonico, secondo l'analogia costitutiva del Macrocosmo e del Microcosmo.³²³

Estrapolando da questo passo la frase di Guénon “a seconda che l'una o l'altra di queste (tre) tendenze *predomini* in loro, gli esseri si distribuiscono *gerarchicamente*

³²¹ Secondo Donini e Ferrari l'idea del «Bene», in Platone, svolge la precisa funzione di rendere intelligibili le altre idee (P. Donini & F. Ferrari: *L'esercizio della ragione nel mondo classico*, Einaudi, Torino, 2005, p. 107). Se così è il «Bene» platonico deve essere inteso come un'idea che va collocata *al di sopra* di tutte le altre idee, in modo del tutto analogo a quanto si deve fare per il Principio supremo (Essenza) nella metafisica orientale, dal quale necessariamente procede lo sviluppo di ogni altra manifestazione ai gradi più bassi.

³²² ED, pp. 68-71 (corsivo mio).

³²³ ED, pp. 68-71 (corsivi di Guénon).

nell'insieme dei tre mondi", si riscontra un'interessante analogia con quest'altra frase tratta da un altro testo di Guénon:

I tre gunas debbono trovarsi in ciascuno degli elementi come in tutto ciò che appartiene al campo della manifestazione universale; ma essi vi si trovano in *proporzioni differenti*, stabilendo tra gli elementi una sorta di *gerarchia*,³²⁴

Come si può notare il termine «guna», significando «corda», può essere interpretato metaforicamente come la corda di un arco che, tesa in una certa misura (grado), non fa che imprimere in una certa misura (grado) una tensione all'arco stesso, ossia una precisa tendenza ad ogni individuo.³²⁵ Si noti come la parola «gerarchia» sia ricorrente tanto negli scritti di Guénon quanto nelle interpretazioni del sistema platonico. E la gerarchia va intesa come attribuzione di un *diverso grado di conoscenza* agli individui, e quindi ad una loro diversa collocazione nella corrispondente scala sociale (da cui, come è noto, deriva la concezione antidemocratica dello stato etico pensato da Platone). Ma, pur riconoscendo Guénon la molteplicità delle possibili applicazioni della teoria dei tre guna,³²⁶ egli non giunge mai ad una sua applicazione alla teoria platonica dell'anima tripartita, e che è invece quello che qui voglio fare. Così come per Guénon la tendenza dell'essere dipende dalla predominanza di uno dei tre guna sugli altri due,³²⁷ così anche per Platone - come è noto - la natura dell'individuo deve dipendere dalla predominanza di una delle tre componenti dell'anima sulle altre due, in modo quindi del tutto analogo a quanto può essere dedotto dalla teoria indù dei tre *gunas*. Secondo Platone infatti l'anima umana è composta da tre parti coesistenti:³²⁸ la parte razionale, la parte irrazionale collerica, e la parte irrazionale temperata. La predominanza di una di queste tre parti sulle altre due determina il *temperamento* (tendenza) dell'individuo, la sua natura e la predominanza in lui di una precisa virtù - saggezza, coraggio, temperanza - e quindi, conseguentemente, una precisa altezza nella scala della conoscenza, e una conseguente precisa collocazione nella scala sociale dello Stato eticamente organizzato. Soltanto in questo modo si ha perfetta corrispondenza tra microcosmo e macrocosmo, e quindi equilibrio e giustizia. Così si esprime ancora Guénon:

I *guna* sono in equilibrio perfetto nell'indifferenziazione primordiale, e ogni manifestazione rappresenta una rottura di questo equilibrio; questi tre elementi sono in ogni essere, ma in proporzioni diverse, le quali determinano le tendenze rispettive di essi. Nella natura del Brâhmano predomina *sattwa*, orientandolo verso gli stati sovraumani; in quella dello Ksciatriya predomina *rajas*, e lo fa tendere alla realizzazione delle possibilità comprese nello stato umano. Alla predominanza di *sattwa* corrisponde la predominanza dell'intellettualità; alla predominanza di *rajas* corrisponde la predominanza di ciò che, in difetto di un termine più adatto, possiamo chiamare sentimentalità; ed ecco

³²⁴ SI, p. 49 (corsivi miei).

³²⁵ SC, p. 41, nota 3 a piè di pagina.

³²⁶ ED, p. 71, nota 1 a piè di pagina.

³²⁷ AS, p. 65.

³²⁸ Sull'anima tripartita teorizzata da Platone si veda: *La Repubblica IV*, in: G. Reale (a cura di): *Platone - tutti gli scritti*, Bompiani, Milano, 2000; ed anche: P. Donini & F. Ferrari: *L'esercizio della ragione nel mondo classico*, Einaudi, Torino, 2005, pp. 80-90.

un'altra giustificazione di quanto dicevamo in precedenza, che lo Ksciatriya, cioè, non è adatto per la conoscenza pura: la via che gli conviene è quella che si potrebbe chiamare «della devozione»,³²⁹

Si noti ancora una volta la forte analogia della teoria dei guna con il sistema filosofico di Platone. E si noti anche come il termine “devozione”, usato da Guénon, stia chiaramente ad indicare il ruolo e la posizione gerarchicamente subordinata della seconda casta rispetto alla prima, ossia di coloro che possiedono la conoscenza ad un grado inferiore rispetto a chi la possiede ad un grado superiore. Così come per Guénon - e la teoria dei guna da lui richiamata - chi possiede la conoscenza deve dirigere l'azione di coloro che possiedono la conoscenza ad un grado inferiore, così anche per Platone la seconda casta (quella dei guerrieri) deve essere subordinata alla prima (quella dei sapienti). Lo schema gerarchico è oramai del tutto chiarificato: il potere temporale (l'azione) deve essere subordinato all'autorità spirituale (conoscenza): quello deve ricevere la sua legittimazione da questa, affinché tutte le cose si dispongano nel *giusto* modo. Non può quindi essere un caso se Platone parla esplicitamente di *giustizia*, intesa in modo analogo a come la intende Guénon, ossia collocando ogni individuo nella posizione sociale corrispondente al suo effettivo grado di conoscenza.

Ebbene, ammettendo la correttezza di queste riflessioni, si può ben comprendere come l'applicazione della teoria indù dei tre gunas alla teoria dell'anima tripartita di Platone consenta una perfetta sovrapposizione delle due chiavi teoriche. Non solo: ma è anche tutta l'ontologia platonica - e non soltanto la teoria dell'anima tripartita - ad essere assimilabile alla metafisica orientale (pur mantenendo sostanziali differenze di grado). Come in parte è già stato chiarito, infatti, secondo la metafisica orientale, ogni individuo, a seconda del grado di conoscenza da egli raggiunto, deve essere collocato nella corrispondente posizione sociale, sì da riprodurre una perfetta corrispondenza simmetrica tra l'individuo stesso e il sistema nel quale egli è inserito, in modo da rendere massimamente corrispondente il rapporto tra microcosmo e macrocosmo. Coloro che possiedono un grado di conoscenza maggiore dovrebbero essere destinati a svolgere funzioni di comando, in modo perfettamente analogo a quanto sostenuto da Guénon per quanto concerne il corretto rapporto gerarchico tra autorità spirituale e potere temporale.³³⁰ E sebbene l'uomo occidentale confonda frequentemente l'idea di Bene trascendentale (metafisica) e l'idea del Bene morale (Platone),³³¹ non si può dubitare del fatto che la corretta interpretazione delle idee platoniche non debba affatto essere quella psicologica e soggettiva, ma bensì quella dei principi trascendenti e divini, come Guénon stesso ha ammesso.³³² Se le idee platoniche vengono intese come principi trascendenti, allora la sovrapposizione teorica tra i due sistemi funziona perfettamente; e in entrambi i casi - nella metafisica orientale come nel sistema platonico - si può intendere ogni elevazione come un processo ascendente implicante un aumento del grado di conoscenza, e ogni discesa come diminuzione del grado di questa medesima conoscenza dei principi metafisici. Per entrambi i sistemi è logica conse-

³²⁹ AS, p. 66 (corsivi di Guénon).

³³⁰ Si veda: AS.

³³¹ DEM, p. 209.

³³² DEM, p. 208.

guenza la precisa collocazione sociale degli individui in funzione del grado di conoscenza metafisica da essi raggiunto.

Chiarito come anche una filosofia sviluppata in Occidente - come lo è quella di Platone - possa essere collocata ad una significativa altezza nella scala verticale della conoscenza, vien da chiedersi ora come deve essere collocata la posizione di Platone rispetto a quella di Aristotele (dal punto di vista dell'altezza e del grado di conoscenza metafisica raggiunta da ognuno di essi). Avendo già associato ad Aristotele il piano dell'Essere, della razionalità e della logica, sarà facile vedere nel maggior grado di intuizione attribuibile alle speculazioni di Platone un'importante differenza qualitativa rispetto ad Aristotele. Una conoscenza che proceda unicamente dal principio di ragione e dal sapere razionale deve necessariamente essere intesa come "inferiore" rispetto alla conoscenza che faccia astrazione dal principio di ragione, solitamente attribuibile alle intuizioni del genio e dell'artista. Ed è il già citato Schopenhauer a fornire gli strumenti adatti per poter differenziare in questo senso Aristotele da Platone³³³ mediante queste modalità: l'utilità pratica è attribuibile al primo tipo di sapere (Aristotele), e l'applicabilità all'arte è attribuibile al secondo tipo di sapere (Platone). «Azione» il primo, «contemplazione» il secondo. Sebbene si debba qui ribadire la relatività delle posizioni di Aristotele e di Platone rispetto alla metafisica pura, si può ugualmente confermare il maggior grado di altezza della filosofia platonica rispetto a quella aristotelica (sebbene si debba ribadire che anche il pensiero aristotelico in realtà possiede molta più metafisica di quanto possa sembrare in apparenza; e una riprova di questa determinazione la si ha dalle numerose citazioni di Aristotele effettuate da Guénon). Del resto, proprio in quanto già chiarita la superiorità delle forme intuitive rispetto al sapere astratto, diventa ancor più chiara la superiorità dell'arte rispetto alle scienze,³³⁴ e, ancor più, di ogni conoscenza metafisica rispetto a qualsiasi sapere che proceda dalla sola ragione umana e individuale. E questo perché, partendo dal basso e muovendosi verso l'alto, si passa necessariamente dal disordine e dal caos al relativo ordine del piano razionale e logico (il sapere astratto necessario per le applicazioni pratiche), per muoversi poi verso le intuizioni tipiche del genio (inventore e artista); sconfinando infine nel piano più elevato delle intuizioni metafisiche. Le quali a loro volta comportano però l'abbandono delle forme legate al mondo corporeo e sensibile, e il progressivo accesso a un piano di dati oggettivo e sovra-individuale. Ecco perché, nello sviluppo del presente contesto, diventa importante e necessario saper distinguere i due differenti piani dell'intuizione: quello del genio e quello del metafisico. L'intuizione del genio e dell'artista (descritta per esempio da Schopenhauer), per quanto elevata essa sia, rimane pur sempre vincolata al mondo fenomenico e sensibile (e sarà quindi di livello inferiore rispetto alla vera intuizione

³³³ A. Schopenhauer: *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mursia, Milano, 1969, pp. 223-224.

³³⁴ Come è noto, in epoca rinascimentale si assiste ad una riscoperta e ad una rivalutazione del pensiero platonico rispetto all'aristotelismo: ciò potrebbe confermare quanto vado sostenendo, sia a proposito di una relativa superiorità della posizione platonica rispetto alla collocazione aristotelica, sia a proposito della superiorità dell'arte (almeno di una certa arte) rispetto a posizioni più basse come quelle della scienza, della logica e della razionalità. Una ulteriore testimonianza a favore di una rivalutazione del platonismo e dell'individuazione dei limiti dell'aristotelismo la si può trovare anche in: T. Campanella: *Del senso delle cose e della magia*, Rubettino, Soveria Mannelli (Catanzaro), 2003, laddove Campanella individua in modo preciso e puntuale tutti i punti deboli dell'aristotelismo per convergere verso il punto di vista platonico.

metafisica). Essa è un atto creativo e un'invenzione prodotta pur sempre dalla ragione di un singolo individuo, per quanto geniale e dotato egli sia. Essa richiede un'intuizione che sia sempre riconducibile al mondo sensibile e ad un'esperienza applicativa, oppure alle due cose insieme. La vera intuizione metafisica invece, comportando la completa rinuncia alla propria individualità e a tutte le forme del mondo fenomenico e sensibile, non richiede alcuna esperienza pratica specifica (fatta salva l'iniziazione), e determina l'accesso ad una dimensione che non può più essere considerata individuale, né tantomeno il prodotto di un atto «creativo» dell'individuo. Mentre ogni invenzione, infatti, creativa o tecnica che essa sia, non può procedere che unicamente dalla natura individuale per svilupparsi solamente nel mondo fenomenico, l'intuizione metafisica non può comportare alcuna invenzione, ma soltanto l'accesso, mediante la parte superiore dell'intelletto, alla Verità oggettiva del piano sovra-razionale e sovra-individuale. Proprio in forza di queste ragioni ne consegue che mentre può avere un senso una disputa intorno alle invenzioni umane e creative (artistiche o tecniche), non può invece averne alcuno ogni disputa attorno alla questione inerente il raggiungimento della conoscenza metafisica. Nel primo caso si deve parlare di *invenzione* o di *creazione* (nello stesso senso attribuibile alla *poiesis* aristotelica). Nel secondo caso si deve parlare di *scoperta*, ma scoperta intesa unicamente in relazione ad elementi metafisici, e mai riferita ad una qualche scoperta di una legge fisica di natura o a qualcos'altro di questo genere. Esemplicando: mentre ha senso, nel nostro mondo, stabilire per esempio il grado di bravura di due artisti a confronto, o stabilire la priorità attribuibile a due individui che hanno inventato in modo indipendente uno stesso marchingegno, o scoperto autonomamente una precisa legge nascosta di natura (*physis*), non può avere senso alcuno stabilire chi per primo sia giunto ad impossessarsi di una qualche conoscenza nel campo delle verità metafisiche (che di fatto sono eterne, immutabili ed extraindividuali), come è avvenuto per esempio a proposito della disputa tra Newton e Leibniz in merito alla questione su chi dei due sia giunto per primo ad "inventare" (scoprire) il calcolo differenziale e integrale.³³⁵ Essendo questa una scoperta di tipo metafisico, Guénon ribadisce la totale inutilità di stabilire chi dei due sia giunto per primo - se Leibniz o Newton - a "conquistare" il calcolo differenziale ed integrale. Stante infatti questo tipo di sapere totalmente su di un piano extraindividuale e oggettivo, esso poteva solo essere *scoperto*, e mai *inventato*. Guénon infatti riconosce che le idee, fino a che sono vere, non possono essere la proprietà di qualcuno, mentre l'errore deve invece necessariamente essere attribuibile ad un individuo specifico e alla sua ragione umana e individuale.³³⁶ La verità dei principi metafisici, stabili, immutabili ed eterni, non possono costituire o rappresentare l'invenzione di nessuno, ma soltanto l'eventuale scoperta di qualcuno. Né tantomeno si può considerare modificabile, adattabile o traducibile il sapere metafisico in sé stesso ai fini di una migliore comprensione di esso. La conoscenza metafisica, ossia la conoscenza dei principi di ordine universale, è qualcosa che esiste *indipendentemente* dall'esistenza degli individui e da quanto essi sono disposti a riconoscere: è un tipo di verità incontestabile che può solo essere scoperta così come essa è in se stessa, senza altera-

³³⁵ PDV1, p. 264.

³³⁶ PCI, pp. 17-18.

zioni o modificazioni di nessun tipo.³³⁷ In effetti la scoperta della metafisica assomiglia alla scoperta del mondo esterno ad una abitazione: si può essere del tutto ignari della sua esistenza e continuare a vivere chiusi in casa come se la casa racchiudesse il «Tutto» dell'esistenza; oppure si può diventare progressivamente consapevoli dell'esistenza dello spazio esterno alla propria dimora secondo un grado che va da zero all'infinito.

Ma se le riflessioni compiute fino ad ora consentono di collocare con una certa sicurezza le filosofie occidentali antiche ad un livello più elevato rispetto alle filosofie moderne, non è stato ancora sufficientemente indagato il livello di alcune specifiche posizioni filosofiche dell'età moderna, come per esempio il «pragmatismo», l'«empirismo», il «nominalismo». Le filosofie pragmatiste, come è noto, sono nate assai recentemente nel continente americano e si basano essenzialmente sul rifiuto di tutto ciò che non cade sotto l'attenzione dei sensi e sul presupposto che sia necessario partire sempre dagli *effetti* delle azioni, ossia dalle *conseguenze pratiche* delle azioni, per costruirvi sopra una riflessione.³³⁸ Da queste premesse si comprende bene come la stessa impostazione teorica del pragmatismo, che tanta ripercussione ha avuto nella riformulazione di una certa pedagogia moderna, sia basata essenzialmente sul rifiuto dell'elemento intellettuale e intuitivo. Essa è contraria ad ogni metafisica, in quanto non fa iniziare il processo da una conoscenza per poi tradurla in pratica, ma fa esattamente il contrario, basandosi sul capovolgimento del corretto rapporto che sempre dovrebbe sussistere tra pensiero e azione. In altre parole, nel pragmatismo ci si trova agli antipodi rispetto alla metafisica. Ed è proprio per questo che Guénon colloca questa corrente di pensiero all'estremità più bassa della scala verticale della conoscenza:

Il pragmatismo rappresenta la *conclusione* dell'intera filosofia moderna e la sua *ultima degradazione*.³³⁹

Dal che le espressioni “conclusione” e “ultima degradazione” portano a confermare sia la costante discesa subita dal pensiero nel corso degli ultimi secoli, sia l'idea che questa discesa potrebbe esser giunta al termine, ossia al suo più basso livello. Ma per ulteriori sviluppi delle riflessioni attorno agli aspetti critici dell'epoca moderna si rimanda ai capitoli successivi del presente studio. Per ora è sufficiente riflettere sulla peculiarità del pragmatismo, e sul fatto - non secondario - che esso si sia sviluppato proprio nell'epoca moderna, ossia nel periodo in cui ogni cosa sembra essere precipitata ai livelli più bassi e lontani dall'elemento qualitativo. Così si esprime ancora Guénon a proposito del pragmatismo, collegandolo proprio con quegli atteggiamenti tipici della modernità che sono la “superstizione della vita e dell'azione”:

³³⁷ Si può aver sentore di trovarsi di fronte ad elementi metafisici nella misura in cui si percepisce una trascendenza, o qualcosa che “supera” l'individuo stesso senza peraltro che questi ne abbia una chiara coscienza. Così si esprime Guénon a proposito delle impressioni che dovette avere Leibniz di fronte al “suo calcolo” (PCI, p. 17).

³³⁸ N. Abbagnano & G. Fornero: *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino, 1998, p. 848.

³³⁹ CM, p. 123 (corsivi miei).

queste idee di vita e di azione vanno a costituire nei nostri contemporanei una vera ossessione e si traspongono qui in un ambito, che vorrebbe essere speculativo. Questa concezione di un *Dio che diviene*, immanente e non trascendente, e anche quella consimile di una verità che «si fa», che è una specie di limite ideale senza nulla di attualmente realizzato, non sono per nulla eccezioni nel pensiero moderno. I pragmatisti, che hanno adottato l'idea di un «Dio limitato» per motivi soprattutto moralistici, non ne sono per nulla i primi inventori, poiché ciò che deve evolvere deve essere necessariamente concepito come limitato. Come la parola stessa lo dice, il pragmatismo si pone innanzitutto come una «filosofia dell'azione». Il suo postulato più o meno confessato, è, che l'uomo ha solo bisogni d'ordine pratico, bisogni ad un tempo materiali e sentimentali. Dunque: abolizione dell'intellettualità. Ma allora perché fare ancora delle teorie? Ciò non si capisce. Come lo scetticismo, il pragmatismo, per essere conseguente, dovrebbe limitarsi ad una semplice attitudine mentale, che esso non può nemmeno cercare di giustificare logicamente senza infliggersi una smentita. Ma è senza dubbio difficile mantenersi rigorosamente in una tale riserva. L'uomo, per quanto così decaduto intellettualmente, non può fare a meno, se non altro, di ragionare, anche se per negare la ragione. I pragmatisti, d'altronde, non la negano come gli scettici, ma vogliono ridurla ad uso puramente pratico: venendo dopo coloro che hanno voluto ridurre l'intelligenza alla ragione, però senza rifiutare a questa un uso teorico, essi si trovano ad un grado ancor più basso nella discesa. Vi è perfino un punto ove la negazione dei pragmatisti va più oltre di quella degli scettici puri: costoro almeno non contestavano che la verità esista fuori di noi, ma solo che noi possiamo raggiungerla. I pragmatisti, ad immagine di qualche sofista greco (che almeno, probabilmente, non si prendeva sul serio), finiscono col sopprimere la stessa verità. Al suo luogo, subentrano dunque la superstizione del divenire, la superstizione dell'azione e la superstizione della vita,³⁴⁰

Ma, dal punto di vista metafisico, la negazione stessa della verità non può che costituire sempre e unicamente una posizione degradata ai suoi più bassi livelli, coerentemente del resto con l'estremo relativismo e la grande confusione che caratterizzano il mondo moderno. Negare la verità, in linea di principio, significa negare l'esistenza di riferimenti di ordine superiore, ossia negare la metafisica, o negare anche la sola possibilità stessa dell'esistenza metafisica (questa è per esempio la posizione di Nietzsche). Una posizione di questo genere apre immediatamente la strada non solo ad un relativismo estremo (con tutte le conseguenze del caso), ma anche alla più grande confusione e al più estremo disordine, dove non vi può più essere chiarezza alcuna su che cosa sia giusto e che cosa sia sbagliato, su quali siano le vere cause e i veri effetti, e dove i necessari correlati delle azioni umane non possono che essere ricondotti alla quantità, alla materialità, alla praticità, all'utilità, ossia ad elementi e a valutazioni quantitative e materiali (anziché qualitative e ideali):

bisogna tener conto della strana deformazione grazie alla quale, nell'uso corrente, la parola «realtà» è arrivata a designare esclusivamente le cose dell'ordine sensibile, ossia precisamente quelle che hanno un grado minimo di realtà. In seguito, i pragmatisti hanno voluto ignorare del tutto la verità, e sopprimerla in certo qual modo sostituendole l'«utilità»; si ha allora la vera e propria caduta nel «soggettivo», poiché è chiaro che l'utilità di una cosa non è affatto una qualità insita nella cosa stessa, [...] e sarebbe difficile andare oltre sulla via della negazione di qualsiasi intellettualità.³⁴¹

³⁴⁰ PN, pp. 64-65 (corsivo e parentesi di Guénon).

³⁴¹ DEM, p. 205.

E se l'utilità di una cosa non è una sua qualità intrinseca, significa che è estrinseca; ma dire che è estrinseca significa dire che essa dipende dalla valutazione effettuata dal soggetto di fronte ad essa. Ma ogni operazione di valutazione implica necessariamente, per l'appunto, un conteggio, una computazione, una quantificazione,³⁴² ossia una traduzione (trasformazione) in *quantità*, che è poi la tendenza fondamentale dell'epoca moderna. Quanto più si valutano le cose con parametri individuali e soggettivi - e quindi esteriori, fenomenici, quantitativi e materiali - e tanto più significa che ci si trova ai livelli più bassi della scala della conoscenza, lontani dalla «qualità» e prossimi alla «quantità». Viceversa, tanto più le cose vengono valutate per la loro intima essenza (ossia per il loro lato qualitativo) e tanto più in alto significa che ci si trova con il grado di conoscenza metafisica.

Se l'esempio del pragmatismo può esser servito a comprender meglio quanto bassa possa essere considerata la posizione di gran parte delle filosofie moderne e contemporanee, non si deve dimenticare che analoghe considerazioni possono essere formulate anche a proposito del «nominalismo» e dell'«empirismo», così considerati da Guénon:

Il «nominalismo», nei suoi diversi gradi, è l'espressione filosofica di questa negazione dell'idea, a cui pretende di sostituire la parola o l'immagine; confondendo la concezione con la rappresentazione sensibile, esso non lascia permanere veramente più nulla della prima, e, in una forma o nell'altra, è estremamente diffuso nella filosofia moderna, mentre in altri tempi era solo un'eccezione. [...] nominalismo è quasi sempre solidale con l'empirismo, con la tendenza, cioè, a ricondurre all'esperienza, e più particolarmente all'esperienza sensibile, l'origine e il termine di ogni conoscenza: negazione di tutto ciò che è veramente intellettuale,³⁴³

dal che risulta chiaro che «parola» e «immagine», qualora venissero prese esse stesse come realtà, implicherebbero il disconoscimento dell'essenza stessa delle cose, ossia più propriamente dell'elemento qualitativo connaturato ad ogni cosa (che invece rappresenta ciò che più conta in metafisica). Ne deriva che non soltanto il pragmatismo moderno, ma anche ogni nominalismo ed empirismo devono essere collocati ai livelli più bassi della scala delle conoscenze. Del resto, la tendenza fortemente materialistica del mondo moderno non lascia dubbi in proposito, in quanto è essa stessa ad aver prodotto una modificazione del pensiero, e di cui certe teorie non ne rappresentano che la naturale manifestazione ed espressione.

Ancor più esemplificative risulteranno, in questo contesto, tutte le riflessioni sul *capovolgimento di ogni spiegazione causale*, e che interessano tanto i modelli esplicativi del mondo fisico, quanto quelli del mondo umano, sia individuale che collettivo. Se ogni moderna spiegazione di tipo empirista, infatti, tende per principio a rifiutare ogni collegamento con i principi trascendenti,³⁴⁴ diventando in tal modo qualcosa di molto lontano dalla metafisica, così anche la concezione evoluzionista,³⁴⁵

³⁴² DEM, p. 206.

³⁴³ OO, pp. 100-101.

³⁴⁴ DEM, p. 192.

³⁴⁵ DEM, p. 193.

tendente a collocare alle origini dell'umanità perfino un elemento "infra-umano", non può che risultare parimenti del tutto errata. In maniera analoga Guénon registra un capovolgimento *nello sguardo* dell'uomo moderno rivolto al mondo antico: anziché comprendere dall'interno questo mondo antico, esso viene visto in modo distorto in quanto contaminato dalla stessa prospettiva moderna. Ed essendo il punto di vista moderno più basso rispetto a quello antico ne risulta necessariamente una spiegazione capovolta, e quindi errata al massimo grado. Poiché ogni cosa infatti deriva e procede soltanto dalla metafisica, così si deve intendere come errata ogni spiegazione che si muova in direzione ad essa contraria. Ma la proliferazione di questo tipo di spiegazioni nell'epoca moderna non fa che confermare l'estremo livello di decadenza in cui versa l'epoca attuale. Nondimeno è proprio questa la modernità.

Ma nel novero di queste considerazioni devono anche essere incluse le teorie di stampo sociologico, le quali, anch'esse, non possono sottrarsi ad un tipo di critica del tutto analoga. Si pensi per esempio alla assai nota teoria marxiana denominata «materialismo storico», richiamata dallo stesso Guénon³⁴⁶ a proposito del fatto che nessun cambiamento può considerarsi duraturo se non viene prodotto da un significativo mutamento generale di mentalità (ossia da qualcosa di ideale e svincolato dalle forme). Con questa asserzione Guénon intende ribadire non soltanto la precarietà di ogni mutamento riconducibile prevalentemente alla sola materia (corporeità e forme), ma anche l'illusorietà delle spiegazioni che provengono dal basso (per quanto esse abbiano una loro utilità pratica). Ora, il fatto che Guénon intenda il materialismo storico (ossia la tendenza a tutto ridurre a fatti economici) come una pura illusione, significa soltanto che le spiegazioni costruite dal basso devono sempre essere considerate errate (sebbene si dimostrino spesso utili nelle loro applicazioni pratiche), in quanto spiegano i fenomeni a partire dalla materialità e non dai principi (scambiando in tal modo le cause con gli effetti).³⁴⁷ Ma, tolto questo (l'errore sta solo nel non intendere correttamente il versante qualitativo della spiegazione), è innegabile che nell'epoca moderna occidentale sia aumentato sproporzionatamente lo spazio dedicato agli elementi di ordine economico, quali l'industria, il commercio, la finanza.³⁴⁸ Ma ciò che non si può accettare non è tanto la constatazione di questi fenomeni «in sé stessi», ma certe modalità attraverso le quali essi vengono solitamente spiegati. Ciò che deve diventar chiaro non è soltanto la corretta modalità con cui devono essere spiegati i fenomeni, ma anche il fatto che tanto più questi fenomeni sono «bassi», ossia aventi un'origine materiale e quantitativa, e tanto più essi debbono anche essere di breve durata (come del resto verrà chiarito ancor meglio negli sviluppi successivi di questo studio). Ed è proprio sulla base di questo ragionamento che Guénon arriva sorprendentemente a prevedere la fine del bolscevismo (per quanto comunque le previsioni siano, per altri

³⁴⁶ OO, p. 101.

³⁴⁷ Questo tipico errore deriva, più precisamente, dalla tendenza - tutta moderna - a spiegare i fenomeni basandosi soltanto su ciò che cade sotto i sensi dell'individuo e ignorando tutto il resto. Una tale tendenza a basarsi solo sui *fatti* porta non soltanto a disconoscere gli elementi qualitativi e intrinseci ai fenomeni stessi, ma porta anche alla costruzione di vere e proprie teorie tendenti a spiegare i fatti esclusivamente mediante fenomeni empirici come lo sono per esempio l'andamento economico nel tempo di un determinato sistema sociale (DEM, p. 189, nota 1 a piè di pagina; INT, p. 35), anziché ricondurre i grandi cambiamenti storici alla assai più ampia e profonda teoria indù dei cicli cosmici (CC, pp. 11-26).

³⁴⁸ CM, p. 125.

motivi, da evitare). Data l'importanza di questa formulazione vale davvero la pena di riportare il passo integrale con il quale Guénon si esprime nel 1929:

la monarchia aprì in tal modo inconsciamente il cammino alla rivoluzione, e quest'ultima, distruggendola, non fece che inoltrarsi in quella via di disordine che la prima aveva imboccato. In effetti, dappertutto nel mondo occidentale la borghesia è giunta a impadronirsi di quel potere al quale la monarchia l'aveva fatta partecipare in un primo tempo illegittimamente; poco importa che essa abbia abolito la monarchia come in Francia o l'abbia lasciata nominalmente in vita come in Inghilterra o altrove; in tutti i casi il risultato è identico e rappresenta il trionfo dei valori «economici», l'aperta proclamazione della loro supremazia. Ma, a mano a mano che si sprofonda nella materialità, l'instabilità aumenta e i cambiamenti si producono sempre più rapidamente; perciò il regno della borghesia potrà soltanto avere una durata relativamente breve in confronto a quella del regime a cui è succeduto; e, poiché usurpazione chiama usurpazione, dopo i Vaisciya sono ora gli Sciûdra ad aspirare al potere: è questo, esattamente, il significato del bolscevismo. Non intendiamo a questo proposito formulare previsioni, ma non sarebbe molto difficile trarre da quel che precede certe conseguenze per l'avvenire: se in qualche modo gli elementi sociali inferiori avranno accesso al potere, il loro regno sarà verosimilmente il più breve di tutti, e contraddistinguerà l'ultima fase di un determinato ciclo storico, poiché non sarà possibile scendere più in basso; e anche se un tale avvenimento non avrà una rilevanza più generale, v'è da supporre che esso costituirà, per l'Occidente almeno, la fine del periodo moderno.³⁴⁹

Come si può ben vedere da questo passo, anche lo sviluppo stesso della storia viene interpretato come un continuo e progressivo abbassamento verso la materialità: sconfitto il feudalesimo, non poteva che rimanere la monarchia a coltivare nel suo seno la futura classe borghese, per giungere infine alle concezioni materialistiche e democratiche tipiche della storia moderna. In effetti sembrerebbe che Guénon interpreti questa fase, caratterizzata dal democratismo e dal bolscevismo, addirittura come la fase finale stessa dell'attuale ciclo cosmico. Se è vero, infatti, che “più in basso non si può scendere”, deve anche essere vero che, a questo livello, deve necessariamente corrispondere la fase finale di un ciclo. Ad esser esatti, prima di giungere a questa conclusione, Guénon dimostra una ragionevole prudenza nell'interpretare e nel classificare un movimento come il bolscevismo, specie quando afferma che

è molto difficile saper esattamente di cosa si tratti: è probabile che la realtà sia molto diversa da ciò che se ne dice generalmente, e ben più complessa di quanto i fautori e gli avversari del bolscevismo possano pensare;³⁵⁰

E il fatto che Guénon affermi che la realtà è diversa e più complessa di quanto si creda lascia intendere che ci si potrebbe trovare di fronte a un fenomeno che appare qualcosa che non è, e proprio in forza della discrepanza tra pensiero e materia che sempre caratterizza ogni fenomeno moderno. Ma subito dopo aver avanzato queste riserve e queste perplessità, è Guénon stesso ad eliminare nuovamente ogni dubbio in proposito:

³⁴⁹ AS, p. 115.

³⁵⁰ OO, p. 119.

comunque sia, è certo che si tratta d'un movimento nettamente antitradizionale, dunque di spirito completamente moderno e occidentale.³⁵¹

Il che equivale a dire che, nonostante il bolscevismo possa non apparire immediatamente chiaro (almeno nella sua fase iniziale), è però chiara la sua tendenza anti-tradizionale e materialistica. In effetti, per chi è in possesso di alcuni dati tradizionali e di un certo "intuito metafisico", anche nel caso in cui non dovesse riuscire a cogliere subito certi dettagli, nondimeno è altresì in grado di leggere immediatamente l'«essenza» di un fenomeno (seppur in forma sintetica), sì da ricondurlo correttamente entro la sua giusta posizione. In considerazioni successive Guénon riconosce nella Germania

uno dei paesi in cui lo spirito occidentale è portato al suo *grado più estremo*;³⁵²

e se per spirito occidentale si deve intendere la tendenza materialistica, con tutti i suoi correlati, è facile concordare pienamente con Guénon, visti i fatti storici che si sono verificati negli anni successivi alle sue stesse "profetiche" formulazioni. Nel momento in cui Guénon consegna alle stampe queste dichiarazioni mancano ancora dieci anni dall'inizio di uno dei più barbari e violenti fenomeni della storia: il totalitarismo tedesco! Più oltre Guénon intuisce che il bolscevismo non potrà mai introdursi né in India - essendo incompatibile con il mondo delle caste - né in Cina, né in altri importanti paesi orientali.³⁵³ Del resto, in presenza di significative differenze tra mondo orientale e mondo occidentale, Guénon riconosce anche che

per i veri Orientali il bolscevismo, *come tutto ciò che proviene dall'Occidente*, non sarà mai niente altro che una *forza bruta*;³⁵⁴

In effetti, da quanto gli eventi storici hanno successivamente evidenziato "forza bruta" lo è stato davvero, l'Occidente! Del resto, compatibilmente con la teoria generale che si va configurando, se è vero che in presenza di una concentrazione di forze materiali si hanno brutali effetti, è anche vero che questi stessi effetti dovranno essere tanto più brevi quanto più intensi essi si sono dimostrati! A quanto sembra la storia successiva ha evidenziato anche questo particolare aspetto: la *brevità* degli eventi in generale, e dei movimenti sociali, politici, culturali in particolare! D'altra parte, tutto ciò che sorge dall'attuale contesto occidentale, deve necessariamente portare con sé i tratti di questo stesso Occidente decaduto e materializzato, e di cui la «brevità» dei fenomeni ne rappresenta soltanto uno dei tanti aspetti. Per queste stesse ragioni Guénon prevede una rapida fine del bolscevismo, e per queste stesse ragioni comprende anche che

³⁵¹ OO, p. 119.

³⁵² OO, p. 120 (corsivo mio).

³⁵³ OO, p. 120.

³⁵⁴ OO, p. 121 (corsivi miei).

Gli Orientali non saranno mai favorevoli ad alcuna potenza Europea, ma saranno sempre e soltanto ostili a quelle, quali esse siano, che vogliono opprimerli; per tutto il resto, il loro atteggiamento non può esser che neutro.³⁵⁵

Senza illustrare certi particolari storici - come il Colonialismo e una recente e importante dominazione economica, politica e militare di alcuni paesi occidentali su altri - è facile comprendere come determinati equilibri internazionali siano venuti meno proprio a partire dal momento in cui un certo Occidente *ha iniziato*³⁵⁶ ad invadere e a dominare altri popoli e altre culture: anziché limitarsi a lasciar loro l'autonomia e a rispettarli per quello che sono, l'Occidente non ha fatto che esercitare ancora una volta la forza bruta della materia, con tutte le sue inevitabili e tristi conseguenze. Ma tant'è: questa è storia recente, e se da un lato, per molte ragioni, essa non deve essere ignorata, dall'altro deve anche essere correttamente inserita nel quadro della teoria generale che si va configurando con il presente studio. Nondimeno è facile comprendere che il vero Occidente - pur essendo oramai esteso a quasi tutto il mondo (anche se con significative differenze) - è rappresentato prevalentemente dalla vecchia Europa, attualmente sede e luogo del punto più basso della materialità (con l'aggiunta, in tempi recentissimi, della Nuova America).

Quello che forse Guénon dimentica di inserire in questo contesto è che la recentissima modernità è inestricabilmente legata all'ulteriore forte impulso dato alla storia dalla Prima e dalla Seconda Rivoluzione industriale, effetto e risultato della forma di pensiero tipica della materialità moderna. E, nonostante la costante prudenza dimostrata da Guénon nel formulare previsioni future, è ugualmente doveroso attribuire il giusto merito alle sue analisi, per quanto esse possano a volte sembrare eccessivamente concise e sintetiche (ma pur sempre tuttavia estremamente chiare). E se a queste ultime riflessioni si volesse qui aggiungere la considerazione, avanzata da Guénon stesso, secondo la quale il tempo presente sembra corrispondere alla *fase avanzata* della quarta età³⁵⁷ - l'attuale *Kali-Yuga* - si potrebbe benissimo giungere a formulare la previsione secondo la quale nel giro di poche centinaia di anni al massimo si dovrebbe giungere al termine di questa fase e, conseguentemente, all'inizio del nuovo ciclo primordiale. Ma per ulteriori considerazioni attorno a questo argomento si rinvia all'apposito capitolo sui cicli cosmici. Per ora sarà sufficiente puntualizzare, ancora una volta, la stretta correlazione esistente fra tutti gli elementi legati al basso grado di conoscenza e di presenza dell'elemento metafisico: materialità, velocità (breve durata), quantità, spiegazione capovolta dei fenomeni. Sulla scia di queste riflessioni anche alcune spiegazioni sociologiche, come quelle fornite per esempio da

³⁵⁵ OO, p. 122.

³⁵⁶ Si noti come, in quest'ottica, anche la scoperta del Continente americano può essere spiegata come una delle tante conseguenze della discesa della civiltà verso la materializzazione. Infatti proprio nel Cinquecento - ossia in pieno inizio dello sviluppo della modernità più recente dell'Occidente - l'uomo ha sentito il bisogno di muoversi *oltre i propri naturali confini*, ossia non nel modo tranquillo degli antichi nomadi, ma nel tipico modo di chi inizia a sentirsi stretto nel posto in cui si trova: da lì sono iniziate le circumnavigazioni allo scopo di ampliare la sete di guadagno legate a un già avviato traffico commerciale. Nell'ambito della teoria che si sta configurando, infatti, è ragionevole affermare che tutte le volte in cui è possibile "leggere" negli eventi storici un aumento del movimento, della brama, e dell'agitazione, si può anche affermare che ci si sta trovando di fronte a un significativo allontanamento dai principi superiori e ad un aumento del grado di materializzazione e di solidificazione.

³⁵⁷ CC, pp. 19-20.

Emile Durkheim³⁵⁸ (sui fatti sociali, sull'anomia e sulle statistiche), possono essere viste come ulteriori spiegazioni «dal basso» dei fenomeni sociali. Ma si è visto che ogni spiegazione dal basso rappresenta in realtà un'illusione, come illusione sono in realtà anche le statistiche.³⁵⁹ E' tuttavia necessario ribadire che non si vuole disconoscere l'esistenza di fenomeni quantitativamente rilevanti (questi debbono anzi essere rilevati e riconosciuti in tempo proprio nell'epoca moderna), ma soltanto fare chiarezza sul corretto modo con il quale questi medesimi fenomeni quantitativi devono essere intesi e spiegati. Del resto, essendo questa un'epoca fortemente materializzata, non possono non verificarsi proprio quei fenomeni che diventano *quantitativamente* rilevanti, e, in quanto tali, non possono non avere breve durata e spiegazioni alternative. Più nello specifico, nel caso di Durkheim, non si può non riconoscere il contributo da egli fornito per l'individuazione di determinati fenomeni sociali moderni (come per esempio il tasso statistico di suicidi³⁶⁰), ma in questo studio è necessario ricondurli non soltanto al fatto sociale (anomico, in questo caso, ossia alla carenza di norme), ma anche alla più generale perdita di quei principi superiori trascendenti che caratterizza la modernità, in mancanza dei quali ogni più saldo equilibrio sociale non può che venir meno. Del resto, in quali altri modi si spiegherebbe il marcato aumento dei suicidi nell'epoca moderna?

Ma queste riflessioni non fanno che ribadire, ancora una volta, che sono stati i fenomeni materiali e quantitativi a prendere il sopravvento su quelli qualitativi; e tra questi fenomeni quantitativi e materiali debbono necessariamente essere inclusi anche tutti i fatti economici e socialmente rilevanti. Ma dire che i fenomeni economici hanno preso il sopravvento significa dire, ancora una volta, che è stato l'elemento materiale a prendere il sopravvento sugli elementi di ordine qualitativo e trascendente. Significa dire che vi è stata una perdita dell'elemento qualitativo a favore dell'elemento quantitativo. Le conseguenze di questo passaggio e di questa trasformazione sono assai molteplici e niente affatto scontate, e non possono certo limitarsi alla pur evidente constatazione dell'incremento dell'odio e dell'invidia nel mondo moderno.³⁶¹ Ma per meglio comprendere le autentiche ragioni che avvallano la correlazione tra fenomeni apparentemente tanto diversi si rinvia ai capitoli successivi del presente studio. Per ora, chiudendo questa parentesi, sarà sufficiente ricordare che ogni studio - e quindi

³⁵⁸ Di Émile Durkheim si veda per esempio: *Il suicidio - studio di sociologia*, Rizzoli, Milano, 1987; ed anche: A. Izzo (a cura di): *Storia del pensiero sociologico - II - I classici*, Il Mulino, Bologna, 1975 - Parte terza: "Gli sviluppi del Positivismo in Francia: É. Durkheim", pp. 203-270.

³⁵⁹ RQ: Cap. 10: "L'illusione delle statistiche", pp. 71-75.

³⁶⁰ Come è noto Durkheim è fautore della tesi secondo la quale l'individuo è il prodotto della collettività e non il contrario. Di conseguenza, egli ha dimostrato che i suicidi debbono necessariamente aumentare nella misura in cui gli individui "si espongono" a situazioni anomiche, ossia a situazioni caratterizzate da mancanza di norme atte a regolare la società e gli individui stessi. Ebbene, il fatto che i suicidi siano aumentati in modo esponenziale proprio in epoca moderna, non può che essere spiegato con la perdita di quella sovrastruttura normativa e morale che in epoche precedenti era invece in grado di assicurare maggiormente gli individui. A questa considerazione si deve aggiungere il fatto che i disagi degli individui in epoca moderna non si limitano al triste gesto di autoeliminazione, ma si manifestano anche in molti altri modi più o meno patologici e psichiatricamente rilevanti (si pensi all'impressionante aumento dei disturbi del sonno, dei disturbi dell'alimentazione, delle crisi di panico, e a tutte quelle svariate forme depressive che colpiscono un numero crescente di soggetti). Ebbene, la semplice constatazione, in epoca moderna, dell'aumento di questi innumerevoli disagi, oltre a mettere in allarme, deve anche essere ricondotta ad una grave perdita di quei principi trascendenti e metafisici dei quali non vi è quasi più traccia in epoca moderna.

³⁶¹ CM, p. 132.

anche il contributo fornito da Durkheim - può essere interpretato e ricondotto all'interno della presente teoria. Se Durkheim aveva compreso che l'uomo non può vivere sganciato da una dimensione sociale che lo trascende e che lo governa sia moralmente che normativamente, probabilmente, in fondo, aveva iniziato a comprendere che la più elementare necessità dell'uomo è proprio quella di rifarsi stabilmente a una posizione superiore che travalichi la sua semplice individualità corporea e materiale, e che funga per esso da efficace orientamento. E questo è già un primo piccolissimo passo nella direzione di un innalzamento.

Ma nel novero delle teorie moderne ascrivibili al rango delle posizioni più basse devono essere inclusi anche quei modelli tendenti ad identificare la società con un organismo vivente.³⁶² Anche se Guénon non si esprime su quali possano essere queste teorie, è facile tuttavia accostare questo riferimento allo struttural-funzionalismo di matrice americana, i cui massimi esponenti sono stati Parsons e Merton. Sebbene si possano e si debbano individuare delle analogie e delle corrispondenze tra un essere vivente e un sistema sociale, Guénon mette però anche subito in guardia dai limiti derivanti da un eventuale abuso della suddetta assimilazione: se da un lato l'essere vivente ha in sé il proprio principio di unità, dall'altro l'eventuale introduzione nella società di un'autorità spirituale introdurrebbe in pari tempo un principio *superiore* (trascendente) agli individui (e quindi alla società stessa). Ma se si finisce per considerare la società unicamente come un organismo vivente (che ha in sé - e non fuori di sé - il proprio principio di unità), si finisce anche per *escludere a priori* l'eventuale autorità spirituale, ossia il suo principio trascendente e metafisico. Donde la limitatezza e la riduttività di ogni concezione organicistica della società. Ma se una socio-filosofia sistematica come quella di Parsons porta con sé i suddetti limiti (dal punto di vista metafisico), così anche ogni altro "sistema" filosofico (o filosofia sistematica) risulta appesantito da limiti del tutto analoghi. Se è vero infatti che la Possibilità universale è illimitata, ne deriva che ogni "sistema" filosofico invece - proprio perché pone dei limiti a questa stessa possibilità universale - non può che risultare impotente da un punto di vista metafisico.³⁶³ Più in generale, le filosofie sistematiche devono essere considerate fortemente limitate sotto questo punto di vista, come del resto è facile immaginare se si tiene presente l'ineludibile componente di razionalità insita in ogni "sistema". Ma se da un lato l'edificazione stessa di ogni «sistema» costringe ad imporre quei limiti razionali senza i quali non si potrebbe avere il sistema stesso, dall'altro si deve pur sempre riconoscere in ogni sistema un certo margine di capacità esplicativa e un certo margine di utilità pratica. Ciò che però qui deve interessare maggiormente, per le finalità del presente studio, è che ogni operazione di comparazione tra metafisica e filosofie sistematiche non può che lasciar emergere la forte riduttività e limitatezza di ogni filosofia sistematica in rapporto alla Possibilità universale della metafisica. Se infatti il «sistema» stesso poggia sulla razionalità, la Possibilità universale della metafisica è invece fondata sulla sovra-razionalità. Ne deriva l'abisso che separa la metafisica da ogni "sistema". Ma se le filosofie che hanno assunto il carattere di "sistema" debbono essere inquadrare in tal modo, che dire delle

³⁶² AS, p. 78, nota 2 a piè di pagina.

³⁶³ SME, p. 28; PDV1, p. 190; PDV1, p. 119.

filosofie a-sistematiche ed irrazionali? Quale posizione si deve attribuire a queste forme di pensiero? Che dire dell'insieme dei frammenti intuitivi di un Nietzsche, di un Leopardi, di un Cioran, di un De La rocheaufoucauld, e di ogni altra filosofia emersa dal confine con la letteratura, e che in nessun caso può essere inquadrata all'interno di un sistema? Stante la loro maggiore apertura nella direzione di posizioni diverse, e stante la loro evidente impossibilità ad essere inquadrata nei ristretti limiti di un sistema, e fatte salve le debite differenze esistenti fra loro, è ragionevole supporre che almeno *alcune* di queste filosofie irrazionali e a-sistematiche, debbano possedere più metafisica rispetto alle principali filosofie sistematiche generate dall'uomo occidentale moderno. Queste filosofie, in quanto tali, debbano essere collocate in una posizione più elevata rispetto ad almeno la gran parte delle filosofie sistematiche. Tuttavia non è ancora chiaro, almeno per ora, quali procedure si devono seguire per cercare di stabilire il grado di componente metafisica di un insieme di pensieri e di intuizioni - e quindi il corrispondente grado di altezza nella scala della conoscenza - e conseguentemente ogni differenza di grado tra queste stesse filosofie. Del resto nel presente contesto non è nemmeno possibile tentare di affrontare questo tipo di analisi, travalicando essa i limiti dettati dagli scopi del presente lavoro. Ci si accontenti dunque, almeno per ora, di aver posto un problema e di averne ipotizzato una parziale spiegazione.

Ma giunti a questo punto, dopo aver esaminato le principali posizioni filosofiche dell'epoca classica (dove "il pensiero antico differiva profondamente da quello moderno"³⁶⁴), dopo aver accennato al periodo medievale, e dopo aver individuato i tratti che consentono di riconoscere l'inizio dell'epoca moderna, per arrivare infine ad esaminare la peculiarità delle filosofie contemporanee, dovrebbe risultare ancor più chiaro il fondamentale *cammino di discesa* compiuto dalla storia del pensiero nel corso degli ultimi venticinque secoli. Ma dire questo equivale ancora una volta ad attribuire alle filosofie antiche un grado di elevatezza sicuramente maggiore di quanto non avvenga per le filosofie moderne. Del resto questa determinazione, già emersa precedentemente nel presente studio, alla luce delle ultime riflessioni diventa ancor più chiara, e tale da risultarne certamente rafforzata e confermata. Dunque: mentre per la gran parte delle filosofie moderne si possono muovere le stesse considerazioni formulate per le scienze moderne (per una disamina delle quali si rinvia al capitolo successivo di questo studio), per le filosofie antiche vale invece la pena spendere ancora qualche altra parola, per meglio comprenderne l'importanza. Già si è vista la posizione filosofica di Platone e di Aristotele, sulla cui importanza, seppur sempre relativa, si è già detto abbastanza. Guénon riconosce che è il termine stesso «filosofia» ad aver assunto un significato diverso nell'epoca moderna. Oggi questa parola viene intesa per lo più in modo assai ristretto e in un senso del tutto assimilabile a quello conferito alla scienza moderna.³⁶⁵ Oggi si intende questo termine come una conoscenza

³⁶⁴ DEM, p. 78.

³⁶⁵ Va da sé che la recentissima denominazione attribuita ai moderni corsi di laurea in Italia - «"scienze" filosofiche» - costituisca una contraddizione in termini, sebbene la si debba considerare e accettare come convenzione. E' evidente infatti che la filosofia, possedendo in linea di principio una capacità esplicativa *più ampia* rispetto a quella delle scienze moderne, deve anche ritenersi per questo superiore alla scienza stessa. Di conseguenza, non può esistere una "scienza filosofica", ma soltanto, eventualmente, una "filosofia della scienza", che però è tutt'altra cosa. E' la scienza che deve

precisa, come un autentico punto di vista direttamente orientato verso la conoscenza empirica, e non come generale aspirazione e tensione verso la conoscenza. Per tali ragioni è necessario recuperare l'originario e autentico significato del termine «filosofia»:

occorre restituire alla parola «filosofia» il suo significato primitivo, quello che essa aveva per i pitagorici, i quali furono i primi a farne uso.³⁶⁶

E in questo significato originario del termine Guénon ritrova propriamente

L'«amore per la saggezza», [...] una *disposizione* iniziale per pervenire alla saggezza, e può anche significare, per estensione del tutto naturale, la *ricerca* che, partendo da questa disposizione, deve condurre alla *vera conoscenza*.³⁶⁷

Non quindi necessariamente una «conoscenza in sé», ma almeno la semplice *disposizione* necessaria per il raggiungimento di una conoscenza di grado maggiore e più elevata. Inteso in questo senso il termine «filosofia» diventa prezioso per chiunque voglia comprendere il significato di *innalzamento*, sia esso soltanto individuale e umano oppure extraindividuale e metafisico. Ecco perché, almeno fino ad una certa altezza, deve comunque essere la filosofia a fungere da riferimento per ogni altro tipo di sapere: perché la filosofia è “tensione” verso il sapere e la conoscenza, e non semplice sapere e conoscenza in sé. Ma dire «tensione» verso la sapienza significa interrogarsi sul senso, significa non accontentarsi delle cose così come appaiono ma *scavare* dietro e oltre le stesse, significa non fermarsi a ciò che colpisce il mondo dei sensi ma scavare dietro o sotto di essi, significa, in una parola, «innalzarsi». E l'espressione “«tensione» verso il sapere” racchiude forse tutto il più profondo significato che deve essere attribuito alla parola “filosofia”, intesa nel senso più lato dell'accezione, ossia come spinta verso la conoscenza. Che si tratti poi di estendere questa tensione e aspirazione alla conoscenza fino ad una certa altezza oppure più oltre, è un fatto del tutto secondario dal punto di vista della ricerca. I filosofi presocratici, come è noto, si erano chiesti quali fossero i principi delle cose esistenti in natura, e la loro posizione, pertanto, deve essere ritenuta assai più elevata di quanto non lo sia quella del filosofo moderno e contemporaneo. Chiedersi infatti quale debba essere il principio delle cose significa sforzarsi di cogliere l'«essenza» di quelle stesse cose; significa sforzarsi di coglierne il versante qualitativo; significa muoversi *nella direzione* della conoscenza metafisica; e anche se non la si raggiunge è la corretta direzione che più conta. Significa sempre in qualche modo innalzarsi. Ma si deve anche riconoscere che il percorso può essere condotto in entrambi i sensi: ascendente o discendente. L'uno sviluppa la conoscenza in una direzione e in un senso applicativo a

essere ricondotta a qualche principio superiore (e quindi alla filosofia o alla metafisica) e non il contrario. Per ragioni del tutto analoghe, la volontà - anch'essa tutta moderna e recente - di voler ricondurre, per esempio, la filosofia al diritto appare altrettanto errata, essendo il diritto, come ogni altra disciplina, un tipo di sapere che deve trovare il suo fondamento e la sua legittimazione in qualche principio superiore ad esso (e quindi, ancora una volta, nella filosofia o nella metafisica).

³⁶⁶ AS, p. 126.

³⁶⁷ AS, p. 126 (corsivi miei).

partire dai princìpi, l'altro comporta un'acquisizione graduale della conoscenza procedendo dall'inferiore al superiore, o dall'esteriore all'interiore.³⁶⁸ Non ha senso quindi preferire un cammino anziché un altro: ciò che deve essere ben chiaro è che quel che è dannoso è soltanto il movimento compiuto in mancanza di princìpi, l'azione sganciata dai princìpi, il muoversi senza alcun tipo di orientamento trascendente.

Ma essendo correlati il piano della logica e quello della razionalità individuale, nonché situati su di una medesima piattaforma, a sua volta collocata ad un livello inferiore rispetto al piano sovra-individuale e sovra-razionale della metafisica, se ne deve dedurre che il piano delle proposizioni logiche e delle matematiche, pur costituendo posizioni ferme e stabili - e quindi relativamente elevate - non possono arrivare a rappresentare in modo completo né i fondamenti metafisici del sapere, né le vere posizioni originarie di ogni autentico processo di conoscenza (sebbene naturalmente vi si avvicinino). Come diverrà chiaro più oltre, infatti, la conoscenza suprema sorpassa anche la logica e la matematica, ed è innanzitutto di tipo intuitivo anziché astratta, di tipo irrazionale anziché razionale, di tipo sovra-razionale anziché infra-razionale.

³⁶⁸ AS, p. 131.

3.4. Rapporto tra metafisica e scienza.

Come può essere configurato un corretto rapporto tra metafisica e scienza? Attraverso quali modalità e quali criteri può essere collocata la posizione della metafisica rispetto al piano della scienza? O meglio, della scienza rispetto alla metafisica?

Innanzitutto, se la metafisica è davvero universale e superiore a tutto, a maggior ragione deve esserlo nei confronti delle scienze (e non soltanto nei confronti delle religioni e delle filosofie, come è già stato osservato). Ogni altro tipo di rapporto tra metafisica e scienze deve essere inteso in senso sbilanciato e alterato, e quindi errato.

Oggi la scienza moderna domina l'Occidente, tanto che vien spontaneo chiedersi le ragioni di questo fenomeno così pervasivo ed esteso. Anche se le ragioni di ciò si comprenderanno appieno solo gradualmente nel corso del presente studio, ci si limiti per ora a prendere in esame alcune considerazioni generali sul rapporto tra la metafisica e le scienze.

Innanzitutto nell'epoca attuale impera un vero e proprio "atteggiamento di fede" nei confronti della scienza moderna,³⁶⁹ e non solo da parte degli scienziati, ma anche da parte del grande pubblico. Questo atteggiamento, che per Guénon ha finito per assumere le sembianze di un vero e proprio pregiudizio, diventa

per molti, una sorta di volontà più o meno inconscia di *non ammettere* che i risultati reali o presunti di quella scienza siano qualcosa di cui si possa non tenere alcun conto.³⁷⁰

Il che equivale non soltanto ad affermare che il sapere scientifico viene considerato dall'opinione pubblica un sapere migliore di altri saperi, ma anche che esso è considerato l'unico sapere possibile. Se poi si pensa che la scienza moderna è perennemente sganciata dai principi di ordine superiore, allora l'intera questione assume qui tutta la sua apodittica contraddittorietà. Perché in effetti considerare un sapere come *l'unico* che possa avere un fondamento legittimo non soltanto favorisce l'esclusione di ogni altra verità, dimensione o percezione, ma contribuisce anche a generare tutti quegli atteggiamenti che, anziché essere stabilizzati e legati a un qualche punto fermo di tipo superiore e intellettuale, sono invece di tipo emotivo e sentimentale. In altri termini, tutti coloro che sposano appieno una posizione del genere, senza alcuna prudenza o corredo critico, non solo precipita in basso senza rendersene bene conto, a livello di ogni altra contingenza e antagonismo, ma assume anche una posizione pericolosa.³⁷¹ E questa pericolosità deriva propriamente dal versante applicativo delle scienze moderne, ed è davvero sorprendente come Guénon abbia intuito questo pericolo in un'epoca che, sebbene avesse già mostrato i disastri dei due conflitti mondiali, non aveva ancora sviluppato una riflessione sistematica in tal senso.³⁷²

³⁶⁹ DEM, p. 301.

³⁷⁰ DEM, p. 302 (corsivo mio).

³⁷¹ DEM, pp. 302-303.

³⁷² Le più importanti riflessioni filosofiche sulla tecnica moderna sono state prodotte in tempi recenti da Emanuele Severino e da Umberto Galimberti. L'importanza dei loro contributi è davvero notevole, specie se si pensa al fatto che l'epoca della tecnica è interamente riconducibile ad un ulteriore abbassamento e allontanamento dai principi di ordine superiore e alla conseguente ulteriore accentuazione della materializzazione, che di fatto rendono difficile ricostruire corret-

Si scopre così che la scienza moderna non solo non è così indipendente e disinteressata come abitualmente si tende a credere a livello del senso comune, e come abitualmente essa stessa vuole far credere a tutti. Ma si scopre che essa è anche *pericolosa*; di una pericolosità tanto più costante e latente quanto più gli scienziati stessi dimostrano di perseverare nell'applicazione delle conoscenze scientifiche ignorando al contempo la natura stessa delle forze con le quali hanno a che fare. In altri termini, non è soltanto l'approccio puramente scientifico ad essere discutibile (e in definitiva errato, stante la sua mancanza di collegamento con i principi superiori), ma anche la sua stessa azione e il pregiudizio che costantemente genera circa la sua presunta superiorità. In altre parole, il suo pathos, il suo sentimento, così particolare e limitato (come limitata deve essere del resto ogni altra posizione troppo strettamente legata alla materialità).

Ed è proprio Guénon ad affermare che la componente sentimentale *sembra* essere assente dalla scienza.³⁷³ In virtù di ciò si sarebbe tentati di collocarla su di una posizione relativamente elevata nella scala verticale della conoscenza che in questo studio è stata proposta. Ma questa operazione sarebbe il risultato di uno sguardo distorto. Il razionalismo moderno, che per Guénon inizia proprio con Cartesio,³⁷⁴ è molto spesso un sentimentalismo mascherato.³⁷⁵ Guénon giunge a questa constatazione dopo aver riscontrato l'*odio* manifestato da molti di coloro che si occupano di una qualche scienza specifica, nella misura in cui gettano uno sguardo al di fuori del loro ambito, e nella misura in cui si trovano di fronte a punti di vista che contrastano con la loro visione del mondo.³⁷⁶ Naturalmente non è soltanto a partire dalla constatazione dell'esistenza di quest'odio che si deve concludere che la scienza sembra costituire un punto di vista collocato ai gradini più bassi (e, per converso, l'assenza di odio e una forma indefinita di amore sarebbe invece il suo opposto, cioè un punto di vista elevato). La questione, anche qui, pur essendo più complessa di quanto possa apparire a prima vista, è pur tuttavia ancora una volta riconducibile all'allontanamento dai principi superiori. L'odio che si riscontra nella visione scientifica maschera in realtà

tamente l'interpretazione del fenomeno tecnico.

³⁷³ OO, p. 48.

³⁷⁴ OO, p. 49.

³⁷⁵ OO, p. 48.

³⁷⁶ Al di là di ciò che afferma Guénon, è sufficiente gettare oggi uno sguardo attento agli ambienti scientifici e alle persone di scienza per accorgersi di quanto sia frequente e generalizzato (pur con molte lodevoli eccezioni), quel tipico atteggiamento di disprezzo nei confronti di alcuni saperi e di alcune conoscenze non ufficialmente accettate dalla scienza moderna proprio a causa della loro componente irrazionale - come per esempio l'astrologia, la fisiognomica, e svariate altre forme di conoscenza intuitive che un tempo rientravano nella sfera delle credenze sacre e magiche - e che oggi non sono più legittimate dalla cultura. Lo scienziata inoltre manifesta volentieri quella strana forma di odio verso tutto ciò che non comprende e non conosce, rivelando con ciò stesso non soltanto i ristretti limiti del proprio orizzonte conoscitivo (che per sua natura tende ad *escludere* tutto ciò che non rientra nel proprio ambito), ma anche la sua presunta superiorità unita a quella componente psicologico-sentimentale che invece sembrava essere stata eliminata proprio dalla scienza stessa. Si ricordi inoltre che l'odio e il risentimento in genere, quando non siano rivolti a individui specifici, sono in ogni senso e del tutto riconducibili a quell'insieme di istinti di basso grado che Friedrich W. Nietzsche ha denominato *risentimento* (e di cui la morale degli schiavi ne è l'espressione più evidente), e che è riconducibile alla volontà di potenza debole e alla conseguente sovrastruttura decadente del mondo moderno. Su questo tema si veda anche: M.F. Scheler: *Il ruolo del risentimento nella edificazione delle morali*; Vita e Pensiero, Milano, 1975 (edizione originale tedesca del 1912). Si noti anche che, in generale, ogni forma di conflittualità e di antagonismo nell'Occidente moderno è sempre riconducibile ad un abbassamento e ad un allontanamento da quel Principio superiore che solo invece consentirebbe di superare e di risolvere realmente ogni forma di conflittualità.

una posizione incompatibile con ogni vera sintesi superiore, che sola sarebbe in grado di superare davvero ogni antagonismo.

La presenza dell'odio - come di ogni altra forma di pathos umano - indica sempre una posizione legata in misura rilevante alla partecipazione del lato sentimentale dell'essere umano (e, come si vedrà, della materia), e in quanto tale non può mai costituire un punto di vista veramente superiore. Ne deriva che il punto di vista della scienza moderna non può in alcun modo costituire un punto di vista elevato, e pertanto non può sussistere nemmeno una valida ragione perché essa debba esercitare un così ampio dominio, al punto da escludere altri punti di vista e altri modi di vedere le cose e di vivere. Ma non si deve nemmeno pensare che sia stato soltanto Guénon a comprendere i forti limiti dei processi scientifici moderni. Ogni filosofo occidentale che possa essere ascritto e incluso nell'insieme dei pensatori a-sistematici e irrazionali ha certamente fornito un contributo in tal senso. Si ricordi ancora una volta Nietzsche nel richiamo effettuato all'inizio della presente trattazione e più in generale in tutta la sua opera.³⁷⁷

Ma che cos'è esattamente la scienza moderna? E perché essa suscita così tanto entusiasmo? Innanzitutto la scienza moderna è lo studio dei fenomeni del mondo sensibile. Il che significa che ogni fenomeno che trascenda in una qualche misura - anche minima - il mondo sensibile proprio per questo viene non solo automaticamente escluso dall'indagine scientifica, ma perfino considerato inesistente. Ecco perché un Orientale giudicherebbe il sapere della scienza moderna "un sapere ignorante".³⁷⁸ Proprio perché studiando i fenomeni del mondo sensibile e *ignorando* di fatto ogni altro fenomeno trascendente, esso rappresenta un tipo di sapere che rifiuta di ricondursi a un qualche principio di ordine superiore. In questo modo la scienza moderna diventa sì indipendente, ma contemporaneamente proprio a causa di questa indipendenza diventa anche molto più debole e limitata.³⁷⁹

Per comprendere meglio il senso delle ultime riflessioni si analizzi attentamente il seguente passo di Guénon:

La metafisica è la conoscenza dei principi d'ordine universale, da cui tutte le cose necessariamente *dipendono*, in modo diretto o indiretto; dove la metafisica è assente, ogni conoscenza residua, di qualunque ordine sia, manca dunque veramente di principio, e se in tal modo essa guadagna qualcosa nel senso dell'indipendenza (non di diritto ma di fatto), molto di più perde in portata e in profondità. E' questa la ragione per cui la scienza occidentale è, se così si può dire, tutta in superficie; disperdendosi nella molteplicità indefinita delle conoscenze frammentarie, perdendosi negli innumerevoli particolari dei fatti, essa non permette di conoscere nulla della *vera natura* delle cose, che dichiara inaccessibile per giustificare la propria impotenza a raggiungerla; per questa ragione essa risponde a un interesse molto più *pratico* che speculativo.³⁸⁰

³⁷⁷ Sui forti limiti della scienza si veda ancora: F.W. Nietzsche (a cura di G. Colli & M. Montinari): *Collana Opere complete*, Adelphi, Milano, 1970-2001; ed anche: B.E. Babich: *Nietzsche e la scienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1996.

³⁷⁸ OO, p. 51.

³⁷⁹ OO, p. 51.

³⁸⁰ OO, pp. 57-58. (corsivi miei). Si noti che l'interesse *pratico* della scienza moderna si accorda bene proprio con la *tecnica*, che è un altro fenomeno tipicamente moderno e legato alla stessa scienza moderna. Altre implicazioni derivanti da questa determinazione diverranno più chiare nello sviluppo del presente studio.

Si presti attenzione non solo alla preferenza e all'accento posti sul lato *pratico* della scienza rispetto al versante speculativo, ma anche al più generale e significativo fenomeno della *moltiplicazione* del sapere scientifico in mille direzioni diverse. Ebbene, questo fenomeno è assolutamente antitetico rispetto ad ogni forma di sviluppo della conoscenza che cerchi invece di ricondursi ad un principio superiore unitario, come avverrebbe nel caso di un movimento ascendente nella direzione della metafisica. Se ne deduce che la scienza moderna non si sviluppa in altezza, e conseguenzialmente in profondità e solidità, ma soltanto in larghezza, per così dire orizzontale e superficiale. Le stesse metodologie utilizzate dalla scienza - giungere ad una sintesi partendo da un'analisi³⁸¹ - rappresentano un insieme di procedimenti estremamente discutibili, per quanto questa affermazione possa apparire strana agli occhi dell'uomo moderno. Analisi e sintesi stanno infatti su due piani distinti e non esattamente conciliabili. La sintesi sarebbe anche valida, ma solamente nel caso in cui essa si innalzi, per così dire, verso un punto di vista più alto. L'analisi di un fenomeno invece, di per sé, non conduce più in alto, anzi: essa potrebbe proseguire indefinitamente senza mai giungere ad un efficace approdo sintetico. Non solo, ma

Le false sintesi che si arrabbattono per *trarre il superiore dall'inferiore* (curiosa trasposizione della concezione democratica), non possono mai essere che ipotetiche; la sintesi vera, al contrario, che parte dai principi, partecipa della loro certezza.³⁸²

Più in generale, ogni spiegazione che provenga «dal basso» non può che avere un carattere necessariamente illusorio, e quindi vano ed errato. E ciò vale anche per il problema delle dimostrazioni delle teorie scientifiche. Ogni vera dimostrazione implica una riconduzione di alcuni fenomeni ad un piano realmente superiore e sintetico. Ogni procedura opposta non può che generare sempre e soltanto un errore e una illusione, sebbene questa possa continuare ad essere utilizzata (da cui il termine "utile") per scopi pratici anche per molto tempo. Così si esprime Guénon a proposito della dimostrabilità:

una illusione singolare propria allo «sperimentalismo» moderno è quella di credere che una teoria possa esser provata dai fatti, mentre in realtà stessi fatti possono sempre venire spiegati in funzione di molte e diverse teorie,³⁸³

Ecco dunque che riemerge ancora una volta uno dei tratti fondamentali della teoria che sto esponendo: la questione del *grado di altezza* e del conseguente *rapporto gerarchico*; ossia, di ciò che deve essere inteso come «superiore» e di ciò che deve essere inteso come «inferiore». Nella fattispecie, il procedimento conoscitivo - quando è veramente corretto - deve necessariamente procedere, ancora una volta, dall'alto verso il basso, da una visione sintetica superiore verso un'analisi di livello inferiore e

³⁸¹ OO, p. 58.

³⁸² OO, p. 59 (corsivo mio).

³⁸³ CM, p. 73.

che da quella visione sintetica superiore in qualche modo dipenda.³⁸⁴ Ogni percorso inverso, a rigore, è sempre errato, per quanto esso si sia ampiamente diffuso nell'epoca moderna a partire da Bacone. E non solo esso è errato ma non produce mai un effettivo e autentico *aumento* del grado di conoscenza. Anzi, esso porta spesso fuori strada e conduce di sovente a costruire modelli esplicativi sbilanciati e unicamente frutto di processi induttivi e di generalizzazioni empiriche. Ma, ancora una volta, sono proprio questi saperi che hanno dimostrato e dimostrano di avere maggior riscontro nelle cose *pratiche* (ossia legate alla materialità), ed è proprio per questo stesso motivo che si sono così ampiamente diffusi nell'epoca moderna, così fortemente materializzata. Ma non si cada qui nell'errore, così frequente qualora si rifletta oggi su questi temi, di dover per questo squalificare i saperi scientifici e tecnici della modernità:

Si comprenda bene che non è nostra intenzione dichiarare illegittima, in se stessa, una qualche conoscenza, per inferiore che essa sia: illegittimo è solo l'abuso che si verifica allorché cose del genere assorbono tutta l'attività umana, appunto come oggi accade.³⁸⁵

Si rifletta sul fatto che il "rapporto gerarchico" non interessa soltanto le diverse tipologie di conoscenza, ma anche, per estensione, il grado d'importanza attribuita di volta in volta a queste stesse conoscenze. Ed è propriamente questo eccesso di importanza attribuito alle scienze moderne che qui viene esplicitamente criticato da Guénon; e che nondimeno deve anch'esso dipendere dal mancato riconoscimento di ogni idonea gerarchia dei principi di ordine superiore.

Ma dall'insieme di queste ultime riflessioni è possibile dedurre alcuni ulteriori tratti della vera conoscenza: in forza della stabilità e della immutabilità dei principi di ordine superiore, la vera conoscenza non può che essere in qualche modo correlata con la stabilità, la quiete e la contemplazione. Mentre il sapere falso non può che essere associato all'instabilità e correlato con il movimento, l'utilità pratica, l'azione. A sua volta, il termine *quiete* deve necessariamente essere associato alla pace e all'assenza di conflitti e di antagonismi. Mentre il termine *azione* deve necessariamente essere associato alla pratica e ai conflitti in genere, nonché ad una significativa accelerazione del flusso temporale.³⁸⁶ Inoltre, come più oltre diverrà chiaro, quiete e contemplazione si trovano nella parte elevata della scala verticale della conoscenza e sono sempre correlati con l'elemento *qualitativo*, mentre l'azione e i conflitti si trovano nella parte più bassa della medesima scala e sono correlati con l'elemento *quantitativo*, numerico e materiale.

Data l'enorme importanza di queste ultime determinazioni conviene soffermarsi ancora un poco, richiamando la fondamentale differenza intervenuta nel passaggio tra ciò che era la scienza per gli antichi e ciò che è diventata la scienza per i moderni. Questa differenza, in termini analitici, è la stessa che intercorre fra le scienze

³⁸⁴ PDV3, p. 71.

³⁸⁵ CM, pp. 73-74.

³⁸⁶ Non tutti però condividono la posizione guénoniana della superiorità della contemplazione sull'azione. Si veda per esempio il pensiero di uno studioso italiano che viene spesso affiancato a René Guénon - Julius Evola - ma che pure si discosta da lui su questo e su molti altri aspetti (CM, p. 12). Non è tuttavia possibile richiamare qui la complessa posizione teorica di Julius Evola, che richiederebbe, essa sola, un ampio e particolareggiato studio a parte.

tradizionali e le scienze profane.³⁸⁷ Le scienze moderne sono caratterizzate da una eccessiva preoccupazione per la componente empirica, pratica e utilitaristica, come del resto si è già veduto. Ma per gli antichi le cose non stavano affatto in questi termini:

tutto ciò che dipendeva dalla sperimentazione era considerato dagli antichi tale da non poter costituire che una conoscenza *di grado molto inferiore*.³⁸⁸

Dal che si comprende chiaramente non solo la differenza fondamentale tra scienze antiche (tradizionali) e scienze moderne (profane), ma anche il preciso rapporto gerarchico che deve necessariamente intercorrere tra queste due forme di conoscenza. L'espressione "di grado molto inferiore", usata da Guénon, appare quanto mai chiara e inequivocabile. Se gli antichi consideravano il sapere empirico di grado inferiore e i moderni considerano questo stesso sapere empirico come il migliore e perfino come l'*unico* sapere possibile, è evidente che ciò che è avvenuto non può essere definito in modo diverso da un «capovolgimento». Questo stesso capovolgimento, che ha comportato una abnorme rivalutazione del sapere pratico e sperimentale in epoca moderna (a scapito di un sapere più sintetico, qualitativo e superiore), è determinato da una ulteriore discesa e allontanamento dai principi di ordine metafisico e superiore, le cui conseguenze investono sia il campo delle conoscenze, sia ogni altro campo o settore della vita e del mondo.

La conclusione alla quale si è pervenuti è della massima importanza, in quanto permette di comprendere una volta di più i tratti fondamentali del ciclo temporale che si sta attraversando - il *Kali-Yuga* - e che sono rappresentati sia da un progressivo allontanamento da ogni punto di vista superiore, sia da una ulteriore conseguente materializzazione di tutte le cose, fino a rendere pressoché invisibile ogni conoscenza di tipo superiore.³⁸⁹

In quest'ottica, si può certo affermare che la scienza dell'epoca classica era certamente di gran lunga superiore rispetto alle conquiste conoscitive del mondo moderno (il che equivale a dire che partecipava in misura maggiore della metafisica), e il fatto che la scienza moderna - iniziata con Galilei e Newton - abbia comportato importanti scoperte empiriche per la fisica e per l'astronomia, ha contribuito a confondere ulteriormente le idee dei moderni sul *vero* significato di conoscenza. Non solo: essa ha anche generato il ben noto pregiudizio secondo cui solo la scienza moderna sarebbe depositaria e rappresentativa dell'*unico* sapere realmente possibile. Da questa erronea impostazione è derivato anche il clamoroso errore secondo il quale, passando

³⁸⁷ DEM, p. 187.

³⁸⁸ DEM, p. 187 (corsivo mio).

³⁸⁹ Donde, la ben nota tendenza attuale a considerare come non-esistente tutto ciò che non può esser dimostrato dalla scienza moderna. In definitiva, si può affermare che la scienza moderna ha *ristretto* enormemente i confini stessi di ciò che essa ritiene esistente e conoscibile. Non è un caso dunque che proprio un filosofo come Kant faccia la sua apparizione in un'epoca già contrassegnata dalla modernità, e questo a riprova del fatto che sono gli individui e i movimenti storici importanti ad essere il prodotto delle epoche e delle tendenze sotterranee, e non il contrario (CM, p. 35). Guénon sostiene esplicitamente che la filosofia di Descartes e la sua enorme influenza non sarebbero state possibili senza tendenze preesistenti, latenti e diffuse (CM, p. 88; PN, p. 97). Ed è proprio Guénon a riconoscere che "Kant ha fatto della filosofia non uno strumento per *estendere* la conoscenza, ma una disciplina per *limitarla*" (PN, p. 47). Per ragioni del tutto analoghe buona parte della moderna filosofia ha finito col sostituire la critica della conoscenza alla conoscenza stessa (PN, Cap. 8: "La superstizione della scienza"; Cap. 9: "Scientismo moderno e conoscenza tradizionale"; pp. 44-54).

dall'antichità all'epoca moderna, ci si sarebbe spostati in una direzione di evoluzione e di progresso, mentre in realtà è vero esattamente il contrario. A tal proposito si analizza attentamente il seguente straordinario passo di Guénon:

Fonte dell'errore in questione, come di innumerevoli altri, è la concezione «evoluzionista» o «progressista»: si afferma, in virtù di questa, che ogni conoscenza sia stata dapprima a uno stato rudimentale, a partire dal quale si sarebbe sviluppata ed elevata a poco a poco; si postula una sorta di rozza semplicità primitiva, che beninteso non può essere oggetto di alcuna constatazione; e si pretende di far partire tutto dal basso, come se non fosse una contraddizione ammettere che il superiore possa derivare dall'inferiore. Una simile concezione non è semplicemente un errore qualunque, ma rappresenta propriamente una «contro-verità»; vogliamo dire che essa è esattamente l'opposto della verità, per uno strano *capovolgimento* che è caratteristico dello spirito moderno. La verità è che invece c'è stata, fin dalle origini, una sorta di degradazione o di «discesa» continua, dalla spiritualità verso la materialità, ossia dal superiore all'inferiore, che si manifesta in *tutti* i campi dell'attività umana, a da qui sono nate, in epoche abbastanza recenti, le scienze profane, separate da ogni principio trascendente e giustificate soltanto dalle applicazioni pratiche alle quali esse danno luogo, perché in definitiva è questo tutto ciò che interessa l'uomo moderno, il quale non si preoccupa affatto della conoscenza pura, e che, parlando degli antichi come dicevamo poc'anzi, non fa altro che attribuire loro le proprie tendenze (è per un'illusione dello stesso genere che i moderni, mossi soprattutto da motivi «economici», pretendono di spiegare tutti gli eventi storici facendoli risalire a cause di quest'ordine), poiché non riesce nemmeno a concepire che essi ne abbiano avute di molto diverse, così come non concepisce che possano esistere scienze del tutto differenti, per oggetto e metodo, da quelle che egli coltiva in maniera esclusiva.³⁹⁰

La straordinaria chiarezza ed importanza di questo passo dovrebbe almeno aiutare ad accettare l'idea che possano essere esistite *altre* forme di conoscenza, e che sicuramente esse dovevano essere ricondotte a forme intuitive assai più elevate e potenti di quanto non accada per l'uomo moderno. Ma non solo:

Questo stesso errore comporta anche l'«empirismo» inteso come teoria filosofica, ossia l'idea, anch'essa molto moderna, che ogni conoscenza derivi interamente dall'esperienza, e più precisamente da quella sensibile; in realtà, questa non è che una delle forme dell'affermazione che tutto viene *dal basso*.³⁹¹

Infatti:

non c'è alcuna ragione di supporre che il primo stato di ogni conoscenza dovesse essere uno stato «empirico»; [...] è l'«empirismo» filosofico dei moderni a far loro attribuire agli antichi un «empirismo» di fatto.³⁹²

In altre parole, è la visione dei moderni a condizionare (erroneamente) la percezione di ciò che erano gli antichi, il che rappresenta un altro modo per intendere che le cose sono viste dal basso verso l'alto anziché dall'alto verso il basso. Detto diversamente,

³⁹⁰ DEM, pp. 188-189 (corsivi miei).

³⁹¹ DEM, p. 189 (corsivo mio).

³⁹² DEM, p. 189.

è dall'interno, o dall'alto, che le culture e i saperi possono davvero essere compresi per quello che sono veramente, e non dall'esterno, di lato o dal basso.

E per rendersi conto un po' meglio di questo errato modo di vedere le cose è sufficiente pensare ad alcune filosofie moderne responsabili di aver interpretato la storia moderna come progresso (il Positivismo di Comte, la filosofia della storia di Hegel): sebbene queste filosofie conservino una certa utilità pratica all'interno di un certo spazio e di un certo settore, sono errate nei loro presupposti e nei loro fondamenti, stante l'epoca moderna in una posizione di regresso e non di progresso. Ma un'altra illusione che emerge da queste riflessioni la si può trovare a proposito della ben nota teoria del materialismo storico di Marx.³⁹³ essa non è niente altro che una delle tante illusioni nate nell'epoca moderna, dove su presupposti errati si costruisce un vero e proprio sapere scientifico. Ma perché la teoria del materialismo storico è errata? Essa è errata perché, come tanti altri modelli teorici inventati in epoca moderna, costruisce una spiegazione che parte dal basso e guarda verso l'alto anziché fare il contrario. Se si parte dalle manifestazioni esteriori per poi costruire una teoria generale si compie il processo di conoscenza nel senso inverso a quello che invece si dovrebbe fare. Sebbene, sia chiaro, questi modelli siano comunque interessanti e illuminanti, nonché applicabili concretamente (e quindi utili all'uomo moderno), essi sono errati nei presupposti e nelle fondamenta. Si legga quanto scrive Guénon in proposito:

finora abbiamo [...] preso in esame l'angolo visuale della mentalità (moderna); di qui bisogna incominciare perché da ciò dipende tutto il resto, e nessun cambiamento può essere importante e duraturo se non riguarda anzitutto la *mentalità* generale. Chi sostiene il contrario è vittima di un'altra illusione tipicamente moderna: non percependo che le manifestazioni esteriori, egli confonde le cause con gli effetti e crede volentieri che ciò che non vede non esista; il cosiddetto «materialismo storico», vale a dire la tendenza a tutto ridurre ai fenomeni economici, è un notevole esempio di questa illusione.³⁹⁴

Quindi: la spiegazione, tanto nota all'uomo moderno occidentale, secondo cui gli ordinamenti sovrastrutturali, con le loro variazioni, sono essenzialmente riconducibili alla natura concreta e materiale di ogni base economica ad essi collegata, costituisce un errore proprio perché comporta una spiegazione delle cose a partire dal basso anziché dall'alto. Sebbene, giova ribadirlo, questo modello teorico (come tanti altri) trovi facilmente riscontro nella sua applicabilità pratica; ed anzi viene considerato valido proprio per questo.

Questa erronea posizione (l'errore sta nell'angolo visuale, nel particolare tipo di sguardo con cui si osserva il mondo) ha fatto perdere di vista la stessa capacità intuitiva ed intellettuale con cui si sarebbe invece potuto osservare correttamente il mondo con tutti i suoi fenomeni. E' venuta così a mancare anche solo la possibilità di immaginare che possano esistere altre forme di conoscenza che sfuggono ai sensi: ci si esprime così in tal caso semplicemente dicendo "ciò che non si vede non può esistere" (mentre è proprio ciò che non si vede che costituisce la vera essenza di tutte le cose), oppure "se un fenomeno non è dimostrabile non esiste" (mentre un fatto che

³⁹³ OO, p. 101.

³⁹⁴ OO, p. 101 (parentesi e corsivi miei).

non sia dimostrabile non significa affatto che esso non esiste). Ancora una volta quindi ci si ritrova costretti a confermare l'esistenza di quel pregiudizio secondo cui coloro che riescono a cogliere, anche minimamente, un punto di vista più intuitivo ed elevato, viene considerato un ingenuo. Così si esprime ancora Guéron:

che ci siano conoscenze che non vengono dai sensi, è semplicemente una questione di fatto; ma i moderni, che pretendono di basarsi solo sui *fatti*, li disconoscono o li negano volentieri quando questi non si *accordano* con le loro teorie.³⁹⁵

Ora, come è facile immaginare, non sono i fatti che devono essere *accordati* alle teorie, e di conseguenza considerati validi in caso di accordo positivo e squalificati come non-esistenti in presenza di un tentativo di accordo dall'esito fallimentare (che è quello che propriamente si fa nella scienza moderna, mediante ripetute riduzioni e schematizzazioni). Ciò che si dovrebbe realmente fare è utilizzare un punto di vista realmente superiore, il quale, proprio in quanto tale, sarà realmente in grado di includere nella propria spiegazione *i fatti così come sono*, senza alterarli o modificarli, o, peggio, senza considerare come non-esistenti quelli che non riescono ad essere inclusi in un determinato quadro teorico di riferimento non sufficientemente ampio ed appropriato. Del resto, soffermandosi un momento su queste riflessioni si giunge spontaneamente alla conclusione che la scienza moderna è certo più esatta e più indipendente, ma al tempo stesso è anche molto più soggetta ad errori e a importanti cambi di paradigma (il che equivale a dire che non è così esatta come sembrerebbe). Ebbene, questi salti e queste rivoluzioni scientifiche non possono che derivare unicamente dal fatto che la teoria in questione era sbagliata, ma dire che la teoria era sbagliata significa dire che non era fornita di una intuizione sintetica sufficientemente potente ed elevata, sì da poter reggere all'evidenza di fatti e fenomeni che in un dato momento hanno messo in crisi quella stessa teoria. Si ha un bel dire oggi che la scienza moderna è esatta, indipendente, fonte di un sapere certo e comprovato. Si ha un bel dire nel linguaggio doxastico e immaginativo che questo fenomeno è provato e quest'altro non è provato... Ma la realtà dei fatti è che le scienze moderne, nonostante l'apparenza, brancolano nel buio, e l'evidenza di questa affermazione riemerge ogni qualvolta è la scienza stessa ad ammettere i propri clamorosi errori e i propri repentini cambi di punti di vista e di prospettiva. Del resto, sono proprio questi continui errori che dovrebbe quantomeno far riflettere scienziati e cittadini sulla reale portata e validità delle scienze moderne,³⁹⁶ cosa che invece sembra non succedere.

Ma gli scienziati moderni sbagliano anche nell'intendere il «fondamento» della *loro* stessa scienza nel momento in cui la intendono come se dovesse trattarsi del fondamento di *ogni* scienza.³⁹⁷ In altre parole, essi confondono il punto di vista particolarissimo della loro scienza con una sorta di piattaforma teorica generale e universalmente valida. Ebbene, ancora una volta, questo tipo di errore è generato unicamente dall'utilizzare un determinato punto di vista intendendolo come punto di vista più elevato di quello che realmente è; e questo succede ogni volta che si guarda dal basso

³⁹⁵ DEM, pp. 189-190 (corsivi miei).

³⁹⁶ DEM, p. 310.

³⁹⁷ DEM, p. 190.

verso l'alto, mentre la procedura corretta è sempre quella di osservare le cose *stando al di sopra* di quelle stesse cose che si stanno osservando. E solo innalzandosi in questo senso si riesce a cogliere punti di vista tali da percepire in senso unitario ogni diversità di prospettiva. Ed ecco allora che in quest'ottica l'astronomia rappresenta in realtà solo la parte materiale dell'antica astrologia, la chimica appare derivata da una degenerazione dell'antica alchimia.³⁹⁸ La vera conoscenza, la conoscenza tradizionale, è sempre in qualche modo riconducibile ai principi trascendenti, ossia a punti di vista intellettivi ed intuitivi, e non all'empirico e all'esperienza. Di conseguenza essa sola guarda le cose dall'alto. La scienza moderna invece rappresenta soltanto uno sguardo dal basso, e niente di più.

Ma non si deve neanche pensare che non siano esistiti pensatori moderni che, almeno in parte, non siano arrivati ad essere consapevoli della relatività e della molteplicità di ogni punto di vista conoscitivo non realmente riconducibile ai principi trascendenti. Un esempio in tal senso è ravvisabile ancora dalle riflessioni di Nietzsche, quando ammette che

la vera conoscenza *dovrebbe* essere *trascendentale*. La “vera conoscenza” non può essere l'espressione di una convinzione personale o limitata, non può corrispondere a qualcosa che io “so” essere vero ora o semplicemente vero per me.³⁹⁹

Nietzsche almeno lo intuisce; egli comprende, a differenza di buona parte dei pensatori occidentali a lui contemporanei, il carattere basso e individuale - e quindi relativo e prospettico - di ogni conoscenza moderna (e si presti bene attenzione al fatto che l'aver compreso questo costituisce già un innalzamento): la conoscenza che dovrebbe essere trascendente in realtà è solo personale, individuale, e quindi relativa e prospettica. Ed è questa consapevolezza che porta Nietzsche a teorizzare la ben nota posizione denominata «prospettivismo», secondo la quale non può più esistere un'unica verità ma soltanto una molteplicità di verità - fenomenologicamente tutte sullo stesso piano - derivante dalla molteplicità delle diverse posizioni fenomeniche indotte dai diversi gradi di oggettivazione della volontà di potenza individuale. In altre parole, Nietzsche comprende - ed è questo il suo merito come epistemologo - che la conoscenza nel mondo moderno non avviene per trascendenza (come invece dovrebbe avvenire per essere davvero denominata tale), dipendendo anzi questa unicamente dalle condizioni organiche e fisiologiche⁴⁰⁰ di ogni individuo. Nietzsche riconosce che la scienza moderna è solo un'interpretazione del mondo, e nella fattispecie essa è solo un'interpretazione “bassa”, scialba e insensata⁴⁰¹ del mondo, unicamente funzionale alla rassicurazione dell'uomo mediante queste credenze-illusioni (tra le quali si deve includere quella di poter dominare la natura). Egli tuttavia riconosce la giusta direzione verso l'alto che ogni vera conoscenza dovrebbe avere, anche se finisce poi per non crederla possibile (in accordo con la sua posizione radicalmente antimetafisica), ammettendo

³⁹⁸ DEM, p. 191.

³⁹⁹ B.E. Babich: *Nietzsche e la scienza; arte, vita, conoscenza*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1996, p. 125 (corsivi miei).

⁴⁰⁰ B.E. Babich: *Nietzsche e la scienza; arte, vita, conoscenza*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1996, p. 102.

⁴⁰¹ Ivi, p. 141.

come unica conoscenza raggiungibile quella della credenza individuale (dove il «prospettivismo»):

Ma la conoscenza trascendentale è proprio quanto è assolutamente *inattuabile* da una prospettiva organica. Ancora una volta, la vera questione è per Nietzsche se sia possibile dimostrare che il fondamento della conoscenza sia altro dalla credenza. La risposta è negativa.⁴⁰²

In effetti con la sola dimensione organica non è certo possibile accedere alla conoscenza trascendente: per accedere ad essa occorre anzi “liberarsi” proprio dalla dimensione corporea e individuale mediante l’intuizione intellettuale pura. Questo almeno per coloro che credono a questa possibilità. Per coloro che non vi credono non resta che utilizzare la posizione prospettivistica teorizzata da Nietzsche (irriducibilmente legata al mondo fenomenico e sensibile), oppure utilizzare una delle tante metafisiche prodotte dall’uomo nella storia dell’Occidente. Come si è già visto, nel percorso della conoscenza ci si può innalzare tra le diverse posizioni del mondo sensibile e fenomenico (passando dalle percezioni individuali alle conoscenze scientifiche, per giungere alle forme più elevate dell’arte) fino a raggiungere una precisa soglia in prossimità della quale non può che presentarsi inevitabilmente un bivio tra due alternative possibili: o il proseguimento della conoscenza delle cose umane e sensibili in una direzione ulteriore, e quindi anti-vitale e pericolosa per la vita stessa dell’uomo; oppure il proseguimento della conoscenza oltre la soglia dell’ingresso nel mondo senza forme e senza tempo della metafisica pura. Il rifiuto di entrambe le prospettive non può che comportare unicamente l’arresto della conoscenza al livello raggiunto. La naturale predisposizione di ogni individuo, unita alle condizioni storico-sociali di una civiltà, influenzano e determinano l’inclinazione verso l’una o l’altra delle suddette prospettive.

Ma si rifletta ancora sulla pericolosità derivante dallo spingere la conoscenza anti-metafisica troppo oltre:

gli esseri umani non sono destinati alla conoscenza. La ricerca delle verità (che è verità di “tutte le realtà”), quando non è uno stratagemma al servizio della vita [...] è mortale. La ricerca della verità è sempre radicata nell’errore, precisamente perché l’errore è la condizione stessa della vita [...] bisogna lasciar vivere gli errori e concedere loro un grande campo d’azione [...]⁴⁰³

Si conosce solo per vivere, per sopravvivere, o perché l’uomo ritiene utile spingere la conoscenza in una certa direzione piuttosto che in un’altra, per una questione di convenienza e di praticità, e in definitiva per cercare di dominare la natura.⁴⁰⁴ Questo è quanto sostiene Nietzsche, il quale, del resto, essendo vissuto in epoca moderna, non poteva non comprenderne appieno i caratteri. Ma collocare la scienza su di un piano di questo tipo significa, ancora una volta, collocarla allo stesso livello delle credenze

⁴⁰² Ivi, p. 125 (corsivo mio).

⁴⁰³ B.E. Babich: *Nietzsche e la scienza; arte, vita, conoscenza*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1996, pp. 126-127.

⁴⁰⁴ Ivi, p. 161.

(moralì) e dei sentimenti tanto necessari all'uomo moderno,⁴⁰⁵ e che non possono che dipendere unicamente dalla materialità tipica dell'epoca moderna. La scienza moderna, infatti, è del tutto assimilabile a quell'insieme di credenze morali e sentimentali di cui l'uomo moderno e decaduto ha così tanto bisogno. Ecco perché la distruzione di queste stesse verità-illusioni morali, derivante dalla conoscenza (antimetafisica), è così pericolosa per la vita. Ecco perché la conoscenza di questo mondo illusorio e decaduto, spinta oltre le naturali esigenze di convenienza e di praticità per la vita, non può che diventare pericolosa per la vita stessa, stante il suo fondamento non nella sorgente del flusso vitale dell'individuo, ma a lato di esso, in una sorta di piattaforma razionale sganciata dagli elementi vitali, e che quindi si oppongono ad essi. Questo pericolo insito in ogni processo conoscitivo che rimanga vincolato al piano razionale e sensibile, può essere eliminato unicamente con lo spostamento del processo di conoscenza sul binario della metafisica.

Si badi bene che Nietzsche è consapevole che le verità antimetafisiche sono errori, ma egli è anche consapevole della *necessità* di queste stesse credenze erranee per la vita: queste verità sono errori che non devono essere smascherati come errori, a meno che non si possieda un surplus di volontà di potenza tale da consentire di sopportare il peso di queste verità. Questa la posizione di Nietzsche. L'alternativa non può essere niente altro che l'agganciarsi alle verità di ordine metafisico, le quali non solo non comportano pericolo alcuno ma consentono di raggiungere la beatitudine eterna, relativizzando e ridimensionando tutte le cose terrene e umane.

Ma si rifletta qui ora, ancora una volta, sul collegamento, apparentemente inesistente, tra la forma di conoscenza dell'epoca moderna e un'ampia molteplicità di altri fenomeni ad essa correlati in quanto derivanti da un'unica causa: l'abbassamento e l'allontanamento dai principi superiori e trascendenti. Si ha così la conoscenza empirica, l'utilità e la pragmaticità, la propaganda e il proselitismo, la semplificazione, la trasformazione, la riduzione, l'applicazione. Appare allora evidente che un tipo di conoscenza siffatta, che proprio in virtù della sua natura cerca di autodivulgarsi e di propagarsi mediante modalità così molteplici e sfrontate, non può non essere correlato con una precisa aspettativa di conoscenza da parte del grande pubblico. Esso non solo pretende di sapere tutto e che gli venga spiegato tutto (anche in campi dove la sua incompetenza appare incontestabilmente presente), e con un linguaggio che deve essere costruito apposta per lui, ma è anche convinto di poter conoscere tutto, al punto che non gli passa nemmeno per la mente l'idea che potrebbe essere lui non all'altezza di certe conoscenze. Ma anche in questo campo si avrà modo di sviluppare ulteriori riflessioni nella seconda parte del presente studio, dedicata in modo specifico al decadimento dell'elemento qualitativo nell'epoca moderna. Diventeranno in tal modo più chiare le ragioni, le cause e le modalità che hanno determinato la genesi di alcuni specifici fenomeni come l'odio per il segreto e l'espansione ipertrofica della sfera pubblica.⁴⁰⁶ Ne deriva una posizione in palese antitesi rispetto al sapere tradizionale che, per la sua stessa natura, e oggi più che mai,

⁴⁰⁵ Ivi, p. 316.

⁴⁰⁶ DEM, pp. 197-198.

si fa sempre più difficilmente accessibile in ogni luogo.⁴⁰⁷

La verità è che il sapere di natura elevata, e almeno parzialmente riconducibile alla conoscenza tradizionale, conserva la sua impossibilità ad essere diffuso e divulgato. Per sua stessa natura esso tende a rimanere nascosto. E questo in qualsiasi epoca, stante il suo carattere immutabile e indipendente dal tempo e dalla storia. E ciò non soltanto in forza dell'incomunicabilità della conoscenza suprema - a cui si è già fatto riferimento - ma anche a causa delle condizioni sociali dell'Occidente moderno, il quale, essendo fortemente materializzato, ne ostacola *ulteriormente* il già difficile accesso.

La scienza moderna invece, per sua natura molto diversa, odia non soltanto il segreto ma anche «l'idea» stessa del segreto; essa odia semplicemente l'idea che qualcosa o qualcuno possa essere posto al di fuori della conoscibilità-controllabilità-classificabilità; e questo in qualsiasi campo e in qualsiasi settore e per informazioni di qualsiasi genere (e non soltanto scientifiche; e questo perché è la scienza moderna stessa ad essere stata ridotta a «sapere profano»). Ne deriva una fortissima spinta a rendere pubblica ogni informazione, scientifica o privata che sia. Questo processo è più pervasivo di quanto si possa immaginare e riguarda ogni cosa: informazioni scientifiche, dati privati, dati pubblici e quant'altro. Ne deriva una diffusa esigenza non solo di sapere tutto in campo scientifico, ma anche un'assurda pretesa di ogni individuo di invadere settori estranei alle sue reali capacità e conoscenze. Donde, le infinite controversie, gli innumerevoli contenziosi legali, che sembrano ripetersi con frequenza ipertrofica. Ma anche su questo fenomeno ci si vedrà costretti a tornare, tale è la sua portata e la sua importanza: la maggioranza degli individui dell'Occidente moderno occupa posti e ruoli nella società non propriamente adatti ai reali livelli di conoscenze e capacità posseduti da ognuno.

Ma a proposito dell'odio per il segreto, si legga ancora quanto scrive Guénon in proposito:

oggi non esiste più alcun segreto scientifico; la scienza non esita a pubblicare le scoperte più recenti. Infatti la scienza profana è fatta solo per il «grande pubblico», ed è questa tutta la sua ragion d'essere. E' chiaro che essa non è in realtà niente di più di ciò che sembra essere, poiché, non possiamo dire per principio ma piuttosto per assenza di principio, rimane soltanto alla superficie delle cose; certo non c'è in essa niente che valga la pena di essere tenuto segreto.

Rendere quindi il sapere scientifico alla portata di tutti, divulgarlo e trasmetterlo, non implica soltanto una sua degenerazione; ma è questa stessa degenerazione che lo riporta per così dire "su uno stesso piano indifferenziato" rispetto a qualsiasi altro linguaggio di senso comune. Ne deriva l'assai nota mescolanza e confusione moderna, non solo nei linguaggi, ma anche nei temi e nei dibattiti stessi, nelle dispute su qualsiasi argomento, le quali sembrano tutte ruotare eternamente attorno ai problemi anziché affrontarli davvero. Ancora una volta: si discute, certo, ma la discussione generata in questo contesto confuso, senza principi, né veri riferimenti non può che tradursi

⁴⁰⁷ DEM, p. 199.

in un'attività sostanzialmente inutile, dispersiva, e anche dannosa. E non c'è campo oramai che sia rimasto immune da questo *mostruoso*⁴⁰⁸ fenomeno.

Giunti a questo punto si provi a spingere l'analisi un passo oltre: che rapporto deve avere la verità con il processo di conoscenza? Una volta operata la distinzione tra procedure conoscitive corrette e procedure conoscitive non corrette (o quantomeno di grado inferiore), che senso possono avere i due diversi livelli di realtà-verità? In altre parole, che cosa bisogna farsene di questo insieme di pseudo-verità abitualmente chiamate scientifiche? E come si deve disporre di questo insieme di verità dal carattere instabile, precario e soggetto a continui mutamenti, ossia di verità che non sono verità nel senso pieno della parola? La verità scientifica, non essendo verità nel senso pieno del termine, deve possedere altri fini e altri significati; in particolare deve svolgere la duplice funzione della *comodità*⁴⁰⁹ e dell'utilità *pratica*. Comodità e utilità pratica determinano direzione e senso della scienza moderna, che se ne sia consapevole o meno. La scienza moderna dipende in misura rilevante proprio dall'esperienza, contrariamente al dominio della metafisica che invece è al di là e oltre la stessa esperienza.⁴¹⁰ Se ne deduce che interi settori della ricerca scientifica moderna, lungi dall'essere "liberi o "avalutativi", sono in realtà letteralmente condizionati da queste esigenze pratiche, pragmatiche e materiali. Il fatto che sia pressoché assente nell'epoca moderna questa consapevolezza non è riconducibile a niente altro che alla perdita dei principi supremi, operata proprio dalla scienza moderna stessa. Il senso e la direzione di buona parte della ricerca scientifica oggi dipendono quindi da motivi bassi e contingenti. Ma una scienza siffatta, edificata a partire da punti di vista così bassi, non ha alcun diritto di rivendicare legittimamente così ampie pretese di dominio e di interesse come invece oggi sembra fare.

Non è la verità scientifica che si è ampliata a causa di un nuovo metodo, ma è il nuovo metodo che si è generato proprio dall'abbassamento verso la materialità, e che di conseguenza ha prodotto nuove tipologie di verità (tutte differenti, frammentate, divise e spesso in contrasto fra loro). Generatesi queste nuove verità, esse si sono diffuse e moltiplicate nell'Occidente moderno proprio perché a un certo punto si sono trovate in accordo con i bisogni specifici di una civiltà e di un'epoca quasi esclusivamente materiali.⁴¹¹ A rigore, quindi, la scienza moderna non è neanche indipendente come vuole far credere di essere: è indipendente nel metodo ma è dipendente dalle pratiche e dalle esperienze (mentre la vera conoscenza dovrebbe essere svincolata da questi stessi fattori). La verità scientifica soddisfa e gratifica in una qualche misura la volontà di potenza di colui che vi si adopera e di colui che la utilizza; svolge e realizza in gran parte l'imprescindibile funzione di assicurare l'uomo, il quale ha sempre cercato di conoscere il mondo che lo circonda al fine di poterlo controllare e domina-

⁴⁰⁸ Si noti che è lo stesso Guénon a utilizzare il termine "mostruoso" riferendosi ad un mondo che stava per diventare sempre più "pubblico" (DEM, p. 198). A dire il vero Guénon, nel medesimo contesto, esprimeva al tempo delle riserve - il periodo è quello del 1940 - e riteneva che non si fosse ancora giunti ad una situazione di gravità estrema, fatta di esseri che vivono come in "alveari di vetro" (ossia dove tutto ciò che si fa diventa visibile all'esterno). Ma parimenti vien spontaneo chiedersi se anche oggi Guénon esprimerebbe quelle stesse riserve, stante la situazione odierna, pubblica e mass-mediatica, assai aggravata rispetto all'epoca delle sue riflessioni.

⁴⁰⁹ OO, p. 64.

⁴¹⁰ PDV2, pp. 60-61.

⁴¹¹ OO, p. 62.

re (mentre la conoscenza metafisica si muove in senso opposto). Sebbene l'insieme dei processi orientati alla creazione di questo controllo e di questo dominio abbiano un carattere prevalentemente illusorio, esso pur tuttavia mantiene e conserva la sua importante funzione psicologica di rassicurazione.

Non solo: ma, come è noto, lo spirito scienziata si è particolarmente sviluppato in corrispondenza della Prima e, ancor più, della Seconda Rivoluzione Industriale, con le invenzioni meccaniche, elettriche e il generale sviluppo della tecnica, con il risultato di creare un numero molto maggiore di bisogni, rendendo così l'uomo ancor più vincolato e più schiavo.⁴¹²

Tuttavia, Guénon riconosce che in Occidente sono stati effettuati almeno dei tentativi di superamento dell'estrema frammentazione delle conoscenze in tante specialità. Egli ha visto nel Positivismo di Auguste Comte proprio uno di questi tentativi,⁴¹³ (sebbene naturalmente esso sia errato nei suoi presupposti). Ma nell'ambito della presente riflessione vi si potrebbe aggiungere senza dubbio anche il tentativo rappresentato dal sistema filosofico hegeliano, nonché quello ravvisabile dalla speculazione leibniziana, sebbene tutti questi tentativi - ed altri ancora - siano accostabili alla presente teoria solo in misura molto parziale.

Se dalle ultime riflessioni si è potuto constatare la tendenza del sapere scientifico moderno a frammentarsi e a suddividersi in tante direzioni, non va dimenticato che questa frammentazione costituisce soltanto uno dei tanti aspetti della questione. Oltre a questo fenomeno, è anche possibile osservare la tendenza presente in coloro che si occupano di una qualche specialità scientifica ad essere *facilmente influenzabili* a nuovi sviluppi del loro stesso settore scientifico e a teorie diverse.⁴¹⁴ Ebbene, proprio questa facile influenzabilità pone in evidenza ancora una volta la scarsa solidità e la mancanza di stabilità delle stesse conoscenze scientifiche, oltre all'instabilità e all'insicurezza di coloro che le professano. Se le conoscenze scientifiche fossero davvero solide, assieme a tutti coloro che le professano, gli uni e gli altri non si lascerebbero modificare tanto facilmente. E ancora una volta questa instabilità appare assolutamente incompatibile con quelle conoscenze che invece cercano almeno di riallacciarsi a principi superiori.

Tuttavia - ed è questo uno dei punti nodali dell'intera questione - se i processi conoscitivi sono errati, anche l'insieme di queste instabili pseudo-conoscenze interamente prodotte dall'uomo sarà errato. E così pure sarà errato il suo corrispondente dominio. Ne deriva che - per estensione - anche il senso di sicurezza ricercato dall'uomo mediante questi suoi stessi processi conoscitivi non può che imboccare strade sbagliate e sentieri scivolosi. L'uomo moderno si muove e agisce commettendo

⁴¹² L'aumento dei bisogni e il corrispondente aumento dei beni posseduti rende l'uomo più dipendente, più schiavo, più debole e più pauroso. Ed è proprio ciò che si è verificato nell'epoca moderna: un aumento ipertrofico dei bisogni (con conseguente aumento della confusione dovuta alla mancanza di principi in grado di ordinarli gerarchicamente) determinato dalla scienza e dalla tecnica, e - conseguentemente - un aumento della dipendenza, dei vincoli, del possesso e quindi delle paure, e un aumento dell'incapacità di soddisfare questi numerosi bisogni. Ne deriva non solo una connotazione negativa di progresso, ma anche un tipo di uomo sicuramente meno libero, più insicuro, e antropologicamente debole. Su questi argomenti si veda: E.M. Cioran: *La caduta nel tempo*, Adelphi, Milano, 1995, p. 40; nonché: U. Galimberti: *Psiche e techne - l'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano, 1999.

⁴¹³ OO, p. 59.

⁴¹⁴ OO, p. 59.

una quantità innumerevole di errori. Le teorie che crede di aver scoperto e prodotto - non solo nelle scienze “esatte” (che esatte non sono mai), ma anche nelle scienze della società - gli si rivelano non solo errate, ma anche fautrici di pericolosi risvolti storico-sociali, come gli eventi della storia del resto hanno già ampiamente e ripetutamente dimostrato.

Ne deriva quella triste impressione secondo la quale l’uomo moderno non soltanto sembra essersi impantanato in quell’immensa palude costituita dagli innumerevoli problemi che lui stesso si è creato, ma anche la sgradevole sensazione secondo la quale egli sembra costretto a muoversi continuamente senza però mai dimostrare la benché minima ed effettiva capacità di risolverli: egli si agita come dentro a una labirintica prigione senza più trovare né il modo di uscirne, né la sia pur minima capacità di innalzarsi al di sopra di essa. Ma nondimeno è proprio questa la modernità che si sta cercando di comprendere e di descrivere. Ogni conoscenza che possa dirsi veramente tale dovrebbe invece riprodurre

Un riflesso della verità superiore, immutabile, di cui partecipa necessariamente tutto ciò che possiede qualche realtà.⁴¹⁵

Tutto il resto è necessariamente impostura e inganno, sempre e comunque (essendo la verità metafisica eterna e immutabile).

