

le con occhio sempre attento a cogliere, oltre la trama delle espressioni, l'ordito dell'interiorità, cui conformare l'intera sua vita<sup>297</sup>:

egli è il filosofo umanistico e mistico per eccellenza, che possiede nella sua anima l'universo intero - come esteticamente sa comprendere gli uomini dal loro manifestarsi e dalle loro opere, così metafisicamente sa guardare il mondo come una grande espressione di essenze nascoste e concrete<sup>298</sup>.

L'idea di una filosofia perenne è dunque strettamente annodata all'idea di una filosofia come forma di vita, all'intuizione mistica e alla visione del cosmo come intrinseca armonia esprimendosi sotto la forma di apparente conflitto e separatezza. Chi, come il filologo, guardi al mondo e agli uomini nel tentativo continuo di svelare la verità sottostante i molteplici linguaggi si volge ad ogni aspetto del reale con la profonda consapevolezza della necessità di superare le apparenti divergenze, le quali non sono altro che un velo steso sopra la medesima intuizione.

#### I PILASTRI FONDANTI E LE IDEE FONDAMENTALI DELLA FILOSOFIA PERENNE

##### *Radici o pilastri della filosofia perenne*

Nonostante si sia parlato dell'idea di una filosofia perenne, non si è detto tuttavia quali caratteristiche fondamentali la distinguano da una filosofia "non perenne".

Da un certo punto di vista, si potrebbe affermare che il filosofo perenne veda tracce della verità in ogni espressione umana, tanto che ogni filosofia, pensiero, religione, rito, mito, atto devozionale etc., può essere considerato una sua particolare espressione. Tale filosofo direbbe allora, come il dadaista di

---

<sup>297</sup> Colli, *Apollineo e dionisiaco*, p. 47.

<sup>298</sup> Colli, *Apollineo e dionisiaco*, pp. 52-53.

Feyerabend, “*qualsiasi cosa può andar bene [anything goes]*”<sup>299</sup>. Ogni frammento di mondo fornisce, infatti, una via di uscita prospettica dalla singolarità e dal tempo, per aprire l’orizzonte dell’attimo eterno, in cui tutto è Uno e l’Uno è tutto.

Tuttavia, mentre una filosofia che si può considerare perenne cerca di mostrare, pur nella limitatezza dell’espressione umana, l’Assoluto, a partire dall’intuizione del quale costruire una forma filosofica che possa trasformare l’intera vita oltre che il modo di vedere il mondo, una filosofia che si limiti solo a singoli aspetti del reale, senza avere il suo fondamento nell’intuizione intellettuale, non può essere considerata perenne.

Essa, infatti, oltre ad essere estremamente limitata nella propria comprensione della realtà, avrà maggiori tendenze dogmatiche, minore capacità di uscire fuori dai propri schemi, oltre che la mancanza di fondatezza delle proprie costruzioni concettuali.

Un filosofo “non perenne”<sup>300</sup>, a meno che non sia un relativista assoluto come Feyerabend, sarà legato a particolari idee o linguaggi e non potrà mai capire, dunque, pensieri che per lui non hanno alcun senso. Essi verranno, quindi, bollati come irrazionali o barbarici, privi di alcun senso, ridicoli.

Si potrebbe dire, invece, che i due poli opposti dell’approccio umano al mondo, assolutismo relativista e relativismo assoluto, coincidano in qualche modo tra loro. Entrambi, infatti, sono consapevoli della totale arbitrarietà di ogni pensiero, parola e azione umana, ma allo stesso tempo ritengono che proprio questa inevitabile limitatezza sia la ricchezza e la spinta ad un’inesauribile ricerca espressiva. La continua messa in discussione di tutto, la capacità di ricreare il mondo sotto una diversa lente visuale, la possibilità indefinita di ricerca della verità oceanica in ogni singola onda, suo riflesso lucente e oscuramen-

---

<sup>299</sup> Feyerabend, *Contro il metodo*, pp. 25, 19 n. 12.

<sup>300</sup> Si perdoni questo modo buffo di parlare, che tuttavia è funzionale ad esprimere con la maggiore semplicità possibile alcuni aspetti molto complessi della questione.

to, sono tutte caratteristiche comuni ad entrambi i contrari modi di approcciarsi al mondo.

Tra il perfetto assolutismo e il perfetto relativismo si stende, poi, la sconfinata distesa delle vie intermedie, tutte dogmatiche e parziali, anche a causa del fatto di non riconoscere la propria parzialità.

Tuttavia, a differenza del relativista assoluto, il filosofo perenne, come si è detto, non solo è consapevole della relatività di ogni pensiero, ma fonda tale consapevolezza a partire dall'intuizione intellettuale o mistica.

La prima e fondamentale radice da cui può crescere, nelle sue ramificazioni, l'albero di una particolare forma di filosofia perenne è, dunque, tale conoscenza sovrarazionale.

