



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA,  
PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA TRIENNALE IN FILOSOFIA

L'ESSERE E IL NON-ESSERE NELLE OPERE DI  
RENÉ GUÉNON

*Relatore:*

*Ch.mo Prof. Enrico Moro*

*Laureando:*

*Ivan Siani*

*Matricola n. 1231367*

Anno accademico 2022-2023

*Ai miei genitori*

## SOMMARIO

INTRODUZIONE .....	1
CAPITOLO PRIMO: BREVE INTRODUZIONE ALL'OPERA DI RENÉ GUÉNON..	4
CAPITOLO SECONDO: ESSERE, NON-ESSERE E INFINITO.....	16
1. L'ESSERE E LA «MANIFESTAZIONE».....	16
2. IL RAPPORTO DELL'ESSERE CON L'«INFINITO METAFISICO» E L'INTRODUZIONE DELLA NOZIONE DI «NON-ESSERE».....	22
3. APPROFONDIMENTO DELL'AUTENTICA NOZIONE DI «INFINITO».....	32
4. INFINITO E NON-ESSERE .....	37
CONCLUSIONI.....	44
1. ULTIME NOTE SULLA REALIZZAZIONE SINTETICA DELL'INFINITO O DEL NON-ESSERE .....	44
2. UN BILANCIO FINALE .....	48
BIBLIOGRAFIA .....	55

## INTRODUZIONE

In questo breve studio ci si propone di prendere in esame il tema, di natura squisitamente metafisica, dell'Essere e del Non-Essere nell'opera dello Shaykh Abd' al-Wahid Yahya René Guénon. L'analisi si articola in due capitoli, di cui il secondo è a sua volta suddiviso in quattro sezioni. Il primo capitolo ha la funzione di introdurre, considerando la scarsa notorietà dell'autore (perlomeno all'interno del panorama degli studi filosofici accademici), all'opera di Guénon nella sua globalità. La specifica tematizzazione delle nozioni di «Essere» e «Non-Essere» è dunque preceduta da una contestualizzazione generale, che ha il fine di reinserire la questione all'interno di un orizzonte di riferimento più ampio. Vi sono infatti delle premesse che è necessario porre per comprendere al meglio la trattazione dell'argomento da parte di Guénon, il quale, nella sua impostazione teoretica, condivide ben poco con i suoi contemporanei. Queste premesse riguardano perlopiù il modo in cui Guénon intende i suoi stessi lavori (quale ne sia l'origine, e quali le finalità) e il suo atteggiamento circa la «metafisica»; riguardo quest'ultima, il suo storicizzarsi (pur mai tradendo la sua natura intemporale) nelle diverse «tradizioni», il suo esprimersi attraverso il «simbolismo», e il suo realizzarsi attraverso l'«esoterismo» (l'«iniziazione»). Nel secondo capitolo (come indica il titolo) si ha invece l'esposizione vera e propria del tema principale, il quale s'impenna, oltre che sulle già menzionate nozioni di Essere e Non-Essere, su quella di «Infinito». Quest'ultima, infatti, riveste un ruolo fondamentale nell'opera guénoniana e si lega nel profondo con le altre due. Lungo la scansione delle quattro sezioni, le tre nozioni verranno dunque analizzate sia singolarmente che nelle loro intersezioni, nei loro rapporti reciproci; in tal modo, verranno evocati con una spontaneità naturale, vista l'intima coappartenenza di quelle a questi, concetti chiave della filosofia (benché non si riducano interamente a esser questo!) tra i quali, ad esempio, «possibilità», «necessità», «libertà», «principio», «nulla», «verità», «unità», «trascendenza», «immanenza». Infine, la conclusione comprende due considerazioni di natura distinta: la prima consiste in un approfondimento dei risultati conseguiti alla fine del capitolo secondo (o quasi

una sollecitazione a percorrerli fino in fondo), mentre la seconda in un tentativo di dialogo tra l'opera di Guénon (sia nella sua globalità che specificatamente sull'Essere e il Non-Essere) e la filosofia. La questione dell'Essere e del Non-Essere ha infatti la possibilità di incidere profondamente sulla definizione e sull'essenza stessa della «filosofia», così come, più secondariamente, sugli studi accademici della storia del pensiero filosofico. Le domande che strutturano questo attraversamento conclusivo sono: che cosa procura l'esposizione di Guénon sull'Essere e il Non-Essere alla disciplina filosofica? Cosa, di quest'esposizione, costituisce un guadagno per la filosofia e il suo studio in ambito universitario? A quali inediti risvolti può dare accesso?

Oltre a questo, però, c'è qualcosa di ben più fondamentale che occorrerà appurare in questo “bilancio finale”. E cioè, come e in che misura i lavori di Guénon possono impattare su una ricerca di natura non più scolastica (o, come dire, di erudizione), ma esistenziale? O, con parole più incisive: in che misura l'opera di Guénon può allietare nella Luce beatificante della Conoscenza il tormento di un'angosciosa ricerca della Verità? Tormento erotico, ma quasi flagellante: cosa può, rispetto a quest'esigenza così impellente per il cercatore del Vero originario (del realmente Vero, del veramente Reale), la trattazione dell'Essere e del Non-Essere? È in questo che vedremo l'opera di Guénon acquisire il suo valore essenziale: essa costituisce l'occasione di un riorientamento verticale dell'esistenza e assume pertanto la funzione di “bussola” indicante la direzione da intraprendere nella ricerca di un'autentica realizzazione di sé: realizzazione, unitamente e simultaneamente a quella della “Grande Verità del Tutto”, del proprio vero essere (o, come si vedrà, del proprio Non-Essere) e della vera libertà, così come della vera felicità (senza che ciò comporti la ricaduta di questioni puramente metafisiche in superficiali considerazioni etico-morali o psicologiche<sup>1</sup>). È dunque soprattutto questo<sup>2</sup> che motiva la preziosità dell'opera

---

<sup>1</sup> Si può allora sostenere che l'opera di Guénon costituisca anche l'occasione di un riorientamento al vero significato della “realizzazione personale” e del “senso della vita”, oltre che al vero significato dell’“essere sé stessi”. Riorientamento o «raddrizzamento» che pare più che mai urgente: non è difficile osservare come, rispetto a queste cose, il mondo contemporaneo abbia dato il peggio di sé, riducendole a un tripudio di banalità e legandole, ad esempio, al “successo lavorativo”, al “benessere psicofisico”, all’“inseguire i propri sogni” e ad altre simili vanità.

guénoniana e l'importanza di un suo recupero, considerata anche la non eccessiva risonanza che nel contesto accademico hanno avuto le pubblicazioni dello Shaykh.

---

<sup>2</sup> Cioè la possibilità effettiva (operativa, reale, pratica), ormai misconosciuta dal mondo moderno e contemporaneo, e riesumata da Guénon attraverso i suoi lavori, di una riorganizzazione della vita (personale e collettiva) centrata sull'asse della metafisica, ovvero della «scienza sacra».

## CAPITOLO PRIMO

### BREVE INTRODUZIONE ALL'OPERA DI RENÉ GUÉNON

Circa la figura di Guénon e la struttura dei suoi lavori, una sommaria introduzione potrebbe rivelarsi utile e certe precisazioni necessarie. René Guénon, nell'islam *Shaykh*<sup>1</sup> 'Abd al-Wahid Yahya<sup>2</sup>, nasce il 15 novembre 1886 in Francia, a Blois, e muore al Cairo, il 7 gennaio 1951, dopo essersi stabilito definitivamente all'età di 44 anni. La sua proposta teoretica<sup>3</sup> si erge ritta<sup>4</sup> – e lo fa intenzionalmente ed esplicitamente – dalle più disparate antiche dottrine metafisiche ed è coesa tanto quanto lo sono queste fra loro nei rispettivi snodi principali. Essa ne sviscera il significato profondo, quello che soggiace agli assetti simbolici svariatemente cangianti nelle forme esteriori, e infine lo disvela come già da sempre unitario a prescindere dalla presenza o meno di ipotetici “contatti” o “debiti” fra culture<sup>5</sup>. Dal semplice quanto evidente presupposto per cui la metafisica,

---

<sup>1</sup> Sul titolo di *Shaykh* e sul ruolo di ‘maestro’ di Guénon, cfr. V. Parodi, “Assentimento e verità nell’opera di René Guénon”, *Rivista di studi tradizionali Nosce te ipsum*, 114, 2020, pp. 89-120: 104-105, e A.A.W. Pallavicini, *A Sufi's Master Message. In memoriam René Guénon*, Fons Vitae, Louisville (KY), 2010, p. 59. D’ora in avanti: *SMM*.

<sup>2</sup> *SMM*, p. 33: «René Guénon’s so called conversion from Christianity to Islam should not be misunderstood as a rejection of his original tradition. Instead, it should be regarded as an acceptance of Islam through which he joined what he called the Primordial Tradition (*din al-qayimah*) in its final expression, which incorporates all previous Revelations without opposing them».

<sup>3</sup> Una precisazione: qui, il termine “teoretico”, al quale sono collegati “teoresi” e “teoria”, potrebbe in effetti suscitare diffidenza nel lettore di Guénon, considerato quanto lo Shaykh sia critico, il più delle volte, nei confronti di una pretesa «conoscenza (solo) teorica». Specifichiamo dunque fin da subito che “teoretico” non è da intendersi nel significato che ha assunto nel linguaggio corrente (che la associa alla «conoscenza speculativa»), ma nel suo senso originario, cioè legato all’autentica «contemplazione» (cfr. R. Guénon, *Considerazioni sull’iniziazione* [1946], a.c.d. P. Nutrizio, Luni editrice, Milano 2011, p. 232. D’ora in avanti: *CSI*).

<sup>4</sup> L’opera di Guénon «si erge al di sopra di tutte le forme tradizionali, perché ne illumina la metafisica condivisa da un punto di vista universale e storico; si pone dalla prospettiva più profonda perché rigorosamente esoterica ed iniziatica» (D. Bornaglio, “Dissentire da René Guénon?”, *Rivista di studi tradizionali Nosce te ipsum*, 114, 2020, pp. 69-88: 72).

<sup>5</sup> Rispetto all’ipotesi di “prestiti” o “assorbimenti” nel corso della storia da parte di dottrine diverse, che si suppone esplicativa delle numerose corrispondenze ritrovabili a livello trans-culturale, R. Guénon, *Il Demiurgo e altri saggi* (1976), a.c.d. G. Cillario, Adelphi, Milano 2007, p. 47 (d’ora in avanti: *DAS*) precisa che: «è piuttosto chiaro che simili asserzioni presuppongono implicitamente che si tratti di semplici ‘idee’, nel significato moderno e psicologico della parola, o di concezioni senza fondamento reale, mentre, per noi come per tutti coloro che si pongono dal punto di vista tradizionale, si tratta al contrario della conoscenza di un certo ordine di realtà; non si vede affatto perché mai una dottrina avrebbe dovuto ‘prendere in prestito’ una simile conoscenza da un’altra dottrina, ma si comprende

in quanto conoscenza della sfera dei principi primi del reale, non può che essere di ordine universale, Guénon ricava che le particolari differenze esteriori – riscontrabili nelle molteplici forme di adattamento di queste verità universali, teologiche o filosofiche che siano – scompaiono, o meglio, sopravvivono solo come veicoli diversi di una medesima conoscenza, la quale in sé permane una e inalterata dai suoi adattamenti specifici. Ora, una prima importante precisazione, in questo senso, potrebbe rendersi necessaria: che significato assume, in un’impostazione come quella di Guénon, il termine «metafisica»? «La metafisica [...] è essenzialmente la conoscenza dell’universale, o, se si vuole, dei principi di ordine universale [...]»<sup>6</sup>, ed è perciò stesso illimitata: «ogni altro punto di vista è più o meno specializzato e soggetto per sua natura a talune limitazioni»<sup>7</sup>. La metafisica è la conoscenza di ciò che non è suscettibile di specificazione e particolarizzazione e in più del particolare adeguatamente trasposto nell’universale; quindi dell’Assoluto e, all’interno di questo, sia di ciò che è suscettibile di calarsi nel contingente e sia di ciò che non lo è<sup>8</sup>. Essendo il suo oggetto «l’universale», che per natura implica presso di sé anche ogni particolare, si può dire che «il dominio della metafisica comprende tutto»<sup>9</sup>, perché ogni cosa è inquadrata e reintegrata nell’orizzonte più ampio del suo principio ultimo, della sua natura originaria, anteriore alle derivazioni e alle specificazioni particolari di cui è suscettibile. Ogni perché è ricompreso nel perché fondamentale, che non rinvia a nulla di anteriore a sé, ma che comprende tutto senza essere a sua volta ricompreso da nulla. Ciò significa che la metafisica si sopraeleva rispetto a tutti gli altri saperi, ma pre-comprendendo in sé ciascuno di essi<sup>10</sup>. La metafisica è la conoscenza del Principio di tutto, e perciò anche di tutto: il suo oggetto è il vertice del Reale e con esso il Reale intero. Questa concezione è restituita, in modo succinto ma efficace, da A. Zorzi:

---

benissimo come tale conoscenza possa essere, in ugual modo e allo stesso titolo, inerente sia all’una che all’altra, in quanto sono entrambe espressioni di un’unica e medesima verità. Conoscenze equivalenti possono e anzi devono trovarsi ovunque; e, quando parliamo di conoscenze equivalenti, vogliamo dire che si tratta in fondo delle stesse conoscenze, ma presentate ed espresse in modi diversi per adattarsi alla costituzione alla costituzione particolare di questa o quella forma tradizionale».

<sup>6</sup> R. Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indu* (1921), a.c.d. P. Nutrizio, Adelphi, Milano 1989, pp. 79. D’ora in avanti: *IGDI*.

<sup>7</sup> Ivi, p. 87.

<sup>8</sup> Cfr. ivi, pp. 79-80.

<sup>9</sup> Ivi, p. 80.

<sup>10</sup> Cfr. ivi, p. 100: «La metafisica deve necessariamente basta a sé stessa, poiché è la sola conoscenza veramente immediata, e non può fondarsi su nessun’altra cosa per il fatto stesso di essere la conoscenza dei principi universali dai quali tutto il resto discende, compresi gli oggetti delle diverse scienze, oggetti che queste isolano da tali principi per considerarli secondo le loro prospettive particolari; [...]»



[...] al termine “Metafisica” viene assegnato un significato che supera grandemente quello che gli veniva attribuito dai greci o dalla Scolastica<sup>11</sup> (e non ha nulla a che vedere con quello dei filosofi moderni): non si tratta solo di ciò che è al di là del mondo fisico, ma è la dottrina concernente il Principio di tutto ciò che è, e la realtà assoluta, senza dualità, ed anche la possibilità per l’essere di liberarsi da ogni illusione e falsa attribuzione e “realizzare”, conoscere per identificazione<sup>12</sup>, la Realtà e la Verità infinita al di fuori della quale nulla può esistere<sup>13</sup>.

Una dottrina di tal genere, in virtù della sua stessa natura, risulta essere, nella sua struttura originaria, inevitabilmente trasversale a tutte le tradizioni; questo non significa però, per Guénon (come specifica Amedeo Zorzi) porsi da una prospettiva «universalistica» (il che renderebbe e ridurrebbe il lavoro di Guénon alla particolare veduta, al pari di altre di egual valore, di un «pensiero individuale» sull’argomento), bensì autenticamente universale. Così in verità di «metafisica» ve n’è una soltanto,

---

<sup>11</sup> Nonostante sia più che corretto, da parte di Zorzi, puntualizzare la distanza che intercorre tra ciò che Guénon intende con «metafisica» e la concezione classica e medioevale di essa, è altrettanto giusto, dall’altro lato, affermare che sia possibile rintracciare anche numerose compatibilità, se non aspetti del tutto identici. Prendendo la concezione della «Sapienza» di Aristotele a paradigma, in entrambi i casi si tratta della conoscenza delle cause prime e supreme; della scienza dell’universale (la conoscenza di tutte le cose in universale); della scienza della divinità, perché il mondo divino non è altro che la sfera dei principi universali; della scienza della verità, la verità ultima. Si tratta anche in entrambi i casi della «scienza architettonica», quella su cui si fondano tutte le altre. La cosa che però risulta forse più interessante rispetto alla formulazione che ne dà Guénon è che questa Sapienza è cosa sacra, cioè divina, non solo perché divino è il suo oggetto, ma perché divino è pure il suo soggetto. Solo la divinità può possedere la Sapienza in massimo grado. Questo aspetto è del tutto conforme all’«ortodossia tradizionale» e al significato di «metafisica» che Guénon propone: esso comporta sempre una «realizzazione» di ordine “ontologico”, nel senso che non è di natura esclusivamente “gnoseologica” (vedasi proseguo della citazione e la nota seguente). Cfr. *IDGI*, p. 120: «La metafisica afferma l’identità fondamentale del conoscere e dell’essere [...]. [...] Aristotele formulò nettamente in linea di principio l’identificazione per mezzo della conoscenza, dichiarando espressamente che “l’anima è tutto ciò che conosce” (*De anima*)».

<sup>12</sup> Su questo punto tornerò in seguito. Per ora, è sufficiente precisare che è questo il motivo per cui il lavoro di Guénon non ha alcuna pretesa di esporre, quasi fosse un sistema, la tanto agognata Verità metafisica nella sua originaria integralità; d’altronde, allo sviluppo “gnoseologico” deve sempre accompagnarsi parallelamente, tanto per Guénon tanto per la tradizione a cui si appella, uno sviluppo “ontologico”. Questo motiva il già accennato disdegno nei riguardi di una pretesa conoscenza (solo) teorica; inoltre, tale presupposto invalida la pretesa di esporre la Verità metafisica in forma discorsiva (scritta o orale che sia) e anche la pretesa di poterla comprendere per questa stessa via. Guénon è chiarissimo: l’unica possibilità di effettiva «realizzazione metafisica dell’essere», cioè di conoscenza della Verità, è la «trasmissione regolare» della «scienza sacra» effettuata tramite i riti iniziatici. Le opere di Guénon, per sua stessa ammissione, non possono che ridursi ad una mera «preparazione» propedeutica al lavoro interiore e al percorso iniziatico. Si potrebbe dire che chi si arresta ad una conoscenza di ordine puramente teorico «discovers that his real interest was only studying the *possibility* of achieving spiritual enlightenment more than enlightenment itself» (*SMM*, p. 24).

<sup>13</sup> A. Zorzi, “Un’opera unica e incomparabile”, in *Rivista di studi tradizionali Nosce te ipsum*, n. 114, luglio-dicembre 2020, pp: 21-40: 24.

seppur riportata a rappresentazione secondo modalità differenti; i «centri spirituali secondari» che ogni tradizione religiosa incarna costituiscono il polarizzarsi in unità molteplici e frammentate di quell'unica e da sempre tramandata *Tradizione primordiale*, la cui origine è sovra-umana. In seno alle tradizioni “periferiche” rispetto a quella primordiale (dalla quale tutte derivano e che a suo modo ne costituisce la “sintesi originaria”) vengono a coagularsi differenti modi di riportare ad espressione esteriore quell'unica inesprimibile conoscenza, e ciò avviene in modo privilegiato rispetto all'adozione di diversi simbolismi, che veicolano, secondo modalità più congeniali alla mentalità individuale a cui si rivolgono (modalità determinate cioè dalle condizioni socio-culturali di ciascuna comunità umana), la medesima verità universale.

Il lavoro di Guénon, che non pretende di essere di alcuna novità o originalità e anzi, consiste in una semplice quanto mirabile opera di chiarificazione dottrinale (quindi in un ritorno al “già detto”), si configura piuttosto come uno “scavo teoretico” che, partendo dall'analisi del significato dei simboli tradizionali, perviene alla «sintesi totale» dell'unica Verità metafisica e riconduce ogni cosa ad essa, rendendo pure, in tal modo, intelligibili le concordanze e i parallelismi che intercorrono tra simboli di diverse tradizioni – pure fra le più apparentemente distanti tra loro. La parola di Guénon – o piuttosto l'intuizione che questa si trova ad esprimere – penetra il significato del simbolo sacro e ne sonda le profondità metafisiche, ormai tramontate e irraggiungibili per l'Occidente moderno e contemporaneo. Scrive infatti:

Noi pensiamo precisamente che quel che importa anzitutto è restaurare la vera intellettualità, e con essa il senso della dottrina e della tradizione [...]. Non si tratta di innovare – tutt'altro –, si tratta al contrario di ritornare alla tradizione dalla quale ci si è scostati, di ritrovare ciò che si è lasciato andar perduto. [...] Per quel che ci concerne, noi pensiamo che se oggi il simbolismo è incompreso, tanta maggior ragione c'è da insistere su di esso, esponendo nel modo più completo possibile il significato reale dei simboli tradizionali, restituendo loro la portata intellettuale che possiedono invece di ridurli a un'occasione per qualche esortazione sentimentale [...]. Una simile riforma della mentalità moderna, con tutto quel che implica, e cioè la restaurazione dell'intellettualità vera e della tradizione dottrinale, che per noi non sono separate l'una dall'altra, costituisce certo un'opera considerevole; ma questa è una

ragione perché non sia intrapresa? Al contrario, a noi pare che un tale compito costituisca uno degli scopi più elevati [...]»<sup>14</sup>.

Ma in questo nobile tentativo di «restaurazione», specifica Guénon:

[...] Non è mai stata nostra intenzione limitarci esclusivamente a una forma [tradizionale] particolare, cosa d'altronde assai difficile allorché si sia presa coscienza dell'unità essenziale che si cela sotto la diversità delle forme più o meno esteriori, le quali in definitiva non sono che altrettante vesti di una medesima verità.<sup>15</sup>

Ciò perché, come è già stato detto:

[...] per Guénon l'esoterismo è sempre e ovunque lo stesso, quali che siano i nomi che gli vengono dati a seconda dei paesi e delle tradizioni. Se la vera conoscenza della Realtà ultima è l'obiettivo finale della ricerca esoterica [o metafisica], i metodi usati, benché analoghi [e le analogie negli scritti di Guénon vengono continuamente rintracciate], non sono necessariamente identici; possono variare come variano le lingue e gli individui. «La diversità dei metodi», ci scriveva Guénon il 3 ottobre 1945, «corrisponde alla diversità stessa delle nature individuali a cui sono destinati; è la molteplicità delle vie che conducono tutte a un'unica meta.<sup>16</sup>

È per questo che tutte le religioni sono vere relativamente alle comunità alle quali si indirizzano, perché hanno la vocazione di condurre effettivamente verso la conoscenza dell'unica Verità, Dio stesso. [...] Dice Dio nel Corano: «Non abbiamo inviato che Profeti con la lingua del proprio popolo, affinché li illuminassero» (Corano XIV, 4).<sup>17</sup>

Dinanzi al progressivo disfacimento del patrimonio valoriale e conoscitivo della Tradizione a cui ha condotto il processo di decadimento del mondo moderno, riconducibile alla disconnessione da un qualsiasi impianto tradizionale<sup>18</sup>,

---

<sup>14</sup> R. Guénon, *Simboli della scienza sacra* (1962), a.c.d. F. Zambon, Adelphi, Milano 1975, p. 19. D'ora in avanti: *SSS*.

