

Paolo De Lucia\*

# Tempo, libertà, Occidente

«“Che cosa è la verità?” - , questa parola già aveva reso *vigilantes* i più grandi spiriti dell'antichità pagana. Come comprendere il remoto profondo messaggio dei presocratici, come renderci ragione della fatica speculativa di Socrate, Platone, Aristotele, per non ricordare che questi sommi, se non sapendo vedere nel loro immane travaglio - affidato alla ragione naturale - l'inesauribile fuoco interiore che nell'*ente intelligente finito* alimenta l'inquieto ma forte “domandare”, da sempre il battistrada sui sentieri battuti dal genere umano? *Ma l'inimicizia per la verità ha generato, intanto, la morte della filosofia.* In realtà, l'espressione “morte della filosofia” è impropria, dal momento che ogni uomo che pensi perciò stesso è garanzia della sua perennità vitale. Ogni uomo che pensi riapre e rinnova *tutte* le possibilità del filosofare, poiché far filosofia non altro significa che interrogarsi su di sé e sul mondo, sul tempo e sulla libertà, sul fine dell'uomo e del mondo, sul bene e sul male»<sup>1</sup>.

Queste parole - tratte da *L'organismo del sapere*, di Maria Adelaide Raschini - pongono in evidenza nella maniera più diretta la radicale fundamentalità del plesso tempo/libertà, robustamente teorizzato da Sciacca in rapporto con la irrefutabile denuncia speculativa delle dinamiche provocanti la degenerazione dell'*ethos* dell'Occidente in occidentalismo.

Nelle ormai classiche pagine del suo *Sciacca. La rinascita dell'Occidente*, Pier Paolo Ottonello addita le piste di un accesso *facilior* all'opera di Sciacca più importante, per il nostro tema, vale a dire *La libertà e il tempo*<sup>2</sup>, finendo con il qualificarla come la «costruttiva confutazione del percorso sboccato in *Essere e tempo*»<sup>3</sup>. Quasi in sequenza anteriore rispetto al suggerimento ottonelliano, sentiamo di dover evocare, a tale proposito, il fantasma di quel Nietzsche che ha fatto della libertà la *metafora proibita*<sup>4</sup> della demenza, rovescio intero ed esatto della riflessione sciacchiana in proposito, dalla quale la libertà emerge viceversa come il sigillo dell'intelligenza nella creazione.

---

\*Università di Genova.

<sup>1</sup> M. A. Raschini, *L'organismo del sapere* (Vol. I dei suoi «Scritti»), Prefazione di P. P. Ottonello, Marsilio, Venezia 2001, p. 126.

<sup>2</sup> M. F. Sciacca, *La libertà e il tempo* (Vol. XXII delle sue «Opere complete»), II ed., Marzorati, Milano 1965 (ma 1968). D'ora in avanti: *LT*.

<sup>3</sup> P. P. Ottonello, *Sciacca. La rinascita dell'Occidente* (Vol. XVII dei suoi «Scritti»), Marsilio, Venezia 1995<sup>3</sup>, p. 103. In questo che è il primo volume sciacchiano di Ottonello, riguardano tematicamente *La libertà e il tempo* il cap. III (*Essere e libertà*, pp. 53-73), e il cap. IV (*Metafisica e storia*, pp. 57-81).

<sup>4</sup> L'espressione è di Roberto Calasso.

La prospettiva sciacchiana, a ben vedere, possiede un'anima intimamente segnata proprio dal primato della creazione; un primato, che affonda le sue radici nella speculazione teosofica di Rosmini, e che toccherà all'allievo più conseguente di Sciacca - Pier Paolo Ottonello - sviluppare teoreticamente in direzione della fondazione metafisica della positività del finito. A tale primato, si lega la tesi avanzata da Sciacca nell'ultimo capitolo de *La libertà e il tempo*: quella secondo cui l'evento cristico trasforma il tempo da ciclico a storico<sup>5</sup>. In questi termini, Sciacca arriva a definire nella maniera più schematica possibile quella discrasia tra visione naturalistica e visione storica della realtà, l'individuazione della quale è costata ad un suo condiscipolo - Renato Lazzarini, anch'egli allievo di Aliotta - una vita di ricerche, ma i cui risultati più pregnanti appaiono in sostanza già consegnati al corposo trattato sul male, del 1936, pubblicatogli da Aliotta nella *Biblioteca di Filosofia* dell'editore napoletano Perrella (chi è stato più lungimirante - aggiungiamo parenteticamente - il misconosciuto Lazzarini, che nel 1936 pubblica *Il male nel pensiero moderno*, o il celebratissimo Maritain, il quale nel medesimo anno dà concrezione editoriale alla visionaria prospettiva dell'*Umanesimo integrale*?).