Seguendo l'interpretazione di Colli, si può affermare che la filosofia nel suo complesso nasca a partire da tale intuizione<sup>301</sup>, il cui riverberarsi nell'ambiguità del *logos* è allo stesso tempo salvifico e rovinoso.

Solo quando la filosofia si dimentica della propria origine nella mania divina e si chiude nell'ambito strettamente umano-razionale, si determina il suo lento decadimento prima a dialettica<sup>302</sup> e poi a sofistica o retorica<sup>303</sup>, per sfociare, infine, in forme di moralismo non più guidato dalla spinta teoretica<sup>304</sup>.

Il *logos* in origine è il labirinto, al centro del quale, suo principio e fine, si trova la follia dionisiaca del Minotauro, il dio animale capace di infrangere l'illusione tessuta intorno a sé e far perdere l'uomo nella sua tracotante pretesa di individualità autonoma<sup>305</sup>. Ma proprio il *logos*, maglia capace di irretire, divie-

---

<sup>301</sup> G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 2009 (1975). In seguito citato come: Colli, *La nascita della filosofia*. P. 39.

<sup>302</sup> Colli, *La nascita della filosofia*, pp. 73-78.

<sup>303</sup> Colli, *La nascita della filosofia*, pp. 97-105.

<sup>304</sup> Colli, *La nascita della filosofia*, pp. 114-116.

<sup>305</sup> Colli, *La nascita della filosofia*, pp. 28-29. Per quanto riguarda il significato del labirinto ed il suo stretto legame, all'interno della cultura cretese, con Dioniso si veda K. Kerényi, *Nel labirinto*, a cura di C. Bologna, traduzione di L. Spiller, Bollati Boringhieri, Torino 2016 (1983).

ne il filo della liberazione, attraverso la mediata comprensione del divino<sup>306</sup>.

Per mezzo della parola, infatti, la follia si stempera da un lato nell'azione ostile dell'enigma, dall'altro in una visione armonica del reale<sup>307</sup>: il mondo appare come intrinsecamente commisto di bellezza e morte, di lira ed arco<sup>308</sup>.

Se l'aspetto armonico mostra il tessuto del reale nella sua apollinea lucentezza, l'enigma, anch'esso apollineo, serve invece a scardinare questa pacificata visione, per mettere l'uomo alla prova e vedere se sia veramente degno del divino che sta alle spalle della rappresentazione<sup>309</sup>: l'enigma è cioè il fondo dell'armonia, o meglio l'armonia stessa è il supremo velo enigmatico, capace sia di mostrare che di nascondere la verità.

Il filosofo greco, o meglio il sapiente, non è però colui che si limita all'invasamento enigmatico di stampo apollineo, ma piuttosto colui che, identificatosi nell'ebbrezza dionisiaca e superata la propria individualità per giungere alla comprensione mistica dell'unità tra dio, mondo ed io<sup>310</sup>, si attesta nella quieta contemplazione<sup>311</sup>, che poi riverbera in una particolare forma espressiva, capace di guidare gli uomini all'attingimento di tale esperienza sovrumana. Egli tende, cioè, alla perfetta unione di Dioniso e Apollo: mentre Dioniso è la stessa sapienza indicibile, l'estatica interiorità capace di intuire-essere l'unione degli opposti, Apollo è il dio attraverso cui tale sapienza perde la sua indicibilità, per farsi mediazione ed espressione. Apollo è, cioè, uno dei due opposti volti di Dioniso<sup>312</sup>, è espressione velante, accenno da lontano dell'indicibile. Se, dunque, l'origine della filosofia avviene, nel suo lato interiore, ad opera di Dioniso, è comunque sempre Apollo il tramite espressivo, il mediatore ca-

---

<sup>306</sup> Colli, *La nascita della filosofia*, p. 32.

<sup>307</sup> Colli, *La nascita della filosofia*, p. 40.

<sup>308</sup> Colli, *La nascita della filosofia*, p. 41.

<sup>309</sup> Colli, *La nascita della filosofia*, pp. 68-69.

<sup>310</sup> Colli, *Filosofi sovrumani*, p. 39.

<sup>311</sup> Colli, *La sapienza greca*, Introduzione, p. 19.

<sup>312</sup> Colli, *La sapienza greca*. Introduzione, p. 25.

pace di cristallizzare la conoscenza infinita nelle forme finite e stabili del *logos*.