<sup>15</sup> R. Guénon, *Il simbolismo della croce* (1931), a.c.d. P. Nutrizio, Adelphi, Milano 2012, pp. 13-14. D'ora in avanti: *SDC*.

<sup>16</sup> R. Maridort, *Prefazione* alla raccolta di articoli postuma R. Guénon, *Scritti sull'esoterismo islamico e sul taoismo* (1973), ed. it. a.c.d. L. Pellizzi, Adelphi, Milano, 2013<sup>5</sup>, p. 11.

<sup>17</sup> A.A.H. Carrara, "I principi dell'etica nell'Islam", in *Musulmani d'Occidente*, a.c.d. CO.RE.IS. Italiana, Milano 2005 (stampa Mediaprint Srl, Milano), p. 126.

<sup>18</sup> La società occidentale è una vera e propria anomalia: è l'unica nella storia dell'umanità a non fondarsi su alcun principio di ordine superiore (cfr. *SSS*, cap. I).

René Guénon, hoping to reawaken the concept of transcendent reality, attempted to resolve the lack of spirit in modern Westerners by speaking them in a manner matching their ability to understand. The yearning for spiritual realization, or gnosis, is a yearning for Knowledge attainable only through one's reinsertion into an established Tradition, accompanied by the rediscovery of spiritual values and fundamental human virtues. Guénon himself, in the introduction to his *The Crisis of the Modern World*, expressed these goals in the following manner: «All we can undertake at the moment is to contribute, to a certain extent as far as the means at our disposal allow, toward making aware those capable of it, some of the consequences that seem already fully established. By doing so we shall be preparing the ground, albeit in a partial and rather indirect manner, for those who must play their part in the future 'judgment', following which a new era will open in the history of mankind<sup>19</sup>» (René Guénon, *The Crisis of the Modern World*, translated by Arthur Osborne, Marco Pallis, and Richard C. Nicholson, London: Luzac & Company, 1962, p. 3)<sup>20</sup>.

La «vera intellettualità» che il lavoro di Guénon si propone di tentare di restaurare – e che riposa nelle tradizioni – , evidentemente lontanissima da qualsivoglia «naturalismo» e «materialismo», è parimenti altrettanto distante anche da ogni sorta di «razionalismo»<sup>21</sup>. La constatazione dell'insufficienza della discorsività razionale, che non riesce a procedere oltre l'opposizione e varcare i limiti della contraddizione, rende evidente l'impossibilità che possa essere lei a cogliere in sé stesse, cioè in universale, le verità di ordine superiore; a questo riguardo però, specifica Guénon, un errore altrettanto grave sarebbe quello di ripiegare allora il proprio sguardo al di sotto della ragione, cioè in direzione dell'irrazionalità dell'istinto e del sentimento, invece che volgerlo più al di sopra di essa, all'intuizione pura e diretta dell'intelletto sovra-razionale, che sorvola dall'alto la distintività del discorso. È fondamentale infatti tenere a mente

---

<sup>19</sup> Si scorge dunque – tra le altre cose – a chi siano indirizzati tutti i lavori di Guénon: «queste cose non potranno essere comprese dalla maggioranza della gente, ma soltanto dall'esiguo numero di coloro che saranno destinati, in una misura o in un'altra, a preparare i germi del ciclo futuro» (R. Guénon, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, 1945, a.c.d. T. Maserà e P. Nutrizio, Adelphi, Milano 1982, p. 13). «According to Shaykh 'Abd al-Wahid Yahya Guénon, some seeds of Knowledge will remain intact at the "end of time", or the period signifying the end of a world» (*SMM*, p. 35).

<sup>20</sup> *SMM*, p. 34.

<sup>21</sup> Per non parlare, dall'altra parte, delle innumerevoli prese di distanza da parte di Guénon dai movimenti «neo-spiritualisti», «teosofici» e «occultisti». Scritti polemici dedicati alla critica di queste pseudo-dottrine (con cui Guénon ebbe a che fare direttamente nell'ambiente culturale francese del tempo: cfr. P. Sérant, *René Guénon. La vita e l'opera di un grande iniziato*, 1977, a.c.d. B. Renzi, Convivio, Firenze, 1990, pp. 12-16), che sono più che altro ciarlatanerie e rielaborazioni scadenti e parodistiche dei dati tradizionali, sono: *Il Teosofismo, storia di una pseudo-religione* (1921) e *L'errore dello spiritismo* (1923).

che non c'è nessuna differenza tra la conoscenza intellettuale pura e trascendente (che in quanto tale non ha, al contrario della conoscenza razionale, nulla di «mentale» né di «umano») o la conoscenza metafisica effettiva (e non semplicemente teorica) e la realizzazione iniziatica, così del resto come non c'è differenza tra l'intellettualità pura e la vera spiritualità.<sup>22</sup>

Una tale conoscenza intuitiva (né sensibile, né immaginativa, né affettivo-emotiva) rende ragione della codificazione in forma simbolica del sapere metafisico da parte dell'uomo. «In effetti il simbolismo risulta essere adatto alle esigenze della natura umana, che non è puramente intellettuale, ma necessita di una base sensibile per elevarsi alle sfere superiori»<sup>23</sup>; l'interpretazione (che solo in un secondo momento può essere discorsiva) tradizionale del simbolo sarà allora la trasposizione e l'elevazione di un'«intuizione sensibile» in un'«intuizione intellettuale»<sup>24</sup>. Non che tra l'impiego delle parole e i simboli figurativi sussista alcuna opposizione, sia chiaro; anzi, si potrebbe dire piuttosto che sono complementari, il che comunque attesta purtuttavia una certa differenza. Spiega infatti Guénon che:

In generale, la forma del linguaggio è analitica<sup>25</sup>, 'discorsiva' come la ragione umana di cui esso è lo strumento proprio e di cui segue e riproduce il cammino; al contrario il simbolismo propriamente detto è essenzialmente sintetico<sup>26</sup>, e per ciò stesso 'intuitivo' in qualche maniera, il che lo rende più idoneo del linguaggio a servire da base all'intuizione intellettuale, che è al di sopra della ragione [...].<sup>27</sup>

Questo dunque giustifica e spiega, oltre che l'adozione del simbolismo come veicolo privilegiato della metafisica da parte di ogni dottrina religiosa tradizionale, l'adozione da parte di Guénon del procedimento che incomincia dal simbolo, ne scioglie l'enigma tramite corrispondenze e pura teoresi, e infine, così facendo, ne rilancia l'immane portata intellettuale e spirituale di significazione. Il simbolo è ciò che più si presta a far

---

<sup>22</sup> R. Guénon, *Iniziazione e realizzazione spirituale* (1952), a.c.d. P. Nutrizio, Luni editrice, Milano 2011, p. 14.

<sup>23</sup> SSS, p. 20.

<sup>24</sup> Per altro, solo quest'interpretazione tradizionale potrà dirsi autenticamente 'universale', mentre a tutte le altre non spetta che la finitudine della relatività soggettiva e individuale.

<sup>25</sup> Cioè che analizza e distingue, determinandoli fra loro, diversi elementi.

<sup>26</sup> Cioè sintetizza, riassume in un'unità superiore una molteplicità di elementi distinti.

<sup>27</sup> SSS, p. 20.

emergere la comprensione della verità in un'intuizione diretta ed immediata, cioè in una visione intellettuale sintetica, totalizzante e onni-comprendente. In questo «procedimento di continuo raffronto tra i simbolismi delle differenti tradizioni, ciò che conta è che ogni aspetto viene sempre riportato ad un punto di vista centrale e principale che infine è quello della Realtà assoluta [cioè della metafisica pura]; e questo continuo tutto riportare dalla periferia al Centro costituisce di per sé un supporto di meditazione della massima importanza»<sup>28</sup>. D'altronde non bisogna certo pensare che l'interesse per gli antichi simboli e il loro significato riguardi alcunché di storico; negli «scavi» di Guénon l'importante, o meglio l'essenziale, è l'approdo alle segrete ed eteree regioni della metafisica, cioè all'unica, totale ed originaria realtà principale, chiaramente nei limiti del possibile per quanto riguarda la sua «comunicabilità» a livello discorsivo.

Quello che essenzialmente ci interessa, in effetti, è il senso metafisico, che peraltro è il primo e il più importante di tutti, perché è l'autentico senso principale; tutto il resto sono soltanto applicazioni contingenti e più o meno secondarie; e se ad alcune di queste applicazioni ci capiterà di accennare, sarà sempre, in definitiva, per riferirle all'ordine metafisico, perché è questo che, ai nostri occhi, le rende valide e legittime, in conformità alla concezione, così completamente dimenticata dal mondo moderno, che è propria delle 'scienze tradizionali'<sup>29</sup>.

Guénon ha la premura di puntualizzare (puntualizzazioni che sono esplicative di che cosa sia il suo lavoro) più volte tutta la distanza possibile fra il modo di procedere del suo lavoro e il cosiddetto «metodo comparativo» della «scienza delle religioni» proprio degli storici moderni, con l'eventuale sincretismo a cui quest'ultimo dà vita quando cerca di ricostruire il legame profondo tra dottrine differenti, il quale non è che un:

radunare dall'esterno elementi più o meno disparati che, visti sotto questo aspetto, non hanno possibilità alcuna di essere veramente unificati. [...] È un qualcosa di puramente esteriore e superficiale; gli elementi, raccolti qua e là in modo artificioso, non possono che avere il carattere di prestiti, incapaci di integrarsi realmente in una dottrina degna di questo

---

<sup>28</sup> Zorzi, "Un'opera unica e incomparabile", cit., p. 37.

<sup>29</sup> SDC, p. 18.

nome<sup>30</sup>. [...] La sintesi [cioè il metodo da Guénon adottato, contrapposto al sincretismo degli storici delle religioni] al contrario, si effettua essenzialmente dall'interno; vogliamo dire che essa consiste appunto nel considerare le cose nell'unità del loro stesso principio, nel vedere come esse derivino e dipendano da questo principio, e pertanto nell'unirle, o meglio nel prendere coscienza della loro unione reale, che è tale in virtù di un legame del tutto interiore, inerente a ciò che di più profondo vi è nella loro natura. [...] Si avrà sintesi se si partirà dall'unità stessa, senza mai perderla di vista attraverso la molteplicità delle sue manifestazioni, e ciò implica che, al di fuori delle forme, si sia raggiunta la coscienza della verità principale che di queste si riveste per esprimersi e comunicarsi nella misura del possibile. Da quel momento ci si potrà servire [proprio come farà Guénon in ogni suo lavoro] di una qualunque di queste forme, a seconda del vantaggio che se ne avrà, proprio come, per esprimere uno stesso pensiero, si possono usare lingue diverse secondo le circostanze, al fine di farsi capire dagli interlocutori a cui ci si rivolge [...].<sup>31</sup>

L'opera di Guénon, che in realtà altro non è che un vero ed autentico "tramandare", muove dalla forma esteriore del simbolismo, attraversandola nelle sue più variopinte modalità e mostrando la coesione interna dei suoi elementi costitutivi, per giungere infine a svelarne il significato metafisico più profondo e originario. E lo si ribadisca subito, con chiarezza: «[...] non si tratta di storia e nemmeno di filologia o di letteratura; e aggiungiamo ancora [...] che non si tratta nemmeno di filosofia»<sup>32</sup>, ma di un insieme di studi di metafisica. E questo così remoto reame metafisico<sup>33</sup> nei lavori di Guénon sembra risplendere nella sua verità titanica con limpida trasparenza, ingigantendosi man mano che si approssima e si affaccia sul mondo nello scorrere delle parole e delle righe di quei lavori. Secondo Evola:

---

<sup>30</sup> Sull'incomprensione e l'esteriorità dello sguardo sincretistico della "scienza delle religioni", che qui non può essere approfondita ulteriormente, cfr. *CSI*, cap. VI, *Sintesi e sincretismo*. Riporto solo una citazione, piuttosto rilevante in proposito: «[...] [Nella cosiddetta "scienza delle religioni",] quando si constata l'esistenza di elementi simili in due forme dottrinali differenti, ci si affretta a supporre che una di esse deve averli presi dall'altra. E ovviamente non si fa in tal caso il minimo ricorso all'origine comune delle tradizioni, né alla loro filiazione autentica, con la trasmissione regolare e gli adattamenti successivi che questa comporta; tutto ciò, che sfugge totalmente ai mezzi di investigazione di cui dispone lo storico profano, per lui letteralmente non esiste» (*CSI*, p. 52).

<sup>31</sup> *SDC*, p. 15.

<sup>32</sup> R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedânta* (1925), a.c.d. C. Podd, Adelphi, Milano, 1992, p. 13 (d'ora in avanti: *UDV*).

<sup>33</sup> Remoto tanto per la distanza "verticale" dello stesso, cioè per la sua assoluta trascendenza, quanto per la distanza "orizzontale", cioè dovuta alla dimenticanza, all'obliarsi della dottrina metafisica tradizionale e all'allontanamento da essa nel mondo moderno e contemporaneo occidentale.

[...] sarebbe difficile trovare una categoria nella quale far rientrare adeguatamente la figura del Guénon. Ciò che egli espone non è né “filosofia” né storia delle religioni, né sociologia, né psicologia o mitologia comparata, pur incidendo in tutti questi domini e facendovi valere i punti di vista di una conoscenza profonda ed enigmatica. [...] A cardine di tutto il sistema sta la nozione di una realtà trascendente, sovrastante sia il mondo della razionalità che dei sensi, più in alto che misticismo<sup>34</sup>, sentimentalità o speculazione. Le civiltà premoderne conobbero le vie per entrare in contatto effettivo con una tale realtà. È così che si originò, nei quadri di una tradizione primordiale, una conoscenza “sacra” e “non-umana”, unica nella sua essenza, concretizzantesi in discipline e scienze dimenticate e misconosciute (le “scienze tradizionali”), ma altresì in principi atti a [...] conferire un significato superiore ad ogni umana attività. Ciò fu il nucleo delle “civiltà tradizionali”, varie nella forma, identiche però nello spirito.<sup>35</sup>

### L'opera di Guénon, nella sua globalità:

è costituita da un insieme di testi scritti in momenti differenti e che espongono i principi della ‘Scienza sacra’ sotto diversi angoli visuali. [...] Si potrebbe dire, senza voler affatto “sistematizzare”, che l’opera segue tre linee fondamentali: [1] quella della critica del mondo moderno e profano con un riesame di tutte le sue componenti ingannevoli; [2] quella propriamente dottrinale; e [3] la parte che riguarda le applicazioni e i mezzi di realizzazione della dottrina. La dottrina, intesa come Scienza sacra ed iniziatica è di gran

---

<sup>34</sup> Quella che Guénon espone non è affatto una dottrina «mistica». «Mistico» e «iniziatico» o «esoterico» non sono affatto la stessa cosa (almeno nel senso che il primo termine ha assunto nell’uso attuale). Lo “slancio” metafisico di Guénon non è uno “slancio” mistico. Non a caso egli dedica il primo capitolo di *Considerazioni sull’iniziazione* proprio al tema della distinzione fra «via iniziatica» e «via mistica»: troppo spesso le due cose vengono indebitamente sovrapposte a favore di un’assimilazione abusiva. In primo luogo, perché il misticismo appartiene all’ambito religioso, che è squisitamente esoterico e cioè di ordine puramente individuale, mentre l’iniziazione, che appartiene all’ambito esoterico, concerne propriamente il piano del sovra-individuale (e quindi del “sovra-religioso”). Tra le due cose sussiste tutta la differenza che intercorre analogamente fra «salvezza» e «Liberazione»: solo quest’ultima costituisce la via d’accesso alla «Conoscenza metafisica pura», mentre gli stati dell’essere ottenuti o cristallizzati mediante la «via mistica» sono sempre legati ai piani dell’esistenza individuale o tutt’al più in generale della manifestazione (Cfr. *UDV*, pp. 143-144). In secondo luogo, ma senza doversi incastrare in schematizzazioni troppo nette, si dovrebbe precisare che «il misticismo è passivo, mentre l’iniziazione è attiva. [...] Nel caso del misticismo, l’individuo si limita a ricevere semplicemente quel che gli si presenta, e come si presenta, senza intervenire per nulla. [...] Nel caso dell’iniziazione, al contrario, è all’individuo che compete l’iniziativa di una “realizzazione” che proseguirà metodicamente, sotto un controllo rigoroso e incessante, e dovrà normalmente condurre al superamento delle possibilità stesse dell’individuo in quanto tale; è indispensabile aggiungere che tale iniziativa non è sufficiente, perché è ben evidente che l’individuo non potrebbe andare al di là di sé stesso con i suoi propri mezzi [...]» (*CSI*, p. 18-19). Questa schematizzazione viene problematizzata da F. Schuon, corrispondente di Guénon anch’egli iniziato al sufismo: cfr. Sérant, *René Guénon, la vita e l’opera*, pp. 268-272.

<sup>35</sup> J. Evola, *Un maestro dei tempi moderni: René Guénon*, Fondazione Julius Evola, Roma 1984, p. 6.



lunga l'aspetto più importante, quello che costituisce la ragion d'essere dell'opera e da cui tutto il resto dipende.<sup>36</sup>

Questa tesi – nel suo piccolo – prenderà in esame, all'interno dell'opera guénoniana, le parti più concernenti l'esposizione della dottrina metafisica; più in particolare ancora, ciò che in queste, di tale dottrina, si presenta come il principio cardine attorno al quale tutto il resto ruota e dal quale ogni altro elemento dipende. Questo fondamento<sup>37</sup> è l'«Infinito». Tutto ciò al fine di riabilitarne l'immane portata e il vero significato (o meglio, al fine di mostrarne la riabilitazione guadagnata attraverso l'opera di Guénon, ma di cui certamente non si è tenuto sufficientemente conto). Ma prima di passare a questo, ricapitoliamo quanto si è fin qui guadagnato: come si configura e in cosa consiste il “pensiero di Guénon”? In realtà, ciò che si è provato a descrivere indugiava a mostrare l'inesistenza di una fantomatica “filosofia guénoniana”, perché in realtà ogni sforzo di Guénon (tanto nelle opere quanto nella vita) era indirizzato ad eclissare e a dissolvere la propria individualità per lasciar spazio all'emersione di una conoscenza universale, “incarnata” quest'ultima proprio dalla Tradizione<sup>38</sup> (ossia da una dottrina

---

<sup>36</sup> Zorzi, “Un'opera unica e incomparabile”, cit., p. 23.

<sup>37</sup> Fondamento dottrinale, certo, ma in verità fondamento del reale intero; la «scienza delle cose divine» (o «scienza sacra») e il suo oggetto coincidono.

<sup>38</sup> Ancora piuttosto vago resta il concetto di «tradizione». Lungi dall'essere tanto pretenziosi dal tentare di darne una definizione completa e compiuta, dal momento che essa stessa concerne ciò che si sopraeleva rispetto alle ‘cose’ determinate e definite, potrebbero nondimeno rivelarsi utili certe precisazioni e indicazioni che fornisce Guénon stesso. «La parola ‘tradizione’, nella sua accezione etimologica, tutto sommato non esprime altra idea se non quella di trasmissione [...]». Si potrebbe obiettare che la ‘trasmissione’, posta la questione in modo così generale, riguarderebbe indistintamente tanto ciò che è «sacro» quanto ciò che è «profano», ma «nello stato normale dell'umanità non ancora decaduta», tutto era «inteso secondo la sua dipendenza essenziale nei confronti dei principi e in conformità con essi». Ciò significa che «se ci riferisce alle origini, tale questione non ha senso di porsi, perché la distinzione tra “sacro” e “profano” che essa sottintende era allora inesistente. [...] Il carattere “trascendente” di tutto ciò che è tradizionale implica altresì una trasmissione in un altro senso, trasmissione che parte dai principi per essere comunicata allo stato umano [...]. Si potrebbe addirittura [...] parlare sia di una trasmissione “verticale”, dal sovrumano all'umano, sia di una trasmissione “orizzontale”, attraverso gli stati o stadi successivi dell'umanità; la trasmissione verticale è però essenzialmente “intemporale”, essendo solo la trasmissione orizzontale quella che implica una successione cronologica. Aggiungeremo inoltre che la trasmissione verticale, che assume questa caratteristica quando sia vista dall'alto in basso come abbiamo fatto noi poco fa, diventa, se la si guarda dal basso verso l'alto, una “partecipazione” dell'umanità alle realtà di ordine principale, partecipazione che in effetti è precisamente assicurata dalla tradizione sotto tutte le sue forme, poiché si tratta di ciò mediante cui l'umanità è messa in rapporto effettivo e cosciente con quel che a essa è superiore. La trasmissione orizzontale, dal canto suo, se la si considera risalendo il corso dei tempi, diventa propriamente un “ritorno alle origini”, vale a dire una restaurazione dello “stato primordiale” [umano]» (CSI, pp. 71-74). Palese è la distanza con la concezione degli storici moderni e contemporanei (spesso drogata da istanze eurocentriche, evoluzioniste e positiviste), che riduce la tradizione a mera produzione culturale di matrice interamente umana, la cui funzione si risolverebbe *in toto* nel rispondere a bisogni umani elementari, ridimensionandola alla portata dei loro – degli storici in questione – criteri

non ascrivibile a nessun individuo in particolare, una dottrina “collettiva” e “impersonale”), che in verità altro non è che il ricettacolo entro cui si è depositata una tale conoscenza. Non ha senso insistere più di tanto sul “pensiero di” Guénon, dal momento in cui si tratta di:

qualcosa che a rigore dovrebbe essere considerato come inesistente, o almeno non contare niente per quanto riguarda la nostra opera, che non è frutto di un “pensiero”, ma è esclusivamente l’esposizione di dati tradizionali, in cui di nostro vi è soltanto l’espressione; questi stessi dati, a loro volta, non derivano affatto da un «pensiero», poiché il loro carattere tradizionale implica essenzialmente un’origine sopraindividuale e «non umana».<sup>39</sup>

Il “lasciar parlare la Tradizione”, diciamo così, non è un suo “tratto caratteristico particolare”, come fosse un lineamento discriminante (del suo carattere personale) che aiuta a contornarne più nettamente lo “stile”, il “taglio” o la “mentalità” rispetto ad altri pensatori<sup>40</sup>. Non lo si dimentichi: Guénon era musulmano, e l’Islam non è altro che la «sottomissione totale» della volontà individuale alla Volontà divina, cioè universale<sup>41</sup>. E infatti del puro dato biografico rimane questo:

René Guénon visse il più discretamente possibile, e non abbiamo che pochi dettagli su ciò che fu la sua vita: è d’altro canto probabile che fosse “senza storia”, e che – per ricordare le parole del suo amico e biografo Paul Chachornac – si confuse con la sua opera.<sup>42</sup>

---

epistemologici riduzionistici, ristretti alla meglio alla sola realtà individuale e alla peggio a ciò che è solo empiricamente osservabile (criteri che sono frutto del progressivo spostamento della “bilancia epistemologica” dapprima dall’intelletto puro alla ragione, e poi dalla ragione alla sensazione).