Riguardo appunto al problema della rivelazione come fonte della trasformazione del tempo naturale in tempo storico, la riflessione lazzariniana può essere assunta ad esemplare integrazione del dettato sciacchiano, proprio relativamente alla problematica del male.

In sintesi, nell'opera del 1936 Lazzarini ricerca i termini nei quali il problema del male è stato posto nella storia del pensiero, e finisce per individuare due orientamenti principali: quello della filosofia greca, e quello del Cristianesimo. La filosofia greca elabora una dottrina del male qualificabile come *ciclica* o *dialettica*, perché considera il male nell'economia generale del divenire delle cose, come un momento insopprimibile. Secondo il Cristianesimo, invece, alcuni angeli ed uomini si sono ribellati alla potestà divina, infrangendo l'equilibrio della creazione: sorge così la visione *agonica* del male, che è anche concezione *agonica* ed *escatologica* della vita, secondo la quale il male è qualcosa contro cui bisogna lottare, e che può essere sconfitto.

Nel secolo XIII, l'Europa conosce grandi novità, speculative e culturali; prodotto di esse è l'opera di Tommaso d'Aquino, che non riesce a mediare la prospettiva aristotelica e quella agostiniana in maniera esaustiva e soddisfacente; la conseguenza è che lascia in eredità al pensiero moderno il problema del male irrisolto. In ogni caso, Tommaso tende a sanare la discrasia tra visione aristotelica e visione cristiano-agostiniana, con uno squilibrio in direzione di quest'ultima. Infatti, per Tommaso, il motivo dell'intenzione buona o cattiva è decisivo in ordine alla qualificazione morale di un atto, mentre così non è per Aristotele, il quale sembra ammettere - in conformità all'intellettualismo antico - la piena corrispondenza tra intenzione ed azione.

---

<sup>5</sup> Cfr. *LT*, pp. 296-339.

Quando, con il Basso Medioevo ed il Rinascimento, la coscienza cristiana riprende contatto con il pensiero greco, rinasce l'antica concezione *ciclica e dialettica* del male: nel Basso Medioevo nel nome di Aristotele e di Averroè, sfociando nell'*averroismo latino*; nel Rinascimento nel nome della speculazione greco-romana, sfociando in una forma di *umanesimo naturalistico*; nel tardo Rinascimento, sfociando in un *panteismo naturalistico*, rappresentato particolarmente da Giordano Bruno. In generale, emerge una forte dicotomia tra la visione platonica e cristiana, di tipo metafisico, religioso ed escatologico, e la visione aristotelica, stoica ed epicurea, di tipo moralistico, scientifico ed utilitaristico. Esempio tipico di quest'ultima è Pietro Pomponazzi. Quella inconciliabilità tra mondo aristotelico e mondo cristiano, che Tommaso d'Aquino e Duns Scoto tendono a superare in favore del Cristianesimo, Sigieri di Brabante e Pietro Pomponazzi tendono a superare in favore di una filosofia separata dalla rivelazione, la quale deve eternare il male nella natura, senza speranza di liberazione.

Il Rinascimento è segnato, nel pensiero filosofico, dalla rinascita platonica e dalla rinascita aristotelica; la cristiana visione agonica del male si incarna essenzialmente nella prima. Con Campanella, il pensiero di matrice cristiana si libera del retaggio aristotelico; per il Calabrese, infatti, il male metafisico proviene dal residuo meontologico della creazione, mentre la colpa originaria è responsabile, nell'uomo, del male fisico e della morte, assolutamente non connaturati all'essenza dell'uomo stesso. Il problema principale del pensiero cristiano, nell'ottica di Campanella, non è pertanto il problema dell'essere, ma quello del male; fine del Cristianesimo è la liberazione dell'uomo dalle conseguenze della colpa, volta a condurlo al suo elevato destino.