Da quanto fin qui visto, risulta chiaro che tale intuizione mistica, cui il Colli dà anche il nome di ripiegamento nell'interiorità<sup>313</sup>, non deve essere considerata come una caduta nell'irrazionale, quanto piuttosto come un'elevazione al di là di esso. Devono, dunque, essere prese con estrema cautela le asserzioni di Dodds in *I greci e l'irrazionale*<sup>314</sup>, in quanto sotto la categoria dell'irrazionale lo studioso oxfordiano accumula tutto ciò che appare non conforme agli standard della ragione, senza prestare alcuna attenzione ad una possibile distinzione tra turbe psichiche sub-razionali e conoscenze mistiche sovrarazionali<sup>315</sup>. I riti eleusini o le danze coribantiche sembrano, al contrario, dei metodi estremamente raffinati per superare tanto l'ambito sub-

---

<sup>313</sup> Colli, *Filosofi sovrumani*, p. 26. Ripiegamento nell'interiorità, che ritrova in se stessa dio e il mondo. Interiorità significa dunque l'ancora inespresse e perciò l'ancora indiviso, l'Uno-tutto.

<sup>314</sup> E. R. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale*, a cura di R. Di Donato, BUR, Milano, 2011 (2009). In seguito citato come: Dodds, *I Greci e l'Irrazionale*.

<sup>315</sup> Dodds, *I Greci e l'Irrazionale*, pp. 109-127, 259-277. Sull'iniziazione sciamanica come superamento della turba psichica (a volte indotta), allo scopo di una conoscenza non quotidiana, si vedano le attente riflessioni, frutto di una ricerca storico-religiosa oceanica, di Mircea Eliade. Cfr. M. Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, a cura di J. Evola, F. Pintore, Edizioni Mediterranee, Roma 2005 (1974). In seguito citato come: Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*.

In particolare, si veda il capitolo *Sciamanismo e psicopatologia*, pp. 42-52. Ecco un piccolo estratto (pp. 45-46): "Considerato dal punto di vista dell'*homo religiosus* [...] il malato mentale ci si palesa come un mistico mancato o, ancor meglio, come la scimmiettatura di un mistico [...]. Che tali malattie appaiano avere quasi sempre un rapporto con il *medicine-man*, ciò non ha nulla di sorprendente. Come il malato, l'uomo religioso si trova proiettato ad un livello vitale che gli rivela i dati fondamentali dell'esistenza umana, cioè la solitudine, la precarietà e l'ostilità del mondo che lo circonda. Ma il mago primitivo, il *medicine-man* o lo sciamano non sono semplicemente dei malati: essi sono, anzitutto, dei malati guariti, dei malati che sono riusciti a guarire da se stessi."

consiglio quanto quello del mentale, così da preparare l'iniziato alla visione suprema<sup>316</sup>.

Per approfondire ulteriormente il carattere sovrarazionale dell'intuizione intellettuale, saranno brevemente analizzati, con l'aiuto dell'interpretazione colliana, alcuni aspetti del pensiero di Eraclito, Parmenide ed Empedocle. In tal modo si mostrerà, con ancora maggiore chiarezza, lo strettissimo legame tra tale modalità conoscitiva, la razionalità e l'ineludibile aspetto performativo della conoscenza. Inoltre, attraverso l'esame dei tre preplatonici, si rivelerà anche la seconda radice della filosofia perenne: la consapevolezza della relatività di ogni espressione umana.

Come si è visto, gli inizi della filosofia mostrano una dialettica tra due poli opposti, la cui armonizzazione, pur sempre anelata, risulta estremamente complessa. Si tratta di quanto prima denominato dionisiaco e apollineo, ma che potrebbe anche essere chiamato interiorità ed espressione, oppure elemento mistico ed elemento politico<sup>317</sup>.

Mentre in Eraclito viene accentuato il carattere mistico rispetto a quello politico, Parmenide nasconde quasi completamente l'origine interiore dell'espressione. Solo in Empedocle, poi, i due aspetti riescono a trovare un loro, seppur parziale<sup>318</sup>, equilibrio.

In tutti e tre i casi, comunque, l'intera costruzione filosofica ha, come suo fondamento, un moto conoscitivo di tipo noetico<sup>319</sup>, descritto da ciascuno secondo la propria sensibilità. Eraclito afferma di aver indagato le recondite profondità della pro-

---

<sup>316</sup> Colli, *La sapienza greca*, Introduzione, pp. 28-31.

<sup>317</sup> Cfr. Colli, *Filosofi sovrumani*, pp. 26, 30-31, 80, 86-87. Il termine "politico" non è, dunque, da assumere nel senso ristretto di politica, ma in quello più ampio di espressività (anche politica in senso stretto).

<sup>318</sup> Parzialità mostrata dal finale suicidio: liberazione dalla finitezza apollinea e ricongiungimento con il fuoco dionisiaco. Cfr. Colli, *Filosofi sovrumani*, p. 77.