<sup>39</sup> Guénon, *Iniziazione e realizzazione spirituale*, p. 14.

<sup>40</sup> Cfr. Bornaglio, “Dissentire da René Guénon?”, cit., p. 82.

<sup>41</sup> In altre parole: non è l’affermarsi di un tratto del carattere di Guénon in quanto individuo, quanto piuttosto il sottrarsi di Guénon dall’affermare la propria individualità o un suo tratto specifico. Si potrebbe dibattere sulla presenza di questa “caratteristica” nei filosofi antichi e medioevali, che si appellano molto spesso, circa l’origine della propria dottrina, o ad una tradizione precedente o alla divinità stessa.

<sup>42</sup> Sérant, *René Guénon, la vita e l’opera*, cit., p. 7.

## CAPITOLO SECONDO

### ESSERE, NON-ESSERE E INFINITO

#### 1. L'ESSERE E LA «MANIFESTAZIONE»

La nozione di «Essere puro», rinvenibile secondo Guénon in ogni autentica «dottrina tradizionale», si configura come il denominatore comune di ogni esistenza, di tutte le vite, il mistero che queste velano e al contempo rivelano. Ogni cosa è, ma nessuna *soltanto è*: è qualcosa. Solo l'Essere è, e soltanto è: parliamo dell'*Esse* semplice, l'Essere universale che non è qualcosa a scapito dell'essere qualcos'altro. Secondo Guénon, la nozione metafisica di Essere primo e uno, al contempo trascendente e fondante rispetto alla dimensione molteplice del divenire (così come, insieme, immanente e separato nei riguardi di quest'ultima)<sup>1</sup>, è null'altro che la più primordiale delle determinazioni, la più originaria e universale fra tutte: da essa dipendono tutte le altre e, all'inverso, essa è in sé indipendente da queste. L'Essere è e permane immutabilmente in sé a prescindere dall'apparizione delle esistenze particolari, mentre al contrario l'apparizione di ogni esistenza presuppone l'Essere come propria ragione sufficiente<sup>2</sup> e necessaria condizione di possibilità<sup>3</sup>. Ogni cosa è solo in ragione

---

<sup>1</sup> Il Principio dell'esistenza è al contempo trascendente e immanente rispetto a ciò di cui è causa. Cfr. R. Guénon, *Simboli della scienza sacra* (1962), ed. it. a.c.d. F. Zambon, Adelphi, Milano 1975, p. 381 (d'ora in avanti: SSS): «A questo duplice aspetto si ricollega d'altronde il duplice senso dello *iod* [che, nella tradizione ebraica, è un simbolo dell'Unità divina], come "principio" e come "germe": nel mondo superiore [cioè dal "punto di vista" della realtà della Causa prima] è il principio, che contiene tutte le cose [ponendosene pertanto sempre al di là]; nel mondo inferiore [cioè, specularmente, dal "punto di vista" della realtà dell'esistenza], è il germe, che è contenuto in tutte le cose [presenziando nella parte più intima e profonda della loro natura]; si tratta del punto di vista della trascendenza e dell'immanenza, conciliati nell'unica sintesi dell'armonia totale».

<sup>2</sup> Condizione sufficiente della determinazione, di qualcosa che è, considerato in generale nell'esistenziale, a prescindere da ulteriori caratterizzazioni specifiche. Ciò significa che l'Essere rende possibile ogni esistenza (e per questo è condizione necessaria di possibilità) e pure che, considerata nella sua natura di possibilità di manifestazione, cioè di possibilità "di essere", la determinazione è per ciò stesso destinata a manifestarsi, cioè ad essere, nel modo che gli conviene secondo natura, cioè conformemente appunto a quanto prevede la sua possibilità (di essere, che risiede nell'Essere ed è tutt'uno con esso). Queste ultime nozioni, per ora poco chiare, verranno chiarite subito avanti. In ogni

dell'Essere. A monte dell'essere questo e quello si staglia, immobile e titanico, l'Essere: esso è entrambi insieme (perché è impossibile che tali determinazioni siano da esso separate e che fuoriescano dal suo perimetro metafisico, così come è impossibile che l'Essere sia assente da esse), pre-implicandoli e pre-contenendoli presso di sé ad uno stato di indivisa unità principiale. Allo stesso tempo, però, non è nessuno dei due, e per la medesima ragione: in quanto puro Essere, è irriducibile a una delle due determinazioni a scapito dell'altra, pena la sua riduzione a un *essere qualcosa*, un *essere determinato* – o particolare – che esclude da sé l'essere qualcos'altro, e che dunque non può identificarsi con l'Essere vero, cioè con la totalità dell'Essere anteriore alle sue specificazioni secondarie. In un certo senso, l'Essere è sinteticamente ogni esistenza senza che, analiticamente, si identifichi con nessuna. Del tutto equivalente, secondo Guénon, all'«Unità metafisica», esso si configura come l'eterna simultaneità perfetta e onnicomprensiva di tutto ciò che è stato, che è e che sarà, raccolta nello stato indiviso di una sintesi superiore. Tutto ciò che è, infatti, non sussiste se non come manifestazione dell'Essere assoluto: la finitudine dell'ente fenomenico non è che l'apparire e lo scomparire di una certa rifrazione dell'Uno. L'esistenza, in qualsiasi modalità la si consideri (sensibile, psichica o intellettuale<sup>4</sup>), non è che l'estroffessione delle possibilità intrinseche all'Essere; gli enti non sono allora che i molteplici travestimenti assunti dall'Unità nel suo processo di auto-determinazione e auto-dispiegamento nella

---

caso, è questo il motivo per cui è anche condizione sufficiente: è sufficiente infatti che l'Essere sia perché si diano tutte le cose che sono.

<sup>3</sup> Cfr. R. Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere* (1932), ed. it. a.c.d. L. Pellizzi, Adelphi, Milano 1996, p. 134 (d'ora in avanti: *SME*): «[...] Il principio non può essere modificato da determinazioni di alcun genere, poiché ne è essenzialmente indipendente (come la causa è indipendente dai suoi effetti), sicché la manifestazione è legata al suo principio da un rapporto di necessità, mentre il principio non è in alcun modo legato alla manifestazione».

<sup>4</sup> L'esistenza, considerata nella sua totalità, comprende una serie indefinita di stati ontologici, di «gradi» o di livelli che si stratificano gerarchicamente sulla base di un criterio di maggiore o minore universalità (e dunque di possesso di maggiore o minore positività ontologica), ciascuno dei quali è a sua volta di estensione indefinita; il rango loro assegnato nell'ordine totale delle cose è dato dal loro stesso modo di essere, il quale dipende dalla natura della loro determinazione, cioè dalle condizioni che gli sono proprie. Tuttavia, tradizionalmente, l'esistenza si è paradigmaticamente suddivisa in «tre mondi», disposti in una struttura per la quale il superiore contiene l'inferiore e quest'ultimo dipende causalmente dal primo: (1) l'ordine di esistenza «grossolano» o corporeo comprende gli «stati inferiori», (2) quello «sottile» o psichico-mentale comprende gli «stati intermedi» (considerati insieme, stati inferiori e intermedi costituiscono la totalità dell'esistenza individuale); infine, (3) vi sono gli «stati superiori», cioè gli «stati angelici», ovverosia stati ontologici di ordine puramente intellettuale e sovra-individuale che però non fuoriescono dall'ambito dell'esistenza. Questa suddivisione, nell'Occidente medievale, si è espressa con la triade di *Spiritus, anima, corpus* (cfr. R. Guénon, *La Grande Triade* [1957], a.c.d. F. Zambon, Adelphi, Milano 1980, cap. X e XI). È fondamentale dunque osservare che l'esistenza, considerata in generale, è irriducibile alla sola modalità corporea di essa e che si estende ben al di là dei limiti di questa.

dimensione del plurale. La determinazione dell'Essere trascina con sé tutte le cose che sono: affermatosi l'Essere, si danno tutte le esistenze possibili, secondo i modi che le loro nature comportano. Tutte le affermazioni ontiche sgorgano dall'affermazione metafisica dell'Uno ontologico (la presuppongono sempre) e in essa sono già da sempre implicitamente presenti, a un livello di solida e coesa omogeneità non-molteplice<sup>5</sup>. Tutto ciò che è stato, che è e che sarà è già da sempre pre-contenuto (preesiste) nell'Essere puro, ma senza che sia rivestito delle determinazioni che assumerà nelle sue specifiche determinazioni esistenziali (il che, però, non significa che quelle determinazioni gli siano assenti, quanto piuttosto che le possiede tutte, insieme, in massimo grado e in unità). Tutte le possibili modalità nelle quali l'esistenza, indefinitamente cangiante nella sua globalità, può svilupparsi e assumere determinazione non sono che le molteplici «attribuzioni» o «aspetti» di un unico e solo principio, modificazioni contingenti e parziali di una Realtà unica e integrale, che in sé permane invariabile e sempre identica a sé medesima<sup>6</sup>. L'Essere dunque:

è lo stato [di realtà] non-manifestato o 'non-sviluppato', principio e causa di tutta la manifestazione [cioè di tutta l'esistenza], a partire dal quale essa si sviluppa nella molteplicità dei suoi diversi stati [...]. In questo stato, i diversi oggetti della manifestazione, anche quelli della manifestazione individuale, esterni [corporei] e interni [mentali], non sono affatto distrutti, ma sussistono in modo principiale, essendo unificati appunto perché non più concepiti sotto l'aspetto secondario e contingente della distinzione; essi si ritrovano necessariamente fra le possibilità del 'Sé' [il Principio nella tradizione vedantica], che,

---

<sup>5</sup> Ovverosia: l'Uno non comprende in sé le determinazioni in quanto tali, cioè considerate nella distinzione che conviene loro nello svolgersi dell'esistenza; non è un intero composto da parti molteplici; è un Tutto-Uno anteriore alle sue parti, ma non certo privo di esse (e che però non alterano la sua uniformità, perché in esso sono gettate di là dei limiti che definiscono le loro determinazioni). Tutte le cose preesistono nell'Uno proprio perché non è nessuna di esse ed è, in un certo senso, il vuoto delle determinazioni a lui ontologicamente posteriori.

<sup>6</sup> Si noti che il quadro metafisico che va così a delinarsi non è affatto distante da quello che si ritrova in certi filosofi greci e lo è ancor meno, parlando in generale, rispetto alla filosofia medievale cristiana (tenendo a mente che secondo Guénon il medioevo costituisce, per l'Occidente, un periodo di momentanea riacquisizione di strutture tradizionali perdutesi nella grecità e nella latinità: cfr. R. Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù* [1921], ed. it. a.c.d. P. Nutrizio, Adelphi, Milano 1989, p. 30 [d'ora in avanti: *IGDI*]) e di terra d'Islam. La distinzione fra il piano di ciò che è in sé e per sé e il piano di ciò che è per altro, fra ciò che è sempre e ciò che non è mai davvero, fra immutabile e diveniente, assoluto e relativo, necessario e contingente, e pure la relazione asimmetrica che sta tra i due, una relazione di «partecipazione», è tutto materiale dottrinale (piuttosto familiare agli studiosi della storia della filosofia) presentato da Guénon come di natura autenticamente metafisica e pertanto proprio non solo della tradizione occidentale e medio-orientale, ma di tutte le «tradizioni regolari». Si tenga presente anche che, secondo Guénon, questo "materiale" non è affatto dominio esclusivo della filosofia, ma gli è provenuto da qualcosa di assai più ancestrale.

essendo cosciente della propria permanenza nell'*eterno presente*, rimane di per sé cosciente di tutte queste possibilità, considerate 'non-distintivamente' nella Conoscenza integrale [dello stato dell'Essere puro]<sup>7</sup>.

Nella luce di questa Conoscenza [identica e coestensiva al Principio stesso], tutte le cose sono in perfetta simultaneità, poiché, principlamente, non può esservi che un 'eterno presente', l'immutabilità escludendo ogni successione; i rapporti fra possibilità che, in sé, sono eternamente contenute nel Principio non appaiono in modo successivo (il che non significa necessariamente in modo temporale) che nell'ordine manifestato<sup>8</sup>.

La nozione di «manifestazione», estesa in un tal modo da Guénon all'intero ambito dell'esistenziale (cioè dell'esistenza in generale, come sinonimo dell'esistenza stessa<sup>9</sup>) ha delle ricadute notevoli. Viene infatti richiamata l'impossibilità logica e metafisica insieme del venire dal nulla e tornare nel nulla. Tutto ciò che ha un inizio e una fine (ovverosia qualsiasi determinazione) non può venire dal niente, perché dire che qualcosa «venga dal nulla» significa contraddirsi da sé: «venire dal niente», a rigor di termini, significa proprio non avere un principio, e dunque contravvenire al principio di causalità<sup>10</sup>. L'idea che le cose finite possano non avere un principio reca in sé delle contraddizioni insormontabili, che però Guénon non esplicita mai in modo esteso (probabilmente perché le considera auto-evidenti). Verosimilmente, queste sono: l'assurdità di pensare qualcosa come causa di sé medesima e l'assurdità per la quale una qualsiasi determinazione (che come tale implica sempre un inizio e una fine, se non cronologici, perlomeno logici), cioè una qualsiasi finitudine, possa venire identificata con l'Infinito (ovvero sia considerata eterna, senza inizio né fine); in altri termini, in quest'ultimo caso si tratta della contraddizione per la quale ciò che non può avere un inizio e una fine, o in generale un limite, è posto identico a ciò che *deve* avere un inizio e una fine o in generale un limite<sup>11</sup>, in quanto determinazione. Errori ancora più gravi,

---

<sup>7</sup> R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedântâ* (1925), ed. it. a.c.d. C. Podd, Adelphi, Milano 1992, p. 96 (d'ora in avanti: *UDV*).

<sup>8</sup> Ivi, p. 40.

<sup>9</sup> Cfr. *SME*, p. 50.

<sup>10</sup> Cfr. R. Guénon, *Il Demiurgo e altri saggi* (1976), ed. it. a.c.d. G. Cillario, Adelphi, Milano 2007, p. 22 (d'ora in avanti: *DAS*).

<sup>11</sup> Questo perché, per affermare che qualcosa possa venire dal nulla (cioè non avere un principio), se non si vuole cadere nella prima delle contraddizioni elencate, si dovrà dire che tale qualcosa sia eterno. Tuttavia, ciò che non ha né inizio né fine in assoluto è solo l'Infinito; ma questa, allora, è nuovamente una contraddizione, perché si starebbe indebitamente identificando il limitato con l'illimitato.

qualora non si volesse ammettere che il «venire dal nulla» corrisponda al non avere un principio (ma che il nulla stesso sia una sorta di principio o in ogni caso qualche cosa che precede e procede la determinazione), sarebbero da una parte assegnare indebitamente al nulla una qualche realtà, cioè una qualche positività, una qualche consistenza ontologica che di necessità non può avere (far coincidere una qualche possibilità all'impossibilità pura e semplice)<sup>12</sup>, e dall'altra concepire un assurdo frangente (se non cronologico, ancora, perlomeno logico) nel quale «qualcosa» e «nulla» si sovrappongono e coincidono – cioè predicare di un ente il non-ente, di qualcosa il nulla (quando questa *x* era nulla, quando questa *x* sarà nulla). L'idea di creazione *ex nihilo*, conseguentemente, può essere metafisicamente ammessa solo quando si esplicita che tutto si crea:

[...] da nulla *che sia esterno al Principio*<sup>13</sup>; in altre parole, per essere «creatore», il Principio è sufficiente a sé stesso e non deve ricorrere a una specie di «sostanza» posta al di fuori di sé e dotata di un'esistenza più o meno indipendente, ciò che del resto, a dire il vero, è inconcepibile<sup>14</sup>.

Ora, il concetto che, nelle lingue occidentali, in modo più aderente di altri si presta a rappresentare una tale dinamica (quella per la quale ogni cosa principia dall'Essere e a esso ritorna), è appunto quello di «manifestazione»<sup>15</sup>. Ogni esistenza è un fenomeno nel senso che è una manifestazione particolare dell'Essere: lo cela e al contempo lo rivela, lo offre e lo maschera. La generazione e la corruzione degli enti sono in verità la manifestazione e la de-manifestazione degli stessi. L'Essere si manifesta e si de-manifesta: ciò significa che lo stato di non-manifestazione è «il Primo e l'Ultimo»<sup>16</sup>, il Principio e la Fine di tutte le cose, ciò dal quale tutto si origina e al quale tutto ritorna. E se ogni cosa è manifestazione dell'Essere, ciò significa che, come si sarà già inteso dai cenni fatti più sopra, rispetto all'esistenza quest'ultimo è non-manifesto. L'Essere infatti

---

<sup>12</sup> Cfr. R. Guénon *Scritti sull'esoterismo islamico e sul taoismo* (1973), ed. it. a.c.d. L. Pellizzi, Adelphi, Milano 2013<sup>5</sup>, pp. 88-89 (d'ora in avanti: *SEIT*).

<sup>13</sup> Il corsivo è un'aggiunta nostra.

<sup>14</sup> *SEIT*, p. 88. E infatti è questa, dice Guénon, l'unica idea di creazione «ortodossa», cioè valida da un punto di vista tradizionale: è questa l'idea di «creazione» delle «religioni abramitiche», la quale non entra in contraddizione con la nozione di «manifestazione».

<sup>15</sup> Cfr. *SEIT*, p. 83.

<sup>16</sup> Molto noto a questo riguardo il simbolismo dell'*Alfa* e dell'*Omega* della tradizione cristiana: di Dio è detto che è «il Primo e l'Ultimo»; nell'Islam, *al'Awwal* («il Primo») e *al'Akhir* («l'Ultimo») sono due dei novantanove nomi divini.

non “esiste”: stando all’accezione etimologica rigorosa della parola «esistere» (dal latino *ex-sistere*), essa significa l’essere in altro, o, se si vuole, l’essere dipendente o condizionato (da altro da sé) che, come rileva Guénon, coincide con il non avere in sé medesimi la propria ragion sufficiente<sup>17</sup> (non essere la ragione sufficiente di sé, cioè non essere di per sé stesso, come al contrario è il caso dell’Essere puro, che è in sé e in virtù di sé<sup>18</sup>); in definitiva, dunque, essa è applicabile in senso proprio al solo ambito della manifestazione, il quale è per l’appunto il dominio del condizionato, e non è estendibile sino al suo principio. Da queste considerazioni emerge come occorra dunque:

[...] considerare l’Essere [...] ciò che è propriamente il principio stesso della manifestazione; l’Esistenza universale sarà allora la manifestazione integrale dell’insieme di possibilità che l’Essere comporta, le quali del resto sono tutte possibilità di manifestazione, e ciò implica l’effettivo sviluppo di tali possibilità in modo condizionato. Pertanto, l’Essere racchiude l’Esistenza, ed essendone il principio è metafisicamente più di questa; l’Esistenza non è dunque identica all’Essere, poiché quest’ultimo corrisponde a un minor grado di determinazione e, di conseguenza, a un più alto grado di universalità<sup>19</sup>.

Ma non bisogna certo credere che, di conseguenza, sussista una qualche dualità ontologica irriducibile tra manifestato e non-manifestato. Dalle considerazioni sinora svolte, infatti, è emerso infatti che tutto il manifestato è ricompreso e implicitamente contenuto nel non-manifestato<sup>20</sup> (e dunque non si può certo dire che quest’ultimo escluda il primo da sé, come esige ogni vera dualità o distinzione); il loro rapporto è del tutto asimmetrico e pertanto si può concludere che:

Il manifestato, considerato come tale, cioè sotto l’aspetto della distinzione che lo condiziona, è nulla rispetto al non-manifestato, poiché i due non sono paragonabili; ciò che è assolutamente reale (tutto il resto non essendo che illusorio, nel senso che è una realtà solamente derivata e come “partecipata”) è, anche per le possibilità che comportano la manifestazione, lo stato permanente e incondizionato nel quale esse appartengono, principalmente e fondamentalmente, all’ordine della non-manifestazione<sup>21</sup>.

---

<sup>17</sup> Cfr. *SME*, p. 49, nota 1.

<sup>18</sup> Ciò non significa che l’Essere sia causa di sé, ma piuttosto che è incausato.

<sup>19</sup> *SME*, p. 49.

<sup>20</sup> Cfr. anche *UDV*, p. 108: «[...] Il non-manifestato contiene, sinteticamente e in principio, tutto il manifestato con le sue diverse modalità possibili, e quest’ultimo può essere considerato parte del non-manifestato, da cui non si è mai distinto se non in modo contingente e transitorio.»

<sup>21</sup> *SME*, p. 115.



E infatti:

[...] risulta che, nell'intero ambito dell'Essere, la constatazione della molteplicità, lungi dal contraddire l'affermazione dell'unità o dall'opporvi ad essa in qualche modo, trova in questa il solo fondamento valido che possa esserle dato, tanto logicamente quanto metafisicamente<sup>22</sup>.

## 2. IL RAPPORTO DELL'ESSERE CON L'«INFINITO METAFISICO» E L'INTRODUZIONE DELLA NOZIONE DI «NON-ESSERE»

Guadagnato questo, ci si può permettere di fare un passo indietro e riavvolgere il nastro dei discorsi. L'addentrarsi, da parte di Guénon, nel reame metafisico dell'Origine di tutta l'esistenza viene intrapreso anche a partire da un'altra base argomentativa, che si radica nella già menzionata constatazione dell'impossibilità della provenienza delle cose dal nulla, e nella nozione di Totalità assoluta: da qui, si proverà a valutare l'equivalenza degli esiti del discorso. Se, come è stato visto, non può esistere nulla di finito che non abbia un principio,

[...] non c'è forse, in realtà, soltanto un Principio unico di tutte le cose? Se si considera l'Universo<sup>23</sup> nella sua totalità, è evidente che esso contiene tutte le cose, perché tutte le parti sono contenute nel Tutto; d'altro canto, il Tutto è necessariamente illimitato, perché, se avesse un limite, ciò che fosse al di là di quel limite non sarebbe compreso nel Tutto, e questa ipotesi è assurda. Ciò che non ha limite può essere chiamato Infinito e, poiché contiene tutto, questo Infinito è il principio di tutte le cose<sup>24</sup>.