Ma un altro peculiare aspetto delle scienze moderne è costituito dalla loro *vulgarizzazione*.⁴¹⁶ Intendendo con ciò Guénon un vero e proprio *bisogno di propaganda*, così curiosamente diffuso nel mondo moderno a causa della posizione decaduta in cui si trova la presente epoca, laddove gli individui rimangono sensibili quasi esclusivamente al lato istintuale ed emotivo del loro essere. Ne deriva che non solo le creazioni umane moderne sono di valore basso, quantitativo e materiale, ma anche la loro ampia diffusione, per realizzarsi, dovrà necessariamente far leva su questo livello basso, quantitativo e materiale. Si comprende dunque perché, nell’immensa schiera degli innumerevoli bisogni dell’epoca moderna, si deve includere anche il bisogno di propaganda (si noti bene: non la propaganda ma il bisogno di propaganda, bisogno tipico di ogni epoca materiale e posta agli antipodi rispetto ad ogni vera interiorità). Se anch’esso - assieme a tutti gli altri bisogni - deve necessariamente essere riconducibile al lato istintivo e sentimentale degli esseri umani (su cui tutta la società moderna è imperniata), piuttosto che a quello spirituale-intellettuale, ne deriva che per diventare un po’ più liberi non rimane altra via che quella di sganciarsi almeno in parte da questi numerosi bisogni (anche se il sistema economico-capitalistico-utilitaristico-tecnico cerca invece di aumentarli a dismisura). Ma per liberarsi da questi bisogni, stante il loro punto di richiamo proprio sulla parte bassa e materiale della natura umana, non v’è altra via che quella di innalzarsi verso l’alto, verso la spiritualità e l’intellettualità, ossia verso una posizione che dipenda in misura minore dalla materialità e dal sentimento. Per quanto questa strada possa apparire difficile, è pur vero che a livello individuale la si può percorrere, almeno fino a un certo punto. E ci si accorgerebbe di es-

⁴¹⁵ OO, p. 61.

⁴¹⁶ OO, p. 65.

sersi innalzati almeno un po' nel momento in cui una parte di questi bisogni, la cui soddisfazione era ritenuta imprescindibile, inizierebbe ad apparire superflua. Simultaneamente ad un parziale svincolo da alcuni di questi bisogni "moderni", ci si dovrebbe adoperare del pari per coltivare in modo significativo una certa dimensione spirituale, sì da trasformare ciò che è bisogno in non-bisogno e ciò che è non-bisogno in bisogno. Va da sé che la realizzazione di questo capovolgimento implicherebbe l'estinzione stessa del bisogno di propaganda, assieme all'estinzione di tanti altri bisogni: se la pseudo-verità sente in maniera così irrefrenabile la spinta a propagandarsi, le verità più elevate devono invece essere ricondotte in una direzione opposta, tendendo esse, per loro natura, ad eclissarsi.

Ma per ciò che riguarda il bisogno di propaganda e di proselitismo si deve mettere in luce anche un altro importante aspetto, specie se si considerano le implicazioni e le conseguenze generali ai cui esso inevitabilmente conduce:

*la propaganda e la volgarizzazione non sono possibili che a detrimento della verità: pretendere di mettere quest'ultima «alla portata di tutti», facendola accessibile a tutti indistintamente, significa necessariamente impoverirla e deformarla, perché è impossibile ammettere che tutti gli uomini siano ugualmente capaci di capire qualsiasi cosa;*⁴¹⁷

Da questo passo emerge ancora una volta, seppure in forma diversa, il problema della verità e del suo rapporto con le diverse posizioni nella scala verticale della conoscenza da me teorizzata. Infatti, sentirsi in dovere di rendere una data verità scientifica comunicabile e accessibile *a tutti* significa necessariamente ridurla, trasformarla, impoverirla, snaturarla. In altre parole, significa tradurla in qualcosa che, in definitiva, al termine del processo trasformativo, essa non ha più molto a che fare con la verità di partenza. E se i processi scientifici e culturali moderni si muovono in questa direzione, se ne può dedurre che essi in realtà non trattano la verità, ma un suo surrogato. Ne risulta così ulteriormente amplificato il paradosso secondo il quale la scienza moderna, fundamentalmente lontana dal trattare le verità importanti e significative, si trova in pari tempo ad esercitare una strana e assurda egemonia, l'egemonia di una pseudo-verità, anzi, di molte pseudo-verità frammentate (e spesso in contraddizione fra loro), nei confronti di poche verità assai più elevate e profonde, che in tal caso rimangono eclissate ed accessibili ad un numero esiguo di persone. D'altra parte

*Il chimerico pregiudizio dell'«uguaglianza» va contro i fatti più evidenti, tanto nella sfera intellettuale quanto nella sfera fisica; è la negazione d'ogni gerarchia naturale, è l'abbassamento di ogni conoscenza al livello della comprensione limitata della massa. Non si vuol più ammettere nulla che vada oltre la comprensione comune;*⁴¹⁸

Nel mondo moderno quindi la verità viene abbassata al livello della massa, anziché creare le condizioni affinché l'uomo possa innalzarsi verso di essa. L'esito di questa riflessione consente di comprendere ancor meglio l'oggetto della presente trattazione: esistono almeno due importanti aspetti che necessitano di un maggiore chiarimento.

⁴¹⁷ OO, pp. 65-66 (corsivi miei).

⁴¹⁸ OO, p. 66 (corsivo mio).

Innanzitutto sussiste sempre una precisa gerarchia su cui si collocano i diversi livelli di verità-realtà, i quali però non possono più interessare soltanto la sfera della conoscenza e della scienza - come precedentemente si sarebbe stati portati a credere - ma essi al contrario si estendono ben oltre, coinvolgendo tra le altre anche le sfere dell'etica e della politica. Nella seconda parte del presente lavoro si avrà modo di trattare proprio i principali aspetti e le principali conseguenze di questa discesa e di questo allontanamento dal punto di vista superiore, riassumibili con l'espressione "perdita della qualità". La mia simbologia del continuum figurato verticale acquista così ulteriore conferma e forza esplicativa, in quanto esso non si applica più soltanto alla conoscenza scientifica ma include anche *ogni* altro tipo di conoscenza e di sapere. Del resto, salendo si assiste ad una progressiva riduzione delle opposizioni e degli antagonismi e a una progressiva parallela unione delle discipline (sintetica e non sincretica). Ogni suddivisione e frammentazione non può invece che essere riconducibile ad una discesa e ad un allontanamento dai principi di ordine superiore.⁴¹⁹

Il secondo aspetto che deve esser posto in evidenza, e su cui è necessario prestare la massima attenzione, è quel particolare fenomeno, tipico del mondo moderno, secondo il quale tutto sta *discendendo* verso il basso, tutto si sta *allontanando* dal Principio supremo e più elevato della scala della conoscenza, sede della metafisica totale e sorgente di ogni vera e assoluta conoscenza, nonché luogo dell'intuizione pura intellettuale-spirituale, eterna e immutabile. Ebbene, questa progressiva discesa e questo allontanamento dall'intuizione intellettuale pura, comporta un insieme di innumerevoli conseguenze che sono tutte riconducibili all'espressione "perdita della qualità", e che implicano essenzialmente la diminuzione progressiva della *qualità* presente in ogni fenomeno, e il corrispondente correlativo aumento della *quantità*. È facile intuire che questo movimento discendente generale investe in modo inesorabile ogni cosa e ogni fenomeno della vita e della società del mondo moderno, allo stesso modo di una valanga che abbia già iniziato a precipitare inesorabilmente verso il basso. Le conseguenze di questa caduta sono ravvisabili ovunque, in quanto si manifestano in ogni settore e in ogni ambito della vita umana, senza eccezione alcuna. Sebbene la prima parte del presente studio contenga già le premesse e i presupposti per comprendere queste conseguenze - molte delle quali del resto già evidenziate - l'esposizione articolata delle stesse sarà oggetto di trattazione nella seconda parte del presente lavoro.

Ma, rimanendo per ora fermi al solo campo della scienza, Guénon mette in guardia proprio dai pericoli di un'istruzione livellata su questi parametri massificati.⁴²⁰ Egli richiama la pericolosità di un tipo di sapere *deformato* e, più in generale, dell'assurdità di una cultura sostanzialmente errata. Per questo Guénon, nel descrivere il sapere occidentale, utilizza l'espressione "sapere profano".⁴²¹ E sempre per ragioni analoghe egli sostiene che l'Occidente moderno si serve più dei metodi della memoria che quelli dell'intelligenza, più dell'erudizione che quelli della vera assimilazione.⁴²²

⁴¹⁹ SC, Cap. 7: "La risoluzione delle opposizioni"; Cap. 8: "La guerra e la pace", pp. 51-65.

⁴²⁰ OO, p. 67.

⁴²¹ OO, p. 68.

⁴²² OO, pp. 68-69.

Ma c'è un altro aspetto che in questo contesto deve essere richiamato, e che è tipico di chi professa una qualche scienza nel mondo moderno occidentale: il *sensu di superiorità* di questi scienziati e della loro scienza,⁴²³ che tanta storia ha fatto, come ben si sa.⁴²⁴ Ebbene, anche questo tratto culturale deve essere in una certa misura ascrivibile alla sfera dei sentimenti, del pathos e della materialità, e in quanto tale non può avere nulla di spirituale. Esso quindi non può che essere necessariamente ascritto ai livelli più bassi del continuum verticale. Con argomentazioni analoghe si può estendere quel particolare sentimento legato al senso di superiorità - che è l'orgoglio - alla sua controparte - che è l'umiltà.⁴²⁵ Entrambi questi sentimenti non sono che due facce della stessa medaglia, e non possono che rientrare anch'essi nell'insieme dei tratti rappresentativi dell'Occidente moderno, molto più legato ai livelli bassi della materia che non a un qualsiasi altro punto più elevato. Ma agli occhi di un Orientale l'orgoglio e l'umiltà non possono che apparire entrambi assolutamente ridicoli, stante la saggezza collocata ad una ben diversa e più elevata posizione.

E si noti anche come queste stesse disposizioni dello scienziato moderno - orgoglio e umiltà - siano in realtà correlate a quel più generale insieme di disposizioni sentimentali che caratterizzano la sfera della morale moderna. Se ne deduce, ancora una volta, come anche l'insieme dei valori e la più generale questione etico-politica dipenda strettamente in realtà dall'esatta posizione in cui una civiltà si trova in una data epoca sulla scala del continuum proposta. Ma ad una data visione delle cose - come è quello della scienza moderna - non è solo correlato l'orgoglio, l'umiltà, la morale, la propaganda, ma sempre anche un certo grado di *ipocrisia*⁴²⁶ che sempre si accompagna ad ogni moralismo di basso grado. Se infatti la tendenza moderna è quella di abbassare l'uomo al livello delle sue già basse verità (che non sono verità), non possono che conseguire gli innumerevoli aspetti più o meno legati all'istrionismo e all'ipocrisia del mondo moderno, fenomeni assai noti della nostra cultura.

Ma anche su questo tema ci si vedrà costretti a ritornare più oltre, seppur in forma diversa, così come sulla supremazia e sulla "deificazione della ragione umana",⁴²⁷ che spesso si sviluppano in epoca moderna proprio nel tentativo - del tutto illusorio - di oltrepassare il mutevole piano delle opinioni e delle ipocrisie. Basti affermare intanto che anche questo movimento appare errato, in quanto non appartiene ad un movimento ascensionale vero e proprio, ma solo ad uno spostamento da una posizione su di un livello ad un'altra posizione sul medesimo livello.

⁴²³ OO, p. 78.

⁴²⁴ L'atteggiamento tipico di chi pensa che non possa esistere un punto di vista *alternativo* a quello della scienza moderna, oltre ad essere molto pericoloso, come si può immaginare, genera anche l'altrettanto pericolosa idea secondo la quale il punto di vista della conoscenza moderna rappresenterebbe un progresso rispetto a saperi precedenti (quando in realtà è esattamente il contrario). In questo modo ci si viene a trovare di fronte alla paradossale situazione secondo cui si ha da un lato l'*esclusione* di ogni altro sapere che non sia quello di più basso livello (ossia quello qualitativamente peggiore), e dall'altro lato la strana convinzione secondo la quale questo sapere di basso grado rappresenta un sapere *migliore* e progredito rispetto ai saperi più antichi. Inutile ribadire che entrambe queste idee sono errate. Interpretare le scienze moderne come uniche scienze possibili costituisce infatti un altro paradosso, in quanto esse in realtà costituiscono solo una minima parte delle molteplici forme conoscitive esistenti. Nondimeno esse sono le uniche ad essere prive di veri principi (PDV1, p. 261).

⁴²⁵ OO, p. 78.

⁴²⁶ OO, p. 79.

⁴²⁷ OO, p. 79.

Giunti a comprendere la vera natura delle scienze moderne ci si potrebbe porre la domanda - che appare come un vero e proprio dilemma - se si debbano abbandonare le scienze oppure se le si debba integrare in un sapere tradizionale in grado di contenerle e di controllarle. Se, infatti, nell'eterogenea molteplicità delle scienze moderne si dovesse includere - come a me appare sensato - anche tutto l'insieme delle tecniche, la domanda non solo apparirebbe sensata e pertinente, ma assumerebbe anche un interesse e una configurazione particolarmente importanti. Piero Di Vona sembra rispondere senza troppi dubbi:

Guénon non vuole abbattere le scienze occidentali, ma stabilire solamente le condizioni necessarie per integrarle in una civiltà tradizionale con opportune *rettificazioni* tratte dal dominio dei principi metafisici, e con *complementamenti* ricavati dalle scienze tradizionali ancora *accessibili*.⁴²⁸

Questa posizione in realtà non è per nulla soddisfacente, in quanto l'intera questione si presenta come mal posta. Ad uno sguardo attento, prendere le conoscenze moderne e integrarle in un sapere tradizionale non può che apparire sempre e soltanto come un controsenso, in quanto è proprio l'insieme delle scienze e delle tecniche moderne che si è sviluppato in funzione dell'allontanamento dal Principio superiore insito nel sapere tradizionale. Questo insieme di scienze e di conoscenze moderne inserito in un ambito tradizionale avrebbe assai poco senso e diverrebbe presto in gran parte inutilizzabile, per quanto a noi moderni questo possa sembrare incredibile. Questa affermazione di Di Vona, del resto, non costituisce niente altro che una delle tante scivolate ed errori molto frequenti commessi da tutti coloro che si accingono ad effettuare una sia pur sommaria comparazione tra qualche aspetto del sapere moderno da un lato, e qualche altro aspetto del sapere tradizionale dall'altro. Così come non possono che apparire del tutto fuori luogo i termini che ho evidenziato del passo sopra riportato: *rettificazione*, innanzitutto. Un sapere che sia davvero metafisico e tradizionale non può essere rettificato e modificato in nessun modo e in nessun senso, stante la sua natura stabile, immutabile⁴²⁹ e assoluta; casomai è l'insieme di tutte le altre conoscenze non tradizionali che potrebbe e dovrebbe essere rettificato e modificato in funzione della conoscenza superiore e tradizionale. Assai oscura appare anche l'espressione "*complementamenti* ricavati dalle scienze tradizionali": le scienze tradizionali non forniscono qualcosa di cui si debba disporre per completare qualcosa d'altro. Non costituiscono un pezzo di un mosaico. Il sapere tradizionale, qualora venisse davvero recuperato, non completerebbe proprio nulla, né potrebbe essere utilizzato come parte

⁴²⁸ PDV4, pp. 117-118 (corsivi miei).

⁴²⁹ È necessario precisare che "l'immutabile non è ciò che è contrario al cambiamento, ma ciò che gli è superiore" (OO, p. 82), in quanto l'opposto implicherebbe la negazione, mentre ciò che è davvero superiore *include e incorpora* tutto ciò che è inferiore ad esso, superando ogni antagonismo e integrando ogni posizione nell'unità del Principio. Per le stesse ragioni il «sovra-razionale» non deve essere inteso come un irrazionale (OO, p. 82), ma come ciò che supera - e che quindi include - ad un tempo tutto l'irrazionale e tutto il razionale. Per ragioni riconducibili alle presenti riflessioni talvolta si son trovate analogie con la ben nota dialettica hegeliana: in effetti la sintesi hegeliana rappresenta un superamento dell'opposizione tesi-antitesi tale da "conservare" integralmente sia la tesi che l'antitesi, senza alcuna modificazione o diminuzione delle stesse. Si deve tuttavia precisare che l'accostamento con il sistema filosofico hegeliano è soltanto un'analogia e niente di più, essendo i fondamenti della metafisica hegeliana *strutturalmente diversi* dalla metafisica orientale descritta da Guénon.

di un insieme da completare, perché investirebbe esso stesso tutto quanto, sì da conferire un diverso significato ad ogni cosa. Anche il termine “accessibili” appare fuori luogo: i saperi tradizionali non hanno lasciato qualcosa che sia suscettibile di essere ancora parzialmente accessibile e disponibile ai fini di un suo utilizzo, come se fosse una sorta di reperto archeologico nascosto o uno strumento da utilizzare per fare qualcosa se lo si desidera. Il sapere tradizionale potrebbe e dovrebbe casomai essere fatto rinascere con opportune realizzazioni spirituali da parte di gruppi iniziatici, i quali solamente potrebbero, da quel momento, esercitare una effettiva influenza.

Allo scopo di non cadere in ulteriori analoghi errori, si presti bene attenzione all’opportunità di utilizzare l’accorgimento - necessario in tutte le operazioni di comparazione - di evitare il simultaneo utilizzo di due diversi livelli per fenomeni che invece sono contigui, nella scala teorica del continuum verticale qui teorizzata. Oppure, al contrario, si cerchi di evitare di usare uno stesso livello interpretativo per due o più fenomeni collocati su posizioni e altezze differenti. E’ lo stesso Guénon a mettere in guardia dalla struttura generatrice di questo genere di errori, sia quando riconosce l’insufficienza delle lingue occidentali nel trattare questioni di ordine metafisico, sia quando riconosce un doppio impiego di una stessa parola in corrispondenza di differenti livelli di realtà.⁴³⁰ Nel trattare questioni di ordine metafisico i limiti di ogni linguaggio appaiono in tutta la loro consistenza, così come diventa evidente ogni uso arbitrario e inopportuno delle operazioni formali e concettuali che ogni apparato linguistico inevitabilmente comporta. Ma una volta riportata l’attenzione a questo genere di pericoli tutto dovrebbe ritornar più agevole. Del resto, per comprender meglio le dottrine tradizionali, si deve pur compiere uno sforzo in direzione contraria rispetto alla mentalità moderna, tendente erroneamente a tutto ridurre, abbassare, livellare, schematizzare, semplificare, generando innumerevoli problemi e frequenti fraintendimenti. Sebbene tuttavia

Il principio di *semplificazione* esprime il desiderio di facile comprensione e di una scienza alla portata di tutti, proprio della mentalità moderna, di cui rafforza la tendenza alla *riduzione quantitativa*.⁴³¹

è d’altra parte necessario, nel contesto del presente studio, che tutte queste riduzioni, semplificazioni e fraintendimenti, vengano qui intese per quello che sono realmente: degli autentici e grossolani errori.

Giunti a questo punto dovrebbe essere ancor più chiara la collocazione realmente attribuibile alla scienza moderna: essa non può stare che in basso, come in basso stanno tutti quei fenomeni che si sono generati nell’epoca moderna a causa della discesa e dell’allontanamento dai principi di ordine superiore. Ebbene, ancora una volta ci si trova costretti ad interpretare questa discesa come una vera e propria perdita di qualità.

⁴³⁰ DEM, pp. 51-52.

⁴³¹ PDV4, p. 449 (corsivi miei).

Naturalmente non è solo la scienza ad essere posta in posizione subordinata rispetto alla metafisica, ma anche tutto il sistema della logica.⁴³² Si osservi come si esprime Guénon in proposito:

nel campo della razionalità la logica occupa effettivamente il primo posto, tutto il resto essendole subordinato. La vera metafisica non può però dipendere né dalla logica né da qualsiasi altra scienza; l'errore di coloro che pensano il contrario proviene dal fatto che essi non concepiscono la conoscenza se non nel campo della ragione, e non hanno il minimo sospetto di che cosa sia la conoscenza intellettuale pura.⁴³³

Del resto se la metafisica non può essere delimitata da nulla, non può essere delimitata nemmeno dalla logica. E quindi è la logica stessa che fonda i suoi presupposti già a partire da una determinazione. Ma dire che è la logica a dover essere subordinata alla metafisica significa anche dire che la logica deve essere posta in un rapporto preciso rispetto alla metafisica, in mancanza del quale è la stessa logica ad assumere una configurazione errata, e questo anche se apparentemente i risultati possono essere uguali. Così si esprime Guénon:

esistono due maniere molto diverse di considerare la logica: c'è una maniera occidentale, che consiste nel trattarla in modo filosofico e nello sforzarsi di ricollegarla a qualche concezione sistematica; e c'è la maniera orientale, in cui la logica è istituita in «scienza tradizionale» e legata ai principi metafisici, il che le conferisce, come d'altronde ad ogni altra scienza, una portata incomparabilmente maggiore. Certo può succedere che i risultati sembrino, in molti casi, praticamente uguali, ma ciò non diminuisce in nulla *la differenza dei due punti di vista*; tale differenza è altrettanto incontestabile quanto il fatto che la rassomiglianza esteriore delle azioni di individui diversi non basta da sola a dimostrare che esse sono state compiute con le stesse intenzioni.⁴³⁴

Da questo passo si comprende una volta di più il problema del rapporto gerarchico fra i diversi punti di vista. Se il rapporto tra due o più elementi viene percepito in modo distorto e capovolto, questo è un rapporto gerarchico sbagliato. Ma l'errore di prospettiva non si limita alla percezione sbilanciata tra due o più punti di vista: esso include anche la perdita del punto di vista più elevato nella concatenazione degli elementi gerarchici. La mancanza del riconoscimento del punto di vista più elevato - quello della metafisica - dà luogo alla genesi di una concatenazione di elementi e di punti di vista errati nel loro rapporto e nella relazione tra di loro. Un conto è considerare e utilizzare la logica come se essa fosse davvero il fondamento di ogni verità, e altra cosa è utilizzarla rimanendo consapevoli dei suoi limiti e della possibilità che essa possa generare errori grossolani (solo la conoscenza metafisica è perfetta). Gli errori nel pensiero occidentale dunque si configurano quali: l'utilizzo della logica (o di un'altra metafisica) come se essa fosse il punto di vista più elevato possibile, l'ordinamento di diverse posizioni secondo un rapporto gerarchico errato, la comparazione tra diversi elementi su di un unico piano e livello, oppure - al contrario - la

⁴³² OO, pp. 236-238.

⁴³³ OO, p. 236.

⁴³⁴ OO, p. 237 (corsivo mio).

comparazione tra elementi contigui (che si trovano sullo stesso piano) trattati come se provenissero da differenti posizioni. L'insieme di tutti questi errori - e di altri ancora - è unicamente riconducibile alla mancanza della conoscenza metafisica, la quale sola, per sua stessa natura, deve necessariamente ammettere ogni aspetto della verità.⁴³⁵ Sono tutte le altre metafisiche che invece comportano sempre delle limitazioni, che se ne sia consapevoli o meno.

Si noti ancora dunque come sia sempre ogni progressivo allontanamento dalla conoscenza metafisica integrale a comportare necessariamente un corrispondente proporzionale aumento di errore. E si noti ancora una volta come sia questo stesso allontanamento dai principi di ordine metafisico a costituire quello che qui è stato denominato «perdita della qualità».

Ma per comprendere ancor meglio la giusta collocazione che deve essere attribuita alla scienza moderna in rapporto alla metafisica, val davvero la pena di riportare un altro illuminante passo di Guénon, incomparabile in quanto a chiarezza e concisione:

se le scienze che tanto interessano gli Occidentali non avevano mai avuto uno sviluppo paragonabile a quello attuale, la ragione di ciò è che non si annetteva loro una importanza tale da consacrare ad esse sforzi così cospicui. Ma se i singoli risultati sono validi quando siano considerati *separatamente* (ciò che concorda molto bene con il carattere esclusivamente analitico della scienza moderna), l'insieme non può che lasciare un'impressione di disordine e di anarchia; la preoccupazione della *qualità* delle conoscenze che si vanno accumulando non esiste, ma solo quella della loro *quantità*, e ci si ritrova così dispersi nell'indefinita varietà dei particolari. Per di più, al di sopra di queste scienze analitiche non esiste nulla: esse non si ricollegano a niente; la mentalità moderna si rinchioda in una relatività che va sempre più riducendosi, e nell'ambito di questo dominio, che è in realtà così ristretto, anche se ai suoi occhi appare immenso, essa *confonde* ogni cosa, assimila gli oggetti più distinti, vuole applicare all'uno metodi che sono esclusivamente adatti all'altro, trasferisce a una scienza le condizioni che ne definiscono un'altra completamente diversa, e alla fine si ritrova *smarrita* senza alcuna possibilità di raccapezzarsi, priva com'è di qualunque principio direttivo. Ne consegue il *caos* delle teorie innumerevoli, delle ipotesi che si urtano, si sovrappongono, si contraddicono, si elidono e si sostituiscono l'una con l'altra finché, rinunciando a conoscere, non si concluda col dichiarare che non si deve cercare se non per amor della ricerca, che la verità è inaccessibile all'uomo, che forse non esiste nemmeno, che ci si deve preoccupare soltanto di ciò che è *utile* o *vantaggioso* e che in fondo, volendo, si può chiamar «vero» senza nessun inconveniente. L'intelligenza che nega in questo modo la verità, nega la propria ragion d'essere, vale a dire se stessa; l'ultima parola della scienza e della filosofia occidentale è il suicidio dell'intelligenza; [...] e la *causa unica* di tutto questo disordine è l'ignoranza dei principi; si restauri la conoscenza intellettuale pura, e tutto il resto potrà ritornar normale; si potrà rimettere ordine in ogni campo, ristabilire il *definitivo* al posto del *provvisorio*, eliminare tutte le ipotesi inconsistenti, illuminare per mezzo della *sintesi* tutti i risultati frammentari dell'analisi, e, inserendo questi risultati nell'insieme di una conoscenza veramente degna di tal nome, conferire loro - benché non vi debbano occupare che un posto subordinato - una portata incomparabilmente più grande di quella che attualmente possono avere. Per ottenere tutto ciò bisogna però *prima di tutto* cercare la metafisica vera dove ancora essa esiste, vale a dire in Oriente; e

⁴³⁵ OO, p. 235.

dopo, ma soltanto *dopo*, conservando quanto delle scienze occidentali è valido e legittimo, si potrà pensare a dar loro un fondamento tradizionale, ricollegandole ai principi nel modo più appropriato alla natura dei loro oggetti e assegnando loro il giusto posto nella *gerarchia* delle conoscenze.⁴³⁶

Si noti ancora come sia lo sviluppo stesso della scienza moderna ad essere stato determinato dall'allontanamento dai principi di ordine superiore: in presenza di un reale ordinamento metafisico la scienza moderna non avrebbe nemmeno potuto svilupparsi. Un vero ordinamento superiore (in senso metafisico), se venisse davvero ripristinato, non potrebbe che ridimensionare e relativizzare non soltanto la scienza moderna, ma anche tutta l'importanza che gli occidentali hanno conferito ad essa, allo scientismo e alla tecnica. E si noti anche come dal passo di Guénon si possa dedurre ancora una volta un più completo dispiegarsi del vero rapporto gerarchico fra le diverse posizioni: la *superiorità* della sintesi sull'analisi, dell'unitario sul frammentario, del definitivo (stabile) sul provvisorio (precario), della metafisica sulla fisica, del pensiero sulla materia, del non-manifestato sul manifestato, della qualità sulla quantità, della conoscenza sull'azione. Ma anche, per estensione: dell'immutabilità sul transeunte, dell'eternità sul tempo, di Dio sull'uomo, della verità sull'errore, della Perfezione sull'imperfetto, del silenzio sul discorso e sull'argomentazione, dell'interiorità sull'esteriorità, dell'assenza di forme sulle forme, dell'ordine sul caos, della beatitudine sul dolore, della vita sulla morte, del senso sul non-senso, dell'assoluto e del necessario sul contingente e sul relativo, della pace sulla guerra, del silenzio sul rumore, della contemplazione sull'azione, della beatitudine sul dolore.

Ma il ripristinarsi del corretto rapporto fra l'infinita varietà e molteplicità di queste diverse posizioni, non può che essere unicamente e soltanto il risultato, ancora una volta, di un autentico e vero sguardo dall'alto.

⁴³⁶ OO, pp. 169-171 (corsivi miei).

3.5. Caratteri generali della modernità.

La civiltà occidentale moderna appare nella storia come una vera e propria anomalia.⁴³⁷

Con queste parole René Guénon inizia la stesura del primo capitolo - «Civiltà e progresso» - della sua opera *Oriente e Occidente*, uscita nel 1924. Il suo intento è quello di fornire ulteriori indicazioni su alcuni tratti specifici della civiltà moderna occidentale, in forma generalizzata e semplificata. Infatti, per quanto non sia mai propriamente corretto racchiudere entro formule e “schemi (troppo) ristretti”⁴³⁸ la descrizione dei “caratteri particolari di una civiltà determinata”,⁴³⁹ è comunque doveroso tentarne una descrizione generale prima di procedere con lo sviluppo di analisi specifiche e di approfondimenti settoriali.

La società moderna occidentale

è la sola ad essersi sviluppata in un senso *puramente materiale*, e questo sviluppo mostruoso [...] è stato accompagnato, come fatalmente doveva, da una regressione intellettuale corrispondente;⁴⁴⁰

il che significa che la declinazione verso la materialità trova la sua causa originaria e la sua provenienza nella perdita dell'intellettualità. E questo “fatalmente”, ineluttabilmente. Ma per meglio comprendere le concatenazioni causali, le implicazioni e le conseguenze generali di questo processo si rimanda qui esplicitamente ai capitoli successivi della presente trattazione. Per il momento sarà sufficiente introdurre a questo tema iniziando da una descrizione generale di quel che è veramente diventato l'Occidente moderno.

L'allontanamento dall'intellettualità pura della metafisica orientale ha comportato uno spostamento progressivo e inesorabile verso la materialità, e quindi verso il basso, fino a giungere al punto in cui l'uomo non è più in grado di comprendere il significato stesso della parola «intellettualità», né di rendersi conto della sua effettiva esistenza. Del resto, come si può far capire l'interesse speculativo - si chiede Guénon - a individui che utilizzano l'intelligenza unicamente per *agire sulla materia*?⁴⁴¹ Perché in effetti è proprio questo quello che succede: l'uomo moderno, non attribuendo alcuna importanza alla conoscenza, alla contemplazione e alla speculazione, finisce per concentrarsi soltanto sull'«azione» e sugli «scopi pratici» che possono derivare da certe azioni.⁴⁴² Si noti come egli non abbia scelto tra diversi elementi fino a far prevalere l'azione pratica sulla conoscenza teorica e sulla contemplazione. Si è venuta a formare una situazione in cui l'intero orizzonte di senso sembra esser costituito “soltanto” dall'azione, come se niente altro esistesse. Il mondo viene visto come unica-

⁴³⁷ OO, p. 23.

⁴³⁸ OO, p. 30.

⁴³⁹ OO, p. 29.

⁴⁴⁰ OO, p. 23 (corsivo mio).

⁴⁴¹ OO, p. 23.

⁴⁴² Alcuni storici dell'età contemporanea si sono fortunatamente accorti dell'esistenza di questo «spirito moderno» nello spiegare e nel valutare i fenomeni, della forte propensione verso spiegazioni meccanicistiche, e della “tendenza a misurare i fenomeni e a sostituire analisi quantitative a valutazioni impressionistiche” (R. Bizzocchi: *Guida allo studio della storia moderna*, Laterza, Roma-Bari, 2011, p. 21).

mente racchiuso all'interno dell'orizzonte temporale e pratico, come se null'altro avesse dignità di senso e di esistenza, e come se ogni principio superiore e trascendente fosse totalmente sconosciuto. Ed è proprio a partire da Cartesio e da Bacone che questo orizzonte di senso si restringe drasticamente e si cristallizza. Del resto non può essere diversamente, in quanto è stato proprio Cartesio a ridurre l'intelligenza alla sola ragione umana e individuale,⁴⁴³ restringendo così non soltanto il campo delle cose indagabili dall'intelligenza umana, ma anche il campo stesso delle cose ritenute effettivamente esistenti e reali. Ma negare l'esistenza di ogni principio trascendente e superiore, e intendere conseguentemente l'intelligenza come riconducibile unicamente alla ragione, ha comportato necessariamente da un lato lo sviluppo di tutte quelle posizioni teoriche neganti ogni trascendenza (positivismo, agnosticismo), dall'altro lo sviluppo di quei modelli che vogliono vedere nel sub-razionale quello che dalla semplice ragione non può emergere (teorie sentimentalistiche e volontaristiche).⁴⁴⁴ A queste tendenze moderne Guénon attribuisce la denominazione di "superstizione della ragione" e "superstizione della vita".⁴⁴⁵ Quel che è effettivamente accaduto è un abbassamento del livello di verità e di conoscenza: il razionalismo "abbassa", per così dire, le verità sovra-razionali riducendole alla sola verità della ragione umana e individuale. Donde il restringimento dell'orizzonte stesso entro cui viene percepita la realtà, a cui si è accennato poc'anzi. Nel momento in cui ci si è accorti poi che questo tipo di ragione e di intelligenza non riusciva a spiegare alcuni fenomeni, anziché provare a ri-innalzarsi, si è giunti a compiere un ulteriore abbassamento del modo di intendere la verità della ragione umana e individuale. E quindi da un razionalismo incapace di elevarsi al livello delle verità trascendenti e assolute ci si è stabilizzati sul piano delle verità relative, come se esse soltanto costituissero l'insieme delle verità effettivamente esistenti; da queste verità relative si è poi scesi ulteriormente con la tendenza contemporanea a spiegare i fenomeni mediante semplici rappresentazioni delle realtà sensibili. E' questa la posizione dell'intuizionismo contemporaneo (tra cui spicca la teoria di Bergson) tendente a scambiare l'intuizione vera con l'intuizione infra-psichica. Dal piano delle verità assolute si è quindi scesi al piano delle verità relative, per poi scendere ulteriormente al piano delle rappresentazioni delle cose sensibili. Ma il livello per il quale le verità sono delle semplici rappresentazioni di fenomeni sensibili, per quanto basso esso sia, rappresenta pur sempre un piano che lascia ancora sussistere «l'idea» di "verità". L'identificazione effettuata successivamente invece, ad opera del pragmatismo, tra la "verità" e l'"utilità" ricavabile dalle esperienze pratiche, ha finito per distruggere quel poco che restava della «verità» stessa. Ogni posizione moderna riconducibile al pragmatismo e all'utilitarismo deve pertanto essere considerata e collocata ai livelli più bassi della scala verticale di conoscenza. Ogni verità degna di questo nome, infatti, per poter sussistere, deve pur sempre appoggiarsi ad un qualche elemento di stabilità. Stabilità che viene necessariamente a mancare proprio in presenza del carattere mutevole, transeunte e accessorio tipico di ogni azione umana pratica e utilitaria. Più in generale, quindi, il mondo moderno deve essere considerato

⁴⁴³ OO, p. 24.

⁴⁴⁴ OO, p. 24.

⁴⁴⁵ OO, p. 25.

fondato non su una verità (stabilità) ma sul suo opposto (incessante mutevolezza): e cioè su di una molteplicità di posizioni continuamente variabili che nulla in realtà hanno a che vedere con la verità effettiva. Ne deriva l'estremo relativismo che caratterizza l'immenso ginepraio delle morali moderne, la ferrea logica del sistema economico e utilitaristico dell'industrializzazione, la conseguente economia legata al commercio, la razionalità soverchiante della tecnica, l'indefinita varietà degli sviluppi di ogni dibattito pubblico, l'attuale inconsistenza dell'attività politica, un mondo sempre più inclinato verso le apparenze piuttosto che verso l'interiorità e l'essenza. Si può constatare in effetti che questo insieme di azioni e di pratiche umane, non solo non ha nulla a che fare con una qualche verità, ma ha bisogno del suo opposto: un eventuale ipotetico ripristino, anche parziale, della verità dei principi superiori e trascendenti, comporterebbe la disgregazione stessa del mondo moderno occidentale.⁴⁴⁶

Ma il ristretto orizzonte di senso, prodottosi nell'epoca moderna, non poteva non comportare, come conseguenza dell'ipertrofia materialistica, la formazione di alcune illusioni, come l'idea di «civiltà» e l'idea di «progresso».⁴⁴⁷ Ossia l'idea che questo mondo moderno, formatosi in realtà solo assai recentemente, costituisca una vera civiltà e un vero progresso rispetto al mondo antico, quando in realtà le cose stanno in modo esattamente opposto. Non è un caso che il termine «materialismo», inteso come credenza nella realtà della materia e, più recentemente, inteso come non-esistenza di nulla che fuoriesca dalla materia stessa, sia stato coniato proprio da Berkeley nel Settecento,⁴⁴⁸ ossia in pieno avvio dell'epoca moderna. «Civiltà», «progresso», «materialismo», sono tutti termini correlati, quindi, e tali devono continuare ad essere considerati. E a questo insieme di espressioni recentemente formatesi si deve aggiungere anche l'espressione, molto moderna, di «opinione pubblica», intendendo con questa espressione l'opinione media generalmente diffusa a livello di popolazione e che si sarebbe prodotta proprio dall'occultamento di quei principi che invece consentirebbero di veder più chiaro. Come si vedrà meglio più oltre, l'opinione pubblica, seguendo la legge della materia, è qualcosa che può essere gestito con un ampio margine di manovra, e molto più di quanto si possa pensare. Naturalmente si può sempre obiettare che il potere del linguaggio, con cui si esercita una vera influenza sull'opinione pubblica,⁴⁴⁹ deve essere rapportato ai contenuti trasmessi dal linguaggio stesso. Ora, essendo legata la modernità alla legge della materia, e quindi all'instabilità e alla mutevolezza, ne deriva che anche i contenuti comunicati mediante il linguaggio debbono manifestarsi in forme e modalità continuamente variabili e mutevoli. Ma comunicare qualcosa che muta in continuazione, ed esercitare proprio per questo una concreta influenza sull'opinione pubblica, significa manovrare la stessa opinione pubblica, la quale, inevitabilmente, finisce per essere diretta e orientata (anziché essere autonoma) ora attorno a questo argomento e ora attorno a quell'altro argomento, transitando senza sosta da una contingenza a un'altra contingenza. Il problema, a questo punto, diventa propriamente il fatto che questi fenomeni, di natura contingente e

⁴⁴⁶ Così si esprime Guénon in proposito: "se tutti capissero che cosa veramente sia il mondo moderno, questo stesso mondo cesserebbe subito di esistere" (CM, p. 150).

⁴⁴⁷ OO, p. 26.

⁴⁴⁸ OO, p. 28.

⁴⁴⁹ Guénon registra l'analogia, peraltro disconosciuta, tra l'azione dell'ipnotizzatore e quella di un oratore (OO, p. 30).

transitoria, vengono scambiati per realtà effettiva, quando ne sono invece l'esatto opposto, non avendo essi consistenza reale alcuna. Guénon chiama questo fenomeno "allucinazione collettiva".⁴⁵⁰ Ora, proprio i tratti dell'instabilità e della variabilità tipici di questi fenomeni non permettono, nel contesto della presente analisi, una loro correlazione con il connotato di progresso, come invece sembra fare l'uomo moderno a partire da Bacone e da Pascal in poi.⁴⁵¹ Ogni vero progresso, infatti, essendo esso soltanto un innalzamento, e quindi un avvicinamento ai principi trascendenti e metafisici (coestensivi ai tratti dell'immutabilità e della permanenza), deve necessariamente comportare una riduzione dell'instabilità e della mutevolezza e, più in generale, della velocità e della frenesia, assieme ad un recupero dell'elemento qualitativo. Ci si viene a trovare quindi di fronte a un singolare paradosso: quello di credere di vivere in una situazione di progresso, quando in realtà si sta vivendo in un vero e proprio regresso. Si crede che il progresso sia legato alla estrema mutevolezza del mondo materiale, quando in realtà è esattamente l'opposto. Nondimeno è questo uno degli aspetti del capovolgimento manifestatosi nel e con il mondo moderno.

Ma si sa anche che Guénon associa a questi tratti generali della modernità anche la «sentimentalità», la qual cosa, di primo acchito, potrebbe suscitare una certa perplessità. Infatti, a livello di senso comune e di credenza generale, si sarebbe tentati di opporre la sentimentalità alla materialità. Perché invece Guénon sostiene esplicitamente il loro parallelo e coestensivo sviluppo? La risposta è più semplice di quanto non si creda: mentre la parte superiore dell'intelletto possiede quel carattere sovra-razionale e sovra-individuale tipico della metafisica, la razionalità - frutto della ragione individuale - si trova più in basso e determina quel livello di realtà necessariamente dipendente dai limiti della ragione umana individuale (come del resto è stato ampiamente chiarito da Kant).⁴⁵² Vi è tuttavia un livello ancora più basso, situato nell'infra-psichico, dove risiede la dimensione infra-razionale, legata alla materia molto più pesantemente di quanto non accada sul piano della razionalità. Tutto ciò che è «volontà di vita» (Schopenhauer), «volontà di potenza» (Nietzsche), «inconscio» (Freud), è molto più strettamente legato alla materia di quanto non accada sul piano fenomenico. Ora, si comprende bene che la sentimentalità non può essere un fatto del pensiero: essa, trovandosi agli antipodi rispetto alla parte superiore dell'intelletto, deve necessariamente essere legata alla materia, e in quanto tale deve quindi seguirne le leggi (instabilità, brevità, mutevolezza, intensità, violenza...). I sentimenti e il *pahtos*, di per sé, non sono qualcosa da elogiare incondizionatamente, a meno che non vengano ricondotti a dei principi superiori, i quali solamente, in effetti, possono conferire stabilità, ordine e concretezza alle disposizioni sentimentali e psicologiche dei singoli individui. Anche se non è il caso di estendere questa riflessione oltre i binari teorici entro cui è confinata, non sarà male richiamare qui per un istante l'estrema precarietà, volubilità e instabilità delle relazioni umane nell'epoca moderna occidentale, dove assai evidente appare il regresso compiuto nella «qualità» dei rapporti umani, siano essi lavorativi, amicali e privati. Ancora una volta è qui necessario

⁴⁵⁰ OO, p. 31.

⁴⁵¹ OO, p. 31.

⁴⁵² I. Kant: *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari, 2007.

ribadire che la società moderna opera una divisione molto più di quanto non unisca. E l'individuo stesso, mancando di principi superiori, finisce per esserne molto più vittima di quanto egli stesso non creda, pagandone poi le conseguenze in termini di disagio individuale e sociale, essendo oramai le forze separatrici della materia molto più forti di quel poco che resta dell'intellettualità. Non ci s'illuda quindi:

dove l'intellettualità è ridotta al suo minimo è del tutto naturale che la sentimentalità prenda il sopravvento.⁴⁵³

E quando la sentimentalità prende il sopravvento in uno spazio vuoto di intellettualità, e quindi di principi superiori, non si può mai esser sicuri di ciò che può accadere. Senza richiamare esempi estremi, come le guerre, si faccia per un momento mente locale sui recenti fatti di cronaca, i quali sembrano attestare un aumento della violenza proprio all'interno dei nuclei familiari, anziché fuori di essi come ci si aspetterebbe. L'aumento di patologie psichiatriche e l'aumento del tasso statistico di suicidi completa il quadro generale di un insieme di fenomeni che, in estrema sintesi, trovano la sua vera spiegazione nella mancanza di principi superiori, dei quali l'individuo continua a sentirne pur sempre il bisogno, anche se sembra non esserne più consapevole.

Ma oltre alla sentimentalità vi è anche il «moralismo» ad essere inserito nel quadro generale degli elementi legati alla materialità. E come per la sentimentalità, così anche per il moralismo si possono apportare argomentazioni del tutto analoghe. Guénon non sente il bisogno di richiamare Nietzsche, ma, in effetti, non sarà male ricordare che le morali dell'uomo (e in particolare dell'uomo moderno), non fanno che provenire dalla sua parte bassa, ossia dall'istinto, dalla volontà di potenza, e, quindi, ancora una volta, dalla materia. Esse servono per dare giustificazione e senso alle azioni, anche se questa giustificazione e questo senso conservano una natura completamente illusoria. Ad ogni modo, se le azioni dell'uomo moderno sono mutevoli, frequenti e instabili, parimenti anche le morali (che devono accompagnare necessariamente ogni azione) devono necessariamente essere mutevoli, frequenti e instabili. La mutevolezza delle morali, la tendenza a giustificare anche i fatti più strani, la tendenza a giustificare in generale la condotta dell'uomo, anche quando essa appare assai deplorabile e manifestamente contraddittoria, è cosa che si può constatare continuamente nel mondo moderno, la cui regola costante sembra proprio essere questa gran confusione.

Ci si potrebbe chiedere, a questo punto, da dove provenga l'idea stessa di «progresso». Anche in questo caso la risposta è più semplice di quel che sembra: se a dominare è la ragione umana individuale, ne deriva che anche l'idea stessa di «progresso», essendo essa una connotazione di valore, deve essere generata da questa stessa morale individuale. Di conseguenza ogni individuo

chiamerà «progresso» quel che è in conformità con le sue proprie disposizioni, e, in definitiva, non si può dar ragione più all'uno che all'altro.⁴⁵⁴

⁴⁵³ OO, p. 38.

⁴⁵⁴ OO, p. 40.

Donde l'estremo relativismo che caratterizza l'epoca moderna occidentale in ogni ambito, dove ognuno si sente in diritto di dir la propria su qualsiasi argomento, anche e soprattutto in campi e settori non di propria competenza. E questo nonostante che l'evidenza di alcuni fatti specifici - come per esempio le guerre - potrebbero indurre a riflettere diversamente.

Oltre all'estremo bisogno di proselitismo e di propaganda in genere, come già evidenziato a proposito della scienza moderna, vi è da notare che l'attrazione dell'uomo moderno occidentale per gli apparati della tecnica corrisponde specularmente a quell'impressione di "profonda repulsione"⁴⁵⁵ che invece prova l'Oriente nei confronti dei macchinari meccanici. Il fenomeno non va sottovalutato, e non soltanto per le conseguenze specifiche della razionalità moderna che configura ogni invenzione tecnica,⁴⁵⁶ ma anche per la massiccia presenza del «metallo» nei macchinari moderni, avente esso peso e significato particolari nell'Occidente moderno, e il cui significato verrà illustrato più oltre a proposito dell'incremento dell'elemento metallurgico in età moderna come aspetto particolare del più generale processo di «solidificazione» del mondo.

Va da sé che se il fenomeno della tecnica deve essere incluso nell'insieme degli aspetti specifici della modernità, la scienza non lo deve essere da meno.⁴⁵⁷ Del resto si è già avuto modo di affrontare le peculiarità dello sviluppo delle conoscenze scientifiche in epoca moderna nell'apposito capitolo sui rapporti tra metafisica e scienze, a cui qui si rimanda.

In maniera del tutto analoga anche la «superstizione della vita» deve essere ascritta propriamente all'insieme dei tratti specifici della modernità.⁴⁵⁸ Con questa espressione Guéron intende una serie di fenomeni, che verranno presi in esame singolarmente nei successivi capitoli, che si estendono in svariati campi e in svariati settori della vita. La complessità e la varietà di questi aspetti rende improbabile una corretta e chiara trattazione degli stessi nel presente capitolo. Per tali ragioni verranno qui soltanto accennate alcune linee generali su tali questioni, suscettibili di essere riprese e sviluppate nei capitoli successivi.

Uno di questi aspetti è l'aumento della velocità, le cui ragioni e cause saranno chiarite più oltre, e dove, del resto, si inizierà ad entrare un po' più nel vivo e nel cuore centrale della presente trattazione. Per ora sarà sufficiente accennare, ancora una volta, al fatto che il progressivo avvicinamento alla materialità non può che comportare sempre e necessariamente un avvicinamento alle forme e alla mutevolezza delle stesse, essendo la materia sempre correlata con la molteplicità (divisione) e con l'antagonismo (conflitto) che questa molteplicità comporta. Donde il bisogno di cambiamento che caratterizza l'uomo moderno, la sua crescente tendenza a muoversi in

⁴⁵⁵ OO, p. 44.

⁴⁵⁶ Si veda a tal proposito l'importante contributo di U. Galimberti: *Psiche e Techne - L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano, 1999.

⁴⁵⁷ Si noti come Massimo Fini faccia esplicito riferimento al pericolo che la scienza comporta in epoca moderna (M. Fini: *Il conformista: Il più grave pericolo per la civiltà non è l'ISIS ma la Scienza*, in: *Il Gazzettino* - Venerdì 10 ottobre 2014, p. 29).

⁴⁵⁸ OO, pp. 81-103.

continuazione per incrementare e favorire questa stessa mutevolezza. Si noti come il «cambiamento» sia effettivamente penetrato un po' ovunque, perfino in alcune posizioni teoriche come quelle degli evoluzionisti che intendono Dio come uno «scaturire continuo».⁴⁵⁹ A rifletterci un istante si comprende qui il vero significato di «azione»: essa è *variazione*, e quindi è per definizione legata ad ogni mutevolezza, ed essendo la mutevolezza la tendenza dominante del mondo moderno ne risulta che l'uomo moderno è spinto all'azione in forza della mutevolezza che essa produce. Ne deriva che, nonostante l'uomo moderno tenda comunque a configurarsi un fine formale e legittimo a giustificazione delle proprie azioni, la vera struttura fondante e causalistica delle azioni umane del mondo moderno è il bisogno della mutevolezza; il quale investe necessariamente anche la morale, lo scientismo, le forme degenerate delle religioni moderne, alcune teorie come il pragmatismo, il mentalismo, il nominalismo, l'evoluzionismo, certe teorie sociologiche come il materialismo storico, l'opinione pubblica moderna (la cui essenza non può nemmeno essere immaginata come una costante), e, più in generale, un certo stile di vita che comporti movimento e cambiamento, mutevolezza, agitazione, accelerazione (moda, tecnica, movimenti e tendenze sociali tipiche della modernità).

Questa stessa tendenza al movimento e al cambiamento deve essere correlata a tutto ciò che risiede nella parte inferiore dell'apparato psichico, ossia a tutto ciò che è per sua natura mutevole, come le paure e le superstizioni moderne, quelli che Guénon chiama «terrori immaginari».⁴⁶⁰ Ma tutto ciò che si fonda sulla materialità è necessariamente transitorio, e di conseguenza il cosiddetto «cambiamento» può manifestare delle conseguenze anche in senso catastrofico e rapido. E Guénon arriva qui a dire che

l'eccesso stesso del progresso materiale rischia fortemente di sfociare in qualche cataclisma. Si pensi all'incessante perfezionamento dei mezzi di distruzione, all'importanza sempre più considerevole che essi rivestono nelle guerre moderne, alle prospettive poco rassicuranti che certe invenzioni offrono per l'avvenire, [...] ad esser pericolose non sono solo le macchine espressamente destinate ad uccidere. [...] non ci vuol molta immaginazione per raffigurarsi l'eventualità che l'Occidente finisca con il distruggere se stesso, o in una guerra gigantesca, di cui l'ultima (la prima guerra mondiale, ndr) non offre che una pallida idea, o a causa degli effetti impreveduti di qualche prodotto che, manipolato imprudentemente, sarebbe in grado di far saltare in aria non più una fabbrica o una città, ma tutto un continente.⁴⁶¹

Come si può notare, Guénon inquadra il problema delle guerre e degli armamenti moderni all'interno del contesto fortemente materializzato dell'epoca attuale. Se da un lato infatti si potrebbe obiettare che le guerre sono sempre esistite - almeno a partire da una certa epoca in poi - dall'altro è pur vero che i grandi conflitti dell'epoca moderna (in particolare quelli del XX secolo) hanno assunto un aspetto unico nel loro genere, sia per l'estensione raggiunta, sia per l'imponenza e la peculiarità degli armamenti utilizzati, a loro volta determinati dallo sviluppo della tecnica moderna e dal

⁴⁵⁹ OO, p. 91.

⁴⁶⁰ OO, p. 104.

⁴⁶¹ OO, pp. 104-105.

processo di «solidificazione» (per la comprensione del quale si rimanda più oltre nel presente studio). Anche il problema della guerra e della pace, quindi, come si avrà modo di comprendere meglio, deve essere collocato all'interno del presente quadro teorico: nella misura in cui ci si avvicina progressivamente alla materia, e quindi agli effetti della sua legge - ossia il cambiamento e la divisione - non può che aumentare proporzionalmente il rischio di una scarica di violenza "tanto più intensa quanto più breve essa sarà stata".⁴⁶² Coerentemente con la teoria dei cicli cosmici - che verrà richiamata nel capitolo successivo - il tempo è fino ad ora trascorso nella direzione discendente ed ha quindi determinato, conseguentemente, un progressivo e proporzionale allontanamento dalla conoscenza metafisica e un avvicinamento alla materialità. Ne deriva che anche i conflitti dell'epoca moderna devono essere considerati differenti rispetto alle guerre del mondo antico. Le guerre moderne infatti, essendo fenomeni più fortemente legati alla materialità, sono state anche molto più forti, più pesanti, più estese, più violente, più rapide, più brutali, più gravi, rispetto a tutte le guerre del mondo antico. E questo anche a causa dell'imponenza e della peculiarità degli armamenti moderni - pesanti e metallici⁴⁶³ - generati proprio da quel "progresso" tecnico-scientifico che è uno degli effetti principali dell'attuale ciclo cosmico. Da queste stesse riflessioni è possibile dedurre che, molto indietro nel tempo, doveva sicuramente esistere una situazione in cui i conflitti erano ridotti al minimo o erano addirittura inesistenti. Se ciò che è materialità è anche mutamento e instabilità, ciò che è spiritualità e intellettualità deve necessariamente essere "quiete, immutabilità, stabilità, permanenza ed eternità" (come del resto si è già avuto modo di vedere a proposito dei tratti della metafisica). Ne deriva che per raggiungere e mantenere un significativo e permanente stato di «pace» non v'è altra via che quello di conquistare gli stati superiori di conoscenza, e avvicinarsi quindi ai principi trascendenti di ordine universale e metafisico, i soli in grado di determinare uno stato di quiete stabile e di pace permanente e duratura. Si potrà obiettare che, non essendo mai tutti gli individui in grado di raggiungere tali livelli di conoscenza, permarranno vaste aree di conflitto tra coloro che possiedono un grado inferiore di conoscenza metafisica (è questo il caso dell'antico conflitto generatosi tra Brâhmani e Ksciatriya⁴⁶⁴). A questa obiezione non può che corrispondere un solo tipo di risposta: affinché l'insieme delle azioni umane (del quale debbono far parte anche tutte le forme di guerra) non conduca alla rovina, è necessario che il potere temporale (destinato a dirigere queste stesse azioni umane) riconosca costantemente la sua subordinazione nei confronti dell'autorità spirituale, ossia nei confronti di chi detiene la conoscenza suprema. In altre parole, è chi possiede la conoscenza metafisica che deve essere investito di un potere legittimo e idoneo a dirigere tutti coloro che possiedono un grado inferiore di conoscenza. Non v'è altra via. Ogni diversa situazione (ossia la maggioranza dei casi in cui vive e si muove l'uomo moderno) non può che produrre necessariamente una situazione di conflitto. Così si esprime Guénon in proposito:

⁴⁶² OO, p. 104.

⁴⁶³ Sul «significato della metallurgia», e sulla rilevanza assunta dai «metalli pesanti» nella costruzione degli armamenti moderni, si veda più oltre in questo studio (Cap. 3.13: "Decadimento e solidificazione").

⁴⁶⁴ AS, Cap. "La rivolta degli Ksciatriya", pp. 89-97.

il potere temporale conduce se stesso alla rovina quando disconosce la sua *subordinazione* nei confronti dell'autorità spirituale; infatti, come tutto ciò che appartiene al mondo del cambiamento, non può essere autosufficiente. Il cambiamento è inconcepibile e contraddittorio senza un principio immutabile. Ogni concezione che neghi l'immutabile, ponendo l'essere *completamente* nel «divenire», racchiude in se stessa un elemento di contraddizione.⁴⁶⁵

Ma l'uomo, per l'appunto, non può mai essere *completamente* nel divenire: coloro che intendono l'uomo in questo modo disconoscono l'altra parte dell'essere umano - e che pure esiste - e che invece è immutabile ed eterna. Ed è per l'appunto questa seconda parte che nell'epoca moderna viene totalmente ignorata e considerata come non esistente. Ne deriva che le azioni dell'uomo moderno sono essenzialmente prive di principio, e proprio per questo esse non conducono - né potranno mai farlo - ad alcun vero e autentico progresso. Se ogni guerra, dunque, essendo correlata con l'instabilità e il mutamento della materia, deve essere ricondotta agli effetti derivanti dai livelli più bassi della conoscenza, così la pace e la quiete debbono invece necessariamente essere ricondotte a posizioni molto più elevate e prossime all'intuizione intellettuale pura della metafisica orientale.⁴⁶⁶ Ne consegue ancora che nel mondo antico, essendo il peso della materialità meno marcato e pervasivo rispetto a quello dell'epoca moderna, le guerre scatenatesi erano sicuramente meno brutali, con minore capacità distruttiva, e assai meno estese rispetto alle guerre che si sono scatenate nel mondo moderno. Ne consegue ancora che, ancor più indietro nel tempo, agli albori dell'umanità, sicuramente doveva esistere una fase dove le guerre non avevano ancora fatto la loro comparsa (ossia non erano ancora state inventate e prodotte dall'antenato umano), essendo l'uomo dei primordi molto più vicino alla conoscenza metafisica di quanto non lo sia l'uomo moderno. Ne deriva ancora che è proprio l'uomo moderno occidentale, indissolubilmente vincolato ai tratti dell'attuale ciclo cosmico - il *Kali-Yuga* - a risultare maggiormente esposto ai più brutali effetti delle leggi della materia (e quindi anche alle guerre più vaste e pericolose). In effetti, una volta compreso il carattere dell'epoca attuale, queste considerazioni non debbono più stupire. Né debbono essere sottovalutate, viste le testimonianze fornite dalla storia a proposito delle crudeli e devastanti guerre del XX secolo. Ma ciò su cui è bene insistere ancora è che la «guerra», propriamente detta, non costituisce soltanto uno specifico prodotto umano (e che contribuisce a chiarire la distinzione tra specie umana e regno animale⁴⁶⁷), ma essa rappresenta anche un fenomeno prettamente e peculiarmente moderno: la «guerra» è uno dei tratti specifici e distintivi della modernità umana.

Ma l'instabilità dell'epoca attuale moderna investe anche il carattere della civiltà stessa: i processi di acculturazione, in genere, non possono che risolversi a van-

⁴⁶⁵ AS, p. 93 (corsivi miei).

⁴⁶⁶ Almeno a livello individuale l'uomo elimina ogni bisogno di conflitto nel momento in cui "ha conseguito la realizzazione perfetta dell'unità in se stesso" (PDV1, p. 135), ossia a partire dal momento in cui si realizza metafisicamente. Per converso, quanto più lontano egli si trova da questa «unità» e tanto più forte sarà in lui la spinta al conflitto. Da queste brevi riflessioni è possibile ricavare il corollario generale secondo cui le civiltà tradizionali (orientate in senso metafisico) saranno civiltà prevalentemente pacifiche, mentre le civiltà moderne (orientate in senso anti-metafisico) saranno civiltà prevalentemente conflittuali e bellicose.

⁴⁶⁷ Per «guerra» non si deve intendere la violenza predatoria di certe specie viventi del regno animale, ma bensì quella forma di violenza *organizzata e tecnicizzata* che solo la specie umana ha prodotto.

taggio di una delle due parti a scapito dell'altra. E, alla luce di quanto si è già visto, non è difficile immaginare che sarà sempre la parte "più bassa" ad essere assorbita dalla parte "più alta", e mai il contrario. E se l'Occidente, in epoca moderna, appare decaduto fino ai suoi più bassi livelli, con ogni probabilità finirà con l'esserne assorbito del tutto.⁴⁶⁸ E' solo questione di tempo. Del resto, non si deve dimenticare che «Occidente» significa «Tramonto». Si potrà obiettare che la conquista coloniale, che ha caratterizzato parte della storia degli ultimi secoli, è stata effettuata con la forza bruta, e non certo con la superiorità «metafisica» dei popoli "conquistatori". Ma se si riflette per un istante si giunge a comprendere immediatamente che la conquista effettuata con la forza bruta è essa stessa la manifestazione di quella materialità che, per sua natura, non può che avere breve durata. Ne deriva che questo tipo di conquiste, in realtà, non rappresentano autentiche conquiste (queste, infatti, passerebbero sempre prima per la spiritualità e solo successivamente per la materialità). Del resto, è assai caratteristico che proprio gli Europei - che in tempi moderni han sventolato le parole «diritto» e «libertà» - si siano resi insopportabili nel trattare come "selvaggi" gli abitanti di civiltà e culture diverse.⁴⁶⁹ Vien da chiedersi quali siano esattamente le ragioni di una così pesante negazione di tutte le civiltà diverse dalla propria. Ma alla luce della costruzione teorica fin qui esposta risulta abbastanza agevole rispondere a questa domanda. Se tutto ciò che è basso e materiale è necessariamente correlato con la molteplicità e la divisione, con l'antagonismo e il conflitto, ne risulta anche che tutto ciò che è basso *restringe* i limiti stessi dell'orizzonte di senso, sì da considerare inesistente e antagonista tutto ciò che è diverso. E se l'uomo moderno è inserito in un contesto di questo tipo, tendente per sua natura ad escludere tutta una parte importante di realtà, allora anche questo stesso uomo moderno - effetto egli stesso delle forze materiali che lo conducono e lo manovrano a sua insaputa - non potrà che tendere ad escludere tutto ciò che fuoriesce dal suo angusto orizzonte di senso. Ma escludere dal proprio orizzonte di senso significa considerare inesistente, o al massimo insignificante e subordinato. Donde la pretesa - iniziata con Bacone - di dominare e di piegare la natura per i propri «scopi pratici». Lo stesso atteggiamento, traslato a tutto il genere umano, si traduce in tendenza al dominio di tutte le civiltà che, proprio perché diverse, vengono considerate inferiori. Donde il colonialismo, il razzismo, il presunto senso di superiorità nei confronti delle altre civiltà, le inutili guerre a mano armata condotte al solo scopo di conquista e di sopraffazione. Donde le guerre di religione, gli antagonismi ideologici e politici che hanno caratterizzato e caratterizzano il pianeta Terra. Tutte queste posizioni, infatti, anche se apparentemente diverse, si trovano in realtà sullo stesso piano e allo stesso livello: quello delle innumerevoli contingenze dipendenti dal mondo moderno, materializzato e solidificato. E anche se una pur modesta riflessione è giunta recentemente a riconoscere, anche nel mondo occidentale, la leggittimità teorica del «relativismo culturale» (secondo cui nessuna cultura può essere considerata superiore ad un'altra),⁴⁷⁰ nondimeno questo stesso mondo occidentale non

⁴⁶⁸ OO, p. 107.

⁴⁶⁹ OO, pp. 109-110.

⁴⁷⁰ Come è noto la prospettiva teorica denominata «relativismo culturale», traendo le sue basi dall'assunto fenomenologico secondo cui nessun valore può esser giudicato dall'esterno e da un altro sistema di valori - essendo questa operazione sempre e soltanto un controsenso, come ribadito da Nietzsche - non può tenere in alcun conto la prospettiva gerar-

cessa di sprofondare negli eccessi del materialismo, con tutta la sua incapacità di vedere oltre i suoi ristretti confini. Ma se l'Occidentale moderno, spinto dalle forze della materia, non può fare a meno di uscire da sé e tentare la conquista di checchessia, l'Orientale non sente invece affatto questo medesimo bisogno di farsi conoscere all'esterno.⁴⁷¹ Si può pertanto intuire che per dirimere le controversie a livello planetario, e per tutelare veramente la «pace mondiale», non vi può essere altra strada che quella dell'accordo su di un "piano più elevato"⁴⁷² rispetto a quello delle singole e specifiche contingenze. In altre parole, un accordo stipulato sulla base di un grado di conoscenza metafisica maggiore rispetto a quello delle singole parti. Come si è visto, infatti, soltanto un punto di vista superiore può caratterizzare un maggiore grado di unità, stabilità e di integrazione - e quindi anche di pace - tra parti differenti. Ne deriva che soltanto un organismo sovra-nazionale, composto da iniziati in possesso della conoscenza suprema, potrebbe svolgere efficacemente una funzione di arbitrato nelle controversie mondiali. Ogni diversità di forma, infatti, non può escludere l'accordo sui principi,⁴⁷³ stante questi, come si è visto, su di un piano più elevato. Ma, giunti a questo punto, si potrebbe obiettare che anche le teorie egualitarie (di stampo più o meno marxista e post-marxista) hanno in qualche modo teorizzato la pace in Occidente. Perché dunque non hanno funzionato?

la diversità delle forme non esclude affatto l'accordo sui principi: intesa e armonia non vogliono assolutamente dire uniformità, e pensare il contrario equivale a sacrificare a quelle utopie ugualitarie contro cui precisamente insorgiamo.⁴⁷⁴

Dal punto di vista dello sguardo dall'alto, le teorie egualitarie debbono sì essere viste come tentativi di risolvere gli antagonismi, ma al prezzo della eliminazione totale di ogni diversità formale (creando in tal modo altri antagonismi ancor più gravi in quanto sconosciuti). Ma l'eliminazione delle diversità formali implica necessariamente l'eliminazione di ogni vera gerarchia, indispensabile a sua volta ai fini del mantenimento dell'effettivo equilibrio generale di *ogni* sistema sociale. E la corretta gerarchia, a sua volta, non potrà che essere quella derivante dai diversi gradi di conoscenza della metafisica, ai quali non può che corrispondere necessariamente la diversità delle posizioni occupate da ogni civiltà. Così si esprime Guénon:

Una civiltà normale, nel senso che noi intendiamo, potrà sempre svilupparsi senza essere un pericolo per le altre civiltà; possedendo la coscienza dell'esatta posizione che deve occupare nell'insieme dell'umanità terrestre, essa saprà attenervisi e non creerà più an-

chica, ponendo i diversi valori su di uno stesso e unico piano. Tuttavia, il relativismo culturale, anche se non riconosce alcun tipo di gerarchia, ha almeno il privilegio di legittimare il rispetto per ogni diversità culturale, e di favorire pertanto la convivenza pacifica di popoli e culture differenti; laddove invece ogni differenza dà sempre luogo, nel contesto materialistico, a ogni genere di antagonismo e di conflitto, come si è già visto. In altre parole, il relativismo culturale, anche se non si pone minimamente il problema della gerarchia, lascia sussistere ogni forma di diversità culturale, la quale presuppone a sua volta l'autonomia e la tutela delle singole culture.

⁴⁷¹ OO, p. 115.

⁴⁷² OO, p. 117.

⁴⁷³ OO, p. 124.

⁴⁷⁴ OO, p. 124.

tagonismo, non avendo nessuna pretesa di egemonia e astenendosi da qualsiasi proselitismo.⁴⁷⁵

Si noti come per Guénon una civiltà venga intesa come «normale» quando essa sa stare al suo posto, ossia nel giusto rapporto con il grado di conoscenza metafisica da essa raggiunto. Si noti anche come una civiltà di questo tipo, essendo consapevole del proprio livello di conoscenza, e quindi della propria posizione rispetto alla totalità terrestre, saprebbe conseguentemente evitare ogni antagonismo e ogni conflitto. In altre parole, essa saprebbe starsene in pace, sia con se stessa, sia nel rapporto con le altre civiltà. E in effetti che cos'altro mai può essere il conflitto se non la conseguenza del disconoscimento della propria reale ed autentica posizione? Come ben si vede, dunque, tutto dipende dal grado di conoscenza: una civiltà senza alcuna conoscenza metafisica - com'è pressappoco l'attuale Occidente moderno - non potendo avere alcuna consapevolezza di se stessa, non saprà né stare al suo posto, né da che parte andare. E proprio per ciò non sarà in grado di evitare antagonismi e conflitti, direttamente derivanti dagli effetti più diretti della materializzazione. Ma ciò che permette di controllare i devastanti effetti della materia può soltanto essere la prevalenza dell'essenza sulla sostanza, del pensiero sulla materia, della qualità sulla quantità. Nondimeno nel mondo moderno accade proprio l'opposto. Ma nondimeno è di questo tipo di civiltà che si dovrà iniziare ad indagarne seriamente gli aspetti, e proprio a partire dalla sua genesi.

⁴⁷⁵ OO, pp. 124-125.

3.6. La dottrina dei cicli cosmici.

Per comprendere correttamente i caratteri dell'Occidente moderno è necessario richiamare l'antica dottrina indù dei cicli cosmici, o delle «quattro età». Nonostante le grandi difficoltà che si incontrano nel cercare di esprimere mediante un linguaggio moderno una dottrina di questo genere,⁴⁷⁶ è ugualmente doveroso tentare di farlo, pena la totale incomprensione delle cause originarie dell'attuale stato in cui versa l'Occidente moderno. Essendo al di fuori delle attuali possibilità il fornire una spiegazione esauriente di questa dottrina, ci si dovrà limitare a chiarirne il senso generale. Per quanto possa apparire sommaria, un'esposizione di questa dottrina, nelle sue linee essenziali, dovrà essere comunque coerente e consequenziale rispetto alle sue premesse. E se di dottrina dei «cicli» si sta parlando, nondimeno si dovrà partire da una definizione di «ciclo cosmico» sufficientemente valida. Per Guénon, secondo la dottrina indù, un «ciclo» viene definito come

la rappresentazione del processo di sviluppo di uno stato qualsiasi della manifestazione.⁴⁷⁷

Ed essendo tutte le cose dell'Esistenza universale collegate in virtù della legge di corrispondenza, tutti i fenomeni di un determinato stato di manifestazione risulteranno in qualche modo intrecciati e correlati. Non solo: vi sarà sempre anche analogia sia fra i diversi cicli di uno stesso ordine, sia fra i cicli principali e i sottocicli generati da una suddivisione interna dei cicli principali.⁴⁷⁸ Secondo la dottrina indù, lo sviluppo totale di uno stato (o di un mondo, o di un grado dell'Esistenza universale) viene denominato *Kalpa*. Esso avrà necessariamente anche una durata temporale, anche se il fattore "tempo" acquista una certa rilevanza soltanto in rapporto ad un determinato stato, come lo è quello del nostro mondo. I *Kalpa*, essendo cicli molto ampi, sono internamente suddivisi in cicli minori, denominati *Manvantara*. Al livello del *Manvantara*, a sua volta suddiviso in altri sottocicli, si inizia ad avere una dimensione storica oltre che cosmica, interessando il *Manvantara* anche l'umanità terrestre. La storia dell'umanità terrestre, infatti, non deve essere intesa come qualcosa di «separato» da ciò che sta al di fuori del nostro mondo: questa è propriamente un'idea moderna, assolutamente errata. In realtà

tutte le tradizioni [...] sono unanimi nell'affermare l'esistenza di una correlazione necessaria e costante tra l'ordine cosmico e quello umano.⁴⁷⁹

Da cui si deduce la contemporanea presenza dell'essere umano nella dimensione fenomenica e temporale, da un lato, e, dall'altro, nella dimensione metafisica e cosmica. La prima cosa importante, e che deve essere ben compresa quando si inizia ad affrontare la teoria dei cicli cosmici, è che l'essere umano non è mai isolato dal cosmo

⁴⁷⁶ CC, p. 11.

⁴⁷⁷ CC, p. 12.

⁴⁷⁸ CC, p. 12.

⁴⁷⁹ CC, p. 13.

e dall'universo: il mondo fisico non è mai separato da quello metafisico. La correlazione tra l'ordine cosmico e l'ordine umano è la vera chiave che consente di comprendere la natura e lo stato dell'umanità e dell'uomo in rapporto all'intero universo.

Secondo la dottrina indù i *Manvantara* sono in numero di quattordici, di cui i primi sette già trascorsi e gli altri sette futuri.⁴⁸⁰ Nell'ottica ciclica il presente è sempre la risultante dei cicli passati. Un ciclo racchiude l'insieme di tutti gli stati inferiori e superiori allo stato umano; e contemporaneamente racchiude l'insieme di tutti gli stati anteriori e posteriori a un determinato stato. Quest'ultima angolatura è quella che qui interessa, in quanto racchiude l'insieme delle concatenazioni causali.⁴⁸¹ In quest'ottica la successione dei *Manvantara* rappresenta un riflesso degli altri mondi nel nostro. Ma la ricorrenza del numero «sette», nella simbologia tradizionale, sta ad indicare anche il legame con i sette *Dwîpa* o «regioni» in cui si divide il nostro mondo.⁴⁸² Ma queste regioni non devono essere interpretate come regioni spaziali effettive, come potrebbero essere i continenti terrestri, bensì come regioni che emergono in tempi diversi, come precisi stati di manifestazione del mondo terrestre. Guénon sostiene che uno solo di essi si manifesta nel dominio sensibile,⁴⁸³ nel corso di un certo periodo. Nel caso in cui si consideri come periodo un *Manvantara*, ogni *Dwîpa* dovrà dunque apparire due volte nel *Kalpa*: una volta per ogni serie settenaria, essendo le due serie settenarie inversamente corrispondenti l'una rispetto all'altra. Il *Jambu-Dwîpa* rappresenta l'intera superficie terrestre nel suo stato attuale. Ma non si deve dimenticare che un qualsiasi stato di manifestazione non si esprime soltanto in modo sensibile e spaziale, ma si esprime anche, contemporaneamente, nel senso del principio da cui proviene. Questo principio è il carattere qualitativo e non sensibile, a-temporale e non-storico di un determinato stato. Quindi, se un determinato stato si sviluppa in senso temporale, cronologico e causalistico, contemporaneamente esso è anche espressione di un principio simultaneo che lo riguarda. Ma senza addentrarsi nella complessa corrispondenza che intercorre tra il simbolismo spaziale e il simbolismo temporale, fondamento stesso dell'intera teoria dei cicli cosmici, sarà sufficiente richiamare in questo contesto l'importanza del numero «sette»: anche in altre tradizioni, infatti, come nell'esoterismo islamico e nella Kabbala ebraica, si parla di «sette terre»,⁴⁸⁴ intendendo con questa espressione sette categorie dell'esistenza terrestre che coesistono e si compenetrano a vicenda, di cui una alla volta soltanto si manifesta in un determinato periodo, e che a sua volta può essere percepita dai sensi; mentre tutte le altre si trovano allo stato latente e possono essere colte dall'uomo solo eccezionalmente e in speciali condizioni.⁴⁸⁵ Ma la corrispondenza si estende anche ai sette «Poli» terrestri, i quali, da questo punto di vista, sarebbero il riflesso dei sette «Poli» celesti, che presiedono rispettivamente ai “sette cieli planetari”.⁴⁸⁶

⁴⁸⁰ CC, p. 13.

⁴⁸¹ CC, p. 13.

⁴⁸² CC, pp. 13-14.

⁴⁸³ CC, p. 14.

⁴⁸⁴ CC, p. 15.

⁴⁸⁵ CC, p. 15.

⁴⁸⁶ CC, p. 16.

Ma per giungere a comprendere i caratteri dell'epoca moderna è necessario richiamare ancora l'intero ciclo del *Manvantara*: esso è suddiviso in quattro sottocicli, denominati *Yuga*. Come si vedrà, l'ultimo dei quattro *Yuga* è quello corrispondente all'attuale fase del mondo moderno. Ma la suddivisione del *Manvantara* in quattro fasi richiama un'altra corrispondenza numerica: quella del numero «quattro», a sua volta suscettibile di molteplici applicazioni. Si trova così che il mese lunare è suddiviso in quattro settimane, l'intero anno è suddiviso in quattro stagioni, la vita umana è suddivisa in quattro età, le regioni terrestri sono suddivise in quattro punti cardinali (che confermano la corrispondenza tra il simbolismo spaziale e quello temporale).

Ebbene, Guénon ricorda che molto spesso è stata rilevata l'equivalenza dei quattro *Yuga* con le quattro età denominate rispettivamente «età dell'oro», «età dell'argento», «età del rame (o del bronzo)» ed «età del ferro», quali furono conosciute nell'antichità greco-latina.⁴⁸⁷ Sia nell'una che nell'altra rappresentazione si può riscontrare un'analogia⁴⁸⁸ in relazione al rapporto che intercorre fra ognuno di questi quattro cicli e gli altri tre dell'intero *Manvantara*. Ebbene, a partire dall'inizio di ogni *Manvantara*, fino alla sua fine, si registra un progressiva «degenerazione» di ogni ciclo rispetto al ciclo precedente. E per «degenerazione» si deve qui intendere un allontanamento progressivo dai principi superiori della metafisica.⁴⁸⁹ Ma «allontanamento» dai principi significa «discesa», ed essendo lo sviluppo della manifestazione sempre di tipo discendente, anziché ascendente, ne deriva che l'intero processo di sviluppo e di manifestazione di tutto il *Manvantara* non può che configurarsi in realtà come un «regresso» (anziché come un «progresso»). L'idea secondo cui lo scorrere del tempo determina un progresso della civiltà e della storia è un'idea errata, sviluppatasi proprio in epoca moderna e frutto di quel capovolgimento che contraddistingue ogni tratto della cultura contemporanea.

Questo processo discendente, da cui è possibile trarre anche l'idea di «caduta» secondo la Tradizione giudaico-cristiana, si spiega con la natura stessa dello svolgimento ciclico: ogni *processo di manifestazione* implica necessariamente un allontanamento graduale dal principio stesso da cui trae la sua origine e da cui procede; e ogni allontanamento da questo principio non può che configurarsi come una «discesa», nel senso a cui si è appena accennato.⁴⁹⁰

Se ogni *Manvantara* comprende dunque quattro *Yuga*, se ne deduce che ognuno di questi quattro *Yuga* deve manifestarsi e svilupparsi in senso degenerativo rispetto allo *Yuga* precedente. Ma non solo:

⁴⁸⁷ Si noti come Guénon evidenzi il sostanziale accordo fra tutte le tradizioni nel credere alla dottrina delle quattro età dell'umanità, e questo nonostante siano riscontrabili evidenti differenze formali tra le diverse culture (ED, p. 88, nota 1 a piè di pagina; ed anche: RM, p. 79, nota 2 a piè di pagina, laddove Guénon sottolinea esplicitamente come vi sia «nella successione di questi periodi, una specie di *materializzazione progressiva* risultante dall'allontanamento dal Principio che accompagna necessariamente lo sviluppo della manifestazione ciclica, nel mondo corporeo, a partire dallo «stato primordiale»»). Si possono ritrovare tracce e allusioni alla dottrina delle quattro età sia nell'antichità greco-romana, sia fra gli indù, sia nei popoli dell'America centrale, ed anche nella figura del «veglio di Creta» (D. Alighieri: *La Divina Commedia - Inferno*, XIV, 94-120).

⁴⁸⁸ CC, p. 16.

⁴⁸⁹ CC, p. 16.

⁴⁹⁰ CC, p. 16.

la *progressiva degenerazione da uno Yuga all'altro* si accompagna ad una *diminuzione della rispettiva durata*, la quale è considerata incidere sulla lunghezza della vita umana,⁴⁹¹

La progressiva degenerazione che si realizza nel passaggio da uno *Yuga* allo *Yuga* successivo comporta dunque, tra innumerevoli altri fattori, anche una riduzione del fattore «tempo», e quindi una riduzione della *durata* dello *Yuga* stesso. Questo fatto, come riconosce Guénon, oltre a determinare una riduzione della durata temporale della vita media umana, aggravata da alcune operazioni di misurazione quantitativa,⁴⁹² implica anche una progressiva «accelerazione» del tempo stesso. Ma questa accelerazione non deve essere intesa soltanto in senso assoluto e quantitativo: come si vedrà meglio più oltre, l'accelerazione comporta anche una precisa «impressione», percepita dall'uomo, che tende a spingerlo verso l'azione e verso il movimento in misura progressivamente intensificata rispetto allo *Yuga* precedente. Questa pressione accelerativa spinge l'uomo non solo all'azione frenetica e reiterata, ma determina in lui anche una diversa percezione del tempo, come se questo accelerasse progressivamente fino a sfuggire quasi del tutto.

Ma per comprendere in modo più approfondito il problema relativo al tempo, allo spazio e alle corrispondenti connessioni con l'elemento qualitativo, si rimanda ad una successiva e più approfondita analisi dell'argomento nei capitoli successivi di questo studio. Per ora sarà sufficiente chiarire il problema della durata dei rispettivi cicli all'interno del *Manvantara*: richiamando dati tradizionali Guénon attribuisce al numero «10» la durata complessiva del *Manvantara*. Secondo Guénon la ripartizione del *Manvantara* si dispone dunque secondo la formula $10 = 4 + 3 + 2 + 1$.⁴⁹³ Il che significa che i quattro *Yuga* devono per così dire riflettere in durata questi quattro numeri. Si avrà dunque che il primo *Yuga*, denominato *Krita-Yuga*, sarà vincolato al numero «4». Il secondo *Yuga*, denominato *Trêta-Yuga* sarà vincolato al numero «3». Il terzo *Yuga*, denominato *Dwâpara-Yuga* sarà vincolato al numero «2». E il quarto e ultimo *Yuga*, denominato *Kali-Yuga*, sarà vincolato al numero «1».⁴⁹⁴ Nonostante che le tradizioni abbiano sempre accuratamente dissimulato l'inizio e la fine cronologica del *Manvantara*,⁴⁹⁵ presentando tali conoscenze previsionali molti più svantaggi che vantaggi, è tuttavia possibile calcolare la durata di ognuno dei quattro *Yuga*.

Guénon richiama il numero tradizionale 4320 come numero adatto ad essere attribuito alla durata complessiva del *Manvantara*. Se è così, la durata dei rispettivi quattro *Yuga* saranno date rispettivamente dai numeri 1728, 1296, 864, 432. Non rappresentando però questi numeri gli anni effettivi, è necessario moltiplicarli per un coefficiente idoneo a trasformarli in anni. Guénon ricava questi coefficienti dalla relazione geometrica col cerchio, sì da ottenere $4320 = 360 \times 12$. Del resto è proprio la corrispondenza tra matematica e geometria che permette a Guénon di individuare

⁴⁹¹ CC, p. 16 (corsivi miei).

⁴⁹² Una operazione computazionale che contribuisce ad «accorciare» la durata della vita umana è rappresentata per esempio dalle procedure finalizzate a redigere i censimenti (RQ, p. 141, nota 1 a piè di pagina).

⁴⁹³ CC, p. 17.

⁴⁹⁴ CC, pp. 16-17.

⁴⁹⁵ CC, p. 18.

questa relazione, essendo tale divisione effettuata secondo i multipli di 3, 9, 12.⁴⁹⁶ Tuttavia ciò ancora non basta per arrivare a determinare la durata effettiva dei quattro *Yuga*. Per giungere a tanto Guénon, richiamando ancora una volta la corrispondenza tra ciclicità umane e ciclicità cosmiche, evoca la durata della precessione equinoziale,⁴⁹⁷ la cui durata è nota per essere di 25920 anni. Se questa è la durata della precessione equinoziale, vuol dire che lo spostamento è di un grado - su 360 gradi dell'intero cerchio - ogni 72 anni. E questo numero di 72 è un sottomultiplo di $4320 = 72 \times 60$. E 4320 è a sua volta un sottomultiplo di $25920 = 4320 \times 6$. Guénon ribadisce la naturalità di questa divisione in forza del fatto che essa, ancora una volta, è riconducibile alla suddivisione del cerchio.⁴⁹⁸

Giunti a questo punto, e constatata la corrispondenza tra ciclo cosmico e naturale da un lato e ciclo umano e terrestre dall'altro, si inizia a comprendere che la durata complessiva di un *Manvantara* deve anch'essa essere riconducibile a una "durata naturale", ossia a un "ciclo naturale", ma quale? Guénon pensa che si debba richiamare un numero che sia multiplo o sottomultiplo del cerchio naturale corrispondente alla precessione equinoziale; e in particolare egli registra nei dati tradizionali il «grande anno» dei Persiani e dei Greci: non tanto la durata della precessione equinoziale ma la sua metà, ossia 12000 o 13000 anni (12960 anni per l'esattezza). Ebbene, per Guénon, è plausibile che un intero *Manvantara* debba comprendere, come durata, un numero intero di "grandi anni". Ed è nella tradizione dei Caldei che Guénon trova un dato - 64800 anni - che potrebbe indicare la durata di un intero *Manvantara*. In effetti $64800 = 5 \times 12960$, ossia 5 "grandi anni". E anche qui Guénon riscontra un'analogia del numero 5 con dati naturali e tradizionali, essendo 5 un numero indicante gli elementi del mondo sensibile. Queste considerazioni inducono Guénon a rafforzare ulteriormente queste conclusioni a proposito della determinazione della durata complessiva di un *Manvantara*.

Mantenendo fermi come dati-base i due numeri appena visti - 64800 e 4320 - è possibile giungere a determinare la durata di ognuno dei quattro *Yuga*. Ebbene, 4320 è esattamente un terzo del «grande anno». E se occorrono 5 grandi anni per fare un *Manvantara*, allora occorre moltiplicare per 15 questo numero per avere un intero *Manvantara*. Così si esprime Guénon:

I cinque «grandi anni» saranno naturalmente ripartiti nei quattro *Yuga* in modo diseguale, ma secondo rapporti semplici: il *Krita-Yuga* ne conterrà 2, il *Trêta-Yuga* $1\frac{1}{2}$; il *Dwâpara-Yuga* 1 e il *Kali-Yuga* $\frac{1}{2}$; questi numeri sono precisamente la metà di quelli che avevamo trovato, quando consideravamo la durata del *Manvantara* rappresentata dal numero 10. Calcolati in anni ordinari, i quattro *Yuga* avranno una durata rispettivamente di 25.920, 19.440, 12.960, e 6480 (anni), per un totale di 64800 anni. Come si vede,

⁴⁹⁶ CC, p. 18.

⁴⁹⁷ Per «precessione equinoziale» si deve intendere quel lento movimento dell'asse terrestre secondo cui l'orientazione nello spazio, pur mantenendo la stessa inclinazione rispetto al piano dell'eclittica, cambia descrivendo lentamente un doppio e opposto cono completo nell'arco di circa 26000 anni. Gli antichi devono aver individuato questo lentissimo movimento a partire dalla lenta modificazione nella volta celeste della posizione polare, per poi ritornare al punto di partenza.

⁴⁹⁸ CC, p. 18.

queste cifre si mantengono in limiti perfettamente verosimili, potendo ben corrispondere alla età reale della presente umanità terrestre.⁴⁹⁹

Un intero *Manvantara* dovrebbe quindi durare presumibilmente 64800 anni, e la parte finale di esso, l'attuale quarta età, o *Kali-Yuga*, dovrebbe durare 6480 anni. Se queste ricostruzioni sono esatte l'uomo moderno si troverebbe nella quarta età, ossia nella fase più bassa dell'intera manifestazione discendente del *Manvantara*. Non è chiaro però a quale livello di questa quarta età si trovi esattamente l'uomo dell'epoca attuale, né in quale esatta posizione sia collocabile il punto dell'attuale manifestazione discendente del ciclo. Tuttavia Guénon ricorda che, essendo presenti nei *Purâna* alcune descrizioni sorprendentemente analoghe ai caratteri dell'epoca attuale, l'uomo moderno potrebbe verosimilmente trovarsi in una «fase avanzata» del *Kali-Yuga*.⁵⁰⁰ Ma «fase avanzata» significa stadio finale del *Kali-Yuga*, e stadio avanzato significa che l'attuale ciclo potrebbe essere iniziato da oltre 6000 anni.⁵⁰¹ Stando le cose in questo modo l'umanità attuale potrebbe trovarsi molto più vicina alla fine dell'intero ciclo dell'età del ferro di quanto non si pensi, e quindi assai prossima all'estremità finale dell'intero *Manvantara* (del resto i segni ci sono tutti, e si manifestano in modo particolarmente evidente). L'andamento del ciclo si starebbe approssimando alla soglia massima degli eccessi del materialismo, e quindi vicino al punto estremo in cui dovrà avvenire un altro capovolgimento e una nuova partenza di un nuovo *Manvantara*. Il punto più basso del processo discendente, infatti, come si vedrà, deve necessariamente coincidere con il punto più elevato corrispondente al nuovo inizio del nuovo ciclo. Ma non sarà male, nell'ambito del presente contesto, ribadire ancora una volta l'inopportunità di formulare previsioni troppo esatte: le predizioni sono sempre imprudenti e pericolose, e per questa ragione esse sono tanto avversate dalla stessa sapienza tradizionale.⁵⁰² Del resto le ragioni di questa avversità diverranno chiare un po' più oltre nel corso del presente studio. Per ora sarà sufficiente puntualizzare che l'umanità terrestre si trova attualmente nella «fase avanzata» del *Kali-Yuga*; ed è della descrizione e dell'analisi di questa attuale civiltà, nel suo «stadio avanzato», che ci si dovrà occupare in modo più approfondito nei prossimi capitoli della presente trattazione.

⁴⁹⁹ CC, pp. 19-20.

⁵⁰⁰ CC, p. 20.

⁵⁰¹ Così almeno si esprime Guénon all'inizio della sua opera sulla crisi del mondo moderno (CM, p. 25).

⁵⁰² CC, p. 20.

3.7. Spazio, materia, quantità, misura.

Le condizioni dell'andamento della manifestazione ciclica hanno determinato i caratteri specifici dell'attuale periodo del mondo moderno occidentale: la «fase estrema» del *Kali-Yuga*.⁵⁰³ Pertanto, tutte le condizioni della modernità che, da questo momento in poi, verranno esaminate in modo più approfondito, devono essere intese come conseguenza di questo stato avanzato di manifestazione. Per quanto il mondo moderno sia un'anomalia, o una «mostruosità»,⁵⁰⁴ nondimeno esso deve essere inteso come una fase naturale di un più ampio ciclo, necessariamente destinato a concludersi per dare nuovamente avvio al ripetersi della ciclicità.⁵⁰⁵ Le innumerevoli conseguenze dell'attuale stato di manifestazione non sono niente altro che il prodotto della discesa e dell'allontanamento dai principi superiori della manifestazione universale. Ma ogni discesa, intesa in questo preciso senso, deve necessariamente comportare l'ineludibile tendenza a trasformare ogni cosa in elemento quantitativo e materiale, sacrificando in pari tempo il corrispondente versante qualitativo.

Ma quale esatto significato assumono le due espressioni «elemento *quantitativo*» ed «elemento *qualitativo*»? Per comprendere correttamente il significato metafisico di questa coppia terminologica è necessario richiamare la dualità «essenza»-«sostanza» della dottrina indù, o meglio la coppia terminologica *Purusha-Prakriti*. Essi costituiscono i principi universali da cui ogni cosa necessariamente dipende, e debbono essere considerati come i due poli di *ogni* manifestazione sensibile.⁵⁰⁶ Si può parlare di essenza e di sostanza sia relativamente a un mondo (ossia ad uno stato di esistenza determinato), sia relativamente a un essere considerato in modo particolare.⁵⁰⁷ Per meglio comprendere il significato di questi due termini, Guénon effettua l'accostamento fra questa coppia terminologica e le due parole usate dalla Scolastica «forma»-«materia», sebbene l'analogia non sia del tutto esatta. Ad ogni modo

dire che ogni essere manifestato è un composto di «forma» e di «materia» equivale ad affermare che la sua esistenza procede necessariamente dall'essenza e dalla sostanza ad un tempo, e, per conseguenza, che vi è in lui qualcosa che corrisponde ad entrambi questi principi, di modo che sia come una risultante della loro unione, o, per essere più esatti, dell'azione esercitata dal principio attivo, o essenza, sul principio passivo, o sostanza.⁵⁰⁸

Ma «forma» e «materia», che nella tradizione indù sono anche denominate *nâma* e *rûpa*, possono anche essere accostati all'«atto» e alla «potenza» della filosofia aristotelica. E proprio la coppia terminologica «atto»-«potenza» può essere agevolmente accostata alla coppia «essenza»-«sostanza». In ogni essere vi è quindi un misto di atto e di potenza, e l'atto è ciò per cui egli partecipa dell'essenza, e la potenza è ciò per

⁵⁰³ RQ, p. 11.

⁵⁰⁴ RQ, p. 11.

⁵⁰⁵ AS, p. 138.

⁵⁰⁶ RQ, p. 19.

⁵⁰⁷ RQ, p. 19.

⁵⁰⁸ RQ, p. 20.

cui egli partecipa della sostanza.⁵⁰⁹ Ebbene, «qualità» e «quantità» non sono che la manifestazione di questi due principi. Soltanto non si deve dimenticare che nel mondo della manifestazione sensibile non può mai darsi un atto puro o una potenza pura, essendo possibile ogni manifestazione sensibile soltanto dall'intervento di entrambe queste componenti. Inoltre, mentre la quantità non può che manifestarsi unicamente nel mondo sensibile, la qualità si estende simultaneamente nel mondo sensibile e nel mondo sovra-sensibile, essendo essa sempre un principio superiore alla materia, e quindi superiore alla quantità. Il fatto che Aristotele intenda la quantità e la qualità come «categorie» significa semplicemente che egli considera i due termini correlati (essendo le categorie applicabili unicamente al mondo sensibile), come in effetti è e deve essere fintanto che ci si limita a prendere in considerazione esclusivamente il mondo umano e fenomenico.⁵¹⁰ È solo nel momento in cui si iniziano a considerare gli altri stati dell'essere che l'elemento qualitativo manifesta la sua maggiore estensione. Si noti anche come Guénon intenda le «idee» platoniche come delle vere e proprie «essenze», e il concetto aristotelico e della Scolastica di «forma» come *eidos*, ossia come quell'elemento comune a più soggetti che non può che essere ricondotto ad un ordine qualitativo. In definitiva, per Guénon, in rapporto all'elemento qualitativo, Platone ne pone in evidenza l'aspetto trascendente, mentre Aristotele ne pone in evidenza l'aspetto immanente,⁵¹¹ annullando così le presunte sostanziali differenze sussistenti tra Platone e Aristotele. La «quantità», dunque, appartiene al versante *sostanziale*, mentre la «qualità» appartiene al versante *essenziale*.⁵¹² Ma il lato essenziale - l'essenza - è suscettibile di un'estensione assai più ampia di quanto non accada per la quantità, necessariamente vincolata alla sola materia e al solo mondo sensibile e corporeo: il mondo della sostanza, o materia, è infinitamente più limitato rispetto al mondo dell'essenza. Ne deriva che se il mondo moderno è precipitato fino ai livelli più bassi della materialità, nondimeno deve anche aver subito una marcata restrizione. Si noti anche che «materia» qui deve essere intesa non nel senso limitato della fisica moderna, ma come il più ampio concetto di «sostanza», sia nel suo versante di «forma», quando si consideri un essere particolare, sia nel suo versante di «materia prima», ossia di potenzialità pura, che equivale al *Prakriti* della dottrina indù.⁵¹³ Mentre il significato del nesso qualità-essenza dovrebbe esser già abbastanza chiaro, da queste ultime deduzioni invece sembra emergere ancora una certa ambiguità di senso per ciò che concerne la quantità-sostanza; e questo a causa della molteplicità degli aspetti e dei significati attribuiti dal mondo occidentale al termine «materia», prima di giungere a quella particolare e specifica deviazione di significato che tanta importanza doveva assumere in epoca moderna. Per queste ragioni sarà necessario chiarire in maniera più ampia ed estesa la complessità del rapporto che intercorre tra la « quanti-

⁵⁰⁹ RQ, p. 20.

⁵¹⁰ RQ, p. 21.

⁵¹¹ RQ, p. 21.

⁵¹² È possibile verificare il significato originario della coppia terminologica «essenza»-«sostanza» secondo la tradizione filosofica classica in: S. Maso: *L.Ph.G. - Lingua philosophica graeca - Dizionario di greco filosofico*, Mimesis, Milano-Udine, 2010. Si presti attenzione in particolare a come con il termine «essenza» si faccia riferimento a fattori che “permano al di là del variare dei fattori accidentali e temporali” (p. 120); e a come con il termine «sostanza» si faccia riferimento al tratto fondamentale della “variabilità” (p. 191).

⁵¹³ RQ, p. 22.

tà» e la «sostanza»: esaminandone i nessi e le implicazioni diverrà sempre più chiaro l'aspetto centrale e il cuore stesso della presente indagine.

Innanzitutto, affinché una manifestazione qualsiasi possa prodursi, *Purusha* deve necessariamente entrare in rapporto con *Prakriti*.⁵¹⁴ Si potrebbe considerare esclusivamente il *Purusha* soltanto nella situazione limite dove manca qualsiasi manifestazione. Del resto è proprio questo il significato del Principio Supremo, da cui ogni cosa deriva. Ma affinché una qualsiasi manifestazione sensibile diventi realmente possibile deve necessariamente intervenire un secondo principio, denominato *Prakriti*, apparentemente correlato con *Purusha*, ma in realtà totalmente indipendente da esso, essendo entrambi i principi dipendenti dal solo «Essere universale» e per nulla assimilabili ad una sorta di dualismo.⁵¹⁵ Il *Purusha* è il principio attivo e maschile, mentre *Prakriti* è il principio passivo e femminile. Dalla combinazione di entrambi questi principi ogni individuo, e ogni stato di manifestazione dell'essere diverso da quello umano, diventa possibile.⁵¹⁶ Ma oltre a non ricondurre questa coppia di concetti ad una sorta di dualismo, sarebbe ancor più fuorviante ricondurla ad un dualismo assimilabile alla dualità «spirito»-«materia» di derivazione cartesiana (a tal proposito si veda più oltre la critica al meccanicismo). La nozione di materia dell'uomo moderno è assai diversa dalla nozione indù di *Prakriti*. Vediamo come si esprime Guénon in proposito:

Prakriti non può dunque essere veramente causa di per se stessa (alludiamo alla «causalità efficiente»), al di fuori dell'azione, o meglio dell'influenza del principio essenziale, *Purusha*, il quale è, potremmo dire, il «determinante» della manifestazione; tutte le cose manifestate sono prodotte da *Prakriti*, di cui sono determinazioni o modificazioni, ma senza la presenza di *Purusha* queste produzioni sarebbero sprovviste di ogni realtà.⁵¹⁷

E ancora:

Purusha non è né produzione, né produttivo (in se stesso), quantunque sia la sua azione, o meglio la sua attività «non-agente» [...] a determinare essenzialmente tutto ciò che è produzione sostanziale in *Prakriti*.⁵¹⁸

Sufficientemente chiarito il significato di questa importante coppia terminologica, è ora necessario operare una distinzione, come hanno fatto gli Scolastici dopo Aristotele, tra *materia prima* e *materia secunda*. Guénon attribuisce il significato di «sostanza universale» alla prima espressione, e di «sostanza in senso relativo» alla seconda espressione.⁵¹⁹ Chiarito che il significato della parola «materia», intesa nel senso moderno, è assai lontano da quello inteso dagli Scolastici, si deve dire che la «sostanza» è un concetto che «sporge» rispetto al più ristretto ambito semantico del termine «materia» così come viene inteso dai moderni. Mentre infatti l'«essenza» è il principio

⁵¹⁴ VED, p. 43.

⁵¹⁵ INT, p. 184.

⁵¹⁶ VED, p. 43.

⁵¹⁷ VED, p. 46.

⁵¹⁸ VED, p. 47.

⁵¹⁹ RQ, p. 23.

immateriale da cui ogni manifestazione proviene, sia sensibile sia extrasensibile, la «sostanza» include la sola manifestazione sensibile, ma comprensiva di tutti gli indefiniti gradi di possibile applicazione. Ne deriva che, nella regione del relativo (*materia secunda*), la manifestazione diventa possibile sotto forma di innumerevoli modalità (gradi) comprensivi di forma e materia a vari livelli. Così si esprime Guénon:

se si entra nel relativo, i termini divengono suscettibili di applicazioni molteplici a gradi diversi, può essere che ciò che è *materia* ad un certo livello possa diventare *forma* ad un altro livello e inversamente, a seconda della gerarchia dei gradi più o meno particolari presi in esame nell'esistenza manifestata. Benché in tutti i casi una *materia secunda* costituisca il lato potenziale di un mondo o di un essere, non è mai potenza pura; di potenza pura non c'è che la sostanza universale, la quale non soltanto si situa al di sotto del nostro mondo (*sub stantia*, da *substare*, è letteralmente «ciò che sta al di sotto», reso altrettanto bene dalle idee di supporto e di «substrato»), ma al di sotto dell'insieme di tutti i mondi e di tutti gli stati compresi nella manifestazione universale.⁵²⁰

La *materia secunda* viene quindi declinata in un indefinito numero di gradi e di possibilità diverse che danno luogo alle diverse manifestazioni del mondo sensibile, le quali però in nessun caso potranno poggiare sulla sola potenza pura, risiedendo essa esclusivamente «al di sotto» di tutti i mondi inclusi nell'insieme delle manifestazioni universali.

È interessante notare che la sostanza universale, di per se stessa, è completamente inintelligibile.⁵²¹ La conoscenza infatti - come già evidenziato, seppure in forma diversa, nel capitolo sulla scienza - dipende necessariamente dall'essenza, o meglio, da quanto si è in grado di rapportare la sostanza all'essenza, perché soltanto questa è la conoscenza, e niente altro. In una ipotetica situazione estrema costituita dalla sola «sostanza» la conoscenza non potrebbe che esser nulla (dove l'espressione di Guénon «in esso non vi è niente da conoscere»⁵²²). E in un'altra ipotetica situazione estrema, opposta alla precedente, costituita dalla totalità di «essenza», la conoscenza non potrebbe che essere totale, completa, assoluta e permanente (è questa la conoscenza corrispondente alla realizzazione metafisica). Ne deriva che le cose saranno tanto meno conoscibili quanto più parteciperanno della potenzialità della sostanza universale; e, per converso, le cose saranno tanto più conoscibili quanto più parteciperanno dell'essenza (ossia dei principi metafisici). Data l'importanza del passaggio è necessario riportare direttamente le parole di Guénon:

per quel che riguarda le sostanze relative, esse, in quanto partecipano della potenzialità della sostanza universale, partecipano anche della sua «inintelligibilità» *in misura corrispondente*. Non è dunque dal lato sostanziale che bisogna cercare la spiegazione delle cose, bensì al contrario dal lato essenziale, il che si può tradurre, in termini di simbolismo spaziale, dicendo che *qualsiasi spiegazione deve procedere dall'alto verso il basso* e non dal basso verso l'alto; questa osservazione è per noi particolarmente importante

⁵²⁰ RQ, pp. 23-24.

⁵²¹ RQ, p. 24.

⁵²² RQ, p. 24.

perché fornisce la ragione immediata per cui la scienza moderna è in realtà sprovvista di qualsiasi valore esplicativo.⁵²³

Ma, come si vedrà, non soltanto ogni corretto processo di conoscenza dovrà necessariamente procedere dall'alto verso il basso, ma anche la determinazione di qualsiasi applicazione sociale e umana (come per esempio la definizione delle posizioni e dei ruoli politici), dovrà derivare da una consequenziale applicazione della conoscenza procedente dall'alto al basso, e quindi da una precisa e determinata gerarchia procedente dall'alto verso il basso. Come già ribadito, infatti, la teoria generale che si va configurando con il presente studio deve essere considerata organica ed unitaria, e tale quindi da dar luogo a spiegazioni e ad applicazioni che non possono non avere un carattere generale e simultaneamente esteso a tutti i fenomeni umani e sociali.

Ma mentre la *materia prima* è completamente indistinta e priva di qualsiasi determinazione, la *materia secunda* viene a determinarsi in rapporto al mondo della manifestazione nella forma della «sostanza».⁵²⁴ Ora, ciò che fa essere la materia quello che effettivamente è nel mondo sensibile non è la «qualità» ma la «quantità». Ciò che induce in errore i fisici moderni è la loro tendenza a voler attribuire un qualche elemento qualitativo alla “materia in se stessa”, mentre la qualità risiede completamente *al di fuori* della manifestazione sensibile, e quindi al di fuori della materia così come questa viene intesa dall'uomo moderno. Ne deriva che l'espressione *materia secunda* deve essere intesa come riferita al solo mondo sensibile e fenomenico, includendo la totalità di ciò che esiste, ossia degli oggetti materiali così come l'uomo li vede. Guénon chiarisce che la «quantità» - e quindi la «sostanza» - del mondo sensibile, diventa la condizione primaria - o di base - di tutti gli oggetti inclusi nel mondo sensibile. Si deve soltanto avere l'accorgimento di non attribuire alla materia di questo mondo sensibile proprietà che essa non può in alcun modo avere.⁵²⁵ Nondimeno è proprio la tendenza ad attribuire elementi qualitativi a questa stessa materia del mondo sensibile che fonda il materialismo moderno come tendenza fondamentale dell'epoca contemporanea. Tendenza che conduce inevitabilmente ad intendere il mondo sensibile come unico mondo esistente. In realtà, come si dovrebbe già iniziare a comprendere, la spiegazione del mondo sensibile si trova *totalmente al di fuori* del mondo sensibile stesso, sebbene la sua base o il suo presupposto sia la quantità e la sostanza, e sebbene l'esistenza stessa del mondo sensibile non possa che provenire unicamente dall'elemento qualitativo.

Ma, giunti a questo punto, vien da chiedersi che cosa debba essere esattamente la «quantità». Apparentemente si sarebbe portati ad identificare la «quantità» con la semplice «estensione» di un corpo nello spazio, così come aveva teorizzato Cartesio.⁵²⁶ Ma questa posizione non convince Guénon, in quanto l'estensione, a causa dell'«orientazione»⁵²⁷ che caratterizza ogni corpo “esteso” e spaziale, non può essere considerata come quantità “pura”. In altre parole, l'«estensione» è sì un elemento for-

⁵²³ RQ, p. 24 (corsivi miei).

⁵²⁴ RQ, p. 25.

⁵²⁵ RQ, p. 26.

⁵²⁶ RQ, pp. 26-27.

⁵²⁷ RQ, p. 40.

temente quantitativo, ma *mai completamente* quantitativo. Se le cose stanno in questo modo, allora vuol dire che Cartesio, definendo la materia come estensione, deve aver introdotto nella definizione stessa, forse senza volerlo, un elemento qualitativo, che non permette a sua volta di identificare la vera base quantitativa della materia, che è invece quello che qui si sta cercando di fare. Se da un lato la direzionalità e l'orientazione spaziale di ogni oggetto collocato nel mondo sensibile attenua la radicalità della componente quantitativa attribuita all'«estensione» della materia di un corpo nel mondo sensibile, dall'altro il «numero» sembra invece costituire una componente quantitativa assai più pura. In effetti, così come San Tommaso intendeva il numero come «base sostanziale di questo mondo»,⁵²⁸ così anche la dottrina pitagorica poneva il numero come «simbolo dei principi essenziali delle cose».⁵²⁹ E se è vero che tutto ciò che è quantitativo può - e deve - essere espresso numericamente, allora ne deriva che ogni cosa appartenente al mondo sensibile deve necessariamente procedere dal numero, o meglio da una combinazione di numero e di una componente qualitativa. Ma se lo scopo del presente passaggio è quello di “discendere” fino al punto più basso e trovare la forma esprimibile della sola componente quantitativa pura, allora non si può che giungere ad individuare per tale scopo soltanto il «numero». È dal «numero», quindi, che si deve partire ogni qualvolta si intenda prendere in considerazione la «quantità pura». Tutti gli altri modi non sono che «derivati» e, come si vedrà, anche

le concezioni di spazio e di tempo, a dispetto di tutti gli sforzi dei matematici moderni, non potranno mai essere *esclusivamente* quantitative, a meno di ridurle a nozioni interamente vuote, senza contatti di sorta con una realtà qualsiasi;⁵³⁰

che è quello che invece si tende a fare nel mondo scientifico moderno (e non solo nel mondo scientifico). Ma essendo ogni cosa sempre e soltanto la risultante della combinazione di una componente quantitativa con una componente qualitativa, la tendenza a vedere il solo versante quantitativo - ignorando quello qualitativo, come se non esistesse - non può che comportare inevitabilmente una trasformazione impropria delle cose e del mondo in cui queste stesse cose vengono viste: esse vengono trasformate e ridotte alla sola «quantità». L'esposizione del senso e delle conseguenze di questa trasformazione costituisce lo scopo della parte avanzata di questo studio.

Il termine «materia», dunque, ha assunto nell'epoca moderna il significato ridotto e particolare utilizzato dai fisici. E, come si può intuire, anche questo stesso significato deve essere inteso come una delle conseguenze del decadimento moderno, tendente a tutto ridurre alla sola «quantità». In realtà il termine «materia» è di dubbia e complessa derivazione etimologica:⁵³¹ il morfema radice *mater* - da cui sembra derivare la parola «madre» - ricorda il principio passivo femminile, atto a ricevere l'essenza dal principio attivo maschile. E in effetti la materia è possibile solo a condizione che il principio passivo femminile (*Prakriti*) riceva la sua determinazione dal principio attivo maschile (*Purusha*). Ancora una volta, dunque, ci si trova di fronte a

⁵²⁸ RQ, p. 27.

⁵²⁹ RQ, p. 27.

⁵³⁰ RQ, pp. 27-28 (corsivo mio).