<sup>319</sup> Noesis, come anche per Platone, non significa conoscenza razionale, ma intuizione. Cfr. Colli, *Filosofi sovrumani*, p. 63.

pria anima<sup>320</sup>, fino a giungere all'uguaglianza con il divino<sup>321</sup>. Grazie a tale ricerca, si giunge a comprendere che il divino e il mondo non sono affatto separati<sup>322</sup>, ma formano un continuum<sup>323</sup>, cui l'interiorità del sapiente è indissolubilmente legata. Tale interiorità risvegliata non riesce (o non vuole), però, a darsi una forma plastica finita che esprima compiutamente l'esperienza dell'infinito e, nella consapevolezza che ogni nome è un inganno, si limita a costruire enigmi capaci di scardinare le certezze dei dormienti<sup>324</sup>.

Nel caso di Parmenide, invece, l'intuizione sovrarazionale, rappresentata attraverso il viaggio estatico del poeta-filosofo oltre le porte del giorno e della notte, oltre cioè il mondo delle apparenti opposizioni<sup>325</sup>, si esprime in un linguaggio che maschera lo slancio del *thymos*<sup>326</sup>. Egli sviluppa un'architettura logica estremamente astratta nel tentativo di far accettare la conoscenza sovrumana agli uomini della sua *polis*<sup>327</sup>, nei confronti dei quali si presenta come il legislatore non solo politico<sup>328</sup>, ma anche metafisico<sup>329</sup>. È, infatti, la necessità politica in senso ampio quella che lo fa distogliere dalla propria conoscenza mistica e gli fa costruire un *logos* che, nel suo rigore concettuale, mostra il continuo fremito interiore di ciò che la razionalità cerca di incatenare a fini espressivi<sup>330</sup>.

---

<sup>320</sup> Colli, *Filosofi sovrumani*, p. 38.

<sup>321</sup> Colli, *Filosofi sovrumani*, pp. 40-41.

<sup>322</sup> Colli, *Filosofi sovrumani*, p. 43.

<sup>323</sup> Colli, *Filosofi sovrumani*, pp. 44.

<sup>324</sup> Colli, *Filosofi sovrumani*, p. 50; Colli, *La nascita della filosofia*, pp. 67-68.

<sup>325</sup> A. Tonelli (a cura di), *Le parole dei sapienti. Senofane, Parmenide, Zenone, Melisso*, Feltrinelli, Milano 2010. In seguito citato come: Tonelli, *Le parole dei sapienti*. Introduzione ai frammenti parmenidei, p. 93.

<sup>326</sup> Colli, *Filosofi sovrumani*, pp. 55, 58.

<sup>327</sup> Colli, *Filosofi sovrumani*, pp. 56.

<sup>328</sup> Tonelli, *Le parole dei sapienti*. Introduzione ai frammenti parmenidei, pp. 89-90.

<sup>329</sup> Colli, *Filosofi sovrumani*, p. 57.

<sup>330</sup> Colli, *Filosofi sovrumani*, pp. 62-63.

Nel caso di Empedocle, infine, il sapiente divino, il cui cuore incrollabile giunge alla contemplazione del vero<sup>331</sup>, si volge all'intero mondo dell'esteriorità, rinvenendo in ogni sua parte l'espressione della propria conoscenza interiore. Essa gli si mostra immediatamente, infatti, attraverso l'astrazione concreta di simboli cosmici, capaci di tenere insieme mondo, divino e umano<sup>332</sup>: se l'acqua è una divinità racchiudente in sé tutta la gioia e il dolore della natura e dell'uomo<sup>333</sup>, Afrodite è allo stesso tempo la forza unificante il molteplice e la più grande aspirazione dell'uomo dionisiaco<sup>334</sup>, che, con atto eroico, tutto vuole riunire, per infine perdersi nella quieta contemplazione chiamata Sfero<sup>335</sup>. Tuttavia, il divino, il mondo e l'uomo non sono solo aneliti verso l'unità e la quieta contemplazione, ma in essi vibra una forza centrifuga: l'Odio distruttore<sup>336</sup>.

Per questo motivo, il sapiente deve guidare i suoi concittadini al superamento di tale forza<sup>337</sup>, così che essi possano ritornare ad essere divini. Nel caso di tutti e tre i filosofi considerati, l'intuizione mistica comune si riverbera, a seconda dell'indole e delle contingenze storiche, in forme espressive distinte: esse sono a volte irridenti, altre imperative, altre ancora compassionevoli nei confronti di un'umanità cieca, sopraffatta da illusioni ed avvinghiata alla propria mediocrità. In tutti e tre si manifesta la consapevolezza dell'inadeguatezza non solo di una vita preda dei sensi, ma anche di qualsiasi tentativo puramente razionale di esprimere la verità.

Eppure, in tutti e tre, l'istinto politico porta a sviluppare una costruzione discorsiva che possa perlomeno far tralucere l'indicibile e guidare così gli uomini oltre se stessi. La perenne menzogna del *logos* apre l'orizzonte per una fuoriuscita da esso,

---

<sup>331</sup> Colli, *Filosofi sovrumani*, pp. 77-79.

<sup>332</sup> Colli, *Filosofi sovrumani*, p. 81.