Tale Principio è, per rispondere alla domanda iniziale, unico di necessità: due infiniti non identici, evidentemente, non potrebbero sussistere sopportando la coesistenza<sup>25</sup> l'uno dell'altro (cioè non potrebbero essere infiniti, dal momento che si limiterebbero vicendevolmente). Quindi, vi è un unico Principio per ogni realtà possibile, e tale

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 59.

<sup>23</sup> Cioè (ed è fondamentale osservarlo) il Reale intero, inteso in ogni sua possibile modalità, compresi gli stati di non-manifestazione e dunque considerato non ristretto alla sola manifestazione o, tanto meno, alla sola manifestazione sensibile.

<sup>24</sup> *DAS*, p. 22.

<sup>25</sup> Il termine «esistenza» è qui usato in modo del tutto analogico e non secondo il suo significato rigoroso: nulla di infinito potrebbe mai esistere, cioè rientrare nell'ambito di ciò che si manifesta.

Principio è l'Infinito. Ora, l'interrogativo a cui si vuol qui tentare di dare una risposta è il seguente: coincidono dunque l'Essere puro e l'Infinito, cioè il Tutto illimitato? Non è forse l'Essere lo stato di realtà che sopravanza la finitudine di ogni determinazione esistenziale, ergendosi al di sopra, e che allo stesso tempo ricomprende presso di sé ogni possibile fenomeno? Le due cose parrebbero identificarsi. D'altronde, nessun ente potrebbe mai, per affermarsi in quanto sé e manifestarsi, uscire dall'Unità: può forse qualcosa essere ponendosi fuori dall'Essere, dal suo perimetro metafisico? Se ciò fosse possibile, da un lato, l'ente non sarebbe; dall'altro, allora certo non avremmo considerato davvero l'Essere puro e totale, perché ciò che avremmo individuato come tale non comprenderebbe in sé tutte le cose che sono. Quest'ipotesi è dunque da escludersi: nessun fenomeno esistenziale può fuoriuscire dal perimetro ontologico dell'Unità metafisica. In modo del tutto analogo, si può affermare con altrettanta certezza che nulla può uscire dall'Infinito, perché se vi fosse qualcosa fuori di Esso, allora sicuramente, di nuovo, non staremmo considerando davvero ciò che intendiamo considerare, ovverosia ciò che non è limitato da alcunché<sup>26</sup>. Si può dunque predicare dell'Essere l'infinità, un'infinità che, però, è ben più radicale di quella che Tommaso gli assegna nella *Summa*<sup>27</sup>? Di certo è da escludersi che l'esistenza possa identificarsi col Tutto universale<sup>28</sup>, ma per quanto riguarda invece il suo Principio?

Se si definisce l'Essere, in senso universale, come il principio della manifestazione, e nel medesimo tempo come ciò che di per sé stesso comprende l'insieme di tutte le possibilità di manifestazione, dobbiamo dire che l'Essere non è infinito, perché non coincide con la Possibilità universale; e questo tanto più quanto l'Essere, quale principio della manifestazione, comprende sì tutte le possibilità di manifestazione, ma soltanto in quanto esse si manifestano<sup>29</sup>. Al di fuori dell'Essere vi è dunque tutto il resto, cioè tutte le

---

<sup>26</sup> Su questa analogia cfr. *SEIT*, p. 86.

<sup>27</sup> L'infinità di cui si discute in Tommaso è infatti del tutto diversa: si tratta della possibilità per l'Essere di darsi come l'essenza comune di una molteplicità indefinita e inesauribile di enti (cfr. S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I, q. 7, a. 1, *resp.*). Per un approfondimento della concezione dell'Essere in Tommaso e una panoramica generale delle differenti letture dei suoi interpreti, cfr. E. Berti, "La critica dei filosofi analitici alla concezione tomistica dell'essere", in *Rivista di estetica*, n. 49, Torino 2012.

<sup>28</sup> Cfr. *SME*, p. 32: «[...] L'ambito della manifestazione, il quale è limitato per il fatto stesso di essere un insieme di mondi o di stati condizionati (d'altronde in moltitudine indefinita), non può esaurire la Possibilità universale nella sua totalità; esso lascia al di fuori di sé tutto l'incondizionato, cioè precisamente quello che, in termini metafisici, conta di più».

<sup>29</sup> Su questo punto è bene soffermarsi più diffusamente, perché potrebbe non risultare immediatamente chiaro ed evidente: intendo l'enunciato per cui «l'Essere comprende sì tutte le possibilità di manifestazione, ma solo in quanto si manifestano» e che dunque, dall'Essere, tali possibilità rimangono

possibilità di non-manifestazione, e inoltre le possibilità di manifestazione allo stato non-manifestato; l'Essere stesso vi si trova incluso, poiché, non potendo appartenere alla manifestazione, in quanto ne è il principio, è esso stesso non-manifestato. Per designare ciò che è pertanto al di fuori e al di là dell'Essere, siamo costretti, in mancanza di ogni altro termine, a chiamarlo Non-Essere. [...] Aggiungiamo inoltre che il Non-Essere, nel senso indicato, è più che l'Essere, o, se si vuole, è superiore all'Essere, se con ciò si intende che quanto esso comprende è al di là dell'estensione dell'Essere, e contiene in principio l'Essere stesso<sup>30</sup>.

Questa lunga citazione è di una pregnanza straordinaria e capitale. Lo si dica subito: non si tratta per Guénon di negare quanto precedentemente guadagnato; la negazione dell'identità tra Essere e Infinito (qui presentato come la «Possibilità universale») non è l'annichilimento o lo spodestamento dell'Essere in quanto principio dell'esistere, ma, al contrario, il suo potenziamento, la sua trasfigurazione al di là dei limiti che, nonostante l'estensione metafisica propria della sua essenza semplice, incommensurabilmente più

---

escluse in quanto non si manifestano. In *UDV*, p. 101 è detto che le possibilità di manifestazione sono ricomprese nell'Essere non in quanto non-manifeste, ma solo in quanto «manifestabili» (mentre, in quanto si manifestano, rientrano nell'ambito dell'esistenza). Considerare l'ambito dell'Essere puro significa considerare la possibilità (non-manifesta) di manifestazione solo in ragione della sua «manifestabilità» (il che, ancora, sottolinea l'incoordinabilità dell'Essere con l'Infinito metafisico, perché non tutte le possibilità sono manifestabili), e non della sua «non-manifestabilità» (la quale costituisce in un certo senso l'essenza e la natura in sé di ogni possibilità); si può dire allora che l'Essere, in quanto principio di ogni determinazione, sia la «determinabilità» dell'Indeterminazione universale (o meglio, di una "parte" di Essa), a partire dal quale sgorgano tutte le determinazioni possibili. Le possibilità di manifestazione comprese nell'Essere lo sono dunque non in virtù del loro non-manifestarsi, stato nel quale consiste la loro vera realtà, ma solo a motivo della loro determinabilità. Se l'Essere è l'affermazione prima che in sé contiene tutte le altre, allora tali affermazioni sono in esso pre-implicate solo in ragione della loro "affermabilità"; considerate invece nel loro originario stato di non-manifestazione (cioè nella loro non-manifestabilità, nella loro non-affermazione), tali possibilità – il cui plurale è solo simbolico e analogico (cfr. *SME*, p. 55) – non sono più concepibili in maniera distintiva, o, in altre parole, né secondo le determinazioni e affermazioni che comportano nel modo della manifestazione né secondo la loro determinabilità; così intese, dunque, non si può dire che appartengano all'Essere, perché si rivelano non-affermazioni del tutto indeterminate. L'Indeterminazione pura compete e appartiene al solo Non-Essere, che coincide con la totalità della non-manifestazione; la possibilità che l'Essere racchiude in sé è così in esso contenuta non in quanto non si manifesta, ma solo in quanto implica la manifestazione. Nonostante la faccenda paia complessa, non ci si perda inutilmente in un bicchiere d'acqua: Guénon stesso afferma che «[...] le possibilità di manifestazione considerate più specificatamente in quanto sono comprese nell'Essere non sono in realtà affatto diverse da quelle stesse possibilità in quanto contenute, insieme a tutte le altre, nella Possibilità totale; tutta la differenza risiede soltanto nel "livello" al quale ci si pone, a seconda che si consideri o no il rapporto di tali possibilità con la manifestazione stessa» (*DAS*, pp. 59-60, nota 2). Si potrebbe dunque concludere che l'Essere contiene la totalità delle possibilità di manifestazione ad un livello di realtà non-manifesto, allo stesso modo in cui anche il Non-Essere le contiene; la differenza risiede nel fatto che, ponendosi tali realtà a livelli gerarchicamente differenti, le possibilità sono considerate nel primo caso solo in rapporto alla determinazione e alla manifestazione (dunque come manifestabili), nel secondo in sé e in assoluto (cioè come non-manifeste, comprendendo con ciò anche quelle che prescindono del tutto dalla manifestazione).

<sup>30</sup> *SME*, pp. 38-39.

ampia di quella di qualsiasi ente, ancora sussistevano in esso in quanto “prima determinazione”. Questo perché:

Ogni determinazione, per quanto generale la si supponga e qualunque estensione possa avere, esclude [...] necessariamente la vera nozione di infinito; una determinazione qualsiasi è sempre una limitazione, avendo come caratteristica essenziale quella di definire un certo ambito di possibilità in rapporto a tutto il resto, ed escludendo per ciò stesso il resto<sup>31</sup>.

Il Non-Essere qui considerato, lungi dall'identificarsi con il «nulla»<sup>32</sup>, non è l'opposto dell'Essere, ma l'abbattimento dell'ultimo dei limiti, l'attraversamento della soglia finale, lo squarciarsi dell'ultimo dei veli. È la traversata di là dell'ultimo confine, oltrepassato il quale si “squaderna” la «Terra della Verità». Sorvolando un'istante sull'importanza dell'uso di un termine di forma negativa, si potrebbe affermare che, non percorrendo i solchi dell'esclusione e della privazione, l'alterità predicata di un tale stato del Reale<sup>33</sup> altro non è che ulteriorità assoluta: si tratta dunque di un Altro dall'Essere che su tutto svetta e trionfa come Sovra-Essere, come “Oltressere” – se mi si concede l'uso di un termine suggestivo. Non privazione quindi, ma sovrabbondanza;

---

<sup>31</sup> R. Guénon, *I principi del calcolo infinitesimale* (1946), ed. it. a.c.d. P. Gori, Adelphi, Milano 2011, pp. 23-24 (d'ora in avanti: *PCI*).

<sup>32</sup> Anzi l'Infinito, se potesse avere un contrario (ma ciò è impossibile), sarebbe proprio il nulla; specularmente, se il nulla potesse avere un contrario, esso sarebbe l'Infinito, perché questo non è altro che il «Tutto universale»: cfr. *SME*, pp. 47-48. D'altronde, sostenere che il Tutto sia opposto al nulla equivarrebbe a sostenere, in fin dei conti, che il Tutto non sia opposto a nulla, cioè che non abbia opposti (e così sarebbe anche nel caso si volesse concepire il nulla come opposto dell'Essere). Cfr. anche *PCI*, p. 23, nota 2: «Si può anche dire che [l'Infinito, essendo la Possibilità totale] lascia al di fuori di sé solo l'impossibilità, la quale, essendo un puro nulla, non può limitarlo in alcun modo».

<sup>33</sup> Sino ad ora, tanto per l'Essere che per il Non-Essere, si è parlato, quasi che non fossero qualificazioni distinte, di «possibilità» e di «realtà», e il passaggio dall'una all'altra è stato piuttosto fluido. Ma la domanda sorge spontanea: l'Essere, così come il Non-Essere, è Reale o Possibile? È stato di Realtà o Possibilità? In *SME*, p. 31 si legge che: «La distinzione fra possibile e reale [...] non ha [...] alcun valore metafisico: ogni possibile è reale a modo suo, e nel modo che la sua natura comporta; altrimenti avremmo dei possibili che sarebbero niente, e dire che un possibile è niente è una contraddizione pura e semplice; è l'impossibile, e solo l'impossibile, a essere, come è già stato detto, un puro nulla. Negare che si diano possibilità di non-manifestazione significa voler limitare la Possibilità universale». Si capisce dunque che, perlomeno nell'ottica di Guénon, la domanda è senza senso, o comunque mal posta. Per una problematizzazione di questa sorta di interscambiabilità, cfr. F. Schuon, *Considerazioni sull'opera di René Guénon* (1984), ed. it. a.c.d. A. La Fata e L. Fabbro, Settimo Sigillo, Roma 1992, pp. 28-29. In verità, però, Schuon rileva semplicemente che l'identificazione tra possibilità e realtà è accettabile solo sul piano metafisico (il piano della «realtà di principio»), e non su quello della «realtà di fatto», cosa su cui, tutto sommato, sembra convenire anche Guénon: egli specifica infatti che la distinzione tra possibile e reale non ha «alcun valore metafisico», non “alcun valore *in generale*”.

non opposizione, ma trascendimento<sup>34</sup>. Se l'Essere costituisce infatti la prima di tutte le determinazioni, la più originaria fra tutte e quella che comporta il sorgere di ogni altra solo in virtù di sé medesima, il Non-Essere si configura allora come la pura e assoluta Indeterminazione<sup>35</sup>, ulteriore e traboccante persino rispetto all'Essere; di Essa non si può nemmeno dire che «è», pena il venir meno della Sua infinità universale, e quindi della Sua vera Natura<sup>36</sup>. È la «Tenebra divina» che sta al di là del «Sole spirituale»<sup>37</sup>, l'oscuro Abisso da cui sgorga ogni luce e in cui però, già da sempre e per l'eternità, ogni luce è inghiottita. Giunti nel Non-Essere, finalmente, ci si sottrae dall'ultima delle limitazioni concepibili: quella dell'Essere puro. Che il Non-Essere sia non la contrarietà, ma all'opposto la sublimazione della nozione di Essere puro si evince, nel lessico che adotta Guénon, dal fatto che, se all'Essere è accostata l'Unità metafisica (o meglio, coincide con essa), a ciò che vi sta oltre è invece associata l'idea di «non-dualità»<sup>38</sup>,

---

<sup>34</sup> Potremmo dire che si tratta, per riprendere dei termini ampiamente utilizzati nel linguaggio di Guénon e di cui si è già accennato nella sezione I, di un'alterità da intendersi in senso «verticale» piuttosto che «orizzontale»; si noti per altro che solo nel caso dell'alterità verticale può darsi la trascendenza. A ciò alludiamo di sfuggita perché troppo spesso nel pensiero contemporaneo si è preteso di associare all'idea dell'alterità orizzontale una confusa nozione di trascendenza.

<sup>35</sup> Cfr. *SME*, pp. 146-147.

<sup>36</sup> Si tengano sempre a mente la convenzionalità di termini come questi e la non-rigidità del loro impiego. Guénon, a questo riguardo, si premura costantemente di segnalare al lettore l'inadeguatezza del linguaggio e di incoraggiarlo a cogliere, oltre alle parole, soprattutto ciò che vi sta dietro. Prima di cominciare la sua esposizione, lo Shaykh specifica infatti che: «[...] non si deve dimenticare che ogni espressione, essendo racchiusa in una forma, si effettua necessariamente in modo individuale, sicché, di qualunque cosa vogliamo parlare, anche delle verità di ordine puramente metafisico, possiamo farlo solo scendendo a un ordine completamente diverso, quello delle individualità umane. Non è difficile comprendere tutte le precauzioni e le riserve imposte dall'inevitabile imperfezione di questo linguaggio, così manifestamente inadeguato a ciò che deve esprimere in tale caso; [...] del resto si può dire altrettanto di ogni rappresentazione formale, qualunque sia, comprese le rappresentazioni simboliche, che pure sono incomparabilmente meno limitate del linguaggio comune [...]. Perciò [...] è opportuno, per non alterare la verità con un'esposizione parziale, restrittiva o sistematica, tenere sempre conto dell'inesprimibile, ossia di ciò che non può essere racchiuso in alcuna forma e che, metafisicamente, è in realtà quello che più conta, anzi, potremmo dire tutto l'essenziale. [...] Si impone ora un'ulteriore osservazione, riguardo al nostro impiego della parola "essere", la quale a rigor di termini non è più applicabile in senso proprio quando si tratta di determinati stati di non-manifestazione, [...] che sono posti al di là dell'Essere puro. Siamo tuttavia costretti, per la conformazione stessa del linguaggio umano, a mantenere anche in questo caso tale termine, in mancanza di un altro più adeguato, ma gli attribuiamo allora un significato puramente analogico e simbolico, altrimenti ci sarebbe del tutto impossibile parlare dell'argomento in questione [...]» (*SME*, pp. 12-16).

<sup>37</sup> Cfr. *UDV*, p. 144.

<sup>38</sup> Cfr. *ivi*, p. 54. Si osservi però che, nonostante Guénon si riferisca a un termine esclusivo delle dottrine indù per mettere in luce la "continuità" e allo stesso tempo lo "scarto" tra Essere e Non-Essere, ciò non significa che solo tali tradizioni possiedano una siffatta concezione; l'adozione di una tale terminologia, in Guénon, è semplicemente funzionale all'espressione di un'idea che, pur presenziando in ogni autentica dottrina metafisica, è però altrove, forse, meno immediatamente riconoscibile. Non si sovrappongano dunque senza criterio lessici di dottrine tradizionali differenti: è chiaro che, per esempio, l'«Uno» della tradizione platonica e neoplatonica o l'«Unico» dell'Islam non corrispondano all'Unità di cui sta parlando qui Guénon (come se tali dottrine fossero incomplete), ma invece a ciò a cui egli (e la

ossia di assoluta non-molteplicità<sup>39</sup> (essendo la dualità la prima molteplicità e in un certo senso la molteplicità nella sua struttura prototipica). L'espressione «non-dualità» (*adwaita*), che è mutuata dalla tradizione indù, è funzionale per mostrare come il Non-Essere sia tutto ciò che l'Essere costituisce e in più ciò che, nell'affermarsi dell'Unità, cioè nel darsi dell'Essere, si perdeva in certo modo in quanto affermazione e dunque determinazione; posta in questi termini, infatti, è piuttosto evidente come «non-molteplice» configuri null'altro che la radicalizzazione estrema – e dunque la sublimazione, la trasfigurazione al di là dei suoi limiti – della nozione di «Unità», piuttosto che il suo contrario<sup>40</sup>.

---

sapienza indù) si riferisce con «non-dualità». La tradizione indù non fu certo la sola a conoscere la Realtà che tale termine sta ad esprimere.

<sup>39</sup> Oltre a «non-dualità», Guénon, ricorrendo ad un'analogia matematica, utilizza il termine «Zero metafisico» per indicare il Non-Essere. Come infatti l'Essere, o l'Unità metafisica, è la prima determinazione e il Non-Essere l'Indeterminazione, così l'unità aritmetica è la prima quantità, mentre lo zero rappresenta l'assenza di quantità. «Lo zero [...] può essere assunto come simbolo del Non-Essere [...] in quanto rappresenta, secondo la sua accezione matematica più rigorosa, l'assenza di quantità, che infatti simboleggia nel suo ordine la possibilità di non-manifestazione – nello stesso modo in cui l'unità simboleggia la possibilità di manifestazione, essendo il punto di partenza della molteplicità indefinita dei numeri, così come l'Essere è il principio di tutta la manifestazione» (*PCI*, p. 142). L'adozione del termine «Zero» tende forse a mettere più in risalto la trascendenza e il “salto” del Non-Essere rispetto all'Essere piuttosto che, come nel caso di «non-dualità», una certa continuità fra i due.

<sup>40</sup> Cfr. Ventura, *L'esoterismo islamico*, Adelphi, Milano 2017, p. 48. A questo riguardo è utile osservare come qui Ventura faccia notare che Guénon, talvolta, conceda l'uso analogico del termine «essere» per designare la totalità del Reale, e dunque anche quello che, compresa in essa, designa ciò che travalica i limiti del grado dell'Essere. Lo Shaykh, infatti, utilizza il termine «essere totale», pur sottolineandone il valore puramente simbolico, per riferirsi al «Tutto universale», cioè all'insieme integrale, simultaneo e onnicomprensivo di tutti i gradi della realtà, ossia tanto degli stati di manifestazione quanto di non-manifestazione, senza che, «nel caso di questi ultimi, ci si debba limitare alla considerazione di ciò che corrisponde al grado proprio dell'Essere» (R. Guénon, *Il simbolismo della croce* [1931], ed. it. a.c.d. P. Nutrizio, Adelphi, Milano 2012, p. 23; d'ora in avanti: *SDC*). Inoltre, è interessante notare come, sebbene non sia affatto estranea alle dottrine esoteriche islamiche (di cui Guénon, ricordiamo, era un iniziato insignito del titolo di «maestro») la concezione della subordinazione dell'Essere o dell'Uno rispetto al Principio supremo, vengano in esse mantenute espressioni quali «essere totale» (*al-wuğūd al-kullī*) o «essere assoluto» (*al-wuğūd al-muṭlaq*) in riferimento all'Infinito, cioè ad Allāh (cfr. Ventura, *L'esoterismo islamico*, cit., pp. 46-48). Sempre in queste dottrine, ci si appella spesso al Principio supremo con l'espressione «Essenza divina» (cfr. *ivi*, p. 24). Ciò è rilevante al fine di mostrare come, tra le nozioni di Essere e Non-Essere, sussista una certa continuità (al punto che, come si è visto, in certi casi l'Essere può essere oggetto di una trasposizione per designare il Tutto universale stesso) e non si diano in modo antitetico, a meno che non le si irrigidisca; la «non-dualità», voglio ribadirlo, rappresenta in certo modo l'espansione (in senso metafisico, cioè di universalità; non certo in senso spaziale) e il potenziamento dell'idea di «Unità». Si diceva infatti più sopra (cfr. *supra*, nota 29) di come l'Essere designi un certo senso la non-manifestazione ristrettamente considerata in rapporto alla manifestazione, cioè in relazione a ciò che le è ontologicamente posteriore, mentre la «non-dualità» costituisca quella stessa Realtà immanifesta concepita però, semplicemente, in sé medesima e nella sua totalità. È proprio per questo che Guénon, in *UDV*, pp. 148-149, afferma che l'Essere, pur essendo «non-distinto» e dunque al di là di ogni molteplicità, le implica tuttavia allo stato principale proprio in quanto Unità (così come il numero uno è il primo numero che contiene in sé, allo stato principale ed immanifesto, tutta l'indefinita serie dei numeri, sia crescente che decrescente; cfr. *DAS*, parte 1 cap. VII e parte 2 cap. II), mentre, nella totale trascendenza dello «stato supremo», oltre l'Essere, non vi è «alcuna traccia di sviluppo della manifestazione» (cioè di Esso non si afferma nemmeno l'intrinseca pre-

In relazione a quanto è stato detto, Guénon propone un'analogia: esattamente come il Non-Essere, cioè la totalità del non-manifestato, racchiude l'Essere, ovvero sia il principio della manifestazione (anch'esso immanifesto), così il silenzio comporta in sé il principio della parola; considerato solo in quanto principio della parola, il silenzio è la parola non espressa, ma, in sé stesso, «in realtà, è anche qualcosa di più (anzi infinitamente di più)»: in questo caso il silenzio non è, infatti, «semplicemente la parola non espressa, perché occorre che in esso sussista anche ciò che è inesprimibile, ossia non suscettibile di manifestazione»<sup>41</sup>. Si può dunque concludere che

L'Essere non racchiude l'intera Possibilità e, di conseguenza, non può in alcuna maniera venire identificato con l'Infinito; per questo sosteniamo che il punto di vista da noi qui adottato è assai più universale di quello che prende in considerazione soltanto l'Essere<sup>42</sup>.