⁵³¹ RQ, p. 29.

una conferma della correlazione tra i due termini «essenza»-«sostanza».⁵³² Ma il termine «materia» può anche essere accostato al latino *metiri* (misurare) e a un altro termine sanscrito dal medesimo significato,⁵³³ anche se ciò che si va a «misurare» qui non è la materia dei fisici moderni, ma la «possibilità stessa della manifestazione inerente allo spirito (*Ātmā*)».⁵³⁴

Ora, è chiaro che ogni autentica operazione di misura può essere effettuata soltanto in riferimento a grandezze spaziali, ossia a corpi estesi. Ma è altrettanto chiaro che, alla luce di quanto si è visto più sopra, nessun corpo sensibile può essere inteso come composto *unicamente* di materia pura, ossia nessun corpo può essere inteso come ridotto alla sola estensione.⁵³⁵ Ma se, come si è visto, non è possibile identificare completamente la materia con l'estensione, allora ne deriva che ogni operazione di misura - riferendosi alla sola estensione pura - non può che essere a sua volta riduttiva. Se anche la manifestazione sensibile più semplice contiene necessariamente un irriducibile elemento qualitativo, ogni operazione di misura non può mai rendere completamente ragione della complessità di un qualsivoglia corpo sensibile (sebbene questo possieda comunque sempre un'estensione). Ogni operazione di misura pone in evidenza soltanto «un» aspetto del corpo che si sta misurando, mentre tutte le altre proprietà di quello stesso corpo ne risultano eclissate ed escluse. Ma dire che tutti questi altri aspetti restano esclusi dal processo di misurazione equivale a considerarli, di fatto, inesistenti. Nondimeno è proprio questa la tendenza fondamentale del nostro tempo. Tendenza che, inevitabilmente, doveva condurre non soltanto a “vedere” il solo lato quantitativo delle cose sensibili (e ad ignorare l'esistenza di quelle non sensibili), ma anche a “trasformare” le stesse proprietà non quantitative in qualcosa di quantitativo e di misurabile. Ma “trasformare” vuol dire “ridurre”, e “ridurre” vuol dire “perdere”: ogni operazione di trasformazione non può che comportare sempre e necessariamente una perdita. E il mondo, di fatto, nell'epoca moderna, a causa di questa trasformazione, ha subito una grave e importante perdita relativamente alla sua «essenza», divenuta oramai invisibile e confinata al di fuori della portata stessa dell'uomo moderno. Il mondo moderno si è dunque ridotto, si è ristretto, è diminuito; e, con esso, si è ridotto l'orizzonte stesso entro cui l'uomo vede ogni cosa, compreso se stesso. E nulla è sfuggito alle conseguenze di questa tendenza, nemmeno le grandezze dello spazio e del tempo, le quali, come si avrà modo di chiarire, hanno anch'esse subito la medesima trasformazione. Per l'analisi del tempo si rinvia a un successivo capitolo di questa indagine, specificamente dedicato allo studio di questa dimensione, e dal quale deriveranno alcune conseguenze di estrema importanza per gli scopi del presente studio, come la trasformazione del tempo in spazio e il fenomeno dell'accelerazione. Per ora sarà sufficiente accennare al fatto che il tempo viene inteso e misurato per il suo versante quantitativo, ossia mediante la regolarità del movimento di un corpo nello spazio che permette di stabilire convenzionalmente una relazione tra l'uno e l'altro. E già questa è una di quelle trasformazioni a cui si accennava più sopra. Per ciò che concerne il problema dello «spazio», invece, è necessario af-

⁵³² RQ, p. 29, nota 1 a piè di pagina.

⁵³³ RQ, p. 30.

⁵³⁴ RQ, p. 30.

⁵³⁵ RQ, pp. 30-31.

frontare ora un'opportuna analisi, rientrando essa di diritto nelle finalità espositive del presente capitolo, esplicitamente dedicato allo spazio, alla quantità, alla materia e alla misura, essendo queste grandezze ampiamente correlate le une con le altre.

Avendo ogni «spazio» necessariamente un'«estensione», vien da considerare lo spazio una quantità pura, ossia ciò per cui esso può essere misurato. In realtà, oltre a ribadire quanto già chiarito - ossia che nessun corpo sensibile può essere inteso come composto esclusivamente di sola «quantità» - vi è un altro aspetto da porre in evidenza: ogni operazione di misura di un corpo, in realtà, non è mai rivolta alla «quantità pura» di quello stesso corpo, ma alla «quantità continua», derivata a sua volta dalla quantità pura secondo un certo grado di partecipazione dell'una rispetto all'altra. Così si esprime Guénon:

se la misura riguarda direttamente l'estensione e quanto in essa contenuto, ciò è reso possibile dall'aspetto quantitativo di questa estensione; ma la quantità continua (ossia quella spaziale, che rende possibile la misura, ndr), come abbiamo spiegato, è in se stessa solo un modo derivato dalla quantità, cioè non è propriamente una quantità se non per partecipazione alla quantità pura, la quale ultima, dal canto suo, è inerente alla *materia secunda* del mondo corporeo; (la materia prima, infatti, essendo indistinta, non può essere misurata né servire a misurare alcunché, ndr)⁵³⁶

E il fatto di andare a misurare la «quantità continua», anziché la «quantità pura», comporta un errore qualitativo difficilmente esprimibile, in quanto ogni misurazione viene sempre intesa come misurazione di quantità pura, quando in realtà ciò che si è misurato è solo una quantità continua *derivante* dalla quantità pura. Ne deriva, ed è facilmente intuibile, che se un dato corpo sensibile si presenta nel mondo con una quantità continua partecipante in misura notevole della quantità pura, una sua eventuale misurazione fornirà determinati risultati; mentre se un corpo si presenta nel mondo con una quantità continua partecipante in misura minima della quantità pura l'operazione di misura fornirà risultati molto diversi.

Ma oltre a questo c'è un altro problema che deve essere posto in evidenza: mentre ogni operazione di misura può essere effettuata solo su una quantità continua (o intesa come tale), l'operazione di misura stessa viene sempre effettuata mediante una qualche scala numerica, ossia mediante una grandezza dis-continua (e non più continua). Così si esprime Guénon:

siccome il continuo non è la quantità pura, la misura presenta sempre delle imperfezioni nella sua espressione numerica, perché la discontinuità del numero ne rende impossibile una adeguata applicazione alla determinazione delle grandezze continue. E' ben vero che il numero è la base di ogni misura, ma, finché si considera il numero soltanto, non si può parlare di misura, essendo questa l'applicazione del numero a qualcos'altro.⁵³⁷

Che cosa significa tutto ciò? Innanzitutto, se è impossibile applicare una misura che sia «soltanto» numerica, e se ne consegue pertanto che ogni vera operazione di misu-

⁵³⁶ RQ, p. 31 (corsivi di Guénon).

⁵³⁷ RQ, p. 31.

ra non può che costituire sempre e necessariamente l'applicazione del numero a qualcos'altro, ne deriva anche che ogni operazione di misura può sempre essere intesa come un «confronto», ossia come un accostamento tra due entità che rimarranno comunque sempre distinte. Donde l'approssimazione e l'imprecisione di *ogni* misura e l'impossibilità di eliminare completamente l'errore di misura. L'applicazione del numero *a qualcos'altro* è infatti sempre un «confronto» tra una scala numerica (e quindi «discontinua») e la quantità «continua» del corpo che si va a misurare. L'errore insito in ogni operazione di misura dipende dall'ineludibile scarto che si viene a creare tra le due grandezze - disomogenee - che vengono poste a confronto nella operazione di misura. Lo scarto che emerge dal confronto viene denominato «errore di misura», e, per quanto esso possa essere diminuito con procedure di misurazione sempre più accurate, non potrà mai essere eliminato completamente (se non in una ipotetica e teorica situazione in cui il confronto, insito in ogni operazione di misura, sfocerebbe in una totale identificazione dei due enti che si stanno confrontando, il che però, in tal caso, vanificherebbe l'operazione stessa di misura, non portando essa ad alcun risultato concreto in termini di traduzione). E questo proprio in ragione della discrepanza tra continuo e discontinuo a cui si è appena fatto riferimento. E affinché questo scarto, o errore di misura, assuma una valenza accettabile, nella prassi generale non ci si limita solitamente a calcolare l'errore assoluto, di per sé insufficiente a stimare la precisione della misura, ma si procede anche al calcolo dell'errore relativo percentualizzato, il quale soltanto consente di effettuare una rapida stima della proporzione di errore realmente accettabile in ogni operazione di misura. Un esempio di che cosa si intenda per «errore relativo» in queste operazioni è rinvenibile dalle recenti misure della velocità della luce,⁵³⁸ recentemente stimata in 299.792,458 km/sec, con un errore assoluto di $\pm 0,2$ km/sec, il quale corrisponde ad un errore relativo percentuale (derivante dal rapporto tra l'errore assoluto e la grandezza stimata moltiplicato per cento) di $0,2/299792,458 \times 100 = \text{er}\% = 0,00006\%$. Come si può notare, in questo caso, si tratta di un errore di misura davvero molto basso (per quanto tuttavia non nullo), che a sua volta consente di attribuire a questa misurazione un grado di precisione molto elevato (per quanto tuttavia non assoluto).

Alla luce delle ultime riflessioni appare più evidente che la sola applicazione della misura numerica esclude, in «ogni» procedimento di misurazione, l'irriducibile elemento qualitativo insito in ogni «estensione» del corpo che si va a misurare. E se la vera operazione di misurazione comporta sempre l'applicazione del numero «a qualcos'altro», ciò che si va a misurare non può mai essere la sola quantità, ma sempre e soltanto un misto di quantità e di qualità, anche se poi questo «misto» viene interpretato come sola «quantità». Così si esprime Guénon:

bisogna sottolineare come, in realtà e malgrado certi abusi del linguaggio ordinario, la quantità non sia ciò che è misurato, bensì, al contrario, ciò *per cui* le cose sono misurate.⁵³⁹

⁵³⁸ Sui risultati più precisi delle prove di misurazione della velocità della luce effettuate in tempi recenti si veda il sito: http://it.wikipedia.org/wiki/Velocit%C3%A0_della_luce.

⁵³⁹ RQ, p. 31 (corsivo mio).

E successivamente:

si può dire inoltre che la misura è, in rapporto al numero, in senso inversamente analogico, ciò che la manifestazione è in rapporto al suo principio essenziale.⁵⁴⁰

Essendo la misura un'«assegnazione», o una «determinazione»,⁵⁴¹ ed essendo questa determinazione di tipo «quantitativo» solo nel nostro mondo (in forza del fatto che la quantità è una delle condizioni dell'esistenza corporea, assieme allo spazio e al tempo⁵⁴²) ne deriva che ogni operazione di misura non può che essere una «riduzione». E in particolare una riduzione dal caos al cosmo, dal disordine all'ordine, dall'indefinito al definito.⁵⁴³ In effetti ogni cosa che non sia stata ancora misurata conserva, per così dire, la sua integralità, mentre ogni cosa misurata viene in qualche modo «sottratta» dalla sua integralità originaria. Per meglio comprendere questo passaggio si analizzi attentamente il seguente passo di Guénon:

Coomaraswamy osserva che «il concetto platonico e neo-platonico di “misura” concorda con il concetto indiano: il “non-misurato” è ciò che ancora non è stato definito; il “misurato” è il contenuto definito o finito del “cosmo”, cioè dell'universo “ordinato”; il “non misurabile” è l'infinito, origine ad un tempo dell'indefinito e del finito, che non viene infirmato dalla definizione del definibile», cioè dalla realizzazione delle possibilità di manifestazione che esso porta con sé. Si vede qui che l'idea di misura è intimamente connessa con quella di «ordine», [...] si tratta nella fattispecie della produzione dell'«ordine» a partire dal «caos»; quest'ultimo è l'indefinito nel senso platonico, mentre il «cosmo» è il definito.⁵⁴⁴

All'idea di «misura» è quindi associata l'idea di «ordine», ma di un ordine derivato dal disordine; di un ordine derivato dal passaggio e dalla traduzione da una situazione di disordine (caos) a una situazione di ordine (cosmo). Ed ecco che in tal modo si spiega perché questa idea di ordine viene assimilata all'idea di «illuminazione», presente in tutte le tradizioni.⁵⁴⁵ Ma questa illuminazione deve qui essere intesa come l'illuminazione corrispondente al mondo sensibile, corporeo e materiale del cosmo creato, e niente affatto come l'illuminazione dell'iniziato, che è tutt'altra cosa.⁵⁴⁶ Del resto, così come ogni operazione di misurazione è in realtà una riduzione, così anche il passaggio dalla totalità delle manifestazioni universali alla sola manifestazione sensibile del cosmo deve essere intesa come una riduzione. Nondimeno l'uomo moderno

⁵⁴⁰ RQ, p. 31.

⁵⁴¹ RQ, p. 32.

⁵⁴² RQ, p. 32.

⁵⁴³ RQ, p. 32.

⁵⁴⁴ RQ, p. 32. Di passata si osservi anche come Guénon individui il nesso tra «ordine» e «rito»; e sebbene l'individuazione di tale nesso non sia rilevante per le finalità della presente riflessione vale ugualmente la pena di citarlo: “Il termine sanscrito *rita* è apparentato, attraverso la sua stessa radice, al latino *ordo*, e non è neanche il caso di far osservare che lo è ancor più strettamente al termine «rito»; etimologicamente il rito è quanto viene compiuto conformemente all'«ordine», e che per conseguenza imita, o riproduce al suo livello, il processo stesso della manifestazione; è per questo che, in una civiltà strettamente tradizionale, qualsiasi atto riveste un carattere essenzialmente rituale” (RQ, p. 32, nota 1 a piè di pagina).

⁵⁴⁵ RQ, p. 32.

⁵⁴⁶ La «Luce», in effetti, ha un significato propriamente iniziatico (GT, p. 137, nota 19 a piè di pagina; si veda anche: CVI, Cap. XLVI - “Sui due moti iniziatici”, pp. 276-281; Cap. XLVII - «Verbum, Lux et Vita», pp. 281-286).

intende erroneamente il risultato di questa stessa riduzione unicamente come la totalità dell'esistente (quando in realtà essa ne rappresenta solo una minima parte).

Ora si rifletta meglio sul passaggio appena esaminato. Se davvero esso consiste in una «via» che conduce dal non manifestato al manifestato, dall'indefinito al definito, dalla non misurazione alla misurazione, dalle tenebre alla luce, dal caos al cosmo; allora questo stesso passaggio avviene da una dimensione non spaziale e corporea ad un'altra dimensione di tipo spaziale, corporea ed estesa. Ma l'estensione, sebbene non sia completamente sovrapponibile alla quantità, ne costituisce pur sempre un aspetto rilevante, e ne costituisce in particolar modo il tratto fondamentale della manifestazione, in quanto

è lo spazio che costituisce il campo in cui si sviluppa la manifestazione corporea,⁵⁴⁷

Ma se lo «spazio» è il campo in cui viene messo in evidenza quel particolare tipo di manifestazione denominato «manifestazione corporea», che a sua volta rende gli enti estesi e quindi misurabili, allora l'idea di misura, che già si è detto essere legata all'idea di spazio, più precisamente e a maggior ragione, sarà legata all'idea di geometria, essendo che

ogni misura è essenzialmente geometrica, [...] la geometria si può definire come la scienza stessa della misura,⁵⁴⁸

sebbene qui Guénon faccia riferimento alla geometria antica (e non a quella moderna, frutto a sua volta di una degenerazione rispetto alla geometria antica). Se l'attività divina infatti può essere intesa come attività produttrice e ordinatrice di mondi, allora questa stessa attività divina dovrà essere necessariamente correlata con la geometria (scienza della misura), la quale, a sua volta, sarà correlata con la sua diretta applicazione: l'architettura.⁵⁴⁹ Non è un caso che Guénon citi a tal proposito anche Platone - "Dio geometrizza sempre" e "nessuno entri qui che non sia geometra" - intendendo con ciò il fatto stesso che l'insegnamento platonico non può essere veramente compreso se non attraverso

un'imitazione della stessa attività divina.⁵⁵⁰

Va da sé che l'imitazione di questa stessa attività divina non costituisce niente altro che l'avvicinamento ad elementi superiori e qualitativi, ossia l'innalzamento verso i principi trascendenti e metafisici. E la constatazione secondo la quale in tempi moderni la geometria appare decaduta rispetto alla geometria antica, nel senso che è giunta a rappresentare solo una pallida immagine rispetto alla funzione simbolica e

⁵⁴⁷ RQ, p. 34.

⁵⁴⁸ RQ, p. 34.

⁵⁴⁹ Si noti che l'affermazione secondo cui l'architettura sarebbe un'applicazione della geometria può suonare strana per un moderno, ma se si pensa che, in effetti, la geometria antica era assai più pregna di significato qualitativo rispetto a quella moderna, si può ben comprendere l'originario accostamento di fondo esistente tra la geometria originaria (antica) e l'architettura.

⁵⁵⁰ RQ, p. 34.

iniziatica che la geometria antica possedeva, rappresenta un ulteriore elemento a conferma del decadimento generale della società moderna rispetto al mondo antico.

Quanto esposto fino ad ora è già sufficiente per gettare le basi necessarie per muovere una critica seria ad ogni teoria meccanicistica, ed in particolare al moderno meccanicismo cartesiano. Ma si proceda con ordine, e si inizi ad esaminare attentamente la natura di quello che solitamente viene denominato «spazio». Se nulla di ciò che esiste nel mondo fenomenico e sensibile può essere totalmente e completamente ridotto alla sola quantità o alla sola qualità, allora nemmeno il solo «spazio» può essere ridotto alla sola quantità. Del resto, come si visto, l'estensione non è perfettamente sovrapponibile alla quantità.⁵⁵¹ La quantità non si esprime solo con l'estensione. Anche lo spazio più puro che si possa immaginare contiene necessariamente un qualche elemento qualitativo. Ecco perché Guénon parla di «spazio qualificato».⁵⁵² Ed è proprio a partire da questa base che le teorie meccanicistiche evidenziano il loro lato debole. Ma perché qualunque spazio è sempre uno spazio qualificato?

lo spazio, per essere puramente quantitativo, dovrebbe essere interamente omogeneo, e tale che le sue parti non possano essere distinte tra loro per nessun carattere diverso dalle loro rispettive grandezze; sarebbe come supporre che esso sia un contenente senza contenuto, cioè qualcosa che, di fatto, non può esistere isolatamente nella manifestazione,⁵⁵³

Si noti che l'affermazione secondo cui lo spazio non può essere puramente quantitativo è già una confutazione del meccanicismo cartesiano. Perché per Cartesio lo spazio viene inteso proprio come puramente quantitativo. Ad ogni modo, uno spazio del genere non può esistere perché di fatto non può esistere la totale omogeneità che lo presuppone, essendo ogni spazio fisico un'estensione contenente sempre qualche corpo. Ora, se si riflette attentamente, la presenza di uno o più corpi all'interno di uno spazio rende manifestamente disomogeneo quello stesso spazio,⁵⁵⁴ e proprio questa disomogeneità racchiude gli elementi qualitativi presenti in quello stesso spazio. Ogni differenza rispetto all'omogeneità implica e determina una differenza qualitativa, e la sola presenza di corpi all'interno di uno spazio è sufficiente a creare disomogeneità tra le parti, e ad attribuire quindi elementi qualitativi a questo stesso spazio. La presenza di corpi all'interno di uno spazio fisico rende le porzioni interne di quello spazio disomogenee fra loro, e quindi qualitativamente differenti, ossia suscettibili di differenti valutazioni qualitative. A questa prima argomentazione si potrebbe obiettare che è pur sempre possibile ipotizzare uno spazio vuoto iniziale, ossia uno spazio fisico senza corpi, si da affermare che in questo caso lo spazio dovrebbe essere inteso in modo completamente quantitativo. Ma è proprio così? Oltre al fatto che non può esistere un contenitore senza contenuto, questo tipo di vuoto puro, non rappresentando nessuna possibilità di manifestazione, non può mai neanche rientrare nell'insieme delle possi-

⁵⁵¹ RQ, p. 37.

⁵⁵² RQ, p. 37.

⁵⁵³ RQ, p. 37.

⁵⁵⁴ RQ, p. 37.

bilità di manifestazione del mondo fenomenico e sensibile.⁵⁵⁵ Innanzitutto lo spazio fisico non può mai essere completamente e totalmente omogeneo. E in secondo luogo, contenendo esso sempre dei corpi - e quindi le disomogeneità che questi corpi comportano all'interno dello spazio - deve sempre anche contenere degli elementi qualitativi. L'errore di Cartesio è consistito nell'aver voluto ridurre ogni corpo alla sola «estensione». Nondimeno questa riduzione è una delle tendenze fondamentali del nostro tempo. Così si esprime Guénon:

dire che un corpo non è altro che estensione, se la si intende quantitativamente, significa affermare che la sua superficie e il suo volume, misuranti la porzione d'estensione occupata, sono il corpo in se stesso, con tutte le sue proprietà, il che è manifestamente assurdo; oppure, per intenderla diversamente, bisogna ammettere che l'estensione in se stessa abbia qualcosa di qualitativo, ma allora essa non può più servire da base ad una teoria esclusivamente «meccanicistica».⁵⁵⁶

Dunque: ogni spazio è sempre «spazio qualificato». E, di conseguenza, anche un qualsiasi corpo, essendo ogni corpo uno spazio, sarà sempre in una certa misura qualificato. Ma se si afferma che un corpo possiede in ogni caso degli attributi qualitativi, si deve anche essere in grado di determinare quali debbono essere questi attributi qualitativi ad esso attribuiti. Affermare che un corpo - e quindi uno spazio occupato e un'estensione - possiede dei caratteri qualitativi, presuppone che l'estensione stessa di quel corpo - anzi di "ogni" corpo - deve necessariamente possedere degli attributi qualitativi. Ma dove e in quale modo possono essere rintracciati gli attributi qualitativi dell'«estensione» di un corpo? Ad uno sguardo immediato si sarebbe portati ad affermare che l'estensione in sé stessa non possiede alcun elemento qualitativo, avvallo così un'altra volta il meccanicismo moderno e il suo intrinseco errore. Ma Guénon pone in evidenza invece che "ogni" corpo si trova sempre in una «situazione», e che questa è sempre determinata dalla «distanza» e dalla «direzione» con la quale si calcola questa stessa distanza.⁵⁵⁷ In effetti, la distanza potrebbe anche essere intesa in modo esclusivamente quantitativo, se non fosse che essa possiede in realtà sempre anche una «direzione», che è quella che aggiunge, per così dire, l'elemento qualitativo al corpo nello spazio. La grandezza di un corpo è inoltre sempre associata ad una data «forma», la quale, anch'essa, costituisce un altro elemento qualitativo del corpo in questione. Tra spazio fisico (quantitativo) e spazio geometrico (qualitativo) intercorre la stessa differenza che passa fra l'elemento puramente quantitativo (teorico) e l'elemento quantitativo-qualitativo (reale). Per procedere correttamente in questa analisi, dunque, è di questa seconda determinazione che ci si deve occupare; ossia: per lo studio dello spazio reale (quantitativo-qualitativo) si deve far riferimento allo spazio geometrico, e non allo spazio fisico. Per comprendere meglio questo passaggio, si ripercorra lo stesso esempio riportato da Guénon: quello di due figure geometriche dif-

⁵⁵⁵ RQ, p. 37. Si noti anche come, in modo analogo, Guénon respinga ogni teoria atomistica, presupponendo questa uno spazio vuoto tra un atomo ed un altro (RQ, p. 37, nota 2 a piè di pagina). Dal che se ne può dedurre che anche le teorie atomistiche debbono qui in realtà essere intese come riduttive: esse rappresentano, in qualche modo e in un certo grado, una riduzione in senso meccanicistico della stessa realtà.

⁵⁵⁶ RQ, p. 38.

⁵⁵⁷ RQ, p. 38.

ferenti ma di area equivalente,⁵⁵⁸ per esempio un quadrato e un triangolo. Come si può facilmente intuire, la sola equivalenza della superficie di queste due figure non basta a convalidare la loro equivalenza “qualitativa”: pur avendo esse la stessa superficie hanno però forma diversa; ed è la differenza di forma che intercorre tra le due figure che rende queste ultime “qualitativamente” differenti. Detto altrimenti:

se l'equivalenza di grandezza non implica la similitudine di forma, è perché quest'ultima non è riducibile alla (sola) quantità.⁵⁵⁹

Il fatto che la forma, quindi, e, più in generale, la similitudine delle figure, siano indipendenti dalla sola grandezza delle figure stesse, autorizza ad includere questi stessi attributi - forme e similitudini - nell'insieme degli *elementi qualitativi* attribuibili ai corpi spaziali. Queste forme e queste similitudini costituiscono

un insieme di tendenze di direzione: in ogni punto di una linea la tendenza in questione è determinata dalla sua tangente, e l'insieme delle tangenti definisce la forma di quella linea; lo stesso dicasi per le superfici, nella geometria a tre dimensioni, se si sostituisce la considerazione delle rette tangenti con quella dei piani tangenti; è evidente che ciò è valido tanto per i corpi quanto per le semplici figure geometriche, poiché la forma di un corpo non è altro che la superficie stessa da cui è delimitato il suo volume.⁵⁶⁰

In forza delle ultime riflessioni è possibile giungere a comprendere meglio che la «direzione» rappresenta sempre l'elemento qualitativo di un corpo spaziale, mentre la «grandezza» ne costituisce l'elemento quantitativo.⁵⁶¹ Ecco perché Guénon afferma esplicitamente che non può esistere uno spazio omogeneo, e che in realtà ogni spazio è sempre uno “spazio qualificato”.⁵⁶² Lo spazio omogeneo, di per sé, è solo ipotetico, e nella realtà è inesistente (e se esistesse non potrebbe essere misurato). Ogni spazio, essendo sempre spazio qualificato, è sempre riferito a direzioni definite, le quali, a loro volta, appaiono come “raggi emananti da un centro e che si sviluppano in tre direzioni diverse”,⁵⁶³ corrispondenti alle tre dimensioni dello spazio. Ebbene, nelle principali tradizioni, queste tre dimensioni conservano un preciso significato simbolico. Ed è a questo significato simbolico che Guénon si riferisce nel suo celebre studio sul «simbolismo della croce».⁵⁶⁴ Sulla base di queste argomentazioni - che hanno portato a concludere che lo spazio è sempre spazio qualificato, e che di conseguenza non può mai esistere uno spazio vuoto - Guénon giunge conseguentemente a confutare l'antinomia cosmologica di Kant relativa alla domanda circa l'esistenza dello spazio infinito di questo mondo: se lo spazio vuoto non può esistere (se esistesse non potrebbe contenere alcunché), ed è esso stesso anzi una componente e una condizione del mondo della manifestazione corporea, allora significa che è lo spazio stesso ad essere

⁵⁵⁸ RQ, p. 39.

⁵⁵⁹ RQ, p. 39 (aggiunta in parentesi mia).

⁵⁶⁰ RQ, pp. 39-40.

⁵⁶¹ RQ, p. 40.

⁵⁶² RQ, p. 40.

⁵⁶³ RQ, p. 40.

⁵⁶⁴ Si veda: SC.

«nel» mondo della manifestazione,⁵⁶⁵ e di conseguenza esso non potrà mai estendersi «oltre» il mondo della manifestazione corporea. Ma se il mondo della manifestazione corporea, includendo solo una parte della manifestazione universale, deve dunque essere inteso come finito, allora anche lo spazio, coestensivo alla sola manifestazione corporea, sarà necessariamente finito, al pari dei corpi che di questo spazio necessitano per la loro sussistenza.

⁵⁶⁵ RQ, p. 41.

3.8. Tempo e accelerazione.

Dopo lo spazio è necessario prendere in esame il «tempo». Così come lo spazio è una delle condizioni di manifestazione dell'esistenza corporea, così il tempo è un'altra di queste condizioni affinché la manifestazione corporea possa realmente sussistere.⁵⁶⁶ Ne consegue che anche il tempo non può essere inteso come separato dal mondo corporeo, essendo esso invece coestensivo ad esso. Così come è apparsa assurda l'idea di uno spazio che trascenda il mondo corporeo, così deve apparire altrettanto assurda l'idea di un tempo separato dall'esistenza dei corpi spaziali e dal loro movimento. In effetti, così come nessun tipo di spazio deve essere immaginato come totalmente privo di connotazioni qualitative, così anche il tempo non deve mai essere immaginato come privo di elementi qualitativi: anche il tempo, infatti, come lo spazio, sarà sempre un tempo «qualificato». Ma prima di giungere a spiegare le ragioni di ciò, è bene chiarire subito che così come è assurdo chiedersi «se il mondo è infinito o limitato nello spazio»,⁵⁶⁷ altrettanto assurda deve apparire l'analoga domanda «se il mondo è eterno, o se è cominciato nel tempo».⁵⁶⁸ Il tempo, essendo una delle condizioni della manifestazione corporea, deve essere necessariamente iniziato «con» questa stessa manifestazione corporea, e, pertanto, con essa dovrà finire: il tempo conserva i caratteri della contingenza e della finitezza di questo stesso mondo:

il mondo non è eterno perché è contingente, o, in altri termini, esso ha un inizio come avrà una fine perché non è il principio di se stesso, o perché non contiene questo principio che gli è tuttavia necessariamente trascendente.⁵⁶⁹

Anche il tempo, dunque, sarà sempre un tempo «qualificato». Anzi:

Il tempo appare ancor più lontano dello spazio dalla quantità pura.⁵⁷⁰

Mentre infatti lo spazio può essere sempre misurato in modo diretto (sebbene, come si è visto, nessuna misura spaziale sarà mai esatta), il tempo non può mai essere misurato «direttamente», e per poterlo misurare, ossia per poterlo «quantificare», è sempre necessario ricondurlo allo spazio.⁵⁷¹ Ma questa operazione è sempre una misurazione *indiretta* del tempo, in quanto ciò che si va a misurare non è mai il tempo in se stesso (durata), ma è sempre lo spazio percorso da un corpo in moto regolare uniforme all'interno di uno spazio indefinito. E tanto più la regolarità del moto del corpo nello spazio è maggiore e tanto più il calcolo del tempo sarà preciso. Infatti, data la relazione $v = s/t$, una volta che sia noto lo spazio percorso da un corpo in moto regolare di cui si conosce la sua legge - ossia la sua velocità - è possibile calcolare il tempo impiegato a percorrere un certo spazio, ricavandolo dalla semplice equazione di primo grado di cui sopra. In definitiva non vi sono altri mezzi per misurare il tempo, e Gué-

⁵⁶⁶ RQ, p. 41.

⁵⁶⁷ RQ, p. 41.

⁵⁶⁸ RQ, p. 41.

⁵⁶⁹ RQ, p. 41.

⁵⁷⁰ RQ, p. 43.

⁵⁷¹ RQ, p. 43.

non lo riconosce benissimo in diversi punti dei suoi scritti,⁵⁷² e in special modo quando afferma che

Il tempo sarà dunque reso misurabile solo in quanto si esprimerà in funzione di una variabile divisibile⁵⁷³

la quale potrà essere soltanto lo «spazio». A questa constatazione si può solo aggiungere che è possibile aumentare la precisione dell'operazione di misura ricercando una maggiore regolarità di movimento di un corpo in uno spazio,⁵⁷⁴ ma in nessun modo è possibile trovare un altro sistema per misurare il tempo.⁵⁷⁵ Ed essendo che in epoca moderna si tende a misurare ogni cosa, ed essendo la possibilità stessa dell'operazione di misura possibile soltanto mediante la trasformazione in spazio della grandezza che si intende misurare, ne deriva che anche la grandezza «tempo», per poter essere misurata, ha dovuto essere tradotta in spazio, determinando un'idea di tempo diversa da quella autentica e originaria. Ma è bene ricordare che questo modo di intendere il tempo, molto moderno, implica anche una trasformazione dell'idea originaria dello spazio stesso, che a sua volta viene inteso, per così dire, come uno spazio utilizzato per rappresentare il tempo: il movimento del corpo nello spazio preso in considerazione per effettuare la misura dovrà allora essere inteso

come una *rappresentazione spaziale* del tempo.⁵⁷⁶

E questo in forza della legge di corrispondenza che lega lo spazio e il tempo, e che permette di esprimere il tempo in funzione dello spazio.

Ma è da notare che sono state queste stesse operazioni di misura del tempo che hanno contribuito ad eclissarne la vera essenza, ingenerando confusioni di ogni genere. Così, ad esempio, si è diffusa la concezione aristotelica del tempo, che tanto ha fatto discutere: “il tempo è il numero del movimento secondo il prima e il dopo”.⁵⁷⁷

⁵⁷² RQ, p. 43.

⁵⁷³ DEM, p. 161.

⁵⁷⁴ È da notare che mentre fino a pochissimo tempo fa gli strumenti di misura del tempo più precisi erano gli orologi atomici al cesio, recentissimamente sono stati costruiti e collaudati orologi atomici allo stronzio talmente precisi da compiere un errore di misura massimo di un secondo su cinque miliardi di anni (si vedano al riguardo i due seguenti siti:

<http://www.wired.it/scienza/lab/2014/01/23/orologio-atomico-preciso-mondo/>

<http://www.nextime.it/tecnologia/invenzioni/7040-orologio-atomico-preciso>).

⁵⁷⁵ Vorrei far notare che il problema della misurabilità del tempo è in qualche modo legato alla percepibilità del tempo stesso. Guénon, infatti, rintraccia nell'udito il senso che più degli altri riesce a indurre nell'apparato psichico dell'uomo la percezione del tempo. E questo perché le vibrazioni sonore, essendo variazioni regolari di pressione dell'aria in un determinato spazio, vengono percepite dal sistema sensoriale uditivo come movimento regolare di una massa d'aria nello spazio, e contribuiscono pertanto alla genesi della percezione stessa del tempo (DEM, p. 162). A partire da questa constatazione formulata da Guénon, mi sentirei di avanzare la tesi secondo cui le persone prive di udito dalla nascita dovrebbero essere prive della capacità di percepire il tempo; così come le persone prive della vista dalla nascita dovrebbero essere prive della capacità di percepire lo spazio (sebbene venga ugualmente percepito, in misura minore, per merito del senso del tatto). Allo stato attuale delle cose, però, non disponendo di alcuna fonte specifica in merito, non sono in grado di convalidare o di smentire queste ipotesi da me qui avanzate.

⁵⁷⁶ DEM, p. 162 (corsivo mio).

⁵⁷⁷ Aristotele: *Fisica*; IV, 11, 219b, Bompiani, Milano, 2011, p. 389. Si veda anche: Luigi Ruggiu: *Tempo della fisica e tempo dell'uomo - Parmenide Aristotele Agostino*, Cafoscarina, Venezia, 2007, p. 71. Ed anche: Ilya Prigogine: *La nascita del tempo - Le domande fondamentali sulla scienza dei nostri giorni*, Bompiani, Milano, 1991, p. 37 e p. 69.

Stando a questa definizione, da un punto di vista rigorosamente letterale, se ne dovrebbe dedurre che il tempo dovrebbe essere un qualcosa composto un po' dal movimento, un po' dallo spazio (entro cui si manifesta il movimento), un po' dalla successione (numero) e un po' dall'anima di un individuo in grado di cogliere questa stessa successione. L'implicazione conseguente è che in mancanza anche di uno solo di questi elementi il tempo non potrebbe più esistere; per esempio, in mancanza dell'anima di un individuo in grado di cogliere la successione degli eventi il tempo non dovrebbe più esistere. Ora, da quanto si è visto, il tempo è una delle condizioni della manifestazione corporea, e quindi esso deve esistere in questo universo a prescindere dall'esistenza di un'anima in grado di cogliere le successioni di eventi. Il tempo deve esistere per il solo fatto che esiste il corporeo, in quanto esso è condizione dell'esistenza di questo.

Ma la questione sembra a me ancor più complessa: la concezione aristotelica di tempo riflette due distinti e opposti aspetti. Da un lato la definizione aristotelica della temporalità riflette certamente una concezione già moderna di tempo: quella del tempo spazializzato (e che tende conseguentemente ad eclissare la concezione del tempo qualificato). Dall'altro lato essa riflette però anche l'intrinseca unità di spazio e di tempo, come ben riconosce Luigi Ruggiu:

è a partire dall'ente che diviene e nel processo del divenire dell'ente, che viene per così dire "tracciata" la dimensione dello spazio e del tempo. Questo significa che spazio e tempo non esistono separati, e quindi neppure possono precedere ontologicamente il divenire.⁵⁷⁸

Il che è in perfetto accordo con quanto già appurato in questo studio. Tuttavia, è bene ribadirlo, la concezione aristotelica del tempo non ne riconosce il versante qualitativo, ed è proprio per questo che ha ingenerato innumerevoli confusioni e discussioni. La mentalità stessa di Aristotele, del resto, tendente a sistematizzare e a classificare ogni cosa entro confini e definizioni precise, ha generato a priori una esclusione dal pensiero del modo di intendere il tempo in senso qualitativo, sebbene abbia anche comportato una sistematizzazione di tutti gli elementi che ordinano il tempo in senso quantitativo.⁵⁷⁹ Del resto, non va nemmeno dimenticato che l'epoca in cui è vissuto Aristotele è pur sempre un'epoca già ampiamente inscritta nell'ultimo ciclo cosmico: l'età del ferro, a sua volta già fortemente contrassegnata dall'elemento quantitativo e materiale. Il che significa che la stessa concezione aristotelica del tempo è frutto di quell'epoca in cui è emersa questa concezione, e ciò non fa che confermare una volta di più la deduzione secondo cui sono le grandi epoche a determinare la connotazione degli eventi e il modo di percepirla, e non il contrario.

⁵⁷⁸ L. Ruggiu: *Tempo della fisica e tempo dell'uomo - Parmenide Aristotele Agostino*, Cafoscarina, Venezia, 2007, p. 88.

⁵⁷⁹ E' bene ricordare però che anche Aristotele manifesta perplessità e incertezze sulla natura effettiva del tempo, specie quando afferma: "Che cos'è il tempo e qual è la sua natura, inoltre, non è per nulla chiaro", analogamente a quanto ha fatto Agostino: "Che cos'è dunque il tempo? Se nessuno me lo chiede lo so; se voglio spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so" (L. Ruggiu: *Tempo della fisica e tempo dell'uomo - Parmenide Aristotele Agostino*, Cafoscarina, Venezia, 2007, p. 234, nota 12 a piè di pagina).

Ma dopo questa parentesi è necessario ritornare ad indagare meglio le ragioni che costringono ad intendere il tempo in modo molto più qualitativo di quanto non possa sembrare a prima vista. C'è almeno un'altra ragione infatti per cui il tempo deve essere inteso come maggiormente connotato in senso qualitativo rispetto allo spazio: mentre i fenomeni di ordine corporeo si situano di diritto sia nello spazio che nel tempo, i fenomeni di ordine mentale (studiati dalla moderna psicologia) si situano nel tempo ma non nello spazio, e pertanto devono essere intesi come appartenenti alla «manifestazione sottile», ossia più prossimi all'essenza (al qualitativo) di quanto non sia possibile per il corporeo. Ora, nonostante la mancanza di «estensione» dei fenomeni mentali, questi sono egualmente soggetti al tempo:⁵⁸⁰ è come se il tempo “riuscisse a penetrare” anche nella manifestazione sottile, oltre che nella spazialità del corporeo. Ed è proprio questa constatazione che consente di interpretare il fattore tempo in modo *più qualitativo* di quanto non lo sia lo spazio stesso. Così si esprime Guénon:

i fenomeni prettamente corporei sono i soli a situarsi altrettanto bene nello spazio quanto nel tempo; i fenomeni di ordine mentale, quelli studiati dalla «psicologia» nel senso ordinario della parola, non hanno alcun carattere spaziale, ma, per contro, si svolgono ugualmente nel tempo; orbene, il mentale, appartenendo alla manifestazione sottile, è necessariamente, nell'ambito individuale, più prossimo all'essenza del corporeo; se la natura del tempo è suscettibile di una tale estensione e di condizionare le stesse manifestazioni mentali, è dunque perché questa natura dev'essere più qualitativa ancora di quella dello spazio.⁵⁸¹

Ne deriva che per «misurare» i fenomeni psicologici è necessario trasformare questi elementi mentali in elementi spaziali (come, del resto, per misurare qualsiasi altro fenomeno è necessario *servirsi* dello «spazio»), che in effetti è ciò che fa la psicologia moderna a partire dal primo laboratorio psicologico di Wilhelm Wundt inaugurato a Lipsia nel 1875.⁵⁸² Nulla da dire sulla legittimità e sull'utilità pratica di queste trasformazioni; soltanto non si deve mai dimenticare che ogni trasformazione comporta sempre cambiamenti e perdite.⁵⁸³ Inoltre, ai fini della presente trattazione, diventa assai rilevante il fatto che, nell'epoca moderna, un numero sempre crescente di elementi qualitativi vengono trasformati in elementi quantitativi. E ogni operazione di misura, necessitando di questa trasformazione, deve essere inclusa di diritto nell'insieme delle tendenze fondamentali del nostro tempo: nell'epoca moderna si tende a «misurare» ogni cosa, ossia a tradurre in numero ogni tipo di fenomeno.

⁵⁸⁰ RQ, p. 43.

⁵⁸¹ RQ, p. 43.

⁵⁸² A. Bianchi-P. Di Giovanni: *Psiche e società*, Paravia, Torino, 1997 - Cap. 1: *La psicologia - Le origini*, pp. 13-15.

⁵⁸³ Guénon riconosce inoltre, e in modo assai esplicito, che la psicologia e la psicofisiologia non osservano e non misurano quantitativamente dei fenomeni mentali (in realtà inaccessibili), ma soltanto alcune concomitanti corporee e reattive correlate con determinati stati mentali che sono dunque solo presunti (RQ, p. 43). Si noti dunque che la psicologia moderna, in realtà, è assai lontana dall'osservare e dal comprendere *realmente* determinati e specifici stati mentali: se ogni scienza è necessariamente approssimata (e in special modo le scienze moderne), la psicologia lo è ancor di più. Non rappresenta certo un caso il fatto che la psicologia, intesa come scienza empirica che utilizza variabili computabili, sia nata nell'epoca moderna, a sua volta già contrassegnata da una forte tendenza alla materializzazione.

Si ponga ora la massima attenzione al fatto che se il tempo e lo spazio sono sempre in un certo grado qualificati, ne deriva che

il tempo realizzato contiene sempre *avvenimenti*, così come lo spazio realizzato contiene sempre *corpi*.⁵⁸⁴

E una volta confermata l'esistenza di tratti qualitativi attribuibili sia allo spazio che al tempo, (ed anzi il tempo è qualificato in misura ancor maggiore rispetto allo spazio), è opportuno chiarire quali debbono essere i tratti qualitativi del tempo. Se ogni spazio si differenzia qualitativamente per le diverse porzioni di spazio occupato dai corpi orientati, ogni tempo (ogni epoca), del pari, si differenzierà per i diversi avvenimenti che caratterizzano quella determinata epoca,⁵⁸⁵ ossia per i tratti qualitativi che contraddistinguono quei determinati avvenimenti. Ne deriva che anche nel caso di due epoche «quantitativamente» uguali, esse non potranno mai essere considerate equivalenti a causa della differenza che presentano dal punto di vista degli avvenimenti. E rappresentando gli avvenimenti il versante qualitativo del tempo, ne deriva che ogni differenza di avvenimenti riflette la differenza qualitativa del tempo, e, per converso, ogni differenza qualitativa del tempo riflette la differenza qualitativa degli avvenimenti. Ecco perché è possibile parlare di “tratti caratterizzanti e distintivi di una determinata epoca rispetto ad un'altra”.⁵⁸⁶ Ma attenzione: così come è sbagliata l'idea secondo cui esiste uno spazio vuoto che viene riempito da corpi che vi introducono elementi qualitativi (in realtà, come si è visto, è lo spazio stesso che è sempre in diversi gradi qualificato); così, allo stesso modo, è sempre un errore parlare di diversi avvenimenti che introducono elementi qualitativi nel tempo. In realtà è il tempo stesso che è sempre in diversi gradi qualificato. Ma dire questo significa dire che è la stessa determinazione qualitativa degli avvenimenti che proviene dal versante qualitativo del tempo (e non il contrario). E se il tempo è qualificato secondo un'indefinità di gradi, anche gli avvenimenti saranno caratterizzati da un'indefinità di differenze qualitative derivanti dal grado di qualificazione del tempo in cui sono inseriti questi medesimi avvenimenti. Questa determinazione è della massima importanza per il presente studio, in quanto consente di stabilire con maggiore chiarezza l'origine della tipologia di avvenimenti dell'epoca attuale, e quindi la sua connessione causale con l'attuale ciclo cosmico, denominato *Kali-Yuga*. Ma c'è un'altra conseguenza: se non esiste uno spazio vuoto e separato dai corpi che possa contenere un qualsiasi corpo, ne deriva che

come un corpo non può essere situato indifferentemente in un luogo qualsiasi, così un avvenimento non può prodursi indifferentemente in qualsiasi epoca;⁵⁸⁷

Il che significa non soltanto che in certe epoche determinati avvenimenti non hanno la possibilità di manifestarsi (non possono accadere), ma significa anche che in deter-

⁵⁸⁴ RQ, p. 44 (corsivi miei).

⁵⁸⁵ RQ, p. 44.

⁵⁸⁶ RQ, p. 44.

⁵⁸⁷ RQ, pp. 44-45.

minate epoche debbono invece necessariamente accadere determinati tipi di eventi (non possono non accadere). Si rifletta ora sul fatto che mentre un corpo può variare posizione all'interno di uno spazio a causa del movimento, un avvenimento è «incastonato» in un preciso segmento del tempo senza che si possa modificare la posizione temporale entro cui si sviluppa e si manifesta quel medesimo evento (si può solo modificare parzialmente l'evento stesso, mentre questo si dispiega, producendo in tal modo una conseguente parziale modificazione del lato qualitativo del tempo corrispondente all'evento stesso). Ma dire che non è mai possibile modificare la posizione temporale entro cui accade un evento significa attribuire a un determinato avvenimento una *dipendenza dal tempo molto più stretta* di quanto non lo sia la dipendenza della posizione di un corpo dallo spazio. La constatazione di questa stretta dipendenza rende ragione una volta di più del carattere maggiormente qualitativo del tempo rispetto allo spazio.⁵⁸⁸ Ma se il tempo è sempre in un certo grado qualificato, la rappresentazione rettilinea che se ne fa l'uomo moderno deve necessariamente essere errata, rappresentando essa una semplificazione impropria al pari di molte altre semplificazioni operate in epoca moderna.⁵⁸⁹ In effetti, per quanto sia difficile immaginarlo, il tempo non può mai essere rettilineo, in quanto la regolarità della manifestazione rettilinea rievocerebbe l'idea di tempo regolare, uniforme, separato e per nulla qualificato. Ma se si è compreso che ogni tempo è sempre in una qualche misura qualificato, allora la rappresentazione rettilinea del tempo deve essere definitivamente abbandonata e considerata fundamentalmente errata:⁵⁹⁰

La vera rappresentazione del tempo è quella fornita dalla concezione tradizionale dei cicli, concezione che, beninteso, è essenzialmente quella di un tempo «qualificato»;⁵⁹¹

ma dire che la vera rappresentazione del tempo è quella fornita dalla dottrina dei cicli cosmici significa dire che

in realtà il tempo è «ciclico» e tale carattere si ritrova fin nelle sue più piccole suddivisioni;⁵⁹²

Ma la dottrina dei cicli cosmici - già esaminata in questo studio - pone in evidenza non soltanto il carattere qualitativo del tempo, ma anche l'ineludibile corrispondenza fra il tempo e lo spazio, o meglio, per essere più esatti, fra il tempo qualificato e lo spazio qualificato: se le determinazioni qualitative dello spazio risiedono nelle direzioni,

la rappresentazione ciclica stabilisce appunto una corrispondenza fra le fasi di un ciclo temporale e le direzioni dello spazio;⁵⁹³

⁵⁸⁸ RQ, p. 45.

⁵⁸⁹ RQ, p. 45.

⁵⁹⁰ GT, p. 177.

⁵⁹¹ RQ, p. 45.

⁵⁹² GT, p. 177.

⁵⁹³ RQ, p. 45.

E a riprova di questo Guénon riporta l'esempio del ciclo annuale, che nel simbolismo tradizionale ha sempre svolto una funzione fondamentale: ebbene, le quattro stagioni del ciclo annuale sono poste in corrispondenza con i quattro punti cardinali.⁵⁹⁴ A questa considerazione si può aggiungere che da questa stessa corrispondenza spazio-tempo deriva anche, tra l'altro, la denominazione moderna di «Occidente-Ovest», che significa «Tramonto-Fine», ossia la fase attuale del ciclo entro cui è collocata l'epoca moderna.

Ma la corrispondenza tra lo spazio e il tempo determina anche un altro importante aspetto, e che dovrà essere adeguatamente esaminato: quello della «velocità». Come si è visto nel capitolo dedicato alla dottrina dei cicli cosmici, i quattro cicli dell'intero *Manvantara* si susseguono secondo una durata progressivamente decrescente. Ne deriva che

serie di avvenimenti tra loro paragonabili non si compiono in durate quantitativamente uguali;⁵⁹⁵

e infatti la «durata» di ognuno dei quattro cicli diminuisce (si *contrae*) progressivamente nella misura in cui si passa da un determinato ciclo al ciclo successivo; dal che se ne deduce che le serie di avvenimenti tra loro paragonabili debbono compiersi in durate quantitativamente decrescenti, ossia della durata sempre più breve. Donde il conseguente progressivo aumento della «velocità» con cui si compiono gli avvenimenti. In altre parole, la componente qualitativa del tempo manifesta i suoi effetti innanzitutto sulla «durata» di ogni singolo ciclo, e, di conseguenza, sulla «velocità» con la quale si svolgono gli avvenimenti inclusi in ognuno dei quattro cicli temporali. Come si è visto, stando alla dottrina dei cicli cosmici, l'epoca moderna si troverebbe nella fase avanzata della quarta ed ultima età dell'intero *Manvantara* - il *Kali-Yuga* - e, di conseguenza, gli avvenimenti dell'epoca attuale devono essere soggetti ad una velocità molto più elevata rispetto a quella dei cicli precedenti. Ma c'è di più:

lo sviluppo di ogni manifestazione implica necessariamente un allontanamento sempre maggiore dal principio da cui essa procede. Partendo dal punto più alto, essa tende per forza al basso e, come i corpi pesanti, vi tende con una velocità sempre crescente, finché essa trova un punto d'arresto.⁵⁹⁶

Il che significa non soltanto che l'epoca attuale è quella caratterizzata dalla maggiore velocità con cui si susseguono gli avvenimenti, ma anche che questa stessa velocità, anziché essere costante, è in aumento progressivo, e si trova quindi in fase di «accelerazione». Accelerazione destinata ad aumentare fino al «punto d'arresto», ossia fino alla conclusione del ciclo. Si presti attenzione inoltre al fatto che se lo sviluppo della manifestazione implica un allontanamento dal Principio (essenza) da cui essa procede, allora questo stesso allontanamento determinerà anche, simultaneamente, una progressiva perdita dell'elemento qualitativo e un corrispondente aumento della compo-

⁵⁹⁴ RQ, p. 45.

⁵⁹⁵ RQ, p. 46.

⁵⁹⁶ CM, p. 26.

nente quantitativa, con tutte le conseguenze che questo processo comporta. E se la durata del ciclo si contrae, questa stessa contrazione si ripercuoterà sulla «durata» degli avvenimenti stessi, contraendoli a loro volta, e quindi riducendone la durata. E se nell'insieme degli avvenimenti deve essere inclusa anche la vita umana, allora anche la durata di questa vita umana subirà gli effetti della contrazione del ciclo, determinando una sua conseguente riduzione. Quindi, anche la durata della vita umana, specie nell'epoca moderna, deve necessariamente contrarsi, e quindi ridursi. Ed è proprio ciò che constata Guénon.⁵⁹⁷ In altre parole, la contrazione della durata del ciclo determina una contrazione della durata di *tutti* gli avvenimenti inseriti in quel determinato ciclo, e quindi anche della durata della vita degli individui vincolati a quel determinato ciclo. E il fatto che l'uomo dell'epoca moderna viva in modo più movimentato e frenetico non deve trarre in inganno sulla effettiva riduzione della sua vita, né sulla sensibile diminuzione della componente qualitativa della sua stessa esistenza.

Ma c'è anche un altro passaggio che deve essere puntualizzato con maggior precisione: il movimento manifestativo del ciclo è di tipo discendente; esso si muove verso il basso, allontanandosi progressivamente dal principio da cui deriva, in maniera del tutto analoga a quella di un corpo pesante che stia precipitando accelerando progressivamente la velocità della sua caduta in misura proporzionale al reale dispiegarsi della sua discesa verso il basso.⁵⁹⁸ E il termine «accelerando» sta a significare esattamente che la sua velocità non è costante ma aumenta progressivamente con il trascorrere del tempo per tutta la durata della caduta. Del resto, se si è immaginato «in alto» il Principio superiore metafisico, trascendente, immutabile, stabile e permanente, ne deriva che ogni allontanamento da questo punto principale sarà sempre una «discesa» e sarà sempre caratterizzato da un progressivo «allontanamento» dai tratti di stabilità e di permanenza dei principi superiori e trascendenti. Ma allontanarsi dalla stabilità e dalla permanenza significa, per l'appunto, acquisire progressivamente velocità e materializzazione. Infatti, a questi ultimi passaggi è necessario aggiungere la considerazione secondo la quale questa stessa discesa verso il basso non rappresenta altro che la «perdita della qualità», oggetto centrale della presente trattazione. E data l'enorme importanza di questa determinazione vale davvero la pena di riportare direttamente il passo con il quale Guénon a suo tempo si è espresso a tal proposito:

poiché lo svolgimento discendente della manifestazione, e quindi del ciclo che ne è un'espressione, si effettua dal polo positivo od essenziale dell'esistenza verso il suo polo negativo o sostanziale, ne consegue che tutte le cose devono prendere un aspetto *sempre meno qualitativo e sempre più quantitativo*; ed è per questo che l'ultimo periodo del ciclo deve tendere, in modo del tutto particolare, ad affermarsi come il «regno della quantità».⁵⁹⁹

Si noti che non sono soltanto gli individui dell'umanità, o le cose viste da questa stessa umanità, a subire dette modificazioni in senso quantitativo, ma anche ogni cosa inclusa nell'intero ambiente. E questo in forza del fatto che il ciclo cosmico (spazio-

⁵⁹⁷ RQ, p. 46, nota 2 a piè di pagina.

⁵⁹⁸ RQ, p. 47.

⁵⁹⁹ RQ, p. 47 (corsivo mio).

temporale) deve necessariamente manifestare i suoi effetti in «ogni» manifestazione corporea effettivamente esistente nell'ambiente. Ne deriva che nel passare da un determinato ciclo cosmico al ciclo successivo anche gli ambienti debbono necessariamente mutare,⁶⁰⁰ e, con essi, l'intera umanità e l'intero abitat terrestre, con i suoi animali, le sue piante e le sue rocce. Nondimeno è necessario ribadire che questo mutamento generale non può che avvenire nella direzione della perdita della qualità e dell'aumento della quantità. E questo stesso mutamento, nel suo senso generale, deve anche essere inteso come

oscuramento progressivo della spiritualità primordiale.⁶⁰¹

Ne deriva che l'insieme delle posizioni emerse in epoca recente - come per esempio quella delle moderne scienze empiriche - non può che costituire un ventaglio di punti di vista molto più ristretti e limitati rispetto a quello corrispondente ai cicli precedenti. Questa restrizione della visuale, determinata da questi "recenti" punti di vista, comporta, per così dire, il costituirsi di vere e proprie «barriere» nel tempo, che impediscono letteralmente di conquistare una visione chiara e completa degli aspetti qualitativi e importanti di intere epoche, ambienti, popoli. Il mondo moderno, quindi, essendo un mondo molto più quantitativo e materiale (e molto meno qualitativo ed essenziale), non può che essere necessariamente, in senso assoluto, un mondo più ristretto, e, per così dire, più limitato e più piccolo; ossia un mondo dove le cose che vengono effettivamente viste sono solo ed esclusivamente quelle che cadono sotto i sensi degli umani. Non è un caso, infatti, che l'uomo moderno sia particolarmente sensibile alle «forme» e sia pressoché cieco nei confronti di ogni dimensione interiore, profonda e trascendente. Si comprende bene dunque anche il motivo per il quale nell'epoca moderna si è sviluppata la conoscenza del mondo materiale - fisico e naturale⁶⁰² - e sia stata dimenticata e ignorata la conoscenza del mondo extrafenomenico e

⁶⁰⁰ RQ, p. 47.

⁶⁰¹ CM, p. 25.

⁶⁰² Il fatto che nell'epoca moderna occidentale siano state scoperte alcune importanti leggi della natura, specie nel campo della fisica e della fisica elettrica, e che hanno altresì fornito incremento per lo sviluppo della tecnica moderna, non può che confermare una volta di più l'estrema «vicinanza» dell'epoca attuale al mondo fisico, materiale e corporeo, ossia al mondo della natura, della *physis*, molto più che non alla contemplazione dei principi metafisici. Sebbene, infatti, in senso generale, il frammento eracliteo "La natura tende a nascondersi" possa essere inteso, da un punto di vista ermeneutico, in entrambi i modi - nel senso immanente se riferito alle leggi nascoste della materia e della natura fisica, e nel senso trascendente se riferito ai principi nascosti della metafisica - è ragionevole supporre che almeno una parte dei frammenti eraclitei facciano riferimento al nascondimento dei principi unitari che stanno "dietro" alla natura di tutte le cose, ossia a quel poco di metafisica che ancora poteva essere colta ai tempi di Eraclito per chiunque dimostrasse il coraggio di guardare *oltre* la semplice apparenza delle forme (non si deve dimenticare, infatti, che l'epoca di Eraclito - 2500 anni fa - è già totalmente inseribile e collocabile nella quarta e ultima età prevista dalla dottrina dei cicli cosmici). Del resto, sembrerebbe propendere per questa stessa interpretazione anche Francesco Fronterotta, specie quando intende questo frammento come riferito esplicitamente ad una "valutazione *d'insieme* della natura", o al "carattere della *vera conoscenza* delle cose che sono", e anche alla "natura come realtà delle cose *nel suo insieme* - la *totalità* di ciò che esiste - «tende a nascondersi», ossia a rimanere celata agli occhi di quanti non sanno oltrepassarne le semplici *apparenze*" (si veda: Eraclito: *Frammenti*, a cura di F. Fronterotta, Bur, Milano, 2013, Fr. 60 [123 DK; 8 Marc.], pp. 229-230, corsivo mio). I termini e le espressioni da me poste in evidenza mediante il corsivo sembrano avvallare l'interpretazione «metafisica» degli scritti di Eraclito. Sono anche propenso a sostenere la tesi secondo cui molti frammenti eraclitei potrebbero benissimo essere ricondotti ad un'interpretazione complessiva di tipo metafisico; ma a conferma di ciò sarebbe necessario lo sviluppo di un idoneo e separato studio. E' anche probabile che lo stesso "carattere oscuro" dei frammenti eraclitei sia riconducibile al nascondimento delle realtà profonde prodotto dall'epoca moderna, la quale lascia intravve-

metafisico, al punto da ritenerlo di fatto inesistente (mentre in realtà esso non solo esiste davvero, ma è molto più reale del mondo delle forme). Ne derivano i limiti enormi delle modalità conoscitive dell'epoca moderna, del resto già esaminati nel capitolo sui rapporti tra metafisica e scienza. Più oltre in questo studio verranno illustrate ulteriori conseguenze della quantitativizzazione-materializzazione dell'epoca moderna, solo apparentemente sganciate dall'intero processo, ma in realtà strettamente correlate con esso; e si scoprirà così che ogni progressiva materializzazione implica sempre, in ogni campo, un aumento della divisione e della separazione, e quindi dell'antagonismo e del conflitto.

In base ai principi esaminati e alla legge di corrispondenza di tutte le cose, si può affermare che il mondo dell'essenza e della qualità è molto più strettamente legato alla contemplazione, mentre il mondo della sostanza e della quantità è molto più strettamente legato all'azione. E' facilmente intuibile infatti che tanto più ci si avvicina ai principi superiori e trascendenti e tanto più ci si avvicina alle condizioni di stabilità e di permanenza. E tanto più ci si allontana da essi e tanto più ci si allontana dalle condizioni di stabilità e di permanenza. Ma allontanarsi dalle condizioni di stabilità e di permanenza implica l'approssimarsi al suo opposto, ossia alla velocità e all'accelerazione. Ne deriva che mentre il mondo orientale e tradizionale considera l'azione e le sue conseguenze prevalentemente negative,⁶⁰³ il mondo occidentale moderno si trova impossibilitato a comprendere il significato del non-agire e della contemplazione. Di conseguenza, mentre l'Oriente propende per la contemplazione e rifiuta l'azione, l'Occidente rifiuta la contemplazione e propende per l'azione. Così si esprime Guénon in proposito:

Vita e azione sono strettamente solidali, la sfera dell'una è quella dell'altra, ed è in questo *campo ristretto* che tutta la civiltà occidentale si riduce, oggi più che mai.⁶⁰⁴

E questo significa che, per la mentalità occidentale, vivere equivale a muoversi, compiere azioni, agire. Mentre, al contrario, la mancanza di movimenti e di azioni equiva-

dere molto più facilmente la natura della fisica delle cose rispetto a quella metafisica. A mio parere è doveroso anche puntualizzare che nell'epoca moderna, essendo essa posizionata ai livelli più bassi e più prossimi alla materia e alla natura, risulta senza dubbio facilitata la scoperta di leggi riguardanti la natura *intrinseca* e la materia che non se ci si trovasse in un'epoca dominata da conoscenze tradizionali e metafisiche. In un'epoca tradizionale la metafisica risulta più accessibile mentre la fisica risulta più oscura; in un'epoca materiale invece è la fisica, con le sue leggi, ad essere più facilmente accessibile mentre la metafisica risulta più lontana e più difficilmente comprensibile e accessibile. Questa mia tesi spiega perfettamente anche perché la scienza e la tecnica moderne si siano sviluppate in modo tanto marcato proprio nell'epoca moderna, ossia in corrispondenza della fase più bassa dell'intero sviluppo ciclico del *Manvantara*: infatti mai come in questa determinata fase ciclica le posizioni legate al grado di conoscenza sono state tanto basse e tanto vicine alla materia, e quindi alla natura e alla *physis*. Questa discesa verso il basso, verso la materia e verso la *penetrazione* della stessa produce nondimeno una *modificazione oggettiva* della stessa natura (*physis*) evidenziabile in svariati modi, tra i quali le stesse invenzioni tecniche (basate su una opportuna modificazione dell'equilibrio naturale della materia), e la stessa scienza medica occidentale, la quale si basa anch'essa su una sostanziale modificazione oggettiva di una parte malata (modificata) dell'organismo umano attraverso la chirurgia (ossia attraverso una ulteriore modificazione di segno opposto operata a scopo correttivo); dimenticando in tutto ciò che ogni malattia dipende in realtà da un disarmonico rapporto tra i vari gradi dell'essenza e i vari gradi della sostanza materiale dei corpi viventi (a tal proposito può essere indicativo richiamare un aneddoto biografico di Guénon secondo cui la sua cagionevole salute non sarebbe stata sufficiente a convincerlo ad accettare cure mediche di matrice occidentale). Nondimeno è innegabile che il numero, la frequenza e le complicazioni delle malattie non sono mai state tanto marcate come nell'epoca moderna.

⁶⁰³ OO, pp. 92-93.

⁶⁰⁴ OO, p. 92 (corsivo mio).

le alla morte. Ne deriva che il senso stesso dell'esistenza, per l'uomo occidentale, non potrebbe emergere né essere cercato in una situazione di quiete e di contemplazione:

l'Occidentale moderno non può tollerare che degli uomini preferiscano lavorare meno e contentarsi di poco per vivere. Siccome solo la quantità conta, e siccome quel che non cade sotto i sensi è considerato come inesistente, si ritiene che colui che non si agita e che non produce materialmente può essere soltanto un «poltrone».⁶⁰⁵

Ora, è proprio la combinazione di questi due fattori - «velocità» e «forma» - a produrre quel genere di *azione esteriore e materiale* tipica dell'uomo occidentale moderno. Perché, in effetti, a causa dello stato in cui si trova l'umanità attuale - determinata dalla quarta e ultima fase dell'intero ciclo cosmico - da un lato si ha il totale disconoscimento di ogni realtà che oltrepassi il mondo fenomenico delle forme (che di conseguenza induce a vedere e a considerare come esistente e reale soltanto il mondo sensibile); e dall'altro si trova l'elevata velocità indotta dal quarto ciclo cosmico, che a sua volta induce nell'uomo un crescente bisogno di vedersi modificare le "forme" del mondo sensibile, ossia un generale e continuo bisogno di mutamento in ogni ambito e settore della vita e della società. E siccome la stabilità non è tollerata,⁶⁰⁶ ne deriva che l'uomo sente in modo impellente e pressante il bisogno di mutare le forme. E siccome l'unico modo per mutare le forme è quello di compiere azioni⁶⁰⁷ (solo queste infatti determinano il mutamento reale delle forme), l'uomo moderno si riduce a ricercare il

⁶⁰⁵ CM, p. 131.

⁶⁰⁶ La stessa corrente filosofica denominata «pragmatismo» (che nel capitolo dedicato ai rapporti tra metafisica e filosofia è già stata esaminata e collocata ai gradini più bassi della conoscenza metafisica) deve essere intesa una volta di più come un ulteriore prodotto tipico dell'età moderna. Il pragmatismo infatti, ricercando continuamente nuove esperienze, e senza né principi né la pretesa di trovarne, non può che essere interpretato come una risposta all'esigenza - tutta moderna - di movimento e di accelerazione (l'incessante ricerca di continue e nuove esperienze se non altro produce infatti questa parvenza di movimento indotta dal mutamento degli scenari che il fare esperienze produce). E in effetti, dalle esperienze in se stesse non si può che ricavare niente altro che modelli di validità assai relativa e contingente, o al massimo una conoscenza parziale di se stessi, ma certamente nulla che possa essere ricondotto anche solo parzialmente alla metafisica. Ma il processo stesso che induce alla continua ricerca di nuove esperienze, per il solo gusto di *fare nuove esperienze*, non solo è la conseguenza dell'incapacità di mantenersi stabili e ancorati a un qualche principio, ma costituisce anche un meccanismo che soddisfa la legge della materia: quantità, empirismo, dipendenza dal mondo delle forme, mutamento continuo, velocità, accelerazione, precarietà, instabilità. E, a mio modo di vedere, non può essere un caso che le pratiche educative che si sono ispirate in una qualche misura alle correnti pragmatiste abbiano prodotto gravi fallimenti nei processi di formazione (specie negli USA). Infatti, al di là delle innumerevoli differenze di forme dei diversi sistemi educativi, appare oramai evidente che *ogni* processo di formazione che sia degno di questo nome deve necessariamente rifarsi in una certa misura a un qualche principio superiore e relativamente stabile, così come relativamente stabile deve risultare la formazione della persona al termine di quello stesso processo educativo al quale è stato sottoposto. E si noti anche che un eventuale fallimento dei processi di formazione comporta conseguentemente un fallimento delle strutture sociali (e questo non soltanto perché lo aveva detto Platone, ma anche per la legge di corrispondenza di tutte le cose). È appena il caso di notare che, così come si può innalzare o abbassare un individuo (con l'innalzamento o l'abbassamento indotto da un sistema educativo piuttosto che un altro), così allo stesso modo anche un sistema sociale può essere innalzato o abbassato (con una determinata politica piuttosto che un'altra).

⁶⁰⁷ Si può qui osservare che anche la stessa industria cinematografica, nata non a caso in epoca moderna, può essere considerata come una delle conseguenze di questa induzione al movimento e all'accelerazione; la quale, sebbene sia basata solo sulla natura "illusoria" di questo movimento, produce nondimeno effetti reali. Ed è pur vero che, tra i tanti generi cinematografici, in epoca contemporanea sta conoscendo una grande diffusione il genere del cinema d'azione (con le varianti dilettantesche basate su impropri ed eccessivi movimenti nell'uso della macchina da presa), che non fa che esasperare ulteriormente la già pre-esistente impressione di movimento impressa in pellicola, nonché aumentare il livello oggettivo del sonoro (misurabile in decibel), con pesanti e negativi effetti psicologici, quali l'eccesso di «identificazione» e i suoi correlati. Come si può constatare, in situazioni di questo tipo ci si trova veramente agli antipodi rispetto alle sia pur minime condizioni di quiete di una posizione sia pur impercettibilmente orientata in senso metafisico.

compimento di azioni in modo continuo, ripetuto, accelerato. Così si esprime Guénon in proposito:

di solito l'azione non è presa in considerazione che nelle sue forme esteriori, le quali corrispondono al movimento fisico: da ciò derivano quel crescente bisogno di velocità e quella trepidazione febbrile che sono così peculiari della vita contemporanea; agire per il piacere di agire non può avere altro nome che agitazione, perché anche nell'azione vi sono dei gradi da osservare e delle distinzioni da fare. [...] si tratta veramente del trionfo della dispersione, nell'esteriorizzazione più completa che si possa immaginare;⁶⁰⁸

Del resto, a queste constatazioni di Guénon, è doveroso aggiungere e puntualizzare che l'intera storia dell'Occidente deve essere interpretata quantomeno come un correlato di questo bisogno generalizzato di mutamento.⁶⁰⁹ La storia moderna - e contemporanea in modo particolare - non può che rappresentarne l'apice, specie se si considera la sua tensione crescente nei confronti della produzione materiale, capitalistica, economica, finanziaria e tecnica.

Ma la velocità indotta, a cui si è appena fatto riferimento, non può che essere incostante perché incostante è la velocità del ciclo cosmico di riferimento, la quale, come si è visto, si trova in progressivo aumento. Donde l'accelerazione a cui si è fatto riferimento, indotta e penetrata ad ogni livello nella mentalità e negli avvenimenti umani dell'epoca moderna. Del resto, la natura stessa del capitalismo, con la sua impellente necessità di rinnovare costantemente le forze di produzione, non solo non potrebbe nemmeno funzionare in assenza di movimento e di accelerazione, ma deve essere considerato esso stesso - il capitalismo - come una conseguenza dell'aumento della velocità di spostamento verso la materialità, subentrata ad un certo punto nella storia occidentale.⁶¹⁰ Si deve aggiungere ancora che questa accelerazione di tutte le azioni, compiute dall'uomo moderno, non si limitano a produrre conseguenze generiche più o meno concrete, che in certi casi potrebbero anche essere valutate positivamente. Questo genere di azioni possiede un carattere affatto esteriore, ed implicano sempre simultaneamente la negazione di ogni dimensione interiore e spirituale. In altre parole, questa fretta, oltre ad essere in alto grado malsana - e di per sé assurda - è anche generatrice costante di situazioni altamente instabili:

Gli Orientali, i quali del resto non attribuiscono al tempo che un valore molto relativo, [...] non commetterebbero certo le leggerezze a cui gli Occidentali possono essere portati a causa della *fretta malsana* che caratterizza tutto ciò che fanno, e ne compromette irrimediabilmente la stabilità: quando si crede di esser giunti alla mèta, tutto va in rovina; è come se si volesse costruire un edificio su un terreno instabile e non ci si preoccupasse di cominciare con lo stabilire solide fondamenta, col pretesto che le fondamenta non si vedono.⁶¹¹

⁶⁰⁸ OO, p. 93.

⁶⁰⁹ Le oscillazioni della volontà di potenza che Nietzsche «vede» nella storia sono da me intese niente altro che come la legge della materia, con la sua violenza, la sua brutalità, la sua instabilità e la sua ineluttabilità.

⁶¹⁰ Si deve qui considerare il fondamento della filosofia hegeliana come errato, in quanto la storia non solo non progredisce affatto nella direzione del superamento delle contraddizioni e degli antagonismi, ma anzi regredisce progressivamente, accentuando le contraddizioni, fino alla conclusione del ciclo.

⁶¹¹ OO, p. 173 (corsivo mio).

Di conseguenza, se nel momento in cui si crede di aver realizzato un obiettivo tutto in realtà crolla, ne deriva che quel bisogno di sicurezza, oggi tanto diffuso nella cultura occidentale moderna, non può che venire puntualmente disatteso. E il continuo alternarsi del bisogno di realizzazione-sicurezza e della corrispondente aspettativa delusa, non può che generare quell'ansia crescente e quell'instabilità generale oggi così diffuse nel mondo contemporaneo ad ogni livello.⁶¹²

La velocità, dunque, induce l'uomo a compiere azioni, in quanto solo le azioni determinano quel mutamento delle forme che, se rimanessero costanti e stabili, non verrebbero sopportate dall'uomo moderno. L'accelerazione, a sua volta, determina un marcato aumento della frequenza con la quale vengono prodotti questi stessi mutamenti, con tutte le conseguenze che la continua e ossessiva ricerca di questi rapidi mutamenti determina in ogni campo.⁶¹³ Ma la crescente rapidità con cui avvengono questi continui cambiamenti non può che determinare a sua volta la perdita di solidi-

⁶¹² RQ, p. 161.

⁶¹³ Si noti come Guénon includa anche il moderno fenomeno della «moda» nell'insieme degli eventi indotti dalla velocità dell'epoca contemporanea: essendo la moda intesa come “cambiamento incessante e senza scopo, in contrasto con la stabilità e l'ordine regnanti nelle civiltà tradizionali”, essa deve essere interpretata come uno dei tanti eventi dell'epoca moderna derivanti dall'esigenza di mutamento delle forme, a sua volta indotto dalla velocità crescente in cui si trova il mondo contemporaneo (RQ, p. 249, nota 2 a piè di pagina). A questa importante interpretazione della moda moderna, formulata da Guénon, mi sentirei di aggiungere che, più in generale, l'incontestabile esigenza di rinnovamento delle forze e dei rapporti di produzione per il mantenimento del funzionamento della macchina economico-capitalistica, descritta da Marx, non può che essere anch'essa interpretata come una delle tante conseguenze dell'esigenza di rapido mutamento di forme indotta dalla crescente velocità in cui si trova l'epoca moderna e contemporanea. Come si vede, non è soltanto il lato economico-capitalistico a configurare l'età contemporanea, ma anche la stessa tecnica (che con i suoi macchinari produce i beni di consumo), la velocità, l'accelerazione, il mutamento. E tutto ciò inserito nel quadro più generale di instabilità e di precarietà. Vorrei anche far notare che, sebbene Guénon, piuttosto stranamente, non citi mai né la Rivoluzione industriale quale evento-chiave per capire l'età moderna, né l'importante fenomeno dei mass-media, egli tuttavia, nominando ripetutamente sia Bacone che Cartesio, dimostra comunque di collocare correttamente il punto di svolta e la vera origine dell'età contemporanea, i cui conseguenti e principali fenomeni sono stati la Rivoluzione scientifica, la Rivoluzione tecnico-industriale, e la Rivoluzione dei Media (mezzi di comunicazione di massa), tutti derivanti da quella particolare modalità di pensiero già visibile nella cultura all'epoca di Bacone. Ma a queste ultime osservazioni vorrei aggiungere un'altra riflessione: se la nascita della tecnica rappresenta una delle conseguenze della materializzazione moderna, in epoca contemporanea l'ulteriore spostamento verso il basso della manifestazione universale (e quindi dello spostamento verso la materia e verso la *physis*), sta determinando sia una ulteriore *penetrazione*, per così dire, all'interno della materia stessa (la fisica sub-nucleare non poteva svilupparsi in un'epoca diversa da quella attuale, essendo essa *agli antipodi* rispetto ad una sia pur minima posizione trascendente e metafisica), sia una modificazione accelerata di quella stessa tecnica che a suo tempo era scaturita da un certo grado di materializzazione. Il risultato di questo duplice e simultaneo processo è che la crescente velocità ha finito per “investire” anche la tecnica stessa, determinando una moltiplicazione incessante di invenzioni tecnico-scientifiche sempre più anomale e singolari, nonché sempre più pericolose a causa dell'utilizzo delle forze estratte dalla natura (*physis*) che queste comportano, e la cui vera essenza continua a rimanere sconosciuta (CM, p. 129). Le armi moderne, sempre più perfezionate ed efficienti (tra le quali devono essere incluse le bombe nucleari), devono essere intese come un ulteriore prodotto dell'epoca contemporanea, schiacciata al massimo grado verso il basso, ossia verso la materia, la solidificazione, la metallurgia, la velocità, fino ad arrivare a stravolgere il normale assetto ed equilibrio della stessa *physis*. Ma sono proprio queste alterazioni della *physis* che costituiscono il cuore (*aletheia*) delle invenzioni tecniche, come dimostra di aver ben compreso Heidegger quando parla di «provocazione» (M. Heidegger: *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1976, Cap 1: “La questione della tecnica”, pp. 5-27). Un esempio di modificazione della natura (*physis*) lo si ha nel campo dei fenomeni elettrici, il cui effetto non è che uno dei tanti esempi di «provocazione» della natura, e che funge oggi da base di un'ampia e importante parte della tecnica moderna: quella che riguarda i macchinari elettrici inventati e diffusi a partire dalla Seconda Rivoluzione industriale fino ad oggi. Un altro esempio di modificazione della natura è costituito dai prodotti plastici, le cui resine termoidurenti che ne sono alla base non sono che l'effetto - anch'esse - di una modificazione intenzionale e volontaria operata dall'uomo su alcuni materiali già esistenti in natura. Così come la moderna intelligenza artificiale non è che il risultato dell'utilizzo e dell'applicazione della razionalità strumentale della tecnica in un determinato e specifico campo.

tà, una crescente instabilità, e l'ineludibile «dissoluzione».⁶¹⁴ L'instabilità, in particolare, è determinata dalla brevità della durata delle conseguenze di ogni azione condotta a partire da criteri fortemente materiali e quantitativi.

Ma per quali ragioni questo genere di azioni deve produrre necessariamente conseguenze di breve durata, e quindi altamente instabili? Per rispondere a questa domanda è necessario richiamare ancora una volta la correlazione esistente tra il carattere di stabilità e i principi metafisici: l'allontanamento dai principi trascendenti determina una perdita progressiva della stabilità, direttamente proporzionale al grado di allontanamento dai principi metafisici stessi. E l'epoca moderna, trovandosi nella posizione più bassa del ciclo, ossia nella posizione più fortemente materializzata, non può che essere agli antipodi rispetto alla permanenza e alla stabilità dei principi trascendenti e metafisici. Ma essere agli antipodi rispetto alla stabilità della metafisica significa essere agli antipodi rispetto ad ogni forma di vera stabilità, prevalendo in suo luogo la legge della materia e la conseguente instabilità. Da questa riflessione pertanto è possibile ricavare il corollario secondo cui ogni conseguenza prodotta da azioni compiute in stati fortemente materializzati non potrà che comportare necessariamente una conseguenza di breve durata. Ed anzi, questa durata sarà tanto più breve quanto più fortemente materializzata sarà la situazione in cui viene generata l'azione umana. Le conseguenze delle azioni fortemente materializzate saranno sicuramente anche violente e distruttive (come la storia contemporanea dell'Occidente ha evidenziato), ma saranno anche, al medesimo tempo, necessariamente brevi. Anzi: tanto più intense, violente e brutali saranno le conseguenze di certe azioni, e tanto più esse avranno durata breve. Così si esprime Guénon:

parlare di stabilità del disordine è una contraddizione in termini, poiché esso non è che il mutamento ridotto a se stesso se così si potesse dire: sarebbe come cercare l'immobilità nel movimento. Ogni volta che il disordine si accentua, il movimento subisce un'accelerazione, giacché viene fatto un passo ulteriore nel senso del cambiamento puro e dell'«istantaneità»; per questa ragione [...] quanto più gli elementi sociali sono di qualità inferiore, tanto meno dura la loro egemonia. Come tutto quel che ha un'esistenza solo negativa, il disordine distrugge se stesso; il suo stesso eccesso può essere rimedio ai casi più disperati, perché la crescente rapidità del mutamento troverà necessariamente la sua fine;⁶¹⁵

Si noti che il significato della frase “tanto meno dura la loro egemonia”, riferita alla qualità inferiore degli elementi sociali, deriva dalla stessa legge secondo cui l'effetto di un'azione materiale sarà tanto più breve quanto più bassa sarà la sua qualità (ed elevata la sua quantità). Detto in altro modo: la velocità e l'accelerazione determinano simultaneamente sia il rapido mutamento delle azioni compiute sia la brevità degli effetti di queste stesse azioni che sono state compiute. Il fattore “velocità” non agisce in modo incalzante soltanto sul moltiplicarsi delle azioni, ma anche sulla brevità degli effetti prodotti da queste medesime azioni. Ne risultano una “fretta febbrile”⁶¹⁶ e un

⁶¹⁴ RQ, p. 161.

⁶¹⁵ AS, p. 144.

⁶¹⁶ AS, p. 147.

“disordine generale”;⁶¹⁷ un mondo moderno in continuo subbuglio e in continuo cambiamento, ma dove in realtà assai poco cambia dal lato essenziale, stante l’elemento qualitativo pressoché al di fuori di questo stesso mondo. Ne deriva quella duplice impressione secondo cui da un lato vengono generate frequenti e reiterate illusioni di riforme sociali, di cambiamenti in senso progressista e di miglioramento, e dall’altro lato queste stesse illusioni sono puntualmente seguite da un ripetuto e fattuale di fallimento. E questo perché i cambiamenti non sono in realtà cambiamenti essenziali, qualitativi, basati su qualche principio; e tutto ciò che non è basato su qualche principio non può mai avere né durata né stabilità. D’altra parte, in situazioni di fretta e di velocità, ogni tentativo di restaurazione dell’elemento qualitativo non può che risultarne ostacolato. Su questo punto non può più sussistere alcun dubbio: in ogni campo e in ogni settore, sempre e comunque, la fretta è nemica della qualità.⁶¹⁸

Applicando queste considerazioni alla realtà sociale moderna non possono che risultare quasi superflue quelle determinazioni molto note e diffuse - ma non per questo meno oscure nelle loro motivazioni più profonde - come la difficoltà dell’uomo moderno nell’attribuire alla propria esistenza un senso vero, profondo, autentico e permanente. Del resto, come potrebbe egli trovare un senso stabile se tutto intorno a lui è precario per definizione? Certo, potrebbe trovarlo *dentro* di lui, ma non vi è nulla di più lontano dallo sguardo interiore dell’uomo della modernità. E pertanto egli si orienta al di *fuori*, tentando di afferrare qualcosa mentre tutto intorno gli sfugge costantemente, e tutto ciò che egli tenta di fare viene continuamente ostacolato, modificato, ridefinito, traslato in un incessante quanto insensato avvicendamento. In effetti tutto oggi è estremamente precario, sia nella vita privata che nell’attività lavorativa, nei gusti e nelle tendenze, nella passioni e negli attaccamenti. Si prenda ad esempio il lavoro, tanto decantato come uno dei principali diritti dell’epoca moderna (sanciti anche dalla Carta costituzionale). Ebbene, stride immediatamente la contraddizione determinata dal fatto che da un lato, oggi, senza lavoro non si possiede identità alcuna (non si esiste), e dall’altro il fatto che il lavoro cambia a velocità crescente, così pure come la disoccupazione. Il che comporta un altrettanto frequente cambio di identità, con oggettive difficoltà nel costruirsi una significativa ed organica biografia. Ma stride anche il diritto al lavoro, quando il lavoro, in un sistema capitalistico, è quanto di più precario ed instabile si possa immaginare. L’equilibrio sociale della società moderna può essere tutto fuorché stabile (e quindi non è un vero equilibrio), così come fondamentalmente instabile e indeterminata sembra essere sia l’identità dell’uomo moderno, sia il senso stesso della sua esistenza. Ne risultano sacrificati sia l’«autenticità» degli individui - fattore centrale per la maggior parte delle riflessioni pedagogiche della storia occidentale - sia lo spazio-tempo dedicato a se stessi.⁶¹⁹ Ma l’uomo

⁶¹⁷ AS, p. 146.

⁶¹⁸ Si noti come in alcuni momenti della cultura e dello spirito del nostro Paese si siano prodotte delle riflessioni interessanti, peraltro anch’esse di breve durata, proprio riguardanti la «velocità» e la «fretta», come è stato il caso ad esempio dei seguenti versi di una canzone italiana: “ti viene mai la voglia [...] di rinascere, anche senza un braccio, ma senza quella fretta assurda” (da: *Da zero e dintorni*, in: Claudio Lolli, *Made in Italy*, CD discografico, Emi, Bologna, 2001).

⁶¹⁹ Il giornalista-scrittore Massimo Fini riconosce esplicitamente che l’uomo moderno “non ha tempo per se stesso”, e che lo stesso concetto di “tempo libero” sembra possedere qualcosa di «mostruoso», così come la sua stretta dipendenza dall’«orologio» (Il conformista: *Il nostro tempo prezioso espropriato e consumato dal modello occidentale*, in: *Il Gazzettino*, Sabato 29 marzo 2014, p. 23, di Massimo Fini). Si veda anche: La storia: *Strategie per recuperare il ritmo per-*

che non può o non riesce a trovare tempo per sé non potrà mai essere niente altro che uno «schiavo». Schiavo infatti è l'uomo moderno, e non soltanto perché non ha più tempo per sé, ma anche perché è indotto ad inseguire cose effimere e prive di reale importanza per la qualità del suo essere. Ma sul disagio della modernità, sulla velocità e sulla fretta, sulla continua induzione ai cambiamenti e sulle nefaste conseguenze per l'uomo di tutti questi aspetti vale davvero la pena di richiamare un passo di un altro pensatore molto critico nei confronti della modernità:

Ogni bisogno, sospingendoci verso la superficie della vita per sottrarcene la profondità, conferisce pregio a ciò che non ne ha, a ciò che non può averne. La civiltà, con tutto il suo apparato, si fonda sulla nostra propensione all'*irreale* e all'*inutile*. Se acconsentissimo a ridurre i nostri bisogni, a soddisfare solo quelli necessari, essa crollerebbe all'istante. Perciò, per durare, s'ingegna a crearne sempre di nuovi, a *moltiplicarli* senza posa, giacché la pratica generalizzata dell'atarassia avrebbe per essa conseguenze molto più gravi di una guerra di sterminio totale.⁶²⁰

La civiltà moderna, quindi, non ha soltanto spinto l'uomo alle azioni determinate dalla velocità, ma lo ha anche spinto a compiere azioni finalizzate all'inutile e all'effimero. Del resto, come potrebbe essere altrimenti, dato che la materialità non può che situarsi in una posizione lontana dall'essenza e dalla qualità? E' per questo che Cioran scrive che i bisogni creati dalla società moderna "sospingono verso la superficie dell'essere per sottrarcene la profondità"; perché l'uomo moderno è quasi totalmente privato della sua profondità, cioè della sua «essenza». Ed è sempre per questo che l'uomo moderno si agita: egli è spinto all'agitazione, ma nel medesimo tempo è spinto ad agitarsi per qualcosa che non corrisponde alla profondità e all'essenza del suo essere. Egli è spinto ad agitarsi per qualcosa per cui non vale affatto la pena di agitarsi. Le sue azioni sono indotte dalle leggi della materia e della quantità, ed è per questo che sono prive di essenza e di elementi qualitativi: esse sono azioni non-libere. Ma nondimeno l'uomo moderno si trova in continuo stato di trepidazione. E un'altra paradossale conseguenza derivante dall'aumento e dal moltiplicarsi di questi bisogni effimeri non può che essere rappresentata dall'aumento della «paura»:

Non si venga a ripeterci che ci ha guariti dalla paura (la civiltà moderna, ndr). In realtà, è evidente la correlazione tra il moltiplicarsi dei bisogni e l'aumentare dei terrori. I desideri, fonte dei bisogni, suscitano in noi un'inquietudine costante, ben più intollerabile del timore che provammo, allo stato di natura, davanti a un pericolo fugace. Noi non trepidiamo più saltuariamente; trepidiamo in continuazione. Che cosa abbiamo guadagnato dalla trasformazione della paura in ansia? E chi esiterebbe se dovesse scegliere fra un panico momentaneo e uno diffuso e permanente?⁶²¹

duto, di Giacomo Papi, in: La Repubblica, Sabato 15 febbraio 2014, p. 47, dove si può leggere: "poco più di cent'anni fa - il primo segnale orario mondiale fu lanciato dalla Tour Eiffel il 1° luglio 1913 - e le macchine hanno incominciato a fare ballare gli esseri umani, imponendo orari da rispettare, cartellini da timbrare, catene di montaggio da inseguire, semafori a cui fermarsi e telefoni a cui rispondere", dal che se ne deduce che questa misurazione meccanica e oggettiva del tempo ha certamente contribuito ad aumentare il processo di uniformizzazione già in corso).

⁶²⁰ E.M. Cioran: *La caduta nel tempo*, Adelphi, Milano, 1995, pp. 35-36 (corsivi miei).

⁶²¹ E.M. Cioran: *La caduta nel tempo*, Adelphi, Milano, 1995, p. 36 (puntualizzazione da me aggiunta in parentesi).

E in effetti, all'aumentare dei possessi materiali dell'uomo aumentano sia la sua paura di perdere questi possessi, sia la sua dipendenza nei confronti di questi possessi. Non è quindi un caso che questa paura sia oggi così diffusa e generalizzata: l'uomo moderno non è mai stato così tanto fortemente dipendente dall'apparato tecnico-economico-burocratico come nell'epoca moderna. Ne consegue che egli, anziché essersi liberato da certe forme di schiavitù, ha invece aumentato il suo grado di dipendenza da questo stesso apparato, finendo tuttavia per credersi libero quando in realtà è ancor più schiavo e dipendente di quanto non lo sia mai stato. Ma un uomo e una società così fortemente dipendenti da apparati, macchine e sovrastrutture, non possono che essere molto più deboli (quantomeno in senso antropologico) di quanto non lo sia stata una civiltà assoggettata alla sola legge della natura. E se l'uomo moderno è antropologicamente debole, deve anche essere meno libero, ossia più schiavo. Donde la condizione di schiavitù dell'uomo moderno di cui parla Cioran; schiavitù tanto più pesante e marcata rispetto alla semplice alienazione lavorativa descritta da Marx, quanto più subdola, sottile, nascosta ed estesa. In una situazione del genere, come già affermato, tanto più viene cercato il senso di sicurezza, e tanto meno esso viene trovato:

La sicurezza di cui ci vantiamo dissimula un'agitazione ininterrotta che avvelena tutti i nostri istanti, quelli del presente e quelli del futuro, annullando gli uni e rendendo inconcepibili gli altri.⁶²²

Donde, per l'appunto, quella sottile e generalizzata forma d'ansia che contraddistingue inconfondibilmente il comportamento dell'uomo moderno. In una parola: la sua mancanza di tranquillità. Paradossalmente, ne deriva una dipendenza dell'uomo dell'età moderna da questa stessa condizione di non-tranquillità, che gli impedisce di riappropriarsi dell'originario e innato bisogno di starsene tranquillo, anche quando il sopraggiungere dell'età induce a ridurre e ad abbandonare l'abituale occupazione.

Ma c'è ancora un aspetto, della massima importanza, che deve essere adeguatamente spiegato: la questione del nesso causale in relazione alla velocità. E a tal proposito può risultare agevole cercare di comprendere con attenzione quale sia veramente stata l'origine, lo scopo e la funzione dei macchinari dell'età moderna. Come è noto, la macchina consente all'uomo dell'epoca attuale di spostarsi più agevolmente e più velocemente. In linea del tutto generale ed apparente si sarebbe portati ad interpretare l'uso e la funzione della macchina in senso positivo, e, soprattutto, si sarebbe portati a credere che la responsabilità della creazione e della diffusione delle macchine sia interamente attribuibile all'uomo, come se egli ad un certo punto l'avesse intenzionalmente inventata e costruita per il preciso scopo di guadagnare tempo. Ma è veramente così?

E' davvero per «guadagnare tempo» che furono inventati questi arnesi? (le macchine, ndr). Più sguarnito, più diseredato del troglodita, il civilizzato non ha un momento per sé, i suoi svaghi stessi sono febbrili e opprimenti; un forzato in ferie, che soccombe all'uggia dell'inattività e all'incubo delle spiagge. Quando si sono frequentati luoghi

⁶²² *Ibidem.*

dove l'ozio era di rigore, dove tutti vi eccellevano, ci si adatta male a un mondo dove nessuno lo conosce e lo sa godere, dove *nessuno respira*. L'essere, infeudato alle ore, è ancora un essere umano? E ha il diritto di chiamarsi *libero*, quando sappiamo che si è scrollato di dosso tutte le schiavitù tranne quella essenziale? *In balia del tempo* che egli nutre, che egli ingrassa con la propria *sostanza*, si estenua e si rende anemico per assicurare la prosperità a un parassita o a un tiranno.⁶²³

Si noti con quanta lucidità e precisione Cioran abbia saputo individuare l'ambiguità e la complessità della «libertà» dell'uomo moderno. E si noti anche con quanta precisione egli abbia saputo cogliere la stretta dipendenza dell'uomo moderno dal fattore temporale («in balia del tempo»), che è proprio la situazione opposta rispetto ad una posizione sia pur minimamente riconducibile ai principi superiori e metafisici. Un certo grado di innalzamento, infatti, prevede sempre almeno una parziale emancipazione dal tempo. Ma l'uomo moderno non solo non si è emancipato dal tempo, ma ha finito per esserne diventato totalmente succube, né appare minimamente in grado di svincolarsi da esso. Si noti anche come Cioran riesca a cogliere la dimensione dello sfruttamento di ogni uomo, prestato con la sua «sostanza» (sostanza, per l'appunto, e non «essenza», ossia materia e quantità anziché essenza e qualità) all'apparato che consente a qualcuno di ottenere utile sfruttando in pari tempo sia il meccanismo che le persone («si estenua e si rende anemico per assicurare la prosperità a un parassita o a un tiranno»). Eppure, ancora una volta, Cioran riesce a cogliere l'unica vera via di uscita da una siffatta schiavitù, e lo fa proprio quando ritorna a parlare del tempo:

Possiamo pure sottomettere e appropriarci l'universo, ma fino a quando non avremo *trionfato sul tempo*, resteremo degli iloti. Ora, questa vittoria si ottiene mediante la *rinuncia*.⁶²⁴

Ed è proprio la vanità e l'inutilità della semplice appropriazione materiale (ossia dell'appropriazione quantitativa e priva di elementi qualitativi) ad essere colta da Cioran in tutta la sua completa e totale insignificanza. Ancora una volta Cioran dimostra di comprendere che tutto diventa inutile in mancanza di una efficace azione sul fattore tempo. Il che equivale a dire che tutto è inutile in mancanza di un vero e proprio innalzamento in senso metafisico.⁶²⁵

Quindi: velocità, accelerazione, moltiplicazione dei bisogni, appropriazione di oggetti materiali e quantitativi, aumento della dipendenza dall'apparato e dagli oggetti posseduti, conseguente aumento della paura e dell'ansia generalizzata e diffusa, conseguente perdita del senso autentico dell'esistenza, sono tutti fattori che - essendo correlati - si sono insinuati nei processi, nelle strutture, e nelle sovrastrutture dell'epoca moderna e contemporanea occidentale. Ne consegue che una eventuale ed

⁶²³ E.M. Cioran: *La caduta nel tempo*, Adelphi, Milano, 1995, pp. 39 (l'aggiunta in parentesi è mia, il corsivo della parola *libero* è di Cioran, gli altri corsivi sono miei).

⁶²⁴ Ivi, p. 40 (corsivi miei).

⁶²⁵ In effetti, nel filosofare di Cioran, è possibile rintracciare numerosi elementi più o meno riconducibili ad una vera e propria direzione metafisica. Ma, per attestarlo e provarlo filologicamente e strutturalmente, sarebbe necessario condurre uno studio apposito e distinto sull'intera produzione di Cioran.

ipotetica liberazione dalla schiavitù di questo mondo non potrà che passare necessariamente attraverso l'esercizio dell'arte dello «spossessamento»:

La civiltà ci insegna come impadronirci delle cose, mentre dovrebbe iniziarci all'arte di privarcene, giacché non c'è libertà né «vita vera» senza il tirocinio dello spossessamento. Io mi approprio un oggetto, me ne considero il padrone; in realtà ne sono schiavo, come sono schiavo dello strumento che fabbrico e maneggio. Non c'è nuova acquisizione che non significhi una catena in più, né fattore di potenza che non sia causa di debolezza.⁶²⁶

Questa precisa posizione assunta da Cioran - ne sia egli consapevole o meno - è in tutto e per tutto riconducibile ad una forte esigenza metafisica. Spossessarsi, infatti, implica liberarsi, almeno parzialmente, dal mondo delle forme in cui l'uomo moderno è imprigionato. La «vita vera», a cui Cioran allude, si trova agli antipodi rispetto al modello di vita della civiltà contemporanea; ed essendo la vita moderna fortemente antimetafisica, egli, criticandone gli stessi fondamenti, ne evoca al contempo il suo opposto, ossia un mondo e una realtà quantomeno orientata in senso metafisico. E a dire che la vita per i metafisici è vera, mentre la vita materiale e dell'apparenza delle forme è falsa, può essere soltanto colui che è riuscito a cogliere, ad un tempo, sia la totale assurdità del mondo materiale, sia la verità della pienezza della dimensione metafisica. Leggendo attentamente i testi di Cioran non si ha soltanto l'impressione di trovarvi una precisa e mirata critica ai fondamenti della civiltà moderna (sebbene questo sia senza dubbio uno dei suoi tratti essenziali); ma sembra di ritrovarvi anche, forse per opposizione o per reazione, la proiezione stessa di un mondo orientato metafisicamente e di un modello di civiltà essenzialmente opposto a quello attuale.⁶²⁷ A mio parere, infatti, da un punto di vista superiore e unitario, tutte le svariate critiche mosse alla civiltà moderna sono in realtà riconducibili a due principali orientamenti. Il primo riguarda la critica a determinate situazioni contingenti mosse da un diverso punto di vista, ma anch'esso riconducibile allo stesso livello delle altre contingenze, e quindi alla stessa «altezza». Il secondo tratta le critiche mosse realmente a partire da un punto di vista superiore e metafisico, ossia dall'alto, come per l'appunto si è voluto fare con il presente studio, utilizzando come parametro di riferimento la metafisica orientale descritta da Guénon.⁶²⁸

⁶²⁶ E.M. Cioran: *La caduta nel tempo*, Adelphi, Milano, 1995, p. 40.

⁶²⁷ Non è escluso che, a tal proposito, e come si è già fatto notare, ci si possa dedicare ad uno studio serio e sistematico sull'orientamento metafisico deducibile dagli scritti di Cioran.

⁶²⁸ Allo scopo di puntualizzare ancor meglio il senso di quest'ultima riflessione, sarà sufficiente pensare per un momento ad una critica generale più o meno riconducibile alle due moderne denominazioni "sinistra" e "destra". Ebbene, queste due posizioni devono essere sempre intese come relative e contingenti, in quanto originatesi in seguito alla Rivoluzione Industriale, che ha dato avvio alla dialettica politico-economica oggi ben nota. In realtà, come si può immaginare, una vera critica sociale non può essere riducibile ad una di queste due categorie, ma deve invece innalzarsi e collocarsi al di sopra di entrambe (come è il caso della posizione occupata dalla metafisica, per l'appunto). In tal modo sarà facile ritrovare, dalla superiorità del punto di vista trascendente, elementi originariamente collocati sia nelle posizioni della destra contingente, sia nelle posizioni della sinistra contingente, trasformate ed integrate però in relazione alla superiorità del punto di vista a cui sono ricondotte. E ciò non fa che confermare la reale ed effettiva superiorità dello "sguardo dall'alto" determinato dal punto dallo sguardo metafisico di cui ci si sta occupando, e che, in quanto tale, deve necessariamente comportare la trasformazione delle visioni parziali legate alle contingenze, e ricondurle quindi in modo integrato a una visione più ampia e più elevata.

Rimane ora da chiarire il problema inerente il verso del nesso causale. Sono le macchine che hanno causato l'aumento della velocità o la velocità era già in corso fino a determinare la diffusione delle macchine? Sebbene sia già stata richiamata la dottrina dei cicli cosmici (dalla quale è ravvisabile la vera origine dell'aumento della velocità dell'epoca attuale), è necessario soffermarsi ancora un momento sulla corretta interpretazione di alcuni eventi dell'età moderna legati alla velocità e all'accelerazione, come per l'appunto la questione delle macchine. Va da sé infatti che se è vero che l'uomo moderno è cieco e non vede le cose che vanno oltre il mondo delle forme, allora sarà cieco anche per quanto riguarda la capacità di rintracciare le *vere cause* dei fenomeni, essendo queste, originariamente collocate al di fuori del mondo delle forme. Ne consegue che la gran maggioranza degli avvenimenti dell'epoca moderna saranno interpretati in modo errato dall'uomo moderno. A tal proposito può risultare ancora una volta illuminante un altro importante passo di Cioran:

Di tanta fretta, di tanta impazienza, *le macchine sono la conseguenza* e non la causa. Non sono le macchine che spingono il civilizzato alla rovina; semmai, questi le ha inventate perché *già vi era avviato*; mezzi, ausili per raggiungerla più rapidamente e più efficacemente.⁶²⁹

Come si vede, sebbene Cioran non faccia alcun riferimento alla dottrina dei cicli cosmici, sembra intuire in modo molto chiaro e preciso quello che, a livello di credenza comune, sembra invece sfuggire totalmente all'individuo moderno: l'uomo di oggi non ha inventato le macchine per potersi muovere più rapidamente, o per avere altri generici vantaggi. Egli era già sospinto da una velocità più sostenuta, la quale, essendo a sua volta la conseguenza (e non la causa) di un maggior grado di materializzazione, ha favorito le condizioni per la creazione dei macchinari. Le macchine, quindi, non sono la «causa», ma la «conseguenza» dell'aumentata velocità generale in cui si è trovato l'uomo moderno. Ed anzi, si potrebbe dire, non soltanto le macchine ma l'intero apparato tecnico-industriale-burocratico non è che il risultato e la conseguenza della forza esercitata dall'attuale ciclo cosmico sugli eventi umani e storici (e questo in virtù della legge di corrispondenza di tutte le cose, e in particolare della corrispondenza tra eventi cosmici ed eventi umani). Se, infatti, come si è detto, è la natura stessa del ciclo cosmico ad imprimere una precisa e corrispondente natura agli eventi terrestri, e a determinare quindi la qualità degli eventi umani, allora tutto ciò che succede è fondamentalmente determinato dall'attuale quarto ciclo cosmico, il *Kali-Yuga*. Ma dire questo significa ridurre il grado di responsabilità dell'uomo nei confronti di questi stessi eventi:

questi spettri, questi automi, questi allucinati sono meno odiosi se si considerano i momenti inconsci, le ragioni profonde della loro frenesia: non avvertono dunque che la proroga accordata loro si riduce di giorno in giorno e che già si profila l'epilogo? E non è forse per allontanarne l'idea che si lanciano a capofitto nella velocità? Se fossero sicuri di un *altro* avvenire, essi non avrebbero alcun motivo di fuggire né di fuggire se stessi: rallenterebbero il ritmo e si insedierebbero senza timore in un'aspettativa indefinita. Ma

⁶²⁹ E.M. Cioran: *La caduta nel tempo*, Adelphi, Milano, 1995, pp. 43-44 (corsivi miei).

per loro non si tratta neppure di questo o quell'avvenire, perché di avvenire sono semplicemente privi; [...] vogliono dimenticare andando in fretta, sempre più in fretta, rifiutando di avere per sé il minimo istante.⁶³⁰

In fondo, dunque, l'uomo moderno non può essere ritenuto responsabile di aver generato questi stessi eventi moderni, né di averli condotti in una direzione piuttosto che in un'altra. Altrove, in questo studio, sarà necessario aprire una parentesi sul problema della libertà dell'uomo, sulla sua responsabilità e sul suo destino. Ma è già possibile anticipare che l'uomo della modernità, essendo inserito nella fase più bassa e materiale del ciclo cosmico, non può che essere fortemente eterodeterminato dalle leggi della materia, e non può che trovarsi conseguentemente in una posizione molto lontana dalla libertà. Ma se egli si trova lontano dalle condizioni di libertà, nondimeno deve anche trovarsi lontano dalla sua personale responsabilità: non può esserci responsabilità senza libertà. Ma per il momento è interessante notare come Cioran colga, oltre e dietro la velocità, anche quel particolare sentimento di «fuga» che caratterizza il movente endogeno delle frenetiche azioni compiute dall'uomo moderno: esso si agita e freme non soltanto perché è indotto ad agire in questo modo, ma anche perché, così facendo, crede, illudendosi, di sfuggire da qualcosa, forse da qualche evento di diverso tipo, o forse da se stesso e dalla sua essenza interiore. Egli, agendo in questo modo, è mosso dalla paura di andare in una direzione diversa, ma questa paura è anche paura di andare verso se stesso, verso la propria essenza. Paradossalmente, dunque, l'uomo moderno sembra fare di tutto per allontanarsi da se stesso: la sua essenza lo spaventa. E come potrebbe essere altrimenti, dato che la legge della materia lo spinge ineluttabilmente lontano da ogni «centro», da ogni vera essenza e da ogni tratto connotato in senso qualitativo? Ne deriva quella sua sottile e malcelata insoddisfazione che lo conduce, più o meno inconsapevolmente, a muoversi per non pensare, a muoversi per dimenticare, consolidando in tal modo nel corso del tempo concesso alla sua esistenza quella sua totale incapacità di starsene tranquillo. Da queste riflessioni è possibile dedurre che un eventuale tentativo, sia pur minimo, di ripristinare in una qualche misura un principio superiore e qualitativo, dovrà necessariamente passare attraverso la rinuncia all'azione, al movimento, alla velocità, all'accumulo di cose materiali e quantitative; per avvicinarsi invece alla quiete, alla pace, al riposo, alla contemplazione, all'essenza e all'interiorità. Ed ecco dunque che ora si può iniziare a comprendere più chiaramente perché per Cioran tutto ciò che è «rinuncia ed opposizione alla civiltà moderna» rappresenta il suo concetto di «virtù». Ed è proprio questo particolare modo di intendere la virtù che fa di Cioran un antimoderno nello stesso senso con cui in questo studio viene intesa la metafisica.⁶³¹

⁶³⁰ E.M. Cioran: *La caduta nel tempo*, Adelphi, Milano, 1995, p. 44 (corsivo di Cioran).

⁶³¹ Cioran, in vari punti dei suoi scritti, richiama frequentemente ed esplicitamente le posizioni filosofiche della Grecia antica (in particolare dell'età ellenistica), intendendole chiaramente come posizioni «più elevate» rispetto al decadimento dell'era moderna. Anche questa constatazione, dunque, rappresenta un ulteriore elemento che consente, ancora una volta, sia di collocare le filosofie dell'età moderna in una posizione più bassa rispetto a quella attribuita alle filosofie antiche, sia di interpretare lo stesso Cioran come autore antimoderno nello stesso senso con cui viene inteso in questo studio (si pensi per esempio al suo rifiuto della psicanalisi, ravvisabile da molte sue affermazioni, come la seguente: «Mille anni di guerra hanno consolidato l'Occidente; un secolo di «psicologia» lo ha ridotto allo stremo», in: *Sillogismi dell'amarezza*, Adelphi, Milano, 1993, p. 54. Oppure: «La psicoanalisi sarà un giorno totalmente screditata, su questo non c'è dubbio», in: E.M. Cioran: *Il funesto demiurgo*, Adelphi, Milano, 1986, p. 122).

Ma se, come si è visto, le differenze qualitative del tempo (indotte dalle differenze qualitative correlate ai diversi cicli cosmici) determinano certi cambiamenti nell'ambiente terrestre,⁶³² è doveroso indicare alcuni di questi cambiamenti. Innanzitutto, come si è visto, lo spostamento progressivo da un dato ciclo cosmico al ciclo successivo, essendo esso un passaggio da un dato grado qualitativo a un grado qualitativo inferiore, produce tutte le conseguenze indotte dalla riduzione dell'elemento qualitativo: aumento della materializzazione e della quantità, aumento della velocità e dell'accelerazione, progressiva riduzione dello stesso orizzonte di senso e degli stessi limiti entro cui viene inclusa e intesa tutta l'effettiva realtà (come di fatto sta operando la scienza moderna). Ne deriva che ogni diversa epoca storica è connotata da un elemento qualitativo di grado diverso e via via inferiore. Ne consegue che l'atteggiamento dello storico moderno non può che essere, anch'esso, ugualmente ristretto e ridimensionato rispetto allo sguardo di un qualunque altro individuo delle epoche antiche. Ma se l'orizzonte di senso dello storico moderno è più limitato, il suo sguardo rivolto al passato dovrà necessariamente incontrare delle barriere,⁶³³ barriere generate dalla «limitatezza» e dalla «bassezza» del suo stesso sguardo. Questa limitatezza di sguardo gli impedirà letteralmente di vedere e di cogliere aspetti qualitativamente importanti degli eventi storici dell'antichità. Lo storico moderno, secondo Guénon, commette ancora troppo frequentemente l'errore di valutare

le azioni degli uomini dell'antichità o del Medio Evo esattamente come valuterrebbero quelle dei loro contemporanei, attribuendo loro le stesse motivazioni e le stesse intenzioni; si tratta evidentemente, a proposito sia dell'uomo che dell'ambiente, di un'applicazione di quelle concezioni semplificate ed «uniformizzanti» che ben corrispondono alle tendenze attuali;⁶³⁴

Se da un lato, infatti, l'uomo moderno ha maggiori probabilità di cogliere in modo corretto i tratti essenziali della sua stessa epoca (sebbene anche in questo caso corra seri rischi di sbagliare), la cosa non è altrettanto semplice per lo storico che deve guardare al passato: la restrizione qualitativa del suo sguardo non gli consente di cogliere correttamente e completamente i tratti essenziali delle civiltà antiche, le quali, per certi versi, non a caso risultano molto spesso incomprensibili per i moderni. Ma, come si può intuire, non è cambiato solo lo sguardo dell'uomo moderno rispetto a quello dell'epoca primordiale: è cambiato anche il mondo stesso, che è diventato più «materiale», più «quantitativo», e più «solido». Così si esprime Guénon in proposito:

Non solo l'uomo, poiché le sue facoltà erano molto meno strettamente limitate, non vedeva il mondo con gli stessi occhi di oggi, e vi scorgeva cose che ormai gli sfuggono interamente, ma, correlativamente, il mondo stesso, in quanto insieme cosmico, era proprio diverso qualitativamente, perché possibilità di un altro ordine si riflettevano nell'ambito corporeo ed in qualche modo lo «trasfiguravano».⁶³⁵

⁶³² RQ, p. 127.