<sup>333</sup> Colli, *Filosofi sovrumani*, p. 82.

<sup>334</sup> Colli, *Filosofi sovrumani*, pp. 84, 86.

<sup>335</sup> Colli, *Filosofi sovrumani*, pp. 84-85.

<sup>336</sup> Colli, *Filosofi sovrumani*, p. 85.

<sup>337</sup> Colli, *Filosofi sovrumani*, pp. 72, 74.



nello stesso tempo in cui fornisce un sostegno a chi non abbia le gambe ancor pronte per il cammino nell'interiorità, di cui l'uomo, il mondo e dio sono maschere velanti/svelanti. La *polis* nel suo complesso ed ogni singolo cittadino devono, dunque, conformarsi al volere del sapiente, capace di oltrepassare le contingenze e di fornire un modello di vita consono all'esperienza conoscitiva.

Empedocle, ad esempio, conosce tutto il valore della democrazia, attraverso cui è possibile alimentare la forza amorosa ed allontanare quella ostile<sup>338</sup>. La città per lui è certamente un'immagine del mondo scisso tra amicizia e contesa, ma proprio per questo diviene possibile agire in essa, per far sì che, attraverso l'amore reciproco tra i cittadini, si creino le condizioni delle pur sempre instabili unità ed armonia, che solo lo Sfero possiede in modo supremo.

Nella breve esposizione fin qui portata avanti si è affermato più volte che, attraverso le parole dei tre filosofi, si sarebbe potuta constatare non solo la prima radice di una filosofia perenne, ma anche la seconda, denominata "relativismo". Se una tale affermazione potrebbe corrispondere all'atteggiamento di Eraclito, sembrerebbe invece che, soprattutto nel caso di Parmenide, si sia andati completamente fuori strada, in quanto l'impressione che se ne ricava ad una prima lettura porta a pensare esattamente l'opposto. Eppure, proprio in Parmenide è possibile trovare un'affermazione sorprendente:

Perciò saranno tutti nomi, quelli che posero i mortali pensando che fossero veri: nascere e perire, essere e non essere, mutare luogo e fulgido colore<sup>339</sup>.

Da questo frammento si può arguire, dunque, che non solo la quasi del tutto mancante seconda parte del poema dedicata alle opinioni illusorie dei mortali, ma lo stesso discorso sull'essere è

---

<sup>338</sup> Colli, *Filosofi sovrumani*, pp. 72-75.

<sup>339</sup> Tonelli, *Le parole dei sapienti*, Parmenide, fr. 7-8A, vv. 38-40.

un velo, capace sì di esprimere in modo più appropriato la Verità, ma sempre attraverso dei nomi, che in sé sono apparenze incapaci di superare la limitatezza loro propria<sup>340</sup>. In Empedocle, poi, nonostante la sua costruzione musicale del cosmo<sup>341</sup> raggiunga un notevole grado di armoniosa plasticità, tanto che l'intuizione infinita sembra trovare requie nei "motivi" cosmici fondamentali, lo scopo non è, tuttavia, quello di fornire uno schema metafisico e cosmologico da far imparare, ma di risvegliare nell'uomo la sua più profonda capacità conoscitiva:

*Se infiggendoli nei tuoi fitti precordi contempli con buona disposizione di spirito e attenzione pura, tutti questi insegnamenti ti saranno vicini per l'eternità, e a partire da questi ne acquisirai molti altri: di per se stessi si accrescono secondo l'indole di ciascuno, ove a ciascuno è la sua vera origine*<sup>342</sup>.

L'intero tessuto del reale è dunque come una pittura che in ogni sua forma e colore rimanda all'artefice, all'indicibile fondo soggiacente la rappresentazione<sup>343</sup>. Se, infine, ci si volge ad Eraclito, ciò che in Parmenide ed Empedocle è in gran parte celato si mostra in tutta la sua evidenza. Con l'Efesio, infatti, da un lato il sapere di coloro che si chiudono in un mondo tutto lo-

---

<sup>340</sup> Per questa interpretazione, corredata da un'attenta analisi filologica, si veda G. Colli, *Gorgia e Parmenide*, Adelphi, Milano 2003. In seguito citato come: Colli, *Gorgia e Parmenide*. Pp. 137-142. Si riporta un paragrafo estremamente significativo a p. 138: "Dapprima la verità è staccata dalla realtà umana ed è vista, per così dire, misticamente come "cuore che non trema della verità", che sfugge alla trattazione razionale. Successivamente Parmenide comunica il "logos che riguarda la verità". Non siamo di fronte a due verità, ma a un'aletheia che da un lato è vista nel suo interno e dall'altro è sottoposta a un discorso razionale".

<sup>341</sup> Si veda: Colli, *Filosofi sovrumani*, pp. 80-82; Colli, *Apollineo e dionisiaco*, pp. 43-46.