La distinzione tra Essere e Non-Essere, si potrebbe dire, risponde in un certo qual modo a quella fra due livelli di penetrazione intellettuale (di differente intensità e profondità) della Realtà del non-manifestato. Infatti, l'Essere è (usando anche qui termini della tradizione indù) *Brahma saguna*, cioè *Brahma* (l'Assoluto, il non-manifesto) «qualificato», suscettibile di attribuzioni e qualificazioni; il Non-Essere, invece, corrisponde a *Brahma nirguna*, cioè all'immanifesto «non-qualificato», non suscettibile di attribuzioni o determinazioni alcune in ragione della sua imperscrutabile

---

implicazione del molteplice), e pertanto per riferirvisi è preferibile usare le parole «non-dualità». Su questo si tornerà più esaurientemente tra poco; per il momento, basti dire che, di nuovo, ciò si applica alla distinzione della non-manifestazione considerata in sé, ovvero sia in quanto Non-Essere, e della non-manifestazione specificatamente considerata in rapporto all'esistenza di cui è principio (e che pertanto implica la manifestazione), cioè in quanto Essere. In ogni caso, dev'esser chiaro che, nonostante sia il Non-Essere ciò a cui Guénon associa la non-dualità, nell'Essere non interviene comunque nessuna dualità: esso è uno, anzi è l'Uno per essenza; trattandosi però di un'affermazione, l'Unità, in ultima istanza, non può convenire al puro Indeterminato, alla non-affermazione, pure se è la prima fra le affermazioni e quella che tutte le altre presuppongono alle spalle.

<sup>41</sup> *SME*, p. 45.

<sup>42</sup> Ivi, p. 27. Segue dunque, tra le altre cose, una considerazione il cui ruolo è qui marginale, ma senz'altro di non poca importanza: se l'Infinito non è identificabile con l'Essere, allora la metafisica è irriducibile all'ontologia e non è limitabile ad essa. Cfr. Ivi, p. 58: «L'Essere, che è solo l'affermazione prima, la determinazione più primordiale, non è il principio supremo di tutte le cose; è soltanto, lo ripetiamo, il principio della manifestazione, e da ciò si comprende quanto venga limitato il punto di vista metafisico da coloro che pretendono di ridurlo esclusivamente all'ontologia; quindi prescindere dal Non-Essere significa escludere proprio tutto ciò che è veramente e puramente metafisico». Cfr. anche *UDV*, p. 34: «Se l'ontologia o conoscenza dell'Essere rientra nella metafisica, essa è però lungi dal costituire tutta quanta la metafisica, poiché l'Essere non è affatto il non-manifestato in sé, ma semplicemente [il non-manifestato considerato specificatamente come] il principio della manifestazione; di conseguenza, ciò che è al di là dell'Essere è metafisicamente molto più importante dell'Essere stesso.»

trascendenza<sup>43</sup>. Ora, di *Brahma saguna* (del non-manifestato come Essere puro) è detto «che implica la distinzione» (o che è «concepito distintivamente»): questo perché gli «attributi» delle cose della manifestazione sono riferiti all'immanifesto (e di questo affermati) in quanto, originariamente e per l'eternità, sono in esso presenti, trattandosi, come si è visto, della sintesi primordiale e totalizzante di tutto ciò che è stato, è e sarà. Ogni cosa è in questo senso predicabile del Principio, costituendo l'Essere la totalità delle possibilità di manifestazione (o, se si vuole, l'universale Possibilità di manifestazione stessa), cioè di ogni qualità affermabile. L'Essere è allora l'Unità suprema di tutte le affermazioni, in essa pre-contenute al massimo grado di eccellenza e perfezione, e a cui è pertanto possibile riferire la «via affermativa» o «catafatica»: le positività ontiche dell'esistenza, perlomeno analogicamente<sup>44</sup>, sono ravvisabili a livello ontologico nella Realtà immanifesta. Più in alto (nella risalita verticale tra le ipostasi della Realtà), invece, sta *Brahma nirguna*, cioè il Non-Essere, «al di là di tutte le distinzioni» e «senza traccia alcuna di sviluppo della manifestazione»<sup>45</sup>; si tratta di quello stato sovra-ontologico del Reale assolutamente trascendente e sottratto a ogni possibile coinvolgimento con la molteplicità. A Esso conduce la «via negativa» o «apofatica», permettendo (all'iniziato, o più in generale all'ente cosciente che ambisce alla Gnosi) di inoltrarsi al di là di ciò a cui si giungeva tramite la prima via. Il fatto che nella gerarchia del Reale intero l'Essere si subordini al Non-Essere implica, allo stesso tempo, che l'affermazione si subordini alla negazione, perché ogni affermazione rientra necessariamente nel dominio dell'Essere<sup>46</sup>, mentre ogni negazione rientra necessariamente nel dominio del Non-Essere, e solo alcune di esse possono discendere e

---

<sup>43</sup> Cfr. *UDV*, p. 25.

<sup>44</sup> Si tenga a mente che l'«analogia» è un concetto chiave dell'esposizione guénoniana; vi ritorna costantemente. Oltre a legarsi nel profondo con il «simbolo», mezzo preferito dalle tradizioni per trasmettere la dottrina e l'influenza spirituale (costituendo la trasfigurazione dell'intuizione sensibile in intuizione intellettuale un processo di natura squisitamente analogica), essa costituisce in qualche modo il legante fra ogni stato di realtà. In *SSS*, p. 22, si legge infatti che: «tutto ciò che è, sotto qualsiasi modalità si trovi, avendo il suo principio nell'Intelletto divino, traduce o rappresenta questo principio secondo la sua maniera e secondo il suo ordine d'esistenza; e, così, da un ordine all'altro, tutte le cose si concatenano e si corrispondono per concorrere all'armonia universale e totale, che è come un riflesso dell'Unità divina stessa. Tale corrispondenza è il vero fondamento del simbolismo [...]» ed è in questa «corrispondenza» che precisamente consiste l'analogia, nell'ottica di Guénon. Si legge qualche riga dopo (p. 23), in nota: «Notiamo anche che l'analogia, nel senso tomistico della parola, che permette di risalire dalla conoscenza delle creature a quella di Dio, non è altro che un modo di espressione simbolica basato sulla corrispondenza dell'ordine naturale con il soprannaturale». Per una storia del termine e del concetto di «analogia» nella tradizione filosofica occidentale, cfr. J.-F. Courtine, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris 2005.

<sup>45</sup> Cfr. *UDV*, p. 108 e p. 149.

<sup>46</sup> *UDV*, p. 102.



applicarsi all'Essere (e quindi l'ambito delle negazioni è metafisicamente più esteso rispetto a quello delle affermazioni). Il Sovra-Essere, come l'analogia del silenzio lasciava intendere, comprende sì la distinzione, cioè le diverse affermazioni, ma anche tutto ciò che non può essere distinto, affermato, determinato. Dell'Essere tutto è affermabile; del Non-Essere, invece, si deve negare ogni cosa, perché Esso non è solo la non-manifestazione considerata in relazione all'esistenza in quanto suo principio, non è solo la sintesi superiore di tutto ciò che può essere affermato, ma "è" infinitamente di più. Si può dunque concludere che l'Essere designa il non-manifestato specificatamente rivolto alla manifestazione, cioè considerato solamente in rapporto all'esistenza di cui è principio, mentre il Non-Essere costituisce il non-manifestato considerato in sé e per sé<sup>47</sup>, in assoluto, nella sua totalità, il quale:

comprende [indistintamente] ciò che possiamo chiamare il non-manifestabile, ossia le possibilità di non-manifestazione, e il manifestabile, ossia le possibilità di manifestazione in quanto non si manifestano<sup>48</sup>.

È per questo motivo che l'Essere è «concepito distintivamente» e viene definito «la prima delle relatività»<sup>49</sup>: oltre a pre-implicare tutte le affermazioni relative dell'esistenza presso di sé, e oltre a essere esso stesso, di queste, la prima, esso implica anche sempre un riferimento a ciò che gli è "ipostaticamente" successivo. Il Non-Essere, invece, non si riduce alla "trasfigurazione" dell'ontico nell'ontologico, dell'esistenza transitoria e manifesta nell'immutabile eternità dell'immanifesto, a cui originariamente appartiene. È molto di più: in Esso sussiste anche quell'eternità che non è mai stata suscettibile di apparire e velarsi in determinazioni contingenti. Dunque, Esso è il non-manifestato<sup>50</sup> considerato prescindendo dal manifestato o, da un'altra prospettiva, l'Universale considerato in sé<sup>51</sup>, prescindendo dal particolare<sup>52</sup>. Trattandosi di un tema

---

<sup>47</sup> Cfr. *ivi*, p. 34: «[...] l'Essere non è affatto il non-manifestato in sé, ma semplicemente il [non-manifestato in quanto] principio della manifestazione».

<sup>48</sup> *SME*, p. 40.

<sup>49</sup> *UDV*, p. 25.

<sup>50</sup> C'è da dire che a rigore, allora, se davvero si prescinde dal riferimento all'esistenza manifesta, non può neanche più dirsi propriamente «non-manifestato» (e quindi il termine, anche qui, è da intendersi in senso analogico).

<sup>51</sup> Cioè considerato indipendentemente dalla Sua capacità, o suscettibilità, di calarsi nel particolare. Si faccia lo sforzo di scollare qui l'Universale dal particolare, considerata la resistenza, derivante dalla correlatività delle due nozioni, di contemplarne l'«in sé» (sforzo il cui fine, però, non è separarle, quanto

di natura metafisica e implicando quest'ultima una trasversalità fra tradizioni diverse<sup>53</sup>, non stupisce apprendere da Alberto Ventura che i maestri dell'esoterismo islamico interpretano in questo senso il versetto coranico «Egli conosce comunque il segreto e ciò che è più nascosto» (Corano XX, 7). Spiega infatti Ventura che:

il «segreto» (*sirr*) sta a significare l'Essenza suprema dotata di qualità e nomi, vale a dire l'aspetto divino rivolto verso gli esseri, mentre «ciò che è più nascosto» (*akhfā*) esprime ciò che in quella stessa Essenza non ha né qualità né nome, e cioè l'aspetto divino rivolto verso il «mistero dei misteri» (*ghayb al-ghuyub*), al di là di ogni manifestazione o occultamento<sup>54</sup>.

Per riagganciarmi al parallelismo, precedentemente riportato, tra l'Essere che contiene tutte le esistenze e l'Infinito che contiene tutte le cose, si può dire che esso consista non in una coincidenza identitaria, ma solo in un'analogia e nulla di più; ciò perché, potremmo dire, l'Essere è principio di tutte le esistenze, mentre l'Infinito è il principio di tutte le possibilità (è la «Possibilità universale») e, come si è visto, l'insieme totale delle possibilità è irriducibile a quello delle esistenze. In definitiva, l'Essere racchiude in sé tutto ciò che esiste, l'Infinito tutto ciò che è possibile, incluso l'Essere stesso<sup>55</sup>.

---

piuttosto compiere un così alto livello di riassorbimento del particolare nell'Universale, tale per cui il primo è talmente profondamente ricondotto al secondo che in esso si occulta del tutto).

<sup>52</sup> Avendo introdotto, come si accennava all'inizio del capoverso, la distinzione tra Essere e Non-Essere associandola alla distinzione tra due differenti livelli di penetrazione intellettuale nella contemplazione della Realtà non-manifesta, occorre forse sottolineare che con ciò non si alludeva a speculazioni mentali più o meno argute e sofisticate, ma a due gradi diversi di realizzazione metafisica (cioè spirituale, e dunque sovra-mentale e sovra-individuale): la «salvezza» e la «Liberazione». Nel primo caso si tratta di quel grado ottenuto tramite la Conoscenza «non-suprema» (la quale, corrispondendo alla realizzazione dell'Essere puro, «ancora conserva un qualche rapporto con il mondo manifestato»); nel secondo, di quello che si ottiene tramite la Conoscenza «suprema» (cfr. *UDV*, p. 152). Per una più estesa esposizione di questi temi, che concernono anche la condizione dell'uomo *post mortem* e il riassorbimento nel non-manifestato, cfr. *UDV* cap. XII-XXIV.

<sup>53</sup> In effetti sarebbe molto interessante approfondire, vista l'affinità, il rapporto tra queste concezioni tradizionali e l'interpretazione neoplatonica della seconda parte del *Parmenide* platonico (l'Uno-in-sé di cui tutto si nega, l'Uno-che-è di cui tutto si predica).

<sup>54</sup> A. Ventura, *Sapienza sufi. Dottrine e simboli dell'esoterismo islamico*, Mediterranee, Roma 2016, p. 116.

<sup>55</sup> Nella nozione di causalità che Guénon propone interviene, come si sarà notato, una non-dichiarata equazione: "essere principio di *x*" implica sempre "contenere *x*". Ciò è del tutto coerente con quanto Guénon va proponendo, e non è difficile capirne le ragioni: perché *y* sia causa di *x*, è necessario che, *quanto meno a titolo di possibilità*, *x* sia contenuto principalmente in *y*. Come potrebbe *x* effettuarsi, espletarsi da *y*, se quello per questo non è nemmeno possibile? La causalità implica sempre una pre-implicazione dell'effetto da parte della causa: ciò significa, appunto, che *y* non può essere privo della possibilità di *x*, se ne è il principio. Se così non fosse, lo sviluppo di *x* a partire da *y* sarebbe impossibile. E Guénon, come si è visto, si richiama costantemente alla nozione di possibilità: perciò, nella sua proposta teoretica, questa coappartenenza di causalità e relazione contenente-contenuto (che ovviamente

### 3. APPROFONDIMENTO DELL'AUTENTICA NOZIONE DI «INFINITO»

Ricapitolando: il Non-Essere, alla maniera in cui, secondo Guénon, è tradizionalmente concepito, consiste nella totalità dell'immanifesto: comprende, cioè, tutte le possibilità di manifestazione allo stato non-manifestato e anche tutte le possibilità di non-manifestazione<sup>56</sup>. L'Essere, invece, è la sintesi suprema di tutto ciò che è stato, che è e che sarà, e comprende dunque anch'esso, in sé, l'insieme delle possibilità di manifestazione (o costituisce esso stesso tale insieme); fuori di sé, però, lascia tutto ciò che non è, non è mai stato e non sarà mai<sup>57</sup> e, in più, tutte le possibilità di manifestazione considerate propriamente nel loro non-manifestarsi, cioè nel loro stato di realtà quanto più originario e primordiale<sup>58</sup>. Prima di procedere oltre e approfondire il rapporto (che, fino ad ora, in base a quanto riportato, è stato suggerito come di identità) tra Non-Essere e «Tutto Universale», resta da analizzare<sup>59</sup> singolarmente, nella misura in cui è possibile farlo con i mezzi della ragione e in cui essa è comunicabile linguisticamente, la nozione di «Infinito metafisico» («la più primordiale delle

---

non è da intendersi in senso spaziale, né tantomeno in modo rigido, dal momento che si tratta di un'analogia) appare coerente. La possibilità dell'effetto risiede a livello immanifesto nella causa.

<sup>56</sup> Per chiarire che cosa "siano" le possibilità di non-manifestazione, Guénon propone degli esempi in *SME*, pp. 43-44. «Come esempio di una possibilità di non-manifestazione possiamo citare il vuoto, perché una possibilità del genere è concepibile, perlomeno negativamente, cioè attraverso l'esclusione di certe determinazioni: il vuoto implica l'esclusione non solo di ogni attributo corporeo o materiale, né soltanto, più generalmente, di ogni qualità formale, ma anche di tutto ciò che si ricollega a un modo qualsiasi della manifestazione. [...] Il vuoto [...] è [...] ciò che possiamo chiamare uno dei suoi aspetti [del Non-Essere], cioè una delle possibilità che esso racchiude e che sono diverse da quelle comprese nell'Essere, dunque al di fuori di quest'ultimo, anche considerato nella sua totalità, il che dimostra inoltre che l'Essere non è infinito. Del resto, quando diciamo che una possibilità costituisce un aspetto del Non-Essere, occorre tenere a mente che essa non può venire concepita in modo distintivo, poiché questo modo si applica esclusivamente alla manifestazione; [...]» Poco più avanti riporta anche, come altro esempio di possibilità di non-manifestazione, il «silenzio» (il che va inteso analogicamente o, perlomeno, non nel senso ordinario del termine).

<sup>57</sup> E tali possibilità, è bene ribadirlo ancora una volta, non coincidono affatto con il «nulla» e sono «reali» tanto quanto quelle che comportano la manifestazione e sono suscettibili di determinazione. Cfr. *supra*, nota 33.

<sup>58</sup> Cfr. *supra*, nota 29. Forse, si potrebbe addirittura affermare che la non-manifestazione, cioè lo stato di assoluta non-espressione, costituisca in un certo senso l'«essenza» della possibilità, di tutte le possibilità, ciò che universalmente è loro immancabile ed è intrinsecamente inerente alla loro natura. È della possibilità in quanto tale. Invece lo stato di manifestazione (nell'esistenza), o di (im)manifesta «manifestabilità» (cioè lo stato dell'Essere puro), è un'attribuzione contingente per le possibilità; da un lato perché non conviene indiscriminatamente a tutte (non tutte sono suscettibili di manifestazione), e dall'altro perché, come si è visto, anche per quelle che si manifestano, è sempre lo stato di non-manifestazione che conviene primariamente e originariamente loro.

<sup>59</sup> «Analizzare», tuttavia, è un termine forse improprio: si è visto nella sezione I come la metafisica sia un sapere di natura «sintetica», e non «analitica», in virtù dell'universalità del suo oggetto; si tenga dunque a mente di come queste analisi non bastino mai a sé medesime e di come sia necessaria l'integrazione, affinché si realizzi una comprensione che abbia un minimo di profondità, di una intuizione che comporti uno «sguardo» sintetico.

nozioni»<sup>60</sup>); nozione che in effetti, come si è accennato, non è distinta da quella di «Tutto Universale». Le modalità di strutturazione di un tale rapporto (quello fra Non-Essere e Infinito) non sono infatti state ancora stabilite in modo preciso, ed è per questo che l'analisi della natura di questa relazione richiede ulteriori approfondimenti. Il quesito che fa capo a queste considerazioni è: il Non-Essere coincide quindi con l'Infinito, in quanto realtà che si è sottratta perfino alle limitazioni della prima determinazione, o è forse qualcosa che, esondando dai confini dell'Essere ma supponendo ancora una distinzione rispetto a quest'ultimo, non può coincidere con il Tutto assoluto? In altre parole: Infinito e Non-Essere sono il medesimo, o quest'ultimo costituisce soltanto lo "scarto" che sussiste fra Essere e Tutto? La risposta non è né immediata né banale, perché nei lavori stessi di Guénon, come si osserverà più avanti, si avverte questa oscillazione (che però, come si vedrà, non rispecchia affatto un'incertezza, ma piuttosto l'adozione di due punti di vista distinti ma ugualmente legittimi) nel concepire il Non-Essere e, di conseguenza, i suoi rapporti con l'Infinito. Procederò dunque preliminarmente con l'analisi dell'idea di Infinito.

Ora, è evidente che si cadrebbe senz'altro nell'assurdo se si volesse tentare di definire l'Infinito, perché di necessità ciò che è definito è finito e limitato: darne una definizione è dunque impossibile, perché ciò equivarrebbe a ridurre il Tutto a uno degli elementi in esso contenuti, con cui non ha nessuna misura comune<sup>61</sup>. Occorre dunque, ed è esattamente quello che fa Guénon, articolare deduttivamente le conseguenze della sua assoluta indefinibilità, per considerare ciò che questa comporta e ciò che la Sua Natura incircoscivibile presuppone in quanto tale:

L'Infinito, secondo il significato etimologico del termine che lo designa, è ciò che non ha limiti. [...] L'Infinito, per essere veramente tale, non può ammettere alcuna restrizione, il che lo presuppone assolutamente incondizionato e indeterminato, poiché ogni determinazione, qualunque sia, è necessariamente una limitazione, proprio in quanto lascia qualcosa all'esterno di sé, vale a dire tutte le altre determinazioni ugualmente possibili. D'altra parte, la limitazione presenta il carattere di una vera e propria negazione: porre un limite significa negare, in ciò che è in esso racchiuso, tutto ciò che tale limite esclude; di conseguenza la negazione di un limite è propriamente la negazione di una negazione, vale a dire, in termini logici ma anche matematici, un'affermazione, sicché la negazione di ogni

---

<sup>60</sup> *SME*, p. 19.

<sup>61</sup> Cfr. *PCI*, p. 24.

limite equivale in realtà all'affermazione totale e assoluta. Ciò che non ha limiti è ciò di cui nulla si può negare, dunque ciò che tutto contiene, ciò al di fuori del quale non vi è nulla; e questa idea dell'Infinito, che è la più affermativa di tutte, poiché comprende o racchiude tutte le affermazioni particolari, quali che siano, è espressa con un termine di forma negativa proprio per la sua assoluta indeterminatezza. Nel linguaggio, infatti, ogni affermazione diretta è necessariamente particolare e determinata, è l'affermazione di qualcosa, mentre l'affermazione totale e assoluta non corrisponde ad alcuna affermazione ad esclusione di altre, poiché le implica tutte in egual modo [...]<sup>62</sup>.