⁶³³ RQ, p. 129.

⁶³⁴ RQ, p. 127.

⁶³⁵ RQ, p. 128.

La contraddizione dello storico moderno, dunque, sta tutta in questa limitazione derivante dal suo stesso sguardo che, paradossalmente, deve essere rivolto ad un orizzonte di senso - il passato - molto più impregnato di elementi qualitativi di quanto non lo sia l'epoca moderna. Ne deriva che il suo stesso sguardo finisce per assumere la posizione di uno «sguardo dal basso», e, di conseguenza, come tutti gli sguardi dal basso, finisce per determinare una riduzione degli elementi più elevati a schematismi di più basso livello, con la conseguente restrizione e riduzione dello stesso orizzonte di senso del mondo percepito. Naturalmente, a questa considerazione categorica formulata da Guénon, bisogna certamente aggiungere alcune precisazioni. Innanzitutto, non tutti gli storici sono similmente e analogamente ciechi. In secondo luogo anche la storia e la storiografia sembrano essere migliorate negli ultimi tempi, ed anzi sembra che la posizione più corretta e più convenzionalmente accettata dalla storiografia moderna sia proprio quella che mantiene valida la continua possibilità della ricostruzione-ridefinizione della storia stessa.⁶³⁶ Ma, ad ogni modo, queste ultime considerazioni non tolgono valore alla visione generale operata da Guénon: gettare uno sguardo al passato e pretendere di vedervi la realtà così come essa era in quello stesso passato è certo molto difficile (se non impossibile), specie nell'epoca attuale.

Ma Guénon fuga ogni possibile dubbio anche nei confronti della eventuale e naturale obiezione secondo la quale sarebbe sufficiente basarsi sui resti e sulle «vestigia» di quel passato che si sta indagando per coglierne i tratti reali ed effettivi. Anche questa operazione infatti si rivela come un'illusione e un errore ad un tempo, in quanto queste stesse fonti - che vengono rinvenute di tanto in tanto - nondimeno hanno subito gli inevitabili effetti delle trasformazioni e non possono più *presentarsi come esse erano realmente* nell'epoca della loro originaria appartenenza, né possono essere osservate e interpretate nella loro integralità, essendo lo sguardo dell'uomo moderno inevitabilmente ristretto e quindi in grado di cogliere soltanto la parte più manifesta e grossolana della manifestazione di queste vestigia.⁶³⁷ Non solo, quindi, più indietro di una certa epoca non si riesce a vedere nulla a causa di una oggettiva mancanza di fonti,⁶³⁸ ma anche quelle stesse epoche che è pur sempre possibile ricostruire e osservare - a partire dal VI secolo a.c. - finiscono per assumere dei tratti sbiaditi e opachi, che, in fin dei conti, assai poco hanno a che vedere con una reale ricostruzione dello spirito dei tempi. Del resto, a voler riflettere anche un solo momento, il lato più difficile dell'operazione storica è costituita proprio dal suo tentativo di cogliere e riprodurre lo «spirito» di un'epoca passata. Per rendersene conto è sufficiente pensare per un istante ad un'epoca passata ma pur sempre appartenente all'età contemporanea - o anche solo ad un momento passato della stessa esistenza di un individuo - per capire quanto facilmente gli eventi scivolino via e vadano dimenticati. O meglio: quanto facilmente vada dimenticato lo spirito, il clima e l'atmosfera di una determinata stagione; in una

⁶³⁶ Si veda ad esempio come l'interpretazione della tarda romanità e delle invasioni barbariche, in questi ultimissimi decenni, sia profondamente cambiata (si veda ad esempio: S. Gasparri-C. La Rocca: *Tempi barbarici - L'Europa occidentale tra antichità e medioevo [300-900]*, Carocci, Roma, 2012). Si veda anche come sia stato oramai smascherato l'errore secondo cui un certo sguardo di una certa epoca viene erroneamente proiettato su di un'altra epoca determinando interpretazioni distorte (si veda ad esempio: P. Geary: *Il mito delle nazioni - le origini medievali dell'Europa*, Carocci, Roma, 2009).

⁶³⁷ RQ, p. 129.

⁶³⁸ Come è noto la «storia», convenzionalmente, viene fatta iniziare soltanto a partire dal VI secolo a.c. (RQ, p. 129).

parola: il suo lato qualitativo. E questa perdita non può che essere ulteriormente aggravata nell'epoca moderna e contemporanea, proprio a causa dell'ineludibile vincolo di questa con il corrispondente ciclo cosmico (e con la sua conseguente elevata velocità e accelerazione), il quale, come si è visto, rappresenta il punto più basso dell'intero *Manvantara*.

Ma le condizioni limitative dell'uomo dell'età contemporanea, unite a determinate «barriere temporali»,⁶³⁹ impediscono letteralmente all'uomo moderno di andare troppo indietro nel tempo, e quindi di cogliere aspetti significativi dell'umanità primordiale. E nei confronti dell'inviolabilità di questa limitazione, in un certo senso, non resta che rassegnarsi. Rimane invece la possibilità di accedere a frammenti di conoscenze tradizionali che ancora rimangono e che consentono, quantomeno, di utilizzare strumenti interpretativi utili non tanto per cogliere la storia molto antica, ma per iniziare a configurarsi alcuni tratti di una sapienza qualitativamente superiore (che è quello che ha fatto Guénon nella sua immensa opera di recupero della sapienza tradizionale).

Ma queste restrizioni non riguardano soltanto la storia: esse sono estensibili in modo del tutto analogo anche alla geografia. Non soltanto il tempo quindi, ma anche lo spazio:

Quello che abbiamo detto sui limiti della storia, nella sua concezione profana, può ugualmente applicarsi alla geografia, poiché anche qui molte cose sono completamente sparite dall'orizzonte dei moderni;⁶⁴⁰

Il perché dell'analogia applicazione di queste restrizioni anche alla geografia (e non solo alla storia) è presto detto: se tempo e spazio sono le condizioni necessarie di ogni manifestazione corporea e sensibile, e se ogni diverso ciclo cosmico esercita i suoi effetti necessariamente e simultaneamente sul tempo e sullo spazio, così non solo il tempo subirà gli effetti del mutamento di ciclo, ma anche lo spazio sarà condizionato dal grado di mutamento qualitativo del ciclo in misura corrispondente alla riduzione dell'essenza dettata dall'evoluzione del ciclo stesso. E se, come si è visto, la transizione dei cicli volge verso un progressivo decadimento e perdita di qualità, allora anche lo spazio visto dai moderni dovrà necessariamente essere uno spazio qualitativamente molto più povero e quantitativamente molto più «solido» e materiale, rispetto allo spazio avvertito e percepito nell'antichità. Ne deriva che la geografia, per l'uomo moderno, viene intesa in maniera assai differente rispetto a quanto non accadesse nell'antichità. E in modo particolare, la geografia oggi viene intesa in termini prevalentemente quantitativi e spaziali, interpretata con canoni fortemente razionalizzati e che poco hanno a che vedere con le carte qualitative dell'antichità.⁶⁴¹ Si tratta dunque sia di una limitazione della capacità di vedere lo spazio vitale e geografico dell'uomo moderno rispetto all'uomo dell'antichità, che a sua volta era invece in grado

⁶³⁹ Guénon indica almeno tre barriere temporali significative: la prima corrisponderebbe al VI secolo a.c., dove inizierebbe la storia ufficiale; la seconda barriera risiederebbe pressappoco all'inizio del *Kali-Yuga*; e la terza barriera, che risiederebbe ancor più indietro in un'epoca non chiaramente definita, corrisponderebbe a quella dell'ultimo grande cataclisma terrestre tradizionalmente designato come "Sparizione di Atlantide" (RQ, pp. 129-130).

⁶⁴⁰ RQ, p. 130.

⁶⁴¹ Sebbene si tratti qui di un'antichità assai relativa (RQ, p. 130).

di cogliere qualcosa che non fosse soltanto il modo più grossolano ed inferiore della realtà,⁶⁴²

sia di un modo qualitativamente diverso di intendere la geografia.⁶⁴³ E' facile comprendere dunque che la geografia dei moderni è in ampio grado una geografia quantitativa e materiale (sebbene misurata e pianificata molto più precisamente), al punto da rendere l'uomo moderno pressoché incapace anche solo di immaginare una geografia connotata qualitativamente. Eppure, a voler riflettere un momento, non si stenterà a giungere autonomamente alla conclusione secondo la quale ogni spazio può essere caricato in una certa misura di elementi qualitativi: si pensi agli spazi vitali e ricreativi all'interno di una città, di una scuola, di un qualsiasi altro ambiente. Così come è facile immaginare ambienti qualitativamente poveri e degradati, dove regna la violenza e la sopraffazione. La geografia nel mondo antico era una «geografia sacra»,⁶⁴⁴ ossia ricca di simboli di valenza ieratica e spirituale, e assai difficilmente comprensibili per l'uomo della modernità. E' anche facile immaginare che se un ambiente è ritenuto sacro deve anche necessariamente includere simboli significativi: è anzi la stessa presenza di importanti simboli in un ambiente a determinare una significativa trasformazione in senso qualitativo di quello stesso ambiente. E così come esiste un «simbolismo storico», esiste anche un «simbolismo geografico»,⁶⁴⁵ sebbene l'uomo moderno non riesca più a comprendere né l'uno né l'altro. In effetti, è proprio il valore del simbolo a conferire il valore più profondo ed essenziale - e quindi qualitativo - allo spazio di un ambiente. Ne consegue che la progressiva soppressione di molti importanti simboli da uno spazio vitale umano non può che impoverire qualitativamente quello stesso spazio vitale. Sviluppando e applicando ulteriormente queste determinazioni si giunge facilmente a comprendere che, per la legge di corrispondenza di tutte le cose, non soltanto gli ambienti influiscono sugli uomini e gli uomini influiscono sugli ambienti, ma anche che il mutamento di un ambiente finirà necessariamente per indurre un corrispondente mutamento nell'individuo e viceversa. E tutti questi mutamenti si realizzano sempre o nella direzione dell'aumento dell'elemento qualitativo e della diminuzione di quello quantitativo, oppure il contrario. Se ne può dedurre, in senso applicativo, che spetta sempre all'uomo il compito di *curare* un determinato ambiente in senso qualitativo (sempre ammesso che egli conservi un certo interesse ad innalzarsi spiritualmente). E così come l'uomo può curare la sua anima innalzandosi spiritualmente, così allo stesso modo egli può curare il suo ambiente modificandolo qualitativamente. Se ne può dedurre anche che esistono luoghi maggiormente indicati a svolgere una funzione di sostegno per l'influenza spirituale («porta dei Cieli»), ed altri luoghi che invece esercitano un'influenza di segno opposto, derivante dalle regioni più basse dell'ambito sottile («bocca degli Inferi»).⁶⁴⁶ Sebbene l'uomo moderno non sia in grado né di distinguere l'uno dall'altro, né di prova-

⁶⁴² RQ, p. 131.

⁶⁴³ RQ, p. 132.

⁶⁴⁴ RQ, p. 132.

⁶⁴⁵ RQ, p. 132.

⁶⁴⁶ RQ, p. 132.

re “qualcosa di speciale” in uno di questi ambienti, la cui dimensione spirituale richiederebbe, per essere colta, uno sviluppo di particolari facoltà oggi pressoché scomparse.⁶⁴⁷ Nondimeno queste realtà esistono e manifestano comunque ugualmente la loro influenza sugli ambienti e sulle persone. Ma, si può aggiungere, per non subire tutto questo passivamente, il primo passo deve necessariamente essere quello di prendere coscienza di queste influenze, per poi, successivamente, agire in un certo modo per orientare gli effetti in una direzione diversa. E invece, nell’epoca contemporanea, è facilmente riscontrabile la presenza di individui pressoché inconsapevoli delle caratteristiche degli ambienti in cui si trovano, così come sono pressoché inconsapevoli di ciò che essi sono e della loro potenziale essenza. Eppure ogni ambiente è sempre carico di un’ampia polisemia di valenze, determinata essa stessa dagli oggetti (dalla materia), dal loro grado di connotazione qualitativa/quantitativa, dai suoni (si pensi a quanto può influenzare su di un ambiente un dato tipo di musica piuttosto che un’altro), dagli arredamenti, dalla bellezza estetica delle opere d’arte che vi sono inserite, dalla presenza stessa delle persone che, a loro volta, si faranno influenzare dall’ambiente e influenzeranno a loro volta l’ambiente stesso in un senso più o meno qualitativo/quantitativo. Se questi individui sono in possesso di alcune conoscenze metafisiche allora essi influenzeranno verso l’alto lo spazio vitale di quello stesso ambiente in cui si trovano inseriti; se invece questi individui non possiedono alcuna conoscenza, sia pur minima, di principi trascendenti e metafisici, allora saranno essi stessi inconsapevolmente mossi e determinati dalle leggi della materia, e trasferiranno di conseguenza queste stesse influenze materiali alle porzioni dello spazio vitale in cui si trovano inseriti.

Ma, per ritornare al problema della storia e del tempo, resta da chiarire ancora un delicato aspetto dell’intera questione: se il decadimento dell’elemento qualitativo appare come inesorabile e ineluttabile, si potrebbe esser tentati di ricavare qualche legge o principio da questo decadimento, in modo da interpretare gli eventi storici in determinati modi, o addirittura prevederne certi sviluppi. Ma è davvero così? La questione è più complessa di quel che sembra. La possibilità stessa di ogni formulazione previsionale implicherebbe un decorso generale degli eventi di tipo deterministico, ma ogni determinismo implica a sua volta una limitazione della possibilità di manifestazione universale e totale, che a sua volta rappresenta una contraddizione rispetto al carattere universale e infinito dei principi metafisici.⁶⁴⁸ Ecco perché, per Guénon, la storia non può mai ripetersi in modo identico a se stessa, e, di conseguenza, devono perdere significato e valore teorie come quella della «reincarnazione» e dell’«eterno ritorno».⁶⁴⁹ Ma se la storia non può ripetersi identica a se stessa, essa non può nemmeno ripetersi in modo sempre totalmente diverso e si da escludere che ci possa essere qualcosa in comune fra i differenti eventi storici:

la verità è che esistono sempre differenze sotto certi aspetti e rassomiglianze sotto certi altri, e che, come vi sono nella natura diversi generi di esseri, così vi sono ugualmente, in questo campo come in ogni altro, vari *generi di fatti*; in altri termini, esistono fatti

⁶⁴⁷ RQ, p. 132.

⁶⁴⁸ AS, p. 101.

⁶⁴⁹ AS, p. 101.

che, in circostanze diverse, sono manifestazioni o espressioni di una medesima legge. Per questo motivo si incontrano talvolta situazioni paragonabili che, se si trascurano le differenze per rilevare solo i punti di rassomiglianza, possono dare l'illusione di una ripetizione; in realtà non vi è mai identità tra differenti periodi della storia, bensì *corrispondenze e analogie* esattamente come tra i cicli cosmici o gli stati molteplici di un essere; esseri differenti possono passare attraverso fasi comparabili nei limiti delle modalità proprie alla natura di ciascuno di essi: lo stesso accade dei popoli e delle civiltà.⁶⁵⁰

Ed è proprio su queste “corrispondenze e analogie” che s'incentra tutta l'attenzione di una certa antropologia e di una certa sociologia. Se da un lato non si possono dedurre leggi esatte dalla storia, dall'altro è certamente possibile intuirne e ricavarne corrispondenze, analogie, e ogni insieme di elementi che, una volta raggruppati, vengono a costituire una sorta di denominatore comune fra differenti eventi in diversi ambienti spazio-temporali. Del resto, così come è sempre possibile, a partire dal carattere di un individuo, rappresentarsi una generica impronta e tratto del suo destino e della sua esistenza (sebbene sempre e solo a livello assai generale), così allo stesso modo - per la legge di corrispondenza fra tutte le cose - è altrettanto possibile, a partire dai tratti generali di un'epoca, rappresentarsi una generica impronta e un tratto generale di destino di un'intera epoca o civiltà (sebbene solo a livello generale ed entro determinati limiti temporali). Del resto, se vi si riflette un momento, si comprenderà bene che ad ogni fenomeno sociale di proporzioni significative, corrisponde sempre una generica reazione (all'ascesa di un popolo o di una civiltà corrisponde un suo declino e così via). Ora, se si è disposti a riflettere un momento su questi ultimi passaggi, si comprenderà che ciò che è comune e analogo nei differenti eventi storici non può che essere ricondotto, seppur in misura e grado relativi, alla stabilità e alla permanenza dei principi trascendenti e metafisici, ossia al determinismo dettato dallo svolgimento della ciclicità cosmica. Se c'è qualcosa che deve necessariamente rimanere uguale a se stesso, infatti, questo è certamente il Principio superiore e trascendente, e tutto ciò che da esso più strettamente dipende. Ciò che invece negli eventi storici è sempre diverso - e quindi anche imprevedibile - non può in alcun modo essere ricondotto ai tratti stabili e permanenti della metafisica,⁶⁵¹ ma devono essere ricondotti al suo opposto, ossia alla materialità pura e alle sue leggi. Ne consegue che - questa è la posizione che voglio sostenere - tanto più uno storico (o un sociologo) possiede lo «sguardo metafisico»,⁶⁵² e tanto più egli sarà in grado di cogliere agevolmente e chiaramente

⁶⁵⁰ AS, p. 102 (corsivi miei).

⁶⁵¹ Si presti attenzione al fatto che proprio le dottrine metafisiche, in forza del loro tratto stabile e permanente, non sono suscettibili né di alcun cambiamento, né di alcuna possibile evoluzione o involuzione (né quindi di progredire o di regredire), e pertanto rimane ferma per esse l'inapplicabilità di un qualsiasi «metodo storico» (INT, p. 47). Si comprenda bene anzi che non solo è un errore applicare un qualsivoglia metodo storico alle dottrine metafisiche, ma ciò che si dovrebbe invece fare è esattamente il contrario: applicare alle vicende storiche lo «sguardo metafisico» per poterle meglio comprendere e per poterle collocare nella loro giusta prospettiva. Ciò che invece solitamente si fa è applicare a certi eventi o a certi elementi il metodo storico, senza rendersi conto del grave errore che così si produce, poiché in tal caso si viene a creare uno «sguardo dal basso», che per definizione è sempre errato. Il metodo storico si può correttamente applicare soltanto se parte da una certa posizione e si orienta verso una posizione più bassa. Ne deriva, per l'appunto, che solo alcuni elementi storici possono essere sottoposti al metodo storico, e non tutti indiscriminatamente.

⁶⁵² Le espressioni «sguardo metafisico» e «sguardo dall'alto» sono entrambe mie, e stanno ad indicare quella particolare visuale prospettica che può derivare soltanto osservando tutte le cose dalla posizione più elevata: quella della metafisica orientale. Con queste espressioni intendo riferirmi a quel particolare modo di vedere, difficilmente descrivibile, che a sua volta è il prodotto del senso di prospettiva generato dallo sguardo metafisico, per l'appunto. Si noti bene che ciò che

molte di queste analogie e di queste ricorrenze; egli sarà anche in grado di vedere oltre l'orizzonte solitamente limitato dell'uomo occidentale, sarà in grado di formulare i più giusti consigli in campo educativo poiché è in grado di cogliere meglio di chiunque altro le inclinazioni di ogni individuo (ossia la sua essenza), sarà in grado di anticipare errori e illusioni in campo sociale e politico e così via. Ancora una volta, dunque, ne risulta confermata la grande potenza esplicativa ed applicativa della metafisica orientale; anche e soprattutto in un'epoca che non ha quasi più nulla di metafisico, e che anzi, proprio per questo, necessita ancor più di un qualche punto di riferimento che consenta di ricollocare ogni cosa nella sua giusta prospettiva e alla sua giusta altezza. Del resto, come si è già avuto modo di ribadire, lo scopo del presente lavoro è proprio quello di scoprire e di leggere tutta la realtà secondo una nuova prospettiva: quella derivante dall'applicazione dello «sguardo metafisico», o dello «sguardo dall'alto».

Ma è necessario ritornare ora, ancora per un momento, sulla questione del tempo e della sua accelerazione. Se il tempo accelera, che cosa succede allo spazio corrispondente a questo tempo in accelerazione? La risposta può essere soltanto una: lo spazio deve necessariamente ridursi e contrarsi. E' come se il tempo "consumasse" lo spazio antagonista a cui si oppone.⁶⁵³ Se si abbandona lo sguardo quantitativo con cui solitamente si osserva il tempo (e che determina l'errata visione di un tempo rettilineo e costante) si comprende immediatamente che ogni tempo è sempre in realtà un tempo qualificato, e qualificato diversamente ad ogni istante che passa. Così come anche ogni spazio sarà sempre ad ogni istante uno spazio qualificato. E ciò in forza della proporzione decrescente dei quattro *Yuga*. Ma bisogna essere ancora più esatti: se tempo e spazio sono entrambi qualificati, ne deriva, di conseguenza, che non è solo lo spazio a diminuire ma è anche il tempo stesso a ridursi, venendo progressivamente "mangiato" da se stesso a causa dell'influenza del ciclo cosmico a cui appartiene. Se infatti ogni ciclo influenza e determina tutte le condizioni di ciò che esiste all'interno di quello stesso ciclo, esso determinerà anche le condizioni generali di ciò che rende possibile ogni manifestazione corporea e sensibile, ossia determinerà i tratti dello spazio e del tempo: se ogni ciclo "qualifica" al suo interno lo spazio e il tempo, e se l'andamento dei cicli è progressivamente decrescente, non può che risulterne una simultanea progressiva riduzione tanto del tempo quanto dello spazio. Ma dire che si riduce il tempo e lo spazio di un determinato ciclo equivale dire che è la durata stessa degli eventi all'interno di quel ciclo che si riduce conseguentemente. Ne consegue che eventi analoghi si svilupperanno all'interno del ciclo corrispondente secondo una durata progressivamente decrescente (ed ecco perché Guénon afferma che anche la durata della vita umana si riduce⁶⁵⁴). Un aspetto correlato a questo - e che sembra sfuggire a Guénon⁶⁵⁵ - non può che essere la corrispondente riduzione dello spazio, e

in questo studio interessa davvero non è tanto la metafisica in se stessa (e che comunque è stata illustrata nelle sue linee generali nei primi capitoli di questo studio), ma la deduzione che se ne può ricavare da questa particolare prospettiva e attraverso questo particolare sguardo.

⁶⁵³ RQ, p. 155.

⁶⁵⁴ RQ, p. 155.

⁶⁵⁵ In realtà Guénon riconosce che "quando la tendenza espansiva dello spazio non sia più contrastata e costretta dall'azione della tendenza compressiva del tempo, lo spazio deve naturalmente beneficiare, in un modo o in un altro, d'una dilatazione che porti in qualche modo la sua indefinità a una potenza superiore" (RQ, p. 157). Va da sé che questa

quindi degli spazi fisici concreti entro cui l'uomo vive e si muove con la sua fretta caratteristica. Ed anche questa riduzione degli spazi è facilmente constatabile nell'epoca moderna, la quale, sia per il marcato aumento della densità della popolazione sia per l'aumento ipertrofico dei mezzi di trasporto (e della loro velocità), ha determinato una significativa riduzione degli effettivi spazi di vivibilità entro cui l'uomo agisce: non solo dunque l'uomo dell'età contemporanea si muove più rapidamente, ma egli si muove anche entro spazi sempre più ridotti e sempre più angusti.⁶⁵⁶

Ma che cosa succederà al termine del ciclo? Il tempo, continuando ad accelerare, dovrà approdare ad una posizione dove avrà consumato interamente se stesso, ossia dove esso non esisterà più. Si tratterà solo di un istante, ma in quell'istante non esisterà più alcuna successione, né sarà possibile alcuna forma di morte.⁶⁵⁷ Trattandosi di una situazione limite e istantanea, quel punto esatto rappresenterà la fine del ciclo attuale e l'inizio del ciclo successivo. In quel punto esatto - e solo in esso - il tempo sarà totalmente tramutato in spazio e ogni successione tramutata in simultaneità. Così si esprime Guénon in proposito:

E' così che, alla fine, si opera un «rovesciamento» contro il tempo, a favore dello spazio: nello stesso momento in cui sembrava che il tempo terminasse di divorare lo spazio, è lo spazio che, al contrario, assorbe il tempo; e si potrebbe dire che si tratta, riferendosi al senso cosmologico del simbolismo biblico, della rivincita finale di Abele su Caino.⁶⁵⁸

Si presti bene attenzione alle espressioni “rovesciamento” e “rivincita di Abele su Caino”: con esse Guénon fa riferimento ad un vero e proprio «capovolgimento». Dunque, non basta dire che in quel particolare istante terminerà un ciclo e ne inizierà un altro: si deve anche aggiungere che in quel preciso momento dovrà necessariamente verificarsi un completo e totale «capovolgimento» di tutte le cose, dove i valori più bassi ed estremi si trasformeranno istantaneamente in valori elevati e metafisici, dando avvio ad una nuova ciclicità a partire dall'inizio dell'intero *Manvantara*. Ad aggiunta di quanto afferma Guénon si può dire che il grado più pesante di materialità si tramuterà istantaneamente nel grado più elevato di spiritualità e di metafisica; il tempo ritornerà a scorrere nel modo più lento e gli eventi ritorneranno a svilupparsi secondo una durata di gran lunga maggiore; ogni spazio riacquisterà spessore e valenza qualitativa, i simboli ritorneranno ad esercitare la loro piena funzione; la capacità intuitiva dell'uomo ritornerà a manifestarsi ai suoi più elevati livelli. In una parola: ricomincerà l'intero ciclo del *Manvantara* a partire dal suo inizio: quello dell'«età

potenza superiore inizierebbe ad essere non-corporea e corrisponderebbe alla condizione dell'iniziato che si è elevato al di sopra del mondo delle forme. Si potrebbe anche pensare che nell'istante corrispondente a questo «punto d'arresto», essendo completamente privato del tempo, il mondo corporeo, che per esistere deve necessitare dello spazio e del tempo, dovrebbe cessare di esistere. Ma non è così: ciò sarebbe vero solo nella ipotetica situazione in cui tutto l'universo esistente sia totalmente riconducibile alla sola manifestazione corporea e sensibile; ma si sa che non è così, in quanto, oltre al corporeo c'è il sovra-corporeo e l'eterna essenza di tutte le cose. Ne consegue che nell'istante del punto d'arresto non vi è l'annientamento del mondo ma il suo capovolgimento, dove «la ruota ricomincia a girare secondo il percorso d'un altro ciclo» (RQ, p. 157). Ecco perché Guénon ribadisce più volte che in quel punto non c'è la fine del mondo ma solo la fine di *un* mondo, dove le cose, anziché scomparire, vengono trasmutate.

⁶⁵⁶ Si pensi ad esempio a quanto siano ridotti oggi gli spazi per l'uomo all'interno di una grande metropoli dei paesi occidentali.

⁶⁵⁷ RQ, p. 155.

⁶⁵⁸ RQ, p. 156.

dell'oro». Va anche detto che nell'istante del punto d'arresto la restaurazione dello «stato primordiale» sarà istantanea, in quanto non può essere possibile una sorta di «risalita d'ordine esteriore»⁶⁵⁹ successiva all'avvenuta discesa, essendo la natura e l'andamento della manifestazione in quanto tale sempre discendente dal principio alla fine. Ne consegue che, affinché la discesa possa continuare indefinitamente, la fine del ciclo coinciderà intemporalmente con l'immediato e nuovo inizio di ciclo, sì da continuare a procedere «dall'essenza verso la sostanza», «dal centro verso la circonferenza, dall'interno verso l'esterno», «dall'unità verso la molteplicità».⁶⁶⁰ Questo almeno è quanto si desume dalla dottrina dei cicli cosmici.

Un altro aspetto assai importante da affrontare, per quanto riguarda tutto ciò che ha a che fare con il tempo, è la questione inerente la possibilità di svincolarsi dall'accelerazione indotta dall'attuale ciclo cosmico, ossia la possibilità di svincolarsi dagli effetti delle pesanti leggi indotte dalla materializzazione e dalla quantificazione. La questione, in effetti, è assai complessa, poiché riguarda sia il singolo individuo e il suo personale margine di libertà, sia un'intera umanità vincolata ad un determinato ciclo cosmico. Com'è facilmente intuibile, il carattere permanente e stabile della metafisica rende quest'ultima potenzialmente accessibile in qualsiasi momento e in qualsiasi epoca da parte di chiunque, sebbene il processo sia quanto mai arduo e difficile in una fase come l'attuale dove l'avvenuta discesa dell'andamento della manifestazione ha oscurato la visione dei principi trascendenti e superiori. Come è facile immaginare, un'umanità intera, per emanciparsi dagli effetti più pesanti di un ciclo, dovrebbe attendere l'evolversi di quel dato ciclo e di tutti quelli successivi fino a giungere a quello corrispondente allo stato primordiale. A livello individuale, invece, è singolarmente possibile svincolarsi da questo determinismo generale,⁶⁶¹ sempre a condizione di esservi già predisposti a livello di capacità personali. A tal proposito, richiamando ciò che è già stato evidenziato per quanto riguarda la realizzazione metafisica, potrà esser utile ricordare che il primo passo da compiere in questa direzione consiste proprio nella capacità di sviluppare quella concentrazione che, estendendo indefinitamente il proprio essere, consente, oltre un certo livello, di piazzarsi al di fuori del tempo. Per quanto possa esser difficile per l'uomo moderno comprendere e applicare, anche a livello minimo, queste procedure, può valere la pena ricordare che, mediante alcuni semplici esercizi, è pur sempre possibile, se non proprio giungere alla percezione simultanea degli eventi, arrivare almeno a rallentare - e quindi a dilatare - il flusso stesso della temporalità: estendendo il livello di coscienza individuale si riesce ad *aumentare concretamente il tempo*.⁶⁶² L'affermazione non deve stupire: se

⁶⁵⁹ Non è possibile una risalita d'ordine puramente esteriore in quanto è il tempo stesso, ossia la successione di eventi, che non può svolgersi risalendo il proprio corso (RQ, p. 159).

⁶⁶⁰ RQ, p. 158.

⁶⁶¹ RQ, p. 159.

⁶⁶² Semplici esercizi di mantenimento del silenzio, di prolungamento dell'immobilità, e di movimento nel buio, permettono di dilatare (e quindi di aumentare) significativamente il tempo (si veda a tal proposito: V. Mascherpa: *Oltre i limiti - superare se stessi*, Adea Edizioni, Cremona, 1998, Cap. "Superare i limiti psicofisici", pp. 41-52, laddove questi esercizi proposti da Mascherpa, a mio parere, sono riconducibili ad una sia pur infinitesima parte di quell'atteggiamento mentale di sovra-razionalità richiesto per iniziare ad avvicinarsi alla metafisica). Del resto, il riconoscere un aumento di tempo non può che rappresentare il segno tangibile di un innalzamento verso il tratto di immutabilità e di permanenza della metafisica (la quale, in se stessa, non può che risiedere interamente al di fuori del tempo). Mi sentirei anche di sostenere la tesi secondo cui, così come esistono azioni e meccanismi che riducono il tempo e la durata della vita, in modo

ogni «tempo», come ogni «spazio», è davvero qualificato, deve anche esser possibile agire su di esso, aumentandone la componente qualitativa, e proprio mediante un'apertura e un'estensione del senso di percezione.

Ma per ciò che riguarda il tempo è necessario indagare anche quanto e cosa ha affermato la scienza moderna in proposito, al di là di quello che può aver esplicitamente sostenuto Guénon in proposito. Sebbene naturalmente sia necessario ribadire che Guénon si è sempre mantenuto generalmente critico nei confronti della scienza moderna, egli tuttavia ha ugualmente saputo riconoscere il valore della comparsa di alcuni importanti contributi forniti dai teorici dei moderni modelli fisico-matematici, e proprio in virtù del fatto che sembrano trattare il tempo e lo spazio come un insieme «unico e indivisibile».⁶⁶³ Sebbene, naturalmente, egli contesti radicalmente la moderna concezione della «quarta dimensione», nel modo in cui viene concepita dai fisici moderni, essendo questa solo un'astrazione rispetto alla realtà qualitativa del tempo. Ma oltre a quanto ha saputo vedere Guénon in proposito vorrei aggiungere qualche altra osservazione in merito. Una delle questioni più problematiche della fisica moderna sembra essere il problema dell'«irreversibilità» del tempo. La questione può essere posta in questi termini: perché il tempo sembra essere irreversibile? E da dove prende origine l'irreversibilità del tempo se invece le moderne leggi fisiche sembrano essere «reversibili»?⁶⁶⁴ In altre parole, mentre si osservano i fenomeni della termodinamica il tempo sembra davvero irreversibile, le equazioni che lo descrivono ammettono invece, in linea teorica, la possibilità che il tempo possa scorrere all'indietro. Alla luce delle conoscenze teoriche dei principi della metafisica, si sa che ogni manifestazione è sempre discendente: essa procede sempre dall'essenza verso la sostanza e non può mai accadere il contrario, a causa delle leggi stesse dell'emanazione e della manifestazione del mondo corporeo e sensibile. L'irreversibilità, quindi, trova la sua giustificazione nei principi stessi della metafisica e nelle leggi che governano la manifestazione corporea e sensibile. Il dubbio e la problematicità attorno al concetto di «irreversibilità» non possono che nascere e svilupparsi in seguito a due ordini di motivi. Innanzitutto questi dubbi sono in parte riconducibili alla disinformazione attorno ai principi *Purusha* e *Prakriti* della dottrina indù, ossia ai concetti di *essenza* e *sostanza*, nel loro senso più vero e profondo (principio attivo e maschile il primo, principio passivo e femminile il secondo). Ignorando che questi due principi, procedendo entrambi dalla Verità Suprema, non possono manifestare i loro effetti l'uno senza l'altro, e ignorando che la legge della manifestazione corporea prevede che il movimento si manifesti sempre dal centro verso la periferia, dall'uno verso il molteplice, dall'essenza verso la sostanza; e ignorando che anche al termine dell'intero ciclo la

analogo debbono anche esistere esperienze che per la loro particolare intensità, ossia a coscienza molto sviluppata, contribuiscono concretamente ad *aumentare* il tempo vissuto da un individuo che abbia voluto vivere determinati eventi ad un livello molto intenso (un esempio a tal proposito può essere costituito dal grande alpinista Reinhold Messner, protagonista di esperienze particolarmente «intense» nel campo dell'alpinismo estremo, il quale ha recentemente scritto: «il tempo che scorreva *più lento* dopo un paio di giorni di marcia a piedi; la vita scandita dal proprio ritmo; lo sguardo rivolto a un'immensità *fuori dal tempo*: *l'annullamento del proprio essere*. [...] Lo scorrere del *tempo rallentato* e la sua percezione sono soggettivi come il limite della propria capacità di resistenza. Dunque *le avventure allungano la vita*»; in: R. Messner: *La vita secondo me*, Corbaccio-Garzanti, Milano, 2014, pp. 279-280, corsivi miei).

⁶⁶³ RQ, p. 156.

⁶⁶⁴ M. Dorato: *Che cos'è il tempo - Einstein, Gödel e l'esperienza comune*, Carocci, Roma, 2013, p. 89.

manifestazione deve sempre proseguire in senso discendente (anche se il ciclo stesso si ripristina) non si può comprendere veramente le ragioni profonde del fenomeno dell'irreversibilità. In altre parole, se la scienza moderna (in particolare la termodinamica) da un lato è riuscita a cogliere l'irreversibilità dei fenomeni fisici, dall'altro sembra non sia riuscita a spiegarla e a giustificarla. Un secondo ordine di ragioni, che spiega l'apparente incomprendibilità dell'irreversibilità dei fenomeni fisici e termodinamici, va senza dubbio ricondotto alla natura stessa della scienza moderna, la quale, con tutti i suoi limiti,⁶⁶⁵ e utilizzando spesso il linguaggio matematico, fornisce al medesimo tempo l'impressione e l'illusione di un'esattezza e di una perfezione formale che in realtà non esiste, stante la reversibilità matematica di ogni sistema di equazioni. La spiegazione dell'irreversibilità non può che essere dunque di tipo metafisico. E sorprendentemente, a volte, si riesce a trovare un'apertura nella direzione della metafisica anche in un testo di termodinamica:

In conclusione, la freccia del divenire fonda quella causale, mentre quest'ultima fonda quelle della nostra esperienza e, tramite il principio della *causa comune*, anche quelle fisiche dell'entropia e della radiazione. In una parola, *l'asimmetria fondamentale* dalla quale tutte le altre direttamente o indirettamente dipendono è quella del venire in essere in successione, un *fatto metafisico* che non può essere ulteriormente analizzato, ma è al contrario *presupposto* anche dall'ontologia della fisica relativistica classica.⁶⁶⁶

Ebbene: “causa comune”, “asimmetria fondamentale”, “non ulteriore analizzabilità”, sono tutte espressioni che inducono a presupporre non soltanto l'esistenza di quella «causa comune principale» che starebbe alla base e all'origine di ogni fenomeno corporeo e sensibile, ma anche che essa deve necessariamente risiedere *al di fuori* del mondo manifestato e corporeo (e proprio per questo non la si può scorgere con i soli strumenti della scienza moderna). Ma è proprio perché essa sembra risiedere al di fuori del mondo corporeo e sensibile che la si può denominare «fatto metafisico».

So che cos'è il tempo solo se nessuno me lo chiede.⁶⁶⁷

Con questo celebre detto di Sant'Agostino Mauro Dorato affronta alcune brevi riflessioni conclusive del suo saggio sulla natura del tempo. E' da notare che egli sa riconoscere la frammentazione delle definizioni e delle prospettive sul tempo, operate dalla scienza moderna, ma sa anche riconoscere che

Solo uno sguardo filosofico può cercare di *tenere insieme* questa *molteplicità* di prospettive sul tempo, rese inevitabili dal progresso delle nostre conoscenze.⁶⁶⁸

⁶⁶⁵ Per tutti i numerosi e pesanti limiti attribuiti alla scienza moderna si rimanda all'apposito capitolo sui rapporti fra metafisica e scienza.

⁶⁶⁶ M. Dorato: *Che cos'è il tempo - Einstein, Gödel e l'esperienza comune*, Carocci, Roma, 2013, p. 117 (corsivi miei).

⁶⁶⁷ M. Dorato: *Che cos'è il tempo - Einstein, Gödel e l'esperienza comune*, Carocci, Roma, 2013, p. 119 (il frammento citato è tratto da: Sant'Agostino: *Confessioni*; XI, 14).

⁶⁶⁸ *Ibidem* (corsivi miei).

Se da un lato dunque la scienza moderna ha operato delle frammentazioni e delle molteplicità di prospettive, il filosofo sente alla fine il bisogno di *unire* questa stessa molteplicità di prospettive (o, per essere più esatti, il bisogno di ricercare la causa prima di ogni cosa, ossia di individuare l'unitarietà della trascendenza). Ebbene, a mio parere, il solo fatto di sentire questa esigenza di unione e di sintesi è già essa stessa uno sguardo dall'alto; è già essa stessa una posizione quantomeno orientata nella direzione dei principi unitari e trascendenti della metafisica orientale. Nella pagina successiva e conclusiva dello stesso saggio Dorato ammette che

il tempo sarebbe emergente (in senso non temporale) da una teoria in cui è del tutto assente.⁶⁶⁹

Ma affermare che il tempo emerge da una situazione in cui è assente presuppone e implica il postulato secondo cui il tempo deve avere avuto un inizio, che è proprio quanto sostiene Guénon, come si è cercato di illustrare precedentemente: se tempo e spazio sono le condizioni dell'esistenza del mondo manifestato e corporeo, con l'inizio di questo mondo sensibile deve avere avuto inizio anche il tempo e lo spazio, entrambi generatisi dalla manifestazione del mondo sensibile a partire dal mondo non manifestato.

Ma per comprendere ancor meglio come sia possibile scorgere il lato metafisico nella densa complessità della questione inerente l'irreversibilità degli eventi, si possono prendere in esame anche alcuni passi di Ilya Prigogine,⁶⁷⁰ (la cui teoria delle strutture dissipative è ampiamente nota negli ambienti sociologici). Prigogine, nel mettere a confronto la concezione secondo cui il tempo sarebbe generato dalla coscienza dell'uomo con la tesi che invece include l'uomo stesso nella corrente di irreversibilità, propende decisamente per la seconda tesi.⁶⁷¹ Dunque:

L'uomo proviene dal tempo; se l'uomo invece creasse il tempo, quest'ultimo sarebbe evidentemente uno schermo tra l'uomo e la natura.⁶⁷²

Tralasciando la tesi di Prigogine secondo cui non è possibile prevedere il futuro di un sistema complesso, ciò che qui più conta è che egli abbia compreso che tempo e uomo sono coesistenti, il che converge perfettamente con quanto si è già visto a proposito di Guénon, ossia che il tempo è una delle condizioni della manifestazione corporea, e che quindi dove esiste manifestazione corporea e sensibile deve anche necessariamente esistere il tempo (oltre allo spazio). Ma il fatto interessante è che Prigogine sembra andare oltre - o al di là - del sensibile quando distingue la condizione dell'equilibrio dalla condizione di non equilibrio:⁶⁷³ in questa seconda situazione gli elementi della materia "guardano più in là" di ciò che sta loro attorno, ossia si diffon-

⁶⁶⁹ Ivi, p. 120.

⁶⁷⁰ I. Prigogine: *La nascita del tempo - le domande fondamentali sulla scienza dei nostri giorni*, Bompiani, Milano, 1991.

⁶⁷¹ I. Prigogine: *La nascita del tempo - le domande fondamentali sulla scienza dei nostri giorni*, Bompiani, Milano, 1991, p. 21.

⁶⁷² Ivi, p. 22.

⁶⁷³ Ivi, p. 27.

dono secondo i principi dell'espansione termodinamica; il che, dal punto di vista del presente studio, deve essere inteso né più né meno come l'effetto della manifestazione discendente del corporeo e del sensibile secondo i principi della metafisica. E si noti che è proprio questo tipo di manifestazione che dà luogo alla «vita» nelle modalità intese dall'uomo. Ebbene, quello che per Prigogine è il “passaggio dall'ordine al disordine”, per me è l'effetto visibile della procedura con cui si manifesta lo sviluppo della manifestazione universale, di cui il principale effetto è quel processo discendente e irreversibile che caratterizza la struttura stessa dell'universo fisico. Forse senza esserne del tutto consapevole Prigogine esprime e descrive proprio questo processo manifestativo della corporeità:

deve succedere che gli elementi della materia comincino a vedere più in là, e che la materia divenga «sensibile». Ora, io non sono un biologo, ma è evidente che rispetto alla vita questo ha un grande significato. La vita non è solamente chimica. La vita deve aver incorporato tutte le altre proprietà fisiche, cioè la gravitazione, i campi elettromagnetici, la luce, il clima. In qualche modo c'è voluta una chimica aperta al mondo esterno, e solo la materia lontana dalle condizioni di equilibrio ha questa flessibilità. E perché questa flessibilità? Lontano dalle condizioni di equilibrio le equazioni non sono lineari, ci sono molte proprietà possibili, molti stati possibili, che sono le diverse strutture dissipative accessibili. Mentre, se ci avviciniamo all'equilibrio, la situazione è opposta: tutto diviene lineare e non c'è che una sola soluzione.⁶⁷⁴

Ebbene, questa sorta di “allontanamento” dalla condizione di equilibrio altro non è che il processo stesso della manifestazione discendente del corporeo e del sensibile, e che caratterizza l'intero universo attualmente conosciuto; il quale, a sua volta, in determinati stati (gradi) di manifestazione dell'essere, dà luogo alle forme di vita conosciute dall'uomo. La “condizione di equilibrio” descritta da Prigogine può invece essere letta come il lato metafisico che sta dietro il mondo sensibile. Del resto “un sistema in perfetto equilibrio è privo di storia”.⁶⁷⁵ Così come la «storia» è sempre il prodotto della manifestazione del corporeo, ed è sempre anche la conseguenza di ogni processo temporale, così per converso la dimensione senza tempo deve necessariamente essere priva di qualsiasi processualità storica. Ma dalle conoscenze inerenti la metafisica dovrebbe oramai esser noto che i due stati sono legati, e che anzi uno deriverebbe dall'altro; ma affermare ciò equivale a dire che questo universo spazio-temporale proviene da un altro stato e da un'altra condizione, che è quella dell'incorporeo e del metafisico, per l'appunto. Ebbene, Prigogine, anche se non parla esplicitamente di «metafisica», dimostra di saper cogliere questo specifico passaggio, specie quando afferma che

L'universo è il risultato di un'*instabilità* succeduta a una situazione che l'ha preceduto; l'universo risulterebbe insomma da un *cambiamento di fase* su grande scala.⁶⁷⁶

[...]

⁶⁷⁴ *Ibidem.*

⁶⁷⁵ I. Prigogine: *La nascita del tempo - le domande fondamentali sulla scienza dei nostri giorni*, Bompiani, Milano, 1991, p. 44.

⁶⁷⁶ Ivi, p. 39 (corsivi miei).

L'universo, come noi lo vediamo, è allora il risultato di una *trasformazione irreversibile*, e proviene da un «altro» stato fisico.⁶⁷⁷

E il fatto che Prigogine affermi che

Già nel vuoto fluttuante il tempo preesisteva allo stato potenziale⁶⁷⁸

non fa che confermare gli assunti metafisici secondo cui il tempo non è che una condizione di esistenza della manifestazione corporea e, in quanto tale, non può nascere e svilupparsi che *in parallelo* alla nascita e allo sviluppo dell'universo corporeo e sensibile. Prima di questa nascita il tempo non può che esistere soltanto a livello potenziale (il che equivale a dire che non esiste *ancora*). Ma vale la pena di riportare il passo esatto con cui Prigogine si esprime a tal proposito:

Il tempo non è l'eternità, né l'eterno ritorno. Ed esso non è più solamente irreversibilità ed evoluzione. Forse oggi ci serve una nuova nozione del tempo in grado di trascendere le categorie di divenire e di eternità.⁶⁷⁹

Ma intuire che il tempo non può essere riconducibile né all'eternità, né alla concezione dell'eterno ritorno, né alla sola questione dell'irreversibilità e dell'evoluzione, significa intuire, seppur ancora in modo molto approssimato, che la concezione classica del tempo inteso come una grandezza «separata» dalle altre è errata. Ma capire questo significa intuire che il tempo è un parametro qualificato, ossia connotato in una certa misura di un qualche elemento qualitativo. Nel cogliere queste caratteristiche del tempo, quindi, Prigogine dimostra di orientarsi *verso una concezione metafisica* del tempo, e questo va tutto a suo merito; specie se si pensa a quanto difficile sia nell'epoca contemporanea, per la scienza, saper cogliere aspetti e lati metafisici “dietro” la semplice realtà del mondo fisico.⁶⁸⁰ Ma anche quando Prigogine afferma esplicitamente che

Nella cosmologia che ho appena esposto, è la *totalità* che gioca il ruolo determinante. Il fatto singolare, individuale, non si rende possibile se non implicato in tale *totalità*.⁶⁸¹

non fa che riferirsi - per quanto probabilmente non ne sia pienamente consapevole - alla legge metafisica della corrispondenza di tutte le cose. In altri termini, Prigogine, intuendo che tutti i fenomeni sono legati fra loro, e che sarebbe un errore studiarli separatamente, non fa che gettare luce una volta di più nella direzione dell'unitarietà, che è la direzione della metafisica. Perché in effetti è soltanto il «punto di vista meta-

⁶⁷⁷ Ivi, p. 58 (corsivo mio).

⁶⁷⁸ Ivi, p. 63.

⁶⁷⁹ Ivi, p. 64.

⁶⁸⁰ Vi sono naturalmente delle eccezioni: alcuni fisici moderni hanno già evidenziato un'interessante apertura verso la metafisica, come il già citato Carlo Rovelli, quando dimostra di sottoscrivere l'affermazione del suo editore secondo cui “L'immanifesto è molto più vasto del manifesto” (C. Rovelli: *Sette brevi lezioni di fisica*, Adelphi, Milano, 2014, pp. 67-68).

⁶⁸¹ I. Prigogine: *La nascita del tempo - le domande fondamentali sulla scienza dei nostri giorni*, Bompiani, Milano, 1991, p. 64.

fisico» che consente di vedere le cose unite e legate fra loro come da un unico e invisibile filo. Ogni visione parziale, settoriale e divisa, è invece di per sé errata, o quantomeno riduttiva, essendo essa niente altro che «uno sguardo dal basso». E se è necessario ri-confermare e ricordare una volta di più le principali finalità del presente studio - arrivare a cogliere il grado di altezza di ogni cosa - a maggior ragione si deve anche saper riconoscere un qualsiasi sguardo che sia anche solo parzialmente *orientato* verso la metafisica (ossia verso l'alto), anche nel caso in cui si abbia a che fare con lo sguardo di uno scienziato o di un fisico dell'età contemporanea.

3.9. Degenerazione della conoscenza.

Il decadimento che caratterizza l'epoca attuale, avendo investito ogni tipo di fenomeno, è penetrato direttamente e pesantemente anche nelle strutture e nelle modalità stesse con le quali vengono realizzati i processi di conoscenza nell'epoca contemporanea. Ne è risultato un tipo di scienza che - nonostante le vengano conferiti i connotati di «esattezza» e di «precisione» - si trova assai sbilanciata rispetto alla corretta modalità con cui ogni vero processo conoscitivo dovrebbe svilupparsi. I tratti fondamentali che contraddistinguono questo modo di conoscere e di fare scienza, nell'età moderna, sono già stati illustrati nel capitolo dedicato ai rapporti tra metafisica e scienza (a cui qui si rimanda). Tuttavia, è necessario inserire e aggiungere alcune riflessioni, più approfondite e dettagliate, che solo ora, giunti a questo livello di sviluppo della presente ricerca, possono essere illustrate e comprese con sufficiente sicurezza e chiarezza. E sarà proprio a partire dalla critica al razionalismo e al meccanicismo che si dovrà iniziare.

Per comprendere a fondo il meccanicismo, ossia la tendenza a spiegare ogni fenomeno in termini di regolarità meccaniche, è necessario ricordare che esso non è che una conseguenza del razionalismo moderno, inteso come tendenza ad attribuire alla ragione umana ogni supremazia. Il primo e più importante esponente del razionalismo moderno è stato Cartesio, ma, come è già stato osservato precedentemente in questo studio, anche la modalità stessa del pensiero cartesiano non deve essere intesa come causa bensì come una conseguenza e come prodotto del suo tempo, del resto già contrassegnato da una forte declinazione della modalità riflessiva verso il basso e verso la materia, ossia verso il numero e la quantificazione. Questo particolare modo di vedere le cose era già visibile nelle riflessioni di Bacone, che precede di poco i trattati di Cartesio. Dunque: è lo sviluppo della manifestazione discendente dell'attuale ciclo cosmico che, ad un certo punto, ha determinato la manifestazione di una particolare forma di pensiero manifestatasi con l'Umanesimo,⁶⁸² con il pensiero di Bacone e di Cartesio, e successivamente con la nascita della scienza moderna operata da Galilei e da Newton, per svilupparsi poi ulteriormente nella forma filosofica sistematizzata da Kant. A questo punto ogni cosa era pronta per «far nascere» anche la scienza moderna, con la meccanica, l'elettricità, la fisica nucleare e la tecnica, ulteriori conseguenze di un aumentato grado di materializzazione del pensiero moderno. Le stesse «modificazioni» - tutte moderne - sia della materia a livello subatomico (le cui armi nucleari non ne rappresentano che una fra le tante conseguenze), sia le modificazioni operate a livello chirurgico e genetico degli organismi umani,⁶⁸³ non sono che l'estrema conseguenza della materializzazione più spinta, la quale porta, per così dire, a «schiacciarsi» e a spingersi sempre più pesantemente all'*interno* e in profondità del-

⁶⁸² Guénon intende il razionalismo come una particolare declinazione dell'umanesimo (RQ, p. 102).

⁶⁸³ Si noti curiosamente come l'attuale ciclo di studi universitari dedicato alla conoscenza del corpo umano sia denominato «medicina e chirurgia», e non soltanto «medicina». Ciò non fa che confermare l'*inseparabilità* dell'indagine scientifica moderna (da cui i termini «medicina e biologia», in questo caso) dalla «modificabilità» dell'oggetto indagato (da cui il termine «chirurgia», in questo caso). E questa constatazione non fa che confermare la tesi secondo cui l'indagine scientifica moderna non è affatto neutra ed avalutativa, ma si orienta sempre di più nella direzione della applicabilità pratica e della convenienza concreta.

la materia stessa (dove la sua inevitabile modificazione). E non è un caso che la fisica quantistica sia potuta nascere solo in tempi recenti. Ed è sempre questa medesima tendenza a penetrare sempre più profondamente *nella* materia che ha portato a scoprire, solo in tempi recenti, alcune leggi di quella stessa natura che per Eraclito ha sempre cercato di mantenersi nascosta.⁶⁸⁴

Ebbene, per quanto possa apparire sorprendente, tutti questi fenomeni - filosofici, scientifici e tecnici - che si sono sviluppati a partire da qualche secolo a questa parte, sono tra essi fortemente correlati. Ne deriva che, trovato il filo che li unisce, è davvero possibile comprenderli agevolmente tutti.

Ma si veda più da vicino: se il razionalismo è

la credenza nella supremazia della ragione,⁶⁸⁵

ne deriva

la conseguente negazione di tutto ciò che appartiene all'ordine sovraindividuale, in particolare quindi l'intuizione intellettuale pura, il che implica logicamente *l'esclusione di ogni vera conoscenza metafisica*.⁶⁸⁶

Ora, se il razionalismo comporta sempre e necessariamente l'esclusione anche solo della *possibilità* di uno sguardo trascendente e metafisico, ne deriva che un simile sguardo dal basso - o "sguardo antimetafisico" - deve comportare delle conseguenze diverse, e che è opportuno individuare. Detto in altre parole:

Una volta persa ogni comunicazione effettiva con questo intelletto sovraindividuale, la ragione non ha altra possibilità che quella di *tendere verso il basso*, cioè verso il polo inferiore dell'esistenza, ed immergersi sempre più nella «materialità»; di pari passo, essa perde a poco a poco l'idea stessa della verità, ed arriva a ricercare esclusivamente la maggior comodità per la sua comprensione limitata, trovando del resto in ciò una soddisfazione immediata dal fatto stesso che tale tendenza verso il basso la conduce nel senso della *semplificazione* e dell'*uniformizzazione* di ogni cosa; essa obbedisce quindi tanto più facilmente e più in fretta a questa tendenza, quanto più gli effetti di essa sono conformi ai suoi desideri, e questa discesa sempre più rapida deve necessariamente sfociare, alla fine, in quello che abbiamo chiamato il «*regno della quantità*».⁶⁸⁷

La chiave di volta per comprendere l'errore del razionalismo (e di tutti i suoi derivati) sta proprio in quello "sguardo rivolto verso il basso", il quale, dunque, per definizione, non può che essere uno sguardo distorto, ossia uno sguardo che produce un'interpretazione errata delle cose. D'altra parte non è più possibile che questo sguardo si ri-

⁶⁸⁴ Come ho già fatto notare altrove in questo studio, il carattere oscuro dei frammenti di Eraclito, a rigore, offre la possibilità di interpretarli sia in senso «metafisico» che nel senso «fisico». Quindi il frammento a cui qui si fa riferimento - "La natura tende a nascondersi" (Eraclito: Fr. 60 [123 DK; 8 Marc.], in: Eraclito: *Frammenti* - a cura di F. Fronterotta, Bur-Rizzoli, Milano, 2013, p. 229) - può anch'esso essere visto come riferito alle leggi nascoste della natura (*physis*) e della materia, come del resto la scoperta di alcune leggi della fisica moderna (e che hanno dato avvio alla tecnica) lasciano supporre.

⁶⁸⁵ RQ, p. 91.

⁶⁸⁶ RQ, p. 91 (corsivo mio).

⁶⁸⁷ RQ, pp. 95-96 (corsivi miei).

volga verso l'alto proprio a causa della perdita del punto d'aggancio con la dimensione superiore, quest'ultimo essendo stato rifiutato a priori. Ne risultano le innumerevoli distorsioni prodotte da questo particolare tipo di sguardo. Innanzitutto l'esclusione a priori di ogni sguardo metafisico deve necessariamente comportare

il rigetto di ogni autorità spirituale, quest'ultima essendo necessariamente di origine «sopraumana»; razionalismo ed individualismo sono dunque così strettamente solidali che, di fatto, soventissimo si confondono⁶⁸⁸

In effetti, se si esclude a priori ogni sguardo metafisico, si deve necessariamente escludere conseguentemente ogni eventuale autorità che *rappresenti* questo medesimo sguardo metafisico. Donde la secolarizzazione, il laicismo, l'individualismo, il relativismo, il superomismo moderni. C'è da aggiungere e da sottolineare che il rifiuto della metafisica implica non soltanto il conseguente rifiuto di ogni autorità connotata spiritualmente (l'unica vera e autentica autorità che possieda un qualche fondamento di legittimità coerente con il grado di conoscenza), ma anche il potenziale rifiuto di *ogni* altra autorità. Infatti, in mancanza di riferimenti certi chi o che cosa, e con quale diritto, si deve assumere la forza legittimante di affermare e sostenere un generico potere? In una situazione di questo tipo ognuno è autorizzato ad assumere le vesti del potente di turno e a legittimare il suo potere nei più svariati modi (solitamente con la forza e con la persuasione), come del resto la storia ha evidenziato fin troppo bene. Naturalmente non vi è nulla di male nell'affermare un potere: ogni civiltà ne ha bisogno. Si tratta però di vedere quanto sia legittimato questo potere in termini di giustizia e di bene per la collettività (come Platone ha ben insegnato). Ora, la questione si riduce a questi soli termini: in mancanza di riferimenti stabili i poteri che via via si affermano nel corso della storia non potranno che essere privi di quell'elemento di permanenza di cui ogni civiltà giusta ha effettivamente e realmente bisogno. E infatti l'instabilità è il tratto fondamentale della società moderna, assieme ad una generica confusione, a una forte conflittualità e ad un relativismo estremo.

Ma il razionalismo produce un'altra conseguenza: il suo evidente accordo con la tendenza, tutta moderna, alla semplificazione.⁶⁸⁹ E in effetti, è lo stesso "sguardo razionalista" che, essendo già in parte ridotto e semplificato a causa della privazione dello sguardo metafisico, non può che rivoltarsi necessariamente verso il basso e generare quindi una ulteriore semplificazione e riduzione. Il risultato non può che essere una determinazione di realtà unicamente ridotta al solo aggregato quantitativo inerente alla sola realtà corporea e sensibile (l'unica percepita dalla ragione umana individuale).⁶⁹⁰

Ma Guénon ravvisa anche un'altra semplificazione arbitraria operata dal razionalismo: esso tende a generare un'idea riduttiva e distorta dello stesso pensiero, e che Cartesio denomina "buon senso" e "la cosa meglio distribuita a questo mondo".⁶⁹¹ Ebbene, per Guénon, queste espressioni, oltre a comportare una connotazione del

⁶⁸⁸ RQ, p. 91.

⁶⁸⁹ RQ, p. 92.

⁶⁹⁰ RQ, p. 92.

⁶⁹¹ RQ, p. 92.

pensiero manifestamente falsa e mediocre, riflettono anche una impropria idea di eguaglianza (la quale, come si vedrà più oltre in questo studio, è manifestamente errata⁶⁹²).

Ma ci si chieda ora per quali ragioni il razionalismo debba essere legato ad una scienza esclusivamente quantitativa. In altri termini, perché razionalismo, meccanicismo e quantità sono termini correlati? In effetti, rispondere a questa domanda equivale a muovere concretamente la dovuta critica al razionalismo. L'errore sta nel ridurre ogni cosa ad elementi ritenuti omogenei (se non perfino uguali), ossia nel ridurre questi elementi al solo dato quantitativo, negandone di fatto la componente qualitativa (la quale, comunque, continuerà a sussistere indefinitamente, per quanto in alcune fasi possa essere assai diminuita). Da questa propensione deriva, come si è visto, la tendenza ad introdurre la «discontinuità» come elemento fondante della quantità pura, la quale a sua volta permette l'operazione di misura.⁶⁹³ Ne consegue che ciò che non può essere misurato non può nemmeno essere considerato scientifico e reale. Ne deriva una duplice conseguenza: da un lato la tendenza a tutto ridurre alla sola quantità (per poter misurare e per poter di conseguenza considerare come scientifico e *reale* il fenomeno preso in considerazione), dall'altro la parallela tendenza a considerare come *inesistente* tutto ciò che non si riesce a tradurre in quantità pura e in misurabilità. In altre parole il razionalismo opera una indebita ed impropria trasformazione della realtà. E sebbene Guénon attribuisca a Bergson la capacità di rintracciare correttamente i limiti del razionalismo e del materialismo, nondimeno non gli sfugge l'errore che ugualmente Bergson commette: infatti, una volta compresi i limiti e gli errori del razionalismo, Bergson si cala nell'infra-razionale anziché innalzarsi verso il sovra-razionale.⁶⁹⁴ La prima parte del suo lavoro è corretta, la seconda è errata. In altre parole, sebbene la critica al razionalismo possa indifferentemente essere mossa sia collocandosi *al di sopra* della razionalità, sia collocandosi *al di sotto* di essa, la seconda via, da un punto di vista metafisico, comporta sempre un ineliminabile errore (sebbene esso non sia sempre così evidente). Del resto, Guénon sembra individuare la strana tendenza dei filosofi a “indovinare” più facilmente la giusta critica che deve essere mossa al pensiero di *un altro* filosofo. Nondimeno questa tendenza, che sembra comportare una sorta di «distruzione» reciproca degli stessi filosofi occidentali,⁶⁹⁵ per me non rappresenta altro che un ulteriore segno della visione parziale e frammentata dello sguardo stesso dei filosofi dell'Occidente moderno.

Ma se il razionalismo opera una indebita ed impropria trasformazione della realtà, bisogna anche dire *in che modo* avviene questa indebita ed impropria trasformazione della realtà. Innanzitutto il razionalismo ha generato in ambito scientifico il meccanicismo cartesiano, e solo successivamente ha prodotto il materialismo (termi-

⁶⁹² Gli individui infatti sono diversi non solo per la natura della manifestazione in loro, ma anche a causa della diversa misura con cui ognuno di essi partecipa del lato qualitativo della realtà. E questa differenza, a causa della diversa influenza dei cicli cosmici, è ancor più marcata tra individui appartenenti ad epoche molto lontane tra loro. Ne deriva l'ulteriore errore di considerare omogenei e uniformati individui inseriti in epoche diverse. Donde l'errore di un uso impropriamente generalizzato della psicologia moderna, la quale invece, come riconosce Guénon, è applicabile soltanto all'uomo moderno europeo (RQ, p. 93).

⁶⁹³ RQ, p. 94.

⁶⁹⁴ RQ, p. 95. CM, p. 64.

⁶⁹⁵ RQ, p. 94.

ne diffusosi solo a partire dal XVIII secolo).⁶⁹⁶ In effetti, se il razionalismo semplifica e riduce la realtà, deve necessariamente semplificare e ridurre questa stessa realtà in modo che essa possa essere agevolmente spiegata con la legge dei numeri e della quantità. Così si esprime Guénon:

il meccanicismo si limita quindi in definitiva a dare una semplice descrizione del movimento, qual è nelle sue apparenze esteriori, mentre è impotente a coglierne la ragione, cioè ad esprimerne quell'aspetto essenziale o qualitativo del movimento che è l'unico a poterne dare la spiegazione reale: e lo stesso avverrà, a maggior ragione, per tutte le altre cose a carattere più complesso e in cui la qualità predominerà ancor di più sulla quantità. Una scienza siffatta non potrà dunque avere alcun valore di conoscenza effettiva, nemmeno per quanto riguarda il campo relativo e limitato nel quale è racchiusa.⁶⁹⁷

E come riconosce Leibniz il meccanicismo riesce solo a riprodurre una rappresentazione *esteriore* delle cose, che in nessun caso avrà valore esplicativo.⁶⁹⁸ Come si è visto infatti, ogni vera spiegazione deve procedere necessariamente dall'alto per spingersi verso il basso, ossia deve muoversi dall'elemento qualitativo verso l'elemento quantitativo.

Ma come si giunge alla moderna concezione materialistica? Il razionalismo ha prodotto il meccanicismo, e il meccanicismo - applicato da Cartesio alla realtà corporea - ha generato la concezione secondo la quale la realtà dei corpi viene ridotta alla sola «estensione», e questa alla sola «quantità».⁶⁹⁹ In altre parole, la trasformazione-riduzione operata dal meccanicismo ha dato luogo a questa spiegazione descrittiva della realtà che porta ad intendere quest'ultima soltanto dal punto di vista dell'estensione, e quest'ultima soltanto dal punto di vista della quantità. Il movimento dei corpi viene descritto esteriormente e non spiegato; e il versante qualitativo viene ignorato completamente, fino al punto da ritenerlo inesistente. Ed è in questo modo, dunque, che la fisica meccanicistica di Cartesio ha preparato la via che successivamente ha finito per condurre al materialismo. In questo modo è possibile comprendere anche come abbia potuto svilupparsi l'assai nota concezione cartesiana dell'«animale-macchina», per Guénon

(una delle più sorprendenti assurdità che lo spirito sistematico abbia mai generato)⁷⁰⁰

In realtà, come ben riconosce Guénon, il materialismo era già tutto contenuto nelle premesse stesse del meccanicismo cartesiano.⁷⁰¹ In effetti, il voler separare nettamente e distintamente «spirito» e «materia»⁷⁰² non ha fatto che relegare lo spirito in una

⁶⁹⁶ RQ, p. 97. Ed infatti Guénon puntualizza che l'antica fisica di Epicuro e di Democrito, pur essendo questi autori i precursori della fisica moderna, non possono ancora essere considerati materialisti, in quanto nella loro epoca mancava la nozione di «materia» così come viene intesa oggi.

⁶⁹⁷ RQ, p. 98.

⁶⁹⁸ RQ, p. 97.

⁶⁹⁹ RQ, p. 98.

⁷⁰⁰ RQ, p. 98.

⁷⁰¹ RQ, p. 99.

⁷⁰² A questo proposito Guénon fa notare che «la disputa fra lo spiritualismo e il materialismo, attorno alla quale ruota quasi tutto il pensiero filosofico da Cartesio in poi, non tocca per nulla la metafisica pura; [...] la dualità «spirito-materia» non si era mai posta come assoluta e irriducibile prima della concezione cartesiana;» (INT, p. 106); e questo ancora

dimensione altra e separata, portando ad intendere la corporeità come completamente privata, per così dire, dello spirito, intendendola in tal modo come composta *unicamente* di materia. L'assurdità operata da Cartesio - la netta separazione spirito-materia è oggi per fortuna superata: si sa che non c'è separazione netta tra spirito e materia e che anzi mente e corpo sono legate e tutt'altro che distinte.⁷⁰³ Così come si sa che anche la netta separazione tra «fenomeno» e «noumeno» operata da Kant è del tutto arbitraria, in quanto non esiste un confine netto tra ciò che si può e ciò che non si può conoscere, estendendosi la possibilità conoscitiva ben oltre il mondo fenomenico e sensibile.

In epoca moderna si è poi diffuso non soltanto il «materialismo formale» ma anche la sua conseguenza: il «materialismo di fatto».⁷⁰⁴ Condizionando la totalità dei processi conoscitivi e scientifici. E' così che lo spirito moderno ha finito per prendere il sopravvento, determinando di fatto una vera e propria *separazione* tra le diverse attività, come per esempio tra la prassi dello scienziato e la sua religione (già iniziata con Galilei), laddove la prassi scientifica finisce per identificarsi completamente con il punto di vista del materialismo. In effetti la separazione - intesa in senso lato - è certamente uno dei tratti distintivi della discesa e dell'allontanamento dai principi superiori e trascendenti, ed è quindi uno dei tratti fondamentali dell'epoca moderna. Nondimeno, separazione, moltiplicazione e antagonismo, favoriscono i processi di uniformizzazione di cose e uomini, che in tal modo finiscono per «pensare e agire nello stesso modo».⁷⁰⁵ Le ragioni per cui in età moderna si è sviluppata questa tendenza a rendere uniformi persone diverse diventeranno chiare più oltre in questo studio, ma già ora si può comprendere che è la stessa tendenza alla semplificazione e alla riduzione, indotta dal razionalismo e dai suoi derivati, a produrre conseguenze analoghe anche per quanto riguarda la realtà umana. Come si vedrà, uno degli effetti di questa riduzione e trasformazione della realtà - di *ogni* tipo di realtà sensibile, e quindi *anche* della realtà umana - è l'individualismo e il democratismo, entrambi ascrivibili all'insieme degli aspetti che caratterizzano la decadenza del mondo moderno.

Ma le conseguenze del materialismo non si arrestano qui: la riduzione di ogni livello di realtà alla sola materia, e quindi alla sola quantità, implica anche una modificazione dell'essere umano stesso, della sua costituzione psico-fisiologica.⁷⁰⁶ Se a dominare è la sola ragione individuale, il livello ontologico della realtà percepita dall'uomo moderno - e quindi la sola realtà ritenuta reale - è quello determinato da questa sola ragione individuale. Ma se, come si è visto, questa ragione individuale riduce ogni cosa alla sola materia e alla sola quantità, ne deriva che l'uomo stesso, in

una volta non fa che dimostrare che il materialismo tipico dell'epoca moderna non fa che apportare sempre e comunque delle divisioni in ogni campo, laddove ogni divisione non può che essere ignorata e superata da ogni punto di vista autenticamente metafisico. E' qui doveroso ricordare che tra i pensatori moderni che hanno contribuito a smantellare la credenza nel dualismo cartesiano sono senza dubbio da annoverare i filosofi della volontà, Nietzsche e Schopenhauer, i quali recuperano una concezione complessa dell'essere, senza tuttavia mai oltrepassare il mondo delle forme e accedere alla metafisica.

⁷⁰³ In epoca moderna sono stati soprattutto i filosofi della volontà - Schopenhauer e Nietzsche (e successivamente Freud) - ad aver escluso ogni netta separazione tra «mente» e «corpo», e ad aver anzi compreso la reciproca influenza dell'una sull'altro.

⁷⁰⁴ RQ, p. 99.

⁷⁰⁵ RQ, p. 100.

⁷⁰⁶ RQ, p. 101.

epoca moderna, non è più in grado di far rientrare nel suo campo di percezione non soltanto ogni livello di realtà che trascenda la dimensione corporea e sensibile, ma anche ogni componente qualitativa di questa stessa realtà corporea e sensibile. Così si esprime Guénon:

non c'è che da guardarsi attorno per constatare come l'uomo moderno sia divenuto veramente impermeabile a qualsiasi influenza diversa da quella che cade sotto i suoi sensi: non solo le sue facoltà di comprensione sono divenute sempre più limitate, ma ugualmente si è ristretto il campo stesso della sua percezione.⁷⁰⁷

Ne deriva che l'estensione progressiva di questo punto di vista ha finito per escludere la possibilità stessa dell'esistenza di un punto di vista superiore:

questa stessa limitazione (delle facoltà umane, ndr), con l'accentuarsi e l'estendersi in tutti i campi, sembra a posteriori giustificarlo, [...] per quale ragione essi dovrebbero mai ammettere l'esistenza di cose che non possono più realmente né concepire né percepire, cioè di tutto ciò che potrebbe mostrare loro l'insufficienza e la falsità dello stesso punto di vista profano?⁷⁰⁸

Ne consegue che questo punto di vista profano genera quella che Guénon chiama l'«illusione della vita ordinaria»,⁷⁰⁹ intendendo con questa espressione l'insieme delle conseguenze derivanti dal punto di vista profano, e in particolar modo l'esclusione dalla sfera dell'esistenza di ogni elemento sacro e simbolico, ossia l'esclusione di ogni dimensione sovra-umana. Va puntualizzato, ancora una volta, che ci si trova di fronte a un vero e proprio capovolgimento: ciò che in una civiltà tradizionale è normale, nella civiltà moderna

Ancorché non sia espressamente negato, è per lo meno relegato in un ambito «straordinario», considerato come eccezionale, strano, e fuori dal comune;⁷¹⁰

Ne deriva una società secolarizzata, impoverita, svilita, desacralizzata e privata di quell'importante velo di mistero e di densità simbolica che tanta importanza ha avuto nelle civiltà tradizionali. Ma questo punto di vista impoverito e materializzato, unitamente all'atteggiamento scettico nei confronti di ogni punto di vista superiore e qualitativo, determina anche quell'atteggiamento troppo realistico denominato «vita reale», sottintendendo con questa espressione il disconoscimento di ogni punto di vista che si discosti, anche di poco, dalla realtà del materialismo. Nondimeno va ancora una volta puntualizzato che, in fede al principio del capovolgimento, questa «vita reale» è in realtà completamente illusoria, mentre la «vita illusoria» è invece la sola vera e autentica realtà esistente. In altre parole, si può tranquillamente affermare che l'uomo moderno vive nella dimensione illusoria e non vive nella dimensione vera e autentica. Donde, l'inautenticità che caratterizza la maggioranza delle esistenze degli

⁷⁰⁷ RQ, p. 101.

⁷⁰⁸ RQ, p. 101.

⁷⁰⁹ RQ, Cap. 15: L'illusione della «vita ordinaria», pp. 101-105.

⁷¹⁰ RQ, p. 101.

individui dell'Occidente moderno, il cui tratto fondamentale si trova pressoché agli antipodi rispetto ad ogni vera elevazione, anche parziale o minima, indicata da ogni autentica e autorevole pedagogia.⁷¹¹ Ma si potrebbe obiettare che le realtà corporee costituiscono *comunque* una realtà, e che esse non rappresentano niente affatto una illusione. In effetti esse sono realtà,

ma è il modo di considerarle che è interamente falso, perché, separandole da ogni principio superiore, nega loro proprio ciò che ne costituisce tutta la realtà: è per questo che, a rigore, non esiste un ambito realmente profano, ma soltanto un *punto di vista profano*, il quale diventa di giorno in giorno sempre più invadente, fino ad inglobare, in definitività, tutta quanta l'esistenza umana.⁷¹²

Ed in effetti l'argomentazione corrente di tutto questo studio è stata proprio quella riguardante il «punto di vista», che è ciò che interessa davvero in questa trattazione; tanto da far nascere l'esigenza di utilizzare espressioni come “sguardo dall'alto” e “sguardo dal basso”. Non è quindi la realtà corporea a «diventare» illusoria in se stessa, ma un suo particolare modo di osservarla - quello «quantitativo» - che, escludendone per così dire l'altra componente - quella «qualitativa» - la rende priva della sua componente essenziale, l'unica deputata a conferirle spessore e consistenza autentici. Ancora una volta deve essere richiamata la differenza tra spiegazione quantitativa (descrizione) e spiegazione qualitativa (la vera spiegazione).

Chiarito che lo sguardo moderno sulle cose è uno sguardo tale da *escludere* ogni elemento sovra-umano, ne deriva che, nel loro utilizzo corrente, i termini «reale» e «sensibile» finiscono per confondersi e identificarsi l'uomo con l'altro.⁷¹³ E nella misura in cui questa mentalità si diffonde a livello generalizzato, non può che risultarne influenzato ogni altro punto di vista sulle cose, e quindi anche il modo di vedere i problemi e il modo di individuare le soluzioni di questi stessi problemi. Ne deriva che, se lo sguardo sulle cose è distorto, anche il modo di vedere la soluzione degli stessi problemi sarà distorto ed errato. Ne consegue una ripetizione indefinita di innumerevoli tentativi per risolvere certi problemi (specie in campo sociale e politico) senza che in realtà essi vengano effettivamente risolti. Ne risulta una continua e indefinita ripetizione dei problemi nella storia, sebbene in forme diverse; ne risultano contraddizioni e aporie senza fine in campo filosofico e scientifico. Ne risulta che gran

⁷¹¹ Si noti come, anche in questo contesto, siano da considerarsi sempre “più elevate” le pedagogie del mondo antico (quelle derivanti dalle filosofie classiche di Platone e di Aristotele) rispetto alla miriade di pseudo-pedagogie dell'età moderna, molto relative e parziali (oltre che a volte contraddittorie), e proprio per questo sostanzialmente inefficaci. Ci si potrebbe chiedere, a questo punto, che posizione occupano invece i sistemi educativi dell'età ellenistica (Epicureismo e Stoicismo in particolare), che succedettero, opponendosi, al pensiero dell'epoca classica. Naturalmente le filosofie ellenistiche rappresentano punti di vista più bassi; tuttavia va ricordato che, sebbene stoicismo ed epicureismo siano pur sempre punti di vista “individuali”, essi guadagnano un grado di altezza comunque significativo. La virtù stoica, e in un certa misura anche la virtù epicurea, rappresenta pur sempre una risposta alla decadenza che caratterizza il mondo ellenistico. Voglio qui puntualizzare però che ci si deve guardare dal collocare le filosofie ellenistiche troppo in basso (come si tende a fare se le si rapporta all'epoca che le ha precedute), o troppo in alto (se le si rapporta alla decadenza molto pronunciata dell'epoca attuale). In realtà è facile comprendere che si tratta di una questione di prospettiva. Evola ha ben riconosciuto che “Epicuro nega sì gli dèi, [...] ma li ammette in sede etica” (J. Evola: *Riconoscizioni uomini e problemi*, Mediterranee, 1974, Cap. 21: “Il doppio volto dell'epicureismo”, pp. 133-136, citazione di p. 135).

⁷¹² RQ, p. 102 (corsivo mio).

⁷¹³ RQ, p. 102.

parte della filosofia moderna, anziché essere uno sguardo dall'alto che consente di vedere le cose dalla giusta prospettiva, finisce per essere essa stessa espressione e conseguenza della mentalità dell'epoca attuale, tradotta in forma sistematica. Sembra che

in fondo la filosofia propriamente detta non abbia tutta quell'importanza che certi vorrebbero attribuirle, o per lo meno ne abbia solo in quanto la si consideri «rappresentativa» di una certa mentalità e non perché agisca effettivamente su di essa; una concezione filosofica qualsiasi, del resto, potrebbe avere il minimo successo se non corrispondesse a qualcuna delle tendenze predominanti all'epoca in cui viene formulata?⁷¹⁴

Donde, non la filosofia come domande di senso e sguardo più ampio sulle cose per meglio comprendere queste stesse cose, ma la mentalità “bassa” dell'epoca moderna che finisce per condizionare tutto quanto, invadendo anche i campi che non le sono propri, e quindi anche e perfino la stessa scienza e la stessa filosofia, che dovrebbe invece rimanerne indipendente. Ma su quanto la filosofia moderna si sia appiattita sulla mentalità scientifica dominante l'epoca contemporanea si è già detto nel capitolo sui rapporti tra metafisica e scienza, al quale qui si rimanda. Ciò che si deve aggiungere è che questa stessa mentalità ha generato quella che Guénon chiama l'illusione della «vita ordinaria», che altro non è se non quel campo che ha visto svilupparsi e diffondersi il cosiddetto «buon senso» o «senso comune».⁷¹⁵ E' da notare che è l'espressione stessa “buon senso” che è di origine cartesiana, così come molte altre espressioni tipicamente moderne.

Ma il punto di vista razionalistico ha generato, oltre al materialismo, anche il positivismo, che esclude e nega a priori qualsiasi realtà che vada oltre il mondo delle forme (sebbene il positivismo contenga alcuni elementi della metafisica). Ne è nato anche l'agnosticismo, che per Guénon “anziché costituire un appellativo onorifico non è altro che la manifestazione stessa della più completa ignoranza in materia”.⁷¹⁶ Nel campo della filosofia e della cultura, in realtà, tutto *ciò che appare* non può mai essere considerato una «causa», bensì sempre e soltanto una «conseguenza».⁷¹⁷ Guénon riconosce quindi che non è mai in questa direzione che si deve cercare la vera causa dei fenomeni, sebbene in epoca moderna si sia diffusa la tendenza a cercare le spiegazioni proprio sul piano scientifico, dimenticando che questo, a sua volta, non è che una delle conseguenze dell'abbassamento del piano filosofico verso il basso, laddove il piano della filosofia moderna è a sua volta conseguenza della mentalità sistematica e di senso comune diffusasi progressivamente in epoca attuale.

Non «verità» quindi, ma «utilità» e «comodità». Su queste nuove coordinate si è sviluppato tutto il pensiero moderno - il pensiero scientifico - fino al punto da gene-

⁷¹⁴ RQ, p. 103.

⁷¹⁵ RQ, p. 102.

⁷¹⁶ RQ, p. 102. Guénon si esprime ancor meglio in un altro suo testo quando afferma che “è solo nel XIX secolo che si son viste persone in atto di gloriarsi della loro ignoranza, poiché il loro proclamarsi «agnostiche» altro non è che questo, e pretendere di interdire a tutti la conoscenza di quel che esse ignorano: il che ha segnato una tappa ulteriore della decadenza intellettuale dell'Occidente.” (CM, p. 71).

⁷¹⁷ RQ, p. 103.

rare l'impropria identificazione tra il concetto di verità e quello di utilità, eclissando in tal modo la nozione stessa di Verità. Così si esprime Guénon:

nell'attuale stato di decadenza intellettuale, si è arrivati a perdere completamente di vista la nozione stessa di verità, cosicché quella di utilità, o di comodità, ha finito per sostituirvisi interamente.⁷¹⁸

E il fatto che si scambi per verità solo un suo surrogato, e che questo surrogato - scambiato per verità - altro non sia che l'utilità pratica e la comodità, non fa che confermare l'avvenuto spostamento dell'angolo visuale dal quale l'uomo dell'età moderna vede tutte le cose. E' altrettanto evidente che nel momento in cui l'uomo dovesse acquistare consapevolezza di questa distorsione, riacquisterebbe immediatamente anche la giusta nozione di verità, ossia di un punto di vista prodotto da uno sguardo dall'alto.

Ma c'è un'altra conseguenza determinata da questo errore prospettico relativo alla verità:

da quando si è convenuto che la «realtà» consiste esclusivamente in ciò che cade sotto i sensi, è del tutto naturale che il valore attribuito ad una cosa qualsiasi abbia in certo qual modo per misura la sua capacità di produrre effetti d'ordine sensibile,⁷¹⁹

Ma che cosa esattamente è suscettibile di “produrre effetti d'ordine sensibile”? A cadere sotto i sensi dell'uomo sono gli oggetti naturali e le creazioni dell'uomo stesso, le quali a loro volta sono costituite dall'arte e dalla tecnica. Sebbene la genesi e lo sviluppo delle forme d'arte sia assai antica, non lo stesso si può dire della tecnica. Ed in effetti è proprio la produzione di apparecchiature tecniche a caratterizzare il mondo occidentale contemporaneo. L'industria infatti è un fenomeno tutto moderno, e gli oggetti che l'industria produce sono funzionali all'apparato economico e capitalistico proprio perché soddisfano i sensi dell'uomo moderno. Ma c'è di più: Guénon evidenzia lo stretto collegamento esistente tra scienza e industria,⁷²⁰ il che non fa che confermare una volta di più non solo la stretta dipendenza tra scienza e tecnica nell'era della modernità, ma anche la particolare declinazione che la scienza moderna ha subito per soddisfare le esigenze pratiche e applicative del contesto moderno. L'uomo moderno quindi si trova a maneggiare una scienza nient'affatto neutrale e valutativa, come apparentemente si potrebbe credere, ma una scienza piegata sulle esigenze dell'industria e dell'economia capitalistica dell'età contemporanea. Anche se, è bene ribadirlo,

le applicazioni pratiche *non dipendono minimamente dalla verità di quelle ipotesi*, per cui ci si potrebbe chiedere che cosa diventerebbe una scienza del genere, così nulla quanto a conoscenza propriamente detta, se la si separasse dalle applicazioni a cui dà luogo.⁷²¹

⁷¹⁸ RQ, p. 104.

⁷¹⁹ RQ, p. 104.

⁷²⁰ RQ, p. 104.

⁷²¹ RQ, p. 104 (corsivo mio).

Ma la scienza moderna, tuttavia, «funziona». E in effetti, nei confronti di un modello scientifico moderno, oggi, non ha più molto senso chiedersi se esso sia vero, e quanto sia vero; ci si chiede invece se funziona e se risponde in modo soddisfacente a determinati criteri pratici ed utilitaristici, e solo in subordine si costruisce un criterio di verità (che però verità non è). Così si esprime Guénon:

e però, così com'è, è un fatto che questa scienza «riesce», e, per lo spirito istintivamente utilitaristico del «pubblico» moderno, la «riuscita» o il «successo» diventano una specie di «criterio della verità», per quanto si possa ancora parlare, nella fattispecie, di verità in un significato qualsiasi.⁷²²

È come se i diversi punti di vista - filosofico, scientifico, pratico - costituissero

aspetti diversi di un'unica e stessa tendenza.⁷²³

E tutto ciò accade in un contesto di «vita ordinaria», come comunemente viene chiamata oggi l'esistenza “normale” dell'individuo occidentale.

Ma non è soltanto la questione della «verità» - e di ciò che viene creduto e scambiato per «conoscenza vera» - ad essere messa in gioco nell'epoca moderna, ma anche il modo di diffondere questa stessa forma di conoscenza: una sorta di «volgarizzazione» della scienza (a cui, del resto, si è già fatto riferimento nel capitolo dedicato ai rapporti tra metafisica e scienza). Ma come viene a generarsi e a prodursi questo processo? Oltre all'osservazione dei fatti - operata, come si è visto, da uno sguardo e da un'angolatura errata - lo scienziato moderno cerca di ricavare le sue teorie da queste osservazioni; ma queste teorie, come è facile immaginare, non potranno che avere la caratteristica di modelli o di generalizzazioni empiriche, che, essendo costruiti a partire dal basso, saranno sempre e solo ipotetici.⁷²⁴ Il che equivale a dire che non avranno alcun rapporto con la verità (ma al massimo con l'utilità pratica e la comodità). Ma la struttura dell'errore a cui si va sempre incontro in questi casi non si limita a questo, ossia non si limita a scambiare per verità quello che è solo uno dei tanti errori possibili (questo è anzi soltanto il risultato finale di una procedura errata assai più ampia). L'intera procedura, complessivamente errata, finisce per generare anche il classico errore dello sperimentalismo moderno, tendente a ricercare le conferme di una teoria nei fatti concreti.⁷²⁵ Ma i riscontri empirici finalizzati a confermare o a smentire una teoria sono tanto errati quanto errato è un qualsiasi sguardo che provenga dal basso e che si rivolga un po' più in alto. Come dovrebbe oramai essere chiaro, infatti, ogni corretta procedura conoscitiva dovrebbe partire da una certa altezza per rivolgersi *più in basso* rispetto a quella stessa altezza. La tendenza inversa, invece, più che spiegare i fatti, tende a descriverli (come già l'ontologia aristotelica aveva iniziato a fare), e in questo modo gli stessi fatti possono sempre venir spiegati contemporaneamente da più modelli teorici, lasciando quindi aperto il problema della

⁷²² RQ, p. 104.

⁷²³ RQ, p. 104.

⁷²⁴ RQ, p. 119.

⁷²⁵ CM, p. 73.

convalida e della legittimazione dei diversi modelli teorici che sono stati elaborati. Donde le infinite discussioni sulle teorie e sulla verità che caratterizzano i dibattiti epistemologici e scientifici dell'epoca moderna. Donde anche

con quale rapidità sempre crescente tali ipotesi vengano oggi abbandonate e *sostituite* con altre, così da dimostrare in modo anche troppo evidente, con questi *cambiamenti continui*, la loro *poca solidità* e l'impossibilità che si riconosca loro un valore in quanto conoscenza reale.⁷²⁶

E' da notare che l'effetto diretto della velocità e dell'accelerazione (ossia il mutamento), per la legge di corrispondenza di tutte le cose, finisce per manifestarsi anche in campo scientifico, ossia anche in un campo dove velocità e mutamento non dovrebbero nemmeno fare il loro ingresso, essendo per principio ogni autentica verità eterna, stabile e immutabile. Nondimeno questo è quello che succede nell'epoca moderna, epoca di capovolgimento e di dissoluzione. Ma che cosa significa dire che l'effetto della velocità penetra anche nella sfera scientifica? Significa che le teorie e i modelli teorici *mutano* con frequenza crescente, vengono sostituiti con altri modelli apparentemente più idonei, i quali a loro volta verranno sostituiti con altri modelli ancora e così via. E il fatto curioso è che questi modelli, nel momento in cui vengono assunti come validi, assumono una parvenza incredibilmente reale e veritiera, salvo indebolirsi e venir sostituiti nel giro di poco tempo. Alla luce di quanto si è appena evidenziato si può ben comprendere dunque perché Guénon attribuisca alla scienza moderna scarsa profondità e debole solidità:

La scienza, costituendosi nella forma moderna, ha perduto non solo in *profondità* ma potrebbe dirsi anche in *solidità*, poiché la riconnessione ai principi la faceva partecipe della immutabilità di questi ultimi, in tutta l'estensione concessa dal suo stesso oggetto; mentre, nel chiudersi esclusivamente nel mondo del mutamento, essa non vi trova più nulla di stabile, nessun punto fermo a cui possa appoggiarsi. Non partendo più da nessuna certezza assoluta, essa si è ridotta a formulare probabilità e approssimazioni, o a costruzioni puramente ipotetiche che son solo l'opera della fantasia individuale.⁷²⁷

Ma una scienza così strettamente legata alla velocità, e al conseguente mutamento delle forme, non può che dilatarsi nella sfera culturale e assumere uno spazio sproporzionato rispetto alla sua funzione originaria, uno spazio proporzionale alla già ampia sensibilità dell'uomo moderno per il mutamento delle forme e per la pragmaticità:

Si comprenda bene che non è nostra intenzione dichiarare illegittima, in sé stessa, una qualche conoscenza, per inferiore che essa sia: illegittimo è solo l'abuso che si verifica allorché cose del genere assorbono tutta l'attività umana, appunto come oggi accade.⁷²⁸

Dunque, la scienza ha finito per assumere uno spazio improprio ed eccessivo rispetto a quanto realmente necessiterebbe se fosse rimasta fedele alla sua funzione originaria,

⁷²⁶ RQ, p. 119 (corsivi miei).

⁷²⁷ CM, p. 72 (corsivi miei).

⁷²⁸ CM, pp. 73-74.

ossia quella di rendersi accessibile soltanto a coloro che sono davvero in grado di comprenderla, ed evitando di diffonderla a tutti con l'assurda pretesa di divulgarla trasformandola e snaturandola. Ne è derivato non soltanto il proselitismo, a cui si è già fatto riferimento, ma anche il fatto che la scienza moderna è di fatto entrata a far parte della stessa struttura di potere, legando a sé interessi economici, tecnici, industriali e di ricerca. E tutto ciò spiega, per l'appunto, il proselitismo e lo scientismo, i quali, alla luce di quanto si è appena visto, debbono essere considerati in correlazione con i più forti interessi del mondo moderno. Le due diverse espressioni utilizzate da Guénon - «scienza sacra» e «scienza profana» - stanno dunque ad indicare non soltanto due diverse modalità di conoscenza, ma anche due diversi spazi riservati alla sfera della conoscenza. Per meglio comprendere quest'ultimo passaggio si può fare riferimento ad alcuni esempi riportati da Guénon stesso a tal proposito:

si potrebbe mostrare che la psicologia, quale oggi viene intesa, cioè lo studio dei fenomeni mentali come tali, è un prodotto naturale dell'empirismo anglosassone e dello spirito del XVIII secolo, e che il punto di vista cui essa corrisponde appariva agli Antichi così trascurabile, che se ad essi venne fatto, talvolta, di considerarlo incidentalmente, mai venne loro in mente di crearvi su una scienza speciale corrispondente: quanto in esso poteva esservi di valido, per essi si trovava trasformato e assimilato in punti di vista più alti.⁷²⁹

E analogo discorso può esser formulato sia a proposito della matematica moderna (la quale costituisce solo una derivazione assai riduttiva dell'antico pitagorismo), sia a proposito dell'astrologia, come di tante altre discipline; tutte in qualche modo degenerare rispetto alla loro struttura originaria, certamente più carica di elementi qualitativi di quanto non lo sia in epoca moderna.

Ma la riflessione sulle caratteristiche della scienza moderna deve essere estesa anche ad un altro importante aspetto: quello del rapporto tra la conoscenza e l'azione, ossia tra la contemplazione, la conoscenza e la pace, da un lato, e il movimento, il mutamento, l'azione e l'antagonismo dall'altro. Ora, se il punto di vista superiore e trascendente è necessariamente correlato con la stabilità, l'immutabilità e la permanenza, ne deriva che ogni forma di instabilità, come il movimento, l'azione e il mutamento, dovrà essere invece collocata, nella scala delle conoscenze, in una posizione molto più bassa e più prossima alla materia, e di conseguenza più prossima alla molteplicità e alla divisione.⁷³⁰ E se i processi conoscitivi moderni si sono lasciati contaminare dalla legge della materia, ossia dalla velocità e dalla mutevolezza, anche la scienza moderna deve dunque a buon diritto essere collocata in una posizione vicina alla materialità. Ma se ogni vera e autentica forma di conoscenza non può che essere superiore a qualsiasi azione (come del resto è già stato puntualizzato altrove in questo

⁷²⁹ CM, pp. 76-77.

⁷³⁰ Si deve qui ricordare che "Più ci si sprofonda nella materia, più i fattori di divisione e di opposizione si accentuano e si estendono" (CM, p. 61); "La materia - come si è ripetuto a sazietà - è essenzialmente molteplicità e divisione, quindi fonte di lotte e conflitti" (CM, p. 126); "La quantità, torniamo ad insistere, può soltanto separare, non unire; sotto forme diverse, tutto ciò che procede dalla «materia» non produce altro che antagonismo fra quelle «unità» frammentarie che sono all'estremo opposto della vera unità" (RQ, p. 51).

studio⁷³¹), e le azioni compiute dall'uomo moderno sono invece essenzialmente prive di principi, ne deriva che le azioni dell'uomo moderno (tra le quali rientra anche la scienza e le sue conseguenze) saranno essenzialmente *pericolose* per l'uomo stesso e per il suo ambiente, come pericolosa è ogni azione compiuta in assenza di principi superiori. Questa conclusione non deve sorprendere: se tutte le azioni compiute in assenza di principi trascendenti diventano pericolose per definizione (proprio perché non trovano alcun limite, per così dire), anche la scienza moderna, essendo condotta senza più alcun limite o opposizione,⁷³² deve essere considerata pericolosa. Del resto, la tecnica in generale, strettamente legata alla scienza moderna, ha già evidenziato, nell'epoca attuale, l'enorme produzione di apparecchiature connotate da un crescente grado di pericolosità in ogni campo e in ogni settore (dai mezzi di trasporto alle macchine industriali, dai media all'informatica, fino alle moderne armi nucleari, in parte già sperimentate dall'uomo sull'uomo con effetti disastrosi). La conclusione alla quale si è giunti, quindi - la pericolosità della scienza moderna - deve far riflettere non soltanto sulla questione della «verità», ma anche sulla «pericolosità» che determinate attività umane comportano per l'uomo stesso. Si tratta, in definitiva, di riflettere su uno dei principali fattori che, insieme ad altri, nell'epoca attuale, caratterizzano l'Occidente moderno, con il suo disordine, la sua confusione, il suo caos, i suoi conflitti, e la sua generale instabilità.

Ancora una volta è necessario ricondurre questo disordine in campo scientifico alla sola e unica causa di *ogni* disordine venutosi a generare in epoca moderna: la mancanza di principi di ordine superiore e trascendente, ai quali sarebbe invece opportuno ricondurre *ogni* attività umana. Ancora una volta ne risulta confermata la «causa unica» dell'instabilità generale venutasi a formare in ogni settore della civiltà moderna. Come più volte si è cercato di ribadire, questa causa unica rappresenta una sorta di filo conduttore dell'intero sviluppo della presente trattazione, un filo rosso che unisce i diversi argomenti e settori anche laddove essi sembrano assai distanti tra loro. Nondimeno, comprendere l'interpretazione in chiave unitaria della molteplicità dei fenomeni del mondo moderno è uno degli scopi del presente lavoro. Ma è possibile comprendere ancor meglio il senso di questa unitarietà esaminando attentamente questo importante passo di Guénon:

nelle civiltà di tipo tradizionale l'intuizione intellettuale è il principio di tutto. In altri termini, la pura dottrina metafisica costituisce l'essenziale e il resto vi si connette a titolo di conseguenza o di applicazione ai diversi ordini delle realtà contingenti. Così stanno visibilmente le cose in fatto di istituzioni sociali e lo stesso vale per le scienze, cioè per le conoscenze riferentisi al dominio del relativo, le quali, in tali civiltà, appaiono essere semplici dipendenze, quasi prolungamenti o riflessi della conoscenza assoluta concernente i principi. Così tutto segue un vero criterio gerarchico: il relativo non viene concepito come inesistente, cosa che sarebbe assurda; esso vien preso in considerazione nella misura in cui lo merita e viene messo nel suo giusto posto, che può essere solo seconda-

⁷³¹ Sull'importante tema concernente i rapporti fra «conoscenza» e «azione», ossia fra «autorità spirituale» e «potere temporale», si veda il già citato testo di Guénon: AS.

⁷³² Così si esprime Massimo Fini: «Il vero pericolo per la Civiltà e l'umanità è la Scienza. La scienza tecnologicamente applicata che sembra non conoscere più limiti né opposizioni» (si veda il già citato articolo: Il conformista: *Il più grave pericolo per la civiltà non è l'ISIS ma la Scienza*, in: Gazzettino - Venerdì 10 ottobre 2014, p. 29, di Massimo Fini).

rio e subordinato. E sul piano del relativo esistono anche gradi molto diversi, secondo che si tratti di cose più o meno lontane dal dominio dei princìpi.⁷³³

Il che concorda perfettamente con l'idea di un'esatta scala gerarchica esistente fra tutte le cose e fra tutte le forme di conoscenza, e il conseguente rapporto di subordinazione che *ogni* azione dovrebbe sempre avere nei confronti della conoscenza vera.⁷³⁴ Ed ecco dunque che in tal modo si spiega la differenza essenziale tra l'Occidentale e l'Oriente: l'attitudine all'azione caratterizza il primo, mentre l'inclinazione alla contemplazione contraddistingue il secondo.⁷³⁵ Come si può vedere non si tratta dunque di eliminare alcune attività umane a favore di altre, ma di restituire ad ogni attività e ad ogni azione umana il suo giusto valore (ossia la sua giusta componente qualitativa) e, conseguentemente, la sua giusta collocazione nella scala gerarchica della conoscenza.⁷³⁶ Senza questa operazione, la sola in grado di restituire il giusto grado qualitativo ad ogni azione e ad ogni elemento, non si riesce ad uscire da quel pesante meccanismo uniformizzante di tutte le cose, conseguenza e fonte a sua volta di ogni sguardo distorto su cose e persone.

Ma da dove proviene esattamente questa tendenza alla «uniformizzazione»? Da dove proviene la tendenza a livellare i diversi gradi di porzione qualitativa attribuiti e conferiti alla parte quantitativa degli elementi e delle azioni umane? Innanzitutto non si deve confondere l'«uniformità» con l'«unità», essendo le due concettualizzazioni assolutamente distinte, e in un certo senso persino opposte. Per meglio comprendere il senso di questa distinzione Guénon richiama la relazione esistente fra i diversi individui, ricordando che

La *specie* è dalla parte della «forma», o dell'essenza, mentre gli *individui*, o meglio ciò che li distingue all'interno della specie, sono dalla parte della «materia» o della sostanza.⁷³⁷

Guénon ricorda che a causa degli equivoci generatisi con l'uso e l'abuso del termine «forma» non è più così chiaro che cosa si debba intendere esattamente con questo termine, e a che cosa si debba fare riferimento quando si parla di «principio di individuazione». Se la forma caratterizza uno stato di esistenza, allora essa non si riferisce soltanto a quella che si combina con lo spaziale e che caratterizza il nostro mondo; e

⁷³³ CM, p. 67.

⁷³⁴ CM, Cap. 3: «Conoscenza e azione», pp. 55-65; si veda anche il già citato: AS.

⁷³⁵ Guénon osserva come l'Oriente rimanga sorpreso e stupito dall'assoluta mancanza di capacità di concentrazione e dall'inattitudine ad ogni vera sintesi che caratterizza l'Occidentale moderno (CM, p. 61). Che conoscenza può mai produrre dunque un individuo che sia fondamentalmente privo di ogni vera capacità di concentrazione? E perché allora conferire tutta questa importanza ai processi scientifici e tecnici della modernità? Sebbene la domanda sia inopportuna, visto e constatato che lo sguardo distorto dell'uomo moderno non ha fatto che ridurre tutta la sua realtà al divenire e al mutamento in assenza di princìpi (CM, p. 63) - e di conseguenza egli agisce senza porsi più alcuna domanda - è pur sempre doveroso, almeno in questo contesto, porsi davvero, se non altro come stimolo e come domanda di senso, ricordando che è soltanto a partire da questo genere di quesiti che inizia a diventar possibile un autentico percorso di liberazione.

⁷³⁶ Quest'ultima riflessione riveste peso e importanza massimi, in quanto, come si vedrà, consente di applicare questi medesimi princìpi anche ad altri campi, come quello inerente la questione sociale e politica (che verranno esaminati nei successivi due capitoli di questo studio).

⁷³⁷ RQ, p. 49 (corsivi miei).

se è così si pone il problema se si debba prendere questo particolare modo di intendere la forma per ciò che riguarda il principio di individuazione.⁷³⁸ La risposta è negativa, in quanto Guénon chiarisce che gli Scolastici non si riferiscono al principio di individuazione inteso come riferito ad uno stato di esistenza individuale. Guénon chiarisce che il senso esatto che deve essere attribuito al «principio di individuazione» ha in realtà una portata più ristretta: esso

si riduce in definitiva a questo: gli individui d'una stessa specie partecipano tutti di una stessa natura, che è propriamente la specie stessa, e che si trova ugualmente in ognuno di essi;⁷³⁹

Ma se i diversi individui sono uguali dal punto di vista della specie, che cosa li differenzia gli uni dagli altri all'interno della stessa specie?⁷⁴⁰ Ossia:

che cosa fa sì che questi individui, malgrado tale comunità di natura, siano esseri distinti e anche, per meglio dire, separati gli uni dagli altri?⁷⁴¹

Ossia, detto diversamente:

di quale ordine è la determinazione che *si aggiunge* alla natura specifica per fare degli individui, nella specie stessa, degli esseri separati?⁷⁴²

Se l'elemento qualitativo si riflette nella specie, e rende gli individui uguali dal punto di vista della determinazione relativa alla specie, ciò che li differenzia dovrà essere invece l'elemento quantitativo, ossia la materia. Così si esprime Guénon:

la «materia», (o la quantità) appare propriamente come un principio di «separatività». Si può ben dire, in effetti, che la quantità è una determinazione che si aggiunge alla specie, in quanto quest'ultima è esclusivamente qualitativa e quindi indipendente dalla quantità, mentre gli individui, per il solo fatto di essere «incorporati», rientrano in tutt'altro caso,⁷⁴³

E in questo stesso senso deve essere operata una distinzione tra la «specie» e la «collettività», essendo quest'ultima la semplice somma degli individui, ossia qualcosa di puramente quantitativo. La mancanza di chiarezza a proposito di queste distinzioni ha generato altri problemi e altre confusioni, come per esempio tra il generale e il collettivo: questo genere di confusioni non sono che la conseguenza della tendenza dei moderni a vedere il solo lato della quantità in tutte le cose,⁷⁴⁴ trascurando e ignorando il lato qualitativo che pure esiste.

⁷³⁸ RQ, p. 50.

⁷³⁹ RQ, p. 50.

⁷⁴⁰ Naturalmente Guénon chiarisce che, in questo passaggio, vengono presi in considerazione gli individui esclusivamente in quanto appartenenti alla specie, indipendentemente da tutto ciò che può essere in essi sotto altri rapporti" (RQ, p. 50).

⁷⁴¹ RQ, p. 50.

⁷⁴² RQ, p. 50 (corsivo mio).

⁷⁴³ RQ, p. 50.

⁷⁴⁴ RQ, p. 51.

Si comprenderà ora un po' meglio la questione da cui si era partiti, e che ci si era proposti di chiarire: come si giunge all'uniformità. Ossia, come si è giunti in epoca moderna a far nettamente predominare la tendenza all'uniformizzazione degli individui. Lo stesso sguardo dell'uomo moderno tendente a tutto ridurre alla quantità agisce nondimeno sull'uomo stesso, generando determinate conseguenze:

negli individui la quantità predominerà tanto più sulla qualità, quanto più saranno ridotti ad essere, se così si può dire, dei semplici individui, e quanto più saranno, appunto per questo, *separati* gli uni dagli altri, il che, si badi, non vuole affatto dire più differenziati, poiché v'è anche una differenziazione qualitativa che è proprio l'inverso di quella differenziazione del tutto quantitativa che è la separazione in questione.⁷⁴⁵

Dunque, è proprio questa la tendenza predominante nell'epoca attuale: la tendenza a percepire e a considerare gli individui come semplici individui, ossia separati fra loro dal solo punto di vista quantitativo. Ne consegue che, all'interno di questa tendenza, ogni differenziazione qualitativa fra individui viene di fatto negata, con tutte le conseguenze che questa operazione può comportare. Ne consegue quella perniciosa tendenza, tutta moderna, a considerare gli individui sostanzialmente uguali dal punto di vista qualitativo (e differenti soltanto dal punto di vista quantitativo; il che li rende delle «unità puramente quantitative» - ossia dei «numeri» - le quali, messe assieme, danno luogo a quella «pura molteplicità quantitativa»⁷⁴⁶ che caratterizza lo sguardo dell'uomo moderno rivolto alle masse e alle collettività). Va da sé che la tendenza ad ignorare la componente qualitativa degli individui - pur sempre presente in ognuno - non comporta soltanto la mancata percezione di quello che gli individui sono veramente (e dal cui riconoscimento dovrebbe partire ogni esistenza veramente autentica e ogni intenzione pedagogica correttamente orientata), ma anche la conseguente tendenza a “servirsi” degli individui in forza della loro capacità di prestazione lavorativa per fini economici, fino a giungere - come si avrà modo di vedere - all'ipertrofia del lavoro e ad una sua mistificazione (anche dal punto di vista del diritto) assolutamente esagerata e fuori luogo. Nondimeno, le stesse tendenze, anch'esse tutte moderne, al democratismo e all'individualismo, come si avrà modo di esaminare più oltre in questo studio, devono essere considerate e interpretate come ulteriori conseguenze della tendenza all'uniformizzazione degli individui che caratterizza l'epoca attuale. L'insieme di tutte queste tendenze, alle quali deve essere affiancata la continua e inesorabile tendenza alla materializzazione (e i cui principali risvolti sono l'avanzamento della macchina economico-capitalistica, la processualità della scienza moderna, l'operatività della tecnica), completa un quadro del mondo moderno occidentale dai tratti sempre più peculiari e caratteristici.

Ma se la soppressione di ogni distinzione qualitativa fra individui impedisce di riconoscere le differenze (qualitative) presenti fra questi stessi individui, accentuando così ancor più la tendenza all'uniformizzazione⁷⁴⁷ di questa “massa quantitativa di individui”, nondimeno bisogna puntualizzare che non si deve mai confondere l'«unifor-

⁷⁴⁵ RQ, p. 51 (corsivo mio).

⁷⁴⁶ RQ, p. 51.

⁷⁴⁷ RQ, p. 51.

mizzazione» con l'«unificazione», avendo i due termini un significato assai diverso e, per certi versi, perfino opposto.⁷⁴⁸ Se è vero infatti che la spinta alla materializzazione comporta sempre una spinta alla quantificazione, e questa quantificazione genera uniformizzazione, è pur vero che la medesima spinta alla quantità (come ogni spinta nella direzione della materia) non può che comportare sempre anche divisione, molteplicità e antagonismo,⁷⁴⁹ come del resto è già stato rilevato precedentemente in questo studio. Da queste ultime deduzioni e riflessioni è già possibile intuire che l'antagonismo (e le varie forme di conflitto che ne sono la diretta conseguenza), in un contesto quantitativizzato, non farà che accentuarsi ulteriormente, moltiplicando a sua volta conseguentemente le diverse forme di conflittualità già presenti a livello potenziale tra gli individui e nel tessuto sociale. Del resto, nella civiltà contemporanea, queste forme di conflittualità sono già riconoscibili e osservabili in diversi modi e sotto diversi aspetti (dal sorprendente aumento delle violenze all'interno delle mura domestiche, ai gravi fatti di cronaca nera, alle violenze psicologiche di vario genere, fino alle conflittualità presenti negli ambienti di lavoro e nel campo della politica).⁷⁵⁰

Se l'«uniformizzazione» implica quindi un'accentuazione della molteplicità e dei conflitti, l'«unità» - al contrario - implica sempre un superamento e una risoluzione di ogni carattere antagonistico e conflittuale. Ed in effetti, è solo allontanandosi dall'unità principiale che la manifestazione assume caratteri sempre meno qualitativi e sempre più quantitativi.⁷⁵¹ Per unità si deve quindi intendere il carattere principale dell'intuizione intellettuale pura della metafisica, il punto dal quale ogni cosa procede e dalla quale tutto deriva, il punto che contiene in sé l'insieme delle determinazioni qualitative delle possibilità. Guénon raffigura questo ragionamento in senso figurato mediante la rappresentazione geometrica di un triangolo, al cui vertice ci sarà il polo essenziale (la qualità pura), e alla cui base ci sarà il polo sostanziale (la quantità pura). In tal modo la molteplicità dei punti della base di questo triangolo sembra porsi in opposizione, per così dire, rispetto al punto unico del vertice, il quale, per l'appunto, deve rappresentare l'unità essenziale.⁷⁵² Un triangolo così posto, con uno dei vertici orientati verso l'alto e uno dei tre lati - la base - collocata in basso in senso orizzontale, rappresenta bene l'idea di allontanamento dall'unità: in tal modo più ci si allontana dal vertice dell'unità, abbassandosi, e più i punti immaginari del lato di base aumenteranno di numero, conferendo l'idea di aumento della molteplicità:

la molteplicità che simboleggia il quantitativo sarà tanto più marcata quanto più ci si allontanerà dal vertice per avvicinarsi alla base.⁷⁵³

⁷⁴⁸ RQ, p. 51.