<sup>342</sup> Empedocle, *Frammenti e testimonianze. Origini. Purificazioni*, a cura di A. Tonelli, Bompiani, Milano 2002. In seguito citato come: Empedocle, *Frammenti e testimonianze*. Fr. 107 [110 DK]. Il corsivo è nostro.

<sup>343</sup> Empedocle, *Frammenti e testimonianze*, fr. 23 [23 DK].

ro appare nel suo carattere di illusione<sup>344</sup>, dall'altro lo stesso logos del filosofo è un continuo enigma capace di mostrare la relatività di ogni espressione, per aprire alla conoscenza dell'Uno-tutto<sup>345</sup>. Il dio assume i nomi di tutti i contrari, in quanto nessuna delimitazione è in grado di mostrarlo per quello che è. Egli è il fuoco divoratore, sotto la cui fiamma tutto si distrugge, per potersi mostrare come molteplicità di aromi finiti, mostranti l'infinito ad essi soggiacente:

il dio è giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame, e muta come il fuoco, quando vi si mescolano aromi, prende nome secondo il gusto di ciascuno<sup>346</sup>.

Per questo ogni espressione del fuoco divino è allo stesso tempo adeguata e inadeguata, a seconda che nasca dalla e sia guida alla conoscenza, oppure miri ad una semplice oggettivazione incapace di cogliere il legame del tutto:

La cosa sola, Ciò-che-è-Sapiente, non vuole e vuole essere chiamata con il nome di Zeus<sup>347</sup>.

Gli esempi della presente trattazione si potrebbero moltiplicare, ma qui interessava solo mostrare come una filosofia radicata nell'intuizione intellettuale sia estremamente duttile nell'utilizzo di molteplici modalità espressive, purché esse abbiano sempre come orizzonte la suprema conoscenza, che il logos può solo additare.

---

<sup>344</sup> Eraclito, fr. 91 [75 DK], 92 [73 DK], 93 [28DK], 94 [89DK].

<sup>345</sup> Eraclito, *Dell'Origine*, fr. 13 [10 DK]. Per una minuziosa analisi dei frammenti eraclitei si rimanda anche all'esteso commento di Fronterotta in: Eraclito, *Frammenti*, a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano 2013.

<sup>346</sup> Eraclito, *Dell'Origine*, fr. 16 [67 DK].

<sup>347</sup> Eraclito, *Dell'Origine*, fr. 34 [32 DK].

È insito, cioè, in una filosofia denominabile perenne, la possibilità della decostruzione della propria stessa forma, in una continua ricerca di una più adeguata formulazione.

Caso emblematico di quanto affermato è Platone<sup>348</sup>. Egli infatti, per esprimere la verità, non solo non esita ad utilizzare linguaggi attinti dalla sofistica, dai misteri eleusini, dal mito e dalla geometria, così che al rigore del procedimento dialettico sia sempre affiancata la più duttile ed immaginifica espressione mitica, ma, ancor più esplicitamente dei tre filosofi precedenti, ritrae anche il cuore stesso del proprio pensiero, sottoponendo il mondo delle idee alla più distruttiva delle confutazioni, messa in scena nel dialogo *Parmenide*<sup>349</sup>.

In definitiva, ciò che conta non è la costruzione di un sistema in sé conchiuso e coerente, ma la possibilità di far aprire lo sguardo oltre il velo delle apparenze sensoriali e mentali, al fine di guidare l'uomo, indipendentemente dal particolare linguaggio utilizzato, verso la "pianura della verità".

Terza radice, seppur collaterale, in quanto non assolutamente indispensabile per considerare una particolare filosofia come perenne, è la tradizione.

Da un punto di vista più ampio, si potrebbe affermare che ogni forma filosofica come ogni espressione umana, dandosi nella storia, è permeata da un coacervo di tradizioni, che trovano la loro congiunzione in ciò che si potrebbe definire una cultura. In questo senso, come i discorsi dei filosofi considerati in precedenza nascono all'interno della cultura greca, con i suoi miti, riti e pratiche di vita, le parole di un mistico medievale saranno permeate del linguaggio e della pratica cristiani.

Inoltre, andando più a fondo in ciascun filosofo, si potrebbero scovare intersezioni di particolari correnti, più o meno ufficiali all'interno della cultura dominante. In Eraclito si sentiran-

---

<sup>348</sup> Fino, almeno, alla stesura del *Parmenide*. Cfr. Colli, *La natura ama nascondersi*, pp. 323-329.

<sup>349</sup> Su questo punto si veda Colli, *La natura ama nascondersi*, pp. 301-303, 316-317.

no così, tra gli altri, degli echi orientali, orfici e dionisiaci<sup>350</sup>; Empedocle presenterà dei notevoli caratteri orfico-pitagorici<sup>351</sup>, e così via.