In una sorta di alchimia metafisica, la negatività della sottrazione applicata a sé medesima converte la negazione in "Sovraffermazione": eccoci innanzi alla Positività assoluta (il «Sommo Bene»), quella a cui nemmeno l'Essere si riusciva a conformare sufficientemente. Su questo principio si incardina la trascendenza imperscrutabile del Principio di ogni cosa e la «via negativa», tanto cara a tutte le tradizioni ortodosse, che conduce all'indicibilità e all'impensabilità di Colui<sup>63</sup> che, per usare un'espressione presa in prestito dal lessico dell'Islam, è «l'Unico, Senza Associati». Si tratta dell'Assoluto, di quell'Indefinibile cui ogni ulteriore specificazione, perfino quella che sentenza semplicemente «che è», fa il torto di trascinarlo giù (o meglio, la conoscenza che tenta di coglierlo, non certo Lui stesso!) dal trono della Sua impareggiabile elevazione. Ogni tentativo di afferrarlo condanna al non afferrarlo mai. La «negazione della negazione» trascende dall'alto tutte le affermazioni in un sorvolo che però non sottrae mai da sé ciò che trascende. L'Assoluto è, analogamente a quanto si diceva in precedenza in merito all'Essere e alle molteplici esistenze, tutto sinteticamente senza che sia nulla analiticamente: comprende ogni cosa (e non solo ogni esistenza!) ma non è niente di ciò

---

<sup>62</sup> *SME*, pp. 19-22.

<sup>63</sup> "Colui" e altri termini simili che si vedranno impiegati nelle righe successive ("Lui", "Egli") presuppongono, osserverà forse il lettore, una "personalità" del Principio primo, che potrebbe cozzare con il registro lessicale fino ad ora utilizzato, costantemente impersonale. Quindi: il Principio è "personale" o "impersonale"? In effetti, le due cose non sono indistinte, anzi; esse comportano per Guénon una differenziazione importante. Differenziazione che è a maggior ragione importante qui, perché si riaggancia al tema dell'Essere e del Non-Essere. Ma prima di accennarvi, una premessa: nella presente esposizione, ho preferito mantenere una certa fluidità nei passaggi da un registro all'altro, senza tener conto della distinzione tra i due (cosa che d'altronde alle volte fa Guénon stesso). Quindi qui, per riferirsi al Principio, verranno utilizzati entrambi i lessici, in modo "mescolato". Ora, per rispondere alla domanda: la distinzione tra Principio divino personale e Principio divino impersonale, in Guénon, è una "declinazione" della concezione del non-manifestato come Essere oppure come Non-Essere. La precedentemente riportata distinzione fra *Brahma nirguna* e *Brahma saguna* (cfr. *supra*, cap. II, sezione 2), o *Para-Brahma* («*Brahma* supremo») e *Apara-Brahma* («*Brahma* non-supremo») corrisponde a quella fra *Brahma* e *Īshwara*: quest'ultimo, coincidente con l'Essere puro, è il «Signore», cioè la «Personalità Divina» qualificabile e dotata di attributi, prima determinazione del Non-Essere, il quale configura invece il Principio Supremo, impersonale e non qualificabile (cfr. *UDV*, p. 25 e p. 74, nota 2).

che comprende; è tutto perché non è niente, ed è niente perché è tutto. È tutto (ciò che comprende) e non è nulla (di ciò che comprende) per la medesima ragione: non si riduce a qualcosa ad esclusione di altro<sup>64</sup>. A buon motivo, dunque, questo «Tutto universale» non è altro che la «Verità integrale» che rende ragione di ogni cosa, nonché la «Perfezione assoluta»<sup>65</sup>. Sotto un altro aspetto è la «Possibilità totale» che, come è esplicitato dalle parole stesse, include presso di sé tutti i possibili, sia quelli la cui natura implica la manifestazione sia quelli che non la implicano, e che si dà dunque come ciò che non lascia nulla all'infuori di sé, perché, in quanto tale, se qualcosa dovesse trovarvisi al di fuori e non vi fosse incluso, ciò sarebbe «una negazione pura e semplice, un vero e proprio nulla [...] [che] non può ovviamente limitare alcunché», dal momento che fuori dalla totalità del possibile vi è solo l'impossibile<sup>66</sup>.

È inoltre importante notare che il «Tutto», inteso in questo senso, non deve assolutamente essere [...] [inteso come] un insieme composto di parti che stanno con quel tutto in un rapporto definito; esso, a rigor di termini, è «privo di parti», poiché, dovendo tali parti essere necessariamente relative e finite, non avrebbero con il «Tutto» alcuna misura comune, né quindi alcun rapporto, il che equivale a dire che per l'Infinito le parti non esistono<sup>67</sup>.

Il Tutto universale non è il predicato di una molteplicità i cui singoli elementi si relazionano tra loro in un rapporto di unità; non si riduce alla mera somma di tutti gli elementi della realtà, innanzitutto perché, in generale, l'essere un tutto (anche particolare) posteriore alle sue parti si subordina alla condizione di venir concepito come tale<sup>68</sup>, mentre un tutto logicamente anteriore alle sue parti, cioè un «vero tutto», al contrario, «ha in sé un principio di unità reale, superiore alla molteplicità delle sue parti»<sup>69</sup>. Ciò che è davvero un tutto è al di là di ciò che comprende e ne è indipendente

---

<sup>64</sup> Si noti che ciò comporta, per il Principio metafisico, la vera «Libertà», ovverosia la libertà assoluta non soggetta a condizionamento alcuno, dal momento che, non essendovi per Esso alcuna limitazione, la sua Natura infinita non può ammettere nessun tipo di costrizione (cfr. *SME*, cap. XVIII).

<sup>65</sup> Cfr. *DAS*, p. 84.

<sup>66</sup> Cfr. *SME*, p. 25.

<sup>67</sup> *SME*, p. 24.

<sup>68</sup> Un tipo di (uni-)totalità così concepita è, spiega Guénon, in un certo senso artificiosa, prodottasi dall'esterno e costituitasi logicamente in un secondo momento rispetto all'esistenza delle parti: «non ha altra unità che quella che noi gli attribuiamo con il pensiero» (*SME*, p. 24, nota 2). Questa idea di totalità, rispetto a cui è attribuita, è contingente, estrinseca; l'altro tipo, invece, suppone un principio di unità interno ed intrinseco, essenziale, il quale esige un primato causale sulle parti e sulla loro diversità.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 24, nota 2.

(nel senso che è il tutto ad essere causa delle parti e non sono le parti ad essere causa del tutto). In secondo luogo, nel caso “specifico” dell’Infinito, se venisse introdotto un punto di vista «distintivo» per il quale il Tutto è in un qualche rapporto con una determinazione  $x$  (anche una relazione tutto-parte) allora non vi sarebbe più infinità, perché si sarebbe inserita surrettiziamente una distinzione e dunque un’esclusione ( $x \neq -x$ ), cioè si sarebbe trasformato il Tutto stesso in una determinazione, posta in relazione con quella con cui si è instaurato il preteso rapporto. Da un’altra prospettiva ancora, nella «Possibilità totale» i possibili<sup>70</sup> sono tutti ugualmente implicati e predeterminati «non-distintivamente»<sup>71</sup>, cioè in perfetta simultaneità e senza che la “tracotanza” delle determinazioni comporti l’esclusione reciproca fra loro. Scrive infatti Guénon che «Egli [l’Infinito] [...] racchiude in Sé tutte le possibilità, senza che queste siano in alcun modo parti di Lui».<sup>72</sup> Dal punto di vista dell’Infinito non vi sono dunque cose diverse che presso di Esso stanno tra loro secondo questo o quell’altro rapporto, né tanto meno intrattiene Egli stesso una qualche relazione con ciò che dal nostro punto di vista è una sua parte. Inoltre, è evidentemente impossibile che dalla somma di una molteplicità di elementi finiti si ottenga l’Infinito. L’addizione di due o più finitudini, di qualsiasi ampiezza ontologica le si voglia supporre, di necessità non può dare l’Illimitato. Esso, pertanto, non si riduce all’insieme di tutte le cose, cioè alla loro somma complessiva, queste stando fra loro in un rapporto nel quale sussiste per ognuna l’identità con sé e la diversità con altro, ma è entro sé indistinto, omogeneo e privo di parti, anteriore alla specificazione di tali determinazioni senza però che esse gli siano assenti. Egli in un certo senso è la Totalità delle cose anteriore al dispiegamento della stessa totalità delle cose (in quanto tali). Dalle considerazioni svolte, dunque, si evince che il Tutto infinito non è né inseribile entro una struttura duale di rapporto con un «altro da sé» esterno (non vi è nulla all’infuori di Esso), e non è nemmeno entro sé divisibile, cioè non ammette differenziazione interna. È la Positività totale e assoluta che, dall’alto della sua austera solitudine, non ammette diversità né esterna e né interna. In quanto tale, rispetto a sé stessa, non sopporta nessun tipo di negatività, esteriore o interiore che sia, e

---

<sup>70</sup> Così come nell’Essere le esistenze.

<sup>71</sup> Cfr. *UDV*, p. 103.

<sup>72</sup> *UDV*, p. 76.

nemmeno la stessa distinzione tra interno ed esterno. Ma non è forse proprio questo il massimamente e il veramente Uno? O meglio, l'assolutamente non-duale?

#### 4. INFINITO E NON-ESSERE

Parrebbe dunque già delinearci una risposta, rispetto al quesito che domandava della possibile coincidenza tra il «Tutto universale» e il «Non-Essere», suggerita da Guénon perlomeno a livello terminologico: «non-dualità» si applica indistintamente tanto alla Natura dell'Infinito quanto a quella del Non-Essere. E in effetti, se il Non-Essere configurava il puro Indeterminato che si levava lì dove finiva l'ultima delle determinazioni, il Tutto, come si è visto, non è qualcosa ad esclusione di altro e solleva sé medesimo in una dimensione che trascende qualsiasi distinzione, e pertanto qualsiasi finitudine. L'Infinito è la «negazione di ogni negazione», il Non-Essere la negazione dell'ultima determinazione. L'Infinito è il “non-finito”, il Non-Essere è l'ultimo oltrepassamento, quello della finitudine originaria.

Tuttavia, com'è stato accennato sopra, nei lavori di Guénon si constata una certa oscillazione nella strutturazione del rapporto fra i due termini: talvolta essi coincidono in un'unica Realtà, mentre in altri casi si riscontrano delle difformità. Ciò è da ricondurre non a una sorta di incertezza ritrovabile nell'esposizione guénoniana, ma piuttosto all'adozione implicita da parte dell'autore, in modo alternato, di due punti di vista differenti. Questi sono, per recuperare due termini già introdotti e utilizzati (sebbene in realtà Guénon non li usi esattamente in questo contesto), quelli che potrebbero definirsi il punto di vista «sintetico» e il punto di vista «analitico», la cui distinzione equivale, per intenderci, a quella fra una prospettiva “inclusiva” e a una “distintiva”, cioè a due concezioni che intendono rispettivamente una relazione di identità e di differenza.

Procedo all'esame di quest'ultimo tipo di prospettiva, di natura “distintiva”. Essa predica la non-identità fra Non-Essere e Tutto universale in ragione del fatto che, se il Tutto è veramente tale, certamente allora non può coincidere senza residui col Non-Essere, perché altrimenti lascerebbe fuori di sé l'Essere<sup>73</sup> e ciò che questo presso di sé

---

<sup>73</sup> Effettivamente il Non-Essere qui è considerato in modo diverso (prima lo si era esplicitamente “definito” come ciò che conteneva in sé l'Essere, in quanto totalità della non-manifestazione), cioè



comporta, ovverosia le molteplici esistenze contingenti, e non sarebbe dunque infinito<sup>74</sup>. Non potendo avere il Tutto null'altro al di fuori di sé, e dunque nulla di opposto (o distinto), esso non può coincidere con il Non-Essere, che si dà *per noi* di rimbalzo<sup>75</sup> dall'Essere. Questo significa che, stando a questa concezione, il Principio supremo:

[...] nella Sua Totale Infinità, [...] comprende allo stesso tempo l'Essere (o le possibilità di manifestazione) e il Non-Essere (o le possibilità di non-manifestazione), ed è il principio dell'uno e dell'altro, dunque al di là di entrambi, [...] [che] al contempo li contiene anche [...].<sup>76</sup>

Molto semplicemente, infatti:

Nel momento in cui si contrappone il Non-Essere all'Essere, o anche semplicemente li si distingue, né l'uno né l'altro è più infinito, perché, da tale punto di vista, essi si limitano reciprocamente in un certo qual modo; l'infinità appartiene soltanto all'insieme dell'Essere e del Non-Essere, poiché questo insieme coincide con la Possibilità universale. [...] La Possibilità universale contiene necessariamente la totalità delle possibilità, e si può dire che l'Essere e il Non-Essere ne sono i due aspetti: l'Essere, in quanto manifesta le possibilità (o più precisamente alcune di esse); il Non-Essere, in quanto non le manifesta<sup>77</sup>. L'Essere contiene dunque tutto il manifestato; il Non-Essere contiene tutto il non-manifestato, incluso l'Essere stesso; ma la Possibilità universale comprende a un tempo l'Essere e il Non-Essere<sup>78</sup>.

Essere e Non-Essere vengono distinti, o più precisamente posti in un rapporto di reciproca esclusione, e pertanto né l'uno né l'altro possono più coincidere con il Tutto universale. La conclusione quindi è che:

In Sé stesso, *Âtmâ* [Guénon si riferisce qui ad *Âtmâ Turîya*, cioè ad *Âtmâ* inteso come l'Infinito] non è dunque né manifestato né non-manifestato, per lo meno se si considera il

---

soltanto come l'insieme delle possibilità di non-manifestazione (e non suscettibili di esistenza), quindi soltanto come l'insieme di tutto ciò che non è mai stato, mai è né mai sarà, lasciando fuori di sé le possibilità (non-manifeste) di manifestazione.

<sup>74</sup> Cfr. *DAS*, p. 128.

<sup>75</sup> In altre parole: non direttamente, ma attraverso la negazione di qualcosa d'altro, ossia l'Essere. Il non-manifestato è concepito attraverso la negazione del manifestato, e il Non-Essere attraverso quella dell'Essere, come indicano gli stessi termini.

<sup>76</sup> *UDV*, p. 144.

<sup>77</sup> Qui ritorna il tema affrontato alla nota 29.

<sup>78</sup> *SME*, p. 40.

non-manifestato soltanto come il principio immediato del manifestato (ciò che si riferisce allo stato di *Prâjna* [ovvero all'Essere]); ma Esso è insieme il principio del manifestato e del non-manifestato<sup>79</sup> (benché questo Principio Supremo possa d'altronde anche esser detto non-manifestato in un senso superiore, non fosse altro che per affermare con ciò la Sua Immutabilità assoluta e l'impossibilità di caratterizzarlo con alcuna attribuzione positiva)<sup>80</sup>.

Già nell'enunciazione di questa prospettiva si intravede la possibilità di un suo rovesciamento. Perché si può, e anzi forse a un certo punto si deve, adottare un altro punto di vista. Guénon lo puntualizza subito: «Benché possa d'altronde anche esser detto non-manifestato in un senso superiore». «L'Essere contiene tutto il manifestato; il Non-Essere contiene tutto il non-manifestato, incluso l'Essere stesso»<sup>81</sup>. Qui subentra la prospettiva della "inclusività". Si diceva in precedenza di come, già al livello dell'Essere, sia difficile stabilire una vera dualità, simmetrica nella sua struttura, tra questo e la manifestazione. Ogni molteplice è infatti ricompreso in anticipo, al grado di una pre-implicazione, nell'Unità primordiale, e fra quelli e questa non può sussistere contrapposizione alcuna. L'esistenza non si oppone all'Essere, ma lo presuppone, così come la molteplicità presuppone l'Unità senza opporvisi<sup>82</sup>. La «distinzione» può sussistere solo entro il perimetro della molteplicità (perché per l'appunto ne esplica una), e il fatto di proiettarla fuori di esso, per esempio tra il molteplice stesso e l'Uno, non può che essere del tutto convenzionale e funzionale solo all'ente che appartiene al dominio del distintivo e che conosce secondo le sue leggi. L'Unità è la pacificazione di

---

<sup>79</sup> Cfr. Schuon, *Considerazioni sull'opera*, cit., pp. 31-32: «[...] Dire che il non-manifestato assoluto [il Non-Essere] è il principio al tempo stesso del manifestato e del non-manifestato relativo [l'Essere] è tautologico; essendo il Non-Essere il principio dell'Essere è implicitamente anche il principio dell'Esistenza; è improprio dire che è il principio tanto dell'Essere quanto dell'Esistenza, poiché questa espressione dà all'Esistenza una falsa autonomia rispetto all'Essere e una falsa realtà rispetto al Non-Essere. [...] In realtà le parole "né manifestato né non-manifestato" non significano "al di là di questa alternativa in senso assoluto"; significano semplicemente che il non-manifestato assoluto, il Non-Essere, è al di là del non-manifestato relativo, l'Essere, e del manifestato che ne deriva. In altri termini, che è al di là del manifestato potenziale come del manifestato effettivo. Dal punto di vista del non-manifestato assoluto, la distinzione tra manifestato potenziale – o non-manifestato relativo e creatore – e il manifestato effettivo, ovvero il creato, dunque tra l'Essere e l'Esistenza, non è reale; rispetto al Non-Essere non è né una dualità né una complementarità né un'alternativa». Queste osservazioni di Schuon rivendicano la necessità di un passaggio alla prospettiva «sintetica», di cui ora ci occuperemo. Si segnali solamente che sarebbe forse preferibile parlare di «manifestato possibile» piuttosto che di «manifestato potenziale», perché «possibilità» e «potenzialità» non coincidono (Cfr. *UDV*, p. 38).

<sup>80</sup> *UDV*, p. 103.

<sup>81</sup> Cfr. *supra*, cap. II, sezione 4, nota 78, e anche cap. II, sezione 2, nota 30.

<sup>82</sup> Alle ragioni di questa asimmetria si è rapidamente accennato nella sezione 1 (cap. II). L'Unità non esclude da sé la molteplicità (ma, proprio in quanto Unità, la racchiude principalmente) e la molteplicità non esclude da sé l'Unità (perché, nonostante vi sia distinta, la presuppone come condizione necessaria di possibilità per il suo essere).

ogni duale che svetta più su di ogni determinazione specifica, e non può rinunciare alla sua «verticalità» a favore di una sorta di livellamento, se non per convenzione e per adattarsi alle logiche inferiori di un intelletto finito. Il vero Uno, proprio in quanto tale, sta più in alto della contrapposizione fra unità e molteplicità, che è sempre molteplicità, o di quell'unità che esclude da sé il molteplice. Esso trascende il perimetro dei molti, il dominio del plurale e le sue anguste strutture duali. In sé stesso, il molteplice non lo limita e non lo condiziona affatto, non lo avvince. Ora, così come il manifestato è tutto ricompreso nell'Essere, o in generale nel non-manifestato, l'Essere è a sua volta ricompreso nel Non-Essere: quanto può essere consistente allora, se già è così problematica al grado dell'Unità, la distinzione che stabilisce una vicendevole esclusione tra Essere e Non-Essere? A buon diritto F. Schuon segnala che:

[...] *Paramâtmâ* [il Non-Essere nella dottrina indù] non deve pagare il debito illusorio di una opposizione che, anche a livello di *Ishwara* [l'Essere], è delle più problematiche, in quanto rispetto all'Essere, il manifestato è un puro nulla<sup>83</sup>.

Guénon, che lo sa bene (a dispetto di quanto gli accusa Schuon), asserisce pertanto che:

La [...] distinzione fra Essere e Non-Essere è, tutto sommato, puramente contingente, perché può essere fatta soltanto dal punto di vista della manifestazione, esso stesso essenzialmente contingente. Ciò del resto non diminuisce affatto l'importanza che questa distinzione riveste per noi, dato che nel nostro stato attuale non ci è possibile assumere realmente un punto di vista diverso da questo, cui siamo relegati in quanto anche noi apparteniamo, come esseri condizionati e individuali, all'ambito della manifestazione<sup>84</sup>.

Il «pensiero analitico» concepisce l'ulteriore dall'Essere indirettamente, attraverso una distinzione e una negazione di ciò che questo da ultimo oltrepassa; come però nel caso del manifestato e del non-manifestato, «è impossibile parlare di una distinzione reale»: nonostante in qualche modo necessaria, «questa distinzione esiste [...] per noi, ma soltanto per noi»<sup>85</sup>. La prospettiva analitica, seppur indispensabile all'essere finito

---

<sup>83</sup> Schuon, *Considerazioni sull'opera*, cit., p. 32.

<sup>84</sup> *SME*, p. 42.

<sup>85</sup> Cfr. *DAS*, p. 25.

per la conoscenza (esteriore) di nozioni metafisiche (perché egli non può concepire il non-manifestato se non attraverso il manifestato, e il Non-Essere se non attraverso l'Essere, come indicano le parole stesse), deve abbandonare sé stessa e lanciarsi nel “punto di vista” universale, che è puramente sintetico. Vedendo le cose da qui, in verità, l'interezza del Reale è lo stesso Non-Essere: altro non vi è che Lui. Tutto si riavvolge in una sorta di gioco di contenimento e implicazione: il manifestato rientra nel non-manifestato, e il «non-manifestato relativo» (il «non-manifestato ontologico», per usare delle espressioni non di Guénon, ma di F. Schuon), cioè l'Essere, la totalità delle possibilità di manifestazione, rientra a sua volta nel «non-manifestato assoluto» (il «non-manifestato sovra-ontologico»), il Non-Essere, la totalità delle possibilità (di non-manifestazione, quindi delle possibilità in generale). Quest'ultimo implica e ricomprende in sé anche ogni altra realtà, tanto l'Essere quanto la manifestazione (che ne deriva), e coincide pertanto con il «Tutto universale». Contenendo le possibilità di non-manifestazione così come quelle di manifestazione (allo stato non-manifestato) ed esaurendo pertanto l'intero dominio universale del possibile, il Non-Essere viene a identificarsi con la «Possibilità totale» stessa. Scrive infatti Guénon che:

Si può intendere tuttavia il Non-Essere metafisico, come pure il non-manifestato (in quanto esso non è solo il principio immediato del manifestato, che è l'Essere), in un senso totale, nel quale si identifica al Principio Supremo. In ogni modo, fra il Non-Essere e l'Essere, come fra il non-manifestato e il manifestato (e ciò anche se, in questo caso, non si va al di là dell'Essere [cioè anche considerando solo l'Essere e la manifestazione]), la correlazione non è che pura apparenza, poiché la sproporzione che esiste metafisicamente tra i due termini non permette davvero alcun paragone<sup>86</sup>.