⁷⁴⁹ RQ, p. 51.

⁷⁵⁰ Vorrei far notare che per «antagonismi e conflitti» non si deve qui intendere soltanto quelli manifestamente evidenziati durante i tempi di guerra, ma anche quelli sotterranei e nascosti dei tempi di pace, mantenendo questi ultimi i livelli di conflittualità allo stato latente e sotterraneo, ma non per questo meno dannosi, sia in se stessi (dal punto di vista dei principi) sia perché comunque producono degli effetti, i quali, anche se diversi da quelli che si avrebbero nel contesto di un conflitto armato, non sono per questo meno gravi. La tesi che voglio sostenere è che la società contemporanea è pacifica solo in apparenza: essa è in realtà molto più conflittuale di quanto non possa sembrare a prima vista.

⁷⁵¹ RQ, p. 53.

⁷⁵² RQ, p. 53.

⁷⁵³ RQ, p. 53.

Naturalmente bisogna puntualizzare che il lato di base del triangolo non è mai esattamente definito - essendo indefinito quest'ambito di manifestazione - né può mai essere veramente raggiunto dalla manifestazione stessa, sebbene il processo si sviluppi senza sosta nella direzione della quantità pura. Il risultato di questa processualità è che nella misura in cui ci allontana dall'unità essenziale, aumentando indefinitamente la molteplicità, si perde progressivamente di vista l'unità essenziale, che è proprio ciò che succede nell'epoca moderna.⁷⁵⁴ L'unità quindi risiede agli antipodi rispetto all'uniformizzazione, e i diversi punti che formano la molteplicità sono distinguibili fra loro solo numericamente, ossia solo per il loro versante quantitativo. Nondimeno è proprio questo il risultato dell'uniformizzazione. Se per ipotesi si riuscisse a risalire verso l'alto nella direzione del vertice essenziale e qualitativo del triangolo, l'uniformizzazione si degraderebbe progressivamente fino ad evidenziare non più i tratti quantitativi che rendono uniformi i diversi punti ma, al contrario, i tratti qualitativi che contraddistinguono e differenziano i diversi punti tra loro. In effetti, è bene ricordare che l'operazione tendente alla uniformizzazione è sempre di per sé impropria ed arbitraria. In virtù del principio degli indiscernibili,⁷⁵⁵ infatti,

non possono assolutamente esistere due esseri identici, cioè somiglianti tra loro sotto tutti i rapporti;⁷⁵⁶

Quindi: così come la discesa e l'allontanamento dall'unità essenziale puramente qualitativa implica l'aumento della molteplicità, dell'antagonismo e dell'uniformizzazione, così la salita e l'avvicinamento all'unità essenziale puramente qualitativa deve necessariamente comportare la progressiva e inesorabile riduzione della molteplicità e dell'antagonismo (e quindi del conflitto) e l'evidenziazione simultanea delle differenze qualitative presenti fra i diversi individui. Nondimeno questo processo ascendente non può che condurre necessariamente all'unità; la quale, quindi, riconducendo ogni cosa ad un unico principio, unisce, ma anche, al tempo stesso, evidenzia le differenze qualitative che pure permangono tra i diversi individui (proprio perché queste evidenze qualitative possono essere «supportate», per così dire, dal principio unitario stesso, che è di natura qualitativa). Se l'unità unisce, la molteplicità divide, ma, dividendo, rende uniformi le diverse individualità (le quali, stavolta, non potendo più essere supportate dal principio qualitativo mancante, finiscono per uniformizzarsi dal punto di vista quantitativo). La seconda tendenza non è che un aspetto di quel processo generale dell'epoca moderna secondo il quale ogni cosa viene ridotta alla sola «quantità».

⁷⁵⁴ RQ, p. 53.

⁷⁵⁵ Guénon, richiamando questo principio, ricorda che esso è stato teorizzato da Leibniz (RQ, p. 54). Va qui ricordato ancora una volta che Guénon considera Leibniz il pensatore che nell'Occidente moderno ha saputo più di altri innalzarsi nella direzione della metafisica, sebbene non in modo sufficiente. Guénon riconosce in più punti dei suoi scritti la presenza, nei testi di Leibniz, di importanti elementi qualitativi e metafisici, in virtù dei quali è lecito collocare questo autore nella ristretta rosa dei pensatori dell'Occidente moderno che hanno saputo spingersi in misura maggiore nella direzione dei principi trascendenti. Dal punto di vista della metafisica orientale, quindi, Leibniz può essere considerato un autore di estremo interesse, sebbene per poter stabilire con esattezza il grado di presenza di elementi metafisici nei suoi scritti sia necessario condurre una specifica e autonoma ricerca in tal senso.

⁷⁵⁶ RQ, p. 54.

Ma perché due esseri non possono essere identici? Due esseri non possono mai essere identici perché se fossero veramente identici e coincidenti in tutto non sarebbero più due esseri, ma uno soltanto. Ed è invece proprio l'illimitatezza della possibilità universale che rende sempre possibile una sia pur minima distinzione tra due esseri nelle manifestazioni particolari.⁷⁵⁷ Ciò che deve essere puntualizzato è che la vera differenza tra due esseri - e quindi anche tra due individui, o tra due corpi - è sempre e soltanto di tipo qualitativo. Considerare le differenze soltanto dal punto di vista quantitativo è sempre e solo un errore: lo stesso errore che Guénon attribuisce a Cartesio, e lo stesso errore che conduce a credere che la materia sia composta da corpuscoli atomici separati e uniti solo quantitativamente: il cosiddetto atomismo, considerato da Guénon completamente assurdo.⁷⁵⁸

Ma l'uniformizzazione, rendendo (apparentemente) uniformi gli individui che in realtà sono qualitativamente diversi, oltre a condurre in una direzione sbagliata dal punto di vista della conoscenza, comporta anche un altro genere di errore: induce a pensare (erroneamente) che sia possibile realizzare concretamente una tale uniformità. Ma se l'uniformizzazione creduta tale è un errore di prospettiva, lo è ancor di più il credere di poter realizzare effettivamente l'uniformità. Come ben si può immaginare una credenza del genere avvicina sempre più l'essere umano alle macchine, declinando sempre più quello a queste. Così si esprime Guénon:

La conclusione deducibile da quanto precede è che l'uniformità, per essere possibile, supporrebbe esseri sprovvisti di qualsiasi qualità e ridotti a semplici «unità» numeriche; ed è perciò che un'uniformità del genere non è mai realizzabile di fatto, e che tutti gli sforzi compiuti a tal fine, specie nell'ambito umano, possono avere l'unico risultato di spogliare più o meno completamente gli esseri delle qualità loro proprie, e di fare di essi qualcosa che assomiglia al massimo a semplici macchine, in quanto *la macchina, prodotto tipico del mondo moderno*, è appunto ciò che rappresenta, al più alto grado finora raggiunto, la predominanza della quantità sulla qualità.⁷⁵⁹

L'importanza del suddetto passo è davvero enorme: si noti innanzitutto come Guénon riesca a sintetizzare l'intera questione in poche righe: l'uniformità esclude l'elemento qualitativo, e proprio per questo essa in realtà non è mai raggiungibile concretamente, e ciò che in sua vece si raggiunge è al massimo la declinazione dell'essere umano in «macchina», che a sua volta rappresenta l'epilogo estremo dei massimi effetti della quantitativizzazione. Che dire a tal proposito? Innanzitutto la tecnica viene qui definita in modo sorprendentemente nuovo: essa non è che l'esito finale della spinta massima alla quantitativizzazione, la quale, come detto in precedenza, comporta necessa-

⁷⁵⁷ RQ, p. 54.

⁷⁵⁸ Per Guénon l'atomismo è assurdo in quanto presuppone la materia come un insieme "quantitativo" di corpuscoli atomici completamente separati e indivisibili, ma che vengono uniti solo quantitativamente (mentre in realtà ciò che unisce può soltanto essere qualcosa di qualitativo e di essenziale). Per maggior chiarezza si riporta qui di seguito un passo di Guénon che getta luce sull'assurdità dell'atomismo: "essendo infatti l'estensione indefinitamente divisibile, un corpo, cioè qualcosa di *esteso* per definizione, è necessariamente sempre composto di parti, quand'anche sia o lo si voglia supporre piccolo, per cui la nozione di corpuscoli *indivisibili* è per se stessa contraddittoria;" (RQ, p. 79, corsivi miei). Del resto i problemi e le criticità evidenziati dalla moderna fisica quantistica non possono che confermare la limitatezza e la riduttività della concezione atomistica classica.

⁷⁵⁹ RQ, pp. 54-55 (corsivo mio).

riamente anche una *modifica* della materia stessa (i macchinari sono questo in realtà). Ma la tendenza ad accentuare la quantità non agisce solo sulla natura e sulla materia (come ingenuamente si potrebbe credere), ma agisce anche sull'uomo stesso (essendo l'uomo essere corporeo), snaturandolo e trasformandolo in qualcosa di simile a una macchina, sia nel suo versante corporeo sia nella sua stessa modalità di pensiero. Questa declinazione dell'uomo in macchina e in strumento comporta sempre in realtà un'impropria trasformazione della natura originaria dell'essere umano. Ne risulta, nella modernità, un tipo d'uomo forzatamente trasformato (ed è questa, oggi, in definitiva, la sua alienazione, assai più pervasiva, articolata e sfuggente di quella descritta da Marx nel secolo XIX), un tipo d'uomo uniformizzato, reso *forzatamente* uguale ai suoi simili, privato del legittimo riconoscimento dei suoi attributi qualitativi, declinato verso la quantità, e quindi frammentato, diviso, scollegato da tutto, in antagonismo coi suoi simili e con la natura, dove è sempre molto più ciò che lo divide dagli altri rispetto a ciò che lo unisce ad essi (e ciò a dispetto delle apparenze), un uomo senza principi né integrazione, un essere separato, frammentato, suddiviso, come frammentate, separate e suddivise sono le sue prestazioni all'interno della soverchiante macchina burocratico-economico-tecnica, e come frammentate, separate e suddivise sono anche le sue relazioni con gli altri individui, perfino del suo stesso ambiente e del suo stesso spazio vitale.⁷⁶⁰ Un essere debole e fragile in tutto, dominato dalle leggi della materia anziché dominatore, schiavo anziché libero, succube delle leggi dell'economia e della velocità, agitato anziché tranquillo, e sempre fundamentalmente inautentico e infelice. Sebbene infatti a livello fenomenologico si possa disquisire in modo indefinito sul problema della felicità, alla luce di queste analisi si può certo sostenere con buona approssimazione che l'uomo moderno ha un cattivo rapporto con la felicità, come del resto diverrà chiaro più oltre in questo studio.

In questo quadro non è certamente un caso che la «macchina» e la «tecnica» si siano diffuse nell'epoca moderna: esse sono essenzialmente un prodotto della modernità - come Guéron riconosce molto bene - perché sono essenzialmente un prodotto della quantità e della materialità. Come, del resto, *tutto* ciò che ha fatto la sua comparsa in epoca moderna.

Ma nel vasto insieme comprendente gli effetti prodotti dalla generale tendenza all'uniformizzazione deve essere inclusa anche la moderna concezione egualitaria e democratica, il cui principale effetto è l'uniformizzazione dei processi educativi e il "soffocamento" delle possibilità che in un dato individuo superano il livello comune.⁷⁶¹ Ma data l'ampiezza e l'importanza della questione inerente questo «ideale alla rovescia», e delle sue conseguenze, ci si ritroverà costretti a ritornare su questo argomento nei successivi due capitoli, sì da affrontarlo e illustrarlo in modi e spazi più ampi e idonei. Si comprenderà allora che l'uniformizzazione, per la legge di corrispondenza unita alla legge della velocità e del movimento, finisce per estendersi anche nello spazio, invadendo, per così dire, popoli e civiltà che non hanno alcun biso-

⁷⁶⁰ Oggi, l'idea dell'uomo inserito in una comunità, felice, realizzato e in armonia con il suo ambiente è un'immagine corrispondente più alla fantascienza e all'utopia che alla realtà.

⁷⁶¹ RQ, p. 55.

gno di veder usurpata e colonizzata la loro cultura da agenti esterni. Ma tant'è. Ne consegue che

il mondo è tantomeno «unificato» nel senso reale del termine, quanto più diviene uniformizzato; ciò è assolutamente naturale in fondo, poiché, come abbiamo già detto, il senso in cui viene condotto è quello di una «separatività» sempre più accentuantesi;⁷⁶²

Ma è bene ribadire che un mondo uniformizzato è un mondo strutturalmente in conflitto, in quanto, essendo esso il prodotto della legge della materia e della quantità, tenderà a produrre divisione e conflitto in ogni campo e in ogni settore; e questo è esattamente il contrario dell'unificazione. Da questa riflessione si può agevolmente ricavare il corollario secondo il quale il mondo moderno, essendo molto più marcatamente spinto verso il basso e verso la materia, sarà conseguentemente più uniformizzato e quindi più spinto verso uno stato di maggiore conflittualità rispetto alle epoche antiche. Del resto, questa conclusione, paradossale solo in apparenza, è facilmente constatabile se si presta per un momento attenzione alla violenza e alla tragicità che hanno contrassegnato il XX secolo, in particolare con i due conflitti mondiali, e se solo si pensa alla estrema precarietà e delicatezza in cui versano gli equilibri sociali, economici e politici dell'Occidente moderno. E se solo si pensa per un momento alla incessante e latente conflittualità che anima costantemente il sottosuolo di una civiltà che, sebbene venga denominata «moderna», non ha più nulla di spirituale, ed anzi proprio per questo permane in uno stato di forte conflittualità e di sostanziale mancanza di senso.

Ma c'è un'altra conseguenza prodotta dalla tendenza alla uniformizzazione, e che bisogna qui richiamare: l'«ideale alla rovescia» genera tra l'altro un uso distorto e simmetricamente inverso del senso della parola «ideale», sì da utilizzarlo in riferimento non a un qualche principio superiore (nel senso, appunto, di un'«idea» platonica, ossia nel senso essenziale e qualitativo) ma nel suo senso contrario e invertito.⁷⁶³ Ne deriva che la ridda dei confusi ideali e idealismi, tanto diffusi nell'epoca moderna, servono solo a nascondere il vuoto essenziale e la mancanza di principi della civiltà contemporanea. Ma se il vuoto è composto di assenza e privazione di principi ed elementi qualitativi, il pieno, al contrario, è fatto quasi soltanto di quantità, ossia del risultato dell'uniformizzazione che investe uomini e cose, e che anzi, proprio per l'effetto della applicabilità pratica di una scienza oramai soltanto quantitativa, produce necessariamente una modificazione di uomini e cose, ossia una modificazione del mondo intero. Ecco perché il mondo moderno è così «modificato e alterato», ed ecco perché sembra così artificiale quasi in ogni suo aspetto: perché ha subito l'effetto più pesante ed estremo della massima spinta nella direzione della materia e della quantità. Si sarebbe tentati di imputare la responsabilità di questo snaturamento del mondo moderno interamente all'uomo, ma sarebbe un errore: come si è visto, l'intera umanità, insieme al suo ambiente, ha subito gli effetti dell'ultima fase del ciclo cosmico, e sen-

⁷⁶² RQ, p. 55.

⁷⁶³ RQ, p. 56.

za che essa potesse né comprenderne la portata né fare alcunché per evitare questa “discesa”. Così si esprime Guénon:

quel che abbiamo detto sulle determinazioni qualitative del tempo permette almeno di concepirne già la possibilità, e di capire che le modificazioni artificiali del mondo, per potersi realizzare, devono presupporre delle modificazioni naturali cui esse non fanno che corrispondere ed in qualche modo conformarsi, proprio in virtù della correlazione che costantemente esiste, nella marcia ciclica del tempo, fra l'ordine cosmico e l'ordine umano.⁷⁶⁴

E' fatto innegabile, dunque, che l'uomo dell'epoca moderna si trovi di fronte ad un ambiente fatto di industrie,⁷⁶⁵ edifici, strade, cemento armato, automobili, treni, aeroplani, macchinari, motori, computers, uffici, carte, timbri, orologi, burocrazia, e di un ambiente naturale che si è già in buona parte allontanato dal suo precedente e originario equilibrio. In altre parole, oggi l'uomo vive in un mondo in gran parte modificato e artificiale, e nulla impedisce di pensare che questa stessa artificialità abbia finito per condizionare anche i principali aspetti del suo funzionamento mentale e psicologico,⁷⁶⁶ dando sèguito non soltanto a una modificazione strutturale del mondo e dell'ambiente in cui l'uomo è necessariamente inserito, ma modificando anche l'uomo stesso e le sue capacità intellettive e conoscitive. In effetti, per la legge di corrispondenza di tutte le cose, non è possibile parlare di modificazione ambientale trascurando la modificazione dell'uomo, o viceversa. L'uomo infatti, per quanto in epoca moderna si sia alquanto modificato, non può mai ritenersi completamente sganciato e separato dalla natura stessa dalla quale trae la sua origine.

Ma per quanto riguarda il generale processo di «degenerazione della conoscenza» vi sono altri importanti aspetti che devono essere posti in evidenza, specialmente per ciò che concerne, ancora una volta, la processualità stessa della scienza moderna. Essa di fatto, come si è visto, essendo tutta quantitativa,

lascia fuori tutto quanto è veramente essenziale [...] a cadere in preda di una scienza del genere è, in realtà, soltanto un «residuo» del tutto incapace a spiegare qualsiasi cosa,⁷⁶⁷

⁷⁶⁴ RQ, p. 57.

⁷⁶⁵ Guénon, in questo contesto, ribadisce ancora una volta che l'industria moderna - e quindi la tecnica - rappresenta il trionfo della quantità, sia per i suoi stessi procedimenti, sia per l'uomo stesso che vi si applica, essendo la sua prestazione professionale pressoché soltanto meccanica, ossia prevalentemente quantitativa (RQ, p. 56). Devo però qui osservare che Guénon sembra ignorare le professioni artistiche che sicuramente sono connotate in senso qualitativo assai maggiormente rispetto ai mestieri industriali, così come riduce l'intera *totalità* dei mestieri moderni al grado più basso dell'essenza e della qualità (RQ, pp. 59-64). Tuttavia mi sento di aggiungere, quindi, che sebbene anche nel mondo attuale sia senz'altro possibile riconoscere alcune specifiche attività connotate da un maggiore grado di elementi qualitativi, ciò non modifica per nulla il quadro complessivo del mondo moderno occidentale, i cui tratti essenziali rimangono quelli indicati da Guénon.

⁷⁶⁶ Sebbene Guénon accenni soltanto di sfuggita ad una (presunta) differenza di mentalità tra l'uomo dell'età primordiale e l'uomo di oggi (RQ, p. 56), è tuttavia assai chiaro che la *forma mentis* dell'uomo moderno - e di conseguenza il suo modo di vedere le cose - deve essere assai diverso da quello dell'uomo dell'età primordiale. Quest'ultimo possedeva sicuramente uno sguardo più ampio e qualitativo sulle cose, contrariamente all'uomo moderno che vede ogni cosa ridotta e ristretta alla sola quantità.

⁷⁶⁷ RQ, p. 71.

In effetti, è il processo stesso tendente alla quantificazione che, generando la corrispondente tendenza all'uniformità, «livella» per così dire le differenze qualitative fra gli elementi, rendendoli di fatto uguali anche se non lo sono. Ma questo modo di trattare i dati, è bene ribadirlo e ricordarlo, è sempre errato e insufficiente, proprio perché prende in considerazione soltanto i tratti analoghi e ricorrenti nei diversi casi, dimenticando nel medesimo tempo le altre caratteristiche presenti nei diversi elementi ma che, essendo diversi, non danno luogo a ricorrenze analogiche. Questo tipo di uniformizzazione dà luogo a quelle generalizzazioni empiriche, basate su statistiche, che tanto di moda vanno nelle moderne ricerche sociologiche. Ma l'errore di ogni statistica consiste nel considerare identici fenomeni diversi e collocati in tempi e spazi diversi. La qual cosa, in forza del principio degli indiscernibili, è però di fatto impossibile.⁷⁶⁸ Ed è impossibile proprio perché gli spazi e i tempi diversi⁷⁶⁹ in cui avvengono determinati fenomeni conferiscono a questi medesimi fenomeni quella differenza qualitativa che di fatto viene negata e ignorata da ogni processo uniformizzante. Non solo: ma credere identici dei fenomeni che di fatto vengono soltanto raggruppati per un loro tratto comune, implica la credenza secondo la quale

«le stesse cause producono sempre gli stessi effetti», il che, enunciato in questa forma, è decisamente assurdo, perché di fatto, in un ordine successivo di manifestazione, non possono esserci né le cause né gli stessi effetti;⁷⁷⁰

Per quanto sia difficile comprendere e accettare questa conclusione, basterà riflettere soltanto un momento per rendersi conto che non vi è alcuna valida ragione per individuare una (presunta) causa comune “dietro” un insieme di dati raggruppati statisticamente. La vera causa, infatti, si ricava sempre dall'altro verso il basso, da una essenzialità di grado superiore ad una essenzialità di grado inferiore, e non può mai ricavarci dal basso verso l'alto, come la statistica induce a fare. Così come - errore ancor più grave - è sempre arbitraria ogni confusione e identificazione tra un coefficiente di correlazione tra due variabili e il concetto stesso di causa. «Correlazione» non equivale a «causazione», sebbene a livello di senso comune sia assai difficile scalzare questo pregiudizio. Ma, naturalmente, tolto questo, nessuno vieta di utilizzare dati statistici in svariati modi, a condizione di non cadere mai nella tentazione di usarli per individuare cause presunte o leggi generali, o di intenderli come raggruppamenti di elementi identici. In effetti la critica mossa da Guénon a proposito delle statistiche riguarda un uso improprio delle stesse; e tra gli utilizzi impropri delle statistiche vi è da includere anche l'insieme delle «illusioni» che essa genera.⁷⁷¹ E nell'insieme di queste illusioni vi è da includere anche la credenza secondo la quale «la storia si ripete», mentre in realtà

⁷⁶⁸ RQ, p. 71.

⁷⁶⁹ Si deve qui ricordare che, come chiarito in precedenza, essendo spazio e tempo qualificati, essi conferiscono un attributo qualitativamente diverso ai diversi fenomeni collocati in diversi spazi e in diversi tempi.

⁷⁷⁰ RQ, p. 71.

⁷⁷¹ Ed infatti Guénon usa l'espressione «L'illusione delle statistiche» (RQ, p. 71).

cause paragonabili tra loro sotto certi rapporti producono effetti ugualmente paragonabili sotto gli stessi rapporti;⁷⁷²

ma senza eliminare completamente le differenze, poiché in tal caso

si sarebbe addirittura *al di sotto* di ogni manifestazione.⁷⁷³

Il che è manifestamente impossibile nella realtà dei mondi corporei e sensibili.

Ora, alla luce di queste ultime riflessioni, e dopo aver evidenziato gli effetti del livellamento prodotto dalla tendenza alla uniformizzazione, vien da chiedersi che cosa ne è della scienza, e della sua denominazione attualmente in voga: «scienza esatta». La risposta è chiara: se la scienza moderna esclude gli elementi essenziali dalla propria indagine, generalizza, livella, individua le cause nel posto sbagliato, essa può essere considerata tutto fuorché una scienza esatta. E il principale errore che essa porta con sé è proprio il ritenerla esatta quando in realtà essa evidenzia soltanto

un tessuto di approssimazioni più o meno grossolane, e ciò non soltanto nelle applicazioni, [...] ma anche nello stesso punto di vista teorico.⁷⁷⁴

E in effetti una strana ironia ha voluto che si denominasse «scienza esatta» una scienza che meno esatta non potrebbe essere. Nondimeno questo è uno di tanti effetti di quel capovolgimento che contraddistingue l'epoca moderna e contemporanea.

Del resto, ciò che diventa evidente in questi passaggi, non fa che riallacciarsi a quanto è già stato evidenziato altrove in questo studio a proposito della scienza moderna. E non va dimenticata la questione della verifica delle teorie scientifiche, le quali, come è già stato ribadito, nulla hanno a che vedere con la vera e autentica verificabilità. L'errore frequente che oggi si commette in ambito scientifico è legato anch'esso ad un particolare modo di intendere le statistiche, ossia all'idea secondo la quale un maggior numero di fatti analoghi costituisca una prova *più forte* a convalida di una teoria scientifica. Questo modo di intendere le cose è errato in quanto quel maggior numero di casi non rappresenta mai la totalità indefinita, e sebbene conservi un significato esso non sarà mai riconducibile a quella teoria che si vuol convalidare; perché ogni vera e autentica convalida di una forma di conoscenza dovrebbe sempre essere di tipo sintetico, ossia dovrebbe sempre partire dall'alto per orientarsi verso il basso; mentre lo scienziato moderno commette l'errore di fare esattamente l'opposto. Ne deriva

la convinzione (erronea, ndr) che il solo accumulare un gran numero di fatti possa servire di «prova» ad una teoria. Eppure è evidente, per poco che vi si rifletta, che i fatti di uno stesso genere sono sempre in moltitudine indefinita, per cui non si può mai constatarli tutti, senza contare che gli stessi fatti si accordano generalmente bene con numerose teorie diverse.⁷⁷⁵

⁷⁷² RQ, p. 71.

⁷⁷³ RQ, p. 72 (corsivo mio).

⁷⁷⁴ RQ, p. 72.

⁷⁷⁵ RQ, p. 72 (precisazione tra parentesi mia).

Ma se la ripetizione di fatti analoghi non significa nulla (dal punto di vista della vera spiegazione delle cose), nemmeno l'eventuale rilievo di un *maggior* numero di casi analoghi può significare qualcosa di più (a dispetto delle apparenze) in questa stessa direzione. Il concetto di «probabilità», infatti, è altrettanto illusorio in quanto

questo modo di procedere equivale a riconoscere che non si può assolutamente arrivare ad una certezza qualsiasi e quindi che le conclusioni enunciate non hanno proprio niente di «esatto»;⁷⁷⁶

Dunque, anche il tanto utilizzato calcolo delle probabilità,⁷⁷⁷ in epoca moderna, genera l'errore di credere che sia sufficiente un maggior numero di casi per convalidare una data teoria.

Giunti a questo punto vien da chiedersi, ancora una volta, per quali ragioni si è diffuso questo particolare modo di fare scienza?⁷⁷⁸ La risposta è sempre la stessa: il progressivo allontanamento dello sviluppo della manifestazione universale dal polo essenziale e qualitativo ha finito per condurre tanto in basso da far funzionare quasi ogni processo conoscitivo moderno esclusivamente mediante le modalità sopradescritte. La scienza moderna quindi, oltre ad essere l'esatto opposto di una scienza esatta, possiede anche tutti i caratteri della scienza empirica. Ma, anche in questo caso, il capovolgimento di tutte le cose ha determinato, per una strana ironia, che si capovolgesse anche il senso temporale e prospettico di questo termine:

i fautori (della scienza moderna, ndr), per una strana ironia, si compiacciono di tacciare di «empirismo» le conoscenze degli antichi, quando in realtà è vero esattamente il contrario, perché tali conoscenze, di cui essi ignorano del tutto la vera natura, partivano da principi e non da constatazioni sperimentali, e quindi si può ben dire che la scienza profana è costituita esattamente *al rovescio* della scienza tradizionale.⁷⁷⁹

Ma oramai dovrebbe esser chiaro che il capovolgimento di cui ci si sta occupando in questo studio investe davvero ogni fenomeno e ogni aspetto della realtà, nessuno escluso.

⁷⁷⁶ RQ, p. 72.

⁷⁷⁷ Come è noto il calcolo della probabilità è un concetto astratto e assai sfuggente, sebbene esso si basi sul calcolo di una porzione di area concreta della distribuzione normale (o gaussiana) su di un piano cartesiano ottenuta da un campionamento statistico. Ma se una generalizzazione empirica di un generico raggruppamento di dati non può condurre correttamente a convalidare nessuna teoria (anche se di fatto ne convalida impropriamente tante), a maggior ragione nemmeno può farlo il calcolo della probabilità a partire dalla definizione di un'area (che va da zero a uno) su di un grafico. Vi sono qui almeno due ordini di problemi: il primo nasce dal confondere e dall'identificare erroneamente la distribuzione campionaria con l'universo effettivo dei casi reali (sebbene il matematico non effettui mai questa confusione, nondimeno l'uso improprio che viene fatto delle statistiche conduce esattamente a questa erronea identificazione); il secondo nasce dal confondere e dall'identificare erroneamente la probabilità con la certezza, come ha ben riconosciuto Guéron (RQ, p. 72). Più in generale è necessario ribadire che la vera conoscenza possiede un carattere certo, assoluto e nient'affatto probabilistico. Nondimeno l'uomo moderno ha perso di vista questa stessa evidenza di certezza della verità, e questa sua acquisita cecità lo ha condotto a cercare continuamente i riscontri delle sue teorie nei fatti, anziché imparare a guardare i fatti in un altro modo e da un altro e più elevato punto di vista.

⁷⁷⁸ E' qui doveroso ricordare che è proprio a partire da Aristotele che si sviluppa questa tendenza a fare scienza in modo empirico, sensoriale e pratico, sebbene il processo si sia accentuato in epoca moderna.

⁷⁷⁹ RQ, p. 73 (precisazione in parentesi e corsivo miei).

Ma quando si afferma che la scienza moderna, essendo tutta quantitativa, esclude il versante qualitativo dei fenomeni, vien da chiedersi quali siano le situazioni dove questa esclusione opera il suo maggior danno conoscitivo. La risposta è semplice di quanto non appaia a prima vista: se il *modus operandi* della scienza moderna tende ad escludere la componente qualitativa dei fenomeni che ha deciso di prendere in considerazione, ne risulterà che l'esclusione di questi elementi qualitativi sarà tanto più marcata quanto più saranno accentuati questi stessi elementi qualitativi nei fenomeni presi in considerazione. Ma dov'è che sono più accentuati questi elementi qualitativi? Anche qui è facile rispondere: questi fenomeni maggiormente accentuati in senso qualitativo sono costituiti da tutte quelle esperienze e fatti particolari⁷⁸⁰ (e quindi non generalizzabili) di fronte a cui la scienza moderna empirica e quantitativa non può fare quasi nulla. In effetti, se l'uniformizzazione, la semplificazione e la generalizzazione distorcono la realtà ed eliminano proprio quei tratti qualitativi che sono più presenti nei fatti "particolari", sarà proprio l'accurata analisi di questi fatti particolari (studiati singolarmente) ad evidenziare tratti esplicativi molto più precisi e profondi (in senso qualitativo) rispetto alle indagini quantitative della scienza empirica ufficiale. Queste spiegazioni "qualitative" sono maggiormente rintracciabili e applicabili innanzitutto in ambito umano,⁷⁸¹ ossia in tutti quei settori dove si effettuano indagini biografiche, ricostruzioni di senso, indagini qualitative in ambienti circoscritti e particolaristici e, per l'appunto, qualitativi. Queste moderne tecniche di indagine,⁷⁸² studiando casi e fatti singoli e particolari, escludono la statistica dalle loro metodologie di ricerca e al contempo si spingono, proprio mediante la strumentazione di pertinenza della moderna sociologia qualitativa (in particolare la microsociologia interazionista⁷⁸³) molto più verso le spiegazioni che le descrizioni, e molto più verso la tendenza a porre in evidenza i tratti qualitativi piuttosto che quelli quantitativi. In un certo senso si può tranquillamente affermare che questi strumenti, studiando la parte più interessante della realtà umana, non possono trattare questa stessa realtà alla stessa stregua di un qualsiasi altro generico fenomeno naturale.

Ma è interessante riflettere anche sulla trasformazione avvenuta in altri campi: Guénon fa notare come il processo di degenerazione della conoscenza abbia finito per investire perfino l'antica disciplina astrologica, che in tempi moderni si è ridotta ad essere qualcosa di assai degenerato rispetto alla vera astrologia tradizionale delle civiltà antiche.⁷⁸⁴ La declinazione materialista ed empirista, applicata alla disciplina astrologica, ha provocato una grave deformazione dei tratti essenziali e principali di questa disciplina, tanto che ne è risultata

⁷⁸⁰ RQ, p. 73.

⁷⁸¹ Guénon riconosce che "i fenomeni di ordine umano sono i più marcatamente qualitativi" (RQ, p. 73).

⁷⁸² Alcune di queste tecniche di indagine sono: l'osservazione partecipante, l'analisi dei documenti, l'intervista, la ripresa audiovisiva, solo per citarne alcuni utilizzati dalla moderna sociologia qualitativa.

⁷⁸³ A quanto sembra Guénon non fa riferimento a questi strumenti di ricerca "più qualitativi" che pure vengono usati nell'epoca attuale, specie nel campo di alcune discipline sociali e antropologiche, né sembra mai accennare alla maggiore valenza esplicativa di queste indagini alternative rispetto a quelle della scienza moderna. Nondimeno, e nonostante i limiti che comunque anche questi strumenti di indagine conservano, sento il dovere di ricordarne l'esistenza, e al tempo stesso di collocarli in una posizione un po' più elevata rispetto al livello della strumentazione assegnata alla moderna scienza empirica.

⁷⁸⁴ RQ, p. 74.

Questa «neoastrologia», nel tentativo di darsi una base «empirica» e senza ricollegarsi ad alcun principio, fa appunto un grande uso delle statistiche, le quali anzi vi occupano un posto preponderante; è appunto per questa ragione che si pensa di poterla onorare dell'epiteto «scientifica» (il che implica del resto il rifiuto di attribuire tale carattere all'astrologia vera, così come a tutte le scienze tradizionali similmente costituite), e tutto ciò è ben significativo e caratteristico della mentalità moderna.⁷⁸⁵

Come si può osservare, il capovolgimento strutturale dell'epoca moderna non si è limitato a produrre alcune forme specifiche di scienza e di conoscenza, ma ha anche trasformato contemporaneamente le forme e le modalità della conoscenza antica. E' infatti un errore pensare che nel mondo antico vi fossero alcune forme di conoscenza, che sono poi scomparse lasciando il posto ad *altre* diverse forme di conoscenza. Il processo di conoscenza, derivando unicamente dal polo essenziale e qualitativo della manifestazione, deve necessariamente essere unico (sebbene sia suscettibile di manifestarsi in tanti e diversi modi formali), e quindi unico deve anche essere il processo responsabile della sua trasformazione. In senso rigoroso, quindi, è errato affermare che le scienze moderne sono nate nell'epoca moderna (come spesso si usa dire) e che il sapere antico e superstizioso è morto con la medesima epoca moderna. In realtà è quest'unico generale processo di conoscenza che ha assunto aspetti diversi nelle diverse epoche, facendo emergere nell'epoca attuale dati empirici di una certa rilevanza, ma nascondendo in pari tempo il più ampio orizzonte della metafisica e conseguentemente tutte le forme di conoscenza di grado più elevato, come l'antica saggezza esoterica e tradizionale (molto più potente, da un punto di vista esplicativo, nonostante l'opinione moderna al riguardo si esprima in senso contrario). Ne risulta così un andare in basso a cercare dati e prove nel mondo empirico materiale e sensoriale (dove l'uso delle statistiche), anziché correggere l'angolo visuale dall'alto. Nondimeno è questa la generale tendenza dei processi conoscitivi sviluppatasi in epoca moderna, coerenti del resto, in tutto e per tutto, con la generale uniformizzazione e semplificazione di tutte le cose, espressione a sua volta del tutto ridurre alla sola «quantità». Ma se questo processo non fa che «rinforzare» ulteriormente la quantità (ogni semplificazione, infatti, rinforza la quantità in quanto

nessuna può esistere di più *semplice* della [pura, ndr] «quantità».⁷⁸⁶),

ne deriva di conseguenza che ogni processo inverso deve invece necessariamente indebolire la «quantità» e rafforzare la «qualità»: se è vero che non può esistere nulla di più *semplice* della pura «quantità», è anche vero che non può esistere nulla di più *complesso* della pura «qualità». La conoscenza vera e autentica, quindi, si svolge sempre nella direzione di questa complessità «qualitativa», e non è certo un caso che essa richieda un intelletto superiore per poter essere effettuata, e, oltre un certo livello, un lungo e faticoso processo iniziatico.⁷⁸⁷ Del resto, se la tendenza alla semplificazione è correlata con il bisogno - tutto moderno - di divulgare e rendere accessibili a

⁷⁸⁵ RQ, p. 74 (precisazione in parentesi di Guénon).

⁷⁸⁶ RQ, p. 75 (precisazione tra parentesi quadre e corsivo miei).

⁷⁸⁷ Si veda, in questo studio, il Capitolo 2.5: «La realizzazione metafisica».

tutti queste forme di conoscenza (in se stesse niente affatto semplici), ne deriva, come già evidenziato altrove in questo studio,⁷⁸⁸ che la forma moderna di conoscenza - declinata verso la semplificazione - deve necessariamente e conseguentemente produrre una modalità formale di conoscenza marcatamente degenerata, e quindi trasformata e snaturata. Ma dire questo equivale a dire che le forme di conoscenza oggi maggiormente diffuse e divulgate in Occidente sono in realtà errate, in quanto si trovano in un rapporto sbilanciato rispetto alla Verità. Esse, pur avendo assunto un peso eccessivo e predominante nel contesto moderno, sono in realtà irrisorie in rapporto alla Verità, e tale che poco o nulla esse hanno a che vedere con la sola, autentica e unica Verità.

Ma la degenerazione della conoscenza in epoca moderna ha dato luogo anche ad un altro equivoco: il credere che si possano «unificare»⁷⁸⁹ le diverse posizioni teoriche prodotte dalla scienza moderna. Questa credenza, nonostante rappresenti soltanto un'illusione, ha tuttavia dato luogo ad una serie di sforzi orientati in tale direzione. Ma questi sforzi, condotti in tempi moderni, non potevano condurre a niente altro che a un totale fallimento.⁷⁹⁰ Ma perché lo sforzo di unificazione è errato? Alla luce di quanto esposto fino ad ora è facile rispondere a questa domanda: ogni tentativo di unificazione può riuscire soltanto se ci si riferisce ad un punto di vista realmente superiore, essenziale e qualitativo (la qual cosa non avviene mai in epoca moderna, visto il suo «basso» grado di manifestazione). Così si esprime Guénon:

Quel che appare particolarmente curioso è che la tendenza alla semplicità intesa a questo modo, così come la tendenza all'uniformità che va di pari passo con essa, viene interpretata, da chi ne è influenzato, come uno sforzo di «unificazione», mentre in realtà si tratta di un'«unificazione» alla rovescia, come tutto quanto è diretto verso l'ambito della quantità pura o verso il polo sostanziale e inferiore dell'esistenza, per cui ritroviamo qui quella specie di caricatura dell'unità già da noi segnalata sotto altri aspetti.⁷⁹¹

Come si è visto, infatti, l'unità essenziale non è semplice ma complessa, e la sua presunta semplicità può essere intesa e riferita unicamente alla sua indivisibilità.⁷⁹² Sulla scia di queste riflessioni Guénon ribadisce l'assurdità dell'atomismo, in quanto, come già evidenziato altrove in questo studio, ogni corpo, per quanto piccolo, possiede sempre un'estensione, e se possiede sempre un'estensione deve anche essere sempre divisibile (da cui la contraddittorietà della concezione di atomo come particella indivisibile⁷⁹³). Non solo: l'atomismo poggia sull'errata tesi secondo cui esiste uno spazio

⁷⁸⁸ Si veda, nella presente trattazione, il Capitolo 3.4: «Rapporti tra metafisica e scienza».

⁷⁸⁹ RQ, p. 78.

⁷⁹⁰ A tal proposito è sufficiente pensare allo sforzo compiuto in tal senso dal fisico Albert Einstein, il quale, nel XX secolo, dopo aver messo a punto le due celebri teorie inerenti la relatività speciale e la relatività generale, non è minimamente riuscito a progredire nella direzione di una loro «unificazione», né di una possibile unificazione di tutta la fisica.

⁷⁹¹ RQ, p. 78.

⁷⁹² RQ, pp. 78-79.

⁷⁹³ Il fatto che ogni atomo sia difficilmente divisibile (oggi è possibile spaccare l'atomo soltanto per frazioni di secondo e solo mediante l'ausilio di complessi acceleratori di particelle) non cambia il senso complessivo di queste riflessioni. Ogni corpo, essendo sempre *esteso*, è sempre composto di una quantità, e ogni quantità, in quanto tale e per quanto piccola, è sempre divisibile. Ciò che invece non può mai essere divisibile è l'incorporeo, ossia l'essenza pura e qualitativa, la quale, proprio in quanto priva di estensione, e quindi priva di quantità, è anche priva della possibilità stessa di essere divisa.

vuoto tra gli atomi stessi, il che non può mai essere in quanto il vuoto non può appartenere alle possibilità di manifestazione del mondo corporeo.⁷⁹⁴ Nondimeno anche la concezione atomista, per Guénon, non rappresenta che un'altra fra le tante conseguenze della generale tendenza alla semplificazione operata dal pensiero moderno.⁷⁹⁵ Ma tendenza alla semplificazione, è bene ribadirlo, non significa niente altro che discesa verso il basso:

L'unità principale, [...], pur nella sua assoluta indivisibilità, è tuttavia di una complessità estrema, [...], poiché contiene «eminentemente» tutto ciò che, discendendo ai gradi inferiori, costituisce l'essenza o il lato qualitativo degli esseri manifestati.⁷⁹⁶

E, come si è visto precedentemente in questa trattazione, è solo in corrispondenza dell'«estinzione dell'io» che la qualità si trova nella sua massima pienezza.⁷⁹⁷ Ogni allontanamento da questa posizione comporta una limitazione e una riduzione dell'elemento qualitativo. Così si esprime Guénon:

La limitazione appare, appena si entra nell'esistenza manifestata, sotto la forma delle condizioni stesse che determinano ogni stato e ogni modo di manifestazione; man mano che si scende ai livelli più bassi di tale esistenza, la limitazione diventa sempre più rigorosa, come pure sempre più ristrette sono le possibilità inerenti alla natura degli esseri, il che equivale a dire che l'essenza degli esseri va semplificandosi nella stessa misura; e questa semplificazione prosegue gradualmente fino al di sotto della stessa esistenza, cioè fino all'ambito della quantità pura, là ove essa è finalmente portata al suo massimo con la soppressione completa di ogni determinazione qualitativa.

*È evidente, da quanto precede, come la semplificazione segua strettamente quel cammino discendente...*⁷⁹⁸

E' importante comprendere bene dunque che ogni semplificazione comporta sempre una perdita di qualità. Nondimeno è proprio questo il processo diffusosi in epoca moderna e che costituisce, con tutte le sue mille sfaccettature, l'oggetto della presente trattazione. Ma non si deve qui dimenticare che ogni «semplificazione» non comporta soltanto una corrispondente perdita di qualità, ma un generale e complessivo «capovolgimento» di tutti i rapporti normali.⁷⁹⁹ E se è la forma stessa del pensiero ad essersi semplificata, a maggior ragione risulteranno semplificati tutti i prodotti di questo tipo di pensiero (senza mai dimenticare che «semplificati» vuol dire «errati»). Così, per esempio, si è venuta a generare una curiosa tendenza a voler riscoprire una sorta di «semplicità primitiva», la cui concezione e significato non sono che illusori e del tut-

⁷⁹⁴ RQ, p. 37, nota 2 a piè di pagina.

⁷⁹⁵ Il fatto che l'atomismo sia stato pensato da Epicuro e da Democrito oltre duemila anni fa potrebbe trarre in inganno circa i tempi dell'epoca moderna. Ma si è già visto che la modernità, sebbene si sia accentuata gradualmente e progressivamente, è iniziata oltre seimila anni fa, e pertanto l'intuizione di Epicuro e di Democrito circa l'esistenza degli atomi può anch'essa essere interpretata come una delle conseguenze del pensiero moderno già avviato *verso* la materia e la quantità.

⁷⁹⁶ RQ, p. 79.

⁷⁹⁷ RQ, p. 79.

⁷⁹⁸ RQ, p. 79 (corsivo mio).

⁷⁹⁹ RQ, p. 80.

to immaginari.⁸⁰⁰ Essendo anzi la primitività molto più vicina alla complessità dell'essenza e la modernità molto più vicina alla semplicità della sostanza. Infatti, dove la quantità è massima la qualità è minima, e dove invece la qualità è massima la quantità è pressoché nulla.⁸⁰¹ Così la semplificazione ha finito per contaminare anche l'essenza stessa della forma elevata della religione cristiana dando luogo, come si è visto, al Protestantesimo, in tutto e per tutto forma degenerata di religione, essendosi fondata sull'abolizione dei riti e sulla sostituzione della dottrina con la morale.⁸⁰² Per le stesse ragioni il cammino verso la semplificazione, proprio in quanto tendente ad eliminare l'elemento qualitativo, non poteva non arrivare conseguentemente ad eliminare e a negare ogni forma di esoterismo,⁸⁰³ considerata da Guénon come

prima tappa obbligata di qualsiasi tentativo di semplificazione.⁸⁰⁴

Ma negando i riti e l'esoterismo l'uomo moderno ha finito per negare il significato più profondo delle dottrine religiose, fino al punto da favorire la diffusione generalizzata di forme di ateismo e di agnosticismo - in un contesto sociale sempre più secolarizzato - e fino al punto da giungere a considerare ridicola ogni adesione moderna ad una qualsivoglia forma di religione. Del resto, se in epoca moderna viene considerato reale ed esistente soltanto ciò che cade sotto i sensi, come si può pretendere di aderire a qualcosa che non si vede e che sta al di là del mondo delle forme? Nondimeno questo è un altro degli effetti di quel processo di semplificazione a partire dal quale è stata sviluppata questa riflessione.

Ma nell'insieme delle forme degenerate della conoscenza deve anche essere inclusa una riflessione inerente lo sciamanismo e la stregoneria.⁸⁰⁵ Guénon ribadisce che non possono esistere cose *puramente* materiali e corporee (questa credenza costituisce un pregiudizio tutto moderno⁸⁰⁶):

Di fatto, nella realtà il mondo corporeo non può essere considerato come un tutto sufficiente a se stesso, né come qualcosa d'isolato nell'insieme della manifestazione universale; quali che possano essere le apparenze dovute attualmente alla «solidificazione», esso, al contrario, procede interamente dall'ordine sottile, dove si può dire che abbia il suo principio immediato e per il cui tramite si ricollega, per gradi sempre più prossimi, prima alla manifestazione informale, e poi al non-manifestato.⁸⁰⁷

⁸⁰⁰ RQ, p. 80.

⁸⁰¹ RQ, p. 81.

⁸⁰² RQ, pp. 79-80. Si richiama qui quanto già affermato nella prima parte di questo studio, ossia che ogni morale, essendo solo uno strumento necessario per supportare ogni azione umana, deve generalmente sempre essere considerata di grado basso, contrariamente invece ad ogni intuizione intellettuale e spirituale. Del resto, l'uomo spirituale, vivendo prevalentemente in una condizione di privazione di azioni, non ha bisogno di morali. In senso contrario, e all'estremo opposto, si trova l'uomo moderno, il quale, totalmente preso dal movimento e dalle azioni, necessita in ampia misura della morale, senza che egli del resto ne sia ben consapevole, né del grado e della valenza qualitativa di questa morale, né del tipo di morale da lui utilizzata, né del grado di essenza qualitativa delle sue corrispondenti azioni.

⁸⁰³ RQ, p. 81.

⁸⁰⁴ RQ, p. 81.

⁸⁰⁵ RQ, pp. 173-179.

⁸⁰⁶ RQ, p. 173.

⁸⁰⁷ RQ, p. 174. Sul concetto di «solidificazione», e sulle conseguenze da esso prodotte per il mondo moderno, si veda il penultimo capitolo di questo studio: Cap. 3.13: «Decadimento e solidificazione».

Quindi: in ogni corporeo non vi è soltanto il corporeo, e gli elementi sottili debbono essere presenti ovunque sussista una qualsiasi manifestazione corporea, ossia una qualsiasi manifestazione estesa e spaziale. Dunque:

Da tutto ciò risulta che non possono esistere realmente oggetti «inanimati», e questa d'altronde è la ragione per la quale *la «vita» è una delle condizioni a cui è sottoposta ogni esistenza corporea senza eccezioni*; con questo si spiega anche perché nessuno sia mai stato capace di definire in modo soddisfacente la distinzione tra «vivente» e «non vivente», questione che, come tante altre che si ritrovano nella filosofia e nella scienza moderne, è insolubile soltanto perché non ha alcun motivo di porsi veramente, giacché il «non vivente» non ha posto nella sfera considerata, e giacché, in definitiva, tutto si riduce, sotto questo aspetto, semplicemente a una *differenza di gradi*.⁸⁰⁸

Quindi: tutto ciò che è corporeo - e quindi spaziale ed esteso - deve necessariamente essere «animato» dalla dimensione sottile, sebbene in forme e gradi diversi a seconda delle differenze qualitative esistenti fra queste manifestazioni corporee. La pietra, essendo corporea, vive quanto un mammifero o un uomo, anche se in forme e gradi qualitativamente diversi.⁸⁰⁹ Alla luce di queste ultime considerazioni è della massima importanza mettere in chiaro che questo modo di vedere le cose, denominato anche «animismo»,

si oppone in modo diretto al meccanicismo, nello stesso modo in cui la realtà stessa si oppone alla semplice apparenza esteriore;⁸¹⁰

Anche alla luce del capovolgimento che interessa ogni aspetto dell'epoca moderna, deve essere ben chiaro il fatto che i moderni evoluzionisti attribuiscono la concezione animistica al mondo antico e primitivo in senso spregiativo e negativo (laddove invece essa è quanto di più prezioso possa ancora esistere in tal senso). Nondimeno è questo uno degli aspetti «capovolti» prodottisi in epoca moderna, così come l'impropria identificazione operata assai frequentemente tra «psichico» e «spirituale».⁸¹¹

⁸⁰⁸ RQ, p. 175 (corsivi miei).

⁸⁰⁹ I filosofi della volontà - Schopenhauer e Nietzsche - direbbero che nelle specie viventi superiori, come il mammifero e l'uomo, il *grado di oggettivazione della volontà di vita* è superiore a quello esistente in un vegetale e in una pietra, ma che non per questo il vegetale e la pietra debbono essere considerati privi di vita. In modo del tutto analogo Guénon ha ribadito che non esiste un criterio soddisfacente per distinguere ciò che è vivo da ciò che non lo è.

⁸¹⁰ RQ, p. 175 (corsivo mio).

⁸¹¹ RQ, p. 176. Come è noto la parte psichica deve essere ricondotta al grado inferiore della conoscenza, mentre il lato spirituale deve essere ricondotto alla parte superiore dell'intelletto, e quindi alla parte superiore della scala della conoscenza. Qualsiasi mancanza di chiarezza a questo proposito non può che generare l'assai nota ed erronea identificazione tra «psichico» e «spirituale» (RQ, pp. 231-235), anch'essa generatasi in epoca moderna. Vi è anche da notare che, per Guénon, ogni forma di sciamanismo e di stregoneria rientra a tutti gli effetti tra le forme di «animismo» (RQ, p. 176), e che gli sciamani gestiscono abilmente influenze psichiche che a loro volta possono essere benefiche o malefiche. E anche se la trattazione di questo argomento fuoriesce dagli scopi del presente studio, vale la pena di ricordare che ogni sciamano - e, al limite, ogni individuo - può sempre utilizzare in una certa misura le sue forze psichiche per influenzare cose e persone (in forza delle legge di corrispondenza di tutte le cose), e che queste forze psichiche possono essere inferiori (e quindi malefiche) o superiori (e quindi benefiche). Non solo, ma va chiarito che se ogni manifestazione corporea non può mai esaurirsi *unicamente* nella manifestazione corporea, ne deriva che anche in corrispondenza della morte (che in realtà è solo un cambio di stato), dove il corporeo inizia a trasformarsi per la naturale decomposizione, permane la manifestazione sottile sotto forma di "resti psichici che un essere umano lascia dietro di sé passando ad un altro stato," (RQ, p. 181), sebbene naturalmente nel passaggio vi sia un evidente decadimento di quell'elemento qualitativo che era di pertinenza dell'essere quando questo era in vita. Ma anche queste argomentazioni, tuttavia, fuoriescono dagli sco-

Guénon include tra le forme degenerate della conoscenza moderna anche il «neospiritualismo».⁸¹² Con questo termine si deve intendere quell'insieme di tendenze contemporanee che, opponendosi al «materialismo», tendono a recuperare in qualche modo una dimensione spirituale, senza peraltro riuscirvi, in quanto l'avversione manifestata nei confronti del materialismo, provenendo in realtà dalla stessa radice su cui è innestato lo stesso materialismo,⁸¹³ si dimostra incapace di elevarsi al di sopra delle contingenze, e quindi incapace di contrastare efficacemente il materialismo e i suoi effetti. Ne consegue che il neospiritualismo finisce per ri-convergere, se non nel materialismo in se stesso, almeno nei suoi principali correlati: la scienza e l'industria.⁸¹⁴ Dunque, ancora una volta, ogni efficace azione per contrastare una posizione di basso grado non può che essere a sua volta elevata. Da questa determinazione non è possibile uscire.

Ma la confusione dettata dall'epoca moderna nel campo della filosofia della conoscenza ha generato un altro errore, al quale del resto si è già fatto riferimento: la confusione e l'impropria identificazione che viene effettuata tra la dimensione intellettuale e la dimensione infrapsichica. L'autore che più pesantemente risulta attaccato a tal proposito è Bergson, ritenuto da Guénon in gran responsabile di aver contribuito a generare questa confusione:

La pretesa intuizione che si modella sul flusso incessante delle cose sensibili, lungi dall'essere l'organo di una conoscenza vera, rappresenta in realtà la dissoluzione di ogni possibilità di conoscenza. Ciò conduce a fissare una volta per tutte un punto essenziale, sul quale non deve sorgere alcun equivoco: l'intuizione intellettuale, mediante la quale si ottiene la vera conoscenza metafisica, non ha assolutamente nulla da spartire con quell'intuizione di cui parlano certi filosofi contemporanei, «irrazionalisti» e «vitalisti». Questa è di ordine sensibile, anzi addirittura sub-razionale, mentre la prima, procedente dall'intelletto puro, è super-razionale.⁸¹⁵

pi della presente trattazione; basterà solo ricordare che vi è una forte analogia tra la permanenza delle vestigia di una tradizione che non c'è più e i residui psichici di un essere che ha già cambiato il suo stato con la morte fisica: in entrambi i casi la parte più elevata della manifestazione, quella qualitativa, non può più esserci, e ciò che eventualmente viene recuperato e utilizzato è soltanto la parte più bassa della manifestazione sottile, i cosiddetti residui psichici, i quali a loro volta possono essere utilizzati in senso benefico o in senso malefico a seconda della propria volontà (RQ, p. 183). E' anche doveroso aggiungere che, in generale, in corrispondenza di un indebolimento della forza spirituale di una civiltà o di un ambiente, in suo luogo può introdursi e infiltrarsi la forza contraria alla spiritualità ed operare in tal modo nella direzione della sovversione. Tale forza contraria viene spesso denominata *Shatan*, che significa «avversario», ossia colui che capovolge (RQ, p. 184). Per la legge di corrispondenza di tutte le cose, inoltre, anche i luoghi sono soggetti ad emettere una certa forza psichica nelle forme e nei gradi più diversi (specie nelle località che nell'antichità sono state sede di antichi centri spirituali). A mio avviso questo potrebbe spiegare quell'indescrivibile impressione che si prova permanendo in determinati ambienti diversi e distanti dai luoghi abituali, e di quel particolare legame che si viene a creare con questi luoghi dopo un periodo di permanenza. E' ragionevole supporre che alcuni individui siano particolarmente sensibili a "captare" queste influenze sottili ancora disponibili, per così dire, in un dato luogo. Anche queste riflessioni costituiscono un ulteriore elemento a sostegno della tesi che la realtà è assai più complessa e articolata di come il solo mondo corporeo lascerebbe supporre.

⁸¹² RQ, pp. 211-215.

⁸¹³ RQ, p. 212.

⁸¹⁴ RQ, p. 211.

⁸¹⁵ CM, p. 64.

Con l'utilizzo dell'espressione "filosofi irrazionalisti e vitalisti" Guénon fa riferimento a William James⁸¹⁶ e a Henri Bergson,⁸¹⁷ e "l'intuizione che si modella sulle cose sensibili" deve sempre rimanere distinta dall'intuizione intellettuale pura della metafisica orientale. Ma esaminare più da vicino alcune peculiarità del pensiero di questi autori «vitalisti» fornisce un'importante occasione per sviluppare in modo più ampio una riflessione sulla corretta collocazione che deve essere attribuita all'intero filone della psicanalisi. In effetti, con la scoperta dell'inconscio, sviluppatasi a partire da Schopenhauer, e proseguita da Nietzsche per giungere fino a Freud e ai pensatori post-freudiani, si inizia ad avere a disposizione una discreta quantità di materiale utilizzabile a favore del fattore «intuizione». Guénon riconosce il merito di Bergson nel muovere una critica alle insufficienze del razionalismo, ma attribuisce allo stesso autore la responsabilità di un grave errore quando propone il rimedio ai limiti del razionalismo, ossia quando,

invece di cercare *al di sopra* della ragione il rimedio alle insufficienze, egli lo ricerca, al contrario, *al di sotto* di essa; e così, invece di rivolgersi alla vera intuizione intellettuale, che egli, come i razionalisti, ignora completamente, invoca una pretesa «intuizione» di ordine unicamente sensitivo e «vitale», nella cui nozione, estremamente confusa, l'intuizione sensibile propriamente detta si mescola alle forze più oscure dell'istinto e del sentimento.⁸¹⁸

Del resto, come si potrebbe rivolgere lo sguardo alla dimensione sovra-razionale e sovra-umana quando tutto è rapportato al solo livello della ragione individuale? In altre parole, se da un lato non è poi difficilissimo riconoscere i limiti del razionalismo e dell'ampio insieme delle sue conseguenze, dall'altro diventa però poi difficile orientare correttamente lo sguardo una volta che siano stati evidenziati i limiti della ragione umana. E diventa difficile perché ciò che determina l'orientamento di questo sguardo continua a poggiare sulla sola base della sola ragione umana e individuale (con tutti i limiti che ciò comporta). Ecco allora che questo sguardo, non riuscendo più ad innalzarsi al di sopra di se stesso, è *costretto* a guardare al di sotto di esso, nella sfera dell'inconscio e dell'infra-razionale. Non sarà male, a tal proposito, riportare nuovamente un importante passo di Guénon:

il razionalismo, che è la negazione di qualsiasi principio superiore alla ragione, ha per conseguenza «pratica» l'impiego esclusivo di tale ragione accecata, se così si può dire, per il fatto stesso di essere isolata dall'intelletto puro e trascendente di cui, normalmente e legittimamente, essa non può che riflettere la luce nell'ambito individuale. *Una volta persa ogni comunicazione effettiva con questo intelletto sovra individuale, la ragione non ha altra possibilità che quella di tendere verso il basso*, cioè verso il polo inferiore dell'esistenza, ed immergersi sempre più nella «materialità»; di pari passo, essa perde a poco a poco l'idea stessa della verità, ed arriva a ricercare esclusivamente la *maggior comodità* per la sua comprensione limitata, trovando del resto in ciò una soddisfazione immediata dal fatto stesso che tale tendenza verso il basso la conduce nel senso della semplificazione e dell'uniformizzazione di ogni cosa; essa obbedisce quindi tanto più

⁸¹⁶ RQ, p. 217.

⁸¹⁷ RQ, p. 218.

⁸¹⁸ RQ, p. 217 (corsivi miei).

facilmente e più in fretta a questa tendenza, quanto più gli effetti di essa sono conformi ai suoi *desideri*, e questa discesa sempre più rapida deve necessariamente sfociare, alla fine, in quello che abbiamo chiamato il «regno della quantità».⁸¹⁹

Questo passo è della massima importanza per le finalità del presente studio, in quanto pone in evidenza alcuni passaggi cruciali dell'intera questione. Innanzitutto, il processo discendente dello sviluppo della manifestazione universale sembra disporsi su due piani distinti. Ad un primo livello è possibile registrare la già nota discesa dal piano super-razionale e sovra-individuale fino al piano razionale e individuale. Come si è visto è questo il piano del meccanicismo e del razionalismo, con tutte le sue conseguenze, e che da Guénon viene denominato “prima fase dell'azione anti-tradizionale”.⁸²⁰ Ad un secondo livello si registra un ulteriore abbassamento dello sviluppo della manifestazione universale, questa volta verso l'infra-razionale e l'infra-psichico, determinata da quel carattere ineluttabile che necessariamente deve avere ogni sguardo che si sia sganciato completamente dalla dimensione sovra-umana e sovra-razionale. E' questa quella che Guénon chiama “seconda fase dell'azione antitradizionale”.⁸²¹ Una volta che si riconoscano i limiti del razionalismo non si può più permanere nel piano della razionalità individuale, e al tempo stesso non si può più neanche innalzarsi al di sopra di esso a causa dell'avvenuta rottura di ogni connessione con la dimensione superiore e trascendente. Ne consegue che, una volta che si sia compreso l'errore del razionalismo, l'unica via percorribile è quella di scendere ancora più in basso, verso l'infra-umano e l'infra-razionale, sconfinando così in una dimensione assai peggiore, la quale, anziché correggere il razionalismo e i suoi limiti, genera la falsa credenza secondo cui questa forma intuitiva è l'unica possibile, mentre invece, oltre a non avere nulla a che fare con l'intuizione intellettuale pura della metafisica, è solo il risultato di una grave confusione tra il sensibile e le forze oscure del sentimento.⁸²² Ma c'è un'altra conseguenza: questo tipo di intuizionismo è affine al neospiritualismo di cui si è già parlato. È un rimedio alla cura senza essere un vero rimedio. Per questo motivo

L'atteggiamento dell'«intuizionismo» nei confronti del razionalismo è in un certo modo parallelo a quello del «neospiritualismo» rispetto al materialismo: l'uno tende all'infra-razionale e l'altro tende all'«infracorporeo» (ed anch'esso senza dubbio inconsapevolmente), di modo che, in entrambi i casi, si tratta sempre in definitiva di un direzione nel senso dell'«infraumano».⁸²³

Del resto, se il processo è davvero discendente, esso non poteva arrestarsi al solo livello della razionalità, ma doveva proseguire la discesa ancor più verso il basso, nell'infrapsichico e nell'infracorporeo, in modo del tutto analogo a come nel campo

⁸¹⁹ RQ, pp. 95-96.

⁸²⁰ RQ, Cap. 28: “Le tappe dell'azione antitradizionale”, pp. 187-191.

⁸²¹ RQ, p. 217. In questa fase Guénon inserisce almeno tutto il filone dell'intuizionismo contemporaneo, il filone della psicanalisi, e, più in generale, ogni confusione operata tra la sfera psichica e la sfera spirituale (si veda in particolare: RQ, Cap. 33: “L'intuizionismo contemporaneo”, pp. 217-222; Cap. 34: “I misfatti della psicanalisi”, pp. 223-229; Cap. 35: “La confusione tra psichico e spirituale”, pp. 231-235).

⁸²² RQ, p. 217.

⁸²³ RQ, p. 217.

della fisica moderna si è scesi sempre più fino a *penetrare* la materia al suo interno, verso il mondo delle particelle atomiche e sub-atomiche.

Ma, giunti a questo punto, può sorgere spontanea una domanda: se la discesa è unica, perché Guénon individua e contraddistingue nettamente due fasi dell'intero processo? Si potrebbe azzardare una prima risposta riconoscendo l'intero sviluppo della manifestazione come dipendente prima dal piano razionale e successivamente dal piano sub-razionale, come si è visto. Ma in realtà esiste anche un altro motivo che legittima la distinzione delle "due fasi" di questo processo: ogni manifestazione discendente, fintanto che prosegue rimanendo legata al piano della razionalità, mette in atto un processo denominato «solidificazione» (i cui principali effetti verranno esposti nel penultimo capitolo di questo studio). Nel momento in cui l'inesorabile discesa della manifestazione oltrepassa questa fase per penetrare nell'infraumano, si manifesta un fenomeno processuale che, pur essendo dello stesso segno (cioè discendente), si oppone a quella solidificazione che ha caratterizzato la fase precedente, e che proprio per questo viene chiamata da Guénon «dissoluzione» (i cui principali aspetti e conseguenze verranno illustrati nell'ultimo capitolo di questa trattazione).

Ma i segni di questa dissoluzione sono già visibili in questi modelli esplicativi "infraumani" (come, per l'appunto, l'intuizionismo contemporaneo e il neospiritualismo). Queste teorie, per Guénon, essendo tutte contrassegnate da un carattere evolutivistico, intendono la realtà inserita nella dimensione processuale del divenire, e, di conseguenza, sganciata da ogni forma di conoscenza stabile e immutabile.⁸²⁴ Ma è proprio il venir meno, in queste teorie, di ogni tratto stabile di conoscenza che consente di dedurre

il loro andamento «sfuggevole» ed inconsistente, il quale, in contrasto con la «solidificazione» razionalistica e materialistica, offre veramente una sorta di immagine anticipata della *dissoluzione* di tutte le cose nel «caos» finale.⁸²⁵

Ossia, è proprio a partire dalla negazione di ogni tratto stabile e immutabile che si può dedurre il carattere antimetafisico di questo tipo di intuizioni (come di qualsiasi altra cosa, del resto), le quali, quindi, finiscono per accordarsi molto bene con il mutamento e il movimento tipici dell'epoca moderna. Nondimeno, laddove l'uomo e il pensiero mutano e girano a vuoto senza alcun punto fermo che funga da stabile riferimento, là si viene sempre a produrre caos e confusione.⁸²⁶

E tra gli esempi di dissoluzione Guénon inserisce anche l'interpretazione della religione secondo Bergson e, più in generale, secondo la mentalità moderna:

⁸²⁴ RQ, p. 217.

⁸²⁵ RQ, p. 217 (corsivo mio).

⁸²⁶ Come esempio di «dissoluzione» Guénon cita il modo con il quale Bergson vede la religione (RQ, p. 218): una riduzione a qualcosa di puramente umano, il che implica però la negazione della sua vera essenza (dove il termine "dissoluzione", intendendo con ciò quello che, venendo negato in quanto sovraumano, viene per l'appunto "dissolto"). Nondimeno ogni dimensione sovra-umana, una volta che venga ridotta a qualcosa di meramente ed esclusivamente umano, non può che perdere la sua essenza, e quindi "dissolversi", riducendosi a qualcosa che non ha più nulla a che vedere con la sua essenza originaria qualitativa e metafisica.

tutte le teorie moderne su questo argomento presentano la caratteristica comune di voler ridurre la religione ad un fatto meramente umano, e ciò equivale a negarla, coscientemente o no, perché in tal modo ci si rifiuta di tener conto di quel che ne costituisce l'essenza stessa.⁸²⁷

Ma l'analisi di Guénon prosegue ben oltre: egli riconosce che l'insieme delle interpretazioni moderne della religione, sebbene debbano essere ricondotte a questa caratteristica comune, nondimeno sono riconducibili principalmente a due principali filoni:

quello «psicologico», che pretende di darne una spiegazione basandosi sulla natura dell'individuo umano, e quello «sociologico», che vuol vedervi un fatto d'ordine esclusivamente sociale, il prodotto di una specie di «coscienza collettiva» che determinerebbe la condotta degli individui.⁸²⁸

Dal che è facile dedurre l'intrinseco errore di entrambe queste prospettive. Se ogni vera religione - e quindi ogni religione che non sia degenerata nelle sole forme esteriori - non può che conservare in una certa misura la conoscenza metafisica, ne deriva che ogni modello che tenda a ridurre la religione a qualcosa di umano - e quindi di psicologico o di sociologico - rappresenta sempre un insieme di spiegazioni errate di essa, per quanto queste possano apparire suggestive.⁸²⁹ E anche se Bergson dimostra di saper riunire la spiegazione psicologica a quella sociologica, egli tuttavia non può evitare di svuotare di contenuto il significato più vero della religione.⁸³⁰

Ma questa stessa tendenza dissolutrice, rilevabile negli scritti di Bergson, investe anche il fenomeno della «magia», interpretata erroneamente come «esteriorizzazione di un desiderio di cui il cuore è ricolmo»,⁸³¹ ossia ricondotta ancora una volta a qualcosa la cui origine è psicologica, e che di conseguenza ha poco a che vedere con l'essenza della vera magia. Anche questa interpretazione, dunque, rappresentando incontestabilmente una ulteriore conseguenza dell'intuizionismo bergsoniano, deve es-

⁸²⁷ RQ, p. 218.

⁸²⁸ RQ, p. 218.

⁸²⁹ Voglio qui ricordare, ancora una volta, che ogni spiegazione teorica sviluppatasi in epoca moderna non si limita ad essere errata in un senso generico, ma essa si sviluppa anche in una direzione che soddisfa maggiormente i bisogni pratici e di comodità degli uomini e della civiltà moderna. Ed essendo l'epoca moderna discesa al suo più basso livello, ne deriva che anche le spiegazioni inerenti a questa medesima epoca moderna - specie le spiegazioni dei fenomeni religiosi - non possono che essere quanto mai lontane dalla verità. Del resto, oggi, affermare che il sentimento religioso compensa la paura dell'uomo per la morte soddisfa il versante psicologico della spiegazione, ma non ha nulla a che vedere con la spiegazione di che cosa veramente sia l'autentica essenza della religione.

⁸³⁰ RQ, pp. 218-219. Il fatto importante - curioso e rivelatore ad un tempo - è che con l'espressione «religione statica» Bergson si riferisce a quel tratto di verità eterna che, proprio in forza della sua stabilità, rende ai suoi occhi la concezione della religione una pura illusione (laddove invece essa ne rappresenta la vera essenza); mentre, per converso, con l'espressione «religione dinamica» Bergson si riferisce ad una concezione di realtà-verità sottomessa al continuo cambiamento e che, proprio in forza della mancanza di ogni tratto stabile, rende ai suoi occhi questa concezione di religione l'unica vera e accettabile (laddove invece è proprio questa concezione di religione che evidenzia la perdita dell'elemento caratteristico di ogni vera religione). Ma è proprio la preferenza espressa da Bergson per la religione dinamica, anziché per la religione statica, ad evidenziare non solo un grave errore interpretativo ma anche un chiaro esempio di «dissoluzione» dei principi superiori. Nondimeno è un errore l'accostamento tra «religione dinamica» e «misticismo», operato da Bergson solo in relazione a quanto c'è di individuale nelle diverse forme mistiche (mentre in realtà, come si è visto, l'aspetto importante ed essenziale di ogni forma di misticismo risiede proprio nella sua portata metafisica, seppure in forma e grado minori rispetto alla realizzazione metafisica completa).

⁸³¹ RQ, p. 220.

sere inclusa nell'ampio insieme di quelle forme errate di conoscenza inserite da Guénon nella «seconda fase dell'azione anti-tradizionale»,⁸³² caratterizzata essenzialmente dal fenomeno della «dissoluzione».

Ma perché tra le forme degenerate di conoscenza viene inclusa anche la psicanalisi?⁸³³ Alla luce di quanto è già stato esposto dovrebbe essere chiaro che il movimento contrario ad ogni ascesa e salita non può che essere rappresentato da una discesa, verso il basso e verso la materia. Di conseguenza, se, come si è detto, deve essere collocata nella posizione più elevata la dimensione sovra-individuale e sovra-razionale (percepibile dalla parte superiore dell'intelletto), e più in basso la dimensione razionale e individuale, ne deriva che più in basso ancora dovrà essere collocata ogni forma di intuizione inferiore a quella razionale, e quindi infra-psichica. Ebbene, nello sviluppo del cammino discendente della manifestazione universale, era inevitabile che, dopo essere scesi dal piano sovra-razionale al piano razionale e individuale, si dovesse scendere ulteriormente, penetrando quindi *al di sotto* del piano razionale e individuale, e generando conseguentemente e nel medesimo tempo le intuizioni corrispondenti a questo piano. Se con Bergson si sono prodotte alcune di queste intuizioni infra-razionali, con Freud si è prodotta addirittura l'ipostatizzazione di questo livello infra-razionale e infra-psichico, intendendolo come se esso fosse dotato di una forza e di un potere che in realtà possono esistere soltanto in un'epoca discesa molto in basso e, per l'appunto, materialistica (e questa è la sola ragione per cui la psicanalisi ha potuto nascere e svilupparsi soltanto in epoca moderna). Ma penetrare così in basso, nelle regioni dell'inconscio, significa penetrare nella materia stessa, con la conseguenza non solo di perdere di vista ogni dimensione superiore e sovra-razionale, ma anche di attribuire alle forze materiali dell'inconscio un potere e una forza che esse in realtà possiedono solo in senso relativo, dipendendo esse in misura inversamente proporzionale dalla presenza di ogni conoscenza superiore e trascendente - le sole in grado di dominarle realmente - (le quali, in epoca moderna, si sono ridotte ai suoi livelli minimi). Nondimeno doveva essere necessariamente «materialistico» l'atteggiamento di coloro che hanno fatto della psicanalisi una scienza. E non è certamente un caso che Freud si sia sempre dichiarato materialista fino alla fine dei suoi giorni,⁸³⁴ così come non può essere un caso il fatto che tutto lo sviluppo del suo pensiero sia irrimediabilmente contrassegnato da una visione pessimistica e materialistica dell'uomo e della civiltà moderna.⁸³⁵ Ci si potrebbe chiedere, a questo punto, perché debba essere

⁸³² RQ, p. 221.

⁸³³ RQ, Cap. 34: "I misfatti della psicanalisi", pp. 223-229.

⁸³⁴ RQ, p. 223, nota 1 a piè di pagina.

⁸³⁵ Si veda a questo proposito: Sigmund Freud: *Il disagio della civiltà - e altri saggi*, Bollati-Boringhieri, Torino, 1971. Vorrei qui ricordare come un altro autorevole riferimento del pensiero psicanalitico - Carl Gustav Jung - abbia invece saputo recuperare, sebbene sempre in misura assai parziale, una forma di pensiero di grado un po' più elevato rispetto alle riflessioni puramente «materiali» che caratterizzano gli scritti di Freud. Come è noto, infatti, Jung attribuisce una notevole importanza al simbolo e alla sua capacità di mediazione delle forze dell'inconscio, così come riconosce l'importanza delle religioni per l'uomo ai fini di un migliore funzionamento dell'apparato psichico. Ritengo doveroso apportare questa nota per integrare il giudizio assolutamente categorico e negativo che Guénon mantiene nelle sue osservazioni su Jung, specie quando gli attribuisce l'errore di interpretare il simbolo dal lato dell'infra-conscio anziché dal lato del super-conscio, e quando contesta la teoria dell'inconscio collettivo in quanto ricondotta al livello sociale anziché al livello spirituale (che invece non ha nulla a che vedere con il fattore collettivo). Sebbene Guénon, con queste due osservazioni, muova delle critiche a Jung (e alla psicanalisi in generale) del tutto fondate e legittime (si veda: SSS, Cap. 5: "Tradizione e inconscio", pp. 46-49; ed anche: PN, Cap. 24: "Sulla perversione «psicanalitica»", pp. 132-137), e che

considerata superiore o migliore la conoscenza dei principi trascendenti rispetto ai contenuti della profondità dell'inconscio studiati dalla psicanalisi? In altri termini: perché gli psicologi considerano «profondi» - e quindi degni di essere considerati e studiati - prevalentemente i contenuti dell'inconscio? Anche in questo caso, alla luce delle conoscenze fin qui esposte e acquisite, non dovrebbe essere difficile rispondere. Se a dominare l'epoca moderna sono prevalentemente le sole forze quantitative e materiali - giunte oramai fino al punto da disconoscere ogni dimensione superiore e trascendente - ne deriva che l'uomo moderno *si sente costretto* a conferire peso ed importanza a queste stesse forze materiali dell'inconscio, in quanto non vi vede niente altro oltre ad esse. Ed è proprio questo uno dei motivi per cui l'uomo moderno, oltre a vivere in completa confusione, sente dentro di sé il diritto di conferire luogo ed importanza proprio a queste sue forze inconse: perché le percepisce come l'unico importante elemento del suo essere; come si vedrà, per queste stesse analoghe ragioni, questo è anche il motivo per cui l'uomo moderno, pur credendosi libero, appare essere dominato in realtà da queste forze basse e materiali, dimostrandosi pressoché incapace di governarle. Così si esprime Guénon in proposito:

Degna di nota è ancora la strana illusione per cui gli psicologi giungono a considerare certi stati tanto più «profondi» quanto più sono semplicemente inferiori; non è forse questo un indizio della tendenza ad andare *nel senso inverso* a quello della spiritualità, la quale sola può essere detta veramente profonda, perché essa sola è inerente al principio ed al centro stesso dell'essere? D'altra parte, poiché il campo della psicologia non si estende verso l'alto, il «superconscio» le rimane del tutto precluso; e quando le accade di venire in contatto con qualcosa di elevato, essa pretende puramente e semplicemente di annetterlo, assimilandolo al «subconscio»: tale, quasi sempre, la natura delle sue presunte spiegazioni concernenti la religione, il misticismo, ed anche certi aspetti delle dottrine orientali come lo *Yoga*; e, in questa *confusione del superiore con l'inferiore*, c'è già qualcosa che può essere propriamente interpretato come vera sovversione.⁸³⁶

Del resto, ciò che precedentemente è già stato denominato «capovolgimento» acquisita, in questo contesto, il medesimo senso della parola «sovversione», potendo i due termini essere usati indifferentemente l'uno rispetto all'altro. Ma vale anche qui ribadire quanto è già stato affermato precedentemente in questo studio a proposito delle altre forme di conoscenza: non deve essere negato il valore di queste conoscenze in

senza dubbio debbono essere sottoscritte, sembra tuttavia che egli dimentichi che deve comunque essere operata una distinzione di grado e di livello tra il pensiero di Freud e quello di Jung, per quanto infinitesima essa possa essere. Se, infatti, uno degli scopi principali di questa ricerca è quello di individuare i criteri che consentono di distinguere le differenze di altezze, anche minime, tra diverse posizioni teoriche, allora è necessario puntualizzare che la posizione di Jung, essendo meno materialistica rispetto a quella di Freud, deve conseguentemente essere interpretata come *più elevata*. Come è noto, infatti, mentre Freud riconduce tutto il determinismo della psicanalisi alle sole ed uniche forze dell'inconscio e della pulsione sessuale (collocata al centro di tutta la sua riflessione), Jung, collocando la pulsione sessuale *a lato* nella configurazione dell'apparato psichico, dimostra perlomeno di relativizzarne la centralità e di riconoscere un sia pur minimo «potere di alleggerimento» di queste forze basse della materia da parte dei simboli. In tal modo, è bene ribadirlo, da un punto di vista metafisico, Jung dimostra di *innalzarsi* di un poco rispetto alle posizioni del suo maestro Freud. Nondimeno il rilievo di questa differenza è di capitale importanza per le finalità generali di questo studio. Per dovere di completezza di riflessione si ricordi qui, ancora una volta, che la posizione di Guénon non è quella di permettere la manipolazione delle forze dell'inconscio (operazione anzi di per sé assai pericolosa), bensì quella di ricondurre le forze dell'inconscio, in senso trasformato e riordinato, ai principi superiori e trascendenti (i quali, solamente, riescono ad esercitare un dominio reale ed effettivo, corretto e legittimo su queste forze basse e materiali).

⁸³⁶ RQ, p. 224 (corsivi miei).

se stesse, sebbene esse abbiano un valore assai relativo, ma ciò che deve essere condannato è il peso troppo marcato che sovente viene attribuito a questi modelli esplicativi, così come anche un uso eccessivo e impropriamente strumentale della psicologia nel mondo moderno.⁸³⁷ Nondimeno l'attribuzione ai «residui psichici» di una valenza troppo marcata ha dato luogo alle concezioni «metapsichiche» e «spiritiste»,⁸³⁸ le quali, fondandosi proprio sugli elementi dello psichismo inferiore (anziché sugli elementi della parte superiore dell'intelletto), non possono che essere classificate come forme *degenerate* di conoscenza.⁸³⁹ Come ben riconosce Guénon, qui non si tratta più semplicemente di abbassamento ma, ancora una volta, di «sovversione», ossia di «capovolgimento». Ecco dunque che diventa chiaro il motivo per cui, in questo genere di questioni, si utilizza il termine «satanico»: trattare gli elementi infra-psichici, e quindi infra-umani, significa sovvertire l'ordine naturale delle cose, ma capovolgere l'ordine naturale delle cose rappresenta sempre qualcosa di «satanico».⁸⁴⁰

Ma se da un lato Guénon accosta l'attività degli psicanalisti a quella degli spiritisti (per il fatto che entrambi, utilizzando elementi dello stesso ordine, sembrano dominati da una volontà sovvertitrice⁸⁴¹), non meno importante diventa esaminare gli effetti di queste attività: se, in generale, scendere in basso diventa pericoloso in ragione del rischio di subire il dominio delle forze infra-psichiche, ne deriva che la discesa in basso nei contenuti dell'inconscio, operata dallo psicanalista, deve comportare sempre e necessariamente questo medesimo pericolo. E questo sia per colui che si sottopone alla terapia psicanalitica, sia per chi guida ed esercita la pratica stessa (essendo il contatto con queste forze sempre in qualche misura contagioso).⁸⁴²

⁸³⁷ Chiamo «psicologismo» la tendenza moderna ad utilizzare in modo troppo marcato e frequente, oltre che improprio, le categorie psicologiche per leggere e interpretare la realtà sociale e individuale. Più in generale, il tutto ridurre a categorie psicologiche porta non solo ad attribuire un peso eccessivo ai mille capricci e bisogni individuali (mai soddisfabili in mancanza di sovrastrutture orientate in senso superiore e trascendente), ma porta anche a favorire gli stessi risultati interpretativi di questa scienza in un senso piuttosto che in un altro, dal che se ne deduce che queste operazioni non possono che condurre facilmente a legittimare posizioni troppo basse e troppo legate alla materialità e alla semplice individualità (sull'interpretazione fornita da Guénon della psicologia moderna si veda anche il recente e inedito saggio in lingua francese a lui attribuito: PSY). Nondimeno queste operazioni non possono che condurre ad una esclusione di ogni altro punto di vista (e ciò spiega quell'impressione di parzialità e di limitatezza che si prova leggendo alcune interpretazioni psicologiche della realtà di oggi). Ma, oltre a ciò, ne consegue anche una pericolosa «strumentalizzazione» delle interpretazioni psicologiche moderne, le quali, come è noto, tendono generalmente ad assumere una posizione antagonista non solo rispetto a principi di ordine superiore, ma anche nei confronti di quelle correnti pedagogiche che vogliono in una certa misura rimanere orientate ai valori della volontà di riscatto dell'individuo, della sua capacità di affrontare le difficoltà nonostante la presenza di condizioni iniziali svantaggiose, e, più in generale, di quel particolare approccio che dimostra di affrontare in modo più serio i delicati temi della libertà e dell'autonomia dell'individuo all'interno di un contesto di civiltà fortemente contrassegnato dalla materialità e dalla quantità. La tesi che voglio sostenere è che se, da un lato, la civiltà moderna subisce in ampia misura gli effetti dell'attuale ciclo cosmico, dall'altro, a livello individuale, è pur sempre possibile, seppur in misura parziale, una significativa «liberazione» dalle soverchianti condizioni del mondo attuale, quantitativo e materiale, senza per questo giungere necessariamente alla conoscenza metafisica.

⁸³⁸ RQ, p. 224.

⁸³⁹ RQ, pp. 225-226. Si è già evidenziato altrove l'errore che, per Guénon, viene commesso dallo spiritismo (si veda: ES).

⁸⁴⁰ RQ, p. 225. Si deve qui ricordare, ancora una volta, che la radice etimologica del termine «satanico» significa «avversario, nemico, *oppositore*» (dove il «capovolgimento»), e che, come ben ricorda Guénon, ««avversario» è il senso letterale della parola ebraica *Shatan*» (RQ, p. 184, nota 1 a piè di pagina), da cui discende il termine «Satana», per l'appunto.

⁸⁴¹ RQ, p. 226.

⁸⁴² RQ, p. 226. Guénon, su questo passaggio, si dimostra assai categorico, sostenendo anche che queste attività «accre-scono lo squilibrio generale del mondo». È probabile che Guénon sottovaluti la parte costruttiva della terapia, ossia la riconduzione dei contenuti inconsci ad una nuova elaborazione razionale, ma nondimeno il pericolo per le conseguenze

Ma vi è ancora un altro aspetto da mettere in evidenza a proposito della questione inerente la terapia psicoanalitica: colui che vi si sottopone è solitamente già *debole* di suo, e si trova quindi in una condizione di difficile e precario equilibrio psichico; di conseguenza gli elementi infra-psichici con cui entra in contatto durante la terapia assumeranno necessariamente un significato ancor più lontano dalla verità, essendo questa debolezza iniziale un fattore decisivo tra quelli che favoriscono la sovversione stessa (sebbene dagli psicoanalisti per denominare questo aspetto utilizzino l'espressione "resistenza al trattamento"). Ma giunti a questo punto non può non sorgere la domanda circa la differenza fra i veri processi iniziatici e i trattamenti psicologici. Sebbene si sia già compreso che con l'uno si scende e con l'altro si sale, è necessario chiarire che

Questa pretesa «discesa agli Inferi», non seguita da nessuna «risalita», è semplicemente una «caduta nel pantano»,⁸⁴³

Inoltre,

Nella «discesa agli Inferi» l'essere esaurisce definitivamente certe possibilità inferiori per potersi quindi elevare agli stati superiori; mentre nella «caduta nel pantano», queste possibilità inferiori penetrano in lui per dominarlo ed infine sommergerlo completamente.⁸⁴⁴

Ciò che deve essere ben compreso è il carattere opposto dei due processi: la prima strada conduce l'individuo ad esaurire e a dissolvere tutti i suoi elementi inferiori per lasciarsi compenetrare successivamente dalla sola dimensione superiore e trascendente; la seconda strada, all'opposto, conduce l'individuo ad eliminare quel poco di razionalità e di pensiero cosciente ancora presente in lui per lasciare spazio unicamente agli elementi inferiori, che in tal modo finiscono per prendere il sopravvento. In effetti, questo passaggio rende ancor più chiaro non soltanto la differenza tra i due processi, ma - ed è ciò che qui più interessa - il loro carattere opposto, in modo perfettamente coerente con l'opposizione che sussiste fra l'innalzamento da un lato e il capovolgimento (sovversione) di tutte le cose avvenuta in epoca moderna dall'altro. Nondimeno, se chi si accosta alla psicanalisi è generalmente *più debole*, colui che intende iniziare un processo iniziatico deve, per converso, essere già in partenza *più forte* e molto più equilibrato rispetto alla media degli individui.⁸⁴⁵ Ma da queste riflessioni è facile dedurre che la maggioranza delle persone che popolano la civiltà moderna oc-

della discesa rimane, e precede sempre comunque la successiva ricostruzione elaborativa dei contenuti così trattati. Oltre a ciò vi è da confermare l'aggravio del pericolo dovuto alla costante mancanza, durante tutto il processo, di elementi stabili e di appoggi sicuri e superiori (nel senso dei principi trascendenti); donde la delicatezza delle terapie psicoanalitiche, e la conseguente necessità di un grande equilibrio e di un'ampia cultura per colui che vi si adopera. Nondimeno resta il fatto che dopo un'importante terapia la persona trattata non può più essere la stessa, e di conseguenza c'è da chiedersi se sia corretto legittimare la validità etica di questa importante modificazione della personalità dell'individuo che è stato sottoposto a terapia.

⁸⁴³ RQ, p. 227. Guénon con questa espressione si riferisce esplicitamente al detto usato nell'antichità a proposito della strada che, conducendo ad Eleusi, poteva condurre nel pantano coloro che pretendevano di accedere all'iniziazione senza possederne i requisiti qualificatori necessari all'accesso (RQ, p. 227).

⁸⁴⁴ RQ, p. 227.

⁸⁴⁵ RQ, p. 228.

cidentale si trova ad essere molto più fragile e debole di quanto non si possa immaginare, da un punto di vista dell'equilibrio psichico. Nondimeno ciò è dovuto proprio alla sovversione e al capovolgimento operato e ottenuto dall'azione dell'attuale ciclo cosmico nell'epoca moderna; e nondimeno è proprio a causa di questa generale e diffusa debolezza dell'individuo nell'epoca moderna che il punto di vista della psicanalisi e la corrispondente terapia ha trovato così tanti proseliti e così ampia diffusione (e come potrebbe essere altrimenti?!).

Ma Guénon non manca di evidenziare la sua posizione anche a proposito della delicata questione su chi debba avere il diritto di esercitare la psicoterapia. Come è noto, i terapeuti, prima di iniziare l'esercizio della loro professione, debbono essere loro stessi «psicanalizzati» preliminarmente. Ebbene, Guénon pone almeno due ordini di questioni in proposito: la prima riguarda il fatto che la modificazione permanente che i futuri terapeuti ricevono con questo trattamento è sempre di segno inverso a quella di un vero iniziato, e la seconda riguarda l'interrogativo su chi e come abbia potuto essere stato psicanalizzato per primo. Così si esprime Guénon:

dal momento che è evidentemente impossibile dare ad altri ciò che già non si possiede, ed essendo l'invenzione della psicanalisi del tutto *recente*, donde mai i primi psicanalisti hanno ricevuto i «poteri» che trasmettono ai loro discepoli, e da chi essi stessi hanno potuto essere per primi «psicanalizzati»?⁸⁴⁶

Guénon riconosce che questo interrogativo induce un certo imbarazzo in chi se lo pone, e non vi può essere risposta soddisfacente in merito. Anche se la riflessione di Guénon si interrompe con la sospensione e l'incertezza che lascia colui che si sia posto questo interrogativo, è senz'altro possibile aggiungere che la psicanalisi, oggi, e la psicologia terapeutica, viene largamente utilizzata per «conformare» gli individui all'interno di un modello di civiltà che in se stesso è assai alienante. Ma il fatto che favoriscano l'adattamento ad un modello socio-culturale di civiltà non implica affatto né l'autentico superamento dei problemi di fondo né un autentico innalzamento dell'individuo verso una vera realizzazione. In altre parole, la psicanalisi è un punto di vista relativo posto accanto ad altri punti di vista relativi, e quindi la sua posizione rimane opinabile e l'importanza ad essa attribuita relativa e contingente. E dal punto di vista della metafisica ciò che rimane relativo e contingente non può mai possedere un autentico valore. Nondimeno tutto ciò che si è sviluppato nella civiltà moderna è e non può non essere funzionale ad essa: nel momento in cui questo modello di civiltà dovesse dissolversi anche tutto ciò che con essa è nato con essa perirà, psicanalisi compresa.

Ma nell'insieme delle «contraffazioni»⁸⁴⁷ diffuse in epoca moderna deve essere inclusa anche un'errata interpretazione delle pratiche *yoga*, le quali - anch'esse - non hanno niente a che vedere con gli strumenti di cura per malati o disturbati,⁸⁴⁸ es-

⁸⁴⁶ RQ, p. 228 (corsivo mio).

⁸⁴⁷ Il termine è utilizzato da Guénon stesso a proposito della “snaturazione del simbolo” (RQ, p. 227), laddove con questa espressione si deve intendere un uso improprio del simbolo (e di ogni altro strumento di elevazione) al punto da disconoscere ogni elemento sopraumano.

⁸⁴⁸ RQ, p. 228.

sendo esse anzi soltanto un insieme di pratiche destinate di per sé ad individui già predisposti ad accedere in una certa misura alla conoscenza superiore. Ogni altro uso dello *Yoga* si riduce ad essere un impiego strumentale di questa disciplina, e una pratica errata consegnata nelle mani di persone che, già strutturalmente deboli e disturbate non possono che farne un uso improprio.

Al di là della apparente frammentarietà e molteplicità degli esempi che sono stati riportati in questi ultimi passi, è bene comprendere che i casi qui esaminati sono del tutto ascrivibili alla più ampia e generale situazione, ampiamente diffusasi in epoca moderna,⁸⁴⁹ in cui è venuta ad ingenerarsi la confusione tra lo psichico e lo spirituale.⁸⁵⁰ Nondimeno questa stessa confusione si è propagata - complice il dualismo cartesiano - fino ad ingenerare l'impropria identificazione tra «anima» e «spirito», identificando sotto l'unica categoria di ciò che non è corporeo indifferentemente l'uno e l'altro (quando invece le due realtà sono sempre ben distinte).⁸⁵¹ Ma il problema della confusione tra psichico e spirituale investe naturalmente anche l'insieme delle pratiche e delle attività che possono essere intraprese dall'uomo. Se un essere non è mai malefico in se stesso, nondimeno egli si trova sempre di fronte a due possibilità opposte: innalzarsi o abbassarsi. E, a tal proposito,

qualunque cosa può, [...] servire come occasione o «supporto» per chi si immette nella via che dovrà condurlo a una «realizzazione» spirituale,⁸⁵²

Così come

qualsiasi cosa può altrettanto bene essere un ostacolo, invece di un «supporto», se l'essere vi si arresta lasciandosi illudere e sviare da certe apparenze di «realizzazione» che non hanno alcun valore in sé, non essendo che risultati meramente accidentali e contingenti,⁸⁵³

E' bene notare che, per Guénon, questo pericolo di sviamento esiste sempre, sebbene sia meno grave per possibilità di carattere corporeo e più grave per possibilità di carattere psichico. Una pratica errata a livello corporeo può compromettere la propria salute, lasciando penetrare le influenze di qualità bassa (che sono le prime ad approfittarne nel caso di errori nell'attività). Una pratica errata a livello psichico può declinare in due errori opposti ma dello stesso genere: nel primo caso lo spirituale viene ridotto allo psichico (è questo il caso delle spiegazioni psicologiche più sopra esaminate); nel secondo caso, al contrario, lo psichico è assunto come spirituale (è questo il caso dello spiritismo e di tutte le forme del neospiritualismo a cui si è più sopra accennato).⁸⁵⁴ Non meno interessante è chiarire bene l'origine di questo genere di errori: essi, in modo del tutto coerentemente rispetto alle tendenze dell'epoca moderna, trovano la loro origine e la loro forza proprio nel forte legame che prova l'uomo moder-

⁸⁴⁹ RQ, p. 231.

⁸⁵⁰ RQ, Cap. 35: "La confusione tra psichico e spirituale", pp. 231-235.

⁸⁵¹ RQ, p. 231.

⁸⁵² RQ, pp. 231-232.

⁸⁵³ RQ, p. 232.

⁸⁵⁴ RQ, pp. 232-233. Per quanto riguarda l'errore dello spiritismo si veda: ES.

no per il mondo fenomenico. Essendo egli sostanzialmente incapace di svincolarsi dal mondo delle forme, finisce per provare un'eccessiva attrazione per *il solo* mondo delle forme, senza comprendere che queste stesse forme hanno in questo caso un carattere illusorio e non possono che derivare unicamente dall'infra-psichico. Ma se entrare in contatto con i contenuti infra-psichici può comportare il pericolo di uno sviamento irreversibile dell'essere, nondimeno la dissoluzione finale che interessa il cosmo manifestato interesserà, in modo analogo e parallelo, anche il singolo individuo, che vedrà disintegrarsi la sua coscienza. Di fronte a questi pericoli Guénon raccomanda attentamente di guardarsi

da tutto ciò che potrebbe indurre l'essere a «fondersi» [...] in una sorta di «coscienza cosmica», esclusiva d'ogni «trascendenza» e perciò di ogni spiritualità effettiva; è questa la conseguenza ultima di tutti quegli errori antimetafisici che, sotto il loro aspetto più particolarmente filosofico, sono individuati con termini come «panteismo», «immanentismo» e «naturalismo», cose del resto strettamente connesse, conseguenza di fronte alla quale certa gente sicuramente si ritrarrebbe se potesse sapere veramente di che cosa si parla. Cose come queste, infatti, sono il segno che *la spiritualità è intesa letteralmente «alla rovescia»*, sostituendo ad essa quel che ne è veramente l'inverso, giacché portano inevitabilmente alla sua perdita definitiva, ed è in ciò che consiste il «satanismo» vero e proprio; che quest'ultimo sia consapevole o inconsapevole, a seconda dei casi, influisce del resto ben poco sui risultati; né bisogna dimenticare che il «satanismo inconsapevole» di certa gente, *più numerosa che mai nella nostra epoca di disordine* estendentesi in tutti i campi, non è in fondo che uno strumento al servizio del «satanismo consapevole» dei rappresentanti della «contro-iniziazione». ⁸⁵⁵

Del resto era inevitabile che nel periodo più basso e più estremo dell'attuale ciclo cosmico si giungesse ad una situazione altrettanto bassa ed estrema per quanto riguarda l'interpretazione e la gestione delle forze psichiche del singolo individuo: se lo sviluppo della manifestazione universale è discesa fino al punto da capovolgersi in ogni suo senso e in ogni suo significato, lo stesso doveva succedere nel campo del singolo essere e della gestione delle sue forze psichiche. E' bene puntualizzare ancora una volta che queste forme di conoscenza non sono soltanto *alternative* rispetto alle modalità conoscitive correttamente orientate in senso metafisico, ma sono esse stesse *decadute* fino al punto da rovesciarsi rispetto al loro significato originario. Del resto, se ogni vera conoscenza comporta sempre e necessariamente un innalzamento - sebbene attraverso una serie indefinita di gradi - ogni abbassamento non può che comportare una conoscenza alla rovescia, ossia un disconoscimento e un decadimento indefinitamente progressivo dell'intuizione superiore che, nella sua fase finale, non può che risolversi nella «sovversione» e nel «capovolgimento» che caratterizzano queste moderne forme di conoscenza. E al capovolgimento, a sua volta, non può che seguire la vera e propria «dissoluzione» di quel po' che resta della conoscenza superiore. Ma se attorno al tema della dissoluzione verranno effettuate le riflessioni conclusive di questa trattazione, per ora è sufficiente chiarire i tratti rimanenti di alcuni aspetti residuali di queste forme di conoscenza capovolte.

⁸⁵⁵ RQ, pp. 234-235 (corsivi miei).

Innanzitutto «satanica» è ogni azione anti-tradizionale,⁸⁵⁶ ossia ogni azione o processo che si opponga ad una qualsivoglia restaurazione di un qualche autentico elemento tradizionale. Tra le attività anti-tradizionali diffuse nel mondo moderno si deve però distinguere la «contro-iniziazione» dalla «pseudo-iniziazione»:

La «pseudo-iniziazione» è realmente uno dei prodotti dello stato di disordine e di confusione provocato, all'epoca moderna, dall'azione «satanica» che ha il suo punto di partenza cosciente nella «contro-iniziazione»;⁸⁵⁷

Mentre la contro-iniziazione è un'attività reale, il cui scopo cosciente, pur imitando i rituali della vera tradizione, è quello di dirigersi in senso opposto alle vere iniziazioni, la pseudo-iniziazione,

non è niente in se stessa, [...] è priva di ogni realtà profonda⁸⁵⁸

Nondimeno essa è ampiamente diffusa in epoca moderna. Pur ammettendo l'esistenza di numerose organizzazioni pseudo-iniziatiche, Guénon ritiene sufficiente nominarne soltanto alcune: i gruppi di «sensitivi» e di «chiaroveggenti», i «teosofisti»,⁸⁵⁹ le «organizzazioni rosacrociate».⁸⁶⁰ Ma ciò che in questo contesto deve interessare non riguarda tanto la ricerca e l'analisi dei dettagli inerenti la struttura e l'organizzazione di questi gruppi pseudo-iniziatici, quanto piuttosto comprenderne la comune struttura di fondo e la funzione generale che esse svolgono. Innanzitutto, per strutturare la costruzione di queste false tradizioni, questi gruppi utilizzano in ampia misura il «sincretismo»: prendendo in prestito singoli elementi dalle diverse tradizioni, e riunendoli un po' a casaccio, senza alcun criterio, essi contribuiscono a costruire un insieme di forme rituali che hanno solo la parvenza di tradizione ma nessun autentico e profondo contenuto.⁸⁶¹ In ogni pseudo-iniziazione, essendo lo spirito sempre assente, l'azione che ne risulterà, anziché assumere caratteristiche di organicità, si ridurrà ad essere soltanto meccanica. E proprio questo lato meccanico delle azioni - l'unico effettivamente esistente in questi casi - si accorda molto bene con il paragone metaforico effettuato da Guénon con la metafora degli ingranaggi che si influenzano l'un l'altro all'interno della struttura sociale. Non solo: ma si accorda molto bene con la struttura fondamentale della civiltà moderna occidentale, caratterizzata dal predominio assoluto della macchina e della tecnica. Ma se da un lato questo predominio ha finito per estendersi anche alla realtà umana (dove ne è derivato non solo un uomo sempre più simile a un automa, ma anche un insieme di produzioni sempre più artificiali), dall'altro questo processo non è stato portato a compimento (né potrà mai giungere a conclusione) non essendo mai possibile ridurre l'uomo a una macchina, né tantomeno fabbricare esseri viventi come se fossero macchine.⁸⁶² Ma per il senso del dovere che

⁸⁵⁶ RQ, p. 237.

⁸⁵⁷ RQ, p. 237.

⁸⁵⁸ RQ, p. 238.

⁸⁵⁹ Si veda a tal proposito: TE1 e TE2.

⁸⁶⁰ RQ, pp. 242-243.

⁸⁶¹ RQ, pp. 240-241.

⁸⁶² RQ, p. 239.

accompagna ogni riflessione, anche per questa parte riguardante le organizzazioni pseudo-iniziatiche, è opportuno aggiungere qualcosa di conclusivo in merito. Non soltanto il mondo dei chiaroveggenti e dei sensitivi è caratterizzato da

soperchieria cosciente (e da, ndr) ciarlatanismo,⁸⁶³

ma questa «soperchieria e ciarlatanismo»

diventano una specie di necessità per i dirigenti di un'organizzazione «pseudo-iniziatica»⁸⁶⁴

Donde l'inevitabile attività manipolatoria che necessariamente caratterizza le azioni dei membri di questi gruppi nei confronti dei membri esterni (contravvenendo anche qui al vero segreto iniziatico dei gruppi autenticamente tradizionali, i quali, se ancora esistessero davvero nel mondo di oggi, non potrebbero e non vorrebbero certamente divulgare e promuovere in alcun modo la loro attività). Non solo questi gruppi sono in tutto e per tutto deviati nella loro attività, ma, talvolta, lo sono anche anche nel loro nome, come è il caso della «Gran Loggia Bianca»,

il cui nome non ha mai avuto in nessun posto il benché minimo carattere autenticamente tradizionale,⁸⁶⁵

Ma non meno pesante è il giudizio conclusivo di Guénon su come devono essere veramente intese, oggi, tutte queste organizzazioni pseudo-iniziatiche dell'idea tradizionale: essendo delle autentiche contraffazioni, esse non possono che essere

una mescolanza più o meno coerente (assai meno che più) di elementi in parte presi a prestito e in parte inventati, il tutto dominato dalle concezioni antitradizionali proprie dello spirito moderno, e che di conseguenza non può che diffondere sempre più tali concezioni col farle passare, per qualcuno, come tradizionali, tacendo dell'inganno manifesto che consiste nel far passare per «iniziazione» ciò che in realtà ha un carattere esclusivamente profano, per non dire «profanatore».⁸⁶⁶

Ma l'inganno non riguarda soltanto la genesi e la diffusione di questi gruppi pseudo-iniziatici: esso investe anche il campo delle «profezie», anch'esse assai diffuse in epoca moderna. Del resto, se nell'epoca attuale le forme e i processi di conoscenza sono degenerati fino a trasformarsi, in molti casi, nel loro opposto, non vi è da stupirsi se l'Occidente moderno è arrivato ad utilizzare così frequentemente le cosiddette profezie. Ma se da un lato è chiaro il senso generale di queste forme degenerate di conoscenza (riconducibile, per l'appunto, al decadimento della manifestazione e quindi al sovvertimento di ogni senso), resta però da comprendere meglio le motivazioni che hanno indotto così tanti individui a lasciarsi suggestionare da questi inganni, e nono-

⁸⁶³ RQ, p. 242.

⁸⁶⁴ RQ, p. 242.

⁸⁶⁵ RQ, p. 244.

⁸⁶⁶ RQ, p. 245.

stante la già ampia e diffusa razionalità scientifica e tecnica. Guénon riconosce che la mescolanza di «vero» e di «falso» aumenta la potenza ingannatrice di ogni messaggio (e ciò è quanto succede nelle pseudo-iniziazioni, aggravandone la pericolosità⁸⁶⁷), ma anche per quanto riguarda gli elementi di una profezia si hanno componenti che, proprio in quanto mescolano sapientemente e inestricabilmente il vero con il falso, rendono l'inganno delle profezie ancor più efficace. In effetti, ciò che aumenta il potere e la suggestione di queste predizioni⁸⁶⁸ è l'inquietante presenza in esse di una componente ansiogena, dimodoché nel caso in cui la predizione si avveri l'ansia che aveva generato, oltre ad essere giustificata, contribuirà ad aumentare il disordine e la confusione già di per sé esistenti nel mondo moderno. Nel caso in cui invece la predizione non si avveri ne deriveranno ugualmente, e anzi in misura ancor maggiore, il disordine e la confusione. Come è facile intuire, anche questi fenomeni sono del tutto riconducibili alla forze provenienti dalle regioni basse del campo psichico.⁸⁶⁹ E dato che l'epoca moderna è già fortemente contrassegnata da un basso grado di sviluppo della manifestazione universale, è logica conseguenza che si sia diffuso questo genere di attività. E Guénon ricorda, a tal proposito, non soltanto la pericolosità di prestar fede a queste predizioni, ma anche il pericolo derivante dall'entrare in contatto con questi sensitivi, i quali, coscienti o meno che essi siano, finiscono per veicolare queste influenze sottili di basso livello ingenerando un certo malessere e, talvolta, gravi e irrimediabili squilibri.⁸⁷⁰ Ma anche l'utilizzo di alcune arti divinatorie - anche se da Guénon non meglio specificate in questo contesto - comportano dei pericoli che sono spesso sottovalutati. Esse infatti,

in generale sono residui incompresi di antiche scienze tradizionali quasi completamente perdute, le quali, oltre al pericolo già inerente al loro carattere di «residui», sono per di più arrangiate e combinate in modo tale che la loro messa in azione, con il pretesto dell'«intuizione» [...] apre la porta all'intervento di tutte le influenze psichiche del tipo più dubbio.⁸⁷¹

E tra gli esempi di arti divinatorie Guénon cita quella dei Tarocchi,⁸⁷² nondimeno contenente i pericoli sopra accennati, e dai quali è possibile difendersi soltanto nel caso in cui si possieda una strumentazione idonea per la protezione di forze inferiori. Ma va da sé che l'uomo moderno, generalmente, è quasi del tutto sprovvisto di questa strumentazione che gli consentirebbe di difendersi dalle forze contrarie. Ed è anzi proprio per questo che l'uso improprio di questi strumenti divinatori è così diffuso nell'epoca attuale: in mancanza di forze di ordine superiore resta spazio quasi soltanto per quelle inferiori (infra-psichiche), che anzi trovano maggior spazio di espressione. Donde l'ampia diffusione delle profezie e delle arti divinatorie nel mondo moder-

⁸⁶⁷ RQ, p. 245.

⁸⁶⁸ Guénon distingue le «profezie» dalle «predizioni»: le prime sono «annunzi di avvenimenti futuri contenuti nei Libri sacri delle differenti tradizioni, provenienti cioè da un'ispirazione d'ordine puramente spirituale; in tutti gli altri casi il suo impiego (l'impiego del termine «profezia», ndr) è assolutamente abusivo, ed il solo termine conveniente è allora quello di «predizioni»» (RQ, p. 247).

⁸⁶⁹ RQ, p. 248.

⁸⁷⁰ RQ, p. 248.

⁸⁷¹ RQ, p. 249.