Tuttavia, il modo in cui si intende la parola “tradizione” è qui più specifico. Per focalizzarlo a pieno ci si avvarrà delle parole di Zolla in *Che cos'è la tradizione*:

La Tradizione è la trasmissione dell'idea dell'essere nella sua perfezione massima, dunque di una gerarchia tra gli esseri relativi e storici fondata sul loro grado di distanza da quel punto o unità. Essa è talvolta trasmessa non da uomo a uomo, bensì dall'alto; è una teofania. Essa si concreta in una serie di mezzi: sacramenti, simboli, riti, definizioni discorsive il cui fine è di sviluppare nell'uomo quella parte o facoltà o potenza o vocazione che si voglia dire, la quale pone in contatto con il massimo di essere che gli sia consentito, ponendo in cima alla sua costituzione corporea o psichica lo spirito o intuizione intellettuale<sup>352</sup>.

Origine di una particolare tradizione umana è dunque l'intuizione intellettuale, a partire dalla trasmissione della quale essa si costituisce. La sua forma più integrata è quella capace non solo di esprimersi in un discorso filosofico, ma di permeare un'intera cultura, così che ogni azione divenga l'espressione del divino che la fonda. Essa, cioè, si struttura in un discorso, in pratica di vita, in indicazioni sul retto agire politico, fino a per-

---

<sup>350</sup> Sui rapporti tra Eraclito l'Oriente zoroastriano, gli orfici e il dionisismo, si veda: W. Burkert, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, a cura di C. Antonetti, Marsilio, Venezia 1999. In seguito citato come: Burkert, *Da Omero ai Magi*. Particolarmente interessanti sono le pp. 59-111; M. L. Gemelli Marciano, *A chi profetizza Eraclito di Efeso? Eraclito “specialista del sacro” fra oriente e occidente*, in: C. Riedweg (a cura di), *Grecia Maggiore: intrecci culturali con l'Asia nel periodo arcaico. Atti del simposio in occasione del 75° anniversario di Walter Burkert (Istituto svizzero di Roma, 2 Febbraio 2006)*, Schwabe, Basel 2009, pp. 99-122. In seguito citato come: Gemelli Marciano, *A chi profetizza Eraclito di Efeso*.

<sup>351</sup> Empedocle, *Frammenti e testimonianze*, Introduzione di Tonelli pp. 7-17; Test. 1 (A1DK), p. 151.

<sup>352</sup> Zolla, *Che cos'è la tradizione*, pp. 134-135.

vedere ogni aspetto della comunità, dalla costruzione delle case fino al modo di cucinare. Ogni atto è, infatti, il momento dell'anamnesi dell'intuizione originaria, capace di renderla nuovamente presente.

Sembra qui affacciarsi l'incubo del totalitarismo o, in termini antropologici, della schiavitù organizzata ideologicamente dalla classe dominante per tenere sotto controllo la grande maggioranza dei dominati. Certamente, questo rischio è sempre presente, in quanto la tendenza dell'impalcatura, oltre che di sorreggere la struttura soggiacente, è quella di nasconderla e, sul lungo periodo, farla dimenticare completamente<sup>353</sup>. Rimane allora di una società lo scheletro morto, senza la carne viva che lo sorregga, ed è probabile che quanto aveva uno scopo di liberazione divenga il mezzo della più atroce delle schiavitù.

Se nel caso della *Repubblica* platonica l'Occidente non ha avuto la possibilità di vederla realizzarsi<sup>354</sup>, volgendosi all'India ci si rende conto che l'estremamente complessa struttura sociale, nel suo pietrificarsi, ha determinato e determina delle gravissime conseguenze. L'idea della divisione in quattro classi, ad esempio, è un'arma a doppio taglio, in quanto da un lato permetterebbe di sviluppare appieno l'indole predominante in un particolare essere umano, indirizzandolo verso la perfezione relativa all'ambito lui più consono, dall'altra può essere mezzo di potere e, se l'appartenenza ad una casta dipende solo dalla nascita, perde completamente il suo significato<sup>355</sup>: un re o un sa-

---

<sup>353</sup> Questo vale per ogni struttura, anche quella del pensiero. Se le parole di un pensatore perdono la vitalità e la capacità di far esperire la verità, diventano lettera morta, impalcatura che non permette più di far vedere l'edificio. Chi si rifà a quel pensiero diviene dunque un dogmatico, mentre l'analisi critica delle sue strutture assomiglia all'accanirsi degli sciacalli su di una carcassa vuota (in fondo, questo sembra l'atteggiamento oggi prevalente della filologia filosofica).

<sup>354</sup> È infatti abominevole istituire un parallelo tra Platone e il nazionalsocialismo tedesco o il comunismo staliniano.