---

<sup>86</sup> *UDV*, p. 144, nota 2. Su questa «sproporzione» cfr. anche ivi, pp. 32-33, nota 1: «Possiamo far capire questa asimmetria mediante una semplicissima considerazione che si rifà alla logica ordinaria: considerando un attributo o una qualità, si dividono tutte le cose possibili in due gruppi: da una parte quello delle cose che posseggono tale qualità, dall'altra quello delle cose che non la posseggono; ma, mentre il primo gruppo si trova così definito e determinato positivamente, il secondo, che è caratterizzato soltanto in modo negativo, non è affatto limitato da ciò ed è in realtà indefinito; non vi è dunque né comune misura né simmetria fra questi due gruppi, che così non costituiscono realmente una divisione binaria, e la cui distinzione vale d'altronde evidentemente solo dal punto di vista particolare della qualità presa come punto di partenza, perché il secondo gruppo non ha alcuna omogeneità e può comprendere cose che non hanno niente in comune tra loro, il che tuttavia non impedisce a questa divisione di essere pienamente valida sotto l'aspetto considerato. Ora, è appunto così che distinguiamo il manifestato e il non-manifestato, poi, nel manifestato, il formale e l'informale, e infine, nel formale stesso, il corporeo e l'incorporeo».

Le due prospettive vengono dunque ad ordinarsi secondo una gerarchia precisa, e nel momento in cui è chiaro come, in certo modo, quella distintiva e quella inclusiva sacrificano rispettivamente un certo grado di “verità” (in sé) e di “utilità” (per noi), diviene parimenti manifesto come l’utilità della prima intervenga solo a supporto della verità della seconda. Così, dunque, si configurano i rapporti tra Non-Essere e Infinito nell’opera di Guénon.

L’assenso del tutto intellettuale alla verità sintetica secondo la quale altro non vi è che l’Infinito, non corrisponde ad una certezza astratta e teorica, ma ad una vera e propria realizzazione interiore, che si riverbera su ogni piano dell’essere. Tramite la Gnosi, tutte le cose finite sono ricollegate al loro unico Principio, e sono in questo modo colte nella loro interiorità, cioè nella loro essenza (che è anche la loro verità e la loro realtà imperitura), la quale coincide con l’Infinito stesso; così, tutto non appare se non come teofania, come manifestazione del Divino, e per il contemplante il «Suo Volto» è contemplato ovunque. Il contemplante stesso è ormai il «Suo Volto», perché «fino a che persiste un soggetto esterno a Dio che ne proclama l’unicità, Egli non può essere considerato davvero Unico»<sup>87</sup>. La particolarità (compresa quella del conoscente) è ormai riassorbita nell’Universale, e ogni apparente indipendenza di quella da questo è svanita; l’Universale ormai non è più astrattamente conosciuto come svuotato del particolare, e il particolare non è più separato dall’Universale.

Si tratta qui, per usare un’altra espressione ricorrente negli scritti dei sufi, della contemplazione dell’unità nella molteplicità e della molteplicità nell’unità [che, in fin dei conti, è null’altro che la “semplice” contemplazione dell’Unità totale]<sup>88</sup>.

Scrive Guénon che, in questa contemplazione trasfigurante

[...] la molteplicità<sup>89</sup> non è veramente distrutta, ma «trasformata» [cioè gettata al di là del dominio delle forme]; e quando tutte le cose sono ricondotte all’unità<sup>90</sup>, quest’unità appare

---

<sup>87</sup> Ventura, *Sapienza sufi*, cit., p. 101. Cfr. anche *UDV*, p. 104. Riporto a questo proposito anche un passo di W. Chittick, *The sufi path of love*, New York: SUNY 1983, pp. 191-192, citato in Y. Pallavicini, *Contemplare Allâh*, Mimesis, Milano 2021, p. 187: «[...] attestare una falsità ed esserne orgogliosi corrisponde a dire “Tu sei Iddio e io sono un servitore”. Così facendo tu affermi la tua individualità e la dualità sarà la naturale conseguenza. Se dici “Lui è Allâh”, anche in questo caso c’è una dualità, poiché non può esserci un “Lui” senza un “Io”. Ecco perché Allâh [tramite Al-Hallâj] ha detto: “Io sono Allâh”. Al di fuori di Lui, nulla è mai esistito. Al-Hallâj si è estinto e le sue parole erano le parole di Allâh».

<sup>88</sup> A. Ventura, *Sapienza sufi*, cit., p. 74.

in tutte le cose, le quali, ben lungi dal cessare di esistere, acquistano, al contrario, la pienezza della realtà. [...] Per chi sia giunto a realizzare perfettamente l'unità in sé stesso, essendo cessata ogni opposizione, [...] niente può ormai nuocere a un tale essere, perché per lui non esistono più nemici [o alterità difformi rispetto all'Identità totale], né in lui né fuori di lui; l'unità, attuata interiormente, lo è al tempo stesso anche esteriormente, o piuttosto non esiste più né interno né esterno, dato che anche questa è una delle opposizioni che sono ormai svanite al suo sguardo [intellettuale]. [...] La sua volontà è una con il Volere universale [...]; egli ha ottenuto la «Grande Pace» [perché non esiste più nulla che possa condizionarlo] che [...] è veramente la «presenza divina» [...]; identificato, in virtù della sua unificazione, all'unità principale stessa, egli vede l'unità in tutte le cose e tutte le cose nell'unità, nell'assoluta simultaneità dell'«eterno presente»<sup>91</sup>.

Questo estratto, selezionato tra tanti, mostra fra le altre cose il risvolto precisamente operativo (o, in altre parole, realizzativo) che ha la metafisica, e che all'assenso intellettuale a una delle due “prospettive” (virgolettato, costituendo quella sintetica, in realtà, il superamento di ogni prospettiva parziale) corrisponde una precisa realizzazione spirituale dell'essere.

---

<sup>89</sup> Si noti che, di questa molteplicità oltrepassata, l'Essere puro era l'ultimo baluardo, ora finalmente espugnato.

<sup>90</sup> Qui il termine “unità” è utilizzato analogicamente; sta dunque ad indicare, per trasposizione, anche quegli stati della Realtà non-manifesta che oltrepassano il dominio dell'Essere.

<sup>91</sup> *SDC*, pp. 63-65.

## CONCLUSIONI

### 1. ULTIME NOTE SULLA REALIZZAZIONE SINTETICA DELL'INFINITO O DEL NON-ESSERE

Per tirare le fila dell'analisi svolta e cercare di proporre una breve considerazione conclusiva circa quest'ultimo punto (che sembra emergere percorrendo fino in fondo l'idea di "contemplazione sintetica"<sup>1</sup>), si deve insistere sull'insufficienza dei discorsi stessi. L'opera di Guénon è costantemente percorsa da un rimando: l'espresso rinvia sempre all'inesprimibile, e in quell'operazione di rilancio il primo attinge la sua verità nel secondo. La «negazione di ogni determinazione [che] equivale [...] all'affermazione totale e assoluta»<sup>2</sup>, che, come si è visto, coincide per Guénon con la «Verità integrale», non è certo (è bene ribadirlo nuovamente) quella dei discorsi o dei pensieri che ne precedono la formulazione esteriore. Il che, traslato rispetto a quanto qui brevemente detto, significa che l'adozione delle due prospettive, sapientemente maneggiate da Guénon nei suoi lavori, deve però infine dischiudere al silenzio apofatico (o meglio, la vera sintesi può compiersi solo qui, nel silenzio): il termine «Tutto» (o Non-Essere, o qualsiasi altra parola utilizzata in tal senso), richiamando nella sua espressione (sia linguisticamente che nella sua emersione nella psiche dell'individuo) la negazione di un "non-Tutto" ed evocando pertanto un altro da sé, deve essere accantonato per far sì che affiori per come è veramente ciò a cui esso rinvia in una muta contemplazione interiore. In quel vuoto silenzio interno (ma che proietta l'ente in un non-luogo né interno né esterno) deve scomparire qualsiasi distinzione, affinché si faccia spazio l'Assoluto che è sia Assoluto che non-Assoluto, e che al contempo non è né Assoluto né non-Assoluto, *proprio in quanto Assoluto* ("solo" Assoluto; in altri termini, l'Assoluto che non è

---

<sup>1</sup> Questa "radicalizzazione", che si può già scorgere "da lontano" già in Guénon (per esempio nel discorso intorno alla distinzione tra *Brahma saguna* e *Brahma nirguna*, cfr. *supra* cap. II, nota 51, anche se mai affrontata direttamente), sembra essere indicata anche dagli insegnamenti di maestri del passato a cui Guénon stesso si rifà, così come poi ripresa con accenti leggermente diversi da Ventura nei suoi studi sull'esoterismo islamico (cfr. *supra*, cap. II, nota 54; "leggermente diversi" perché la questione è affrontata da Ventura per insistere più che altro sul fatto che, se il l'Essere si identifica in realtà, o in principio, con il Non-Essere, allora lo stesso è anche per l'esistenza).

<sup>2</sup> R. Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù* (1921), ed. it. a.c.d. P. Nutrizio, Adelphi, Milano 1989, p. 111.

limitato dalla sua assolutezza<sup>3</sup>, o che è così Assoluto da trascendere la distinzione tra Assoluto e non-Assoluto). Ma esattamente perché ciò accada, la non-dualità (l'Assoluto appunto), perché sia conosciuta come tale, non può essere concepita nemmeno come non-dualità<sup>4</sup>: tale qualificazione presuppone ancora l'illusione della distinzione, perfino quando si è convenuto (adottando la “prospettiva” dell'inclusività) che il «Tutto» implica nella sua Natura infinita anche ogni altra cosa. Ma quale altra cosa? La vera Conoscenza metafisica<sup>5</sup>, che coincide completamente con la «Liberazione» totale dell'ente da qualsiasi limite (perfino e anzitutto da quelli che lo rendono ente, trasfigurandolo e assimilandolo all'Infinito stesso) richiede la realizzazione di un vuoto supremo, di un Baratro. In esso l'essere «liberato» intuisce, in una «visione intellettuale»<sup>6</sup> veramente onni-comprendente, come in realtà, già da sempre e per l'eternità, non sia mai sussistito null'altro che l'Infinito, ma in un modo così totalizzante e universale che non richiami l'ontologicamente posteriore ad Esso e pertanto nemmeno l'Infinito stesso – analiticamente o sinteticamente inteso che sia. Ovverosia: che non richiami né il “non-Tutto” di cui si predica la distinzione con il Tutto, né il “non-Tutto” posto uguale e ricondotto al Tutto, perché anche in quest'ultimo caso, per predicare una tale relazione di identità, si starebbe concependo, in modo forse più dissimulato, una distinzione, una limitazione, un altro da sé del Tutto, che però il vero Tutto non può sopportare. Il fatto è che dover esplicitare (nel discorso ma ancor prima e soprattutto nel pensiero e nel conoscere) l'annullamento e il riassorbimento di ogni cosa nel Tutto sottende già, ancora, una concezione viziata dalle logiche della «separatività», che associa un altro da sé a Ciò che altro da sé non può ammettere. Cosa sarebbe infatti questo “non-Tutto” già da sempre ricompreso nel Tutto, quest'Essere già da sempre riassorbito nel Non-Essere? Altro non vi è, né mai vi è stato e vi sarà, che l'Assoluto: si deve prescindere *in toto* da qualsiasi associazione (che sia di ordine distintivo o inclusivo), per non pagare il prezzo di obnubilare la completa pienezza della sua Natura

---

<sup>3</sup> Cfr. A. Ventura, *L'esoterismo islamico*, Adelphi, Milano 2017, p. 37.

<sup>4</sup> Perché, nella sua formulazione esteriore, essa rimanda alla dualità come alterità da sé (*non-dualità*). Ma così concepita, cioè livellata sul piano di una distinzione binaria (dualità e non-dualità), si ripresenta una duplicità che non può sussistere nella sfera del veramente non-duale: se mantenuta, impedisce l'accesso effettivo a questa sfera.

<sup>5</sup> Oppure, più ermeticamente e, in fin dei conti, non tautologicamente, la vera Conoscenza (della Verità).

<sup>6</sup> Si tratta della Conoscenza dell'«Occhio del Cuore»: cfr. R. Guénon, *Simboli della scienza sacra* (1962), ed. it. a.c.d. F. Zambon, Adelphi, Milano 1975, cap. LXXII.



infinita. Occorre sfrondare la contemplazione del Non-Duale da ogni separatività (e rinunciare, così, perfino alla sintesi per vedere compiersi la vera sintesi). Infatti, anche:

[...] se in teoria [in linea di principio] il non-manifestato comprende già in sé il manifestato come possibilità [il manifestato possibile, l'Essere, e dunque anche il manifestato effettivo], tuttavia, finché continuiamo in qualche modo a distinguere i due concetti, stabiliamo di per ciò stesso un'opposizione fra di essi, opposizione che, per quanto illusoria, deve essere infine risolta passando al di là di entrambi<sup>7</sup>.

Questo è il compiersi definitivo della *vera sintesi*, la *sintesi totale*: qui davvero non vi è più distinzione, non vi è più analiticità di sorta. Si impone dunque un silenzio apofatico, che sprofonda l'essere cosciente in una gola abissale, senza fondo, un vuoto sterminato anteriore all'affermazione di qualsiasi cosa, perfino della più elevata. È solo nel buio di questo silenzio, che ha soppresso ogni distinzione e con ciò i vincoli di ogni illusione, che si mostra senza veli, finalmente, la Verità universale e la Realtà integrale (il realmente Vero, il veramente Reale). Ogni associazione è qui superata, perché si realizza che nessuna associazione è mai sussistita. Solo l'Infinito, null'altro.<sup>8</sup> L'ultima illusione, l'ultimo velo nella contemplazione, è che siano mai potute sussistere delle illusioni, delle non-Verità, dei veli, qualcosa di altro rispetto al Tutto Infinito (sia pure per giungere infine a ricondurre questo altro all'Assoluto). Il Tutto Universale è così trascendente da non aver nulla da trascendere<sup>9</sup>. Ma è pure solo nella tenebra di questo

---

<sup>7</sup> Ventura, *L'esoterismo islamico*, cit., p. 43. Che si precisi però questo: come dice Schuon, non al di là di questa alternativa in senso assoluto; non si va veramente al di là del Tutto, piuttosto, si oltrepassa la correlazione tra Tutto (non-manifestato) e non-Tutto (manifestato possibile o manifestato effettivo, in ogni caso non cambia) che il vero Tutto, in quanto tale non può ammettere; ma questo proprio per approdare al vero Tutto stesso, non per passarvi oltre, perché non vi è nulla al di là di Esso.

<sup>8</sup> Circa l'«estinzione» (*fanā'*, termine utilizzato dai sufi per alludere alla realizzazione metafisica) dell'io nel Sé, del servo nel Signore, del finito nell'Infinito, Ventura cita «un celebre ed enigmatico aforisma sufi: “si estingue ciò che non è mai stato e permane ciò che non ha mai cessato di essere” (*yafnā mā lam yakun wa yaqbā mā lam yazul*)» (A. Ventura, *Sapienza sufi. Dottrine e simboli dell'esoterismo islamico*, Mediterranee, Roma 2016, p. 72). Nonostante sembri un confronto azzardato (e che perlomeno richiederebbe ulteriori approfondimenti), si potrebbe forse interpretare così anche il famoso «diventa ciò che sei [ovvero ciò che, in realtà, sei sempre stato]» di Pindaro.

<sup>9</sup> Per una più approfondita tematizzazione (e problematizzazione) di questa (forse solo apparente) paradossalità, cfr. M. Cacciari, *Dell'inizio*, Adelphi, Milano 1990 (particolarmente pregnanti a questo riguardo le pp. 83-89). Cacciari denuncia un'aporia (o presunta tale): come può l'Uno (l'Uno-in-sé della tradizione platonica e neoplatonica, assimilabile qui alla «non-dualità» o allo «Zero metafisico») darsi come il principio primo di ogni realtà se, proprio in virtù della sua stessa natura («noumenica»), si sottrae da ogni possibile schema causale (implicante la dualità causa-causato)? Il non-duale non è principio di alcunché, perché «vittima» di sé medesimo. Non si può porre il non-posto, collocare (sia pure in uno stato di trascendenza e separatezza, da cui poi deriverebbe la causalità) il non-collocabile, ipostatizzare il non-

silenzio apofatico che, paradossalmente, ogni altra cosa (ogni illusione, ogni velo) può essere reale; solo nella negazione di tutto, che introduce alla Super-Affermazione assoluta del Tutto, può fondarsi la realtà (derivata) di questa o quell'altra affermazione ontica-ontologica. Solo qui può dirsi veramente compreso il senso delle cose, la loro verità originaria. È soltanto negando, infine, addirittura il ricollegamento sintetico di ogni cosa all'Infinito che si è effettivamente compiuto il ricollegamento sintetico di ogni cosa all'Infinito. Si può dunque comprendere in quest'ottica il seguente passo dell'*Âtma-Bodha* di Shankarâchârya<sup>10</sup>, citato e commentato<sup>11</sup> da Guénon nelle ultime righe del suo *L'uomo e il suo divenire*:

*Brahma* non è affatto simile al Mondo [quella tradizionale non è una dottrina panteistica], e al di fuori di *Brahma* non c'è nulla (poiché, se vi fosse alcunché al di fuori di Lui, Egli non potrebbe essere infinito); ciò che sembra esistere al di fuori di Lui non può esistere (così) che in modo illusorio, come l'apparenza dell'acqua (il miraggio) nel deserto (*maru*)<sup>12</sup>.

La contemplazione della non-dualità, dunque, lungi dal ridursi a un assenso mentale astrattamente teorico<sup>13</sup>, per il quale è assodato (esteriormente) che ogni cosa non è che il farsi velo dell'Assoluto da parte dell'Assoluto stesso (questo assenso sul piano psichico può essere tutt'al più la conseguenza di tale contemplazione<sup>14</sup>), richiede piuttosto il quieto sospendersi di ogni moto psichico affinché, attraverso la più totale desertificazione della coscienza separativa, non rimanga in quel nulla del silenzio apofatico che il Tutto della Verità Universale.

---

ipostatizzabile, definire l'indefinibile. Nell'assoluta «in-differenza» rispetto qualsiasi determinazione che gli conviene in quanto tale, l'Uno non può definirsi «causa». Questa è l'obiezione che solleva Cacciari nel suo dialogo. Egli sostiene che «se definiamo [...] l'Uno col termine di causa, non lo nominiamo affatto analogicamente, ma ne distruggiamo l'idea [...]» (p. 87). Ora, al di là delle possibili contro-obiezioni che potrebbero emergere adottando la prospettiva tradizionale presentata dallo Shaykh, si osservi solo che in Guénon, così come agli autori del passato a cui si appella, la questione non è ignorata; semplicemente, non la si ritiene problematica. L'indefinibilità del Principio supremo non è aporetica, ma apofatica, se si può dire così; non è avvertita come contraddittoria ma al di là degli schemi logici di esclusione della conoscenza separativa e del discorso razionale. Al di là della contraddizione.

<sup>10</sup> Guénon non fornisce ulteriori dettagli bibliografici riguardo alle citazioni di Shankarâ.

<sup>11</sup> I commenti di Guénon sono quelli inseriti fra parentesi tonde.

<sup>12</sup> R. Guénon, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedânta* (1925), ed. it. a.c.d. C. Podd, Adelphi, Milano 1992, pp. 163-164 (d'ora in avanti: *UDV*).

<sup>13</sup> E tantomeno a un sentimento del tutto umano (fin troppo umano) e di natura individuale, come si sente spesso proporre nel mondo contemporaneo (ad esempio, l'«angoscia»), il quale dovrebbe, si dice, schiudere alla Verità dell'essere, alla Verità del Tutto.

<sup>14</sup> Contemplazione che in sé stessa compete all'Intelletto puro, o universale, e può svolgersi solo attraverso di esso (il quale trascende la conoscenza psichica, sempre di ordine individuale e così pure quella degli stati della manifestazione più elevati).

## 2. UN BILANCIO FINALE

Per concludere infine con delle considerazioni di carattere più generale, vale la pena soppesare il valore dell'esposizione guénoniana sull'Essere e sul Non-Essere (e in generale della sua intera opera) mettendone in rapporto i guadagni teoretici con il panorama degli studi filosofici accademici (chiaramente, nella brevità di qualche accenno e indicazione sommaria). Innanzitutto, la trattazione del tema del Non-Essere, anche solo sul piano teorico, amplia smisuratamente l'orizzonte intellettuale del filosofo (o dello studioso di filosofia) e favorisce per così dire un'equilibrata messa in prospettiva delle dottrine occidentali (anche) attraverso quelle orientali. Tale trattazione consente infatti di ricordare:

[...] che il fermarsi all'Essere senza nulla porre al di là di esso, quasi fosse in qualche modo il Principio supremo, il più universale di tutti, è uno dei tratti caratteristici di certe concezioni occidentali dell'antichità e del Medioevo, le quali, pur contenendo senza dubbio una componente metafisica non più rintracciabile nelle concezioni moderne, restano assai incomplete sotto questo aspetto, anche perché si presentano come teorie elaborate di per sé stesse, anziché in vista di una realizzazione effettiva corrispondente. Questo certo non significa che allora in Occidente non vi fosse nient'altro; parliamo soltanto di ciò che è generalmente noto [...] <sup>15</sup>.

Guénon fornisce così un criterio per valutare la portata delle filosofie occidentali, le quali, per trapassare in autentica «metafisica», oltre a non dover essere frutto di una «meditazione individuale», non devono ridursi a sola ontologia, né tantomeno esaurirsi in mere elucubrazioni di natura solo teorica. Per quanto riguarda allora l'inquadratura delle citate «concezioni occidentali dell'antichità e del Medioevo», questo criterio permette di distaccarsi in modo equidistante sia da quelle letture che ne svalutano la qualità (e che alla peggio non vi vedono altro, prede del «pregiudizio evolucionista», che un balbettante preludio al maturo discorso filosofico contemporaneo e al dibattito scientifico attuale), sia da quelle che ne esagerano il valore e ne fanno il culmine

---

<sup>15</sup> R. Guénon, *Gli stati molteplici dell'essere* (1932), ed. it. a.c.d. L. Pellizzi, Adelphi, Milano 1996, p. 16 (d'ora in avanti: *SME*).

assoluto della tensione umana alla Verità<sup>16</sup>. E proprio a proposito di questa tensione, l'opera di Guénon ci ricorda che la filosofia non può considerarsi, come accade spesso dalla modernità in poi, una conoscenza completa in sé stessa. Infatti:

[...] poiché il mezzo non può essere scambiato per un fine, l'amore per la saggezza non può costituire la saggezza stessa. [...] Essa [la filosofia] non ha dunque né in sé né di per sé stessa un valore intrinseco<sup>17</sup>.