Lungo l'evoluzione della riflessione morale, si trova la dottrina kantiana dell'uomo e del male, la quale possiede un'impronta *agonica* inconfondibile; essa fonda la distinzione - non separazione - tra l'intenzione e l'azione. Grazie a Kant, questa distinzione diventa un principio di spiegazione per tutto ciò che vi è di negativo nella vita morale dell'uomo; a Kant si deve se viene data una giustificazione strettamente critico-etica della possibilità di una doppia escatologia, una nel bene ed una nel male. A Kant dice di ispirarsi Schopenhauer; ma a ben vedere, non si può dire che il procedimento indicato da Schopenhauer per la salvezza dal male sia *agonico*; esso è anzi *dialettico*, se per dialettica si intende un atteggiamento soggettivamente contemplativo che accetta il male come fatalmente congiunto all'esistenza.

Le antitesi paurose cui il problema della teodicea dà luogo, rimarranno sempre insolubili finché la teodicea considererà soltanto la giustificazione di Dio rispetto al male, e trascurerà il superamento del male per mezzo dell'azione di Dio. La vita non ci offre la scelta tra piacere e dolore - conclude Lazzarini - ma tra dolore e dolore; il problema allora è scegliere tra la concezione *dialettica* e quella *agonica* della vita. La prima combatte il male ma lo legittima, la seconda lo

combatte e lo dichiara assurdo. Ammettere, fino alla sua conclusione vittoriosa, la lotta contro il male, significa intendere la legittimità della nozione di salvezza<sup>6</sup>.

Con radicalità ancora maggiore, Sciacca respinge la concezione meramente cronologica del tempo, in quanto essa confina inaccettabilmente l'uomo entro i moduli materiali della *vita* e della *scelta*, anziché additarne il vertice antropologico-morale nella dialettica spirituale dell'*esistenza* e dell'*elezione*. «Il tempo come successione, nel senso che dal passato procede l'avvenire in un rapporto di causa ed effetto o di “prima” e “dopo”, è proiezione spaziale, illusione pseudorealistica, o fenomenistica: l'avvenire prodotto dal passato che lo contiene come sua causa o suo prima, per cui quel che sarà avverrà secondo o dopo ciò che è avvenuto, in obbedienza a un ordine astratto corrispondente al piano del conoscere “scientifico” o empirico e non a quello dell'essere concreto. È il tempo [...] delle concezioni cosmologiche dell'uomo dove anche lo spirito e la libertà sono eventi esteriori di un tutto prevedibile come gli eclissi di luna e dove comunque tutto è predeterminato come effetto di una causa, effetto di un'altra, tempo dell'“uomo macchina”, necessitato dal passato biologico o storico, per cui, dato un evento un altro segue; della storia delle cause (passato) producenti certi effetti (avvenire), “catena” di avvenimenti, processo “logico-gnoseologico”, dove il peso è dato dai fatti che son stati di cui quel che accadrà è necessaria conseguenza, non da ciò che è e si sta producendo per libera iniziativa»<sup>7</sup>.

Il tempo autentico, viceversa, non è «eterno processo ciclico in analogia a quelli della natura secondo la concezione greca, ma processo personale generato dalla libertà del volere secondo che l'uomo decide, opponendosi anche alla volontà di Dio, per il bene o il male: ciascun uomo ha la sua propria storia»<sup>8</sup>.

Come si vede, torna ad affacciarsi per contrasto l'ombra di quel Nietzsche che della linearità creativa del tempo è stato critico, non rigoroso ma totale. Per il profeta del nichilismo, «la libertà si illude di introdurre nella realtà un elemento di novità, di mutamento, di cangiamento, secondo la direzione che velleitariamente vorrebbe imprimervi; in realtà, dove tutto identicamente ritorna, al punto che identicamente ritorna il mio stesso pensiero dell'eterno ritorno, nulla di nuovo è possibile, e dunque niente veramente si muove; non c'è respiro, non grano di sabbia che non sia la ripetizione eterna di se stesso. Per sé considerato, l'eterno ritorno dell'uguale spegne ogni slancio di vita nella prescienza che, non tanto l'uomo, quanto la vita medesima, ha di se stessa nella sua infinita e immanente totalità: il divenire è qualcosa che, nella sua mobile fluidità, nasconde e contiene una rigorosa e inappellabile identità: tutto sembra scorrere, tutto in realtà è immobile. La realtà non è

<sup>6</sup> Cfr. R. Lazzarini, *Il male nel pensiero moderno. Le due vie della liberazione* (Biblioteca di Filosofia. Diretta da Antonio Aliotta), Perrella, Napoli 1936.