<sup>355</sup> Per quanto riguarda l'istituzione delle classi nel periodo vedico, la loro valenza sociale e il loro significato religioso si veda S. Radhakrishnan, *La filosofia indiana*, 2 Vol., a cura di Gruppo Kevala, Āśram Vydīā, Roma 1998.

cerdote può nascere infatti da un orticoltore così come un provetto orticoltore può nascere da una stirpe regale o sacerdotale.

Ad ogni modo, non dalla sua inevitabile degenerazione può essere giudicata una costruzione sociale, ma dall'intento che la guida a costituirsi. Come si è visto nel caso di Parmenide ed Empedocle, il risvolto anche politico della loro conoscenza mostra la possibilità della fondazione di una comunità indirizzata al superamento della mediocrità umana che renda possibile vivere in un continuo rapporto con la sublime presenza del divino. Ritenere, dunque, che una società non possa che nascere dal prevalere del più forte sul più debole è abbastanza riduttivo e rinnega a priori, senza nessuna argomentazione stringente, il suo più profondo elemento istitutivo: la rivelazione del divino nel mondo, cui l'uomo si conforma per assimilarvisi<sup>356</sup>.

---

In seguito citato come: Radhakrishnan, *La filosofia indiana*. V. 1, pp. 90-94. Per la trasformazione della divisione sociale da elemento funzionale alla strutturazione della comunità, capace di accentuare le qualità di ogni individuo, a elemento fondamentalmente ereditario si veda Radhakrishnan, *La filosofia indiana*, v. 1, pp. 113-122. Un tale evento avviene, secondo Radhakrishnan, in corrispondenza del periodo dei *Brahmana*, quando l'aspetto rituale diviene predominante. La svolta delle *Upanishad* rimette in discussione la fissità castale, per mostrarne il suo valore di affermazione delle qualità individuali, piuttosto che la sua funzione di costruzione sociale (Radhakrishnan, *La filosofia indiana*, vol. 1, pp. 204).

Anche in questo caso si presenta l'oscillazione tra lettera e spirito: la visione della verità concorre alla costruzione di una struttura, che lentamente si dimentica della sua origine divenendo semplice organo di dominio, fino a quando lo "spirito" non venga risvegliato, determinando ulteriori costruzioni, e così via in una spirale infinita (analogo processo lo si può vedere nella storia della chiesa in Occidente, oltre che, ovviamente, nella nascita del cristianesimo: da Paolo, infatti, è qui presa in prestito la dicotomia lettera-spirito).

Riguardo l'estremamente complessa struttura sociale indiana, in cui alle 4 classi si affiancano molteplici divisioni castali, diverse di villaggio in villaggio, ma sempre afferenti ad una diversità di sostanza tra gli uomini, che corrisponde ad un'eguale diversità del mondo naturale nel suo complesso, si veda Flood, *L'Induismo*, pp. 64-66, 75-81.

<sup>356</sup> Si veda M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, 3 Vol., a cura di M. A. Massimello, G. Schiavoni, BUR, Milano 2013 (1990). In seguito citato come: Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*. V. 1, p.7:

In ogni caso, ciò su cui ci si soffermerà prevalentemente in questo lavoro sarà la tradizione filosofica che, pur riverberandosi nella vita singola e, in parte, nella politica, non è giunta, eccetto pochi casi<sup>357</sup>, a permeare l'intera società né presso i Greci antichi né, tantomeno, nelle epoche successive.

Le molteplici espressioni della filosofia perenne nascono spesso nell'alveo di una particolare tradizione, oppure si costituiscono alla confluenza di più fiumi filosofici, armonizzandone le acque turbolente, ma l'essenziale è il loro tendere alla o/e la loro stessa nascita dalla sorgente che vivifica tutti questi fiumi. Importante è, dunque, certamente il richiamo al passato, ma solo nella misura in cui esso serva da aiuto o da conferma dell'esperienza conoscitiva. La tradizione o le tradizioni filosofiche soggiacenti ad una particolare forma di filosofia perenne sono, dunque, come dei buoni compagni di strada che, per aver già percorso il cammino, possono aiutare a non perdersi nel labirinto della conoscenza, a prendere la strada maestra, a superare i pericoli sempre incombenti.

### *Idee fondamentali della filosofia perenne*

In questo cammino, alcune idee si mostrano come costanti:

- uni-totalità ineffabile di Dio;
- sacralizzazione del cosmo;
- dignità dell'essere umano, capace di portare a sintesi Dio e mondo.

---

“Il sacro è insomma un elemento nella struttura della coscienza, e non uno stadio nella storia della coscienza stessa. Ai livelli più arcaici di cultura *vivere da essere umano* è in sé e per sé un *atto religioso*, perché l'alimentazione, la vita sessuale e il lavoro hanno valore sacrale. In altre parole, essere – o piuttosto divenire – *un uomo* significa essere religioso.”

<sup>357</sup> Si pensi appunto all'azione parmenidea o alle scuole pitagoriche nella Magna Grecia.