Ma questo, più che annichilire il ruolo della filosofia o scoraggiarne lo studio, al contrario, le restituisce ciò che ne è l'essenza ormai perduta, il cuore che le forniva la sua ragion d'essere più profonda. La saggezza, che coincide qui con la Conoscenza metafisica, oltrepassa l'ambito della filosofia e non vi si appiattisce, ma, se davvero si tratta di «amore per il sapienza», allora la filosofia per sussistere in quanto tale deve costantemente orbitarvi intorno e rivolgersi a essa come alla sua stella polare. È una conoscenza umana ed esteriore che deve, per conservarsi e mantenere la propria vitalità, rimanere sempre aperta agli influssi di una conoscenza interiore e divina. Ma ciò che è più importante considerare è che la Sapienza di cui parla Guénon costituisce la possibilità per l'uomo di attingere alla Verità Totale e, assimilandosi a Essa tramite un'identificazione conoscitiva unificante, di godere così della pienezza del proprio «Sé» (non del proprio io!), in assoluta «Quietè» e vera, completa Libertà. Una possibilità che è sempre esistita durante tutta la storia umana, custodita dalla notte dei tempi in ogni parte del mondo dalle diverse tradizioni che si sono succedute nei millenni; una possibilità che Guénon si è limitato ad indicare ai suoi contemporanei dimentichi. E questa divina *Sophia* discesa nei mondi, a cui attinge il vero saggio, rappresenta esattamente ciò a cui anelavano i primi filosofi: è insieme, in unità, conoscenza di Sé e conoscenza dell'Archè<sup>18</sup>. Ciò che in definitiva è fondamentale osservare, dunque, è che

---

<sup>16</sup> Inoltre, è importante osservare come il valore delle «concezioni occidentali» è dato dalla loro natura originariamente metafisica, e non da altro. Attraverso Guénon si può cogliere tutta la profondità e la sacralità, per esempio, dell'insegnamento socratico, perché la sua qualità è relazionata non più all'umano troppo umano delle interpretazioni etico-morali o psicologistiche (che pur possono essere legittime, nella loro secondarietà), ma all'ambito del divino sovrumano, cioè alla sfera metafisica dei principi (cfr. *DAS*, cap. VI, più in particolare pp. 78-79).

<sup>17</sup> R. Guénon, *Il Demiurgo e altri saggi* (1976), ed. it. a.c.d. G. Cillario, Adelphi, Milano 2007, pp. 73-74 (d'ora in avanti, *DAS*).

<sup>18</sup> Queste due conoscenze non sono in definitiva che una sola. Coincidono: conoscere il Principio supremo di tutte le cose (compreso di sé) significa anche conoscere davvero sé stessi, perché Esso

l'opera di Guénon costituisce l'occasione di una riscoperta dell'origine e dell'essenza della filosofia, e dunque anche l'occasione di un suo riorientamento e rinnovamento.

In secondo luogo, l'opera di Guénon, seppur così ostile al mondo accademico, può assumere rispetto a questo una funzione risoltrice: essa, con il suo inflessibile rigore, rischiarata e dissipa la nebbia di vaghezza calata in molti casi (perlomeno assumendo la sua prospettiva) su (o nell'interpretazione di) nozioni quali, per esempio, quelle di «trascendenza», «unità», «nulla», «infinito», «intelletto». In questo, vediamo sciogliersi attraverso i lavori dello Shaykh diverse rigidità interpretative che non hanno mai avuto motivo di esistere. Un esempio che ha attinenza diretta con il tema dell'Essere e del Non-Essere: nella ricostruzione che ne propone Sergio Givone, la storia del pensiero occidentale è percorsa nella sua struttura da due linee parallele e antagoniste<sup>19</sup>: l'una che si ancora alla ferrea necessità della «verità dell'essere», l'altra che si libra nel vuoto della «verità del nulla». Ontologia e meontologia: «essere» contro «nulla». Alla prima nozione vengono fatte corrispondere quelle di: necessità, identità pura, fondamento; alla seconda: libertà (e contingenza<sup>20</sup>), differenza assoluta, s-fondamento (del principio, della ragione-perché; “motore” che converte l'essere nel non-essere)<sup>21</sup>. Alla prima perterrebbe un'assoluta “risoluzione positiva”: «tutto ciò che appartiene al regno della Notte si dissolve alla luce del Giorno. *Finis tragoediae*»<sup>22</sup>. Alla seconda, un'irrisolvibile ambivalenza, enigmaticità, lacerazione (o comunque un «inoggettivabile» che si manifesta «nei contrari e attraverso e attraverso segni equivoci e contraddittori»<sup>23</sup>) nella quale le cose «affondano», e che non sembra suscettibile di una *reductio ad unum*. L'alternativa è: dietro la realtà c'è il nulla (è infondata) o la sua ragion d'essere (e

---

costituisce allo stesso tempo anche l'essenza più profonda e autentica di tutte le cose, il loro essere immutabile ed eterno (quindi il proprio vero Sé).

<sup>19</sup> Scontro spietato, dualità irriducibile. «Ontologia della libertà [e del nulla] che inevitabilmente si contrappone all'ontologia della necessità e dell'essere necessario. [...] *Aut aut*. [...] O l'ontologia della libertà o l'ontologia della necessità. *Tertium non datur*» (S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Bari 2003, p. XIV).

<sup>20</sup> In effetti, i concetti di libertà e contingenza possono apparire a prima vista profondamente legati e interdipendenti (così sono presentati in Givone), ma in Guénon vediamo riaprirsi la possibilità di una libertà, anzi di una libertà che è la vera Libertà, che si appaia con quanto meno di contingente vi sia: l'Assoluto (così è per lui in realtà nella concezione tradizionale delle cose).

<sup>21</sup> Questa schematizzazione binaria è stata possibile collezionando le varie attribuzioni alle due “vie” che, nelle varie analisi degli autori storici, sono emerse qua e là in Givone.

<sup>22</sup> Givone, *Storia del nulla*, cit., p. 27. Qui Givone, in particolare, sta proponendo un'analisi di Parmenide, fatto nella sua interpretazione epigono della linea dell'ontologia dell'essere necessario.

<sup>23</sup> Ivi, p. 28.

quindi il suo fondamento ultimo)?<sup>24</sup> Ora, è pur vero che all'interno della linea dell'«ontologia della libertà» (la meontologia) il nulla non scaccia da sé l'essere, non lo esclude; pare piuttosto esibire un legame di profonda coappartenenza (nonostante si dica anche che il nulla sia fondamento dell'essere e che le cose si fondino non sull'essere, ma sul nulla<sup>25</sup>). Ma fatto sta che la “via del nulla” non può sopportare il fondarsi delle cose sulla base dell'Essere necessario.

Innanzitutto occorre notare, volendo far tesoro dell'insegnamento trasmessoci da Guénon, che, sul piano teoretico, non si possono far coincidere il Non-Essere e il nulla e che conseguentemente, sul piano storico, non ha senso far rientrare sotto la stessa “cupola” i neoplatonici e i «mistici» assieme ad autori che elessero a culmine delle loro filosofie il *nihil absolutum*. In questa ricostruzione non sembra esserci differenza alcuna tra le due nozioni, e confusamente si pretendono identiche la Possibilità totale e l'impossibilità, l'ulteriore a tutto e la privazione di tutto<sup>26</sup>. Il Tutto e il nulla. Certo che la metafisica, la vera metafisica (la quale, per Givone, identificata con l'«ontologia della necessità», ha «negato» il niente per affermare l'Essere necessario<sup>27</sup>) «rigetta [...] [la] reale possibilità del nulla»<sup>28</sup>: come non potrebbe? Il reale e il possibile (i quali per Guénon coincidono, perlomeno sul piano metafisico) come mai potrebbero essere nulla? Sì, presi in sé stessi sono al di là dell'Essere puro, ma questo (il loro Non-Essere) li assimila, per l'appunto, alla Totalità assoluta, all'Infinito, e non al nulla<sup>29</sup>!

Si sono esaminate poi, all'inizio del presente studio (capitolo II, sezione 1), le problematicità legate alla posizione del nulla come fondamento (quindi alla non posizione di alcun fondamento) delle cose finite: sarebbe dunque superfluo riproporle. Ciò che si può far notare in proposito è che: questo sospendere le cose al nulla per

---

<sup>24</sup> Cfr. *ivi*, p. 184.

<sup>25</sup> Cfr. *ivi*, p. 200.

<sup>26</sup> Sintomo (e conseguenza) di questa mancata differenziazione è forse il pericoloso accostamento, nell'interpretazione che Givone fornisce di Plotino, del Non-Essere dell'Uno con il non-essere della materia (cfr. *ivi*, p. 54), i cui concetti erano invece nettamente distinti dai neoplatonici. Per un'approfondita analisi della trattazione del non-essere nel *Sofista* platonico, cfr. D. O' Brien, “Il non essere e la diversità nel *Sofista* di Platone”, in *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche*, Vol. 102, 1991, pp. 271-328.

<sup>27</sup> Cfr. Givone, *Storia del nulla*, cit., p. XI.

<sup>28</sup> Cfr. *ivi*, p. 182.

<sup>29</sup> D'altronde è esattamente in quanto Tutto Infinito che il Principio è «il nulla delle cose di cui è principio» (citazione plotiniana a cui Givone fa riferimento per trarre invece che l'Uno-in-sé dei neoplatonici coincide con il nulla, cfr. *ivi*, p. 45), e, dall'altra parte, è esattamente in quanto Tutto Infinito che le cose, rispetto al Principio, sono un «puro nulla» (idea questa su cui insiste Guénon in diversi passaggi).

coglierle nella loro infondatezza non dischiude, come si vorrebbe, alla libertà vera (la quale consisterebbe in un mero poter essere altro da come si è – orizzontalmente, non verticalmente<sup>30</sup>), né le restituisce alla loro Verità originaria (la verità del nulla, quindi la non verità? Non è questo un relativismo, l'assunzione di un atteggiamento deflazionista nei confronti della Verità?), ma le lascia fluttuare nel niente della loro caducità e, in fin dei conti, della loro irrealtà.

Ma al di là di queste possibili problematizzazioni, che rivendicano forse un maggior senso di discernimento tra l'Indeterminabile e l'impossibile, tornando al nostro punto, dov'è che vediamo, in modo vero e proprio, sciogliersi delle rigidità interpretative? Recuperando l'antagonismo tra le due «linee» che Givone presenta, si può sostenere che l'assoluta Libertà pertiene al Fondamento infondato tanto quanto l'assoluta Necessità. Oltre al fatto che Guénon consente (e questa già è una ricomposizione forte della frattura), in alternativa a un rapporto di esclusione reciproca, una “messa in asse”, una verticalizzazione: l'Essere necessario si subordina all'Indeterminazione pura, il Non-Essere<sup>31</sup>. Ma al di là di questo: Libertà e Necessità convengono entrambi all'Infinito, allo stesso titolo. Si è in precedenza già accennato al fatto che, siccome «possiamo intanto definire la libertà come assenza di costrizione», e dal momento che «là dove non esiste dualità, non vi è necessariamente alcuna costrizione»<sup>32</sup>, allora la vera Libertà, la Libertà originaria e totale, appartiene in pieno titolo solo al Non-Essere. Il che si trasla anche sul piano “reale”, “operativo”, non solo conoscitivo: l'ente, attraverso la Gnosi che conduce alla non-dualità, è «liberato» da qualsiasi condizionamento nel suo farsi identico all'oceano infinito delle possibilità. È davvero libero solo chi ha realizzato metafisicamente il Non-Essere. Possiamo poi “attribuire” un'assoluta Necessità all'Infinito per il fatto che, se davvero si tratta del Tutto Universale, allora non è possibile che sia contraddetto, contrastato, negato, «poiché potrebbe esserlo soltanto da qualcosa di esterno, e se esistesse qualcosa di esterno ad esso, il “Tutto” non sarebbe tale»<sup>33</sup>. Per questa ragione, spiega Guénon:

---

<sup>30</sup> Poter rinunciare ai propri limiti per assumerne di altri significa forse essere liberi?

<sup>31</sup> Il che, traslato dal piano teoretico a quello storico, significa avere la possibilità di interpretare le due “tensioni” (quella verso il “Nulla”, ammesso qui come Non-Essere alla maniera eckhartiana, e quella verso l'Essere necessario), nella prospettiva di una penetrazione più o meno profonda del Reale, che si arresta ad un livello o ad un altro, piuttosto che di un antagonismo dottrinale.

<sup>32</sup> *SME*, p. 140.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 23-24.

L'idea dell'Infinito non è in alcun modo discutibile o contestabile, perché non può racchiudere alcuna contraddizione, proprio in quanto non contiene alcunché di negativo; essa è [...] necessaria, nel senso logico del termine, perché la sua negazione sarebbe contraddittoria. [In nota:] [...] la necessità logica, ossia l'impossibilità che una cosa non sia o sia diversamente da ciò che è, indipendentemente da ogni condizione particolare [...]<sup>34</sup>.

Libertà e Necessità<sup>35</sup> (o meglio: Libertà, Necessità, Realtà e Possibilità), in un certo senso, coincidono nel piano metafisico del non-manifestato<sup>36</sup>. La Libertà si converte in Necessità e viceversa. Non c'è nessuna vicendevole esclusione, ma originaria coappartenenza e identità (o non-dualità, ancora più precisamente). D'altronde, non è forse sommamente libero e insieme sommamente necessario ciò che è (o sussiste), ed è sempre (Sé stesso), a prescindere da qualsiasi condizionamento, ed è perciò indipendente da tutto, in uno stato di Realtà così "pieno" e tale per cui non è mai possibile che venga meno? Volendo dunque assumere il lessico e le categorie con cui si esprime Givone, si può sostenere (anche in considerazione di quanto riportato *supra*, nota 3 del presente capitolo) che il «vincolarsi» di tutte le cose alla «ragione ultima» nella sua Necessità consiste al contempo, per esse, nel liberatorio «sprofondare» nell'abisso metafisico della Possibilità.

---

<sup>34</sup> Ivi, p. 23.

<sup>35</sup> Riporto di seguito un passo guénoniano in cui è approfondito il rapporto tra il Tutto, il possibile, il contingente e il necessario. «Ogni possibilità di manifestazione [...] deve manifestarsi per il fatto stesso di essere ciò che è, ossia una possibilità di manifestazione, sicché in linea di principio la manifestazione è necessariamente implicita nella natura stessa di certe possibilità. Quindi la manifestazione, che in quanto tale è puramente contingente, è nondimeno necessaria nel suo principio, così come, transitoria in sé stessa, possiede tuttavia una radice assolutamente permanente nella Possibilità universale; d'altronde è proprio quella radice a costituire tutta la sua realtà. [...] La manifestazione ha dunque una propria realtà perché è implicita nell'ordine delle possibilità, e la sua realtà non può essere in alcun modo indipendente da tale ordine universale, poiché in esso, e soltanto in esso, ha la sua vera "ragione sufficiente": dire che la manifestazione è necessaria nel suo principio non è, in fondo, diverso dal dire che essa è compresa nella Possibilità universale. [...] È contingente tutto ciò che non ha in sé stesso la propria ragion sufficiente; si può così vedere che ogni cosa contingente è nondimeno necessaria, nel senso che è necessariamente implicata dalla sua ragion sufficiente, infatti, per esistere, deve averne una; questa però non risiede in essa, perlomeno fin tanto che la si considera nella particolare condizione in cui ha appunto tale carattere di contingenza [in altre parole, fin tanto che la si considera "separativamente"], che non avrebbe più se la si considerasse nel suo principio [o "sinteticamente"], perché allora si identificherebbe con la sua stessa ragion sufficiente» (*SME*, pp. 133-137). Si precisi anche che «la ragione sufficiente è esclusivamente la ragion d'essere ultima di una cosa (ultima se si parte dalla considerazione di quella cosa per risalire verso il principio)» (ivi, p. 137). Vediamo qui aprirsi un ché di inedito, o perlomeno insolito, rispetto alle tendenze filosofiche moderne e contemporanee: un forte sodalizio tra il possibile e il necessario.

<sup>36</sup> E ciò, in verità, anche qualora si prendesse in considerazione soltanto l'Essere. L'Essere puro è infatti necessario, ma costituisce allo stesso tempo l'orizzonte di libertà che si scopre oltrepasati i limiti di tutte le esistenze contingenti e le determinazioni seconde.



Si osservi come l'antagonismo di partenza sia venuto meno. E come, venendo meno, sul piano teoretico, le rigidità fra libertà e necessità, oltre a quelle fra Essere e Non-Essere (le quali non sussistono né nel caso in cui si tratti del non-essere come *nihil absolutum*, né nel caso in cui esso venga associato al Sovra-Essere), vengano meno anche le schematiche catalogazioni storiografiche che schierano in fazioni opposte dottrine in verità congruenti e fra loro "in asse" (che hanno per un motivo o per l'altro posto l'accento su questo o quest'altro aspetto). Cessino quindi i superficiali antagonismi tra, ad esempio, Eraclito e Parmenide, o tra Tommaso ed Eckhart<sup>37</sup>!

Ecco dunque, sommariamente presentato, uno dei possibili risvolti interpretativi a cui può dar luogo l'approfondimento teorico dell'opera di Guénon e della sua tematizzazione del Non-Essere (avendo l'intenzione di farla dialogare con il panorama degli studi accademici), approfondimento che, come mostrato, ha l'occasione di riverberarsi sul piano delle ricostruzioni sia teoretiche che storiografiche. Non si scordi, però, che l'approfondimento *non* solo teorico dell'opera di Guénon (e soprattutto di ciò che vi sta dietro) dischiude a qualcosa di ben più importante che la semplice abilità, pur non inutile né disprezzabile, di destreggiarsi agilmente fra argomentazioni e interpretazioni filosofiche!

---

<sup>37</sup> Per quanto riguarda la filosofia moderna e contemporanea è più difficile operare una tale riconciliazione tra autori, trattandosi, nell'ottica di Guénon, di uno stratificarsi eterogeneo e discontinuo di mere opinioni individuali, ormai del tutto sganciato dall'ispirazione della Saggiezza superiore.

## BIBLIOGRAFIA

### A. FONTI

#### GUÉNON, RENÉ:

- CSI = Considerazioni sull'iniziazione* (1946a), ed. it. a. c. d. P. Nutrizio, Luni, Milano 2011.
- DAS = Il Demiurgo e altri saggi* (1976), ed. it. a. c. d. G. Cillario, Adelphi, Milano 2007.
- IGDI = Introduzione generale allo studio delle dottrine indù* (1921), ed. it. a. c. d. P. Nutrizio, Adelphi, Milano 1989.
- Iniziazione e realizzazione spirituale* (1952), ed. it. a. c. d. P. Nutrizio, Luni, Milano 2011.
- Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi* (1945), ed. it. a. c. d. T. Masera e P. Nutrizio, Adelphi, Milano 1982.
- La Grande Triade* (1957), ed. it. a. c. d. F. Zambon, Adelphi, Milano 1980.
- PCI = I principi del calcolo infinitesimale* (1946b), ed. it. a. c. d. P. Gori, Adelphi, Milano 2011.
- SDC = Il simbolismo della croce* (1931), ed. it. a. c. d. P. Nutrizio, Adelphi, Milano, 2012.
- SEIT = Scritti sull'esoterismo islamico e sul taoismo* (1973), ed. it. a. c. d. L. Pellizzi, Adelphi, Milano 2013<sup>5</sup>.
- SME = Gli stati molteplici dell'essere* (1932), ed. it. a. c. d. L. Pellizzi, Adelphi, Milano 1996.
- SSS = Simboli della scienza sacra* (1962), ed. it. a. c. d. F. Zambon, Adelphi, Milano 1975.
- UDV = L'uomo e il suo divenire secondo il Vedântâ* (1925), ed. it. a. c. d. C. Podd, Adelphi, Milano 1992.

#### S. THOMAE AQUINATIS:

*Summa theologiae cum textu ex recensione Leonina, vol. 1: Pars prima et prima secundae*, Marietti, Romae-Taurini 1952.

## B. STUDI

Berti, E., “La critica dei filosofi analitici alla concezione tomistica dell’essere”, in *Rivista di estetica*, n. 49, Torino 2012, pp. 7-21.

Bornaglio, D., “Dissentire da René Guénon?”, in *Rivista di studi tradizionali Nosce te ipsum*, n. 114, luglio-dicembre 2020, pp. 69-88.

Cacciari, M., *Dell’inizio*, Adelphi, Milano 1990.

CO.RE.IS italiana, *Musulmani d’Occidente*, Milano 2005.

Courtine, J.-F., *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris 2005.

Evola, J., *Un maestro dei tempi moderni*, Fondazione Julius Evola, Roma, 1984.

Givone, S., *Storia del nulla*, Laterza, Bari, 2003.

O’ Brien, D., “Il non essere e la diversità nel *Sofista* di Platone”, in *Atti dell’Accademia di Scienze Morali e Politiche*, Vol. 102, 1991, pp. 271-328.

Pallavicini, A.A.W., *A Sufi Master's Message: In Memoriam René Guénon*, Fons Vitae, Louisville (KY) 2010 (= *SMM*).

Pallavicini, Y., *Contemplare Allâh*, Mimesis, Milano 2021.

Parodi, V., “Assentimento e verità nell’opera di René Guénon”, in *Rivista di studi tradizionali Nosce te ipsum*, n. 114, luglio-dicembre 2020, pp. 89-120.

Schuon, F., *Considerazioni sull’opera di René Guénon* (1984), ed. it. a. c. d. A. La Fata e L. Fabbro, Settimo Sigillo, Roma 1992.

Sérant, P., *René Guénon. La vita e l’opera di un grande iniziato* (1977), ed. it. a. c. d. B. Renzi, Convivio, Firenze 1990.

Ventura, A., *L’esoterismo islamico*, Adelphi, Milano 2017.

Ventura, A., *Sapienza sufi. Dottrine e simboli dell’esoterismo islamico*, Mediterranee, Roma 2016.

Zorzi, A., “Un’opera unica e incomparabile”, in *Rivista di studi tradizionali Nosce te ipsum*, n. 114, luglio-dicembre 2020, pp. 21-40.

## RINGRAZIAMENTI

Desidero ringraziare sentitamente il Prof. Enrico Moro, relatore della tesi, per il suo aiuto, la sua pazienza, la sua conoscenza e la sua infinita cortesia e disponibilità. Un sentito grazie anche a tutti gli amici e confratelli della CO.RE.IS, a partire da Abd' al-Aḥad Yahya Zanolò e Shaykh Yahya Pallavicini, il cui contributo, grazie a profonde conversazioni e momenti rituali condivisi, è stato davvero preziosissimo. Impossibile non includere nei ringraziamenti la mia famiglia, il cui costante supporto, durante questi anni di studio, fuori e dentro l'università, è stato fondamentale. Uno speciale ringraziamento, che viene dal cuore, va a Beatrice, la mia Beatrice: sei l'inizio e la fine di questo lavoro. A voi tutta la mia gratitudine, il vostro apporto è stato immenso.