⁸⁷² RQ, pp. 249-250, nota 3 a piè di pagina.

no, utilizzate sia a sproposito sia per scopi strumentali.⁸⁷³ Deve essere ben chiaro, dunque, che in mancanza di una sovrastruttura sufficientemente orientata in senso ascendente e metafisico (il cui ordinamento consentirebbe di contrastare efficacemente queste forze psichiche di basso grado, e di conseguenza tutte le attività corrispondenti) non possono che diffondersi queste pratiche pseudo-profetiche e pseudo-divinatorie in un senso che potrebbe essere definito «compensatorio». In effetti, constatata l'insufficienza del solo piano razionale per la vita dell'uomo, la parte irrazionale viene compensata e rafforzata o con la metafisica (che però attualmente non c'è), oppure con le attività corrispondenti alle forze infra-psichiche (che invece sono molto diffuse nel mondo moderno). Non solo: è bene ribadire che in mancanza di orientamenti in una qualche misura superiori, gli individui finiscono necessariamente per essere più suggestionabili, e proprio perché viene a mancare qualsiasi idoneo ed efficace strumento atto ad arginare le forze di basso grado. Ne deriva non soltanto la strana e diffusa adesione alle profezie, e la conseguente facile suggestionabilità indotta dalle stesse, ma anche l'ulteriore duplice aspetto secondo cui l'uomo stesso da un lato non riesce a smascherare l'inganno insito nelle profezie, e dall'altro la suggestione indotta in lui finisce inevitabilmente per favorire la determinazione e la produzione di determinati avvenimenti futuri.⁸⁷⁴ Da queste ultime riflessioni, e in senso del tutto generale, è possibile derivarne l'importante corollario secondo cui l'uomo dell'epoca moderna, proprio in quanto maggiormente suggestionabile, deve anche essere più facilmente manipolabile e manovrabile, come del resto si avrà modo di evidenziare negli sviluppi successivi di questo studio.⁸⁷⁵ E a questo punto, esplicitate fin qui le riflessioni, è facile comprendere a quale tipologia e ordine debbano appartenere queste forze che *orientano* gli individui, i popoli, e l'intera civiltà occidentale dell'epoca moderna.

⁸⁷³ Come esempio di utilizzo di una profezia per probabili fini politici Guénon cita il caso della «Profezia della Grande Piramide», utilizzata dagli inglesi per far credere di essere i discendenti delle tribù perdute di Israele (RQ, p. 250).

⁸⁷⁴ RQ, pp. 251-252.

⁸⁷⁵ A tal proposito si vedano i successivi capitoli di questo studio, esplicitamente dedicati all'individualismo, al democrazia e alla trasformazione della sfera privata (Capp. 3.10, 3.11, 3.12 della presente trattazione).

3.10. Degenerazione della sfera etico-pubblica: l'individualismo.

Se lo sviluppo della manifestazione universale si è dispiegato progressivamente in senso discendente, verso il basso e verso la materialità, nondimeno ne sono derivate importanti conseguenze per la sfera dei valori e per il modo di percepire i diritti. Se si osservano i principali tratti culturali delle civiltà antiche (per quanto possano apparire contraddittori e problematici agli occhi di un moderno), è facile cogliere in esse la prevalenza del collettivo sull'individuale, dello stato sul singolo, del tutto sulla parte. In definitiva, dell'alto sul basso. Con l'avvento dell'Illuminismo, invece, questo schema si capovolge (come si capovolge ogni altra questione, del resto) fino a far emergere e predominare il singolo sulla collettività, i diritti individuali (formalizzati dalla Rivoluzione francese) sui diritti collettivi, i bisogni del singolo sui bisogni di un ordinamento statale. Anzi: nell'epoca attuale lo stato stesso viene pensato e concepito come sovrastruttura al servizio del singolo e non il singolo al servizio di uno stato o di un'entità trascendente. Tra le numerose conseguenze prodotte da questo capovolgimento va evidenziata la modificazione stessa della percezione che il singolo individuo ha di se stesso e dei suoi diritti sulla terra: egli si sente entità assoluta e inalienabile ed ha la netta sensazione di sentirsi padrone di tutto, al punto da non riconoscere più niente al di sopra di se stesso. Ma l'importanza di questa trasformazione merita certamente il richiamo di qualche altro dettaglio. E per meglio comprendere l'attuale situazione si deve prima comprendere com'era il contesto nel periodo antecedente il capovolgimento.

Prima delle due grandi rivoluzioni - industriale e francese - struttura sociale e conseguente configurazione dei diritti erano fondati su presupposti alquanto diversi rispetto a ciò che si può osservare oggi. Da un lato c'era la nobiltà, mantenutasi per lungo tempo con i grandi proprietari terrieri uniti alla forza militare. Essa si fece portatrice di valori di stampo conservatore e aristocratico. La politica era vissuta con passione, governare un territorio era un'arte, schiavitù e colonialismo erano legittimati in quanto inseriti in una cornice di senso coerente ai fini del mantenimento e dell'espansione di un impero. La mera dimensione utilitaristica e individualistica - per come la si intende oggi - non esisteva se non all'interno di una cornice di valori ad essi trascendenti. Dall'altro lato c'era la plebe, il popolo, i poveri, i contadini, la cui diversa condizione era da loro stessi *accettata* in quanto non appartenenti al ceto nobile per istruzione, cultura e condizioni. La differenza dei loro diritti rispetto a quelli della nobiltà era legittimata in forza di un sistema di valori che non si limitava a considerare il solo parametro economico, ma includeva anche il grado di istruzione, la cultura e quei particolari valori - oggi oramai scomparsi - tipici dell'antica nobiltà (fierezza, coraggio, lealtà, nobiltà d'animo, magnanimità). Il differente sistema di valori e di privilegi era considerato legittimo proprio perché il suo fondamento poggiava non tanto e non solo sulla differenza economica ma anche su un'idea precisa di virtù. La componente economico-utilitaristica *si innestava*, per così dire, all'interno di una dimensione di valori più ampia ed elevata, dove la stessa dimensione religiosa e metafisica giocava un ruolo rilevante (di questi valori che trascendevano e oltrepassavano il mero utilitarismo oggi non v'è quasi più traccia). Si poteva davvero parlare

di «due diritti», uno per i signori feudali e l'altro per i poveri, senza che ciò creasse troppi turbamenti. La concezione politica imperante - pur nelle sue diverse manifestazioni formali - era quella organicistico-aristotelica, secondo la quale l'uomo, animale politico, «porta in sé», a livello potenziale fin dalla nascita, la polis, la dimensione organicistica dell'organizzazione sociale,⁸⁷⁶ ed è pertanto destinato a realizzare nel corso dell'esistenza comunità sociali a complessità crescente (partendo dalla famiglia per svilupparsi attraverso la comunità fino al raggiungimento della polis-stato), ai fini del progressivo soddisfacimento dei bisogni dell'uomo libero. Secondo questa concezione il tutto precede e prevale sempre sulle parti, non da un punto di vista storico-genetico, ma ontologicamente e gnoseologicamente. Il tutto è diverso dalla somma delle parti, in quanto la totalità introduce qualcosa di nuovo e di diverso che non si trova nella parte e nel singolo. Per capire il singolo è necessario partire dal tutto. Il singolo vive solo in funzione del tutto dal quale dipende. Si può affermare pertanto che, secondo la concezione organicistica, il tutto è «anteriore» alle parti. La parte (e quindi il singolo) può essere davvero compresa solo all'interno e in relazione ad un tutto organico che sovraordina la parte e la rende dipendente. In tal modo il tutto viene a rappresentare la naturale estensione della parte. La concezione organicistica della società e della politica - profondamente anti-individualistica - verrà completamente soppiantata a partire dalla Rivoluzione Francese, lasciando spazio alla concezione individualistica tipica di ogni sistema liberal-democratico, e in senso opposto rispetto alla concezione organicistica. Non si tratta di un semplice mutamento sociale ma di un capovolgimento di natura epocale. Ma quali sono stati i passaggi rilevanti che hanno portato a questo capovolgimento? A seguito di alcune invenzioni tecniche avvenute nel Settecento inglese (determinate a loro volta da una forma di pensiero già orientata in senso meccanicistico e materialistico) si sviluppò rapidamente un sistema di produzione industriale che permise a pochi individui di passare repentinamente dal ceto povero a quello ricco innestando uno dei mutamenti sociali e strutturali più importanti e potenti della storia occidentale. Questi poveri che in poco tempo si arricchirono dettero luogo ad una nuova classe sociale, il ceto borghese, che rapidamente entrò in conflitto con la nobiltà: in un crescendo rossiniano si giunse alle estreme e ormai note conseguenze caratterizzate dalla Rivoluzione Francese del 1789 che vide sconfitti i privilegi della nobiltà e riconosciuti i nuovi diritti della borghesia. E proprio in quella congiuntura avvenne quel capovolgimento di portata epocale che non sarà mai sottolineato abbastanza: si passò dalla concezione organicistica della società alla concezione individualistica tipica della liberal-democrazia. Libertà ed eguaglianza per *tutti* gli individui! Priorità dell'individuo sul tutto. Abolizione di ogni privilegio di classe, e in particolar modo dei privilegi della nobiltà. E' facile intuire che non si trattò di un vero progresso, ma soltanto di un mutamento di scenario, per quanto la radicalità di questo cambiamento abbia senza dubbio contribuito ad ingenerare la parvenza e l'illusione di un progresso. In effetti alcuni problemi vennero risolti mentre altri se ne crearono. È facile constatare che non si ebbe libertà ed uguaglianza per tutti, sebbene il capovolgimento della concezione di stato e dei conseguenti diritti abbia assunto poi i tratti della pervasività, della ineluttabilità e della irreversibilità. Ciò che

⁸⁷⁶ N. Bobbio: *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, p. 125.

si modificò radicalmente non fu soltanto la concezione dello stato, ma anche, conseguentemente, la convinzione circa il modo di percepire i diritti, che si orientò e si sviluppò nelle due forme, ad un tempo conseguenti e correlate, dell'individualismo e dell'egualitarismo democratico. Ed è proprio a partire dalla concezione individualistica che è necessario sviluppare le successive riflessioni, per rivolgere poi tutte le dovute attenzioni al delicato problema dell'egualitarismo.

A causa della confusione regnante nel mondo moderno il termine stesso - «individualismo» - viene oggi inteso in molto modi, e non ha generalmente una concezione chiara ed esatta del suo vero significato. Nondimeno è proprio René Guénon a mettere a disposizione alcune definizioni precise del termine e a riportarne i principali significati e le più importanti conseguenze. Ed è proprio a partire da queste che sarà necessario sviluppare ogni corretta riflessione in merito. Così Guénon inizia a definire l'individualismo:

Ciò che noi intendiamo per «individualismo» è la negazione di ogni principio superiore all'individualità e quindi la riduzione della civiltà, in ogni suo dominio, ai suoi soli elementi puramente umani.⁸⁷⁷

Per definirlo successivamente in maniera ancor più estesa:

L'individualismo implica anzitutto la negazione dell'intuizione intellettuale - inquantoché questa è essenzialmente una facoltà superindividuale - e dell'ordine della conoscenza che costituisce il dominio proprio a tale intuizione, cioè della metafisica intesa nel suo vero senso di sapere superfilosofico e superrazionale.⁸⁷⁸

Fino a puntualizzarne in modo inequivocabile la principale conseguenza, ossia la negazione di qualsiasi autorità o potere che si collochi al di sopra di ogni singolo individuo:

Chi dice individualismo dice necessariamente rifiuto di ammettere ogni altra autorità superiore all'individuo come pure ogni facoltà conoscitiva superiore alla ragione individuale: le due cose essendo inseparabili. Di conseguenza, lo spirito moderno doveva rigettare ogni autorità spirituale nel senso vero della parola, cioè ogni autorità traente la sua origine dall'ordine superumano,⁸⁷⁹

Come si può ben vedere la concezione individualistica, manifestatasi dapprima con l'umanesimo⁸⁸⁰ e successivamente con l'illuminismo, escludendo ogni posizione «superiore» a quella del singolo individuo, ha finito per escludere sia ogni forma di conoscenza che trascenda e oltrepassi l'individuo, sia ogni forma di autorità riconosciuta come superiore al singolo individuo. Su questi presupposti l'individualismo moderno ha finito per negare ogni vera forma di conoscenza, ogni vero principio sintetico e unitario, ogni vera forma di ordinamento statale superiore all'individuo. Ne è derivata

⁸⁷⁷ CM, p. 83.

⁸⁷⁸ CM, p. 84.

⁸⁷⁹ CM, p. 90.

⁸⁸⁰ CM, p. 83.

una situazione sociale che, per il solo fatto di essersi livellata e appiattita sulle singole posizioni delle differenti ragioni individuali, è precipitata nel caos e nella confusione più totali:

Proprio l'individualismo, come ora l'abbiamo definito, è la causa determinante della decadenza attuale dell'Occidente, per il fatto stesso che in un certo qual modo esso è stato il motore dello sviluppo esclusivo delle possibilità più inferiori dell'umanità, di quelle il cui dispiegamento non richiede l'intervento di nessun elemento superumano e che pertanto possono svolgersi completamente solo quando un tale elemento manca, giacché esse sono l'opposto di ogni spiritualità e di ogni vera intellettualità.⁸⁸¹

Già queste poche frasi consentono di formarsi un'idea, pur sommaria, di quali siano state le conseguenze dell'individualismo moderno: non soltanto la perdita dei principi superiori (dove il termine «decadenza»⁸⁸²), ma anche l'abnorme sviluppo di tutte le facoltà di ordine più basso, le quali, proprio in quanto diffusesi al di fuori di un ordinamento superiore che solo sarebbe stato in grado di ordinarle in modo gerarchico e sintetico, hanno finito per determinare il caos e la confusione più totali. In effetti, l'individualismo costituisce un «punto di vista profano» e anti-tradizionale.⁸⁸³ E sebbene Guénon riconosca che questo spirito antitradizionale si era già manifestato altre volte nella storia, nondimeno egli ribadisce che la forma che esso ha assunto nell'Occidente odierno ha finito per condizionare così tanto pervasivamente la civiltà occidentale moderna da contraddistinguerla in modo assolutamente unico e peculiare.⁸⁸⁴

Nel campo della speculazione si è potuto assistere ad un proliferare di sistemi filosofici e di modelli interpretativi che, in modo perfettamente coerente con lo spirito individualista, si son ridotti a costituire tante diverse visioni quante sono le individualità che si sono espresse a questo riguardo.⁸⁸⁵ Ne è derivata quella situazione generale che, oltre a mancare di unitarietà, ha determinato il diffondersi di un pluralismo marcato e di un relativismo estremo, dove ognuno, in forza della propria sovrana e inalienabile individualità, si sente in diritto di sviluppare un modello interpretativo qualsiasi che verrà posto accanto a tantissimi altri modelli interpretativi. Così si esprime Guénon:

⁸⁸¹ CM, p. 84.

⁸⁸² Si tenga presente come il termine «decadenza» sia stato utilizzato in epoca moderna oramai avviata anche dal filosofo F.W. Nietzsche, il quale nelle sue opere ha fatto esplicito riferimento alla «discesa» e alla conseguente perdita dei valori di ordine superiore (compreso quelli metafisici). Nondimeno egli sa riconoscere una scala gerarchica anche al solo interno dei valori umani e antimetafisici, collocabili tra i due estremi contraddistinti dalla «morale degli schiavi» e dalla «morale dei signori». Alla morale degli schiavi è riconducibile quell'insieme di istinti dipendenti dal «risentimento» (vendetta, negazione, tendenza al dominio, utilitarismo); alla morale dei signori - di grado più elevato - è riconducibile quell'insieme di istinti dipendenti dalla «nobiltà d'animo» (coraggio, fierezza, senso di creazione, antiutilitarismo, libertà). Come ho già fatto notare altrove in questo studio, anche nella filosofia di Nietzsche è dunque ravvisabile la dialettica ascesa-discesa (innalzamento-abbassamento), sebbene comunque soltanto in senso relativo (non estendendosi essa mai al mondo trascendente e metafisico). Per meglio comprendere il significato di innalzamento e di nobiltà d'animo può risultare agevole richiamare alcuni passi di Confucio: «L'uomo nobile di animo è proteso verso l'alto, l'uomo dappoco verso il basso» (Confucio: *Dialoghi*, Einaudi, Torino, 2003, p. 171).

⁸⁸³ CM, p. 83.

⁸⁸⁴ CM, p. 83.

⁸⁸⁵ CM, pp. 84-85.

A questi stessi filosofi interessa legare il loro nome ad un «sistema», cioè ad un insieme di teorie strettamente delimitato, che sia il loro e non significhi altro che l'opera loro. Donde il desiderio di esser originali ad ogni costo, perfino se la verità dovesse venir sacrificata a siffatta originalità. Per la reputazione di un filosofo vale assai più inventare un errore nuovo che ripetere una verità già espressa da altri. Questa forma di individualismo, cui si devono tanti «sistemi» contraddittori tra loro, se non pure in sé stessi, si ritrova peraltro in egual misura fra gli scienziati e gli artisti moderni.⁸⁸⁶

In realtà si pone qui un'altra volta l'antico problema della verità: se debba esistere «una» verità, o se debbano esistere «molte» verità. Alla luce di quanto fin qui esposto di questo studio dovrebbe oramai esser chiaro che mentre ogni processo ascendente non può che condurre necessariamente ad una verità di tipo unitario, ogni processo discendente conduce sempre invece alla molteplicità, e quindi alla genesi e alla proliferazione di molti e diversi punti di vista, di numerose e «diverse verità». E' inevitabile quindi che, in un'epoca livellata ai suoi più bassi livelli, si debba assistere al moltiplicarsi dei punti di vista (dai quali discendono altrettante teorie). Ma la nascita di queste nuove teorie, proprio in quanto si sono sviluppate a partire da uno stesso piano, finiranno per ritrovarsi in antagonismo fra loro, generando conseguentemente delle nuove aporie. E questo in forza del principio secondo cui soltanto un punto di vista superiore alle parti è in grado di operare efficacemente una sintesi unificatrice. La situazione opposta rispetto all'individualismo moderno (e all'estremo relativismo che ne è la diretta conseguenza) è quella di una civiltà tradizionale orientata e ordinata in modo coerente rispetto al principio superiore e trascendente. In una civiltà del genere

È quasi inconcepibile che un uomo pretenda di rivendicare la proprietà di una idea e, in ogni caso, in essa chi così facesse, con ciò stesso si priverebbe di ogni credito e di ogni autorità.⁸⁸⁷

Infatti:

Se una idea è vera, essa appartiene *in egual modo* a tutti coloro che sono capaci di comprenderla; se è falsa, non c'è da gloriarsi di averla inventata. *Una idea vera* non può essere «nuova», poiché la verità non è un prodotto dello spirito umano, essa *esiste indipendentemente da noi*, e noi abbiamo solo da conoscerla.⁸⁸⁸

Si presti bene attenzione al fatto che è l'«idea vera» che deve essere considerata unica ed eguale per l'ampia molteplicità dei diversi individui, e non gli individui che devono essere considerati uguali di fronte a tante diverse verità. Nondimeno è questo uno dei tratti fondamentali del capovolgimento oggetto del presente studio. Ma quest'ultima riflessione consente una volta di più di chiarire meglio la fondamentale distinzione tra «verità scoperta» e «verità prodotta». La verità scoperta, essendo di natura metafisica, è sempre oggettiva e assolutamente indipendente dalla ragione umana di ogni singolo individuo; essa pertanto può essere scoperta indipendentemente da ogni sin-

⁸⁸⁶ CM, p. 85.

⁸⁸⁷ CM, p. 85.

⁸⁸⁸ CM, p. 85 (corsivi miei).

golo individuo e indipendentemente da ogni fattore contingente (come le diverse epoche storiche; sebbene naturalmente in certe epoche riconducibili ad un dato ciclo cosmico sia più difficile effettuare simili scoperte). Essendo una verità di tipo sovra-individuale e sovra-razionale non può mai essere soggetta ad alcuna modifica da parte dell'uomo (a meno che non la si voglia snaturare e trasformare) o ad alcuna arbitraria interpretazione. La verità prodotta, al contrario, non costituisce mai una scoperta di un dato oggettivo, ma, per l'appunto, essendo prodotta dalla sola ragione individuale mediante un atto creativo, possiede e mantiene una base soggettiva, al pari di una qualsiasi produzione poetica e artistica. Essendo una produzione individuale - e non una scoperta - finisce per assumere tutti i caratteri del relativismo più estremo, in perfetta coerenza con il relativismo che contraddistingue le innumerevoli diversità umane, e pertanto può essere modificata a piacimento e interpretata arbitrariamente innumerevoli volte. Dopotutto, se la si considerasse per quello che è, la verità prodotta non farebbe poi troppo danni, e una liberalità in tal senso rimane pur sempre legittima nel campo della produzione artistica. Il guaio si ha quando questo modo di intendere la verità viene traslato e applicato ai processi conoscitivi: ne derivano in tal caso tutti i problemi, precedentemente esposti in questo studio, riguardanti la scienza e la conoscenza moderne, nondimeno legati e correlati allo stesso individualismo. Come è già stato affermato, infatti, anche la scienza moderna, a dispetto delle apparenze, è soggetta, tra l'altro, ai problemi derivanti dall'inconciliabilità e dal relativismo delle diverse posizioni teoriche prodotte dai singoli individui. E l'errore, a voler essere esatti, consiste unicamente nel confondere e nello scambiare le verità prodotte con le verità scoperte, avendo esse invece sempre una radice ben distinta e separata. Del resto, in che modo e mediante quali criteri potrebbe essere operata una efficace e chiara distinzione tra queste due tipologie di verità? E' evidente che quello che nell'epoca moderna viene a mancare è proprio quel principio superiore e trascendente che solo consente di operare efficacemente la distinzione fra questi due tipi di verità.

L'idea secondo cui una presunta scoperta o invenzione debba appartenere di diritto a questo o a quell'altro individuo è del resto un'idea molto moderna, nondimeno confusamente legata alla questione inerente la proprietà dei diritti d'autore nel campo delle invenzioni e nel campo delle produzioni artistiche. Ma, si ribadisce, la Verità autentica (e non ogni suo simulacro) deve necessariamente possedere un carattere oggettivo e sovra-individuale, e quindi non-individuale. Ne consegue che se l'epoca moderna è livellata sulla molteplicità delle verità individuali, e se l'individualismo è il tratto fondamentale che anima gli uomini dell'epoca attuale, la Verità autentica non può che risultarne necessariamente eclissata: l'epoca moderna non è livellata sulla Verità ma sul suo opposto, sebbene naturalmente non vi sia alcuna consapevolezza di questo problema, anche se non mancano i tentativi di prenderne coscienza. E questo è certo un problema sopra il problema:

forse che i moderni si preoccupano ancora della verità e sanno ancora ciò che essa significa?⁸⁸⁹

⁸⁸⁹ CM, p. 85.

Una delle più significative conseguenze dell'individualismo moderno infatti non è costituito soltanto dall'occultamento della verità, ma anche dalla scomparsa di ogni valido criterio idoneo per ricominciare ad avvicinarvisi e a riscoprirla.

Ma che cosa fa una verità che non è più tale? Che cosa fa una verità che è stata sostituita da una serie indefinita di succedanei, tutti derivanti e discendenti dal meccanicismo e dal razionalismo cartesiano? La risposta è semplice: la verità ha finito per assumere aspetti che assai poco hanno a che vedere con *la* «Verità». Senza dover ripetere quanto è già stato esposto, sarà sufficiente ribadire che la verità è stata sostituita dalla comodità e dall'utilità pratica (anch'esse assai relative, essendo l'utilità dipendente dalle molteplici e specifiche esigenze dei diversi individui, i quali, a loro volta, dipendendo dalle contingenze, diventano essi stessi indefinitamente mutevoli). Non solo: la verità è stata sostituita dall'illusione (e come poteva essere altrimenti, dato che ciò che non è riconducibile alla verità non può che essere sempre e soltanto illusorio?); e questa stessa illusione ha finito per favorire la genesi e la diffusione di alcune false credenze, come quella del «genio»,⁸⁹⁰ che in se stesso invece non è una gran cosa (come niente, del resto, di ciò che viene visto sotto la luce della sola ragione umana e individuale, può mai essere un granché). Ma tra i succedanei della Verità si deve includere, come già visto, il «naturalismo» (e il conseguente «evoluzionismo», del quale un caso particolare è il già citato «intuizionismo» bergsoniano), il «criticismo» kantiano, il «positivismo» di Comte, il «pragmatismo» americano, e tutte quelle posizioni teoriche che, essendo frutto della sola ragione umana e individuale, non possono che avere senso limitatamente ad un solo dominio ristretto, e quindi relativo, come relativa non può che essere ogni logica conseguenza del «razionalismo».⁸⁹¹ Tuttavia anche tra queste «verità» - tutte relative in quanto prodotte dalla sola ragione umana e individuale - è ugualmente necessario effettuare una ulteriore distinzione. Alcune di queste «verità» sono ascrivibili alle posizioni relative in quanto discendenti dal meccanicismo e dal razionalismo cartesiano, senza però che esse scendano al di sotto del piano della razionalità umana e individuale. Le altre «verità» invece, pur derivando anch'esse dalla ragione individuale e dal razionalismo cartesiano, si sviluppano in concomitanza con il procedere della manifestazione universale al di sotto del piano della razionalità individuale. In questa regione, di carattere infra-razionale, si ha a che fare con posizioni che vengono di diritto inserite nel divenire e nel mondo dell'incessante mutamento delle forme, e di conseguenza finiscono per avere una natura quanto mai debole e instabile. Nondimeno è proprio questo il livello delle verità più basse - e quindi più lontane dalla Verità - e che hanno finito per assumere le forme e i nomi del naturalismo, dell'evoluzionismo, del pragmatismo e dell'intuizionismo infra-psichico e infra-razionale di stampo bergsoniano.⁸⁹² È chiaro che ogni idea che emerga a partire da questo livello infra-psichico e sub-razionale avrà necessariamente una natura quanto mai debole, instabile e precaria. Di conseguenza, ogni tipo di verità concepita a partire da queste zone finirà necessariamente

⁸⁹⁰ CM, p. 86.

⁸⁹¹ CM, pp. 86-87.

⁸⁹² CM, p. 87.

per riprodurre e per portare con sé i tratti della debolezza, dell'instabilità e della precarietà, tutti aspetti incompatibili con la Verità.

Ma, come si è già avuto modo di vedere, questa distinzione tra il piano della razionalità e il piano dell'infra-razionale, non fa che ricalcare integralmente la separazione tra il livello dei fenomeni dipendenti dalla prima tappa del movimento anti-tradizionale, e il livello dei fenomeni dipendenti dalla seconda tappa del movimento anti-tradizionale. Nondimeno, a questi due distinti livelli si dovrà correlare, successivamente in questo studio, rispettivamente la «solidificazione» e la «dissoluzione» della manifestazione universale, con i conseguenti rispettivi fenomeni. In effetti il punto critico è determinato proprio dal passaggio dalla prima fase alla seconda fase: nella prima fase la conoscenza superiore, seppur considerata esistente, viene per così dire esclusa dal proprio campo di indagine. Nella seconda fase ogni punto di vista superiore non viene più nemmeno considerato esistente (il che naturalmente, da un punto di vista metafisico, è ancor più grave). Così si esprime Guénon nel descrivere questo delicato passaggio:

Finché esisteva una conoscenza superiore [...] la filosofia era almeno costretta a non negare e a rispettare quel che essa ignorava. Ma nel punto dello *scomparire* della conoscenza superiore, la sua negazione, che corrispondeva allo stato di fatto, fu presto eretta a sistema, ed è da ciò che tutta la filosofia moderna ha preso le mosse.⁸⁹³

Ma se è importante ricordare la distinzione tra filosofie antiche e filosofie moderne, non meno importante è contestualizzare il tempo esatto in cui viene a «scomparire» la conoscenza superiore, poiché è proprio in quel momento che viene portato a compimento il distacco rispetto alla tradizione. Ed è sempre in quel medesimo momento che, venendo a cessare ogni residuo di riconoscimento nei confronti della conoscenza tradizionale, inizia ad affermarsi l'individualismo moderno. Ma qual è esattamente questo momento? Sebbene non si debba mai dimenticare che l'attuale ciclo cosmico ha avuto inizio oltre seimila anni fa, quest'ultima inesorabile rottura si verifica nel XIV secolo: il periodo della Rinascenza e della Riforma protestante disgregano quel poco che restava della conoscenza tradizionale; tutto ciò che viene dopo non è che una conseguenza della manifestazione di un pensiero già da tempo avviato in quella direzione: meccanicismo, cartesianismo, illuminismo, romanticismo,⁸⁹⁴ tecnicismo,

⁸⁹³ CM, p. 88 (corsivo mio).

⁸⁹⁴ Vorrei qui ricordare come non possa essere un caso nemmeno la nascita e la diffusione del romanzo psicologico borghese (con la conseguente enfasi posta su alcuni aspetti «sentimentali» dell'individuo - come l'«amore-passione» descritto da Stendhal - e la diffusione dell'ideale della famiglia monogamica e del matrimonio d'amore come ulteriore espressione dell'individualismo moderno). Il romanzo psicologico borghese, in effetti, conosce ampia diffusione proprio a partire dall'Ottocento, ossia in piena epoca moderna, laddove i diritti del singolo individuo si stanno oramai ampiamente diffondendo attraverso lo spirito liberal-democratico. Nondimeno, come si vedrà, l'aspirazione alla soddisfazione di questi stessi diritti individuali verrà puntualmente frustrata a causa di una ulteriore degenerazione della manifestazione universale verso il basso che condurrà, nella valutazione generale all'interno del sistema di valori, alla scelta e alla preferenza di elementi quantitativi ed esteriori (prestazioni fornite dagli individui) anziché di elementi qualitativi ed interiori (essenza degli individui). E a mio parere è proprio a partire da questa distorsione e da questa mancanza che deve essere ricercata la causa principale dello svuotamento della sfera privata nell'epoca attuale, e del conseguente spostamento dell'attenzione verso la sfera privata *degli altri*; ma per un'analisi più approfondita degli aspetti che riguardano la trasformazione della sfera privata e del suo trasferimento in luogo di quella pubblica si veda in questo studio il Cap. 3.12: «Degenerazione della sfera privata».

modernismo, individualismo. E nonostante una certa filosofia abbia iniziato a negare la componente spirituale ancora presente nella Chiesa medievale, questa parte della conoscenza metafisica sarebbe anche potuta sopravvivere, sebbene in modo separato e a lato rispetto alle istituzioni laiche oramai affermatesi nella modernità. E invece si è verificata una rottura insanabile che, come riconosce Guénon, proprio in corrispondenza del Rinascimento e della Riforma, hanno finito per portare a compimento la frattura che già preesisteva nei confronti della tradizione. Ma ogni rottura con la tradizione non può che trasformarsi inevitabilmente e solamente in un arido e secco «individualismo».⁸⁹⁵ Nondimeno questo individualismo, nel suo significato più ampio e generale, è lo stesso che sta alla base del Protestantismo ed è lo stesso che anima il pensiero moderno, nelle sue forme espressive della scienza e della tecnica, e che ha necessariamente spostato l'attenzione, amplificandola oltre misura, verso il problema morale. E' evidente infatti che nella misura in cui ci si allontana dall'intellettualità pura ci si avvicina alla materia e alle sue leggi, tra i cui principali effetti spicca certamente l'azione. Ora, come si è visto, ogni azione umana - l'agire umano in generale - deve sempre essere correlato con un «senso», e quindi con una «morale». Ne deriva che tanto più l'uomo è concentrato sulle azioni (è questo il caso dell'epoca moderna occidentale) e tanto più egli è immerso nel problema della morale. L'epoca moderna non è caratterizzata soltanto dalla trasformazione in senso quantitativo di tutte le cose, ma è anche caratterizzata da un'ipertrofia della morale e dei diritti, come mai prima d'ora era successo. Ma, come si è visto, la morale è sempre correlata con la sentimentalità umana, e quindi con il suo lato più basso e materiale; ne deriva la proliferazione di innumerevoli morali e punti di vista, diversi ed eterogenei tra loro, sempre puntualmente in conflitto, in una situazione di sostanziale privazione di principi superiori. Donde l'estrema confusione e l'estremo relativismo dei valori e delle morali in epoca moderna; donde l'insopportabile moralismo da un lato, e la puntuale disattesa anche dei più elementari e basilari valori e diritti dall'altro. In effetti, uno dei paradossi in cui vive l'epoca moderna si trova proprio nel suo contesto, caratterizzato da un lato da una ipertrofia dei diritti e della loro formalizzazione, e dall'altro da un disordine e da una confusione tali da determinare una sostanziale disattesa di questi stessi diritti. E come potrebbe essere altrimenti, dato che tutto ciò che si sviluppa e si diffonde senza principi superiori e ordinatori, non può che generare unicamente confusione e disordine? Il processo diventa visibile già a partire dalla diffusione del protestantesimo: eliminando progressivamente ogni base dottrinale, questa forma di religione da un lato ha finito per abbandonare quanto vi è di più importante ed essenziale in ogni religione, impoverendosi quindi sotto ogni punto di vista; dall'altro ha finito per sviluppare la conseguenza prima e più immediata di questa degenerazione: la diffusione della «morale laica».⁸⁹⁶ Nondimeno è proprio questo uno dei principali effetti dell'individualismo moderno. E non si sottolineerà mai abbastanza il fatto che queste diverse e contrastanti posizioni morali si trovano fundamentalmente sullo stesso piano:

⁸⁹⁵ CM, p. 89.

⁸⁹⁶ CM, p. 91.

In fondo, negli uni e negli altri predominano le stesse tendenze,⁸⁹⁷

Ora, ciò che deve esser chiaro è il fatto che non è tanto lo sviluppo della sentimentalità, e quindi della moralità, il vero problema, bensì il prevalere di questa sull'ordinamento dei principi superiori e trascendenti. E se a prevalere è questa sentimentalità e moralità - sganciata da qualsiasi riferimento superiore - a prevalere sarà anche necessariamente tutto ciò che da essa deriva, ossia tutto ciò che si trova in basso e che, proprio per questo, possiederà necessariamente una natura instabile, indefinita e precaria. E questa stessa instabilità, finendo per prendere il sopravvento in un contesto privo di principi superiori, non potrà che provocare necessariamente disordine e confusione. Quando le forze basse prendono il sopravvento sono i principi elevati a farne le spese, così come si è verificato nel caso del Protestantismo, il quale, secondo Guénon, ha condotto inesorabilmente a termine il processo di distruzione di ciò che restava dell'autorità spirituale che ancora rimaneva nella Chiesa. Così egli si esprime:

è naturale che il Protestantismo, con lo spirito di negazione che lo anima, abbia dato luogo a quella «critica» dissolutrice che, nelle mani di pretesi «storici della religione», è divenuta un cavallo di battaglia *contro ogni religione*; onde, pur pretendendo di non riconoscere altra autorità fuori dei Libri sacri, il Protestantismo ha contribuito in larga misura alla distruzione di questa stessa autorità, cioè del minimo di tradizione che esso ancora conservava. La rivolta contro lo spirito tradizionale, una volta cominciata, non poteva fermarsi a metà strada.⁸⁹⁸

Deve essere ben chiaro, dunque, che ogni opposizione ad una qualsivoglia religione, traducendosi sempre in una opposizione nei confronti dei principi superiori e trascendenti, deve necessariamente ridursi a un movimento dagli spiccati tratti individualistici. E tutto ciò che è individualismo è molteplicità e relativismo, ossia, ancora una volta, disordine e confusione. All'opposto, tutto ciò che è innalzamento, intuizione intellettuale ed essenza, deve necessariamente possedere i caratteri della sovra-individualità (unità e stabilità), ossia tutti quei caratteri che non sono più riconducibili all'individualismo e al solo piano della razionalità individuale. Ecco perché le istituzioni religiose, fatte salve quelle che sono degenerate nella loro forma esteriore, hanno sempre esercitato in società una forza legittimante e un potere ordinatore nei confronti della molteplicità degli interessi particolaristici e nei confronti di ogni relativismo e di ogni confusione. E questo non si è verificato, come spesso erroneamente si crede, per una banale questione di potere, ma perché tutto ciò che incarna i principi superiori e trascendenti deve necessariamente e conseguentemente esercitare in una civiltà questa forza ordinatrice di natura sovra-umana. Anzi, il fatto stesso che venga esercitata è un segno sicuro della presenza dell'elemento superiore, e il fatto che invece venga a mancare è segno sicuro della avvenuta degenerazione di questa stessa autorità. Del resto, come si è visto, ogni potere temporale dovrebbe trovare la sua unica e vera legittimazione soltanto nella più elevata posizione incarnata da una vera e autentica autorità spirituale. Ogni sovvertimento di questa precisa «gerarchia» non può che gene-

⁸⁹⁷ CM, p. 91.

⁸⁹⁸ CM, p. 92 (corsivo mio).

rare necessariamente confusione e disordine. E ogni forma di individualismo, per quanto a volte esso possa manifestarsi in modo più o meno eroico,⁸⁹⁹ deve comunque sempre e necessariamente essere collocata al livello più basso della materia e della quantità. Così come, parimenti, ogni atteggiamento responsabile di aver «minimizzato» la religione,⁹⁰⁰ e di averla collocata *a lato* rispetto a tutte le altre questioni (considerandola spesso unicamente una faccenda pratica), non può che essere interpretato come un altro inconfondibile segno dei tempi moderni. L'atteggiamento individualistico dell'età moderna ha infatti contaminato anche l'atteggiamento generale dell'uomo nei confronti della religione e della spiritualità. Ne è derivata un'idea, tutta moderna, secondo la quale

La religione per molti è semplicemente una faccenda di «pratica», di abitudine, per non dire di *routine*, e ci si astiene accuratamente dal cercare di comprendervi alcunché, si giunge perfino a pensare che è inutile comprendere, o forse che non c'è nulla da comprendere. Del resto, se si capisse davvero la religione, sarebbe possibile accordarle un posto così meschino nell'insieme dei propri interessi?⁹⁰¹

Ma se l'individualismo ha ridotto la religione ad una faccenda «pratica», nondimeno l'ha ridotta ad una faccenda «privata e personale» (quando invece ogni vera religione non solo non può mai essere qualcosa di personale e di privato ma ne rappresenta anzi l'esatto opposto). Così, nell'epoca attuale, ogni vera dottrina è scomparsa lasciando il posto alla morale e al moralismo, e quindi, conseguentemente, al confuso disordine che contraddistingue l'individualismo moderno.

Ma se da un lato l'individualismo di oggi si è dimostrato correlato con la decadenza di ogni religione, dall'altro potrebbe non essere abbastanza chiara la connessione che è stata supposta e presupposta tra l'individualismo moderno e le religioni dell'epoca attuale, tanto da indurre facilmente qualcuno a chiedersi che cosa c'entri veramente l'individualismo con la religione. Per meglio comprendere la natura di questa connessione è necessario richiamare ancora una volta la principale conseguenza dell'allontanamento dall'intellettualità pura. Se ogni innalzamento nella direzione dell'intellettualità comporta un superamento del mondo delle forme e della razionalità individuale, nondimeno l'avvicinamento alle posizioni elevate della conoscenza deve condurre, come si è già visto, a penetrare una dimensione spirituale e intellettuale che non può essere comunicata in alcun modo (tantomeno mediante un linguaggio umano ordinario). Per converso, ogni movimento che sia discendente, e che implichi quindi un allontanamento dall'intellettualità pura della metafisica, deve necessariamente avvicinarsi al piano della razionalità umana, proprio laddove si produce la razionalità linguistica. Ne deriva che un contenuto sarà tanto più comunicabile quanto

⁸⁹⁹ Si pensi qui ad una possibile interpretazione dell'ideale dell'«oltre-uomo», ricavabile dal pensiero e dagli scritti del filosofo moderno F.W. Nietzsche, che può agevolmente metter in evidenza la possibilità che un uomo forte ha di emanciparsi, a livello individuale, dalla sovrastruttura sociale. Ebbene, qualora si riesca a raggiungere questo tipo di emancipazione, si porrebbe comunque il problema di un individuo che, liberatosi da tutto, non potrebbe più trovare appoggio in nulla. Nondimeno la sua solitudine gli risulterebbe sopportabile - e perfino bella - soltanto nell'atteggiamento spirituale, e quindi, ancora una volta, soltanto ad un livello che riconduca efficacemente ogni posizione individuale e relativa ad un principio superiore e trascendente.

⁹⁰⁰ CM, p. 95.

⁹⁰¹ CM, p. 95 (corsivo di Guénon).

più questo stesso contenuto si situerà in prossimità del piano razionale individuale, e sarà invece tanto meno comunicabile quanto più si allontanerà da questo medesimo piano razionale dell'individuo. Questo allontanamento può realizzarsi sia «al di sotto» che «al di sopra» del piano razionale: nel primo caso si sprofonderà nell'infra-psichico, nel secondo caso ci si approssimerà all'intuizione spiritual-intellettuale della metafisica pura. Da ciò ne consegue che il linguaggio riesce ad esprimere correttamente un contenuto nella misura in cui questo stesso contenuto si trova *originariamente* in prossimità del piano razionale individuale, perché in tal caso la trasformazione richiesta dall'operazione di codifica linguistica non può comportare forti mutamenti nel passaggio dai contenuti alle forme espressive assunte da questi contenuti; e quindi, conseguentemente, non comporterà nemmeno grosse perdite. Ma un linguaggio riesce ad esprimere un contenuto in modo tanto meno corretto quanto più questo stesso contenuto si troverà originariamente *lontano* dal piano della razionalità individuale, perché in tal caso la trasformazione richiesta dall'operazione di codifica sarà molto più marcata e di conseguenza comporterà molte più perdite. Da questa analisi è possibile dedurre che i contenuti «elevati» (di natura sovra-razionale), o bassi (di natura infra-razionale) saranno comunicati solo al prezzo di una impropria e pesante trasformazione (che è proprio ciò che succede in epoca moderna nei confronti delle religioni), laddove ogni cosa viene fatta discendere verso il basso e conseguentemente trasformata, ridotta e semplificata (ossia trattata in modo improprio). Del resto la ragione umana individuale non può operare molto diversamente, a meno che non ritorni ad innalzarsi, mediante la parte superiore dell'intelletto, verso la regione sovra-individuale e sovra-razionale della metafisica pura, ma in tal caso non si chiamerebbe più ragione ma sovra-ragione. La tendenza dell'epoca attuale, tuttavia, come si è visto, non è quella di ricondurre i contenuti bassi a posizioni più elevate (questa sarebbe l'unica operazione corretta), bensì è invece quella di *abbassare* ogni cosa, mediante un uso ipertrofico ed improprio del linguaggio. Ne consegue una riduzione, una trasformazione e uno snaturamento del contenuto percepito e comunicato. In definitiva, l'epoca moderna opera una pesante distorsione del modo di percepire ogni cosa e ogni livello della realtà universale, e in particolar modo distorce i contenuti sovra-razionali. Ma tant'è. Se la tendenza dell'epoca moderna è quella di abbassare ogni cosa, la conseguenza non potrà limitarsi alla distorsione delle sole verità religiose, ma riguarderà anche *qualsiasi* altro contenuto culturale. Se le cose stanno in questo modo è necessario riflettere attentamente sull'uso e sull'abuso dello strumento linguistico in epoca contemporanea, così come si deve riflettere sulla confusione che contraddistingue ogni dibattito condotto in epoca contemporanea. Perché? Sempre e soltanto per lo stesso e unico motivo: perché mancano i principi:

quante ricerche e discussioni inutili si eviterebbero se, prima di tutto, si tenessero ben presenti i principi.⁹⁰²

E invece

⁹⁰² SSS, p. 41.

è stato lo stesso individualismo a introdurre dappertutto lo spirito di discussione. E' difficilissimo far capire ai nostri contemporanei che vi son cose le quali, per la loro stessa natura, non sono da discutersi. Invece di cercare di innalzarsi fino alla verità, l'uomo moderno pretende di farla scendere fino al proprio livello: [...] Nel campo delle opinioni individuali si può sempre discutere, poiché si resta sempre nell'ordine razionale e, dato che non ci si rifà ad alcun principio superiore, si possono facilmente trovare argomenti più o meno validi per sostenere il pro ed il contro di ogni tesi.⁹⁰³

Ciò che deve diventar chiaro è che un uso ipertrofico e ridondante del linguaggio è *sempre* segno di confusione e di disordine. In una ipotetica situazione chiara, o resa chiara da qualche principio, non solo non vi sarebbe tanto da parlare, ma si diffonderebbe anche quel silenzio «sacro» che solo è in grado di conferire ad ogni cosa una vernice di qualità e di essenzialità. Ma laddove a regnare sovrana è soltanto la discussione indefinita, il dibattito senza conclusioni, il relativismo estremo, l'interminabile gioco delle opinioni, là si può star sicuri che a regnare non può essere niente altro che il caos più vuoto e la confusione più assurda. Ma se da un lato, con queste ultime riflessioni, si è già fornito un parziale strumento per interpretare correttamente alcuni fenomeni del mondo contemporaneo, dall'altro è necessario rinviare al capitolo sulla degenerazione della sfera privata per un approfondimento in tale direzione.

Per ora è sufficiente porre la massima attenzione, ancora per un momento, su alcune devastanti conseguenze dello spirito individualista nelle faccende umane del mondo contemporaneo: un proliferarsi “di equivoci e di problemi mal posti”,⁹⁰⁴ un'instabilità estrema (che porta ad attaccarsi ancor più alle proprie opinioni in contesti di confronto, laddove l'aumentato attaccamento a queste non rivela soltanto insicurezza, debolezza e fragilità di questi individui, ma evidenzia anche più semplicemente che ci si sta trovando di fronte a posizioni molto lontane da una qualche parvenza di principio superiore e trascendente), la tendenza ad aver ragione ad ogni costo, l'uso indiscriminato e ipertrofico del meccanismo persuasivo e retorico, la tendenza a sentirsi superiori anche quando non lo si è, la tendenza a giudicare gli altri anche in mancanza di strumenti idonei per farlo, la tendenza a parlare sempre di tutto e di tutti, la tendenza a voler sapere anche ciò che non si sa, la tendenza a voler entrare nel merito di questioni sulle quali non si possiedono sufficienti e idonee competenze, la tendenza a sviluppare il senso dell'apologia⁹⁰⁵ (dimenticando che, di fronte ad un fenomeno che abbia un sia pur minimo contenuto di «verità», non solo non vi è alcun bisogno di scendere in campo con strumenti retorici per difenderla, ma questa stessa discesa in campo costituisce essa stessa un errore, in quanto implica proprio ciò che in tali casi non si deve fare: discendere), la tendenza a giudicare dal basso chi si trova più in alto,⁹⁰⁶ la tendenza a sviluppare una percezione della giustizia e del diritto che non potrebbero essere più personali, più soggettivi, e più relativi di così (come se ognuno sapesse davvero *di più* di ogni altro individuo in fatto di diritto, di giurisprudenza e di giustizia), la tendenza ad uno sviluppo abnorme e ipertrofico della percezione dei diritti del singolo individuo (fino al punto da rendere fattivamente

⁹⁰³ CM, pp. 96-97.

⁹⁰⁴ CM, p. 97.

⁹⁰⁵ CM, pp. 97-98.

⁹⁰⁶ CM, p. 99.

inapplicabile il rispetto concreto di alcuni di questi fondamentali diritti), la tendenza e la mania di voler «essere originali ad ogni costo»,⁹⁰⁷ la tendenza ad «impostare» i problemi in modo da rendere ardua ogni autentica soluzione,⁹⁰⁸ la tendenza a fondare parte della stessa filosofia moderna sul presupposto della negazione di ogni verità superiore e trascendente,⁹⁰⁹ la tendenza conseguente ad ostinarsi a non capire che anche determinati punti di vista filosofici (con i quali si vorrebbe spiegare la realtà tutta) sono essi stessi, a loro volta, più una conseguenza e una risultante che non un vero punto di vista dal quale partire per l'osservazione e l'interpretazione dei fenomeni.⁹¹⁰ In definitiva: la cecità dell'individuo moderno, la sua tendenza ad abbassare, ridurre, stravolgere tutto quanto, perché in effetti tutto quanto gli è superiore, e non soltanto le più elevate, sovra-umane, sovra-razionali, trascendenti, metafisiche, Verità.

⁹⁰⁷ PN, p. 94.

⁹⁰⁸ PN, p. 94.

⁹⁰⁹ PN, p. 97.

⁹¹⁰ PN, p. 97.

3.11. Degenerazione della sfera etico-politica: democratismo ed egualitarismo.

nel mondo della decadenza moderna dove si potrebbe ancora trovare il concetto di una vera gerarchia? Non vi è cosa o persona che sia nel posto in cui dovrebbe trovarsi normalmente. Gli uomini non riconoscono più alcuna autorità effettiva nell'ordine spirituale, alcun potere legittimo in senso superiore e sacro nell'ordine temporale. I «profani» si permettono di discutere su cose sacre, di esse disconoscendo il carattere se non pure l'esistenza. E' l'inferiore che giudica il superiore, è l'ignoranza che impone limiti alla sapienza, è l'errore che scalza la verità, è l'umano che si sostituisce al divino, è la terra che va a predominare sul cielo, l'individuo facendosi misura di tutte le cose e pretendendo di dettare all'universo leggi tratte tutte dalla sua ragione relativa e defettibile.⁹¹¹

Da un'attenta lettura di questo passo è già possibile iniziare a comprendere in quale significativa misura il problema dell'individualismo sia intimamente connesso con l'ideale democratico ed egualitario. Effettivamente, rifiutando qualsiasi posizione superiore a quella individuale (e rifiutando quindi l'idea stessa di «gerarchia»), l'individualismo ha finito per aprire la strada all'egualitarismo e al democratismo, ossia a quella posizione secondo cui *ogni* idea individuale deve possedere lo stesso grado di legittimazione rispetto a qualunque altra.⁹¹² L'implicazione legata al significato politico del termine, come è noto, ha dato luogo alla realizzazione di quella forma di potere del popolo, comunemente denominata «potere della maggioranza», che configura le moderne forme di governo, almeno in Occidente. Sebbene l'approfondimento di tale tematica fuoriesca dagli scopi della presente riflessione, è tuttavia necessario chiarire l'errore di fondo dell'ideale democratico ed egualitario.

Il rifiuto di ogni posizione sovra-individuale (considerata di per sé, in epoca moderna, quantomeno un'aberrazione) implica necessariamente la rivalsa delle innumerevoli posizioni individuali, dalle quali però non può che emergere necessariamente e soltanto il caos e la confusione più totali.⁹¹³ La questione è più semplice di quel che potrebbe sembrare a prima vista: rifiutando la posizione sovra-individuale si rifiuta il principio superiore e trascendente che sovraordina in senso unitario le diversità e le specificità individuali. Ciò che non corrisponde a corretta assegnazione è il «posto» occupato dalla maggioranza degli individui del mondo moderno, ricoprendo essi anzi una sede non conforme alla loro specifica natura e al loro vero grado di conoscenza dei principi superiori. Ma la confusione che sussiste in merito alla conoscenza dei principi superiori dovrà necessariamente ripercuotersi e riprodursi nella confusione inerente i ruoli e le posizioni sociali ricoperti dai singoli individui. In altri termini, i singoli individui, mancando di consapevolezza circa la loro esatta conoscenza, si troveranno conseguentemente a non avere consapevolezza nemmeno

⁹¹¹ CM, p. 99.

⁹¹² Si noti come la diffusione di questa idea egualitaria, avendo scalzato il concetto stesso di gerarchia, abbia anche conseguentemente eliminato il «timor reverenziale» nei confronti di persone o istituzioni in possesso di una *oggettiva* superiorità. Ne deriva che l'unico timore che si prova oggi è quello dettato da una differenza di rapporti di forza, il che induce ad agire in un modo piuttosto che in un altro soltanto per paura delle conseguenze, e non per l'interiorizzazione di un principio superiore.

⁹¹³ Si noti come nell'edizione originale in lingua francese del testo "La crise du monde moderne" Guénon intitolò il sesto capitolo con l'espressione "Le chaos social", mentre nell'edizione italiana il traduttore (J. Evola, ndr) preferisce utilizzare come titolo l'espressione "Il caos sociale - critica del democratismo" (CM, p. 101).

dell'esatta posizione sociale che essi dovrebbero occupare. E in mancanza di questa consapevolezza ogni individuo si sentirà in diritto di occupare qualsivoglia posizione, così pure di interferire con le posizioni e i ruoli altrui.⁹¹⁴ Ne risulta necessariamente quella situazione di disordine e di caos sociale così ben descritti da Guénon:

allo stato attuale del mondo occidentale quasi nessuno si trova nel posto che normalmente gli spetterebbe in base alla sua natura propria. Ciò si vuole esprimere dicendo che le caste non esistono più, poiché la casta, intesa nel suo senso vero e tradizionale, altro non è che la stessa natura individuale con l'insieme delle attitudini speciali che essa implica e che predispongono ogni uomo all'adempimento di una data funzione e non di un'altra. *Quando l'accesso a qualsiasi funzione non è più controllato da alcuna regola legittima, il risultato inevitabile è che ognuno sarà portato a fare qualunque cosa e spesso ciò per cui egli è meno dotato. La funzione che egli avrà nella società sarà determinata, se non dal caso, giacché il caso in realtà non esiste, da qualcosa che può sembrare il caso, cioè da un intreccio di circostanze accidentali di ogni specie. L'ultimo a intervenire, sarà proprio il solo fattore che dovrebbe contare in un simile caso, cioè la differenza di natura esistente fra gli uomini. La causa di siffatto disordine è la denegazione di una tale differenza, denegazione che implica quella di ogni gerarchia sociale.*⁹¹⁵

Si noti come il problema si dispieghi su due versanti contigui: da un lato ciò che viene a mancare è un legittimo e corretto controllo dell'accesso alle diverse funzioni, e dall'altro si viene a negare ogni legittima differenza realmente esistente fra gli individui. Anzi: è proprio dalla negazione della differenza esistente fra gli individui che deriva la mancanza di ogni criterio idoneo per controllare ogni accesso alle diverse funzioni. La base originaria della questione, dunque, sembra essere proprio la negazione delle differenze fra individui; e questa negazione a sua volta discende, come si è visto, dalla negazione della conoscenza metafisica e dalla conseguente negazione di un ordinamento temporale correttamente orientato e costituito.

Ma qual è l'esatta ragione per la quale è errato disconoscere le differenze esistenti fra gli individui? Essendo ogni individuo un particolare stato di manifestazione dell'essere,⁹¹⁶ ne consegue che

è impossibile che due esseri siano realmente distinti eppure simili sotto ogni riguardo.⁹¹⁷

Ogni individuo, infatti, può essere simile ad un altro sotto alcuni riguardi, ma non sarà mai identico ad esso sotto *tutti* i riguardi, implicando tale situazione una completa identificazione tra i due esseri, e conseguentemente la perdita della distinzione tra l'uno di questi due esseri e l'altro. Ma fintanto che i due esseri resteranno distinti, ossia fino a che continueranno a sussistere come *due* esseri, essi manterranno inevitabilmente simili alcune caratteristiche e ne manterranno differenti altre. E anche se la de-

⁹¹⁴ Eppure Confucio raccomanda: "Chi non ricopre un ufficio, non si occupi del suo esercizio" (Confucio: *Dialoghi*, Einaudi, Torino, 2003, p. 89). Si può notare che oggi, invece, in ogni settore o livello, ognuno tende a sconfinare nel terreno degli altri, sentendosi in dovere di giudicare e di dettar legge in un campo sostanzialmente estraneo al proprio. Le diverse categorie professionali sono in tal modo costrette a difendersi da indebiti attacchi e da improprie ingerenze di rappresentanti di altre categorie, in un crescendo di confusione di disordine.

⁹¹⁵ CM, p. 102 (corsivi miei).

⁹¹⁶ Si veda: SME.

⁹¹⁷ CM, p. 103.

cadenza moderna ha condotto a ridurre ogni cosa al suo più basso livello (portando in tal modo a disconoscere gli aspetti più elevati e qualitativi degli esseri), nondimeno le differenze qualitative continueranno a sussistere, col risultato che, disconoscendole, eserciteranno in modo occulto la loro influenza in un contesto sociale dove, non essendo riconosciute, contribuiranno ad ingenerare il caos più totale. Ma questo caos, giova ribadirlo, è la diretta conseguenza di questa tendenza a considerare gli individui più per i loro aspetti simili che per le loro intrinseche differenze. È la mancanza stessa di gerarchia la causa di ogni squilibrio e di ogni disfunzione sociale.

Voler imporre l'uguaglianza a individui diversi provoca necessariamente il fenomeno della «standardizzazione», il cui uniformismo, che ne è il suo tratto essenziale, non può che generare distorsioni nei criteri utilizzati per l'assegnazione delle funzioni ai diversi individui. E' come voler impartire

a tutti un identico insegnamento, come se tutti fossero egualmente capaci di capire le stesse cose e come se, per farle comprendere, gli stessi metodi fossero adatti per tutti indistintamente.⁹¹⁸

In effetti, nel paradigma dell'«istruzione obbligatoria»⁹¹⁹ (e standardizzata) Guénon sembra rintracciare una delle più aberranti conseguenze dell'applicazione delle teorie egualitarie. Così come si è già visto, e per ragioni del tutto analoghe, nello «spirito di discussione» è possibile ravvisare un altro sicuro segno della modernità: dove tutto è sottoposto a discussione, là non può che regnare sovrana la confusione! Nella moderna tendenza all'uso ipertrofico della parola, da Guénon denominata «verbalismo»,⁹²⁰ è possibile rilevare non soltanto un segno sicuro di confusione, ma anche un segno tangibile di un uso strumentale e sapiente dell'enorme potere di influenza della parola. Oratori e demagoghi sono da annoverare tra i più esperti in tal campo, in special modo in un'epoca dove il fenomeno può venire amplificato dai mezzi di comunicazione di massa, con effetti e conseguenze importanti sugli stessi processi di legittimazione. Ma su alcune conseguenze derivanti dall'uso ipertrofico della parola ci si vedrà costretti a ritornare, specie in concomitanza con lo studio sulla degenerazione e sulla trasformazione della sfera privata.⁹²¹

Spirito di discussione, individualismo, spirito democratico, ideale egualitario, sono quindi tutte espressioni correlate. Infatti, nella

concezione «democratica» [...] il potere viene *dal basso* e poggia essenzialmente sulla *maggioranza*, cosa che ha per necessario corollario *l'esclusione di ogni vera competenza*, dato che la competenza è sempre una *superiorità*, anche se relativa, e può esser solo di pertinenza di una *minoranza*.⁹²²

Infatti, se ogni vera competenza è una superiorità, essa sarà sempre necessariamente caratteristica di una minoranza (e non della maggioranza). E se la democrazia è la

⁹¹⁸ CM, p. 103.

⁹¹⁹ CM, p. 103.

⁹²⁰ CM, pp. 104-105.

⁹²¹ Si veda in questo studio il Cap. 3.12: «Degenerazione della sfera privata».

⁹²² CM, p. 105 (corsivi miei).

legge della maggioranza, ne consegue che essa dovrà necessariamente essere la legge dell'inferiorità (e non della superiorità). Nondimeno la metafora dell'alto e del basso consente ancora una volta di comprendere meglio l'intera questione. Se ciò che sta in alto è qualitativamente superiore, ciò che sta in basso dovrà necessariamente essere qualitativamente inferiore. Donde l'inferiorità qualitativa dei sistemi democratici, e la loro superiorità quantitativa. Ed in effetti è proprio così: i sistemi democratici devono essere intesi come una delle espressioni della legge quantitativa della materia. Così si esprime Guénon:

L'argomento più decisivo contro la «democrazia» si riduce a due parole: il superiore non può promanare dall'inferiore, perché il più non può trarsi dal meno. Ciò è di un rigore matematico assoluto, contro cui non v'è cosa che possa. Importa notare che proprio lo stesso argomento, applicato ad un altro ordine, vale anche contro il «materialismo»: concordanza per nulla fortuita, giacché le due attitudini sono assai più connesse di quanto possa sembrare a prima vista. È fin troppo evidente che il popolo non può conferire un potere che esso non possiede. Il vero potere (come la vera conoscenza, ndr) può solo venire dall'alto, ed è per questo, diciamo di passata, che esso può divenire legittimo solo attraverso la sanzione di qualcosa di superiore all'ordine sociale, cioè di un'autorità spirituale: altrimenti è solo una contraffazione di potere, uno stato di fatto ingiustificato perché mancante di un principio, e tale da dar luogo solo a disordine e confusione.⁹²³

E si noti come, in questa situazione sì confusa e contraffatta, *qualsiasi* tipo di potere, proprio in quanto mancante di un valido criterio di legittimazione, può prendere il sopravvento in un determinato contesto storico (così come qualsiasi individuo che incarna tale potere), con conseguenze facilmente constatabili attraverso un rapido esame della storia.⁹²⁴ Tuttavia,

Questo capovolgimento di ogni gerarchia comincia non appena il potere temporale vuole rendersi indipendente dall'autorità spirituale, e poi subordinarla a sé, pretendendo di asservirla a finalità materialisticamente politiche. Questa è la prima usurpazione che apre la via a tutte le altre,⁹²⁵

Per quanto oggi sia difficile da comprendere, è proprio la separazione da ogni autentica autorità spirituale che ha inesorabilmente condotto i processi verso il basso e verso la materialità. Ma se vi si riflette anche solo per un momento si giunge subito a comprendere che la natura del potere spirituale e intellettuale è naturalmente posizionata in un senso sovra-individuale e sovra-ordinato; ossia è quell'unico vero potere che può efficacemente svolgere un'azione di controllo e di legittimazione su intere civiltà, culture e popoli. Allontanandosi da esso non si può che scendere verso il basso, e scendendo verso il basso non si può che approssimarsi alla legge della quantità e del-

⁹²³ CM, pp. 106-107 (chiarimento in parentesi mio).

⁹²⁴ Si noti che non soltanto la legge della democrazia - e quindi della maggioranza - è effetto della legge della quantità e della materia, ma anche la volontà di potenza delle masse non governate da un principio superiore e qualitativo (sebbene, naturalmente, si debba distinguere il livello più basso - la morale degli schiavi - da un livello qualitativamente più elevato - la morale dei signori - come il filosofo F.W. Nietzsche ha ben evidenziato).

⁹²⁵ CM, p. 107. A questo proposito Guénon riporta l'esempio della regalità francese che, a partire dal XIV secolo, ha lavorato sotterraneamente preparando così il terreno che avrebbe condotto alla Rivoluzione che l'avrebbe rovesciata (CM, p. 107).

la materia, ossia alla legge del popolo e della maggioranza, con tutte le contraddittorie conseguenze:

Definita come l'autogoverno del popolo, la «democrazia» è una vera impossibilità, qualcosa che non può nemmeno esistere come un fatto bruto, né nell'epoca nostra, né in un'altra qualsiasi. Non bisogna farsi giocare dalle parole: è contraddittorio ammettere che stessi uomini possano essere ad un tempo governati e governanti perché, usando il linguaggio aristotelico, uno stesso essere non può essere in «atto» e in «potenza» simultaneamente e sotto lo stesso riguardo.⁹²⁶

Ma se, dal punto di vista dei principi, non può mai esistere realmente una democrazia, ne deriva che i sistemi democratici che si sono succeduti in tempi più recenti nei paesi occidentali sono stati delle illusioni. E queste illusioni - ossia il far credere che i governanti siano stati scelti davvero dal popolo - non possono avere nulla a che vedere con il principio democratico. A questo punto si potrebbe obiettare che se la democrazia è un'illusione il problema deve essere spostato sul «tipo» di oligarchia che dovrebbe ricevere la legittimazione per governare. E qui, ancora una volta, si comprende bene che ogni autorevole legittimazione del potere dovrebbe provenire dall'alto (e non dal basso come nei «sistemi democratici»), dovrebbe provenire dalla trascendenza dei principi (e non dalla legge della maggioranza che è la legge della quantità e della materia). Dovrebbe provenire dall'alto e non dal basso. In effetti, nelle democrazie, si opera con i criteri del consenso e della persuasione, i quali, è bene ribadirlo, non possono avere nulla a che vedere con l'orientamento alla verità dei principi trascendenti e metafisici. Ne deriva che ogni esercizio di potere che provenga dal basso comporterà sempre una fondamentale instabilità politica e sociale, come instabili e transitori debbono sempre essere gli effetti dell'applicazione della legge della quantità e della materia. Del resto un rapido esame dei fatti storici può sempre confermare quanto si sta qui affermando.

Più precisamente le democrazie sono di fatto impossibili in quanto ogni relazione di potere deve sempre presupporre entrambi i poli della governabilità: chi governa e chi è governato. Così si esprime Guénon:

La relazione suppone necessariamente la presenza di due termini: non possono esservi dei governati se non vi sono anche dei governanti, siano pur essi illegittimi e non aventi altro diritto al potere oltre quello che essi stessi si sono arrogato.⁹²⁷

Ma se da un lato con questo passaggio si chiarisce l'impossibilità della democrazia, dall'altro rimane pur sempre il problema di definire i criteri mediante i quali si deve operare la scelta degli individui che devono essere destinati all'esercizio del potere. Ebbene, a questo punto, l'alternativa che si pone è quella tra le persone eventualmente iniziate, da un lato, e un generico gruppo di individui qualsiasi arbitrariamente scelti tra la popolazione senza alcun criterio autenticamente valido e legittimo. La prima via è quella che darebbe luogo ad una sovrastruttura sociale sovra-ordinata in sen-

⁹²⁶ CM, p. 107.

⁹²⁷ CM, p. 107.

so trascendente e spirituale, con una precisa gerarchia di ruoli e di posizioni scelta e prevista dall'organizzazione in caste. La seconda via è quella dei regimi democratici, dove i gruppi di potere non hanno alcuna vera legittimazione se non quella derivante da una scelta che, proprio in quanto proveniente dal basso, non può che avere sempre e comunque i caratteri dell'arbitrarietà e, conseguentemente, mai sufficientemente legittimata in rapporto al grado di conoscenza. Ma allora, a questo punto, vien da chiedersi attraverso quali modalità si verificano queste scelte nei regimi democratici? Guénon risponde in proposito in modo molto chiaro:

la grande abilità dei dirigenti democratici del mondo moderno sta nel far credere al popolo che esso si governi da sé. E il popolo si lascia persuadere volentieri, tanto più che così esso si sente adulato, mentre è incapace di riflettere quanto occorre per accorgersi di una simile impossibilità. Per creare questa illusione, si è inventato il «suffragio universale»: è l'opinione della maggioranza come presunto principio della legge. Ciò di cui non ci si accorge, è che l'opinione pubblica è qualcosa che si può facilissimamente dirigere e modificare. Per mezzo di adeguate suggestioni in essa si possono sempre provocare delle correnti nell'uno o nell'altro senso.⁹²⁸

La risposta fornita da Guénon è chiara e sconcertante ad un tempo: nei regimi democratici il potere viene gestito attraverso l'uso di precise suggestioni, con la conseguenza, facilmente deducibile, secondo la quale ogni suggestione verrà messa in atto a favore e nell'interesse di questo o di quell'altro gruppo di individui. Ne deriva che non soltanto il potere non è - e non potrà mai essere - dalla parte della maggioranza, ma anche che esso sarà sempre e soltanto dalla parte di quella minoranza di individui che meglio di altri riescono a gestire questo genere di suggestioni e di illusioni, la cui configurazione principale, come si è detto, è quella di creare l'illusione che il potere sia gestito dal popolo e dalla maggioranza, mentre in realtà esso è circoscritto alla sola difesa degli interessi quantitativi e materiali di quella minoranza. Il paradosso è ancor più curioso se si pensa che in un ipotetico ordinamento orientato in senso gerarchico e spirituale, nonostante (e a causa) del fatto che sia antidemocratico, farebbe davvero gli interessi di tutti, ossia realizzerebbe la giustizia sociale (tanta ricercata da Platone nelle sue riflessioni).

Ma il fatto più vistoso, facilmente osservabile nei regimi democratici, è la generale mancanza di competenza riscontrabile negli individui che esercitano il potere di governo:

la maggioranza, quale si sia la materia su cui è chiamata a pronunciarsi, sarà sempre costituita dagli incompetenti, il cui numero è incomparabilmente più grande di quello degli uomini capaci di decidere con piena cognizione di causa.⁹²⁹

Mentre, infatti, per l'esercizio di ogni mestiere è sempre richiesta la competenza specifica da esso prevista, per il mestiere del politico, almeno in epoca moderna, non è prevista né richiesta alcuna particolare competenza. Questo fatto, associato alla scelta dei governanti mediante il criterio del suffragio universale e della maggioranza, non

⁹²⁸ CM, pp. 107-108.

⁹²⁹ CM, p. 108.

può che comportare necessariamente uno scadimento qualitativo dell'esercizio della funzione politica attuale. Del resto, se tutte le cose sono tra loro legate all'interno di un dato ciclo cosmico, non può certo risaltarne esclusa la sfera politica. Il risultato di quanto si sta indagando si trova ad essere quindi in perfetta coerenza con quanto si poteva prevedere.

Ma si potrebbe obiettare che se il meccanismo legato alla scelta degli individui deputati alla funzione di governo è il risultato della errata legge della maggioranza, si potrebbe obiettare che pur tuttavia la legge della maggioranza determina pur sempre un consenso e un accordo. Il fatto è che, se da un lato questo consenso e questo accordo determinano un'attenuazione dei conflitti e degli antagonismi (bisogna pur sempre riconoscere che i sistemi democratici conservano almeno la caratteristica di essere molto più pacifici rispetto ad altre forme di governo), dall'altro

Anche supponendo che vi siano effettivamente cose su cui tutti gli uomini siano d'accordo, questo accordo, in sé stesso, non proverebbe proprio nulla.⁹³⁰

Ma se la legge della maggioranza non è che un aspetto della legge della materia,⁹³¹ nondimeno questa maggioranza deve implicare necessariamente, proprio in quanto effetto della materializzazione, l'entrata in gioco di una parte della «sentimentalità», che anzi viene evocata in gioco in misura preponderante proprio nella passione politica. Ora, alla luce di quanto fin qui esposto, è oramai fin troppo chiaro che la sentimentalità (come la morale) si trova al livello più basso della manifestazione universale, e quindi, di conseguenza, essa non potrà mai possedere quegli elementi qualitativi che soli consentirebbero di elevare un po' più in alto l'operatività e i risultati di una qualsivoglia azione politica. A rigore si può tranquillamente affermare che il *modus operandi* della politica moderna non dà alcun risultato concreto ed effettivo, ed anzi conduce spesso ad un sostanziale fallimento dei suoi propositi. Non a caso, e proprio in epoca contemporanea, Max Weber aveva messo in guardia circa il rischio che corre chiunque decida di dedicarsi seriamente alla politica: egli infatti deve essere disposto ad «accettare il tragico».⁹³² In un'epoca più antica, ma evidentemente già contrassegnata da elementi decadenti, Agostino sosteneva la sostanziale inutilità della politica.⁹³³

Si potrebbe obiettare che la passione politica, e il grado di sentimentalità che essa comporta, potrebbe anche essere inteso come positivo e nobile. Se, come si è visto, il principio intellettuale dovrebbe dominare su quello sentimentale, nondimeno

⁹³⁰ CM, p. 109.

⁹³¹ CM, pp. 109-110.

⁹³² Si veda: M. Weber: «*La politica come professione*», in: *La scienza come professione - La politica come professione*, Oscar Mondadori, Milano, 2006.

⁹³³ Come è noto, per Agostino ogni forma di politica, rientrando nell'insieme delle attività che *insuperbiscono* l'uomo (e che quindi lo fanno peccare del più grave dei peccati, in quanto lo inducono ad «imitare» Dio) non potrà mai avere nulla a che fare con il perfezionamento della natura umana; donde il disinteresse di Agostino per la scienza politica e per ogni riflessione sulle possibili forme di stato e di governo (L. Ruggiu: *Tempo della fisica e tempo dell'uomo - Parmenide Aristotele Agostino*, Cafoscarina, Venezia, 2007, pp. 306-307).

Gli impulsi emotivi inibiscono la riflessione e una delle abilità più volgari della politica demagogica moderna è quella che consiste nel trar partito da tale incompatibilità.⁹³⁴

Ed essendo l'epoca moderna decaduta ai livelli più bassi della manifestazione universale - quello corrispondente alla più «pesante»⁹³⁵ materialità - non è certo possibile attendersi che un qualche principio intellettuale e trascendente riesca ad esercitare un controllo e un dominio effettivo sulla “sentimentalità” umana. Quel che oggi succede è piuttosto il contrario: la sentimentalità ha finito per prendere il sopravvento su ogni intellettualità, con tutte le conseguenze facilmente constatabili da una attenta osservazione degli eventi contemporanei. Ma nondimeno anche questo non è che uno dei tanti aspetti di quel generale capovolgimento che ha investito ogni cosa nel mondo moderno e contemporaneo:

E' il completo capovolgimento dell'ordine normale, giacché è la proclamazione della supremazia della molteplicità come tale, supremazia che effettivamente esiste soltanto nel mondo materiale. Invece nel mondo spirituale, e ancor più semplicemente nell'ordine universale, l'unità sta al sommo della gerarchia, essendo il principio donde procede ogni molteplicità; ma quando il principio viene negato o viene perduto di vista, non resta più che la molteplicità pura, identificantesi alla stessa materia.⁹³⁶

Questi, in sintesi, gli effetti della discesa e dell'allontanamento dai principi trascendenti e superiori, e le conseguenze dell'approdo al più basso livello della quantità e della materialità.

Ma, oltre a questi aspetti, è necessario chiarire un altro genere di equivoco: se l'individualismo è stato indicato come uno dei tratti essenziali della modernità, in che rapporto esso deve stare rispetto all'ideale democratico ed egualitario? Se si intende l'individualismo nella sua accezione più ristretta si può essere portati a credere che il suo opposto possa essere costituito dal collettivismo e dalla collettività, comunque organizzata. In realtà Guénon è molto chiaro al riguardo:⁹³⁷ la collettività, presa di per se stessa, ossia privata di un qualsivoglia principio ordinatore trascendente, non può essere niente altro che la somma degli individui, e, conseguentemente, non può mai opporsi alla posizione derivante dal singolo individuo e dell'individualismo. E' quindi errato credere, come spesso si fa, in modo piuttosto banale e grossolano, che la dimensione collettiva e comunitaria costituisca un'alternativa e una opposizione rispetto all'individualismo. Ciò che si oppone all'individualismo può essere soltanto una posizione sovra-individuale. Di conseguenza se si vuole che la collettività arrivi davvero a rappresentare un punto di vista alternativo a quello del singolo individuo è necessario sovraordinarla mediante un principio superiore e trascendente. Non vi è altro modo. In mancanza di questo principio ordinatore - sempre di natura intellettuale - la collettività non può essere altro rispetto alla manifestazione amplificata della legge

⁹³⁴ CM, p. 109.

⁹³⁵ Si presti bene attenzione al fatto che il «peso», in questo contesto, non indica qui soltanto una metafora, ma rappresenta invece realmente la tendenza discendente della manifestazione universale, con le conseguenze dell'aumento della densità, della divisione (e quindi dell'antagonismo) dovuta al rafforzamento della molteplicità, e dell'aumento della limitazione, e conseguentemente del tratto individualistico (CM, pp. 110-111).

⁹³⁶ CM, p. 110.

⁹³⁷ CM, p. 111.

della materia. E' facile notare, a tal proposito, che ogni forma di disordine e di caos sociale ha la sua radice e la sua causa originaria soltanto ed esclusivamente nella mancanza di un principio superiore di natura intellettuale e spirituale. E' facile capire che in un corpo sociale privo di questo principio superiore, ciò che lega tra loro gli individui non può essere il reciproco riconoscimento degli attributi qualitativi di questi stessi individui, ma l'insieme degli effetti legati al processo di materializzazione, come il più banale interesse economico ed utilitaristico. La materia, infatti, come è già stato ribadito, genera sempre molteplicità e antagonismo, e l'errore che si compie in epoca moderna è sempre lo stesso: credere che una di queste posizioni sia migliore (superiore) rispetto ad un'altra, mentre in realtà esse si trovano pressappoco tutte sullo stesso piano. Così infatti si esprime Guénon:

Se dunque nel campo sociale si verificano dei conflitti fra varie tendenze derivanti tutte e in egual modo dallo spirito moderno, tali conflitti non sono fra l'individualismo e qualcosa d'altro, ma solo fra le varietà multiple o le multiple conseguenze cui lo stesso individualismo dà luogo; ed è facile rendersi conto che, finché mancherà ogni principio capace di unificare realmente *dall'alto* la molteplicità, tali conflitti saranno sempre più numerosi e più gravi nella nostra epoca che non in un qualsiasi tempo passato, giacché chi dice individualismo dice necessariamente divisione - e questa divisione, con lo stato di caos che essa ingenera, è la conseguenza fatale di ogni civiltà soltanto materiale, la radice della divisione e della molteplicità essendo propriamente la stessa materia.⁹³⁸

Ma se la molteplicità e la divisione può essere unita ed ordinata soltanto da un punto di vista superiore a quello delle singole individualità, ne deriva che questo punto di vista superiore sarà sempre rappresentato da una minoranza (e non da una maggioranza). Non per nulla il termine «democrazia» è sempre stato posto in antagonismo rispetto al termine «aristocrazia», e mentre il primo termine si riferisce alla dimensione collettiva, il secondo sta ad indicare il potere di una *élite*.⁹³⁹ Mentre la democrazia poggia sulla forza numerica, il potere di una *élite* procede dalla sua superiorità intellettuale. Ne consegue che la democrazia, essendo l'espressione della quantità e della materia, dovrà sacrificare la minoranza in favore della maggioranza, ossia favorirà la quantità a scapito della qualità, la democrazia stessa a scapito dell'*élite*. Ma affermare questo significa affermare in pari tempo l'ideale egualitario:

al fondo dell'idea «democratica» sta la pretesa che un qualunque individuo equivalga all'altro per il fatto del loro essere uguali numericamente, benché non possono esserlo che numericamente. [...] la «democrazia», e con essa ogni individualismo liberale e ogni collettivismo, possono farsi largo solo là dove l'intellettualità pura non esiste più, come ne è appunto il caso del mondo moderno.⁹⁴⁰

Naturalmente va anche detto che dove manca un vero principio superiore, là possono sempre svilupparsi le più svariate forme di superomismo, con la duplice conseguenza dell'aumento dei conflitti in società e il fatto che potranno arrivare ad affermarsi an-

⁹³⁸ CM, p. 112 (corsivo mio).

⁹³⁹ CM, p. 112.

⁹⁴⁰ CM, p. 113.

che individui che di superiore hanno soltanto la forza bruta (ma non l'essenza e la qualità). Infatti, affinché si possano affermare individui realmente superiori (nel senso essenziale e qualitativo) è necessario che l'intero ordinamento sociale sia orientato, almeno in una certa misura, secondo i principi superiori e metafisici. In mancanza di queste condizioni le leggi della quantità e della materia finiranno per prendere il sopravvento e produrranno inevitabilmente le loro più nefaste conseguenze.⁹⁴¹

In definitiva, se l'eguaglianza che impera nei regimi democratici tende ad ostacolare la realizzazione delle specifiche qualità di ogni singolo individuo, queste stesse qualità, qualora dovessero emergere, lo faranno in una condizione, per così dire, di privazione di sostegno e di appoggio, da un lato, e dall'altro saranno qualità dai connotati del tutto arbitrari e che solo occasionalmente possiederanno i tratti della vera «Qualità». Ma la conseguenza più paradossale che può verificarsi nei regimi democratici è che, essendo in realtà impossibile ogni eguaglianza - infatti

«Gli uomini non sono uguali». E nemmeno debbono diventarlo!⁹⁴²

recita Nietzsche - (perché in effetti «è impossibile sopprimere ogni differenza tra gli uomini»⁹⁴³), si verranno a generare *comunque* delle *élites*, le quali però, in quanto fondamentalmente prive dell'elemento metafisico, poco o nulla avranno a che vedere con le vere *élites* intellettuali. In altre parole: si verranno a formare delle *élites* del tutto sbilanciate rispetto ai principi e daranno luogo pertanto a forme gerarchizzate del tutto arbitrarie ed improprie. Donde le derive e l'abuso di potere; donde le svariate forme di ingiustizia e di disordine sociale dell'epoca moderna e contemporanea, dove non si comprende più come debbano essere intesi i riferimenti, e dove debbano essere individuati questi stessi riferimenti. In effetti, le superiorità reali ed effettive di queste pseudo-*élites* saranno nella stragrande maggioranza dei casi delle superiorità di tipo materiale, del resto facilmente riconoscibili dal peso che oggi viene attribuito alle ricchezze e ai beni materiali di un individuo. Ma nondimeno l'unica superiorità che sia davvero riconoscibile nei regimi democratici è proprio soltanto quella quantitativa e materiale (e quindi economica), e proprio perché essa è la sola ad essere totalmente «esteriore» (e quindi estranea ad ogni superiorità di tipo «interiore»).⁹⁴⁴ Ma l'uomo moderno è ancora in grado di riconoscere una superiorità di tipo interiore, o anche solo di ammettere la possibilità stessa della sua esistenza?

In effetti si devono tenere ben presenti le coordinate del capovolgimento: ciò che oggi viene inteso come ingiustizia è in realtà giusto, e ciò che viene inteso come giustizia è in realtà ingiusto. Ma se le cose stanno in questo modo, per quali ragioni si

⁹⁴¹ Naturalmente non tutte le forme di superomismo devono essere considerate di bassa qualità e pericolose per la società: si pensi anche solo per un istante all'ampia produzione di una certa arte, di una certa musica, di una certa letteratura, e di una certa poesia, per capire sia la possibilità di elevazione di un individuo all'interno del mondo fenomenico, sia che cosa possa essere e che cosa possa creare realmente un autentico «superuomo». A solo titolo esemplificativo si veda la filosofia dell'«oggettivismo» - palesemente anticollectivista - evidenziata in alcuni testi della filosofa americana Ayn Rand e nel film «*The Fontenead*», tratto dall'omonimo suo romanzo (tr. it. *La fonte meravigliosa*, di King Vidor, Usa, 1949). Di Ayn Rand si vedano: *La virtù dell'egoismo*, Liberilibri, Macerata, 1999; *La fonte meravigliosa*, Corbaccio, Milano, 1996.

⁹⁴² F.W. Nietzsche: *Così parlò Zarathustra*, Newton & Compton, Roma, 1980, Parte II: «Delle tarantole», p. 87.

⁹⁴³ CM, p. 113.

⁹⁴⁴ CM, p. 113.

è giunti a considerare come ingiustizia la diseguaglianza delle condizioni umane? Sebbene si sia già fatto riferimento al capovolgimento generale determinato dall'attuale ciclo cosmico, Guénon fornisce un ulteriore chiarimento:

Non possiamo infatti prendere minimamente sul serio gli argomenti di ordine morale e sentimentale basati sulla constatazione di una presunta ingiustizia nell'inuguaglianza delle condizioni umane. Si giunge a questa constatazione unicamente perché si considerano sempre dei fatti particolari, isolandoli dall'insieme di cui fanno parte, mentre, se li si ricolloca in quell'insieme, evidentemente non può esserci alcuna ingiustizia, o, per usare un termine al tempo stesso più esatto e più ampio, alcuno squilibrio, poiché quei fatti sono, come tutto il resto, elementi dell'armonia totale. [...] la diversità delle condizioni umane non proviene da altro che dalle differenze di natura esistenti fra gli individui stessi, che essa è inerente alla natura individuale degli esseri umani terrestri, e non è più ingiusta né meno necessaria [...] della varietà delle specie animali e vegetali, contro la quale nessuno ha mai pensato di protestare in nome della giustizia, il che sarebbe del resto perfettamente ridicolo. Le condizioni particolari di ogni individuo contribuiscono alla perfezione dell'essere totale di cui quell'individuo è una modalità o uno stato particolare⁹⁴⁵

E' chiaro, dunque, che se la natura stessa degli individui si esprime e si sviluppa attraverso determinate differenziazioni individuali,⁹⁴⁶ sarà proprio a partire dal riconoscimento di queste differenze «qualitative» esistenti fra individui che sarà possibile edificare un ordinamento di giustizia, che dovrà a sua volta riconoscere queste stesse differenze; mentre, per converso, ogni disconoscimento di queste differenze qualitative realmente esistenti tra gli individui non potrà che generare unicamente ingiustizia. Ma anche altrove Guénon insiste sul fatto che

questa «uguaglianza» non trova alcun esempio in natura⁹⁴⁷

⁹⁴⁵ DEM, pp. 254-256.

⁹⁴⁶ Vi è da notare che l'elemento che determina queste differenze tra individui è stato denominato da Schopenhauer «grado di oggettivazione della volontà di vita». Così come è necessario far notare che il maggior grado di oggettivazione della volontà presente negli individui del tipo superiore determina, sempre secondo Schopenhauer, quel tipo di «genio» che necessariamente *soffre* in misura maggiore rispetto ad individui il cui grado di oggettivazione della volontà è inferiore. E sebbene ci si debba liberare dall'intuizione del dolore tragico dell'esistenza mediante la *rinuncia* alla vita stessa (Schopenhauer), nondimeno questa rinuncia è quasi altrettanto dolorosa rispetto all'*accettazione* della vita stessa (Nietzsche). Entrambi questi pensatori - Schopenhauer e Nietzsche - pur fornendo due diverse e opposte risposte allo stesso problema, non forniscono dei veri strumenti di liberazione dal dolore legato alla tragicità dell'esistenza (prova ne è la sofferenza somma del «genio» di Schopenhauer e del «creatore» di Nietzsche, laddove invece una autentica liberazione comporta sempre una eliminazione completa di ogni sofferenza); e proprio perché il loro sguardo, pur innalzandosi, non riesce ad oltrepassare il mondo delle forme per penetrare la dimensione sovra-razionale della trascendenza e della metafisica. Per liberarsi *veramente e completamente* da *ogni* sofferenza non vi è che un unico modo: raggiungere la conoscenza metafisica. Bisogna anche osservare che, laddove per Schopenhauer l'individuo superiore è destinato a *soffrire di più*, per Nietzsche questo stesso individuo ha maggiori probabilità di *fallire* la sua opera. E questo sempre per la stessa ragione dell'innalzamento compiuto in maniera incompleta e non sufficientemente spinto da "agganciare" la trascendenza della metafisica. Nondimeno è pur vero che al genio di Schopenhauer e all'uomo superiore di Nietzsche potrebbe essere assegnato un destino diverso e migliore in un contesto sovraordinato secondo principi metafisici. La metafisica infatti, essendo aperta ad *ogni* possibilità e ad *ogni* tipo di realizzazione, deve necessariamente dare spazio e possibilità di espressione anche a queste specie superiori di individui; e solo in tal modo allora cesserebbero solitudine e sofferenza del genio e dell'uomo superiore. Per i rischi che corre l'uomo che si emancipa dalla sovrastruttura e contemporaneamente si trova ad essere privo di qualsiasi orientamento ed appoggio metafisico si veda la parabola "Del cammino del creatore", in: F.W. Nietzsche: *Così parlò Zarathustra*, Newton & Compton, Roma, 1980, pp. 63-65.

⁹⁴⁷ RQ, p. 55.

E con parole diverse:

Il chimerico pregiudizio dell'uguaglianza va contro i fatti più evidenti, tanto nella sfera intellettuale quanto nella sfera fisica; è la negazione d'ogni gerarchia naturale, è l'abbassamento di ogni conoscenza al livello della comprensione limitata della massa. [...] Checché ne possa dire qualcuno, la costituzione di qualsiasi *élite* è inconciliabile con l'ideale democratico; quest'ultimo esige che l'insegnamento più rigorosamente identico sia impartito agli individui più eterogeneamente dotati, dalle attitudini e dai temperamenti più diversi;⁹⁴⁸

Così come pure non è possibile sopprimere del tutto ogni differenza di attitudine, e, di conseguenza, ogni differenza di risultati ottenuti mediante i processi educativi e formativi.⁹⁴⁹ Nondimeno si è già visto⁹⁵⁰ che ogni tendenza o richiesta di parità tra individui non può che trasformarsi inevitabilmente in una tendenza al «livellamento», e ogni livellamento non può rappresentare niente altro che una ulteriore discesa verso il basso, e quindi verso la quantità pura e la materia.⁹⁵¹ Ma dall'eguaglianza deriva anche un altro singolare aspetto dell'epoca moderna occidentale; ed è lo spirito di «conformismo», che tanto marcatamente contraddistingue i paesi occidentali. Ma come si giunge al conformismo partendo dall'eguaglianza? Per capire questo passaggio basterà ricordare che l'eguaglianza, essendo la legge della quantità e della materia (come anche l'individualismo e il democratismo), dovrà necessariamente determinare, come già si è visto, da un lato la «molteplicità» (e quindi la separatezza tra gli individui), e dall'altro l'«uniformità»,⁹⁵² ossia quella sorta di omologazione che è ciò che contraddistingue il conformismo. Del resto è facile immaginare che in una situazione di grave povertà qualitativa (e quindi di povertà interiore) non può che prendere il sopravvento la sola tendenza al conformismo e all'omologazione (che sembra scaturire al solo contatto «esteriore» tra individui, quasi a voler compensare la carenza di interiorità). Donde l'ampio ventaglio di quell'insieme di atteggiamenti così tanto diffusi nell'epoca moderna e contemporanea nei paesi occidentali: la moda moderna e il suo successo, le svariate tendenze ad imitare periodicamente determinati stili di vita, la diffusione di determinate abitudini comportamentali e di determinate forme linguistiche ed espressive, la più banale quanto diffusa paura di ogni solitudine e di ogni forma d'interiorità puntualmente compensata da ogni esteriorità e da un vuoto e vacuo spirito d'aggregazione. In definitiva, e ancora, la generale perdita di qualità a favore della quantità.

Ma se la legge della materia porta a credere che sia realmente esistente - e quindi superiore - soltanto ciò che è quantitativo e materiale, ne discende che i popoli dell'Occidente moderno, che sono i più quantitativi e materiali che mai si siano avuti sulla Terra, dovranno conseguentemente e necessariamente giungere a considerare sé

⁹⁴⁸ OO, p. 66

⁹⁴⁹ RQ, p. 55.

⁹⁵⁰ Si vedano le precedenti note su M.F. Scheler.

⁹⁵¹ RQ, p. 55.

⁹⁵² OO, p. 70; RQ, p. 55.

stessi come *superiori* ad ogni altro popolo!⁹⁵³ Ed è proprio ciò che è successo, come la storia del colonialismo, del razzismo e delle atrocità belliche del XX secolo hanno ben evidenziato. Anche le contraddizioni e le ingiustizie della storia, quindi, sembrano trovare adeguata spiegazione mediante l'ontologia guénoniana.

Ma giunti a questo punto dello sviluppo della riflessione sul democratismo e sull'egualitarismo, e a riprova del fatto che sarebbe un errore pensare a queste conclusioni come ad un frutto unicamente derivante dalle analisi guénoniane, non sarà male esplorare il pensiero di altri e diversi pensatori, su questo stesso tema, per evidenziare l'emergere di analoghe contraddizioni e di simili problemi. Oltre al già citato Platone, il cui pensiero è senza dubbio riconducibile ad una posizione fortemente antidemocratica, dove il giusto governo dovrebbe essere affidato soltanto a quella sola *élite* che si è impossessata della conoscenza superiore,⁹⁵⁴ esiste una vasta schiera di pensatori che, pur essendo figli dell'epoca moderna e contemporanea, sono ugualmente riusciti a cogliere le forti problematicità dell'egualitarismo e del democratismo. E questo fatto deve certamente far riflettere. A quanto pare, se la delicata questione dell'«eguaglianza» tanto ha fatto pensare e discutere, ciò può significare soltanto che essa non è per nulla un concetto facile da analizzare e da comprendere. Ne deriva l'esigenza e la necessità di indagarlo più a fondo. Si cominci dunque chiedendosi se l'uomo sia nato libero:

solo ipotizzando uno stato originario senza società né stato, in cui gli uomini vivono senz'altre leggi che le leggi naturali che non sono imposte da un'autorità esterna ma sono ubbidite in coscienza, si può sostenere l'audace principio contro-intuitivo e chiaramente antistorico che gli uomini nascono liberi ed eguali; [...] in realtà gli uomini non nascono né liberi né eguali. Che gli uomini nascano liberi ed eguali è un'esigenza della ragione, non una constatazione di fatto né un dato storico [...] è un'ipotesi che permette di capovolgere la concezione tradizionale secondo cui il potere politico procede dall'alto al basso e non viceversa⁹⁵⁵

In effetti, come si è visto, qualsiasi potere che sia sufficientemente legittimato (e quindi giusto), dovrebbe sempre procedere dall'alto al basso, e non viceversa. La stessa idea - tutta moderna e tutta democratica - che rende l'uomo moderno assurdamente convinto del fatto che il potere debba nascere «dal basso» è essa stessa il prodotto di quel *capovolgimento* a cui si è già fatto riferimento: la moderna concezione individualistica, tipica della liberal-democrazia, prevede che sia il tutto ad essere il risultato della libera volontà delle parti, e non viceversa. E il fatto che oggi si viva all'interno di questo paradigma può indurre l'uomo moderno a credere che questa sia l'unica maniera di intendere il potere e i diritti. Ma è sufficiente gettare uno sguardo nei meandri della storia per capire che questo è invece solo uno fra i tanti possibili modi di intendere le cose. In effetti, tutto ciò che parte «dal basso» non può che essere che basso esso stesso, e generare qualcosa di altrettanto basso! Già Nietzsche sosteneva che l'eguaglianza dei diritti degli uomini è il *sintomo* stesso della decadenza

⁹⁵³ OO, p. 70.

⁹⁵⁴ Si veda il già citato: G. Reale (a cura di): *Platone - Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano, 2000.

⁹⁵⁵ N. Bobbio: *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, p. 126.

moderna⁹⁵⁶ e contro questo equivoco Tocqueville,⁹⁵⁷ durante il suo viaggio in America aveva previsto con straordinaria precisione e anticipo:

- a) la fine della schiavitù,
- b) l'aumento dei problemi razziali derivanti dalla fine della schiavitù,
- c) il rinchiodimento dei nativi all'interno delle riserve in alternativa ad una loro completa omologazione o estinzione.

Ma si esamini meglio: le mutate condizioni strutturali e sociali, produttive ed economiche avrebbero senz'altro prodotto, prima o poi, la fine della schiavitù. E così è avvenuto. Ciò che è più difficile da capire è perché i problemi razziali avrebbero dovuto aumentare anziché diminuire con la cancellazione formale della legge sulla schiavitù. Tocqueville lo capisce benissimo: rendere uguale ciò che è diverso non fa che esasperare i conflitti e gli antagonismi, anziché eliminarli. Ed è ciò propriamente è successo.⁹⁵⁸ In altre parole, rendere formalmente uguali i diritti dove questa uguaglianza *in realtà non c'è* non può generare niente altro che un aggravio dei problemi, degli antagonismi e dei conflitti all'interno di una struttura sociale. Per tentare di approfondire meglio questo delicato problema, e di come esso sia stato - e sia - causa di pericolosi equivoci e fraintendimenti, è necessario richiamare la teoria del risentimento delle masse, già illustrata da Nietzsche ed estesa da Max Scheler:

Lo schiavo, che ha natura di schiavo o che si sente e sa schiavo, non prova senso di vendetta se viene colpito dal padrone, né lo prova il servitore servile quando viene sgridato, né il bambino che si busca uno scapaccione. Al contrario grandi pretese tenute chiuse nel proprio interno, una grande superbia accompagnata da una adeguata posizione sociale esteriore sono particolarmente propizie al destarsi del sentimento di vendetta. Dal

⁹⁵⁶ Col termine «decadenza» si deve intendere l'abbassamento e la perdita dei valori supremi, il prevalere dei sentimenti bassi, di invidia, vendetta e risentimento, nonché dell'utilitarismo tipici delle masse e della plebe. Ciò va a scapito dei valori superiori, quali fierezza, coraggio, nobiltà e antiutilitarismo. Come è noto, per Nietzsche le moderne configurazioni politiche destra-sinistra sono entrambe il prodotto di una volontà di potenza "bassa", generatrice di valori troppo deboli per restaurare gli antichi principi superiori e aristocratici. Non solo: Nietzsche riconduce i motivi dello spostamento del consenso del ceto borghese verso posizioni socialiste non a reali e autentiche convinzioni, ma al rifiuto della falsità e dell'istrionismo della classe borghese stessa. In altre parole, lo spostamento del consenso a destra o a sinistra, nell'epoca attuale, non determina un reale innalzamento (grande politica) o abbassamento (decadenza), ma soltanto uno spostamento da una forma di contingenza ad un'altra forma di contingenza, mantenendo però sempre la situazione allo stesso livello, laddove si rimescolano gli stessi elementi ma senza apportare un reale e significativo miglioramento (innalzamento) della politica. In effetti, in una situazione di reale decadenza - a prescindere da altre condizioni e variabili - si assiste ad un marcato accentuarsi delle distorsioni e delle ingiustizie, dove le persone vengono a trovarsi quasi sempre nel posto sbagliato e dove l'identità e il riconoscimento vero e autentico dei cittadini risulta spesso travisato, il grado di libertà di cui si può disporre assurdamente ristretto, e l'autentica realizzazione e felicità degli individui mete sempre più lontane. Il tutto inserito in un contesto tecnico-produttivo-mediatico che spinge senza limiti alla produzione e al consumo al punto da rendere il concetto stesso di identità quasi esclusivamente dipendente da fattori esterni (denaro, utile, immagine) anziché dalle reali virtù dell'anima. Sull'importante e delicato problema della decadenza, e sul ruolo che il risentimento ha esercitato nella costituzione delle morali, si veda l'importante saggio di M.F. Scheler: *Il risentimento nella edificazione delle morali*, Vita e Pensiero, Milano, 1975 (prima edizione in lingua tedesca del 1912), laddove vengono esplicitate meglio alcune conseguenze del risentimento (ad esempio il fatto che esso assume talvolta la maschera della magnanimità, dell'altruismo e dell'amore; pagg. 12 e segg.).

⁹⁵⁷ A. Tocqueville: *La democrazia in America*, Cappelli editore, Bologna, 1971.

⁹⁵⁸ Anche oggi negli Usa si può assistere al problema razziale in svariate forme e modi: si va dalla costituzione di locali "per neri" ad interi quartieri "per neri", fino all'applicazione della giustizia che, nel caso di neri poveri è tutt'altro che uguale a quelli di tutti gli altri cittadini. L'aumento dei problemi razziali, dei conflitti fra bianchi e neri e, in generale, di convivenza, che si sono venuti a generare dopo il 1865, sono stati mirabilmente esemplificati anche nell'importante saga televisiva "Radici - le nuove generazioni", degli Anni Settanta, ispiratasi ai testi dello scrittore di colore Alex Haley.

punto di vista sociologico discende qui l'importante tesi secondo la quale quanto maggiore è la *differenza* tra la posizione giuridica politicamente e costituzionalmente garantita o corrispondente al «costume» nonché il pubblico riconoscimento dei gruppi e gli *effettivi* rapporti di potenza, tanto maggiori sono le quantità di questa dinamite spirituale che si formano. Ciò che conta non è uno di questi fattori preso isolatamente bensì *la differenza* tra i due. In una democrazia non soltanto politica ma anche sociale tendente ad una parità di possesso di beni il risentimento sociale non sarebbe affatto piccolo. Sarebbe piuttosto piccolo - e lo fu di fatto - ad esempio in una società ordinata *per caste*, come era in India, o in un ordinamento per ceti precisamente articolato. Possiederà invece la massima carica di risentimento una società in cui - come nella nostra - diritti politici e di altro genere pressoché uguali unitamente ad una parità sociale formale pubblicamente riconosciuta vadano di pari passo con grandi differenze di potere di fatto, di possesso effettivo di beni, e di effettiva formazione culturale, in cui ciascuna ha il «diritto» di considerarsi uguale ad un altro, ma «di fatto non può paragonarsi».⁹⁵⁹

Con la massima chiarezza, in questo passo, Max Scheler, che agli inizi del XX secolo dimostra già di conoscere sia l'opera freudiana che quella di Nietzsche - fondamentali per capire le devastanti conseguenze sociali del risentimento - spiega chiaramente quanto pericoloso sia il diritto egualitario, in quanto incapace di rendere ragione delle differenze che pur tuttavia continuano ad esistere. Come si può vedere non si tratta di una semplice ingiustizia dovuta alla mancata soddisfazione di alcuni specifici diritti - al limite risolvibile con una data e specifica riforma politica - ma si tratta addirittura di una vera e propria *esasperazione* della percezione dell'ingiustizia proprio là dove, anziché legittimare le differenze, vengono forzatamente create delle uguaglianze formali in realtà inesistenti. Ma - è bene ribadirlo - è solo dopo la Rivoluzione Francese che si è costretti ad assistere a questa amplificata distorsione. Nel medesimo saggio così si esprime ancora Scheler:

dietro la parità di diritti che di fatto sussiste sempre si nascondono *pretese* giuridiche del tutto *differenti*, che si radicano nell'essenza dei «liberi» e degli «schiavi», nella loro immutabile inclinazione naturale [...]. L'uomo antico pensa sulla base del presupposto assiomatico che diritti uguali sono in ogni caso ingiusti e che solo l'opportunismo può chiamarli in gioco⁹⁶⁰

E più oltre:

dietro l'esigenza in apparenza così innocua dell'eguaglianza si nasconde sempre e costantemente - non importa di quale eguaglianza si tratti: se morale, di proprietà, sociale, politica o ecclesiastica - soltanto il desiderio dell'*abbassamento di coloro che stanno più in alto* dal punto di vista del valore, di coloro che valgono di più al livello dei più bassi? Nessuno che si senta in possesso di forza o di grazia per vincere nel gioco delle forze in qualsivoglia campo chiede mai l'eguaglianza! Soltanto chi ha paura di *perdere* rivendica l'eguaglianza come *principio universale*. La richiesta di eguaglianza è sempre una speculazione al ribasso!⁹⁶¹

⁹⁵⁹ M.F. Scheler: *Il risentimento nella edificazione delle morali*, Vita e Pensiero, Milano, 1975, pp. 37-38 (i corsivi sono tutti di Scheler, tranne gli ultimi due che sono miei).

⁹⁶⁰ Ivi, p. 130 (corsivi di Scheler).

⁹⁶¹ M.F. Scheler: *Il risentimento nella edificazione delle morali*, Vita e Pensiero, Milano, 1975, p. 149 (corsivi di Scheler).

Ogni richiesta di uguaglianza, quindi, oltre ad essere essa stessa il prodotto e la conseguenza di quel processo generale di decadenza descritto da Nietzsche, non può che generare quel capovolgimento che porta a collocare in primo piano i tipici valori della borghesia moderna e dell'utilitarismo, e in un piano subordinato - o perfino sconosciuto - gli antichi valori aristocratici, quali la nobiltà d'animo, il coraggio, la fierezza, l'ardimento, l'antiutilitarismo, la fedeltà, la dignità, l'amor di patria, la forza di governo.⁹⁶² Del resto, simili considerazioni non sono affatto nuove, e anche Hannah Arendt ha dimostrato di saper cogliere gli aspetti fondanti del medesimo problema.⁹⁶³ Così ella si esprime:

l'essenza di una gerarchia politica nello stato nazionale e la vittoria dell'eguaglianza avevano reso la società intimamente più gerarchica man mano che diventava esteriormente più democratica⁹⁶⁴

Si noti con quanto acume e con quanta capacità di penetrazione questa studiosa ha saputo cogliere la radice del problema: è proprio imponendo forzatamente e formalmente l'uguaglianza che si viene a generare una differenza sostanziale ancor più marcata. Si esprime in modo analogo anche Tocqueville, specie quando afferma che tutte le volte che si instaura forzatamente un meccanismo di uguaglianza si ottiene in realtà l'effetto contrario, a prescindere da quali siano le condizioni giuridiche e sovrastrutturali di un sistema sociale. Il problema c'è, e non va sottovalutato, nonostante anche la Arendt manifesti una non sufficiente chiarezza dei principi a tal proposito:

pur essendo un requisito essenziale della giustizia, la parità di condizioni è una delle conquiste più alte e più malsicure dell'umanità moderna.⁹⁶⁵

E infatti il nodo cruciale è proprio il fatto che l'eguaglianza non è un requisito originario e primigenio della giustizia, ma semmai una posizione derivata. Tuttavia questa incertezza non impedisce alla Arendt di ritornare, subito di seguito, a guardare all'aspetto concreto del problema:

Quando più le condizioni si avvicinano all'eguaglianza, tanto più difficile è spiegare le differenze che *in realtà* esistono, e tanto più dissimili diventano gli individui e i gruppi⁹⁶⁶

Naturalmente anche l'esempio storico dell'orrore antisemitico deve essere spiegato alla luce di queste ultime analisi. E sebbene tale spiegazione non rientri negli scopi e negli spazi della presente trattazione, non sarà male ricordare che è proprio Hannah Arendt a fornirne un'interpretazione quanto mai chiara e completa. Del resto non è difficile comprendere che un odio così esasperato come quello che si è manifestato

⁹⁶² Ivi, p. 164.

⁹⁶³ H. Arendt: *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino, 2004.

⁹⁶⁴ Ivi, p. 120.

⁹⁶⁵ Ivi, p. 76.

⁹⁶⁶ Ivi, p. 76 (corsivo di Hannah Arendt).

nei confronti degli ebrei deve pur aver avuto un'origine storica e sociale di qualche tipo; e alla luce di quanto è stato esposto fino a questo punto, si dovrebbe iniziare a comprendere che «odio» e «invidia» non possono che essere manifestazioni sentimentali derivanti dalle leggi della quantità e della materia, e che pertanto, in quanto tali, possono essere ridotte o esasperate in misura proporzionale al grado della componente metafisica presente nelle istituzioni e nelle organizzazioni sovrastrutturali delle società e delle civiltà. Sebbene Guénon si soffermi sul problema dell'odio e dell'invidia soltanto in corrispondenza di pochi passaggi, e assai rapidamente,⁹⁶⁷ l'applicazione della sua ontologia consente tuttavia di comprendere a fondo questo tipo di problema: il minor grado di ingiustizia può essere ottenuto soltanto in corrispondenza di un sistema sociale gerarchizzato in funzione del diverso grado di conoscenza dei principi metafisici e di coloro che incarnano questa conoscenza (sottintendendo, con ciò, che tale gerarchizzazione non può avere nulla a che vedere con la semplice differenza economica di classe che configura l'epoca occidentale odierna).

Ma anche un autore come Joseph De Maistre, che pure aveva inizialmente salutato con favore la Rivoluzione Francese, si è ben presto accorto dell'intrinseco fallimento di questo importante evento storico. Ed è proprio Norberto Bobbio a richiamarlo quando gli fa dire le seguenti parole:

sottomettere il governo alla discussione individuale significa distruggerlo.⁹⁶⁸

Dalle quali si può dedurre non soltanto l'inopportunità di sottoporre a discussione determinate decisioni operative legate alla sfera del potere, ma anche il fatto che ogni discussione - oltre a veicolare potenziali sviluppi e interessanti aperture - è anche nel medesimo tempo sempre potenzialmente pericolosa. Nondimeno è soltanto in epoca moderna che lo spirito di discussione ha trovato un così ampio credito e una così forte diffusione.

Ma in un contesto di questo genere, e guardando dall'alto, in quale altro modo potrà esser visto questo individualismo e questo democratismo se non come un punto di vista «debole» e «basso»? Sebbene naturalmente in epoca moderna questa bassezza e questa debolezza non vengano quasi più nemmeno percepite. Ma per meglio comprendere le ragioni di questo travisamento è necessario soffermarsi ancora un momento su quello che accade nelle fasi iniziali di ogni importante movimento storico-sociale. Kant si è sbagliato nell'interpretare le fasi *iniziali* della Rivoluzione Francese,⁹⁶⁹ laddove vi aveva visto un segno della disposizione morale dell'umanità

⁹⁶⁷ CM, p. 132.

⁹⁶⁸ N. Bobbio: *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, p. 116.

⁹⁶⁹ E' sempre molto facile sbagliarsi nell'interpretare i grandi movimenti storici nella loro «fase iniziale». Come è noto anche Heidegger commise lo stesso errore proprio nella fase iniziale del movimento nazista. Sebbene naturalmente vi siano delle eccezioni, il fatto che gli esempi in tal senso restino numerosi non fa che evidenziare un'altra volta l'estrema instabilità dei fenomeni quantitativi e materiali, non a caso particolarmente frequenti in epoca moderna. (Si noti anche che, sebbene l'espressione «stato nascente» sia di Max Weber, è al Professor Francesco Alberoni che si deve una teoria sociologica più sistematica e completa sulla nascita e sullo sviluppo dei movimenti sociali. Si veda: F. Alberoni: *Movimento e istituzione - Teoria generale*, Il Mulino, Bologna, 1981). A mio parere i grandi moti iniziali puntano *realmente* ad un determinato tipo di mutamento sociale - promesso, intravisto, desiderato - ma questi stessi moti finiscono per realizzare un cambiamento sociale che è sempre essenzialmente *altro e diverso* da quello prospettato nella fase iniziale. Del resto l'aspetto singolare di questa legge storico-sociale è stata intuita da diversi studiosi, come ad esempio dal disin-

verso un ideale di «progresso».⁹⁷⁰ Nondimeno Kant è figlio del suo tempo, e quindi dell'epoca moderna, come si è già visto. Ma se non si è in grado di interpretare il proprio tempo a partire da uno sguardo dall'alto, si finisce per cadere inevitabilmente nell'errore di interpretarlo dal basso, ossia mediante gli stessi filtri mentali generati dal pensiero e dalla cultura di quella stessa epoca (ogni vera conoscenza infatti può solo partire dall'alto e guardare verso il basso, e mai il contrario). Ogni sguardo dal basso produce necessariamente una indefinità di errori di vario genere (come, per l'appunto, l'idea di «progresso» laddove invece vi è o un regresso o un semplice cambio di scenario). Ma è noto che una singolare fede in una generale idea di progresso è ravvisabile anche dagli scritti e dal pensiero di Hegel, pur avendo egli utilizzato categorie onto-filosofiche diverse da quelle kantiane. Bobbio riconosce benissimo che i profeti di sventura, generalmente non creduti, annunciano avvenimenti che poi si verificano, mentre i profeti di tempi felici, generalmente creduti, annunciano eventi che poi non si verificano.⁹⁷¹ Il gioco delle utopie non è certo nuovo nel panorama della storia del pensiero, sia tra i suoi sostenitori che tra i suoi detrattori.⁹⁷² Il fatto che molti studiosi si siano sbagliati nell'interpretare determinati moti storici nella loro fase iniziale, non deve far dimenticare alcune importanti soluzioni da loro comunque proposte in merito a determinati problemi, sebbene sempre in modo molto relativo. Devono qui essere citati Kant e Maritain, i quali, per aver proposto una via *pratica* in grado di conciliare interessi diversi,⁹⁷³ hanno in tal modo dimostrato di saper indicare un sentiero percorribile all'interno del ginepraio normativo, sovrastrutturale e sociale tipico dell'epoca attuale. In altre parole, proprio perché le posizioni teoriche e ideologiche sono difficilmente conciliabili, l'«accordo pratico», essendo sganciato da quelle

cantato e disilluso sociologo italiano Vilfredo Pareto, laddove egli, all'inizio del XX secolo, includeva nell'insieme delle «azioni non-logiche» di quarta specie” in modo particolare e specifico proprio le rivoluzioni socialiste (sugli scritti politico-sociologici di Pareto si veda: V. Pareto: *Opere politiche*, 2 voll, Utet, Torino, 1988).