<sup>7</sup> *LT*, p. 122. Cfr. S. Tripepi, *Sciacca e la concezione etica del tempo*, in Autori Vari, *Sciacca: la filosofia dell'integralità* (Atti del Congresso Internazionale nel Centenario della nascita di Sciacca - Bocca di Magra di Ameglia [La Spezia], 4-7 Settembre 2008), a cura di P. P. Ottonello, 2 tt., Olschki, Firenze 2010; I, pp. 385-403.

<sup>8</sup> *LT*, p. 308.

che un enorme rotolo cilindrico infinitamente svolto, il cui principio si collega con la fine e la cui fine si ricongiunge col principio: a che svolgerlo se *tutto* quel che apparirà nello svolgerlo già è stato?»<sup>9</sup>.

Da un punto di vista siffatto, discende con ogni evidenza l'abolizione della libertà, alla quale i credenti oppongono l'attestazione della coscienza, irrefutabilmente certificante il pieno possesso di sé. «Dio volle, infatti,» - afferma il Concilio Ecumenico Vaticano II - «lasciare l'uomo “in mano al suo consiglio”, così che esso cerchi spontaneamente il suo Creatore, e giunga liberamente, con l'adesione a Lui, alla piena e beata perfezione. Perciò la dignità dell'uomo richiede che egli agisca secondo scelte consapevoli e libere, mosso cioè e indotto da convinzioni personali, e non per un cieco impulso interno o per mera coazione esterna. Ma tale dignità l'uomo la ottiene quando, liberandosi da ogni schiavitù di passioni, tende al suo fine con scelta libera del bene, e si procura da sé e con la sua diligente iniziativa i mezzi convenienti. Questa ordinazione verso Dio, la libertà dell'uomo, poiché è stata ferita dal peccato, non può renderla effettiva in pieno se non mediante l'aiuto della grazia di Dio. Ogni singolo uomo, poi, dovrà rendere conto della propria vita davanti al Tribunale di Dio, per tutto quel che avrà fatto di bene e di male»<sup>10</sup>.

Di bene e di male, è intessuta la storia. Ora, proprio lo Sciacca de *La libertà e il tempo* è lo Sciacca che ha alle spalle le lezioni argentine di filosofia della storia, conservate grazie ad Alberto e Celia Caturelli; è lo Sciacca, il quale in quella sede aveva osato affermare che la filosofia della storia affonda sì le radici in Agostino, ma non nell'Agostino della *Città di Dio*, bensì nell'Agostino delle *Confessioni*. Non esiste storia che non sia vicenda dell'uomo come persona, per cui non esiste filosofia della storia che non sia antropologia filosofica, ontologica, metafisica<sup>11</sup>.

Conseguentemente, allorché l'Occidente erade il principio fondante la persona - l'Assoluto trascendente - , esso fa precipitare la storia nel gorgo della decadenza, e degenera in *occidentalismo*, vale a dire «nelle varie forme di scetticismo, nominalismo, prassismo, tecnicismo, strumentalismo, convenzionalismo. Tutti i principi che hanno preso forma nell'Occidente costituendolo come tale, per oscuramento dell'intelligenza metafisica, o non si riconoscono più, oppure, per non voler più portarne il carico e la responsabilità, l'occidentalismo li elimina “come un peso opprimente e inutile”, sostituendoli con surrogati, in una corsa al basso che in realtà è un franamento a valanga. La dinamica e *dialettica di riduzione e sostituzione* è dunque propria del decadere dell'Occidente in occidentalismo: ed è la dialettica stessa della *corruzione*, la quale sostituisce l'essere a immagine e

<sup>9</sup> M. A. Raschini, *Nietzsche e la crisi dell'Occidente* (Vol. XV dei suoi «Scritti»), Premessa di P. P. Ottonello, Marsilio, Venezia 2000<sup>2</sup>, p. 108.