⁹⁷⁰ N. Bobbio: *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, p. 118 e p. 147.

⁹⁷¹ Tuttavia non si deve nemmeno commettere l'errore di liquidare tutta la filosofia kantiana solo perché egli ha sempre dimostrato una eccessiva fiducia nel progresso dei diritti dell'umanità. Mentre, alla luce del presente studio, la prima critica kantiana ne esce assai impoverita, il contributo della seconda critica resta importante: la riflessione sulla filosofia morale diventa infatti imprescindibile in un mondo che non può fare a meno delle azioni. Come si è visto infatti, dove vi sono azioni vi deve sempre essere anche la morale; il problema è quello di individuare la morale più adatta per le scelte che l'uomo è costretto a compiere prima di agire nel mondo moderno. La seconda riflessione kantiana induce l'uomo a ricordarsi in ogni istante che *egli non è un animale*, ma un essere dotato di ragione; e pertanto, in quanto tale, egli sarà sempre chiamato a utilizzare questa «ragion pratica» per sforzarsi di compiere le scelte giuste e libere in ogni diversa circostanza. E il fatto che in alcune congiunture storiche la ragione kantiana sia fallita, non deve togliere valore al precetto etico delle sue intenzioni, le quali, del resto, proprio nell'epoca moderna - caratterizzata da una elevata frequenza e intensità delle azioni umane - richiedono un supplemento di sforzo ai fini di una corretta applicazione in sede di azione pratica. La tesi che voglio sostenere è che in mancanza di metafisica (come è il caso dell'epoca attuale) resta almeno la possibilità di esercitare la ragione per compiere scelte libere e giuste (sebbene Kant abbia certamente sopravvalutato la ragione dell'uomo moderno, e non abbia colto per niente ogni differenza esistente fra le diverse capacità di utilizzazione della ragione dei diversi uomini). Nella particolare prospettiva e angolatura che sembra emergere da questo studio, pertanto, la prima critica kantiana (come si è già visto) deve essere intesa come un grande errore e un pericoloso fraintendimento, mentre la seconda critica kantiana conserva, per quanto in modo assai relativo e limitato, i meriti appena citati. Non si può negare infatti che le riflessioni sulla prospettiva cosmopolitica e il superamento dei conflitti e degli antagonismi a livello planetario (pace nel mondo) non includano in qualche modo un po' di metafisica. Per una originale e interessante interpretazione della seconda critica kantiana, inerente proprio la questione della libertà e della responsabilità dell'uomo, si veda: G.L. Paltrinieri: *L'uomo nel mondo - Libertà e cosa in sé nel pensiero di Immanuel Kant*, Carocci, Roma, 2001.

⁹⁷² Tra i detrattori di ogni utopia si veda, a titolo esemplificativo: E.M. Cioran: *Storia e utopia*, Adelphi, Milano, 1982.

⁹⁷³ J. Maritain: *L'uomo e lo Stato*, Marietti, Genova-Milano, 2003, p. 75.

stesse posizioni teoriche, può risultare più facilmente applicabile, sebbene non si debba mai dimenticare che nessuna soluzione può avere durata stabile in mancanza di principi superiori e trascendenti. Questa via, per quanto modesta e imperfetta, e dopo tanti fallimenti ideologici e teorici, a molto studiosi sembra oggi anche la più praticabile e conveniente, sebbene naturalmente essa non possa essere di alcun vero interesse per un metafisico. Se da un lato infatti questi studiosi promuovono una via che migliori le istituzioni e favorisca l'individuazione della *via pratica più conveniente* - e non più giusta - per l'interesse di tutti, dall'altro Maritain afferma chiaramente che sebbene le giustificazioni *razionali* siano indispensabili, esse sono anche *impotenti* a creare un accordo fra gli uomini, e proprio in quanto diverse e opposte.⁹⁷⁴ Anche questa constatazione di Maritain fornisce un'altra occasione per poter individuare una posizione un po' più elevata rispetto al puro piano quantitativo, materiale e razionale. Infatti, è proprio a partire dalla consapevolezza dell'impotenza delle soluzioni razionali che si deve riconoscere una certa componente metafisica, seppure di modesta entità. Del resto, come si è visto, qualunque posizione teorica (per quanto possa sembrare modesta) che sia in grado di riconoscere i limiti del piano razionale, e non sconfini per questo verso il piano infra-razionale, deve essere considerata una posizione metafisica, sebbene la misura e il grado di questa componente metafisica possano essere assai modesti. Ma saper riconoscere i limiti della razionalità e spingersi al contempo al di sopra della mera posizione individuale sono già segni sicuri di «innalzamento». Per converso, il non riuscire a vedere né l'uno né l'altro non può che comportare quella sorta di «cecità» che inesorabilmente conduce verso il basso, verso l'individualismo, verso il relativismo, verso la confusione, e verso quell'assurda quanto insensata *sopravalutazione* dell'individuo e dei suoi bisogni:

di trattare l'individuo come un dio e fare di tutti i diritti che gli vengono attribuiti i diritti assoluti e illimitati di un dio⁹⁷⁵

Del resto già Nietzsche, lucido interprete della decadenza moderna, aveva messo in guardia i suoi potenziali lettori da quanto la massa, affetta da risentimento, possa sviluppare una insensata mania di grandezza e uno sproporzionato senso dei propri diritti.⁹⁷⁶ E in effetti, ciò che Nietzsche ha descritto, e che era già ben visibile ai suoi tempi, si è ulteriormente accentuato in epoca contemporanea, e proprio perché le principali sovrastrutture dell'Occidente moderno sono essenzialmente il prodotto del risentimento delle masse e del loro ventaglio di istinti più bassi. Ne è derivata non solo un'ipertrofia dei diritti individuali, con tutte le implicazioni e le conseguenze che ciò comporta, ma anche un tipo di diritto sostanzialmente sbagliato. L'affermazione non

⁹⁷⁴ Ivi, p. 76.

⁹⁷⁵ Ivi, p. 81.

⁹⁷⁶ Quest'idea di Nietzsche è riscontrabile in molti punti dei suoi sterminati aforismi; si veda, a titolo esemplificativo, il seguente passo, laddove, in riferimento a tutti coloro che sono affetti da «risentimento», usa queste parole per descriverli: «l'impotenza genera in loro un odio che arriva a diventare mostruoso e sinistro, spiritualissimo e tossico al massimo grado [...] nella storia universale sono stati i preti capaci di genialità nell'odio», intendendo qui, col termine «preti» tutti coloro che si sono assunti il compito di creare un nuovo sistema di valori e di diritti basati sui presupposti nascosti di odio, vendetta e riscatto nella vita eterna (F.W. Nietzsche: *Genealogia della morale*, Newton, Roma, 1977, p. 54). Si ribadisce qui, ancora una volta, che Nietzsche, pur mantenendosi in una posizione chiaramente antimetafisica, sa tuttavia evidenziare una differenza di altezza sia tra la scienza e l'arte, sia tra la morale degli schiavi e la morale dei signori.

deve stupire: non appena si esce dalla ristretta stanza del proprio individualismo non si scoprono che indefiniti problemi e innumerevoli contraddizioni. Nondimeno in mancanza di principi superiori e trascendenti non è in alcun modo possibile aspettarsi qualcosa di diverso senza ricadere nella più grave e totale illusione. Così si esprime Guénon a tal proposito:

«Malheur à vous, guides aveugles», est-il dit dans l'Évangile; aujourd'hui, on ne voit en effet partout que des aveugles qui conduisent d'autres aveugles, et qui, s'ils ne sont arrêtés à temps, les mèneront fatalement à l'abîme où ils périront avec eux.
(«guai a voi guide cieche» è detto nel Vangelo; oggi non si vedono infatti dappertutto che dei ciechi che guidano altri ciechi, e che, se non fermati in tempo, li condurranno fatalmente all'abisso dove periranno con loro).⁹⁷⁷

Ma è ancora una volta lo stesso Maritain a dimostrare di saper cogliere questo particolare aspetto del problema quando afferma:

noi abbiamo soprattutto la tendenza a gonfiare e rendere assoluti, illimitati, incompatibili con qualsiasi specie di restrizione, i diritti sui quali si concentra la nostra attenzione, rendendoci così ciechi riguardo a ogni altro diritto che venga a controbilanciarli.⁹⁷⁸

Si noti come, assai curiosamente, tanto Maritain quanto Guénon utilizzino la parola «ciechi». Questo fatto non sembra essere casuale, e vien certo da pensare che ogni sguardo orientato in una certa misura verso l'alto e verso la dimensione metafisica conduca anche contemporaneamente a cogliere la cecità dell'uomo che invece non sa innalzarsi con questo medesimo sguardo. Oppure, per converso, che ogni sguardo che rimane basso - e quindi «cieco» - conduce anche contemporaneamente e necessariamente ad *escludere* ogni percezione trascendente e metafisica, essendo le due affermazioni correlate. Ma perché l'uomo è diventato «cieco»? La risposta è sempre la stessa: per la perdita di un punto di vista superiore e sovra-individuale avvenuto dopo il capovolgimento dei riferimenti e il conseguente avvento della pretesa di uguaglianza delle condizioni e dei diritti di tutti di fronte a tutto. Ma il fatto è che una volta perduto il riferimento sovra-individuale non può rimanere altro che scendere più in basso, al livello dell'individuo e della sua ragione. Donde l'individualismo, e il conseguente democratismo, l'egualitarismo e l'ipertrofia dei diritti dei singoli individui privi di qualsiasi appoggio stabile e sovra-individuale. Ed è proprio in un contesto di questo tipo - fortemente impoverito della componente essenziale e qualitativa - che i cittadini finiscono per non rendersi più conto dei propri limiti e dei legittimi confini che ogni sistema normativo dovrebbe necessariamente avere. Donde la confusione e il disordine imperanti dappertutto e ovunque. Donde l'inconsapevole e disordinato sviluppo di «pretese individuali», le quali invece necessiterebbero di essere ridimensionate mediante una sovrastruttura idonea e un apparato legislativo e normativo più

⁹⁷⁷ CM, p. 99. Il riferimento è condotto a partire dall'edizione originale francese, in quanto nella traduzione italiana compare un'inesattezza dovuta alla dimenticanza di una delle ultime righe del passo. Pertanto si veda anche il medesimo testo in lingua originale francese: René Guénon: *La crise du monde moderne*, Gallimard, Paris, 1946, renouvelé en 1973, Folioessais, p. 122. La traduzione del passo sopra riportato è mia.

⁹⁷⁸ J. Maritain: *L'uomo e lo Stato*, Marietti, Genova-Milano, 2003, p. 102.

rispettoso della gerarchia della conoscenza, e conseguentemente delle inevitabili differenze esistenti tra individui. Del resto è solo la restaurazione, anche parziale, di punti di vista superiori e trascendenti che consente di ripristinare una idonea forza legittimante di valori e di norme. La situazione opposta a questa può essere osservata proprio nell'epoca attuale, contraddistinta dalla confusione sociale e mediatica: l'aspetto su cui vi è la minore chiarezza e la massima confusione riguarda proprio la questione dei principi e dei riferimenti, in mancanza dei quali - lo si è visto - niente può più stare al suo posto, e nessuna valida e stabile soluzione può venir proposta e applicata in situazioni di conflitto e di disordine. E, nel caso peggiore, il rischio che il disordine sociale può comportare può anche assumere l'aspetto di avvenimenti già osservati nella forma di vere e proprie derive storiche e sociali.⁹⁷⁹

In definitiva non vi è che un unico modo per correggere la confusione e il disorientamento prodotti dal capovolgimento generale indotto dallo sviluppo della manifestazione universale: ripristinare i principi di ordine superiore e trascendente, e ricondurre ad essi ogni altro insieme di valori, subordinandoli a questi medesimi principi. Ne conseguirebbe un ricollocamento in una posizione più controllata per tutti quei valori - metafisicamente «inferiori» - che oggi appaiono e sono effettivamente non solo esagerati ma anche pericolosi per l'uomo, come l'economia, la scienza e la tecnica. Così si esprime Guénon a tal proposito:

la concorrenza economica non potrà essere che una fonte di nuovi conflitti, se non si stabilisce un accordo su un altro piano e a un livello più elevato.⁹⁸⁰

Se la discesa e l'allontanamento dalla metafisica comporta l'approssimarsi alla quantità e alla materia - e quindi all'effetto delle sue leggi - nondimeno, come si è già visto, la sola materia implica sempre molteplicità e divisione. Di conseguenza anche il fattore economico - che è un aspetto della legge della quantità e della materia (come l'individualismo e il democratismo) - in mancanza di principi superiori dovrà necessariamente manifestarsi secondo la legge della molteplicità e della divisione, ossia secondo la legge dell'antagonismo e del conflitto. Ne consegue che l'epoca moderna, anziché essere caratterizzata da un sistema politico che sovraordina e orienta il sistema economico, è invece contraddistinta da un apparato economico che, avendo preso il sopravvento su tutto, ha finito per subordinare e pilotare ogni cosa, anche la politica stessa: non si hanno più i valori che dirigono i popoli e le esistenze, ma, al contrario, gli effetti della legge della materia che, manifestandosi nelle forme dell'economia e

⁹⁷⁹ Si deve qui ricordare che è stato proprio F.W. Nietzsche - certamente uno dei pensatori che meglio hanno compreso la natura dell'odio umano - che, nel suo "*Genealogia della morale*", ha incluso nell'insieme di coloro che sono affetti da risentimento tanto gli ebrei quanto gli antisemiti e gli anarchici, ossia delle categorie sociali che, nonostante le apparenze, si trovano sostanzialmente sullo stesso piano. Con ciò ne risulta confermato il corollario, derivante dalla metafisica, secondo il quale un generico mutamento sociale, o un semplice cambio di ideologia, non possono mai essere sufficienti a risolvere i conflitti: ciò che unicamente serve, in tali casi, è solo un autentico innalzamento al di sopra di queste posizioni che non possono essere altro che contingenti. I disastri prodotti dai totalitarismi del XX secolo, encomiabilmente descritti da Hannah Arendt, non rappresentano altro che un'ulteriore esemplificazione di quanto lontano possano arrivare gli effetti dell'odio incontrollato di certe masse (il quale, come si è già visto, alla luce della presente teoria, non deve essere inteso in nessun altro modo se non come un particolare effetto della legge della materia).

⁹⁸⁰ OO, p. 117.

della tecnica, dal basso dirige tutto quanto. Per quanto sia già stato più volte ripetuto, infatti, non è male ribadire che

La materia è, per sua natura, un principio di divisione e di separazione; tutto ciò che da essa procede non può servire a fondare un'unione reale e durevole, e d'altronde la sua legge è di fatto il cambiamento incessante.⁹⁸¹

Quindi: non solo l'individualismo e il democratismo sono manifestazioni della legge della materia, ma lo è anche la stessa economia, la quale in effetti non potrebbe funzionare in una situazione di stabilità e di permanenza. Ciò che deve essere ben compreso è il fatto che lo stato di decadimento dei principi trascendenti si esprime attraverso questo ventaglio di aspetti, tutti intrinsecamente correlati. Un eventuale ripristino di principi superiori e trascendenti comporterebbe, ad un certo livello, la subordinazione della tecnica e dell'economia a valori trascendenti, e, ad un livello più elevato, la cessazione stessa del funzionamento dell'intera macchina economica, utilitaristica e burocratica; la quale, in effetti, senza l'individualismo, il democratismo e l'egualitarismo non potrebbe più a sua volta funzionare. Oggi l'economia, anziché rimanere subordinata a valori superiori, ha preso il sopravvento essa stessa sull'intero sistema politico e culturale. Non è più possibile farsi alcuna illusione a tal riguardo, e non è più possibile nemmeno riporre delle speranze sui movimenti umanitari:

l'umanitarismo, con tutte le sue chimeriche idee, spesso non è che una maschera di interessi materiali imposta dall'ipocrisia «moralistica»;⁹⁸²

Il ripristino di un punto di vista superiore e trascendente non solo permette l'autentico superamento di ogni contingenza - e quindi di ogni relatività - ma consente anche di ripristinare correttamente i giusti valori di distanza e di differenza gerarchica tra differenti virtù e tra differenti individui, e una conseguente differente configurazione del sistema di valori della politica e dell'economia. Tuttavia l'inesorabile sviluppo della manifestazione universale in senso discendente, e il conseguente allontanamento dai principi di ordine superiore, sta conducendo l'intera epoca attuale - e con essa tutta la civiltà moderna - ad un livello così basso e così marcatamente quantitativo e materiale da far eclissare da un lato ogni più ampia ed elevata prospettiva, e da far cristallizzare dall'altro l'insieme di tutti quegli aspetti che ne rappresentano gli epigoni: decadenza, capitalismo, utilitarismo, secolarizzazione, razionalizzazione, burocratizzazione, tecnica.⁹⁸³

Del resto, alla luce di queste ultime riflessioni, è possibile iniziare a comprendere le vere e profonde ragioni del mancato funzionamento dell'attuale sistema politico: se ogni valida soluzione può trovarsi soltanto in una posizione elevata, al di sopra degli eventi materiali e contingenti, ne consegue che non potrà mai essere il piano della moderna politica l'elaboratore dal quale ricavare proposte efficaci e soluzioni

⁹⁸¹ OO, p. 135.

⁹⁸² OO, p. 135.

⁹⁸³ Su come la tecnica stia "sorpasando" lo stesso capitalismo, con conseguente impoverimento dell'anima dell'uomo, si veda: U. Galimberti: *Psiche e techne*, Feltrinelli, Milano, 1999. E di come l'intero Occidente stia oramai «tramontando» si veda: U. Galimberti: *Il tramonto dell'Occidente*, Feltrinelli, Milano, 2005.

stabili, ma sempre e soltanto quello dell'intelligenza superiore. Si provi ad osservare, anche solo per un istante, la storia degli ultimi tempi: sembra che non vi sia più nulla di stabile, né che possa anche solo determinare o favorire questa auspicata stabilità e la giustizia ad essa correlata. E mentre l'uomo sembra continuare nella ricerca di soluzioni senza mai trovarle, tutto attorno nel mondo sembra oramai muoversi incessantemente e mutevolmente, in modo caotico e disordinato, senza alcuna chiarezza sulle direzioni e sul senso che deve essere perseguito. E mentre tutto è assolutamente precario ed evanescente, di stabile sembra esser rimasto soltanto la strana, grottesca e cieca fiducia del cittadino che sempre insensatamente rinnova le sue illusioni, e che indefinitamente replica i suoi errori in forme rinnovate e sempre diverse. Nondimeno questo indefinito girare a vuoto non è che l'espressione più manifesta e più evidente degli effetti della legge della quantità e della materia:

la civiltà moderna soffre, in tutti i campi, per una mancanza di principi; per un'anomalia che ha del prodigioso essa è, sola fra tutte le altre, una civiltà senza principi, ovvero con principi soltanto negativi, che è praticamente lo stesso. Essa è simile a un organismo decapitato che continui a vivere d'una vita intensa e disordinata ad un tempo; [...] Soppressa l'intellettualità pura, ogni campo contingente e particolare è considerato indipendente; l'uno invade l'altro e tutto si mescola e confonde in un caos inestricabile; i rapporti naturali ne risultano invertiti, ciò che dovrebbe essere subordinato si afferma autonomo, ogni gerarchia è abolita in nome d'una chimerica uguaglianza, così nell'ordine mentale come in quello sociale; e giacché, nonostante tutto, l'uguaglianza di fatto è impossibile, si van creando false gerarchie al vertice delle quali è posta qualsiasi cosa.⁹⁸⁴

Ciò che manca è per l'appunto la «testa», senza la quale l'intero corpo sociale non può che apparire, se osservato con sufficiente distacco, come una enorme mostruosità. Ma come ripristinare i principi perduti? Come ripristinare questa testa mancante? Come ritrovare i criteri con i quali orientarsi?

non è nel sul terreno economico né su quello politico che si potranno mai trovare i mezzi di un'intesa, e soltanto come conseguenza e in modo del tutto secondario l'attività economica e politica potrà esser chiamata a beneficiare di tale intesa; i mezzi di cui parliamo, se esistono, non appartengono né alla sfera della materia né a quella del sentimento, bensì sono di un ordine molto più profondo e più stabile, il quale non può esser se non quello dell'intelligenza. Intendiamo naturalmente parlar qui dell'intelligenza nel senso vero e completo,⁹⁸⁵

Ossia di quel tipo di intelligenza che può derivare soltanto dalla parte superiore dell'intelletto, e che in questo studio è già stata definitivamente assunta con la stessa denominazione utilizzata da Guénon: l'intuizione sovra-razionale e sovra-individuale.

⁹⁸⁴ OO, p. 162

⁹⁸⁵ OO, pp. 135-136.

3.12. Degenerazione della sfera privata.

La continua degenerazione della manifestazione universale non ha soltanto escluso ogni punto di vista sovra-razionale e sovra-individuale - rendendo in tal modo predominante e perfino totalizzante la sola razionalità individuale, con l'insieme di tutte le sue contraddittorie conseguenze - ma ha comportato anche un forte allontanamento da quello che da Guénon viene denominato «centro», o «punto»: l'effettivo simbolo di ogni unità e di ogni essenza.⁹⁸⁶ Nella condizione di massima connessione con la dimensione metafisica, infatti, l'individuo è totalmente identificato con questo punto centrale (caratterizzato dalla stabilità e dalla permanenza), laddove ogni punto di vista particolare è necessariamente dominato e superato. In tale punto si ha la massima pienezza dell'essere, mentre nella misura in cui ci si allontana da questo punto centrale si ha la perdita dell'elemento essenziale ed interiore dell'individuo. Ne deriva che nell'epoca moderna, contraddistinta dal massimo allontanamento dalla metafisica - e dal conseguente massimo accento posto sugli elementi quantitativi e materiali - l'individuo si trova necessariamente in una situazione che lo ha collocato assai lontano dal suo stesso centro essenziale e qualitativo, e conseguentemente molto lontano da ogni vera dimensione interiore. E' così: l'individuo moderno, oramai legato al solo mondo esteriore delle forme e della quantità (tanto da credere che *solo* questo mondo possa avere dignità di esistenza), si trova a non vedere più e a non comprendere più nemmeno il suo stesso centro e la sua stessa origine. Donde la sua mancanza di interiorità e la sua scarsissima conoscenza di se stesso. E come potrebbe essere altrimenti? Se la sola ragione individuale non consente una corretta e completa comprensione della realtà, in virtù della legge di corrispondenza di tutte le cose essa non può consentire nemmeno la comprensione e la conoscenza della propria essenza e della propria interiorità. La conseguenza generale di questo ampio processo non può che essere, dunque, più che la perdita dell'interiorità, la sua stessa non-esistenza; un oggettivo impedimento alla formazione delle condizioni che possono favorire il suo sviluppo e la sua stessa esistenza. L'uomo moderno è fundamentalmente privo di ogni vera e autentica dimensione interiore, e, conseguentemente, è privo della sfera privata che dovrebbe essere deputata alla sua custodia. Del resto, in mancanza di ogni vera gerarchia della conoscenza, come può esistere un criterio che consenta di distinguere le cose superficiali dalle cose profonde, le cose pubbliche dalle cose private? Come può esservi un criterio che consenta di capire ciò che vale di più da ciò che vale di meno (in senso «qualitativo», ossia nell'unico senso autenticamente valido)? Donde, l'estrema confusione dell'uomo inserito nel mondo moderno, che vede il ripetersi costante di scenari caratterizzati da una strana mescolanza - del tutto impropria ed arbitraria - tra sfera pubblica e sfera privata. E che vede prospettarsi davanti a sé un tipo di esistenza che solo occasionalmente potrà essere definita autentica e riuscita. Questo mondo moderno, in cui l'uomo è quasi completamente proiettato fuori da se stesso, lanciato a rincorrere cose esteriori e materiali che non possono avere alcun valore reale, è un mondo che, per definizione, blocca sul nascere il formarsi stesso di una forte coscienza personale e una dimensione interiore sufficientemente ricca e articolata-

⁹⁸⁶ SC, p. 59.

ta. E constatato l'enorme rilievo attribuito all'argomento non sarà male insistere ancora su questo punto, al fine di comprenderne meglio alcuni passaggi e alcune implicazioni.

Se, come si è già visto, l'uomo moderno è divenuto quasi del tutto insensibile ad influenze che oltrepassino il solo mondo fenomenico,⁹⁸⁷ ne deriva una conseguente forte restrizione delle sue stesse capacità di percezione, che escludono in particolar modo la dimensione intuitiva, sacra e simbolica, ossia l'«essenza», nel senso più lato del termine. Ma se, in virtù della legge di corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo, ogni individuo porta comunque con sé e in sé anche una componente qualitativa di origine extraindividuale - che lo include e al tempo stesso lo trascende, determinando in lui gli aspetti più interessanti del suo essere (ossia i tratti essenziali e qualitativi della sua interiorità) - ne consegue che, in una situazione di privazione di percezione, questa dimensione qualitativa ed interiore non potrà esser percepita, né tantomeno coltivata e tutelata. Ne consegue ancora che, nell'illusione della «vita ordinaria»,⁹⁸⁸ la sfera interiore, non essendo nemmeno percepita, verrà «riempita» di elementi fenomenici - ossia di elementi quantitativi e materiali - che renderanno ancor più difficile lo sguardo stesso rivolto alla sempre più nascosta «interiorità». E nella misura in cui le facoltà individuali si atrofizzano, la sfera interiore, in tal modo, su di uno sfondo sempre più pragmatico, non può che riempirsi di quegli elementi che rappresentano soltanto succedanei della Verità, ossia l'utilità, la convenienza, la comodità.⁹⁸⁹

Ma gli elementi del mondo fenomenico e corporeo, presi da soli, privati dei principi trascendenti a cui dovrebbero riferirsi, e riversati in luogo della sfera interiore e privata, finiranno per combinarsi in modo caotico e disordinato sì da assumere aspetti grotteschi e assurdi. Ne deriva la «volgarizzazione», fenomeno tutto moderno che, nel suo significato più ampio e più preciso, sta ad indicare

la pretesa di porre tutto «alla portata di tutti»,⁹⁹⁰

Ma porre ogni cosa allo stesso livello con l'intenzione di rendere le cose comprensibili a tutti è il più grande degli errori, come si è già visto. Non vi è niente che possa soggiacere allo stesso livello di qualcosa d'altro, poiché ogni cosa, essendo sempre distinta da un'altra, ha la sua sede naturale ad una precisa altezza nella scala della conoscenza. Ne consegue che ogni sguardo incapace di cogliere questo stesso livello sarà anche incapace di cogliere il valore autentico ed essenziale di quella medesima cosa. Nondimeno è proprio questa la volgarizzazione di cui qui si parla.

Ma questa stessa «volgarizzazione», comportando una sostanziale incapacità di vedere e di collocare le cose secondo la loro giusta altezza e posizione, deve anche comportare, conseguentemente, una sorta di incapacità di stratificare le cose secondo il diverso grado di conoscenza ad esse correlato, e quindi secondo i diversi gradi di essenza e di qualità che queste stesse cose possiedono. Una delle conseguenze di que-

⁹⁸⁷ RQ, p. 101.

⁹⁸⁸ RQ, Cap. 15: «L'illusione della «vita ordinaria»», pp. 101-105.

⁹⁸⁹ RQ, pp. 104-105.

⁹⁹⁰ RQ, p. 85.

sta cecità è l'«odio per il segreto»,⁹⁹¹ così denominato da Guénon, ossia quel particolare fenomeno secondo il quale non si riesce più a sopportare e a tollerare un qualsiasi e generico segreto. E tale è la mentalità moderna.⁹⁹² Il segreto, infatti, implica una sorta di chiusura e di nascondimento di una informazione, di un dato o di un segno, al fine di proteggerne la componente essenziale e qualitativa. Ma in un clima culturale volgarizzato, dove è considerato «reale» solo il mondo delle forme e dove ogni cosa viene livellata, e quindi trasformata per renderla chiara e comprensibile a tutti (sebbene questa stessa trasformazione la renda in realtà ancor più oscura), il segreto non può essere tollerato, così come non può essere tollerato un qualsiasi e generico dato che trascenda e oltrepassi, sia pur minimamente, il mondo sensibile e fenomenico. Ma le conseguenze di questo fenomeno vanno ben oltre la già marcata cancellazione di ogni simbolismo sacro e di ogni riferimento, anche indiretto, alla trascendenza: in epoca contemporanea l'intera sfera privata, non potendo più essere sopportata come tale, viene trasferita in luogo di quella pubblica. Il fenomeno, poi, è ulteriormente amplificato dai media (altro aspetto peculiare dell'epoca contemporanea), i quali, come è noto, facendo leva su di una opinione pubblica molto più ampia (ossia più «quantitativa») di quanto non accadesse in epoche passate, determinano una marcata manovrabilità di questa stessa opinione pubblica, che in tal modo influenzerà e orienterà gli stessi processi di legittimazione di valori (meglio sarebbe dire «pseudo-valori») e atteggiamenti. Così si esprime Guénon in proposito:

la massa è sempre influenzata e diretta a sua insaputa; sennonché, come è possibile mantenerla in uno stato di deviazione mentale, così pure è possibile dirigerla in un senso normale.⁹⁹³

E ancora:

l'opinione pubblica è qualcosa che si può facilissimamente dirigere e modificare. Per mezzo di adeguate suggestioni in essa si possono sempre provocare delle correnti nell'uno o nell'altro senso.⁹⁹⁴

In effetti, se soltanto la legge della «qualità» consente di esercitare effettivamente un controllo sulle cose, il suo opposto - ossia la legge della «quantità» - non consente di controllare proprio niente, ed anzi, i processi stessi di formazione e di orientamento dell'opinione pubblica finiranno per riprodurre effetti che sono i medesimi derivanti dalle leggi della quantità e della materia. Ma se da un lato l'uomo moderno è totalmente impotente di fronte a fenomeni di questo genere, dall'altro lato questi stessi fenomeni sono sempre potenzialmente sfruttabili da quelle pseudo-*élites* che, in epoche fortemente materializzate, non possono fare altro che utilizzare questi meccanismi per favorire i loro interessi èlitari (solitamente di tipo economico ed utilitaristico), sebbene esse sappiano condurre queste operazioni in modo assai strategico e nascosto.

⁹⁹¹ RQ, Cap. 12: «L'odio per il segreto», pp. 85-89.

⁹⁹² DEM, p. 197.

⁹⁹³ OO, pp. 172-173.

⁹⁹⁴ CM, pp. 107-108.

Ma ci si ponga ora la domanda circa il ruolo giocato, in questo quadro, dalla «parola»? Che peso ha esattamente l'utilizzo del linguaggio e della parola in questo tipo di contesto? Essendo molto più presente la quantità e la materialità rispetto alla qualità e all'essenza, sarà *il modo* in cui verrà usata questa parola - piuttosto che non la parola in sé - ad avere influenza ed effetto decisivi. Denominando tale processo «verbalismo», così Guénon si esprime in proposito:

in questo ambito, le parole hanno una importanza *maggiore* dei concetti che esse dovrebbero esprimere e la gran parte degli «idoli» moderni non sono, invero, che parole, e noi ci troviamo dinanzi al curioso fenomeno noto sotto il nome di «verbalismo»: la sonorità delle parole basta a dare una illusione di pensiero. L'influenza che gli oratori demagogici esercitano sulle folle è, a tale riguardo, assai caratteristica e non occorre studiarla da presso per rendersi conto che si tratta di un procedimento di suggestione paragonabile in tutto e per tutto a quello degli ipnotizzatori.⁹⁹⁵

E' curioso ed interessante ad un tempo il fatto che Guénon si esprima in questo modo, utilizzando termini come «suggestioni» e «ipnotizzatori», in un'epoca - il 1927 - che non ha ancora conosciuto l'enorme potere della parola usata dai grandi dittatori del XX secolo e da una forma di propaganda totalitaria che non ha avuto alcun precedente nella storia umana. Ma tant'è: una delle caratteristiche di Guénon è proprio quella di non riferirsi quasi mai in modo esplicito alle contingenze storiche e politiche delle varie epoche, ma di esprimersi tuttavia in modo tale da rendere le sue riflessioni facilmente applicabili alle situazioni concrete della storia umana, sempre perfettamente azzeccate. Ed è proprio a partire da queste constatazioni che può certamente essere confermato l'elevato grado della potenza intuitiva delle sue riflessioni.

Tuttavia è doveroso ritornare ancora sulla questione riguardante il rifiuto di ogni segreto, e in particolare è necessario chiedersi più precisamente qual'è l'aspetto più intrinseco e peculiare di questo «odio per il segreto»? Se lo si osserva bene esso non appare che come una delle manifestazioni dell'odio in generale; e se, come si è visto, l'odio nasce e si sviluppa solo dal basso verso l'alto in modo da esercitare una vera e propria «negazione» nei confronti di una realtà concreta (e perciò si può dire che esso è quindi una delle espressioni della legge della materia), nondimeno anche l'odio per il segreto sarà «odio per tutto ciò che è superiore»,⁹⁹⁶ ossia odio per qualsiasi cosa che sia anche solo suscettibile di svilupparsi in un senso qualitativamente superiore rispetto a qualcosa d'altro. Potrebbe trattarsi di una superiorità anche solo parziale, o specifica, ma ciò non cambia affatto i termini della questione: l'odio per il segreto è odio per qualcosa che è suscettibile di essere considerato superiore, o anche solo di poterlo diventare. E come potrebbe essere altrimenti? Se l'epoca materiale *abbassa* ogni cosa, essa deve anche abbassare quei tratti specifici che sono suscettibili di poter innalzare - anche se solo a livello circoscritto e settoriale - la società moderna, decaduta e materializzata, o anche una parte soltanto di essa.

Più generalmente l'odio per il segreto simboleggia un tipo di società che, trovandosi agli antipodi rispetto ad un sia pur minimo orientamento metafisico, non può

⁹⁹⁵ CM, pp. 104-105 (corsivo mio).

⁹⁹⁶ RQ, p. 85.

che avere i soli tratti delle forme esteriori, della quantità e della materialità. E come potrebbe esserci posto per la dimensione segreta, sacra, interiore (ed iniziatica) in un mondo così qualificato? Come potrebbe esserci spazio per il significato stesso del segreto? Non si vive oggi con la costante esigenza di *rendere trasparente e pubblica ogni cosa*? Ma anche in questo settore, e in modo del tutto analogo a quanto si è già visto a proposito del democratismo e dell'egualitarismo, questa stessa ipertrofica esigenza di trasparenza di ogni cosa non può che ingenerare un sostrato di meccanismi che volutamente e intenzionalmente verranno tenuti relativamente nascosti, sebbene - è necessario ribadirlo - questi elementi non potranno mai essere quelli qualitativi ed essenziali che soli meriterebbero la custodia del riserbo e della segretezza.

Ma con l'odio per il segreto non è soltanto il segreto in sé a scomparire: con esso tramonta anche, conseguentemente, ogni organizzazione autenticamente iniziatica, ogni *élite* autenticamente intellettuale e portatrice della conoscenza tradizionale.⁹⁹⁷ E trovandosi l'epoca occidentale moderna agli antipodi rispetto ad una civiltà organizzata e orientata in senso autenticamente metafisico, essa sarà anche necessariamente priva di qualsiasi *élite* tradizionale. In altre parole, l'attuale civiltà moderna, per come è organizzata e strutturata, non può lasciare spazio, neanche minimamente, a questo genere di organizzazioni.⁹⁹⁸ Ed anzi le stesse vite sociali e politiche della civiltà moderna non rappresentano altro che pesanti ostacoli per ogni autentico sviluppo dell'interiorità e della spiritualità.⁹⁹⁹ Se oggi esiste una breccia sulla quale è possibile sviluppare, sia pure ad un grado assai modesto, la dimensione interiore e spirituale, certamente essa non potrà situarsi nel caos sociale, mediatico e politico del nostro tempo, ma potrà risiedere unicamente in un significativo spazio individuale contrassegnato dalla solitudine (intesa come ricchezza e virtù) e dalla contemplazione (intesa come pace e beatitudine); ossia agli antipodi rispetto a quell'insieme di manifestazioni sentimentali che vanno dalla noia all'euforia temporanea e ingiustificata.

Ma l'odio per il segreto, implicando quell'atteggiamento tendente ad estirpare qualsiasi nascondimento e qualsiasi profondità, non può che essere correlato col già noto fenomeno della divulgazione scientifica, e con quella generale esigenza di rendere trasparente ogni scoperta e ogni cosa, senza calcolare che questa stessa trasparenza e divulgazione, oltre a comportare sempre una trasformazione della struttura stessa dei dati, fa anche sempre allontanare dall'essenza della verità. Ma tant'è: pare che oggi niente sia ritenuto degno di essere mantenuto segreto e conservato per un eventuale utilizzo che solo una *élite* illuminata potrebbe e saprebbe farne.¹⁰⁰⁰

E' tuttavia necessario, a questo punto, puntualizzare meglio un difficile aspetto della questione: quando si afferma che in epoca odierna non si tollerano i segreti, e che quindi qualora ve ne fosse la parvenza si cercherebbe subito di estirparli, non ci si riferisce al segreto iniziatico e metafisico in sé, perché questo, se anche esistesse in alcuni ambienti, "verrebbe ignorato e considerato inesistente",¹⁰⁰¹ e non estirpato e

⁹⁹⁷ RQ, p. 86.

⁹⁹⁸ Sebbene l'iniziazione metafisica potrebbe svilupparsi in seno alla stessa Chiesa, questo oggi non succede, così come il diritto occidentale moderno non permette che si costituiscano associazioni segrete.

⁹⁹⁹ RQ, p. 87.

¹⁰⁰⁰ RQ, p. 87.

¹⁰⁰¹ RQ, p. 88.

trasformato. La natura stessa della Verità trascendente e metafisica, infatti - assolutezza, permanenza, stabilità, immutabilità - fa sì che questo tipo di verità non possa mai lasciarsi corrompere e trasformare in alcun modo: questo segreto è

*il solo a non poter essere tradito in alcuna maniera,*¹⁰⁰²

e di fronte ad esso gli uomini non hanno che da scegliere se cercare di comprenderlo o ignorarne l'esistenza. Quando invece ci si riferisce alla tendenza moderna ad estirpare i segreti generici si intende far riferimento ad informazioni e a livelli di conoscenza molto più banali e di basso grado, suscettibili tuttavia di attizzare questo odio per il segreto. In altre parole, con l'espressione «odio per il segreto», si deve intendere quell'atteggiamento generale, facilmente verificabile nel mondo attuale, secondo cui si vuole sapere tutto di tutti, e semplicemente non si sopporta che alcune informazioni rimangano *escluse* dal giogo mediatico.¹⁰⁰³ La diffusione di certa stampa non fa che evidenziare il netto trasferimento della sfera privata di personaggi pubblici in luogo della sfera pubblica. Ne consegue quell'atteggiamento istrionico, superficiale e moraleggiante - alimentato dal «gossip» - secondo cui i personaggi pubblici - ossia quei personaggi che sono diventati pubblicamente visibili per qualche merito specifico - si trovano ad essere esplorati e giudicati dall'intera opinione pubblica per aspetti della loro vita privata che in sé stessi hanno poco a che vedere con il loro ruolo pubblico. Nondimeno questa strana mescolanza di sfera privata e sfera pubblica appare oggi molto diffusa, e se da un lato la sfera privata si trasferisce quasi integralmente nella sfera pubblica, è facile dedurre che la sfera pubblica (quella che dovrebbe davvero essere soltanto «pubblica») tende invece a nascondersi nella regione «privata». Detto altrimenti: determinate dinamiche pubbliche, determinati interessi specifici di politica economica nazionale ed internazionale, sono oramai sprofondati sempre più nella sfera privata di poche persone e di poche *élites*, le quali, sfruttando abilmente questi meccanismi sociali e mediatici, esercitano sicuramente un invisibile potere finalizzato ad interessi che, oltre a non avere più nulla di autenticamente pubblico, sembrano invece essersi trasformati in interessi privati e personali.¹⁰⁰⁴ E in un'epoca fortemente quantitativa e materiale è facile qualificare questi interessi come prevalentemente economici ed utilitaristici.

Ma se da un lato, come si è già affermato, l'odio per il segreto è, per l'appunto, «odio», nondimeno esso appare correlato con la «paura».¹⁰⁰⁵ Se l'odio è una delle espressioni della legge della materia, ossia una manifestazione della sentimentalità legata alla parte più bassa e materiale dell'individuo, tendente ad abbassare tutto ciò

¹⁰⁰² RQ, p. 88 (corsivo mio).

¹⁰⁰³ È da notare, a tal proposito, che l'intera civiltà occidentale moderna non è nemmeno concepibile senza l'ausilio dei mezzi di comunicazione di massa, i quali, con il loro apparato giornalistico e strumentale, non si limita a favorire la diffusione dell'informazione, ma diventano essi stessi *parte* dello stesso mondo e della civiltà occidentale; l'espressione «il medium è il messaggio» non poteva comparire in un'epoca diversa da quella attuale (M. Mc Luhan: *Gli strumenti del comunicare*, Mondadori, Milano, 1999).

¹⁰⁰⁴ A questo preciso proposito Guénon parla di «formidabile impresa di suggestione che ha prodotto e che intrattiene la mentalità attuale», identificando tale processo come un segreto che, a differenza degli altri segreti, viene mantenuto tale (RQ, p. 89).

¹⁰⁰⁵ RQ, p. 88.

che vede di più elevato, nondimeno l'odio si accompagna spesso al sentimento di paura, perché, in generale,

Il volgo prova sempre una paura istintiva per tutto ciò che non capisce, e la paura crea assai facilmente l'odio, anche quando ci si sforza di sfuggirvi mediante la pura e semplice negazione della verità non compresa,¹⁰⁰⁶

Infatti l'odio, provenendo dal basso, può essere contrastato e superato solo dall'alto, ossia dall'elemento essenziale e qualitativo derivante da una certa conoscenza della metafisica; quella stessa conoscenza che - ai livelli più elevati - restituisce la pienezza dell'essere e la beatitudine assoluta, ossia il superamento di ogni paura (compresa quella della morte, essendo questa niente altro che un cambiamento di stato). Per converso, tanto più ci si allontana dalla conoscenza metafisica e tanto più aumenteranno le paure, essendo queste inversamente correlate con il grado di conoscenza metafisica raggiunto. Ed essendo l'epoca moderna quella più lontana in assoluto dalla metafisica, è possibile ricavarne il corollario generale che essa è anche l'epoca che ospita il tipo d'uomo più pieno di paure e di terrori che mai si sia avuto sulla terra. Una semplice osservazione sarà sufficiente a confermare questa conclusione: l'uomo moderno ha paura di ogni cosa, e, soprattutto, ha paura di perdere l'appoggio dell'immenso apparato tecnico da cui egli oramai dipende imprescindibilmente. Ha paura di perdere le sue comodità, ha paura di un contatto più vero e autentico con i suoi simili; ha paura di rischiare (dimenticando che l'esistenza stessa è intrinsecamente connessa alla categoria del «rischio», almeno in una certa misura). Egli vuole avere il totale controllo di tutto dimenticando che il totale controllo è semplicemente una utopia e una illusione al tempo stesso. In definitiva, avendo l'uomo moderno troppa paura della vita, non può più stupire che coraggio e fierezza, oggi, siano considerate delle contro-virtù anziché delle autentiche virtù. Ma se l'uomo moderno ha paura della vita, nondimeno deve avere paura della morte:

«Ciò che giunse a perfezione, tutto ciò che è maturo - vuole morire!» così parli tu. Benedetto, benedetto sia il coltello del vignaiolo! Ma tutto ciò che non è maturo vuol vivere: ahimè!¹⁰⁰⁷

Perché è evidente che chi non vive - o non ha vissuto abbastanza - non può accettare la morte (essendo essa la seconda faccia della vita), e meno di tutto la può accettare chi non ha concesso all'esistenza un sufficiente grado di coraggio, così come non la può accettare colui che non si è prodigato abbastanza per qualcosa che meriti davvero la pena di essere vissuto. Nel quadro della decadenza moderna deve dunque essere inserita anche la paura, e nel quadro della paura deve trovar posto anche la paura della morte, testimoniata del resto dalla pesante negazione che essa ha subito sia nel linguaggio idoneo ad esprimerla sia nella cultura più generale, e questo in particolar

¹⁰⁰⁶ RQ, p. 88.

¹⁰⁰⁷ F.W. Nietzsche: *Così parlò Zarathustra*, Newton & Compton, Roma, 1980 - Parte IV: "Il canto d'ebbrezza" - punto 9, p. 233.

modo a partire dagli albori dell'epoca moderna e contemporanea.¹⁰⁰⁸ Deve essere chiaro, infatti, che “odio, paura e negazione sono meccanismi strettamente correlati”.¹⁰⁰⁹ Che cos'è che viene negato, in effetti, se non ciò che meno viene capito e che, proprio per questo, fa più paura? Ma tant'è! L'uomo moderno ha finito per estromettere quasi ogni cosa dalla sua sfera e dalla sua interiorità, lasciandovi penetrare, per converso, ogni tipo di succedaneo di carattere quantitativo e materiale. In una situazione del genere non si potrebbe essere più lontani da quella che in tanta storia della pedagogia viene denominata «autenticità»! L'uomo dell'età contemporanea non è mai stato tanto lontano da quella dimensione autentica e qualitativa che viene denominata «autenticità». Ma se l'uomo moderno non è autentico vuol dire che non è vero, e se non è vero è fasullo, e se è fasullo non può rappresentare se stesso. Donde quella sorta di smarrimento e di disorientamento che contraddistingue lo scenario esistenziale dell'uomo moderno, con tutto l'insieme delle corrispondenti conseguenze. Ed è quasi superfluo aggiungere che, nel contesto rappresentato dalla civiltà moderna, il benessere rappresenta un potenziale nemico per la vita autentica (anche se certamente non l'unico), per l'implicito rischio che esso sempre comporta in termini di abbandono di un senso più profondo, più vero e più autentico dell'esistenza, e per il conseguente rischio di naufragare sulle spiagge dell'edonismo e dell'utilitarismo fine a se stessi.

Ma se dall'odio per il segreto era partita la presente riflessione, al fine di esplorarne alcune conseguenze, all'odio per il segreto si deve pur ritornare. E se esso, come si è visto, esercita una tendenza nel trasferire i contenuti privati nella sfera pubblica, conseguentemente, contribuisce anche a determinare l'abnorme sviluppo della sfera pubblica stessa. E se tale tendenza è così fortemente sviluppata in epoca moderna, ne deriva che la sfera pubblica - oggi - è così ampiamente ipertrofizzata da non avere precedente alcuno nella storia dell'uomo, sebbene non sia stato raggiunto il limite estremo:

Eppure, un mondo in cui tutto fosse diventato «pubblico» avrebbe un carattere veramente mostruoso; diciamo «fosse», perché di fatto, e nonostante tutto, non siamo ancora giunti a questo punto e forse non ci si potrà mai arrivare, trattandosi evidentemente di un «limite»; ma è incontestabile che da ogni parte si mira attualmente ad ottenere tale risultato,¹⁰¹⁰

Ed è proprio questa tendenza che deve sempre esser tenuta presente: nell'epoca attuale si mira a rendere pubblica ogni cosa come mai è stato fatto in precedenza. E rendere pubblica significa rendere visibile, per l'appunto. E come potrebbe essere altrimenti, dato che ogni riferimento ai principi trascendenti è andato completamente perduto? Se ogni tendenza all'innalzamento implica una conquista di tipo intellettuale e sovra-individuale, la tendenza opposta determina, al contrario, un accentuarsi ancor maggiore del mondo delle forme, entro cui deve essere incluso l'effetto dell'odio per il segreto (ossia la tendenza a rendere visibile ogni cosa, a spostare ogni cosa sul piano dell'immagine esteriore).

¹⁰⁰⁸ P. Ariès: *Storia della morte in Occidente*, Rizzoli, Milano, 1998.

¹⁰⁰⁹ RQ, p. 88.

¹⁰¹⁰ RQ, p. 89.

Ci si potrà chiedere a questo punto quali sono le modalità concrete con le quali viene esercitata questa tendenza a spingere ogni cosa nella sfera pubblica. Innanzitutto si utilizzano i media: i mezzi di comunicazione di massa vengono agevolmente impiegati per svariati scopi, ma essi svolgono principalmente una imprescindibile funzione nella costruzione e nella veicolazione dell'opinione pubblica strappando ogni segreto alla sfera privata. Ma non sono soltanto i media ad essere utilizzati, ma anche ogni attività che comporti aggregazione. E l'aggregazione, come è noto, favorisce l'unione meccanica e quantitativa delle persone, ma, in un contesto materializzato, penalizza il versante qualitativo di questi stessi contatti. Ne deriva, ancora una volta, la fondamentale inautenticità delle relazioni umane dell'uomo della modernità. Così si esprime Guénon in proposito:

Per condurre gli uomini a vivere interamente «in pubblico» non ci si accontenta più di *riunirli* in «massa» ad ogni occasione e con qualsiasi pretesto; si vuole anche *alloggiarli*, non soltanto in «alveari» come dicevamo in precedenza, ma letteralmente in «alveari di vetro», disposti per giunta in modo tale che non sarà loro possibile prendere i pasti se non «in comune»; gli uomini capaci di sottomettersi ad un'esistenza del genere sono veramente caduti ad un livello «infraumano», al livello, se si vuole, di insetti quali le api e le formiche; e del resto ci si sforza, con tutti i mezzi, di «addestrarli» a *non essere più diversi l'uno dall'altro* di quanto non lo siano gli individui di coteste specie animali, se non forse meno ancora.¹⁰¹¹

La situazione descritta corrisponde esattamente a quell'insieme di tendenze che contraddistinguono l'epoca contemporanea. Si osservino gli elementi salienti del passo: gli individui vengono *riuniti*, ossia aggregati, messi insieme (il che ostacola il ritiro e lo sviluppo dell'interiorità). Gli individui vengono alloggiati *in alveari*, ossia in strutture che «mantengono» fondamentalmente l'aggregazione e impediscono in pari tempo ogni ritiro nella riservatezza e nell'interiorità e ogni sviluppo qualitativamente differenziato degli stessi individui, che in tal modo risulteranno sempre più simili tra loro e omologati. Gli individui vengono alloggiati in alveari *di vetro*,¹⁰¹² ossia in ambienti trasparenti, che ne mantengono indefinitamente la visibilità e la controllabilità al fine di perpetuarne la situazione legata alla certezza di questo controllo, e anche di quegli aspetti che non servirebbe affatto controllare (ed è indubbio che mai come oggi l'uomo è così fortemente sottoposto a «controllo» da parte del pubblico e dei suoi simili, tanto da condizionarne pesantemente lo stesso comportamento); e sebbene possano pur sempre sussistere ambienti più ristretti dove questo genere di anonimato non compare, è fuor di ogni dubbio che nell'epoca attuale, e specialmente nelle grandi città, questa forte spinta all'anonimato e alla spersonalizzazione rappresenti la tendenza predominante. Come ben si può constatare ci si trova agli antipodi rispetto alla *Polis* del mondo antico, dove il senso di appartenenza era garantito da un sistema di valori trascendenti quelli più limitatamente riconducibili al singolo individuo. Gli individui, inoltre, attraverso queste modalità, nell'epoca moderna, vengono educati a *non essere più diversi l'uno dall'altro*, ossia ad essere sempre più simili, e quindi

¹⁰¹¹ RQ, p. 89 (corsivi miei).

¹⁰¹² DEM, p. 198.

conformizzati e omologati: non v'è dubbio alcuno che questa tendenza sia quanto mai presente ed esasperata nel mondo contemporaneo, tanto da condizionare i tratti predominanti della stessa cultura e degli stessi processi di formazione e di rieducazione; e non vi è dubbio alcuno che questa stessa tendenza rappresenti anch'essa un forte elemento di ostacolo ad ogni sviluppo interiore e qualitativamente caratterizzante per ogni singolo individuo. Ma tant'è, e non può essere diversamente, dato che

In fondo, l'odio per il segreto non è altro che una delle forme dell'odio per tutto ciò che va al di là del livello «medio» e anche per tutto ciò che si discosta dall'uniformità che si vuol imporre a tutti.¹⁰¹³

In tal modo, nell'epoca moderna,

l'individuo si perde nella «massa»,¹⁰¹⁴

ossia viene uniformizzato, da un lato, ma mantenuto separato dai suoi simili, dall'altro, essendo questo l'effetto principale determinato dalla legge della quantità pura e della materia.¹⁰¹⁵ Se ne può dedurre il corollario generale secondo cui il massimo spostamento verso il basso - e quindi verso la quantità pura e la materia - che caratterizza l'epoca moderna determina necessariamente un tipo d'uomo «uniformizzato», conformizzato e omologato da un lato, ma «separato», e quindi qualitativamente isolato al massimo grado dai suoi simili. In effetti, la legge della materia non può fare altro che riunire, per l'appunto, gli esseri per il loro lato soltanto quantitativo e materiale, mentre ogni differenza qualitativa, in forza della spinta uniformizzante, ne risulta inevitabilmente penalizzata e soppressa. Nondimeno questo è uno dei paradossi dell'epoca moderna indotti dallo stadio attualmente raggiunto dallo sviluppo della manifestazione universale. E nondimeno è doveroso e necessario puntualizzare che l'individuo, in tal modo separato, si trova ad essere limitato nelle sue possibilità di espressione in misura direttamente proporzionale alla ricchezza e alla complessità della sua componente interiore e qualitativa. Ed è proprio in questa situazione di «indistinzione qualitativa»¹⁰¹⁶ che egli finisce per confondersi facilmente nella massa, fino al punto da non riconoscersi più, ossia fino al punto da non riconoscere la sua stessa componente essenziale e qualitativa. Ne deriva quella vaga impressione di incompletezza, di indeterminatezza, di non sufficiente pienezza e autenticità della propria esistenza, nonché dell'assurda spinta al riempimento delle vite e della civiltà di apparati fondati sull'effimero e sull'apparenza, e inevitabilmente unita quindi a una sostanziale perdita di fiducia in ogni possibilità di migliorarla qualitativamente. Ma oltre a questi, vi sono altri aspetti determinati dall'insieme delle conseguenze di questo processo, uno dei quali, come è già stato anticipato, è quello della facile manovrabilità di una massa quasi esclusivamente composta da individui ridotti alla loro sola

¹⁰¹³ RQ, p. 89.

¹⁰¹⁴ RQ, p. 69.

¹⁰¹⁵ RQ, p. 69.

¹⁰¹⁶ RQ, p. 69.

sostanza (ossia individui con un «corpo senz'anima»¹⁰¹⁷). Una massa siffatta, pertanto, quasi totalmente in balia delle forze brute della materia, finirà per subirne tutti gli effetti e tutte le conseguenze. E tra queste conseguenze, come si avrà modo di evidenziare più oltre, vi è anche quella dell'individuo che, proprio in quanto ridotto alla sua sola componente sostanziale, finisce per prestarsi ad un utilizzo particolarmente funzionale per un apparato produttivo impostato su mestieri caratterizzati da basso tasso qualitativo.

Ma all'interno del paradosso determinato da una massa di individui uniformizzati e separati al tempo stesso, trova terreno fertile anche quell'abnorme e ipertrofico fenomeno denominato «spirito di discussione», senza peraltro che esso conduca ad una qualche forma di approdo che possa avere anche solo la parvenza di una conclusione relativamente stabile e di un superamento effettivo delle divergenze. Se nell'epoca primordiale la parola non trova la sua ragion d'essere, all'estremo opposto - nell'epoca moderna - lo spirito di discussione si trova ad un tale livello di sviluppo da non avere precedente alcuno nella storia dell'umanità. In epoca moderna le parole esercitano un potere di suggestione enorme,¹⁰¹⁸ benché di breve durata (a causa della mutevolezza e dell'instabilità legata alla legge della materia). E come potrebbe essere altrimenti, dato che la discussione, sviluppandosi in contesti privi di autentici riferimenti, finisce per caratterizzarsi da un forte relativismo indotto dall'individualismo e dal pluralismo, ossia dal democratismo e dall'uguaglianza? Come potrebbe essere altrimenti dato che la discussione si sviluppa in misura direttamente proporzionale al grado di caos e di confusione? Nondimeno l'ipertrofia dello spirito di discussione rappresenta un altro aspetto dettato da quel generale capovolgimento che contraddistingue l'epoca moderna e contemporanea. Ed è facile comprendere, a questo punto, che la necessaria conseguenza di questo ipertrofico sviluppo dello spirito di discussione non fa che contribuire all'aumento del grado di mescolanza e di identificazione tra sfera privata e sfera pubblica, fino a smarrirne anche i più grossolani e ragionevoli confini. Ma a tal proposito vale davvero la pena di riportare un'altra volta un passo particolarmente caratterizzante di Guénon:

è stato lo stesso individualismo a introdurre dappertutto lo spirito di discussione. E' difficilissimo far capire ai nostri contemporanei che vi sono cose le quali, per la loro stessa natura, non sono da discutersi. Invece di cercare di innalzarsi fino alla verità, l'uomo moderno pretende di farla scendere fino al proprio livello:¹⁰¹⁹

Ed è proprio questo il punto: non solo non ci si innalza più, ma ci si abbassa ulteriormente. Ed è proprio la discussione ad esercitare questo abbassamento e allontanamento dalla verità. E quando tutto è abbassato al suo più basso livello la discussione non può che continuare ad esercitare la sua più nefasta influenza proprio nel *mantenere* il livello della verità al suo più basso grado (dato che innalzarsi è sempre più difficile), ostacolandone di fatto ogni potenziale innalzamento.¹⁰²⁰ La dilatazione dello spirito di discussione, quindi, ulteriormente accentuata dall'ausilio dei media, non si

¹⁰¹⁷ RQ, p. 68.

¹⁰¹⁸ OO, p. 100.

¹⁰¹⁹ CM, p. 96.

limita a confondere ancor più le cose e a mescolare sfera privata e sfera pubblica: questo processo contribuisce in modo determinante a mantenere l'uomo lontano dalla verità, al punto da ostacolare la formazione stessa di eventuali condizioni idonee ad un suo eventuale recupero. Infatti, se nel campo della verità vi deve pur essere almeno un certo grado di stabilità e di permanenza, al livello della opinione si opera continuamente con la mutevolezza e l'instabilità (dato che ogni opinione deriva e dipende unicamente dal piano della razionalità umana e individuale, e dato che tutte le opinioni si trovano pressappoco sullo stesso piano). Ne consegue che lo spirito di discussione, lungi dal chiarire alcunché, contribuisce invece a rafforzare il convincimento che ogni opinione sia migliore rispetto alle altre, e che ogni sostenitore di una determinata opinione debba avere più ragione di un qualsiasi altro pensatore (il che equivale a dire che ogni opinione possiede la presunzione di contenere più verità rispetto alle altre, sebbene a questo livello non sussistano criteri validi per stabilire la superiorità di una idea rispetto ad un'altra). In realtà, come ribadisce Guénon, lo spirito di discussione fa sì che attorno ad ogni opinione si possa sempre sviluppare una serie indefinita di argomentazioni a favore del «pro» e del «contro» rispetto a quella stessa opinione.¹⁰²¹

Ma lo spirito di discussione - e, con essa, la comunicazione moderna - oltre ad essere effetto della tendenza generale dell'epoca attuale, contribuisce a sua volta a soddisfare quella spinta all'aggregazione a cui si è fatto cenno più sopra. Se l'attuale grado di sviluppo della manifestazione universale è tale da non tollerare più né alcuna differenza qualitativa esistente fra gli individui, né alcuna separazione materiale tra di essi, ne deriva che la discussione ipertrofica e caotica - ossia priva di principi qualitativi - dovrà svolgere efficacemente la duplice funzione di tenere unite le persone (dal punto di vista sostanziale e materiale) ma, contemporaneamente, tenerle separate tra loro (da un punto di vista essenziale e qualitativo). Alla luce di queste considerazioni non può più stupire, dunque, lo sviluppo ipertrofico della discussione e della comunicazione in epoca moderna. E sebbene, come già affermato, esista oggi una legittima esigenza di sviluppare l'arte della comunicazione per rendersi visibili ed emergere dall'anonimato in un contesto sociale saturo e complesso, nondimeno esiste anche l'altra faccia di questa stessa esigenza, che è, per l'appunto, l'ipertrofia della comunicazione e l'esasperazione dello spirito di discussione. Ne deriva, da un lato, quella forma di comunicazione intelligente, moderata, calibrata e controllata (svolta efficacemente solo da pochi e preparati individui), ma dall'altro quell'assurda frenesia di voler comunicare e socializzare comunque, sempre e ad ogni costo, non senza indurre in tal caso un ingiustificato senso di colpa nei confronti di coloro che decidono di non sottostare a questa totalizzante tendenza. Nel quadro di un'epoca contemporanea così contraddistinta, in realtà, non poteva non svilupparsi quella che Christopher Lasch ha

¹⁰²⁰ È opinione comunemente diffusa, nell'epoca attuale, che colui che si sottrae alle discussioni pubbliche manifesti una debolezza nell'arte del comunicare, ma alla luce di queste ultime riflessioni si può invece affermare che, ad un certo livello, colui che ha una visione davvero elevata delle cose, non solo può sottrarsi al confronto ma ha anche il dovere di farlo: la verità in se stessa, infatti, non può essere abbassata e trasformata in alcun modo, e l'unico modo per tutelarla davvero è quella di sottrarsi ad ogni sua contraffazione, come la moderna comunicazione sembra invece fare.

¹⁰²¹ CM, p. 97.

denominato una vera e propria «cultura del narcisismo».¹⁰²² E mentre in un contesto di questo genere ne risulta inevitabilmente sacrificata ogni interiorità e ogni discrezione, ogni riserbo ed ogni profondità, del pari si assiste ad un aumento dell'abuso delle parole, ad ogni indebito utilizzo dei concetti, ad ogni equivoco e ad ogni fraintendimento possibile, non senza il marcato aumento di un effettivo uso strumentale delle parole. E assieme ad un inevitabile deterioramento del linguaggio (con una dimostrata riduzione dell'uso dei termini di una lingua) si assiste ad un aumento esponenziale del fenomeno ad opera dell'immenso e ipertrofico utilizzo dei moderni mezzi di comunicazione di massa.

Ma vi è un altro motivo per cui il linguaggio e la discussione continuano a diffondersi e a guadagnarsi così ampi spazi di consenso e di utilizzo nel mondo occidentale moderno. Se nell'epoca contemporanea gli individui sono tenuti assieme quasi soltanto per il loro versante quantitativo - anziché per quello qualitativo - ne consegue che essi si trovano anche ad essere maggiormente esposti al disagio della solitudine. Infatti, non essendo minimamente incentrato su di sé, e non vedendosi riconoscere il proprio lato qualitativo, l'individuo moderno da un alto si trova spinto a cercare il contatto dei suoi simili ma dall'altro giunge a rendersi conto della vacuità e della superficialità di questi stessi contatti. Nondimeno, l'insopportabilità della completa solitudine lo spinge a continuare a ricercare ugualmente il contatto dei suoi simili e a sviluppare con essi lo spirito di discussione. In altre parole: lo spirito di discussione, così tanto diffuso in epoca contemporanea, esercita, tra le altre funzioni, anche quella di compensare parzialmente quel sottile disagio derivante dal senso di solitudine, che a sua volta non può non essere presente in un contesto sociale quasi totalmente privo della sua componente essenziale e qualitativa. Nondimeno quell'individuo che oggi volesse innalzarsi spiritualmente - anche solo di un infinitesimo grado - si trova costretto ad imboccare la strada della solitudine, la quale soltanto, superatone il disagio iniziale, permette davvero un certo grado di innalzamento spirituale. Perché nella sostanzialità dell'ambiente gregario nessun innalzamento è oggi possibile, neanche ad un livello minimo. Ancora una volta, quindi, si deve confermare la necessità dell'ineludibile sforzo individuale per chiunque intenda innalzarsi da un punto di vista spirituale e non materiale.

Ma se il vuoto interiore che contraddistingue l'uomo medio dell'epoca moderna lo spinge all'aggregazione, alla comunicazione, alla discussione, e allo sviluppo di una *crescente attenzione per la sfera privata degli altri*, oltre ad ogni altra forma di compensazione, nondimeno lo spinge anche a ricercare un'identità situata nel solo mondo materiale, e quindi a ricercare un'identità fondamentalmente fittizia ed evanescente, ossia priva di stabilità ed effettivo valore qualitativo. Ma tant'è! E siccome solo la quantità conta, egli, non sopportando alcuna forma di solitudine, si spingerà sempre più *verso gli altri* (ossia verso la massa, poiché essa non è che un'espressione della legge della quantità e della materia) *rimanendone sempre pur tuttavia separato*, e lo farà anche in quei momenti dove non vi sarebbe alcuna necessità di farlo e dove sussisterebbe ancora un certo spazio per il raccoglimento e per l'interiorità, ossia nel cosiddetto «tempo libero». Ma non si deve dimenticare che quest'espressione è essa

¹⁰²² Si veda a tal proposito: C. Lasch: *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano, 1981.

stessa uno dei tanti frutti dell'epoca moderna, inventata con la precisa intenzione di organizzare e indurre gli individui a «vivere il più possibile in comune»,¹⁰²³ il che si trova in perfetto accordo con le concezioni egualitarie, democratiche ed individualiste del mondo moderno.¹⁰²⁴ Del resto, se la tendenza moderna è quella di uniformare il più possibile gli individui, non ci si poteva accontentare di esercitare una sorta di controllo nella sola sfera della produzione e dei mestieri,¹⁰²⁵ ma si doveva tentare di monopolizzarne anche i lassi di tempo esclusi dalla sfera di questa operatività produttiva, per l'appunto. Ne risulta che l'uomo moderno è quasi sempre solo senza esserlo quasi mai fisicamente: egli non sopporta la solitudine e tenta inutilmente di ingannarla nel contatto con gli altri ma senza mai riuscirci veramente. D'altra parte, la mancanza di interiorità rende necessariamente l'uomo solo anche in presenza degli altri, e non è raro sperimentare la strana impressione di sentirsi soli anche in presenza degli altri (oppure, per chi è interiormente ricco, di non sentirsi affatto solo anche se si trova «materialmente» solo). Che cos'altro può essere dunque la solitudine se non uno stato interiore, del tutto personale e individuale, fondamentalmente legato al lato basso e «sentimentale» dell'essere? Ma se davvero è così ne consegue che l'individuo in possesso della metafisica non può più provare alcun tipo di solitudine, trovandosi egli nello stato di eterna beatitudine. E sebbene questa sia una situazione elevata fino ai gradi più alti delle possibilità di realizzazione metafisica, anche ai livelli più modesti è possibile giungere a superare gli stati d'animo genericamente contingenti e particolari come può essere quello della solitudine. Ai livelli ancor più bassi, invece, coesistenti con il piano della quantità e della materialità pura, non si può che assistere ad una estrema vulnerabilità degli aspetti sentimentali dell'individuo, e ad un suo continuo mutamento ed instabilità. Nell'epoca attuale, del resto, la discussione senza fine, il parlare eccessivo, le parole forzate, ridondanti, pleonastiche, non sono che segni sicuri di disagio interiore (sebbene tale disagio non venga facilmente ammesso o riconosciuto). E' assai difficile oggi osservare e ascoltare attentamente gli infiniti dibattiti e le interminabili discussioni mediatiche senza accorgersi che da esse non emerge - e non potrà mai emergere - una sola questione dove vi sia un briciolo di chiarezza sui principi: tutto è confuso e tutto si confonde irrimediabilmente e continuamente; e se anche per un momento, in prossimità di specifiche contingenze, si ha l'impressione di trovare il bandolo di qualche matassa, un momento dopo tutto è di nuovo irrimediabilmente perduto in una indefinita, confusa e ripetitiva processualità, senza fine alcuna e senza la minima parvenza di una qualche forma di coerenza. Lo sguardo stesso degli individui, gettato su cose e persone, è diventato opaco, offuscato, appesantito da tanta fretta e da tanto materialismo, da una indefinita quanto inconsistente pluralità di punti di vista, da una velatura che oramai non consente più di vedere ciò che meriterebbe di esser visto: il lato qualitativo ed essenziale di cose e persone. Ma tant'è: l'uomo dell'epoca moderna, oramai quasi completamente cieco, oltre che infelice, si è troppo allontanato dalla regione delle intuizioni metafisiche e spirituali, e ciò che

¹⁰²³ RQ, p. 195.

¹⁰²⁴ RQ, p. 195.

¹⁰²⁵ Sulle caratteristiche dei «mestieri» dell'epoca moderna, e sui tratti che li distinguono dai mestieri delle epoche antiche, si veda il capitolo successivo della presente trattazione (Cap. 3.13: «Decadimento e «solidificazione»»).

sembra rimanere non può che avere i caratteri antitetici rispetto all'essenza e alla qualità:

Non si vedono dappertutto i simulacri trionfare sull'essenza, la trepidazione sul riposo?¹⁰²⁶

Ma il «simulacro» che trionfa sull'«essenza» non è che la rappresentazione più evidente di quel capovolgimento generale che contraddistingue l'epoca moderna, laddove il tempo e la velocità si sono accentuati al punto tale da far dimenticare il carattere eterno e immutabile dell'«origine» di tutte le cose. Ed è proprio la consapevolezza dell'errore e della ferita insita nel «tempo» che fa dire a Dostoweskij le seguenti parole:

Quando ogni uomo avrà raggiunto la felicità, il tempo non ci sarà più¹⁰²⁷

dalle quali è possibile dedurre, ancora una volta, che la più vera e autentica condizione di felicità, essendo essa un tratto di carattere qualitativo, sarà anche una condizione presente nell'uomo in misura proporzionale al suo grado di conoscenza metafisica, che è una conoscenza di carattere a-temporale, ossia eterna e senza tempo. Per converso, la condizione di infelicità sarà presente in lui in misura proporzionale alla perdita e all'allontanamento dai principi superiori e metafisici. Ed essendo l'epoca moderna la più lontana in assoluto da questo punto principale, se ne deduce che essa non può che essere anche l'epoca contrassegnata dal più alto e diffuso grado di infelicità per l'uomo, come del resto infelice dovrà necessariamente essere tutto ciò che è sprofondato verso il basso e verso la quantità, verso la materia e verso le forme, verso il mutamento e verso il disordine, verso la corporeità e verso il tempo; ossia verso tutto ciò che si è sganciato dai principi superiori e trascendenti della metafisica pura.

¹⁰²⁶ E.M. Cioran: *La caduta nel tempo*, Adelphi, Milano, 1995, p. 33.

¹⁰²⁷ Aforisma di Fëdor Michajlovic Dostoevskij, dalla sitografia: <http://www.pensieriparole.it/aforismi/destino/frase-27956?f=a:293#vcomments>.

3.13. Decadimento e «solidificazione».

Lo sviluppo della manifestazione universale, una volta giunta allo stadio della riduzione di ogni cosa al quantitativo - e che viene denominata da Guénon «prima tappa del cammino antitradizionale»¹⁰²⁸ - comporta un aspetto del tutto peculiare, il cui insieme di significati sono riassumibili con il termine «solidificazione».¹⁰²⁹ Con questo termine si deve intendere l'insieme di tutte quelle conseguenze che, derivando dal più generale processo di materializzazione, comporta e implica non soltanto la perdita di qualità e un aumento della quantità, ma anche un vero e proprio aumento della densità e della impenetrabilità degli «oggetti» con essa creati, che in tal modo danno maggiormente l'idea dell'«illusione della «materialità»».¹⁰³⁰ Sebbene, come si è visto, il punto limite ed estremo di questa riduzione alla sola quantità non possa mai essere raggiunto (essendo questa soltanto una posizione teorica), è necessario esaminarne gli aspetti principali, i quali del resto, oltre a precedere di poco l'ultimissima fase dello sviluppo della manifestazione universale - la «dissoluzione»¹⁰³¹ - riveste un grande interesse per gli scopi della presente ricerca. Un «mondo solidificato», infatti, essendo un mondo che ha reso inaccessibili «certi aspetti della realtà»,¹⁰³² è anche un mondo che «si trova isolato da tutti gli altri ordini di realtà».¹⁰³³ E se da un lato questa «solidificazione» non può mai raggiungere il suo punto più estremo, nondimeno essa sarà correlata con la forte instabilità che contraddistingue il mondo moderno (essendo il suo opposto - la stabilità - un aspetto dell'essenza e non della sostanza), e per tale ragione l'esposizione dei suoi principali aspetti devono essere inclusi nella presente argomentazione.

Essendo la manipolazione della materia al centro degli interessi creativi dell'uomo - siano essi artistici o tecnici - diventa necessario esaminare ed inquadrare tutte quelle attività che comportano una *modificazione della materia*: le arti e i mestieri, nonché l'evoluzione che esse hanno subito e che ha interessato l'intera storia dell'umanità. Se il processo di sviluppo della manifestazione universale ha determinato una progressiva perdita della qualità e un conseguente aumento della quantità, questa stessa trasformazione, per la legge di corrispondenza di tutte le cose, deve aver necessariamente investito anche il settore dei mestieri e della produzione umana in generale. Innanzitutto il termine «mestiere» - dal latino *ministerium* - significa «funzione».¹⁰³⁴ In effetti, secondo le concezioni tradizionali, ogni individuo dovrebbe svolgere una precisa funzione in modo perfettamente «conforme rispetto alla sua più autentica essenza e natura propria»,¹⁰³⁵ ossia in modo coerente rispetto al suo grado di conoscenza metafisica. Così si esprime Guénon al riguardo:

¹⁰²⁸ RQ, p. 190.

¹⁰²⁹ RQ, p. 114.

¹⁰³⁰ RQ, p. 114.

¹⁰³¹ Si veda in questo studio, di seguito al presente, il Cap. 3.14: «Decadimento e «dissoluzione»».

¹⁰³² RQ, p. 116.

¹⁰³³ RQ, p. 117.

¹⁰³⁴ RQ, p. 61, nota 1 a piè di pagina.

¹⁰³⁵ RQ, p. 61.

Nella concezione tradizionale [...] ciascuno deve normalmente svolgere la funzione cui è destinato dalla sua stessa natura, con le attitudini che questa essenzialmente implica.¹⁰³⁶

Si presti bene attenzione alla precisa corrispondenza esistente tra questa stessa funzione e l'ordine cosmico generale (*rita*),¹⁰³⁷ dalla quale è possibile dedurre due effetti opposti nel caso in cui questa stessa funzione venga esercitata e nel caso in cui essa non venga esercitata. È facile comprendere che nel primo caso si ripercuoterà una componente di «ordine» su tutta l'organizzazione sociale e, in caso di estensione e generalizzazione di questa stessa funzione e dei suoi effetti, su tutto l'equilibrio cosmico. Nel secondo caso si ripercuoterà una componente di «disordine» su tutta l'organizzazione sociale e, in caso di estensione e generalizzazione di questa stessa funzione e dei suoi effetti, su tutto l'equilibrio cosmico.¹⁰³⁸ L'affermazione non deve sorprendere: in forza della legge di corrispondenza tra microcosmo e macrocosmo, tutte le cose e tutti gli eventi sono tra loro legati da rigorose corrispondenze, sebbene la «separatezza» che contraddistingue l'uomo moderno comporti una perdita di capacità di vedere¹⁰³⁹ ogni corrispondenza tra eventi, persone, funzioni svolte, spazi e tempi.

Ma non vi è soltanto differenza tra le diverse funzioni e tra i possibili modi di applicare queste stesse funzioni. Se, come si è visto, la manifestazione universale si è sviluppata in senso progressivamente discendente, ne deriva che queste «funzioni» - o «mestieri» - esercitate nel mondo moderno devono del pari aver perduto una importante componente di qualità che invece era ben presente nei mestieri delle epoche antiche. La prima distinzione che deve quindi essere operata è proprio quella fra «mestieri antichi» e «mestieri moderni». Così si esprime Guénon in proposito:

L'opposizione esistente tra i mestieri antichi e l'industria moderna è, in fondo, un caso particolare e come un'applicazione dell'opposizione fra i due punti di vista qualitativo e quantitativo, rispettivamente predominanti negli uni e nell'altra.¹⁰⁴⁰

Non è un caso che, in riferimento all'epoca moderna, Guénon non utilizzi più il termine «mestieri» ma prenda la parola «industria»¹⁰⁴¹ per indicare la componente principale dell'attività del mondo moderno occidentale. In effetti, l'industria rappresenta un settore produttivo affatto particolare e assolutamente recente, e sebbene esso non racchiuda certo la totalità dei modi di produzione dell'Occidente moderno, certamente ne rappresenta una componente rilevante. E per meglio comprendere la perdita del-

¹⁰³⁶ RQ, p. 61.

¹⁰³⁷ RQ, p. 61.

¹⁰³⁸ RQ, p. 61.

¹⁰³⁹ Secondo Guénon il vero «artista» è colui che non soltanto è in grado di prender coscienza della sua più autentica essenza (per poi tradurla in forma artistica), ma è anche colui che, pur esercitando efficacemente questa coscienza - e provocando effetti notevoli nello spazio e nel tempo - “non darà mai l'impressione di uno sforzo” (PN, p. 91). Nondimeno nell'epoca moderna, caratterizzata dall'oscuramento, l'individuo medio non è più in grado di esercitare questa coscienza, e pertanto vive e lavora «lontano» dalla sua essenza, ed è proprio per questo che si stanca e si sfibra facilmente: “E' solo in un periodo di massimo oscuramento che tale coscienza finì con l'esser perduta” (PN, p. 92).

¹⁰⁴⁰ RQ, p. 59.

¹⁰⁴¹ Guénon, alla luce di questa importante distinzione fra «mestieri antichi» e «mestieri moderni», afferma che, a rigore, i mestieri moderni “non potrebbero nemmeno esser considerati come mestieri” (PN, p. 90).

la qualità dei mestieri moderni non si deve soltanto tener presente il carattere quantitativo - e quindi alienante - dell'attività dell'uomo che opera all'interno delle industrie, ma si deve anche ricordare che soltanto in età moderna è comparsa la distinzione tra «arti» e «mestieri». Come ogni altra separazione intervenuta in età moderna, non poteva non comparire anche quella divisione concettuale che permette di distinguere l'«artista» dall'«artigiano». In realtà, come è facilmente intuibile, anche l'artigiano è un artista, e lo è nella misura in cui l'oggetto delle sue creazioni conserva e racchiude una importante componente qualitativa. Già nel mondo greco il carpentiere era considerato un artista, mentre in epoca moderna a nessuno può venire in mente di considerare il muratore un artista (sebbene egli continui ad esserlo, nel senso qui inteso) né il suo operato un'espressione artistica. Ciò che è cambiato non riguarda soltanto la connotazione assunta dai «mestieri nuovi», i quali, proprio perché comparsi in epoca moderna, non possono più avere né di nome né di fatto la connotazione qualitativa necessaria per includerli nell'insieme delle arti. Ciò che oggi è cambiato è esattamente *il modo* di considerare i «mestieri vecchi» (così come essi si sono manifestati nella loro epoca), proprio in quanto vi si sono aggiunti i «mestieri nuovi». Accade così che, mentre i mestieri nuovi sono, fin dalla loro nascita, completamente privi della componente qualitativa, i mestieri vecchi vengono osservati e filtrati dall'implacabile «occhio quantitativo» dell'epoca moderna. Ne deriva in tal modo che i mestieri antichi che ancora continuano a sussistere nell'età moderna non possono più essere considerati arti, e saranno intesi semplicemente come attività artigianali e produttive, nel senso più quantitativo e materiale che si può attribuire a questa espressione. Del resto, l'impovertimento di essenza che caratterizza l'epoca moderna, non implica sempre e necessariamente la cancellazione di alcune attività, ma soltanto l'impovertimento di queste stesse attività dal punto di vista qualitativo. Per essere ancor più esatti, in realtà, la funzione del mestiere, nel mondo antico, non corrisponde esattamente alla funzione dell'artista, e neanche a quella dell'artigiano, ma le comprende entrambe, in senso maggiorato, dell'uno e dell'altro.¹⁰⁴² E' facile intuire che l'attività di codesto uomo antico era assai maggiormente ricondotta a principi di ordine ben più profondo ed elevato.

I mestieri nel mondo antico includevano dunque anche la sfera delle arti, e molti tipi di arte includevano diversi tipi di mestieri, senza che vi fosse una chiara e definita distinzione tra gli uni e le altre. Ed è proprio questa sorta di unitarietà tra gli uni e le altre che deve essere intesa come un vero e proprio arricchimento. Mentre, in epoca moderna, la «parte artistica» del mestiere viene relegata ai margini stessi del suo significato, o perfino esclusa del tutto. Ne deriva che gran parte dei mestieri moderni si identificano oramai in larga parte con la sola componente quantitativa e materiale, la quale, com'è facilmente intuibile, non potrà esprimersi che con i caratteri della quantità e della materialità (tra i quali rientra naturalmente il lato economico ed utilitaristico delle pratiche umane moderne). Mentre nel mondo antico scienza e arte erano connesse, ossia unite (e non soltanto scienza e arte, ma in realtà ogni attività umana¹⁰⁴³) - e quindi ricondotte in qualche modo ai principi superiori e trascendenti

¹⁰⁴² RQ, p. 59.

¹⁰⁴³ RQ, p. 59.

della metafisica - in epoca moderna si realizza la spaccatura e la divisione tra «arti» e «mestieri». Questa separazione è proprio quella che determina l'allontanamento e la distinzione tra attività «esteriori» e attività «interiori», tra ciò che si allontana dalla metafisica e ciò che continua a partecipare di essa (vivificando in tal modo la tradizione stessa). Le attività umane della tradizione, quindi, comportano necessariamente una maggiore partecipazione dell'interiorità degli individui (quella che in epoca contemporanea è quasi completamente scomparsa), mentre le attività degli individui dell'epoca moderna comportano necessariamente una maggiore fuoriuscita verso l'esteriorità, e conseguentemente un allontanamento dalla dimensione essenziale e qualitativa della trascendenza. Ne deriva che le attività moderne non solo possiedono assai poco di qualitativo, ma esse comportano anche un vero e proprio mantenimento degli individui in uno stato fondamentalmente lontano dall'essenza dei principi trascendenti. Del resto, come si è visto,¹⁰⁴⁴ se l'interiorità dell'uomo moderno è quasi interamente sacrificata, ne consegue che anche la qualità stessa della sua esistenza sarà sacrificata, il che equivale ad affermare che le sue stesse attività fondamentali saranno sacrificate per il loro versante qualitativo a favore della quantità. Invece nella civiltà tradizionale

«ogni occupazione è un sacerdozio»;¹⁰⁴⁵

intendendo Guénon con tale espressione il carattere fondamentalmente «sacro» di ogni attività umana inserita in una civiltà di tipo tradizionale. In tal caso ogni cosa è «sacra», ed ogni azione è «rito», mentre la dimensione religiosa e sacra giunge a compenetrare la totalità dell'esistenza degli individui. Per converso, è facile constatare che in epoca profana la dimensione sacra, religiosa e rituale, nel migliore dei casi, viene relegata ai margini stessi dell'esistenza umana, se non perfino soppressa e cancellata. Ma l'epoca moderna non ha perduto soltanto l'inafferrabile e affascinante dimensione del sacro: essa ha anche perduto la «ritualità», ossia l'importante funzione di passaggio che tanta simbologia possedeva nelle civiltà tradizionali. Non solo, ma Guénon riconosce, a tal proposito, che nelle civiltà tradizionali esistevano dei veri e propri «riti» dal significato iniziatico in corrispondenza di determinati «mestieri», i quali quindi sono

suscettibili d'un significato superiore e più profondo per poter effettivamente fornire una via di accesso all'ambito iniziatico, ed è evidentemente sempre in ragione del loro carattere essenzialmente qualitativo che una tal cosa è possibile.¹⁰⁴⁶

Nell'epoca profana e moderna, invece, un individuo può svolgere indifferentemente questa o quella professione, ed è anche libero di sostituirla a suo piacimento,

¹⁰⁴⁴ Si veda in questo studio, precedente a questo, il Cap. 3.12: "Degenerazione della sfera privata".

¹⁰⁴⁵ RQ, p. 60, in riferimento alla nota 1 a piè di pagina (A.M. Hocart: *Les castes*, Paris, 1938, p. 27).

¹⁰⁴⁶ RQ, pp. 60-61.

come se questa professione fosse qualcosa di puramente *esteriore* a lui, senza alcun reale legame con ciò che egli veramente è, cioè con ciò che lo fa essere se stesso e non un altro.¹⁰⁴⁷

Non soltanto, ma in una civiltà profana (come lo è senz'altro quella moderna occidentale) gli individui, essendo uniformizzati, e non potendo quindi venir riconosciuti per le loro differenze qualitative, si troveranno ad essere valutati prevalentemente per la loro prestazione quantitativa,

quasi come se essi fossero privi di ogni qualità propria.¹⁰⁴⁸

Ne deriva la loro facile interscambiabilità all'interno del sistema produttivo moderno. Ulteriori conseguenze si hanno sul piano della moderna alienazione: se l'identità stessa di ogni individuo viene costruita a partire dalla sua prestazione lavorativa (ossia non a partire da quello che esso è ma da quanto esso dà e da quanto può essere utile all'apparato produttivo), ne consegue che in caso di perdita del rapporto lavorativo (per disoccupazione o per pensionamento) l'individuo non si verrà a trovare semplicemente sprovvisto dell'attività che gli dovrebbe consentire di vivere, ma si troverà ad essere privato della sua stessa «identità», con gravi ripercussioni sul piano psicologico e sociale. Un individuo in una tale situazione rischia di non vedervi più riconosciuta la propria identità. E dato che

l'attività lavorativa è diventata l'*unico* indicatore della riconoscibilità dell'uomo,¹⁰⁴⁹

come potrebbe essere altrimenti? Il paradosso appare in tutta la sua evidenza proprio nel momento in cui si comprende che un siffatto individuo, a dispetto della ipertrofica tutela normativa che caratterizza l'enorme costellazione dei suoi diritti individuali nel mondo moderno occidentale, si troverà privato del più importante e fondamentale di tutti i diritti: il diritto di veder riconosciuta la propria identità!

Ma per meglio sintetizzare il passaggio dalla civiltà tradizionale a quella profana e moderna può risultare agevole riportare le parole dello stesso Guénon in proposito:

secondo la concezione tradizionale, sono le qualità essenziali degli esseri a determinare la loro attività; nella concezione profana, invece, queste qualità non contano, e gli individui non sono considerati altro che come «unità» interscambiabili e puramente numeriche. Quest'ultima concezione non può logicamente condurre a nient'altro che all'esercizio di un'attività prettamente «meccanica», nella quale non sussiste più niente di veramente umano, come effettivamente possiamo constatare ai giorni nostri,¹⁰⁵⁰

¹⁰⁴⁷ RQ, p. 61 (corsivo mio).

¹⁰⁴⁸ PN, p. 89.

¹⁰⁴⁹ Si veda: U. Galimberti: *L'ossessione del lavoro al tempo della crisi*, in: La Repubblica - Insetto D - Sabato 20 dicembre 2014, p. 138 (corsivo mio).

¹⁰⁵⁰ RQ, p. 61.

Del resto, se il «mestiere», nella sua originaria e più autentica accezione, non rappresenta niente altro che la manifestazione e l'espansione della più vera ed interiore natura di ogni individuo, ne deriva che ogni attività condotta «all'esterno» di questa sua essenza ed interiorità non potrà che contraddistinguersi mediante i connotati dell'esteriorità, della meccanicità, e della mancanza di valore qualitativo. Per converso, ogni mestiere che possieda davvero una componente qualitativa avrà del pari la capacità di

«risvegliare» le possibilità latenti che l'essere porta in se stesso (ed è questo in fondo il vero significato della «reminescenza» platonica).¹⁰⁵¹

In tal caso si ottiene la massima realizzazione possibile per un individuo, la quale implica una perfetta corrispondenza tra «interno» ed «esterno», tra «microcosmo» e «macrocosmo», e una vera e propria impossibilità di separarsi da questo tipo di attività. Questa è la massima e più alta caratterizzazione del mestiere possibile per un individuo, mentre il lavoro meccanizzato nell'industria moderna è la più bassa e la più materiale. Della prima, una volta raggiunta, non ci si può più liberare, mentre della seconda è sempre facile liberarsi e sostituirla con un'altra. Mentre la prima, oltre a non essere mai alienante, rappresenta sempre la più piena realizzazione per l'individuo, la seconda è alienante al massimo grado. La prima è interiore e qualitativa, la seconda è esteriore e quantitativa.

Fatte salve le componenti qualitative che, per quanto modeste, debbono comunque essere attribuite ad alcuni mestieri dell'età moderna, (e che non vengono minimamente prese in considerazione da Guénon), è comunque necessario soffermarsi ancora un momento su alcune specifiche caratteristiche riguardanti le condizioni dell'operaio che si trova ad agire nell'industria moderna, rappresentando esse effettivamente le condizioni più basse e più lontane da ogni connotato qualitativo:

Nel lavoro industriale l'operaio non mette niente di se stesso, e d'altronde si avrebbe buona cura di impedirglielo qualora ne avesse la minima velleità; ma ciò non è neanche possibile, poiché tutta la sua attività consiste nel far funzionare una macchina; egli, del resto, è reso perfettamente privo di iniziativa dalla «formazione», o meglio deformazione professionale ricevuta, la quale è come l'antitesi dell'antico apprendistato, e che ha per unico scopo quello di insegnarli ad eseguire certi movimenti «meccanicamente» e sempre allo stesso modo, senza assolutamente che debba capirne la ragione né preoccuparsi del risultato, in quanto in realtà non è lui, bensì la macchina, a fabbricare l'oggetto; servitore della macchina, l'uomo deve divenire macchina egli stesso, e il suo lavoro non ha più niente di veramente umano, perché non implica più l'intervento di nessuna di quelle qualità che costituiscono propriamente la natura umana.¹⁰⁵²

¹⁰⁵¹ RQ, p. 62 (si veda anche la nota 1 della medesima pagina, laddove Guénon fa esplicito riferimento al *Menone* di Platone. Si veda anche: IR, p. 187, laddove Guénon interpreta una volta di più la reminescenza platonica come una sorta di riconoscimento di elementi metafisici presenti nell'interiorità dell'individuo; il che lascia supporre che in ogni individuo siano sempre presenti caratteri distintivi e caratterizzati in senso qualitativo, i quali, una volta scoperti, possono fornire un'indicazione non soltanto sulla peculiare configurazione dell'anima di ogni individuo, ma anche sui tratti che lo rendono potenzialmente adatto allo svolgimento di un determinato mestiere. Sul medesimo argomento si veda anche: PN, p. 90).

¹⁰⁵² RQ, p. 63.

Questa descrizione, pur essendo riferita limitatamente alla condizione del lavoro manuale di un operaio medio nell'industria moderna, rappresenta molto bene la condizione del lavoratore dell'epoca moderna, e non soltanto nel settore dell'industria e della produzione materiale e quantitativa. Ciò che emerge con una certa evidenza è il lato esteriore e quantitativo della prestazione, che in effetti è riscontrabile anche nella generalità delle altre mansioni, sempre più inclinate verso la prestazione quantitativa e sempre meno rivolte al versante qualitativo. In tal modo, non soltanto le persone diventano facilmente sostituibili, ma ciò che unicamente conta nei loro riguardi è rappresentato quasi esclusivamente dalla capacità di fornire prestazioni meccaniche, quantitative, o comunque razionalizzate e codificate in modo sempre più ristretto, esteriore e specificato. In altre parole: nulla che riguardi l'essenza profonda dell'individuo. E infatti Guénon distingue opportunamente la «macchina» dall'«utensile»: mentre l'utensile rappresenta un *prolungamento* dell'uomo stesso, ossia una sorta di estensione e di trasferimento di una qualche sua componente qualitativa, la macchina *non conserva nulla* dell'essenza dell'individuo, e rappresenta anzi qualcosa che si oppone alla natura più essenziale e qualitativa della persona e del suo più naturale mestiere.¹⁰⁵³

Le macchine e i macchinari in genere, effettivamente, sono strettamente legati ad un contesto di «fabbricazioni in serie», ossia di oggetti simili o uguali fra loro. Ci si potrebbe chiedere per quali ragioni in epoca moderna un gran numero (grande quantità) di oggetti simili tra loro trovano così ampia diffusione. In realtà questo è solo un altro fra i tanti aspetti che nell'epoca moderna caratterizzano il trionfo della quantità. Guénon infatti dimostra di cogliere immediatamente e con estrema pertinenza le implicite ragioni della elevata diffusione di un gran numero di oggetti uguali:

la fabbricazione «in serie», il cui scopo è quello di produrre la maggior quantità possibile di oggetti, oggetti simili al massimo tra loro, e destinati all'uso di uomini che si considerano tutti ugualmente simili.¹⁰⁵⁴

La legge della quantità impone che si produca un elevato numero di oggetti, ma la stessa legge della quantità impone che si producano anche questi stessi oggetti «in serie», ossia «uguali» fra di loro. E questo perché anche gli individui a cui questi oggetti sono destinati, per effetto, come si è visto, della uniformizzazione avvenuta in epoca moderna, sono diventati fundamentalmente uguali fra di loro. Del resto, la legge economica esige, come è noto, che qualsiasi prodotto che venga piazzato sul mercato debba diffondersi secondo una quantità numerica sufficiente ad ottenere determinati ricavi economici, in mancanza dei quali quel medesimo prodotto non potrebbe «sostenere» gli inesorabili effetti della legge economico-utilitaristica.¹⁰⁵⁵ E' facile intuire

¹⁰⁵³ RQ, p. 63, nota 1 a piè di pagina.

¹⁰⁵⁴ RQ, p. 63.

¹⁰⁵⁵ E' appena il caso di far notare che, in epoca moderna, non esiste alcun prodotto commerciale che possa sfuggire a questa legge quantitativa del mercato economico: ogni realizzazione deve essere fabbricata e venduta affinché esso possa continuare ad essere prodotto e possa continuare a reggere la legge del mercato. Si va dai generi alimentari alla oggettistica di vario tipo, fino a alle macchine e agli innumerevoli macchinari; nonché dalla sterminata serie dei prodotti culturali e veicolati dai media (palinsesti televisivi, industria cinematografica e musicale, l'editoria, programmi radiofonici, testate giornalistiche), i quali, per poter reggere la forza del mercato devono necessariamente vendere e diffondersi

che in un quadro siffatto sarebbero proprio i prodotti ad elevata componente qualitativa - se mai ve ne fossero - ad essere scarsamente visibili e difficilmente propagandabili (a meno di non mettere in atto una efficace operazione di *marketing*, la quale, per sua natura, comporterebbe a sua volta un'ineludibile riduzione della componente qualitativa del prodotto stesso, dato che le moderne Relazioni Pubbliche - *PR* - sono espressamente fondate sulla capacità di creare idonee strategie per *aumentare* la visibilità di quel prodotto e delle sue caratteristiche, al fine di ottenerne un aumento di vendite in termini quantitativi; mentre ciò che in un prodotto è veramente «qualitativo» tende per sua natura a sottrarsi alle impressioni formali, corporee e fenomeniche del mondo terrestre). Nel mondo moderno, pertanto, per ciò che riguarda i prodotti, si può parlare soltanto di qualità tecnica (funzionale) ed estetica (relativa al mondo delle forme), ma assai poco di qualità nel senso essenziale e metafisico.

Ma sulla questione dei mestieri e dell'industria moderna deve essere richiamato un altro importante aspetto: il legame tra industria e scienza. E anche se le ragioni di questo legame sono già state esposte nelle parti di questa trattazione espressamente dedicate alla scienza e alla conoscenza in epoca moderna, è bene ora il fatto che la scienza moderna, sviluppandosi nella direzione della «quantità», si sviluppa anche nella direzione della «applicabilità», e quindi nella direzione della «comodità» e della «utilità». Donde un tipo di industria moderna che della scienza “ne diviene la ragion d'essere e la giustificazione”¹⁰⁵⁶. E va da sé che, in un contesto produttivo orientato in senso quasi puramente quantitativo, è necessario

produrre il più possibile. Ci si cura poco della qualità, è solo la quantità che importa.¹⁰⁵⁷

Ancora una volta, quindi, ciò che deve essere ben compreso è che non è soltanto la qualità a risultare sacrificata, ma anche il fatto che ogni elemento qualitativo perduto o ignorato si trasforma proporzionalmente e inevitabilmente in «quantità». Donde la produzione industriale in serie e numericamente rilevante che caratterizza il mondo occidentale moderno. Donde la necessità di sostituire sempre più frequentemente questi stessi oggetti prodotti industrialmente per soddisfare, nel medesimo tempo, il lato materiale della quantità e la richiesta del mutamento delle forme indotto dall'aumento della velocità e dall'accelerazione. Ne deriva anche, conseguentemente, che le invenzioni

attualmente vanno moltiplicandosi con una rapidità incessantemente crescente,¹⁰⁵⁸

e l'insieme di tutti questi elementi concorrono e contribuiscono alla realizzazione e all'espansione della moderna e avanzata finanza:

in modo «quantitativamente» sufficiente, e per fare ciò vengono pensati e costruiti secondo la legge dell'*audience*, la quale, com'è facilmente intuibile, implica sempre e necessariamente la produzione stessa di questi programmi mediante elementi fortemente quantitativi, e quindi di bassa qualità. In un contesto socio-culturale decaduto, infatti, la qualità non potrebbe mai produrre un'*audience* sufficiente, essendo ogni forte elemento qualitativo potenzialmente riservato soltanto a una minoranza di individui.

¹⁰⁵⁶ CM, p. 124.

¹⁰⁵⁷ CM, p. 125.

¹⁰⁵⁸ CM, p. 129.

Volendo convincersi ulteriormente di questa verità, basta rilevare la parte immensa che nell'esistenza sia dei popoli che dei singoli hanno oggi gli elementi d'ordine economico: industria, commercio, finanza, *sembra che solo ciò conti*, il che conferma il fatto già rilevato, ossia che la sola differenza sociale sopravvissuta è quella che si basa sulla ricchezza materiale. In molti casi sembra che la potenza della finanza domini ogni politica, che la concorrenza commerciale eserciti una influenza preponderante sulle relazioni fra i popoli.¹⁰⁵⁹

E se l'intero apparato produttivo - con tutte le sue industrie - detiene una così grande importanza, ne consegue che anche la finanza, che ad esso è legato, rivestirà egualmente una grande importanza. L'industria, quindi, non può esistere e funzionare senza determinate scoperte scientifiche e tecniche, e la moderna economia finanziaria non può esistere e funzionare senza l'industria. Ma un così vasto e complesso sistema produttivo, a sua volta, non può esistere e funzionare senza una precisa cultura giuridica e civile fortemente orientata in senso quantitativo e materiale. E, di conseguenza, non potrebbe funzionare senza la «glorificazione del lavoro»,¹⁰⁶⁰ ossia senza il mito e l'esaltazione del lavoro,

qualunque esso sia ed in qualsiasi modo lo si compia.¹⁰⁶¹

E questo nonostante che il lavoro, in se stesso, costituisca «soltanto una forma dell'azione»,¹⁰⁶² e niente di più. Per Guénon l'unica forma di lavoro che merita di essere elogiata è quella che appare «conforme alla natura stessa dell'essere che lo compie»,¹⁰⁶³ ossia quella che, come si è visto, rappresenta l'espressione dell'essenza più naturale e qualitativa di ogni essere, e che, nel linguaggio delle tradizioni, viene descritto come l'operato dell'Artigiano umano che «imita in tal modo l'operato dell'Artigiano divino».¹⁰⁶⁴

Nel quadro generale delle riflessioni sulle arti e sui mestieri è necessario riportare l'attenzione su di un altro importante aspetto: quello concernente il riferimento all'autore di un'opera. Guénon riconosce che le opere dell'arte tradizionale - create nel mondo antico e medievale - sono del tutto anonime.¹⁰⁶⁵ E' stato l'individualismo moderno ad introdurre il criterio che vuole attribuire

taluni nomi conservati dalla storia a capolavori noti, tentativo che conduce ad «attribuzioni» spesso fortemente ipotetiche.¹⁰⁶⁶

In realtà quello che si deve comprendere è che in una dimensione sovra-razionale e sovra-individuale non si può sentire alcun bisogno di affermare l'autorità e la paternità

¹⁰⁵⁹ CM, p. 125 (corsivo mio).

¹⁰⁶⁰ Si veda: IR, pp. 95-100.

¹⁰⁶¹ IR, p. 95.

¹⁰⁶² IR, p. 95.

¹⁰⁶³ IR, p. 97.

¹⁰⁶⁴ IR, p. 99.

¹⁰⁶⁵ RQ, p. 65.

¹⁰⁶⁶ RQ, p. 65.

tà individuale nei confronti di un'opera d'arte. Per converso, in un'epoca fortemente contrassegnata dall'individualismo, questo medesimo bisogno è così fortemente marcato da aver determinato la nascita stessa del «diritto d'autore» come principio normativo (la difesa del quale viene esercitata in Italia dalla SIAE, forma istituzionalizzata deputata a tale scopo). L'individualismo, infatti, essendo legato alla sola ragione umana individuale, deve per ciò stesso escludere dal suo sguardo sia la componente sovra-razionale che quella infra-razionale. Ne deriva che, in un certo qual modo, non ha alcun senso parlare di diritto individuale d'autore in epoca moderna, sebbene se ne parli così frequentemente.

Sebbene siano queste le ragioni e il senso più vero e autentico dell'anonimato, è necessario distinguerne le due tipologie: l'anonimato legato al piano infra-razionale, che per Guénon è quello tipico della massa e della folla dell'epoca moderna e contemporanea, e l'anonimato della tradizione.¹⁰⁶⁷ Alla possibile obiezione secondo la quale l'anonimato implicherebbe la negazione dell'individualità - ossia del lato più essenziale e qualitativo della natura propria di un individuo - Guénon risponde che la vera dimensione sovra-razionale, non potendo escludere nulla, non può negare neanche questa natura essenziale dell'individuo, ed anzi la supera, “conservandola e sublimandola”.¹⁰⁶⁸ Del resto, se la dimensione più autenticamente metafisica implica la più ampia apertura nei confronti di *ogni* possibilità, ne deriva che essa deve essere aperta anche al mantenimento e alla conservazione del versante più essenziale e qualitativo di ogni individuo. Più precisamente, mentre l'anonimato dell'operaio dell'industria moderna è tale in forza del fatto che la sua produzione non esprime nulla della sua essenza, l'anonimato dell'individuo iniziato nell'ambito di una civiltà tradizionale è tale da includere comunque il suo versante essenziale e qualitativo. Guénon sostiene che la condizione dell'operaio moderno che opera nell'industria esemplifica al meglio la condizione estrema del materialismo moderno. Egli in effetti esercita una funzione che è quasi completamente di tipo meccanico,¹⁰⁶⁹ e la sua prestazione può essere effettuata indifferentemente da qualsiasi individuo:

l'operaio come tale non ha in realtà alcun «nome», perché, nel suo lavoro, egli non è che una semplice «unità» numerica senza qualità proprie, la quale potrebbe essere sostituita da un'altra «unità» equivalente, cioè da qualsiasi altro operaio, senza che nulla cambi nel prodotto di tale lavoro;¹⁰⁷⁰

E' chiaro che l'attività di un operaio di questo tipo, non implicando nulla di qualitativo (la prestazione che gli viene richiesta è infatti unicamente «quantitativa») non può avere nulla di umano¹⁰⁷¹ né tantomeno di sovra-umano: il suo operato sarà interamente riconducibile alla condizione infra-umana, ossia alla condizione più bassa possibile. E se, come si è visto, l'infra-umano rappresenta la parte più bassa dell'essere, ne deriva che ogni attività ad essa corrispondente sarà conseguentemente altrettanto bas-

¹⁰⁶⁷ RQ, pp. 65-66.

¹⁰⁶⁸ RQ, pp. 66-67.

¹⁰⁶⁹ RQ, p. 67.

¹⁰⁷⁰ RQ, p. 67.

¹⁰⁷¹ RQ, p. 68.

sa dal punto di vista quantitativo. Per converso, la dimensione sovra-razionale e sovra-individuale, essendo la parte più elevata dell'essere, genererà anche, conseguentemente, attività connotate in senso qualitativo al più elevato grado.

Ma è importante sottolineare che l'attività «meccanica» dell'operaio - e, con essa, tutti i suoi correlati e derivati - non rappresenta altro che un indicatore della tendenza all'uniformità che caratterizza il mondo moderno occidentale. Effettivamente, il trattare gli individui come se fossero tutti uguali, il considerarli facilmente intercambiabili, il valutarli soltanto per il loro lato quantitativo (e mai per le loro differenze qualitative), il valutare le loro prestazioni in termini quantitativamente computabili (laddove in effetti la «velocità» della produzione gioca un ruolo imprescindibile, in modo perfettamente coerente con il meccanismo dell'accelerazione), sono tutti effetti della tendenza a voler realizzare «dal basso» quell'ideale egualitario e uniformizzante che contraddistingue l'epoca attuale. Nondimeno tutti questi non sono che effetti della legge della quantità e della materia. Per meglio comprendere gli aspetti della mentalità quantitativa dell'epoca moderna può risultare agevole fare riferimento allo stesso esempio riportato da Guénon a proposito della mentalità degli americani: essi usano valutare una persona in termini strettamente economici, fino al punto da affermare che essa «vale una certa somma», il che equivale ad interpretarne l'identità esclusivamente mediante i suoi guadagni economici e «materiali»,¹⁰⁷² ossia esclusivamente attraverso i suoi possessi «quantitativi», per l'appunto. Ma è facile intuire che il denaro non può essere un «valore in sé», rappresentando esso soltanto un'indicazione numerica e quantitativa di un eventuale valore. Ne deriva che ogni considerazione del denaro come valore in sé non può rappresentare altro che una valutazione esclusivamente quantitativa, e pertanto, di conseguenza, un aspetto legato ai gradi più bassi della manifestazione universale, a sua volta correlato con gli altri e più tipici aspetti dell'epoca moderna.

Nell'insieme dei tratti che caratterizzano la «solidificazione» del mondo moderno vi è da includere la «degenerazione della moneta».¹⁰⁷³ Con questa espressione Guénon sottende alla precisa idea secondo la quale il significato della moneta è riconducibile al solo elemento quantitativo soltanto in epoca moderna. «Per stupefacente che ciò possa sembrare ai nostri contemporanei»¹⁰⁷⁴ la moneta in epoca antiche possedeva in misura assai maggiore di un elemento qualitativo. Le monete antiche, infatti, «letteralmente coperte di simboli tradizionali»,¹⁰⁷⁵ erano prodotte dalle autorità spirituali, le quali esercitavano in tal modo la loro influenza spirituale, in forza della legge di corrispondenza di tutte le cose. Questo processo, estesosi fino all'epoca medievale, ha finito per esaurirsi completamente solo in epoca moderna. Del resto, come è facilmente intuibile, se ogni elemento del mondo ha subito una trasformazione in senso quantitativo, anche la moneta ha finito per subire i medesimi effetti del medesimo generale processo. Così si esprime Guénon in proposito:

¹⁰⁷² RQ, p. 110, nota 1 a piè di pagina.

¹⁰⁷³ RQ, pp. 107-111.

¹⁰⁷⁴ RQ, p. 107.

¹⁰⁷⁵ RQ, p. 107.

E' dunque accaduto, nel caso della moneta, quanto generalmente accade per tutte le cose che, a questo o ad altro titolo, svolgono una funzione nell'esistenza umana: sono state cioè spogliate a poco a poco di ogni caratteristica «sacra» o tradizionale, per cui quella stessa esistenza, nel suo insieme, è diventata del tutto profana e si è infine ridotta alla bassa mediocrità della «vita ordinaria» quale è visibile al giorno d'oggi.¹⁰⁷⁶

E così come nel mondo moderno questa moneta quantitativa esercita la sua influenza nel senso della quantità, così nel mondo antico essa esercitava la sua influenza nel senso dell'intellettualità e della spiritualità, tanto da “servire da supporto di meditazione”.¹⁰⁷⁷ In effetti, sembra che l'uomo moderno non comprenda nemmeno il senso di queste reciproche influenze. Eppure, in virtù della legge di corrispondenza di tutti gli elementi del cosmo, non solo ogni oggetto, ma anche ogni individuo e ogni civiltà da un lato esercitano la loro influenza su cose e persone, e dall'altro subiscono l'influenza del ciclo cosmico di appartenenza. Facile comprendere, a questo punto, che mentre nelle epoche più antiche i flussi di queste influenze erano maggiormente contraddistinti da elementi spirituali (e quindi qualitativi), in epoca moderna e contemporanea essi sono caratterizzati quasi totalmente da tratti computazionali e materiali (e quindi quantitativi). Si può dire infatti che in epoca moderna tutto è diventato quantitativo e materiale: oggetti e persone, tempi e spazi, relazioni e azioni.