<sup>10</sup> *Gaudium et spes* (7 Dicembre 1965), 17; in *Tutti i Documenti del Concilio. Testo italiano dei 16 Documenti promulgati dal Concilio Vaticano II conforme all'Edizione Tipica Vaticana*, Massimo-U.C.I.I.M., Milano-Roma 1986<sup>14</sup>, pp. 154-155.

<sup>11</sup> Cfr. M. F. Sciacca, *Lezioni di filosofia della storia* (1957), a cura di P. P. Ottonello, Prefazione di P. P. Ottonello, Introduzione di A. Caturelli, Olschki, Firenze 2007.

somiglianza di Dio con le miriadi delle sue *simulazioni* [...]. In breve, *ogni strumento*, dal più minuscolo e secondario a quelli più ampi e con funzioni generali, *diviene fine a se stesso*: negato ogni fondamento oggettivo, metafisico, di necessità è negato ogni fine che non sia a sua volta uno strumento»<sup>12</sup>. Si tratta di quei fenomeni che vengono raccolti dalla pluridecennale diagnostica ottonelliana sotto il sintagma della *assunzione della decadenza come progresso*<sup>13</sup>.

Parimenti discendente dal magistero sciacchiano, la prospettiva ermeneutica di Maria Adelaide Raschini propone di sostituire la coppia “Occidente-occidentalismo” con la dualità “spirito europeo - Occidente”. Diversi, in effetti, risultano i vantaggi che deriverebbero da tale modifica, che non sarebbe solo terminologica.

In primo luogo, verrebbe restituito al concetto di Occidente il suo contenuto proprio, originariamente non positivo, in quanto immediatamente riferentesi solo a una determinata parte o porzione dello spazio vitale dell’umanità, spazio che quindi si qualifica come primariamente fratto o scisso.

In secondo luogo, la contrapposizione di “spirito europeo” ed “Occidente”, consentirebbe di attribuire a quest’ultimo quell’insieme di fenomeni, agevolmente collocabili in una luce negativa, che vanno sotto il nome di “americanismo”<sup>14</sup>.

Infine, tale contrapposizione permetterebbe di perimetrare con nettezza l’identità dello spirito europeo medesimo, genialmente ricondotta da Raschini allo stabilimento dei paradigmi della sintesi<sup>15</sup>.

Proprio lo spirito europeo degrada lungo le vie dell’Occidente decadente, in ragione dell’oscuramento dell’intelligenza metafisica, normata dall’essere ideale, vale a dire dal divino nell’uomo. «Quella norma infinita e ideale, lume della mente, se “oscurata” e misconosciuta, condanna l’umanità non soltanto alla decadenza spirituale, morale e intellettuale, ma implicitamente anche a quella civile e sociale, perché nessuna società, per quanto tecnologicamente progredita, può costituire comunità vera se la persona, portatrice inviolabile del *lumen* e fondamento della comunità - dunque, a partire da se stessa, diritto inalienabile e fonte d’ogni diritto - , viene conculcata mutilata calpestata, in nome dei giornalieri ottusi imperativi degli opposti materialismi»<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> P. P. Ottonello, *Sciacca. Interiorità e metafisica* (Vol. XIX dei suoi «Scritti»), Marsilio, Venezia 2007, pp. 97-98. Cfr. M. F. Sciacca, *L’oscuramento dell’intelligenza* (Vol. XXXII delle sue «Opere complete»), Marzorati, Milano 1970.

<sup>13</sup> Cfr. in proposito P. De Lucia, *Ottonello e il problema della decadenza*, «Filosofia oggi», 35 (2012), 3-4, pp. 425-436.

<sup>14</sup> Cfr. a riguardo P. De Lucia, *La via verticale. Dalla dissoluzione dell’umanità al ritorno ai valori*, Aracne, Roma 2014<sup>21</sup>, pp. 34-47.