Ma l'aspetto della solidificazione della moneta si esprime sia, più semplicemente, attraverso la logica del «prezzo», di cui la moneta è la rappresentazione, sia mediante l'esercizio della scienza economica, disciplina nata essa stessa non a caso in epoca moderna e che, proprio in quanto fondata sui numeri, e quindi sulla “quantità numerica di moneta”,¹⁰⁷⁸ permette il giuoco basato sul calcolo degli investimenti e dei ricavi che caratterizza l'economia dell'Occidente moderno.

Nel campo del simbolismo geometrico si assiste ad un altro interessante aspetto della solidificazione del mondo: il “passaggio graduale dalla sfera al cubo”,¹⁰⁷⁹ ossia al passaggio dalla forma primordiale e universale, “contenente in qualche modo tutte le altre”,¹⁰⁸⁰ al cubo, che rappresenta “la forma più immobile di tutte”.¹⁰⁸¹ Mentre la sfera, infatti, rappresentando il principio di tutte le cose, viene associata all'emana-zione e alla mobilità, il cubo rappresenta il “massimo di specificazione”, la “fine del ciclo di manifestazione” e il “«punto d'arresto» del movimento ciclico”.¹⁰⁸² Ed è per queste ragioni che la forma del cubo viene associata inequivocabilmente alla massima condizione di solidità; sebbene naturalmente questa solidità estrema sia una condizione «limite» ed al medesimo tempo «istantanea». In ogni caso appare interessante far notare che il simbolo del cubo appare come

il riflesso capovolto di quel che è nel punto più alto l'immutabilità principale.¹⁰⁸³

¹⁰⁷⁶ RQ, p. 109.

¹⁰⁷⁷ RQ, p. 109.

¹⁰⁷⁸ RQ, p. 110.

¹⁰⁷⁹ RQ, p. 135.

¹⁰⁸⁰ RQ, p. 135.

¹⁰⁸¹ RQ, p. 136.

¹⁰⁸² RQ, p. 136.

¹⁰⁸³ RQ, p. 136.

Non si deve però confondere l'immobilità del cubo con la stabilità della manifestazione universale. La vera stabilità risiede soltanto nel polo essenziale e qualitativo - rappresentato dalla sfera - mentre il polo opposto - rappresentato dal cubo - ospita la condizione di massima solidità e instabilità, che però è una condizione limite ed istantanea. Del resto, se il polo essenziale, rappresentato in alto dalla sfera luminosa (Cielo), fornisce l'idea di emanazione, il polo sostanziale, rappresentato in basso dal cubo (Terra), restituisce l'idea di base o di fondamento, ossia del lato solido, quantitativo e materiale delle cose.¹⁰⁸⁴ A questo proposito Guénon si esprime nel seguente modo:

Con queste forme geometriche si riconducono al Cielo e alla Terra anche gli strumenti che servono a tracciarli rispettivamente, cioè il compasso e la squadra¹⁰⁸⁵

Ma l'idea del basso, della quantità, della materializzazione e della solidificazione comporta un'ulteriore conseguenza:

essa genera, a questo riguardo, uno stato di cose in cui tutto è contato, registrato e regolamentato, ciò che in fondo non è che un'altra forma di «meccanizzazione».¹⁰⁸⁶

E nel conteggio di ogni cosa rientra sia “la mania dei censimenti” sia “l'incessante moltiplicarsi degli interventi amministrativi in tutte le congiunture della vita”.¹⁰⁸⁷ Ed essendo ogni operazione di conteggio un'espressione della legge della quantità (implicita quindi anche la tendenza all'uniformizzazione), ne deriva che questa stessa operazione applicata agli esseri umani sortisce gli effetti della legge della quantità e della materia sugli uomini, ossia, in questo caso, tutte le operazioni di censimento finiscono per contribuire ad “accorciare la durata della vita umana”.¹⁰⁸⁸ La generale tendenza all'uniformizzazione, di cui i censimenti e gli interventi amministrativi non sono che un aspetto, ha finito per contribuire al completamento del passaggio dell'uomo dallo stato nomade allo stato stanziale, con la nota conseguenza di favorire la nascita e lo sviluppo delle città, le quali hanno progressivamente assunto “un'importanza preponderante e tendono sempre più ad assorbire ogni cosa”.¹⁰⁸⁹ Mentre i nomadi, infatti, si dedicavano all'allevamento, le popolazioni sedentarie hanno contribuito a sviluppare l'agricoltura. In questo modo le popolazioni nomadi tendono ad essere operative sul piano spaziale: essi infatti “non edificano nulla di durevole”.¹⁰⁹⁰ Mentre l'operatività delle popolazioni sedentarie esercitano un tipo di in-

¹⁰⁸⁴ In modo schematico ed approssimativo è possibile rappresentarsi figurativamente lo sviluppo della manifestazione tra il polo essenziale e il polo sostanziale - con tutto ciò che vi è compreso - immaginando un ampio cono rovesciato indicante in alto il polo essenziale e i suoi correlati, e in basso il polo sostanziale legato agli elementi della quantità, della materialità e della solidificazione.

¹⁰⁸⁵ RQ, p. 137.

¹⁰⁸⁶ RQ, p. 141.

¹⁰⁸⁷ RQ, p. 141.

¹⁰⁸⁸ RQ, p. 141, nota 1 a piè di pagina: non si deve dimenticare, infatti, che, come si è visto in precedenza, con l'approssimarsi alla quantità e alla materia, il tempo è costretto ad accelerare e a «mangiare» se stesso, mentre con l'approssimarsi all'immutabilità e all'eternità della trascendenza il tempo subisce necessariamente una dilatazione fino ad annullarsi in corrispondenza del Principio supremo.

¹⁰⁸⁹ RQ, p. 142.

¹⁰⁹⁰ RQ, p. 144.

fluenza nell'ambiente assai più stabile e duraturo: le loro opere infatti “possono essere dette opere del tempo”.¹⁰⁹¹ Con modalità del tutto analoghe è possibile estendere questa medesima simmetria al tipo di elemento esercitato dagli uni e dagli altri:

L'attività dei nomadi si esercita specialmente sul regno animale, come essi mobile; quella dei sedentari, al contrario, prende come oggetto i due regni fissi, il vegetale ed il minerale.¹⁰⁹²

E' importante notare che quelli che Guénon chiama i «regni fissi» - in questo caso il vegetale e il minerale - sono da considerarsi maggiormente solidificati rispetto ai «regni mobili». Ma il passaggio dal nomadismo al sedentarismo ha comportato anche il passaggio da un'attenzione al simbolo sonoro, tipica del nomade, ad un'attenzione nei confronti dei simboli visivi, tipica del sedentario. Del resto

la vista è in rapporto diretto con lo spazio, e l'udito col tempo: gli elementi del simbolo visivo si esprimono in simultaneità, quelli del simbolo sonoro in successione; [...]. A causa di ciò i sedentari creano arti plastiche (architettura, scultura, pittura), cioè le arti delle forme che si dispiegano nello spazio; i nomadi creano le arti foniche (musica, poesia), cioè le arti delle forme che si sviluppano nel tempo;¹⁰⁹³

Del resto Guénon riconosce molto chiaramente che “tutte le arti alla loro origine sono essenzialmente simboliche e rituali”,¹⁰⁹⁴ e che solo in epoca recente esse sono decadute differenziandosi. Anche in questo caso, comunque, è importante comprendere che l'elemento visivo è maggiormente schiacciato verso il basso e verso la materialità rispetto all'elemento sonoro. Del resto, come si è già visto, se il mondo metafisico sta *oltre* il mondo delle forme, una posizione che accentua il legame con l'elemento visivo (e quindi con le forme), non potrà mai essere legata al mondo delle intuizioni e della trascendenza metafisica: essa sarà sempre più lontana dalla metafisica di quanto non possa esserlo l'elemento sonoro.¹⁰⁹⁵ E' dunque importante comprendere che questo passaggio dal nomadismo alla sedentarietà rappresenta anche un passaggio da una relativa e sostanziale non-solidificazione ad un significativo grado di solidificazione. Del pari, ad un livello maggiore, l'ulteriore passaggio dalle civiltà stanziali agricolo-commerciali alle moderne civiltà fondate sulle grandi metropoli, costituisce una ulteriore tappa verso l'accentuazione della solidificazione.

Ma nel presente contesto, esplicitamente dedicato agli aspetti della solidificazione, è necessario prendere in esame anche il “significato della metallurgia”.¹⁰⁹⁶ Se

¹⁰⁹¹ RQ, p. 144.

¹⁰⁹² RQ, p. 144.

¹⁰⁹³ RQ, p. 145.

¹⁰⁹⁴ RQ, p. 145.

¹⁰⁹⁵ È da notare che il già citato Schopenhauer, oltre ad aver compreso meglio di altri la posizione che deve essere assegnata alle intuizioni, ha il merito di aver capito che l'elemento sonoro - e quindi l'arte musicale - possiede un carattere «più elevato» rispetto alle forme artistiche legate all'estetica; egli sostiene infatti che all'architettura deve essere attribuita la posizione più bassa e alla musica la più elevata. Si osservi come Schopenhauer abbia saputo collocare le arti su di una «scala» che restituisce ad ognuna di esse l'altezza che più le corrisponde. Questa è una ulteriore riprova di quanto ho già sostenuto a proposito di Schopenhauer: egli ha saputo collocare alla giusta altezza molti importanti elementi, come il carattere del pensiero, delle intuizioni, e delle diverse forme d'arte, per l'appunto.

¹⁰⁹⁶ RQ, pp. 149-154.

nel passaggio dal nomadismo al sedentarismo l'esercizio delle arti si trasforma da esercizio nei confronti del regno animale all'esercizio nei confronti dei vegetali e dei minerali, nondimeno, come si è visto, questo medesimo passaggio rappresenta certamente un aumento della solidificazione. In particolare l'arte delle popolazioni sedentarie esercitata nei confronti del «minerale» rappresenta la “manifestazione più elevata”¹⁰⁹⁷ della solidificazione nel mondo umano corporeo, essendo il minerale *più solido* rispetto al vegetale. Ma se si estende ulteriormente questa riflessione si giunge a comprendere non solo che il minerale è più solido del vegetale, ma anche che il metallo, a sua volta, è ancor più solido della pietra. Non è un caso che questo medesimo passaggio sia stato individuato anche da Elias Canetti.¹⁰⁹⁸ Un rapido sguardo all'evoluzione delle tipologie di costruzioni create dall'uomo permette di individuare innanzitutto il «legno» come primo materiale utilizzato per le costruzioni; successivamente si è passati all'utilizzo della «pietra» per la realizzazione degli edifici, e ancor più recentemente si è passati ad utilizzare il «metallo» per il medesimo scopo. È facile comprendere che il metallo in generale non soltanto deve essere considerato un minerale a tutti gli effetti, ma esso deve anche essere considerato fra i minerali più pesanti e più massicci fra tutti quelli esistenti, ossia tra i più «solidi». In questo senso il maggiore utilizzo dei metalli pesanti nel mondo moderno deve senza dubbio essere interpretato come un indicatore della “fase più «avanzata» del cammino discendente del ciclo”,¹⁰⁹⁹ ossia come un particolare aspetto della manifestazione della solidificazione al suo grado più marcato. In effetti, è facilmente constatabile la presenza sempre maggiore del metallo nelle costruzioni del mondo moderno: gli edifici non sono più progettati e costruiti soltanto con la pietra ma vengono realizzati in cemento armato, ossia con l'impiego di un'armatura in ferro per aumentarne la solidità e la resistenza alle sollecitazioni esterne. Ma anche l'intero apparato industriale realizza i suoi prodotti mediante un impiego sempre maggiore di metallo:

il metallo riveste una parte sempre più grande nella moderna civiltà «industrializzata» e «meccanizzata», e ciò, se così si può dire, tanto dal punto di vista distruttivo quanto da quello costruttivo, giacché il consumo di metallo che le guerre contemporanee comportano è veramente prodigioso.¹¹⁰⁰

Quindi: non soltanto nel mondo moderno si utilizza molto più metallo, ma, in perfetta coerenza con l'elevato grado di instabilità e di mutevolezza del mondo contemporaneo, le moderne realizzazioni a base di metallo vengono continuamente create, distrutte e ricreate con estrema rapidità.¹¹⁰¹ Guénon pare non fare mai riferimento alla

¹⁰⁹⁷ RQ, p. 149.

¹⁰⁹⁸ Sebbene Canetti associ questo medesimo passaggio non ad un aumento della «solidificazione» ma ad un aumento della «devigatezza» (E. Canetti: *Massa e potere*, Adelphi, Milano, 1981, pp. 249-250).

¹⁰⁹⁹ RQ, p. 149.

¹¹⁰⁰ RQ, p. 149.

¹¹⁰¹ A tal proposito mi sentirei di avanzare l'ipotesi secondo la quale la moderna instabilità e mutevolezza unite all'aumentato impiego del metallo pesante (che ne esemplifica la solidificazione), scateni più facilmente quella tipologia di incidenti legati alla tecnica e alla meccanizzazione delle cose, e che in epoche tradizionali non esisteva: l'uomo moderno ha sicuramente di che dolersi del maggior numero di incidenti in cui inciampa a causa dei macchinari industriali e della generale tendenza alla meccanizzazione legata alla modernità; il fenomeno può essere confermato dall'imponente sviluppo di un apparato normativo finalizzato alla prevenzione degli incidenti sul lavoro (e non solo) e

Prima e alla Seconda Rivoluzione industriale, ma è evidente che l'impiego massiccio di metallo - assieme alla diffusione della meccanica e dell'elettricità - acquista una rilevanza significativa proprio a partire da quel momento storico. Più tardi, nel XX secolo, in concomitanza con i due conflitti mondiali che hanno contrassegnato in modo inconfondibile la storia contemporanea dell'Occidente, si è passati ad utilizzare in modo molto più massiccio il metallo pesante, realizzando così una delle ultime tappe del processo di solidificazione del mondo. L'impiego su larga scala del metallo, la costruzione e l'utilizzo di moderni armamenti a base di metallo, la peculiarità delle guerre moderne e l'equivoco degli ideali umanitari e pacifisti fanno pronunciare a Guénon le seguenti importanti parole:

una delle più importanti conseguenze dello sviluppo industriale è il perfezionamento sempre crescente degli strumenti di guerra e l'aumento, in proporzioni formidabili, del loro potere distruttivo. Già questo dovrebbe bastare per annullare definitivamente i sogni «pacifisti» di certi ammiratori del «progresso» moderno: ma i sognatori e gli «idealisti» sono incorreggibili e la loro ingenuità sembra non conoscer limiti. L'«umanitarismo», che in certi ambienti è ancora così alla moda, non merita certo di esser preso sul serio; ma è strano che si parli tanto della fine delle guerre in un'epoca in cui esse hanno avuto un'azione devastatrice senza precedenti,¹¹⁰²

Se da un lato, infatti, la solidificazione e la metallurgia hanno caratterizzato gli apparati tecnici, industriali e militari della modernità,¹¹⁰³ dall'altro hanno anche contribuito, seppur indirettamente, ad ingenerare lo sviluppo degli ideali umanitari di pace. I quali però - avverte Guénon - essendo soltanto «ideali», e collocandosi quindi allo stesso basso livello delle altre manifestazioni sentimentali dell'uomo, non possono avere una reale efficacia. Se il materialismo produce antagonismo, e quindi forze di segno opposto, il superamento di detto antagonismo potrà avvenire soltanto da un reale innalzamento al di sopra della molteplice relatività di queste tendenze. Nella fattispecie potrà essere operato un reale superamento degli antagonismi solo nel caso in cui questi ideali di pace saranno supportati da una vera e autentica dimensione intellettuale e spirituale, senza la quale nessuna contingenza può essere superata.

Ma il carattere di «solidificazione» e di «bassezza» del metallo - ed in particolare del

ferro, il quale precisamente è, fra tutti i metalli, quello la cui funzione è *più importante* nell'epoca moderna¹¹⁰⁴

da improprio utilizzo di macchinari e di attrezzature. Nelle civiltà tradizionali questo genere di problemi sicuramente non esisteva. Nondimeno Guénon rileva, seppur in modo diverso, la pericolosità che questa situazione possa “un giorno o l'altro rivoltarsi” (RQ, p. 153) contro l'uomo moderno, incapace di riconoscerne il risvolto inferiore dello psichismo cosmico.

¹¹⁰² CM, p. 127.

¹¹⁰³ Determinando in tal modo non soltanto la particolare violenza degli effetti delle guerre moderne, ma anche un radicale antagonismo di questi strumenti metallici (e del loro carattere meccanico) rispetto alle concrete forme simboliche e alla loro funzione idonea ad incrementare un effettivo “sviluppo di ordine spirituale” (SSS, p. 166, nota 4 a piè di pagina).

¹¹⁰⁴ RQ, p. 150, nota 2 a piè di pagina (corsivo mio).

- e della corrispondente «solidificazione del mondo», può essere constatato anche a partire dal fatto che in molte civiltà ed epoche maggiormente orientate in senso tradizionale venivano esclusi dalla comunità i mestieranti del ferro:

in molti paesi è esistita, ed esiste ancor oggi, una sorta di esclusione parziale dalla comunità, o per lo meno di «messa al bando», che colpisce gli operai dediti alla lavorazione dei metalli, in particolare i fabbri, il cui mestiere è d'altronde spesso associato alla pratica d'una magia inferiore e pericolosa¹¹⁰⁵

Dunque: mentre nelle civiltà tradizionali il metallo (e la sua lavorazione) era messo al bando, nell'epoca moderna si assiste ad un suo ipertrofico utilizzo: si provi a pensare, anche solo per un istante, sia alla quantità e alla diversificazione di oggetti prodotti in metallo dall'uomo moderno, sia alla rilevanza e alla pervasività assunta dall'apparato tecnico nel mondo contemporaneo, e si avrà un'idea più ampia ed organica della configurazione complessiva della civiltà contemporanea occidentale. Una esemplificazione di quanto sia accentuata la differenza qualitativa tra civiltà tradizionali e civiltà moderne - e quindi tra uomo primordiale e uomo moderno - può essere confermata da alcune singolari testimonianze:

ci sono uomini i quali, in determinati stati spirituali, non possono sopportare il minimo contatto, foss'anche indiretto, con i metalli, e ciò quand'anche tale contatto si sia operato a loro insaputa e in condizioni tali che è loro impossibile accorgersene per mezzo dei loro sensi corporei, [...] il contatto può persino, in casi del genere, arrivare a produrre esteriormente gli effetti fisiologici di una vera e propria ustione,¹¹⁰⁶

La solidificazione del mondo, dunque, e con essa l'enorme rilevanza assunta dalla «metallurgia» in epoca moderna, nonostante rappresenti un aspetto tutt'altro che marginale della civiltà contemporanea, appare come un fenomeno sostanzialmente ignorato e incompreso dall'uomo moderno, affetto, secondo Guénon, da un "accecamiento incurabile".¹¹⁰⁷

¹¹⁰⁵ RQ, p. 150.

¹¹⁰⁶ RQ, p. 154.

¹¹⁰⁷ RQ, p. 154.

3.14. Decadimento e «dissoluzione».

La fase finale del processo di sviluppo della manifestazione universale viene denominata «dissoluzione».¹¹⁰⁸ Dissoluzione è il termine che viene attribuito al decadimento quando esso oltrepassa la fase della «solidificazione». In senso lato, quindi, questo termine non sta ad indicare la quantificazione e la materializzazione - e quindi la solidificazione delle cose - ma la fase successiva, dove tutto sembra veramente dissolversi. A rigore le riflessioni riportate a proposito dell'intuizionismo contemporaneo e della psicanalisi (sebbene siano state inserite nel contesto relativo alla trasformazione della conoscenza) devono essere considerate già come un aspetto della dissoluzione, come anche ogni altra posizione riconducibile all'infra-psichico. Ma la dissoluzione,

lungi dall'ostacolare la prima tendenza (ossia la solidificazione, ndr) - vale a dire quella la cui caratteristica è la riduzione al quantitativo - quest'ultima doveva anzi aiutarla quando fosse stato raggiunto il massimo grado possibile di «solidificazione», e quando la corrispondente tendenza, andata al di là del suo primo obiettivo col voler ricondurre il continuo al discontinuo, fosse diventata essa stessa una tendenza alla dissoluzione.¹¹⁰⁹

La dissoluzione, quindi, non si oppone alla solidificazione, ma la porta a compimento realizzandola al suo massimo grado. Quello che a livello psichico e individuale viene contrassegnato dalla discesa nell'infra-umano e nel sub-razionale dell'uomo, oltre il quale non vi può che essere che “la «disintegrazione» totale del suo essere cosciente”,¹¹¹⁰ corrisponde esattamente alla “dissoluzione finale per l'insieme del «cosmo» manifestato”.¹¹¹¹ La dissoluzione, quindi, investe non soltanto l'apparato psichico dell'uomo decaduto, ma ogni altro aspetto dell'intero cosmo, fino al capovolgimento finale. Lo stesso aumento della presenza del metallo in epoca moderna - rappresentando esso, come si è visto, la fase estrema della solidificazione - non si oppone affatto alla dissoluzione, ma contribuisce a portarla a compimento. Così si esprime Guénon al riguardo:

i metalli, a causa delle influenze sottili che portano in loro, possono avere un'ulteriore funzione in una fase più avanzata, tendente più direttamente alla dissoluzione finale.¹¹¹²

Naturalmente, com'è facilmente intuibile, non sono soltanto i metalli ad esercitare un'influenza negativa e dissolutrice, ma anche determinati ambienti, eventi e persone. Per la legge di corrispondenza tra microcosmo e macrocosmo, secondo la quale “siamo tutti molto più collegati di quanto immaginiamo”,¹¹¹³ persone e ambienti positivi eserciteranno un'influenza positiva (nel senso dell'orientamento e dell'innalzamento spirituale), mentre ambienti decaduti e persone deviate eserciteranno necessariamente

¹¹⁰⁸ RQ, pp. 161-166.

¹¹⁰⁹ RQ, p. 190 (chiarimento in parentesi mio).

¹¹¹⁰ RQ, p. 234.

¹¹¹¹ RQ, p. 234.

¹¹¹² RQ, p. 152.

¹¹¹³ F. Messina: *Ogni tanto passava una nave - viaggi e soste con Franco Battiato*, Bompiani, Milano, 2014, p. 21.

un'influenza nefasta nei confronti di cose e persone, ostacolando in tal modo qualsiasi autentico innalzamento spirituale. E se la tendenza fondamentale dell'epoca moderna è quella della dissoluzione, non vi è da farsi alcuna illusione su quale tipo di influenza possa effettivamente prevalere nell'attuale fase. Ne consegue che i residui di forze spirituali attualmente ancora presenti nel mondo non possiedono forza e spazio sufficienti per affermarsi in modo significativo:

quel che rende la situazione ancor più irrimediabile è il fatto che coloro i quali vorrebbero, nella miglior buona fede, combattere lo spirito moderno, ne sono essi stessi affetti a propria insaputa, cosicché tutti i loro sforzi sono per ciò stesso condannati a restar privi d'ogni apprezzabile risultato;¹¹¹⁴

Ne consegue l'ineluttabile sconfitta di ogni persona od elemento realmente superiore, e il simultaneo diabolico trionfo di ogni persona o forza bassa e negativa, come del resto la storia moderna ha già assai chiaramente evidenziato. Ma tant'è: l'instabilità che caratterizza il mondo moderno impedisce letteralmente ogni tipo di riflessione e di raccoglimento, ed

è veramente verso la *dissoluzione* che questo mondo si incammina ormai.¹¹¹⁵

Del resto il destino dello sviluppo della manifestazione universale, in questo suo ultimo stadio, non può che essere proprio questo: portare a completa dissoluzione, polverizzazione e volatilizzazione ogni cosa. Quindi: dapprima tutto ridotto alla sola quantità, e successivamente, in prossimità del punto finale dello sviluppo discendente della manifestazione universale, tutto viene dissolto e polverizzato. Così si esprime Guénon in proposito:

Vi è dunque, nella riduzione graduale di tutte le cose alla quantità, un punto a partire dal quale tale riduzione non tende più alla «solidificazione», e questo punto è, grosso modo, quello a cui si arriva quando si vuol ricondurre la quantità continua stessa alla quantità discontinua; a questo punto i corpi non possono più sussistere come tali, e si riducono ad una specie di pulviscolo «atomico» privo di consistenza; si potrebbe perciò, a questo riguardo, parlare di una vera e propria «polverizzazione» del mondo, la quale è evidentemente una delle possibili forme della dissoluzione ciclica.¹¹¹⁶

Nei tratti della manifestazione universale corrispondenti alla fase della solidificazione e della dissoluzione sono presenti, tuttavia, almeno una coppia di aspetti antitetici: uno «malefico» ed uno «benefico»: da un lato tutto si dissolve, ma dall'altro tutto concorre alla gestazione di un nuovo e futuro ciclo. Nella fase della dissoluzione gli elementi positivi vengono conservati “per essere in seguito «trasmutati» in germi delle possibilità del ciclo futuro”,¹¹¹⁷ mentre gli elementi negativi della medesima fase precipitano “nei «prolungamenti» più bassi del nostro stato d'esistenza”.¹¹¹⁸ Ciò che

¹¹¹⁴ RQ, p. 170.

¹¹¹⁵ RQ, p. 161 (corsivo mio).

¹¹¹⁶ RQ, p. 162.

¹¹¹⁷ RQ, p. 163.

¹¹¹⁸ RQ, p. 163.

deve essere ben compreso è che, a questo livello, è la manifestazione corporea stessa a svanire e a cessare di esistere, assieme alla stessa illusione della «vita ordinaria».¹¹¹⁹ Guénon afferma esplicitamente che “il punto che corrisponde alla massima «solidità» è ormai oltrepassato”,¹¹²⁰ il che induce a supporre che alcune manifestazioni particolarmente pesanti della solidificazione - come l’impiego degli armamenti bellici a base metallica nei conflitti mondiali del XX secolo - siano oramai alle spalle e che ciò che può accadere in futuro debba essere costituito soltanto da un insieme di manifestazioni di carattere dissolutorio. Ma si tratta soltanto di un’ipotesi. Ciò che è certo è che il mondo corrispondente al massimo grado di solidificazione, lungi dal costituire un sistema chiuso “come lo pensano i materialisti”,¹¹²¹ mostra già le prime «fenditure»¹¹²² attraverso le quali si stanno progressivamente introducendo tutte le forze distruttrici e dissoltrici che caratterizzano l’attuale fase. Del resto, come si è già esaminato, alcune di queste forze dissoltrici e devastatrici transitano proprio nella sfera infra-psichica dell’essere umano, perché in effetti è nella dimensione infra-psichica che le «forze sottili» penetrano, allo stesso modo nell’essere umano e nel mondo corporeo di questo universo qualora venga a mancare ogni dimensione realmente ed effettivamente superiore e trascendente in grado di arginare queste penetrazioni. Ma proprio questa è la condizione dell’attuale stato della società moderna, laddove la prima fra le tappe del movimento antitradizionale sta lasciando il posto alla seconda tappa del medesimo cammino: la «deviazione» sta per essere soppiantata dalla «sovversione»,¹¹²³ il decadimento sta per essere trasformato in “«rovesciamento», vale a dire in uno stato diametralmente opposto all’ordine normale”.¹¹²⁴ E questo processo è destinato a proseguire fino all’istante finale del ciclo, laddove tutto verrà capovolto per dare avvio ad un nuovo ciclo. E’ facile immaginare che in questo «rovesciamento» generale appaia capovolta l’intera costellazione dei principi e dei simboli: non più affermazione delle verità tradizionali ma negazione delle stesse, non più Dio ma Satana, non più verità ma menzogna. Sebbene detta menzogna debba necessariamente assumere le parvenze della verità mediante un vero procedimento contraffattorio, come sembrano evidenziare gli attuali pseudo-riti «civili»,¹¹²⁵ nonché quel

sedicente «naturismo» che, nonostante il suo nome, non è meno artificiale, per non dire «antinaturale», delle inutili complicazioni dell’esistenza.¹¹²⁶

Ma, più generalmente, avverte Guénon, comunque ogni cosa è «rovesciata», tanto da rendere opportuna la precauzione di far precedere dal “prefisso «pseudo» tutte le denominazioni dei prodotti specifici del mondo moderno”.¹¹²⁷ La religione diventa in tal modo pseudo-religione, la natura pseudo-natura, la scienza pseudo-scienza, la verità

¹¹¹⁹ RQ, p. 166.

¹¹²⁰ RQ, p. 167.

¹¹²¹ RQ, p. 167.

¹¹²² Si veda RQ: Cap. 25: “Le fenditure della Grande Muraglia”, pp. 167-171.

¹¹²³ Si veda RQ: Cap. 29: “Deviazione e sovversione”, pp. 193-197.

¹¹²⁴ RQ, p. 193.

¹¹²⁵ RQ, p. 194.

¹¹²⁶ RQ, p. 195.

¹¹²⁷ RQ, p. 195.

pseudo-verità, il riposo pseudo-riposo e così per ogni altro aspetto presente nel mondo moderno. A questo punto ci si potrebbe chiedere per quali ragioni si producono e si realizzano queste contraffazioni. Per quali ragioni si senta un così forte e diffuso bisogno di venire ingannati. In altre parole: “cos’è che rende possibile queste contraffazioni?”¹¹²⁸ La risposta di Guénon in proposito è molto chiara:

La ragione profonda di ciò risiede nel *rapporto d’analogia inversa* esistente, come già da noi spiegato, tra il punto più elevato e il punto più basso; è questo che permette, in particolare, che siano realizzate, in misura corrispondente a quella in cui ci si avvicina al campo della quantità pura, quelle specie di contraffazioni dell’unità principale che si manifestano nell’«uniformità» e nella «semplicità» verso cui tende lo spirito moderno, e che sono in qualche modo l’espressione più completa del suo sforzo di riduzione d’ogni cosa al punto di vista quantitativo.¹¹²⁹

Ed è proprio quel rapporto di analogia inversa che induce e diffonde l’esigenza di avere comunque dei riferimenti, anche se questi sono di natura illusoria, essendo essi in realtà di segno opposto.

Ma nell’insieme degli elementi che subiscono gli effetti di questo generale rovesciamento devono essere più genericamente inclusi anche tutti i simboli; in particolare quelli ortodossi e tradizionali. E’ evidente infatti che, se ogni cosa è rovesciata, deve apparire rovesciato anche il simbolo stesso e, di conseguenza, il suo vero significato, che in tal modo verrà travisato a causa della prospettiva derivante dallo sguardo dal basso anziché dall’alto. Questo processo, unitamente all’imprescindibile esigenza di edificare comunque dei riferimenti, produce come risultato generale un’errata interpretazione di determinati simboli, senza peraltro che se ne abbia coscienza. Non solo: un tale meccanismo viene anche abilmente sfruttato da coloro che, combattendo le organizzazioni iniziatiche, credono di combattere il diavolo. Così si esprime Guénon in proposito:

L’inganno più diabolico è forse quello che consiste nell’attribuire allo stesso simbolismo ortodosso esistente nelle organizzazioni veramente tradizionali [...] l’interpretazione alla rovescia, [...] quest’ultima non rifugge infatti da questo mezzo pur di provocare quelle confusioni e quegli equivoci da cui spera di trarre profitto. [...] Questo è in fondo il segreto di certe manovre [...] messe in atto [...] con l’aiuto inconsapevole di persone, [...] è così che talvolta, purtroppo, coloro che credono di combattere il diavolo [...] si trovano invece trasformati nei suoi migliori servitori!¹¹³⁰

Del resto, se nel mondo moderno ogni cosa è davvero «rovesciata», deve essere rovesciato anche il criterio generale mediante il quale vengono viste tutte le cose, e, conseguentemente, il criterio con cui viene effettuata l’interpretazione di che cosa debba essere bene e male e di che cosa debba essere elevato e decaduto. Da tutto ciò è possibile dedurre il corollario generale secondo cui, in un mondo deviato e decaduto, sarà pressoché inevitabile l’innescarsi di forze tendenti ad ostacolare ambienti e per-

¹¹²⁸ RQ, p. 195.

¹¹²⁹ RQ, pp. 195-196 (corsivo mio).

¹¹³⁰ RQ, pp. 202-203.

sone che dovessero tendere ad un autentico ed effettivo innalzamento spirituale: in un mondo deviato la normalità, non potendo più mantenersi tale, dovrà a sua volta trasformarsi necessariamente in deviazione (che è il suo opposto); e senza che si acquisti consapevolezza di questo processo.

Ma il rovesciamento di tutte le cose implica la «falsificazione di tutte le cose»,¹¹³¹ di cui la falsificazione del linguaggio non ne è che l'esemplificazione più evidente. Per «falsificazione del linguaggio» Guénon intende un uso improprio e indebito di alcuni termini che in tal modo ne risultano “distolti dal loro significato vero”.¹¹³² È facile intuire che, in questo caso, ciò che va perduto non può che essere il versante qualitativo di alcuni termini, “per conservarne soltanto uno completamente quantitativo”.¹¹³³ In tal modo la parola «tradizione» viene utilizzata nell'epoca moderna in maniera tale da lasciare indietro il suo significato originario, e senza che debba essere messa in dubbio la buona fede di coloro che ne fanno uso. Del resto non può essere altrimenti, dato che ogni cosa in epoca moderna è prevalentemente frutto di inganno e “prodotto di una vasta suggestione collettiva”.¹¹³⁴ In tal modo coloro che si adoperano per restaurare lo spirito tradizionale

non sanno più da che parte dirigersi e sono pronti ad accogliere tutte le *false idee* che saranno presentate loro *in sua vece* e sotto il suo nome.¹¹³⁵

I progetti di restaurazione risulteranno in tal modo inadeguati e insufficienti a recuperare veramente lo spirito tradizionale, in quanto, anziché venir richiamata la conoscenza di ordine profondo e trascendente, si assiste alla sola edificazione di succedanei. Ne risulterà un'aumentata confusione generale e un mantenimento dell'attuale potere culturale e socio-economico, attraverso una sistematica quanto costante ed effettiva negazione di ogni dimensione veramente sovra-umana e sovra-razionale. E se in linea generale è vero che l'affermazione è sempre un punto di vista superiore alla negazione, ne consegue che ogni affermazione dell'inferiore sarà necessariamente e contemporaneamente una negazione del superiore. In tal modo, per esempio, l'affermazione di alcuni concetti tradizionali - come la tradizione umanistica o la tradizione nazionale, la tradizione scientifica, politica o filosofica¹¹³⁶ - non possono che rappresentare in realtà vere e proprie negazioni della vera tradizione. In effetti queste medesime «forme tradizionali» (così come vengono chiamate), costituiscono già affermazioni di punti di vista assai più bassi della vera Tradizione, essendosi affermati in epoca oramai moderna. Allo stesso modo e per ragioni analoghe deve esser chiaro il fatto che colui che ha compreso veramente lo stato di decadimento in cui versa il mondo moderno non dovrebbe «prender partito» alcuno, perché “ciò significherebbe soltanto lasciarsi ingannare”.¹¹³⁷ E lasciarsi ingannare significa perpetuare l'inganno generale. Detto in altre parole: muoversi senza avere chiari i principi non è soltanto

¹¹³¹ RQ, p. 205.

¹¹³² RQ, p. 205.

¹¹³³ RQ, p. 205.

¹¹³⁴ RQ, pp. 205-206.

¹¹³⁵ RQ, p. 206 (corsivi miei).

¹¹³⁶ RQ, p. 208.

¹¹³⁷ RQ, p. 210.

inutile, ma comporta anche una traslazione da una contingenza a un'altra contingenza, senza che si riesca in realtà ad innalzarsi veramente «al di sopra» delle contingenze stesse. Ciò che si oppone al male non è il bene, ma un punto di vista superiore al bene e al male. Se si intende realizzare veramente una efficace riforma non si potrà prescindere dalla ricerca di un punto di vista che sia superiore anche solo in senso relativo, se non altro per evitare che detta riforma prepari il terreno per una successiva riforma di segno opposto. Sarà allora inutile abusare della parola «riforme», come sembra accadere nell'epoca attuale nel nostro Paese, perché in tal modo non si fa che ricadere nell'abuso e nella semplificazione del linguaggio dei tempi moderni, tendente inesorabilmente ad eludere il vero significato - qualitativamente distinto - di determinate parole da un generico codice linguistico.¹¹³⁸ Ma se la tendenza moderna è quella di uniformare ogni cosa, ne verrà uniformata anche la lingua, accentuando in tal modo la sua degenerazione. Del resto, se “i principi fanno difetto dappertutto”,¹¹³⁹ per quali ragioni ci si dovrebbe attendere qualcosa di diverso nella sfera dell'attuale dibattito politico e del linguaggio per esso utilizzato? Ma tant'è: il mondo moderno scorre inesorabilmente verso la sua fine; o meglio: scorre verso la sua inesorabile trasformazione. Se da un lato infatti la tendenza alla «solidificazione» si esprime nell'«anti-tradizione», dall'altro la tendenza alla «dissoluzione» si esprime nella «contro-tradizione».¹¹⁴⁰ L'ineluttabilità e l'inesorabilità del processo è fuori da ogni possibile contestazione, tanto da far dire a Guénon in modo inequivocabile che la contro-tradizione è “eminentemente instabile e pressoché effimera”.¹¹⁴¹ In effetti, la “spiritualità alla rovescia”,¹¹⁴² che contraddistingue il mondo moderno, non è che una fase transitoria, così come parimenti errata deve essere intesa la concezione secondo la quale l'universo sarebbe regolato da due principi simmetricamente opposti. La «spiritualità alla rovescia», essendo l'opposto della vera spiritualità, non può che essere una falsa spiritualità, allo stesso modo per cui “lo psichico viene scambiato per lo spirituale”,¹¹⁴³ la «grande illusione»¹¹⁴⁴ per verità, la «contro-gerarchia»¹¹⁴⁵ per vera gerarchia, l'Anticristo per il “Messia”.¹¹⁴⁶ Ma tutti questi aspetti non rappresentano altro che i principali «segni dei tempi»,¹¹⁴⁷ mentre il mondo si avvia verso la sua ineluttabile trasformazione. È facile comprendere, altresì, che in questo processo non vi può essere soltanto un aspetto negativo e malefico: esso deve necessariamente contenere anche il suo versante benefico e positivo, essendo il suo destino quello di favori-

¹¹³⁸ Sull'uso e sull'abuso della parola «riforme» nell'attuale linguaggio politico italiano, e sul conseguente errore di interpretazione dell'effettiva operatività del politico, si veda il mio articolo: “«Riforme»: le conseguenze dell'uso e dell'abuso di un termine”, in: *Esodo.net*, rivista on-line, novembre 2014. Guénon sembra sfiorare il medesimo problema quando afferma che “quantunque non si sia certamente mai parlato di «principi» come si fa oggi da tutte le parti, applicando quasi indiscriminatamente questa denominazione a tutto ciò a cui essa meno si adatta” (RQ, p. 205). Quando si dice abuso di termini e cattivo uso del linguaggio!

¹¹³⁹ RQ, p. 210.

¹¹⁴⁰ Si veda: RQ, Cap. 38: “Dall'antitradizione alla contro-tradizione”, pp.255-260.

¹¹⁴¹ RQ, p. 259.

¹¹⁴² Si veda: RQ, Cap. 39: “La grande parodia o la spiritualità alla rovescia”, pp. 261-266.

¹¹⁴³ RQ, p. 261.

¹¹⁴⁴ RQ, p. 262.

¹¹⁴⁵ RQ, p. 264.

¹¹⁴⁶ RQ, p. 265.

¹¹⁴⁷ RQ, p. 267.

re l'autentica restaurazione dell'«età dell'oro» e dello «stato primordiale»".¹¹⁴⁸ Così si esprime Guénon in proposito:

Da un lato, se questa manifestazione viene presa semplicemente in se stessa senza riportarla ad un insieme più vasto, tutto il suo cammino, dall'inizio alla fine, è evidentemente una «discesa» o una «degradazione» progressiva, ed ecco quello che può essere chiamato il suo aspetto «malefico»; ma da un altro lato, questa stessa manifestazione, vista nell'insieme di cui fa parte, produce risultati che hanno un valore realmente «positivo» nell'esistenza universale, ed occorre che il suo sviluppo prosegua fino alla fine, ivi compreso lo sviluppo delle possibilità inferiori dell'«età oscura», affinché l'«integrazione» di questi risultati sia possibile e diventi il principio immediato di un altro ciclo di manifestazione: ed è questo che costituisce il suo significato «benefico». [...] Questa stessa fine appare, al contrario, come il «raddrizzamento» in virtù del quale [...] tutte le cose vengono ristabilite nel loro «stato primordiale».¹¹⁴⁹

Sebbene, dunque, entrambi gli aspetti siano presenti nella manifestazione, il «malefico» avrà carattere instabile e transitorio, mentre il «benefico» esprimerà un carattere permanente e definitivo.¹¹⁵⁰ E ciò in virtù del fatto che

il «benefico» non può non prevalere alla fine, mentre l'aspetto «malefico» sparisce completamente non essendo altro che un'illusione inerente alla «separatività».¹¹⁵¹

La cui separatività, come si è visto, non può che costituire necessariamente un punto di vista decaduto, e comunque assai lontano dall'unitarietà della trascendenza che sola rappresenta il vero superamento di ogni divisione e di ogni antagonismo.

Mentre prosegue inesorabile lo sviluppo discendente della manifestazione universale, e si viene in tal modo condotti verso la dissoluzione finale, il mondo stesso si approssima al suo ultimo istante, quello che determinerà

l'«inversione» finale [...] che conduce in séguito alla riapparizione del «Paradiso Terrestre» nel mondo visibile, nel quale vi saranno ormai «nuovi cieli e nuova terra», poiché si tratterà dell'inizio di un nuovo *Manvantara* e dell'esistenza di un'altra umanità.¹¹⁵²

E il «raddrizzamento» finale dovrà manifestarsi proprio come «capovolgimento» di tutte le cose rispetto allo stato di sovversione in cui esse si trovano fino a quel momento.¹¹⁵³ Per quanto le apparenze inducano a pensare il contrario, infatti, non può trattarsi di «fine del mondo» (questa è così intesa soltanto dalla cecità di coloro che, essendosi troppo abbassati verso la materialità, non sono più in grado di vedere la minima trascendenza), ma soltanto della «fine di questo mondo», decaduto e materiale, e della simultanea genesi di un mondo nuovo, massimamente orientato verso la tra-

¹¹⁴⁸ RQ, p. 267.

¹¹⁴⁹ RQ, pp. 269-270.

¹¹⁵⁰ RQ, p. 270.

¹¹⁵¹ RQ, p. 270.

¹¹⁵² RQ, p. 140.

¹¹⁵³ RQ, p. 196.

scendenza e la spiritualità. Quindi: “è proprio quando tutto sembrerà perduto che tutto sarà salvato”,¹¹⁵⁴ perché in effetti

la «fine di un mondo» non è mai e non potrà mai essere altro che la fine di un’illusione».¹¹⁵⁵

Anche se era destino che qualcuno tentasse di smascherare questa stessa illusione.

¹¹⁵⁴ RQ, p. 255, nota 1 a piè di pagina.

¹¹⁵⁵ RQ, p. 270.

- PARTE 4 -

CONCLUSIONI

4.1. Riflessioni finali.

Sebbene nessuna trattazione possa mai considerarsi davvero conclusa, la presente ricerca è stata condotta e portata a termine con l'intento di ottenere un prodotto finale unitario e sufficientemente organico. Tuttavia, giunti al termine di un percorso tanto complesso e articolato, può sorgere spontanea la domanda su come debba essere collocato uno studio di questo genere nel più ampio quadro costituito dall'insieme dei contributi filosofici e sociologici che sono stati prodotti nel mondo moderno occidentale.

In questo senso questo lavoro può essere visto attraverso due diverse prospettive: da un lato esso ricalca, seppur con modalità nuove, alcuni sguardi critici che erano già stati proposti da alcune filosofie dell'epoca moderna in Occidente, confermandone valenza e senso. Dall'altro lato esso propone uno sguardo nuovo, assai suggestivo e interessante, in quanto da un lato riunisce sotto un unico e sintetico sguardo tutte queste diverse criticità, confermandole, e dall'altro le supera, conferendole una differente altezza e collocazione.

Per meglio comprendere il senso di queste affermazioni sarà sufficiente ripercorrere rapidamente alcune tra le principali posizioni teoriche dell'Occidente moderno, cercando di ricondurle al punto di vista superiore della metafisica: non ne risulterà confermato soltanto il senso e la direzione, ma si scoprirà in ognuna di esse una componente teorica aggiuntiva di estremo interesse per le finalità di questo genere di studi. Si consideri innanzitutto il marxismo e la scuola di Francoforte. Per quanto le teorie critiche della società siano state relativizzate, è fuor di dubbio che il carattere economico, capitalistico ed utilitaristico della società moderna industriale e post-industriale debba essere confermato e inteso come uno dei principali aspetti derivanti dalla legge della quantità e della materia. Sebbene, come si è visto, la spiegazione economica e dal basso proposta dal materialismo storico sia considerata errata da Guénon, è fuor di dubbio che l'economia costituisca la legge fondamentale che governa l'intero Occidente moderno, condizionandolo pesantemente in tutte le sue direzioni e in tutti i suoi aspetti. In un contesto fortemente capitalistico ed economico, infatti, checché se ne dica, non può esservi molto spazio per qualcosa che vada al di fuori e al di là della logica economica. Il criterio utilitaristico, con tutte le conseguenze che esso comporta, non può che essere interpretato come una posizione assai lontana da un qualsivoglia innalzamento nella direzione della trascendenza e della metafisica. Ma vi è di più: un corretto uso del dialogo che Socrate richiedeva per realizzare efficacemente il "conosci te stesso" oggi non può più essere considerato sufficiente: la spinta verso la materializzazione ha reso necessario integrare il dialogo con l'esperienza, e spesso con molte esperienze,¹¹⁵⁶ per trovare se stessi. Ma questo signi-

¹¹⁵⁶ Uno dei tratti psicologici più caratteristici dell'uomo moderno - e una delle conseguenze più peculiari della confusione e del disorientamento in cui egli si trova - è il tipico «rimpianto» che inevitabilmente si affaccia alla finestra di un'esistenza che ha dovuto scegliere, senza peraltro essere pienamente consapevole dei rischi e delle conseguenze che sempre ogni scelta comporta. Nondimeno l'uomo moderno si trova inevitabilmente davanti a sé una costellazione di appetiti e un ventaglio di possibilità, e quindi «un ventaglio di scelte». Per tali ragioni egli è costretto a scegliere, e anche parecchie volte nel corso della sua esistenza; ne consegue un'inevitabile insorgenza di numerosi rimpianti e di domande su come si sarebbero potuti sviluppare gli eventi nel caso in cui fosse stata operata una scelta diversa (si veda l'articolo: *Un rimpianto al giorno: la regola della modernità*, di Vittorio Zucconi, in: "La Repubblica - inserto D", 30 agosto

fica semplicemente affermare la necessità di esperire per comprendere meglio quale possa essere l'occupazione più adatta per un individuo all'interno dell'ingranaggio economico e capitalistico dell'Occidente moderno. Ma l'esperienza, si sa, è un azzardo, e sovente implica un dispendio di tempo ed energie che spesso non hanno alcun ritorno. In un contesto meno marcato in senso materiale potrebbe essere sufficiente il solo dialogo, o anche la sola riflessione, per la ricerca di se stessi. Ma la forza bruta della materia, oggi, impone che ci si debba mettere necessariamente in gioco e alla prova. Donde i ripetuti fallimenti e le delusioni dietro ad ogni angolo. Donde la frustrazione e gli innumerevoli disagi che questo sistema comporta per tutti. E' facile comprendere che in un contesto metafisico né la parola né tantomeno le esperienze sarebbero necessarie: tutto sarebbe ricondotto alla riflessione contemplativa, la quale anzi consentirebbe una scoperta profonda e sicura della propria essenza, e una conseguente applicazione di tale scoperta, come in effetti si è visto. Oggi, invece, a causa del costante allontanamento dai principi, tutto si muove lontano dall'essenza, e tutto, conseguentemente e inevitabilmente, sembra esser diventato vano e difficile, anche ciò che potrebbe esser più semplice. Nondimeno, rendere difficili le cose semplici sembra essere un altro caratteristico aspetto della modernità (laddove in una civiltà tradizionale sono invece le cose difficili ad esser rese semplici).

Ma il versante economico e capitalistico non è l'unico aspetto caratterizzante della modernità. Nietzsche e Scheler hanno fornito contributi importanti nel descrivere la perdita dei valori supremi che contraddistingue l'Occidente moderno: questo processo viene da essi denominato «decadenza». Per Nietzsche e Scheler, come è noto, gli istinti più bassi - come il risentimento e la conseguente morale degli schiavi - diventando predominanti nel mondo moderno ed esercitando in tal modo un «freno» per tutti nei confronti di qualsiasi tentativo di innalzamento, finiscono per fungere da base per l'edificazione del tratto fondamentale delle sovrastrutture, con la conseguenza di amplificare e distorcere ulteriormente gli squilibri sociali già presenti nei sistemi e nelle organizzazioni sociali e politiche. E' facile comprendere, ancora una volta, come la predominanza della morale degli schiavi non sia altro che l'espressione della legge della materia ai suoi più bassi gradini. Marx ha visto il lato economico e utilitaristico del sistema; Nietzsche ne ha evidenziato quello psicologico e filosofico: la decadenza dei valori. Ma la morale degli schiavi, essendo utilitaristica, finisce per accordarsi con ciò che viene richiesto dalla macchina economica per il suo funzionamento. Entrambe le posizioni, quindi, devono essere interpretate come espressioni dell'unica legge derivante dalla materia e dalla quantità. I filosofi della volontà - Schopenhauer e Nietzsche - hanno giustamente evidenziato il ruolo predominante che la volontà di potenza possiede nei confronti degli eventi della storia, ma qui è doveroso affermare che in una civiltà opportunamente orientata in senso metafisico ciò che

2014). Checché se ne dica, questo atteggiamento mina seriamente la serenità e la felicità dell'uomo moderno, che mai come nel tempo moderno si trova ad essere esposto al rischio di gravi fallimenti esistenziali. Non può essere casuale infatti lo sviluppo della moderna psicologia e la diffusione del suo esercizio nella civiltà attuale dell'Occidente. E come potrebbe essere altrimenti? Dopo aver perduto ogni riferimento superiore non si può che restar bloccati in basso e nell'inferiorità, ossia al livello della ragione umana (o perfino ancor più in basso, nell'infra-razionale), laddove si cerca con la psicologia di operare improbabili guarigioni e inutili ricostruzioni di senso laddove è proprio quel senso unitario che è venuto a mancare più di ogni altra cosa.

oggi è difficile diventerebbe facile, e si avrebbe ragione dello strapotere della volontà di potenza, così come di qualsiasi altro effetto dannoso generato dalla legge della materia. Anche se nel corso di questo studio è stata riconosciuta e attribuita una certa «altezza» alle intuizioni di Nietzsche, in particolare per ciò che concerne lo spirito nobile e l'arte (e la sua conseguente superiorità nei confronti della scienza), non è difficile comprendere che in un contesto economico e materiale la volontà di potenza, anziché essere utilizzata per fini superiori, non può che essere sfruttata e impiegata come propellente del sistema economico stesso, aggravandone ulteriormente gli effetti complessivi. E ciò è tanto più vero quanto più a predominare sono gli istinti riconducibili al risentimento dello schiavo, come pare essere il contesto moderno occidentale. Le conseguenze in ogni settore hanno assunto il volto della drammaticità, e in molti sono ad essersi accorti dell'estensione e dell'oramai avvenuto passaggio dalla logica economica alla sostituzione "della qualità con il primato della quantità".¹¹⁵⁷

Se con l'Illuminismo inizia l'illusione della modernità, nondimeno con esso si disgrega quel punto di vista superiore e unitario che ancora permaneva con la Scolastica fino all'epoca rinascimentale. E anche se la filosofia scolastica non è stata del tutto abbandonata, non vi è dubbio alcuno sul fatto che la crescente attenzione posta nei confronti delle filosofie moderne ha favorito il moltiplicarsi di forme di pensiero e di punti di vista sempre più diversificati e inconciliabili.¹¹⁵⁸ E checché se ne dica questo aspetto del pensiero moderno non può che essere ricondotto al decadimento della modernità, che produce ovunque divisione e antagonismo. E anche se c'è chi in questo passaggio vi ha visto una conquista e un progresso, c'è anche chi vi ha scorto una irrimediabile perdita e un ineludibile quanto inevitabile regresso. Dal punto di vista dello sguardo dall'alto - quello della metafisica - si può certo affermare che questa svolta rappresenta una perdita sicura: la medesima che in questo studio è stata definita «abbassamento».

Un'altra posizione teorica che deve essere qui richiamata è certamente quella di Max Weber: già all'inizio del XX secolo egli ha saputo evidenziare la razionalizzazione del mondo moderno,¹¹⁵⁹ con i suoi correlativi aspetti della secolarizzazione e della burocratizzazione. La stessa razionalizzazione - nella sua forma della «razionalità strumentale» - è quella che, sviluppandosi, ha poi condotto alla diffusione della tecnica moderna, inducendo pensatori come Severino¹¹⁶⁰ e Galimberti a disquisirne in termini filosofici come mai era stato fatto in precedenza.¹¹⁶¹ E se il regresso e il gene-

¹¹⁵⁷ Si veda: G. Goisis: *Anche nel buio più profondo. Rilievo educativo del passato e del futuro*, in: *Ritorno ad Atene - studi in onore di Umberto Galimberti* (a cura di G.L. Pasquale), Carocci, Roma, 2012, pp. 467-479.

¹¹⁵⁸ L'aspetto critico e problematico che subentra con l'Illuminismo, con il moltiplicarsi della «babele» di posizioni filosofiche inconciliabili fra loro - come gli idealismi, i positivismi, gli esistenzialismi, i pragmatismi - è stato puntualizzato per esempio da P. Pagani: *Appunti di "Introduzione alla filosofia"*, dispensa per Ca' Foscari - Venezia, a.a. 2009/2010, p. 7.

¹¹⁵⁹ Si osservi come L. Cortella riconosca il fatto che il processo di razionalizzazione stesso abbia comportato la perdita delle tradizioni per l'uomo della modernità, e la conseguente parallela diffusione del sentimento di solitudine (si veda: L. Cortella: *La modernità, la tecnica, l'etica*, in: *Ritorno ad Atene - studi in onore di Umberto Galimberti* (a cura di G.L. Pasquale), Carocci, Roma, 2012, pp. 407-414).

¹¹⁶⁰ Com'è noto, per Severino la tecnica, oltre a fondarsi sulla scienza moderna, starebbe "dominando l'ente in modo incontrollato" (E. Severino: *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1980, p. 228).

¹¹⁶¹ Come è noto Severino, smascherando l'illusione del tempo e il radicale nichilismo che si sviluppa a partire dalla volontà dell'uomo, apre in un certo senso la strada all'«eterno», in modo apparentemente analogo a quanto può essere ravvisato dagli scritti di Guénon. Tuttavia le due ontologie sono radicalmente diverse: mentre Guénon rimane critico so-

rale abbassamento di ogni cosa è stato evidenziato, interpretato e descritto come «tramonto dell'Occidente»¹¹⁶² da Galimberti, ciò non fa che testimoniare una volta di più che non tutta la filosofia moderna occidentale è stata cieca in proposito.¹¹⁶³

Ma oltre ad una certa riflessione filosofica, oggi, è possibile individuare interessanti aperture anche nel campo della scienza e della fisica. Dopo aver compreso che la scienza moderna si è spinta così in basso verso la materia da arrivare a *modificare* la struttura stessa della *physis* (come Heidegger ha ben evidenziato), iniziano a comparire studiosi che si interrogano sulla natura e sull'origine delle cose. Come si è potuto vedere, Ilya Prigogine, con i suoi studi sulla termodinamica, ha evidenziato un'insolita comprensione della natura del tempo; ma intuire più profondamente la natura del tempo significa manifestare un'apertura nei confronti della metafisica.

Ma l'esplicitazione di questi aspetti non esaurisce ciò che deve essere posto in evidenza. Dall'applicazione dell'ontologia guénoniana alle questioni umane è anche possibile comprendere in modo più chiaro e profondo il problema della libertà dell'uomo. Se per Severino ogni agire umano - e quindi la «volontà» - costituisce il fondamento del nichilismo, proprio in quanto rappresenta un tentativo di separazione dell'uomo dalla totalità del Tutto,¹¹⁶⁴ ne deriva che la libertà umana può essere solo relativa, e pensata soltanto all'interno di un orizzonte chiuso. Ma quale configurazione assume, invece, il problema della libertà dell'uomo alla luce della metafisica orientale? Se quanto fin qui esposto è stato ben compreso, dovrebbe anche esser chiaro che l'uomo può essere libero nella misura in cui è connesso con l'intuizione metafisica, e sarà schiavo nella misura in cui si allontana da questa medesima intuizione. Ciò che in Severino non è mai possibile, in Guénon trova invece una via di uscita. Ciò che Severino, con la sua ontologia, sembra fare è operare uno smascheramento dell'illusione dell'esistenza e il nichilismo radicale dell'umanità, aprendo in tal modo la strada all'«eterno», ma un eterno che rimane del tutto inaccessibile e ancor più privo di senso per l'uomo. Ciò che invece Guénon compie è la critica alla civiltà moderna, aprendo in tal modo anch'egli - con la metafisica orientale - la strada all'eterno, ma di un eterno che, questa volta, non solo è sempre accessibile all'uomo attraverso la realizzazione metafisica, ma è anche la via che sola permette la massima realizzazione qualitativa possibile per l'essere. Questa soltanto è la strada della libertà, almeno dal punto di vista della metafisica orientale. Se infatti «non vi è realtà se non nel più profondo di noi»,¹¹⁶⁵ è evidente che proprio in questo fondo essenziale - e non materiale - di ogni uomo deve essere contenuta quell'ineliminabile componente metafisica che sola consente l'accesso alla vera libertà e alla vera realizzazione, ossia al dominio della materia e degli effetti delle sue leggi. E' dunque nella scoperta di questa

prattutto nei confronti dell'epoca moderna, Severino smaschera l'intera dimensione temporale, la sua totale e completa illusione, evidenziandone in tal modo il radicale nichilismo che ne consegue e che si sviluppa proprio a partire dalla volontà dell'uomo (U. Galimberti: *Il tramonto dell'Occidente - nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Feltrinelli, Milano, 2005, p. 561).

¹¹⁶² U. Galimberti: *Il tramonto dell'Occidente - nella lettura di Heidegger e Jasper*, Feltrinelli, Milano, 2005.

¹¹⁶³ Si veda anche come Luigi Vero Tarca attribuisca una sorta di «onnipotere» alla tecnica, ossia quella capacità di investire ogni aspetto della realtà in modo tale da renderla di fatto manipolabile, e quindi modificabile e strumentalizzabile (L.V. Tarca: *Lo spirito della tecnica: dal potere all'onnipotere*, in: *Ritorno ad Atene - studi in onore di Umberto Galimberti* (a cura di G.L. Pasquale), Carocci, Roma, 2012, pp. 389-397.

¹¹⁶⁴ E. Severino: *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1980, p. 361.

¹¹⁶⁵ E.M. Cioran: *La caduta nel tempo*, Adelphi, 1995, p. 80.

essenza, e quindi dei principi della metafisica, che l'uomo può liberarsi davvero e realizzarsi nel modo più profondo possibile: nonostante il carattere transitorio della materia con cui è composto il suo corpo egli nondimeno può accedere all'essenza eterna dell'incorporeo e del trascendente, essendo anzi questa la massima realizzazione possibile per lui. Come si è visto, in una condizione di questo genere, ogni posizione decaduta verso la materialità è davvero superata, e definitivamente. E' vero che all'interno di ogni individuo vi è un demone, ma questo demone possiede sempre almeno due facce: una sostanziale e materiale e un'altra essenziale e di pensiero; ed è accedendo a questo secondo versante che si inizia a penetrare davvero la metafisica e a conquistare la libertà, così come, attraverso il medesimo percorso si può iniziare efficacemente a contrastare i condizionamenti esterni.¹¹⁶⁶ L'essere umano è tanto più libero e autonomo quanto più in alto riesce ad elevarsi con l'intellettualità superiore, perché solo in questo modo egli può staccarsi dalle contingenze, superare la dualità bene-male tipica del mondo corporeo e delle forme, e raggiungere l'eterna beatitudine. Non solo: ma soltanto in questo modo può accedere alla sua vera essenza e capire ad un tempo la configurazione del suo tratto qualitativo e lo scopo della sua esistenza sulla terra nel proprio tempo. A tal proposito Guénon, dopo aver definito la libertà "una possibilità",¹¹⁶⁷ la descrive chiaramente come la posizione "dove non esiste dualità",¹¹⁶⁸ ossia laddove ogni separazione e antagonismo sono superati. E' chiaro che questa posizione non può che essere quella della metafisica. L'unità dell'Essere è il principio della libertà in quanto la molteplicità che procede dall'unità non può "in nessun modo distruggere l'unità".¹¹⁶⁹ Ne deriva che l'essere sarà sempre libero in una certa misura, e che la misura di questa sua libertà deve necessariamente dipendere dal grado di identificazione con l'unità:

un essere sarà libero nella misura in cui parteciperà di tale unità; in altri termini, esso sarà tanto più libero quanto maggiore sarà in lui l'unità,¹¹⁷⁰

Come ben si può comprendere si tratta dunque, anche in questo caso, di una libertà relativa, e che necessariamente dipenderà da quanto l'essere umano si è lasciato compenetrare dall'intuizione metafisica. E se l'epoca attuale è quella più decaduta e più lontana dai principi trascendenti, ne deriva necessariamente che l'essere umano che abita quest'epoca attuale sarà anche l'essere più lontano dalla libertà e da ogni vera autonomia; sebbene - è meglio precisarlo - permanga sempre per lui la possibilità di emanciparsi dal giogo schiacciante dell'attuale ciclo cosmico. Ma si deve anche ribadire che non è il carattere della complessità dell'essere a renderlo più o meno libero (in tal caso la sua libertà sarebbe in qualche modo predeterminata), ma, in definitiva, quanto questa sua complessità è in grado di rimanere «unificata».¹¹⁷¹ E ciò che è in

¹¹⁶⁶ I condizionamenti esterni, per quanto penetrino all'interno e in profondità nell'uomo, provengono pur sempre dall'esterno, e non vi è quindi altro modo che attivare la disposizione interna per contrastarli (J. Krishnamurti: *La ricerca della felicità*, Mondadori, Milano, 2007, p. 135).

¹¹⁶⁷ SME, p. 140.

¹¹⁶⁸ SME, p. 140.

¹¹⁶⁹ PDV1, p. 253.

¹¹⁷⁰ SME, p. 142.

¹¹⁷¹ SME, p. 143.

grado di mantenere unificato l'essere è solo il carattere dell'intuizione superiore e trascendente. Per converso, si provi ad immaginare anche solo per un istante quanto divisa e frammentata sia la personalità e l'«io» dell'uomo moderno e si avrà un'idea di quanto egli si sia allontanato da ogni essenza e da ogni «qualità».¹¹⁷²

E' necessario infine collocare ai gradini più bassi (e quindi diffidare da essi) ogni sistema, i «sistemi»,¹¹⁷³ in generale, la sistematicità e la razionalità sistematica in genere, così come ogni orientamento di pensiero troppo spinto e accentuato in tal senso: come ogni inclinazione alla sistematicità può essere definita erroneamente chiusa nei confronti della molteplicità delle aperture che invece sono presenti in metafisica, così anche le organizzazioni politiche e sociali, nel caso in cui si dimostrino troppo chiuse e limitate, finirebbero per riprodurre in modo analogo la medesima limitatezza che sempre si trova verso il basso e verso l'uniformità, con tutte le conseguenze «materiali» che questa operazione comporta.¹¹⁷⁴

Nemmeno devono essere lasciati fuori dal presente quadro gli ultimi studi e i più recenti dati che evidenziano un marcato aumento di una serie di fenomeni, quali gli innumerevoli disagi individuali e sociali, le malattie psichiatriche, il tasso statistico di suicidi, la violenza e gli omicidi all'interno dei nuclei familiari, nonché un'inclinazione di pensiero sempre più confusa e disorganizzata. Decisamente si può dire che il mondo moderno è diventato sempre meno vivibile, e la spia di questo disagio non è ravvisabile soltanto nei fatti estremi di certa cronaca, ma anche più semplicemente nella perdita della qualità delle relazioni umane, con conseguente aumento della loro instabilità e della loro conflittualità. E come potrebbe essere altrimenti? Se ogni fenomeno ed ogni processo è stato spogliato della sua componente qualitativa le relazioni umane non potevano sottrarsi alla medesima conseguenza. Si tratta almeno di diventare consapevoli.

Ma come deve essere interpretata dunque certa cronaca recente? Dopo gli studi classici effettuati all'inizio del XX secolo dal grande sociologo francese Émile Durkheim - in particolare la scoperta del «suicidio anomico»¹¹⁷⁵ - i fatti e le ricerche successive hanno ampiamente confermato il fondamento delle sue intuizioni e dei suoi studi, nonché l'aumento dell'instabilità sociale in epoca moderna. L'intuizione di fondo di Durkheim - secondo la quale l'individuo sarebbe il prodotto della collettività e non il contrario - sebbene costituisca una posizione rifiutata da Guénon (in quanto an-

¹¹⁷² Al di là di quanto può affermare la moderna psicologia, è evidente che un «io» frammentato e diviso funge da ostacolo per ogni autentica «capacità di amare», in modo maturo e responsabile, e per il mantenimento di relazioni qualitativamente soddisfacenti.

¹¹⁷³ Così come ha giustamente operato una critica nei confronti del pensiero scientifico, Nietzsche ha anche sempre dimostrato, in modo perfettamente coerente con le sue intuizioni, piena avversità nei confronti di ogni «sistema» e di ogni «pensiero sistematico» in generale, considerandolo sempre una «mancanza di onestà» (F.W. Nietzsche: *La volontà di potenza*, Newton, Roma, 1984, p. 181. *Aurora*, Newton, Roma, 1990, p. 152. *Crepuscolo degli idoli*, Newton, Roma, 1980, p. 36). Sebbene, inoltre, io abbia già operato una distinzione tra «filosofie razionali e sistematiche» da un lato, e «filosofie irrazionali e a-sistematiche» dall'altro - considerando queste ultime «di grado più elevato» - è bene ribadire che è la filosofia stessa, e la dialettica in generale, che, essendo «troppo composita e mediata per racchiudere in sé nuove possibilità di vita ascendente» (G. Colli: *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano, 1975, p. 116), non può che rappresentare essa stessa una degenerazione del punto di vista superiore rappresentato dalla tragedia greca e dallo spirito dionisiaco, a sua volta frutto e forma di una delle tante possibili degenerazioni dell'intellettualità pura.

¹¹⁷⁴ Nietzsche riconosce ciò che si nasconde dietro ad ogni «sistema» sociale troppo chiuso e limitato: il pericolo di vedere negata la vita (F.W. Nietzsche: *Al di là del bene e del male*, Newton, Roma, 1977, pp. 184-185).

¹¹⁷⁵ Si veda: É. Durkheim: *Il suicidio - studio di sociologia*, Rizzoli, Milano, 1987.

che questa non è che una «spiegazione dal basso», così come le stesse statistiche utilizzate dallo stesso Durkheim), non fa che evidenziare ugualmente, una volta di più, la manifestazione e gli effetti della legge della quantità e della materia. Sebbene il suicidio sia oggetto di ampie interpretazioni in campo filosofico, è innegabile che esso debba essere inteso come una delle tante conseguenze che “colpiscono” quell’individuo che, non più padrone di sé a causa della perdita dei principi trascendenti, finisce per subire gli effetti delle leggi della quantità e della materia, sostanzialmente non controllabili da coloro che si sono troppo allontanati dai principi trascendenti. E’ facilmente intuibile, anche in questo caso, che un maggiore orientamento in senso metafisico della civiltà restituirebbe maggior forza, autonomia e libertà agli individui stessi, i quali, in tal modo, se posti di fronte a dilemmi di questo genere, manifesterebbero un approccio diverso e più possibilista (poiché è innegabile che il suicida - a torto o a ragione - agisce sempre come se il suo gesto estremo fosse per lui *l’unico* rimastogli come possibile). Si è già detto, infatti, che, alla luce delle conoscenze della metafisica, l’individuo sarà tanto più libero e autonomo quanto più sarà in possesso della metafisica; ed essere liberi e autonomi significa emanciparsi dalla forza schiacciante della materia (che, a questo livello, non può produrre niente altro che violenza e conflittualità nei confronti di se stessi e degli altri).

Un elemento fondante del mondo moderno e contemporaneo - e che sembra essere stato ignorato da Guénon - è il fenomeno mediatico: non vi è dubbio alcuno che i moderni mezzi di comunicazione di massa hanno davvero cambiato la struttura del mondo occidentale stesso in epoca moderna, e non vi è dubbio che essi sono intervenuti - e ancora intervengono - nella veicolazione e modificazione di aspetti determinanti dell’opinione pubblica. Anche se Guénon non ha mai fatto esplicito riferimento ai mezzi di comunicazione di massa, nondimeno egli ha molto insistito sulla facile manovrabilità dell’opinione pubblica, e sulla forte spinta che viene esercitata verso l’uniformizzazione degli individui nel mondo moderno. Se ne deduce che, nel contesto del presente studio, venga spontaneo collocare i mass-media stessi in una posizione chiave e strategica per i processi che interessano il mondo moderno, sia nel senso della facile manovrabilità dell’opinione pubblica, sia nel senso della forte spinta all’uniformizzazione degli esseri umani. E se si è disposti a riflettere anche per un solo momento non è possibile arrivare a negare l’attribuzione di un così forte potere e influenza ai moderni mezzi di comunicazione di massa. Del resto, si può ben comprendere che il funzionamento stesso dei mezzi di comunicazione mediatici deve essere garantito per ragioni economiche e utilitaristiche, e affinché sia garantito questo funzionamento economico essi debbono essere pensati, costruiti e fatti funzionare con la logica dell’*audience*. Ora, al di là di ogni possibile distinzione, è facile immaginare che il criterio del consenso - ossia dell’*audience* - non può mai accordarsi per sua natura alla «qualità»: essa si accorda benissimo invece con il criterio della «quantità». La qualità infatti, essendo sempre una superiorità (anche se relativa), finirà per accordarsi sempre con una minoranza (qualità) e non potrà mai abbracciare la maggioranza (quantità). Ne consegue che il mondo moderno occidentale - mediatizzato come mai prima d’ora - dovrà sempre essere interpretato e inteso come un mondo prevalentemente materiale e quantitativo, e assai scarsamente essenziale e qualitativo.

Ma anche il recente fenomeno della «negazione della morte» acquista inevitabilmente in questa sede un nuovo importante significato. Philippe Ariès¹¹⁷⁶ evidenzia come la morte sia stata progressivamente eliminata dalla vita dell'uomo, dapprima negandola nel linguaggio, e successivamente nel suo significato più vero. Ebbene, questa negazione della morte, giunta fino al punto da non poterne quasi più parlare (e quando nei discorsi e nel linguaggio si evita un dato argomento si può star sicuri di trovarsi di fronte ad una vera e propria «negazione» del contenuto di quello stesso argomento), non può essere interpretata altrimenti che come «paura della morte», la quale è a sua volta riconducibile ad una più generica e diffusa «paura della vita», ossia ad un allontanamento dall'essenza e dalla qualità dell'essere e della sua stessa esistenza.¹¹⁷⁷ Del resto, se l'uomo moderno vive meno - in senso qualitativo - nondimeno egli si sente costretto a negare la morte, essendo questa uno di quegli elementi che ineludibilmente finisce per esercitare un richiamo sul lato qualitativo ed essenziale di un'esistenza mancata. Del resto se l'epoca moderna va collocata agli antipodi rispetto ad una civiltà orientata in senso metafisico - dove la paura della morte è pienamente superata a causa dell'acquisita consapevolezza del suo vero significato di «passaggio di stato» - nondimeno questa stessa epoca moderna deve manifestare tutti i suoi aspetti di negazione e di rifiuto di ogni elemento qualitativo, anche nel caso in cui l'eliminazione della suddetta componente qualitativa debba assumere l'aspetto del rifiuto esteriore ed interiore della morte umana.

Ma la modernità è assai complessa, e tra i suoi innumerevoli aspetti se ne debbono mettere in evidenza molti altri, come per esempio il problema del diritto. A causa del capovolgimento avvenuto con la Rivoluzione Francese, e di tutti gli altri conseguenti aspetti intervenuti con la modernità, il diritto assume oggi configurazioni sempre più problematiche. Un pensatore in grado di evidenziare alcune specifiche criticità è stato senza dubbio Norberto Bobbio. Innanzitutto il problema del fondamento assoluto e inoppugnabile dei diritti dell'uomo risulta essere un problema mal posto,¹¹⁷⁸ generatore a sua volta di ulteriori equivoci. Non esiste un fondamento assoluto dei diritti, ma il movimento di nuovi diritti e di nuove esigenze sociali che nascono sempre in seguito alle mutate condizioni sociali, generatrici a loro volta di nuovi bisogni e di nuovi diritti. Anche se il flusso storico non ha un senso progressivo (come invece hanno creduto alcuni filosofi), esso certamente è in continua mutazione. Non vi è nulla di più instabile della configurazione moderna della società, che in tal modo costringe l'uomo ad assistere a cambiamenti sempre più repentini e imprevedibili. Le esigenze dell'uomo non possono che mutare di conseguenza e queste, a loro volta, non possono che dare avvio a nuove forme di diritto sempre più articolate e sempre più complesse. Non è quindi possibile attribuire un fondamento assoluto a diritti che sono e rimangono invece storicamente relativi.¹¹⁷⁹ Non solo, ma la classe dei diritti dell'uomo, oltre a non avere un fondamento assoluto e ad essere variabile in funzione dei mutamenti storici, è anche eterogenea! Il sorgere di nuovi diritti implica la ridu-

¹¹⁷⁶ Si veda: P. Ariès: *Storia della morte in Occidente*, Rizzoli, Milano, 1978.

¹¹⁷⁷ Così recita Confucio: "Se non hai ancora compreso la vita come puoi pensare di comprendere la morte?", in: Confucio: *Dialoghi*, Einaudi, Torino, 2003, p. 123.

¹¹⁷⁸ N. Bobbio: *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, p. XIII e p. 118.

¹¹⁷⁹ N. Bobbio: *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, p. 10 e p. 118.

zione, la modifica o l'eliminazione di quelli vecchi, e non possono più essere sufficienti i fondamentali diritti di vita, libertà e proprietà.¹¹⁸⁰ Ma non esiste alcuna correlazione fra la capacità di far rispettare i diritti e la presunta conoscenza di un loro fondamento. Se si vuole parlare di progresso, quindi, è possibile farlo soltanto in senso relativo. Non si tratta più di trovare il fondamento assoluto dei diritti, ma di trovare di volta in volta i vari fondamenti relativi. E' quello che fa Bobbio quando sostiene che la «Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo», essendo il frutto di un largo e comune consenso, può essere considerata uno di questi fondamenti relativi. Per comprendere meglio questo passaggio, si può usare il parallelismo della carta costituzionale che, pur essendo anch'essa frutto di un processo storico, in condizioni ordinarie viene percepita come "base" dell'ordinamento normativo e legislativo delle principali nazioni occidentali, ossia come un vero e proprio riferimento. Ma non si deve dimenticare che anche questa è una base relativa, e quindi assai discutibile, specie alla luce di principi superiori e trascendenti. E' fuor di dubbio infatti che le principali carte costituzionali d'Occidente contengono irriducibili contraddizioni, che sono lungi dall'essere sanate. La dichiarazione universale ha fatto dimenticare all'uomo il problema del fondamento dei diritti e ha spostato la sua attenzione verso il problema dell'attuazione concreta di questi diritti, della loro tutela pratica. In altre parole, il problema si è spostato dalla speculazione sul fondamento assoluto di tutti i diritti (che infatti non può che essere andato perso di vista, constato l'allontanamento da ogni metafisica), alla capacità e possibilità di attuare concretamente i diritti proclamati. E qui sta il problema: non si riflette più sul fondamento delle cose, e quindi sui principi, ma soltanto sulla operatività e realizzabilità pratica; in tal modo l'uomo si muove invano, spostandosi ripetutamente da una contingenza ad un'altra contingenza. E' fin troppo evidente infatti che i diritti oggi sono ben lungi dall'essere rispettati e fatti rispettare, ed è altrettanto evidente che la corruzione dilagante (non solo in Italia) induce senza dubbio l'uomo ad affermare che non sempre la legge è uguale per tutti,¹¹⁸¹ come invece dovrebbe essere in uno stato liberal-democratico. Ma sull'errore di fondo dell'ideale democratico ed egualitario, e sui gravi errori di fraintendimento che esso comporta si è già detto.

Un largo e generale consenso su alcune direttrici generali del diritto - i diritti di libertà, i diritti politici, i diritti sociali - non deve far dimenticare l'estrema proliferazione di una miriade di micro-diritti dovuti all'aumento del grado di complessità sociale tipico dell'Occidente moderno. La crescente quantità di informazione, per esempio, sta generando il diritto a non essere ingannati, la perdita di fiducia nelle istituzioni ha generato il diritto alla trasparenza degli atti amministrativi (Legge n° 241/1990), il sempre più massiccio utilizzo di apparati tecnici ha generato nuovi reati come lo *stalking*, il fastidio per l'invadenza in alcuni settori della sfera privata ha sviluppato il

¹¹⁸⁰ Ivi, p. 75 e p. 118.

¹¹⁸¹ Sulla disincantata analisi dell'Italia di oggi si veda l'ottima raccolta di saggi di un giornalista-scrittore che possiede il merito di non essere schierato e di padroneggiare un'ottima strumentazione culturale di tipo giuridico, sociologico, filosofico, storico: M. Fini: *Senz'anima*, Chiarelettere, Milano, 2010.

diritto alla riservatezza e alla tutela di alcuni “dati sensibili”.¹¹⁸² Ma gli esempi potrebbero tranquillamente moltiplicarsi.

Stante il costante aumento della velocità e della frenesia dell'epoca moderna, è facile prevedere ulteriori cambiamenti anche a breve termine, e la conseguente comparsa di ulteriori diritti, i quali prepareranno il terreno ad altri e più nuovi diritti in un processo che potrà aver fine soltanto con la fine dell'attuale ciclo cosmico. Presumibilmente diventerà sempre più difficile gestire questi frequenti cambiamenti e questi nuovi diritti che andranno ad allargare la già ampia fetta della normativa al riguardo. Ma c'è di più: il fatto che allo svilupparsi di ogni nuovo diritto un altro entri in pericolo induce ad immaginare che sarà sempre più difficile gestire tutti i diritti allo stesso modo: c'è il rischio di concentrarsi su alcune sfere del diritto trascurandone altre, così da ingenerare forme di vita parziali e alienate che nulla hanno a che vedere con una reale soddisfazione globale e complessiva dell'individuo. Ed ecco infatti un possibile diritto futuro: il diritto alla felicità! Che tanto più sarà sbandierato e tanto meno sarà rispettato!

Va messo in evidenza un altro delicato aspetto della proliferazione dei diritti in epoca moderna: oggi non si può istituire un diritto a favore di una categoria di persone senza sopprimere un diritto di altre categorie contigue di persone: il diritto a non subire il fumo passivo cozza contro il diritto del fumatore di fumare; il diritto a non essere ingannati cozza contro il diritto di costruire un'informazione mediatica basata sull'*audience*, sul consenso e sulla pubblicità. Il moltiplicarsi dei diritti individuali ha posto in ombra i diritti di una collettività-comunità e ha creato ampie fasce di individui isolati e soli, e senza che la loro identità venga minimamente considerata e riconosciuta. L'«Io» dell'uomo moderno, a dispetto di tutta la psicanalisi dell'universo, anziché essere unitario e solido, appare sempre più frammentato, precario e instabile, con gravi conseguenze sul piano qualitativo dell'esistenza dell'individuo. Ma è inevitabile che se la qualità è quasi del tutto scomparsa dal mondo, deve essere quasi del tutto scomparsa anche dall'esistenza dell'individuo medio dell'epoca attuale. L'uomo moderno, indotto a rincorrere continuamente nuovi e discutibili obiettivi, difficilmente può raggiungere la felicità. Se c'è stata un'epoca dove l'infelicità è regnata sovrana questa è sicuramente l'epoca moderna. E dopo una breve riflessione sulla complessità di queste analisi è difficile conservare ancora dei ragionevoli dubbi in proposito.

Va poi detto che tanto più le società sono protette, giuste e tutelate da un apparato normativo e sovrastrutturale che si estende a livello capillare (come avviene per esempio nei paesi scandinavi) e tanto più essi sono esposti a rischi di alienazione e di insoddisfazione. Come ha riconosciuto giustamente Nietzsche, i sistemi sociali, per essere “giusti”, ossia per lasciare spazio alla *realizzazione* degli individui, devono rimanere relativamente “aperti”,¹¹⁸³ ma rimanendo relativamente aperti espongono nel medesimo tempo l'individuo ad un maggior rischio di pericolo e di ingiustizia. Non vi è tanta scelta! E da questa contraddizione appare pressoché impossibile uscire. Non

¹¹⁸² Il problema dei diritti del mondo moderno si è ulteriormente aggravato e complicato proprio a causa della confusione venutasi a creare, come si è visto, tra la sfera privata e la sfera pubblica, laddove esse tendono a confondersi e a scambiarsi l'un l'altra senza alcun criterio sensato o coerenza logica, ossia senza fare riferimento a qualche principio di ordine superiore.

¹¹⁸³ F.W. Nietzsche: *Al di là del bene e del male*, Newton, Roma, 1977, pp. 184-185.

al livello della quantità e della materia, perlomeno. Perché a questo livello ogni scelta viene vissuta come una *inspiegabile* rinuncia, ora in un senso e ora nell'altro.

Nel panorama moderno non si può non cogliere, assieme a Bobbio,¹¹⁸⁴ quel paradosso che fa sì che più si possiede e meno liberi si è! E l'uomo maggiormente incatenato e dipendente sarà necessariamente un uomo antropologicamente debole, e quindi necessariamente infelice.¹¹⁸⁵ Non solo, ma l'abbondanza di stimoli - sicuramente stimoli di cattiva qualità, vista l'epoca - uccide la funzione stessa del godere, e "tanto più l'ambiente si fa colorato e rumoroso tanto più risulta agli uomini privo di gioia".¹¹⁸⁶ Oltre a ciò l'aumento della dimensione utilitaristica nel tessuto della vita moderna ha generato quell'insidioso equivoco secondo cui non basta la semplice esistenza della persona perché il suo diritto di persona sia riconosciuto, ma esso deve anche essere *meritato*, negando così in tal modo quel diritto all'esistenza e alla vita che la morale precedente annoverava tra i «diritti naturali»,¹¹⁸⁷ e che oggi è praticamente scomparso. Il «merito», in effetti, può costituire senz'altro un criterio valido se applicato a determinati settori produttivi in cui diventi rilevante la «competenza», ma nel momento in cui lo si volesse estendere alla persona e alla sua identità - globalmente intesa - produrrebbe certamente una forzata frammentazione della stessa identità e svariate altre distorsioni in merito alle valutazioni che un sistema sociale dovrebbe conferire ai diversi individui che ne fanno parte.

E' necessario ricordare inoltre che la libertà e il potere rappresentano concetti fra loro incompatibili: ed è ancora Bobbio a ricordarlo quando cita l'esempio di come "il potere di acquistare un'automobile abbia ridotto la libertà di circolazione".¹¹⁸⁸

Dunque: la varietà dei codici naturali e morali proposti oggi con sempre maggior frequenza non fa che deludere la pretesa del giusnaturalismo di individuare diritti e/o morali assolute. E questo fatto complica le cose al punto da creare un "abuso" della parola «diritto» nel linguaggio moderno,¹¹⁸⁹ che si trova in tal modo ancor più lontano dall'individuare il bandolo della matassa. Non è certamente un caso se oggi si assiste ad uno iato fra teoria e prassi in campo normativo e giuridico: queste due istanze si muovono su binari distinti e a velocità diverse e crescenti. Episodi e azioni considerati scandalosi alcuni anni fa oggi fanno sorridere; alcuni comportamenti dell'uomo attuale faranno sicuramente sorridere chi a lui guarderà fra vent'anni.¹¹⁹⁰ Naturalmente vale anche il contrario: non è raro il caso di colui che rimpiange un contesto normativo e culturale passato e che oggi gli appare irrimediabilmente perduto. Nondimeno tutti questi aspetti rappresentano ulteriori effetti del forte pluralismo, della confusione e dell'estremo relativismo in cui vive l'uomo di oggi (sebbene l'utilizzo del termine «vive» inizi a diventare improprio, o quantomeno a suscitare forti perplessità in proposito).

¹¹⁸⁴ N. Bobbio: *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, p. 118 e p. 41.

¹¹⁸⁵ Come si è già visto Cioran sostiene "l'evidenza della correlazione fra il moltiplicarsi dei bisogni e l'aumentare dei terrori" (si veda: E.M. Cioran: *La caduta nel tempo*, Adelphi, Milano, 1995, p. 36).

¹¹⁸⁶ M.F. Scheler: *Il risentimento nella edificazione delle morali*, Vita e Pensiero, Milano, 1975, p. 162.

¹¹⁸⁷ Ivi, p. 166.

¹¹⁸⁸ N. Bobbio: *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, p. 41 e p. 118.

¹¹⁸⁹ Ivi, p. 84 e p. 118.

¹¹⁹⁰ Si pensi per esempio a come in pochi anni sia sproporzionatamente aumentata l'intolleranza nei confronti del fumo e dei reati di *stalking* e di molestia sessuale (a probabile imitazione ritardata degli USA?!).

Il fatto che, specie in un Paese come l'Italia, sia ravvisabile oggi un numero di leggi «quantitativamente» maggiore rispetto a qualsiasi altro paese al mondo, non fa che confermare non soltanto la «contaminazione quantitativa» anche in campo giuridico, ma consente di collocare la nostra penisola ai primi posti in fatto di corruzione e ambiguità dei costumi.¹¹⁹¹ Ma non ci si illuda: questa non è che una delle innumerevoli propaggini di quel mostro che usualmente viene denominato «Occidente».

Ulteriori problemi comparsi dopo il capovolgimento - e che hanno assunto una valenza sempre più grave nell'epoca attuale - sono quelli derivanti dalla diminuzione dell'autonomia di un sistema politico collocato all'interno di un sovra-sistema globale, all'asservimento del quale l'economia degli stati sembra indurre.¹¹⁹² Non solo, ma la partecipazione diretta dei cittadini alla vita politica non ha mai mostrato così tanti e pesanti limiti come oggi: mentre si è progressivamente consolidato uno scollamento tra la base e i vertici il cittadino inizia a percepire l'inefficacia della sua partecipazione alla vita politica; i partiti appaiono sempre più come delle grandi oligarchie che, oltre ad aver contribuito alla paralisi governativa, sembrano essersi curati sempre più dei loro interessi personali e sempre meno di quelli reali del paese. Ma non ci si deve stupire nemmeno di questo: ce lo aveva ricordato il già citato Tocqueville, proprio laddove scrisse che sono i sistemi democratici ad andare incontro ad un destino di crescente corruzione.¹¹⁹³ E senza necessariamente dover richiamare i già citati Platone e Aristotele - i quali, come è noto, consideravano la democrazia una «forma degenerata» di governo - non ci si stupisca almeno più del non-funzionamento dei moderni sistemi democratici, giunti oramai all'apoteosi del non-senso.

Sempre meno poi si parla di giustizia in riferimento ad una azione politica e sempre più ci si interroga sulla sua efficacia e sulla sua opportunità.¹¹⁹⁴ Il che non fa che confermare la sostanziale mancanza di ogni autentico riferimento superiore. L'avversario politico, oggi, non viene giudicato ingiusto e combattuto con armi leali, ma viene semplicemente *depotenziato*.¹¹⁹⁵ In qualsiasi modo, e utilizzando per fini strumentali qualsiasi tipo di pretesto. Questo «depotenziamento» dell'avversario politico - e la paralisi operativa che ne consegue - costituisce certamente uno degli effetti del forte allontanamento da un sia pur minimo orientamento superiore e trascendente. Questo fenomeno rappresenta sicuramente anche uno dei fattori che contribuiscono ad aggravare la crisi della governabilità alla quale assistono impotenti i maggiori stati dell'Occidente moderno.

Ma proprio queste ultime riflessioni dovrebbero contribuire a gettare nuova luce sul fatto che le criticità dell'Occidente moderno possono acquistare un nuovo senso - più chiaro e completo - se filtrate attraverso la più potente lente dello sguardo metafisico. Reinterpretando e ricollocando non soltanto tutta la filosofia, ma anche la

¹¹⁹¹ Le ragioni per cui gli italiani hanno sviluppato un carattere di questo tipo sono storiche: nel corso del tempo le svariate popolazioni che hanno dominato la nostra penisola hanno contribuito a determinare nei suoi abitanti una tipologia caratteriale più vicina a quella dello schiavo che a quella dell'uomo libero e patriottico. Conseguentemente si sono sviluppati e diffusi i conseguenti tratti caratteriali dell'astuzia, del familismo, dell'istrionismo, dell'opportunismo, dello scarso senso civico e dello stato.

¹¹⁹² N. Bobbio: *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, p. 118 e p. 167.

¹¹⁹³ A. Tocqueville: *La democrazia in America*, Cappelli editore, Bologna, 1971.

¹¹⁹⁴ N. Bobbio: *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, p.118 e p. 170.

¹¹⁹⁵ Ivi, p. 118 e p. 175.

storia, l'antropologia, la scienza, la sociologia, questo nuovo tipo di visuale permette di superare ogni inganno ed ogni errore, e consente di realizzare nel medesimo tempo una nuova sintesi di tutti i punti di vista dettati da angolature inferiori. Questo nuovo tipo di sguardo, dalle possibilità davvero infinite e illimitate, consente di cogliere tutte le cose dal punto più elevato che ci sia: lo sguardo metafisico, lo sguardo dall'alto!

4.2. Ringraziamenti.

Ringrazio il Professor Luigi Vero Tarca, del Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell'Università Ca' Foscari di Venezia, per aver accettato in qualità di relatore questo tipo di tesi, e per avermi concesso fin dall'inizio piena fiducia e completa autonomia per lo svolgimento di questo lavoro.

Marghera (Venezia), gennaio 2015

(stesura effettuata tra giugno e dicembre 2014)

Dario Roman

4.3. Bibliografia.

Avvertenze:

Per comodità, i testi più frequentemente richiamati compaiono nelle note a piè di pagina sotto forma di sigla, come di seguito indicato.

Le frasi integralmente estratte da altre fonti vengono riportate nel testo fra virgolette. Se nel testo non compaiono frasi virgolettate significa che la nota intende soltanto *fare riferimento* ad un contenuto della fonte concettualmente collegato alla stesura della presente trattazione.

Inoltre, come da comune convenzione, nel caso in cui le citazioni riportate da altre fonti siano particolarmente importanti o lunghe, esse vengono inserite nel testo in corpo minore centrato e separato.

L'elenco dei testi di seguito riportato si riferisce alle fonti principali che sono state oggetto di consultazione per la stesura del presente lavoro.

Il segno «+», che nell'elenco delle opere di Guénon compare in un paio di fonti, indica il raggruppamento in un unico testo italiano di due opere originariamente distinte di Guénon.

Date e riferimenti in lingua originale francese si riferiscono alla prima pubblicazione dell'opera, anche se le note utilizzate nella presente trattazione, salvo diversamente specificato, si riferiscono all'edizione italiana.

Testi di René Guénon (la cui versione italiana è quella che è stata consultata):

TE1 - Il Teosofismo - vol. 1, (1921). *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, Paris, 1921, (tr. it. *Il teosofismo. Storia di una pseudo-religione*, vol. 1, Delta Arktos, Torino, 1987).

TE2 - Il Teosofismo - vol. 2, (1921). *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, Paris, 1921, (tr. it. *Il teosofismo. Storia di una pseudo-religione*, vol. 2, Delta Arktos, Torino, 1987).

INT - Introduzione generale allo studio delle dottrine indù, (1921). *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Paris, 1921, (tr. it. *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, Adelphi, Milano, 1989).

ES - Errore dello spiritismo, (1923). *L'Erreur spirite*, Paris, 1923, (tr. it. *Errore dello spiritismo*, Rusconi, Milano, 1974).

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

VED - L'uomo e il suo divenire secondo il Vedanta, (1925). *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, Paris, 1925, (tr. it. *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, Adelphi, Milano, 1992).

ED - L'Esoterismo di Dante, (1925). *L'Ésotérisme de Dante*, Paris, 1925, (tr. it. *L'esoterismo di Dante*, Adelphi, Milano, 2001).

CM - La crisi del mondo moderno, (1927). *La crise du monde moderne*, Paris, 1927, (tr. it. *La crisi del mondo moderno*, Mediterranee, Roma, 1972).

RM - Il Re del mondo, (1927). *Le Roi du Monde*, Paris, 1927, (tr. it. *Il Re del Mondo*, Adelphi, Milano, 1977).

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

SC - Il simbolismo della croce, (1931). *Le symbolisme de la Croix*, Paris, 1931, (tr. it. *Il simbolismo della croce*, Adelphi, Milano, 2012).

SME - Gli stati molteplici dell'essere, (1931). *Les États multiples de l'Être*, Paris, 1931, (tr. it. *Gli stati molteplici dell'essere*, Adelphi, Milano, 1996).

RIS - Il Risveglio della Tradizione occidentale (scritti 1923-1935 pubblicati in Atanor e Ignis). A cura di Mariano Bizzarri, Atanòr, Roma, 2003.

TT - La Tradizione e le Tradizioni (scritti 1910-1938).
A cura di Alessandro Grossato, Mediterranee, Roma, 2003.

PN - Precisazioni necessarie (saggi 1934-1940 apparsi su "Diorama", la rubrica del quotidiano cremonese "Il Regime Fascista" diretta da Julius Evola), Il Cavallo alato - Edizioni di Ar, Padova, 1988.

RQ - Il Regno della Quantità e i segni dei tempi, (1945). *Le Règne de la Quantité et le Signes des Temps*, Paris, 1945, (tr. it. *Il Regno della Quantità e i segni dei Tempi*, Adelphi, Milano, 1982).

PCI - I Principi del calcolo infinitesimale, (1946). *Les principes du calcul infinitésimal*, Paris, 1946, (tr. it. *I principi del calcolo infinitesimale*, Adelphi, Milano, 2011).

GT - La Grande Triade, (1946). *La Grande Triade*, Paris, 1946, (tr. it. *La Grande Triade*, Adelphi, Milano, 1980).

LE - Lettere a Julius Evola (1930-1950), a cura di Renato Del Ponte, Arktos, Carmagnola (TO), 2005.

IR - Iniziazione e realizzazione spirituale, (1952). *Initiation et Réalisation spirituelle*, Paris, 1952, (tr. it. *Iniziazione e realizzazione spirituale*, Edizioni Studi Tradizionali, Torino, 1967).

EC+SB - L'Esoterismo cristiano, (1954) + San Bernardo, (1929). *Aperçus sur l'Ésotérisme chrétien*, Paris, 1954 + *Saint-Bernard*, Marseille, (1929), (tr. it. *Considerazioni sull'Esoterismo cristiano e San Bernardo*, Arktos-Oggero, Torino, 1989-1997).

SSS - Simboli della scienza sacra, (1962). *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, Paris, 1962, (tr. it. *Simboli della Scienza sacra*, Adelphi, Milano, 1975).

SM1 - Studi sulla Massoneria e il Compagnonaggio - vol.1, (1964). *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, 2 voll, Paris, 1964, (tr. it. *Studi sulla massoneria e il compagnonaggio*, 2 voll, Arktos-Oggero, Torino, 1991).

SM2 - Studi sulla Massoneria e il Compagnonaggio - vol.2, (1964). *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, 2 voll, Paris, 1964, (tr. it. *Studi sulla massoneria e il compagnonaggio*, 2 voll, Arktos-Oggero, Torino, 1991).

SI - Studi sull'Induismo, (1966). *Études sur l'Hindouisme*, Paris, 1966, (tr. it. *Studi sull'Induismo*, Fratelli Melita, La Spezia, 1989; altra tr. it. LibrItalia, 1997).

CC - Forme tradizionali e cicli cosmici, (1970). *Formes traditionnelles et Cycles cosmiques*, Paris, 1970, (tr. it. *Forme tradizionali e cicli cosmici*, Mediterranee, Roma, 1974).

EIT+MO - L'Esoterismo islamico e il Taoismo, (1973) + La Metafisica orientale, (1939). *Aperçus sur l'Ésotérisme islamique et le Taoïsme*, Paris, 1973 + *La Métaphysique orientale*, Paris, 1939, (tr. it. *L'Esoterismo islamico e il Taoismo - La metafisica orientale*, Arktos-Oggero, Torino, 1990).

REC - Recensioni, (1974). *Comptes Rendus*, Paris, 1973, (tr. it. *Recensioni*, Luni editrice, Milano, 2005; comprende "Recensioni di libri" - 1929-1950 e "Recensioni di articoli di riviste" - 1931-1950 in *Le Voile d'Isis*, diventato *Études Traditionnelles* nel 1937).

DEM - Il Demiurgo e altri saggi [la prima parte del testo include *Mélanges*, Paris, (1976); la seconda si intitola "Scienze e arti tradizionali" e la terza "Di alcuni errori moderni"], (tr. it. *Il demiurgo - e altri saggi*, Adelphi, Milano, 2007).

GD - Gerarchia e democrazia (di Evola e Guénon), Edizioni di Ar, Padova, 1970.

ARC - L'Archeometra, Atanòr, Roma, 1986.

CVI - Considerazioni sulla Via Iniziatica (1946). *Aperçus sur l'Initiation*, Paris, 1946, (tr. it. *Considerazioni sulla via iniziatica* [a cura di Corrado Rocco], Gherardo Casini editore, Sant'Arcangelo di Romagna (RN), 2010).

PE - Pensieri sull'Esoterismo [lessico guénoniano], Gruppo editoriale Sant'Arcangelo di Romagna (RN), 2011.

Testi di René Guénon in lingua originale francese che sono stati consultati:

PSY - *Psychologie*, Arché, Milano, 2001.

La crise du monde moderne, Gallimard, Paris, 1946.

Orient e Occident, Éditions Véga, Paris, 1976.

Le Règne de la Quantité - et le Signes des Temps, Gallimard, Paris, 1945.

Testi su René Guénon che sono stati consultati:

PDV1 - P. Di Vona: *René Guénon e la metafisica*, Sear Edizioni, Borzano (RE), 1997.

PDV2 - P. Di Vona: *René Guénon contro l'Occidente*, Il Cerchio Iniziative Editoriali, Rimini, 1998.

PDV3 - P. Di Vona: *Evola e Guénon - Tradizione e Civiltà*, Società Editrice Napoletana, Napoli, 1985.

PDV4 - P. Di Vona: *Evola Guénon De Giorgio*, Sear Edizioni, Borzano (RE), 1993.

'Abd al Wahid: *In Memoriam René Guénon*, Chaiers de l'Unicorne - 9, Arché, Milano, 1981.

N. D'Anna: *Il gioco cosmico - tempo ed eternità nell'antica Grecia*, Mediterranee, Roma, 2006.

D. Gattegno: *René Guénon - la sua vita, il suo pensiero*, Ed. l'Età dell'Acquario, Torino, 2006.

A. Coomaraswamy: *Tempo ed eternità* (a cura di G. Marchianò), Mediterranee, Roma, 2013.

S.S. Addario: *René Guénon - la funzione e l'opera*, Gruppo Editoriale Acireale, Roma, 2012.

AAVV (Fondazione J. Evola): *Esoterismo e religione nel pensiero di René Guénon*, Arktos, Torino, 2009.

J.P. Laurant: *René Guénon - Esoterismo e Tradizione*; Mediterranee, Roma, 2008.

G. Cognetti: *La pace è un'utopia? - La prospettiva di Raimon Panikkar*, Rubettino, Catanzaro, 2006.

N. D'Anna: *René Guénon e le forme della Tradizione*, Il Cerchio, Rimini, 1989.

P. Chacornac: *Vita semplice di René Guénon*, Luni, Milano, 2005.

A. Terenzoni: *Lessico di René Guénon*, Alkaest, Genova, 1983.

J.M. Vivenza: *Dizionario guénoniano*, Ed. Arkeios, Roma, 2007.

Altri testi che sono stati consultati:

Matgioi: *La Via metafisica*, Luni, Milano, 2005.

Matgioi: *La Via razionale*, Luni, Milano, 2014.

S. Abd-al-Wâhid Pallavicini: *L'islam intérieur - Message d'un maître soufi*, Bartillat, Paris, 1995.

J. Krishnamurti: *La ricerca della felicità*, Mondadori, Milano, 2007.

J. Krishnamurti: *Sul conflitto*, Astrolabio-Ubaldini, Roma, 2000.

A. Bellan (a cura di): *Teorie della reificazione - storia e attualità di un fenomeno sociale*, Mimesis, Milano-Udine, 2013.

Aristotele: *Politica - vol. I*, Fondazione L. Valla - Mondadori, Milano, 2014.

Aristotele: *Metafisica* (testo greco a fronte, a cura di M. Zanatta), Rizzoli, Milano, 2009.

Aristotele: *Fisica* (testo greco a fronte, a cura di R. Radice), Bompiani, Milano, 2011.

- Platone: *Tutti gli scritti* (a cura di G. Reale), Bompiani, Milano, 2000.
- J. Evola: *Rivolta contro il mondo moderno*, Mediterranee, Roma, 1969-1998.
- J. Evola: *Cavalcare la tigre*, Mediterranee, Roma, 1961-2000.
- J. Evola: *Ricognizioni - uomini e problemi*, Mediterranee, Roma, 1974.
- C. Rovelli: *Sette brevi lezioni di fisica*, Adelphi, Milano, 2014.
- I. Prigogine: *La nascita del tempo - le domande fondamentali sulla scienza dei nostri giorni*, Bompiani, Milano, 1991.
- M. Dorato: *Che cos'è il tempo? - Einstein, Gödel e l'esperienza comune*, Carocci, Roma, 2013.
- V. Mascherpa: *Oltre i limiti - superare se stessi*, Adea, Cremona, 1998.
- G. Turnaturi: *Vergogna - metamorfosi di un'emozione*, Feltrinelli, Milano, 2012.
- E. Rutigliano: *Sociologi - uomini e problemi*, Franco Angeli, Milano, 1990.
- R. Messner: *La vita secondo me*, Corbaccio-Garzanti, Milano, 2014.
- P. Donini-F. Ferrari: *L'esercizio della ragione nel mondo classico*, Einaudi, Torino, 2005.
- I. Kant: *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari, 1997.
- I. Kant: *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari, 2005.
- I. Kant: *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari, 1997.
- B.E. Babich: *Nietzsche e la scienza - arte vita e conoscenza*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1996.
- M. Eliade: *Trattato di storia delle religioni* (a cura di P. Angelini), Bollati-Boringhieri, Torino, 1957-2008.
- Eraclito: *Frammenti* (testo greco e fronte, a cura di F. Fronterotta), Rizzoli, Milano, 2013.
- P. Ariès: *Storia della morte in Occidente*, Rizzoli, Milano, 1978.

- P. Ariès: *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Laterza, Roma-Bari, 1994.
- È. Durkheim: *Il suicidio*, Rizzoli, Milano, 1987.
- AAVV: *Pratiche filosofiche e cura di sé*, Mondadori, Milano, 2006.
- R. Màdera-L.V. Tarca: *La filosofia come stile di vita*, Mondadori, Milano, 2003.
- AAVV, M.C. Pavan (a cura di): *I mistici nelle grandi tradizioni - omaggio a Raimon Panikkar*, Jaca Book, Milano, 2009.
- R. Bizzocchi: *Guida allo studio della storia moderna*, Laterza, Roma-Bari, 2002.
- M. Weber: *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze, 1945.
- E.M. Cioran: *La caduta nel tempo*, Adelphi, Milano, 1995.
- E.M. Cioran: *Storia e utopia*, Adelphi, Milano, 1982.
- E.M. Cioran: *Sillogismi dell'amarezza*, Adelphi, Milano, 1993.
- E.M. Cioran: *Il funesto demiurgo*, Adelphi, Milano, 1986.
- T. Campanella: *Del senso delle cose e della Magia*, Rubettino, Soveria Mannelli (Catanzaro), 2003.
- A. Izzo (a cura di): *Storia del pensiero sociologico, - vol. II - I classici*, Il Mulino, Bologna, 1975.
- F.W. Nietzsche: *Così parlò Zarathustra*, Newton, Roma, 1980.
- F.W. Nietzsche: *La nascita della tragedia - La filosofia nell'età tragica dei Greci - Verità e menzogna*, Newton, Roma, 1991.
- G. Colli: *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano, 1975.
- G. Colli: *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1974.
- M.F. Scheler: *Il risentimento nella edificazione delle morali*, Vita e Pensiero, Milano, 1975.
- E. Canetti: *Massa e potere*, Adelphi, Milano, 1981.

- C. Natali (a cura di): *Introduzione alla storia della filosofia antica*, Cafoscarina, Venezia, 2004.
- H. Arendt: *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino, 2004.
- J.F. Gayraud: *Divorati dalla mafia - Geopolitica del terrorismo mafioso*, Elliot, Roma, 2010.
- C. Capra: *Storia moderna (1492-1848)*, Mondadori Education, Milano, 2011.
- Plotino: *Enneadi*, (testo greco a fronte, a cura di G. Faggin), Bompiani, Milano, 2000-2014.
- L. Cortella (a cura di): *Storia della metafisica - dalle origini greche a Hegel*, (antologia di testi commentata, a cura di L. Cortella), Cafoscarina, Venezia, 2014.
- L. Cortella: *Dal soggetto al linguaggio - un percorso nella filosofia contemporanea*, Cafoscarina, Venezia, 1994-2006.
- A. Schopenhauer: *Supplementi a «Il mondo come volontà e rappresentazione»* (a cura di G. Brianese), Einaudi, Torino, 2013.
- A. Schopenhauer: *Il mondo come volontà e rappresentazione - in appendice: Critica della filosofia kantiana* (a cura di G. Brianese), Einaudi, Torino, 2013.
- A. Schopenhauer: *Il mondo come volontà e rappresentazione - in appendice: Critica della filosofia kantiana* (a cura di G. Riconda), Mursia, Milano, 1969.
- A. Schopenhauer: *Sulla quadruplici radice del principio di ragione sufficiente* (a cura di S. Giametta), Rizzoli, Milano, 1995.
- L. Ruggiu: *Tempo della fisica e tempo dell'uomo - Parmenide Aristotele, Agostino*, Cafoscarina, Venezia, 2007.
- N. Abbagnano-G. Fornero: *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino, 1998.
- AAVV (a cura di G. Pasquale): *Ritorno ad Atene - studi in onore di U. Galimberti*, Carocci, Roma, 2012.
- U. Galimberti: *Psiche e techne - L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano, 2002.
- U. Galimberti: *Il tramonto dell'Occidente - nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Feltrinelli, Milano, 2005.

- Confucio: *Dialoghi* (testo a fronte, a cura di T. Lippiello), Einaudi, Torino, 2003.
- F. Cammisa-P. Tournour-Viron: *Tecniche di comunicazione*, Scuola e Azienda-Mondadori Education, Milano, 2012.
- P. Pagani: *Appunti di "Introduzione alla filosofia"*, dispensa ad uso didattico, Venezia, 2009.
- P. Pagani (a cura di): *Ragione, Passione, Libertà (antologia di testi)*, dispensa ad uso didattico, Venezia, 2009.
- P. Pagani (a cura di): *Appunti per il corso di "Antropologia filosofica"- Ragione, Passione, Libertà*, dispensa ad uso didattico, Venezia, 2008.
- A. Petagine: *Profili dell'umano - Lineamenti di Antropologia Filosofica*; FrancoAngeli, Milano, 2007.
- S. Maso e C. Franco (a cura di): *Sofisti: Protagora, Gorgia, Dissoi Lògoi - Una reinterpretazione dei testi*, Zanichelli, Bologna, 1995.
- O. Oskraham-H. Hanahit: *Essere o apparire*, Adea, Cremona, 1998.
- M. Heidegger: *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1976.
- S. Maso: *L.Ph.G. - Lingua Philosophica Graeca - Dizionario di Greco filosofico*, Mimesis, Milano-Udine, 2010.
- G.L. Paltrinieri: *L'uomo nel mondo - Libertà e cosa in sé nel pensiero di Immanuel Kant*, Carocci, Roma, 2001.
- A. Bianchi-P. Di Giovanni: *Psiche e società - elementi di psicologia, sociologia e statistica*, Paravia, Torino, 1997.
- N. Diop-G. Cecconi: *Le catene di Goré - dal Senegal all'America senza ritorno*, Giovane Africa Edizioni, Pontedera, Pisa, 2011.
- A. Bianchi-P. Di Giovanni: *Psicologia oggi*, Paravia, Torino, 2005.
- E. Ruffaldi-P. Carelli-U. Nicola-G.P. Terravecchia-A. Sani: *Il pensiero plurale - Filosofia: storia, testi, questioni*, 4 voll, Loescher, Torino, 2008 (vol. 1: *Antichità e medioevo*, vol. 2: *L'età moderna*, vol. 3: *L'Ottocento*, vol. 4: *Il Novecento*).
- N. Abbagnano-D. Massaro-G. Fornero: *Fare filosofia - Autori, testi, laboratorio*, 3 voll, Paravia, Torino, 2000.

N. Abbagnano-D. Massaro-G. Fornero: *Fare filosofia - Temi, testi, laboratorio*, 3 voll, Paravia, Torino, 2000.