<sup>15</sup> Cfr. M. A. Raschini, *La dialettica dell’integralità* (Vol. IV dei suoi «Scritti»), Prefazione di P. P. Ottonello, Marsilio, Venezia 2000<sup>2</sup>, pp. 22-24. La rilevanza primaria dei paradigmi della sintesi, così formulati da M. A. Raschini nel suo scritto *Il sintesismo teosofico*, edito per la prima volta in Autori Vari, *Rosmini: il divino nell’uomo*, Atti del XXV Corso della “Cattedra Rosmini” (Stresa, 27-31 Agosto 1991), a cura di P. [G.] Pellegrino, Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo 1992, pp. 167-188, è il tema dominante di M. A. Raschini, *Lettera all’Europa* (Vol. XIX dei suoi «Scritti»), Premessa di P. P. Ottonello, Marsilio, Venezia 1999.

<sup>16</sup> M. A. Raschini, *La dialettica dell’integralità*, p. 51.

A proposito del materialismo marxista, Sciacca è esplicito: «Cristianesimo e marxismo sono antitetici»<sup>17</sup>; eppure, la sua indomabile passione per la verità gli impedisce di essere unilaterale.

«Nel 1947,» - ricorda in nota ne *L'ora di Cristo* - «nella mia risposta al questionario sul tema “Occidente e Oriente” proposto dalla rivista “Humanitas” (n. 8-9), scrivevo: Il bolscevismo non è soltanto una rivoluzione economico-sociale di contadini; affermarlo è svalutarne l'importanza e la complessità, è limitarlo a una rivoluzione di puro carattere economico, e riguardante le condizioni sociali interne della Russia e che perciò non interessano quei popoli che si trovino in condizioni diverse. Chi così pensa ripete lo stesso errore di quanti cattolici hanno minimizzato il contenuto della Riforma di Lutero limitando le sue cause a quelle di ordine economico e considerando quasi un pretesto le sue profonde esigenze morali e religiose. Questo errore è costato caro; più caro costerebbe ripeterlo nella valutazione del bolscevismo che, nell'atto stesso di rivoluzionare le strutture sociali ed economiche, ha messo in discussione dalle fondamenta e sottoposto a critica radicale tutta la concezione occidentale dell'uomo e della natura. Non basta dire di no alla rivoluzione bolscevica e meno ancora, come fanno tanti bravi timorati, inorridire e scandalizzarsi; è necessario che, sotto la spinta sempre più minacciosa della marea, si recuperino e riscattino quei valori morali e religiosi che noi cristiani e cattolici dell'Occidente, per primi, abbiamo tradito e sacrificato al calcolo razionale, ai formalismi, alla convenienza politica, all'egoismo. Prima ancora del bolscevismo, siamo stati noi occidentali a fare gli atei raffinati e salottieri, a negare lo spirito e l'uomo nella logica di una “ragione” lucida e disumana, a far prevalere l'individuo sulla persona, a sacrificare la socialità all'individualismo ecc., continuando a “dirci cristiani” e ad adempiere scrupolosamente le pratiche religiose»<sup>18</sup>.

Con pari obiettività, il pensatore siciliano riconosce che «non pochi cattolici, preoccupati più del proprio “particolare” che della loro fede, si battono per una “conciliazione” tra marxismo e Cristianesimo; “irenismo” pericoloso, che può portare a un inquinamento della coscienza cattolica, cioè a non saper più distinguere quel che è cattolico dalla sua negazione, a un cristianesimo mondanizzato coincidente con l'escatologismo marxista e laicista in generale. Questo pericolo è presente nel cosiddetto “personalismo” del Mounier e nel movimento che fa capo alla rivista “Esprit”, poco consistente e superficiale, il quale confonde il concetto cristiano di persona - del resto anch'esso lasciato nel vago - con il collettivismo, a cui si fanno alcune concessioni intemperanti e inammissibili»<sup>19</sup>.

In considerazione di tutto ciò, che cosa ne è dell'Europa, tra dipendenza culturale dagli Stati Uniti d'America e tentazioni filomarxistiche? Il recente rifiuto, da parte dell'Unione Europea, di

<sup>17</sup> M. F. Sciacca, *L'ora di Cristo. Posizioni nette contro compromessi equivoci* (Vol. XXXVII delle sue «Opere complete»), Marzorati, Milano 1973<sup>2</sup>, p. 154.

<sup>18</sup> Ivi, pp. 152-154 (nota 5).

<sup>19</sup> Ivi, p. 154 (nota 6).

inserire all'interno di un embrione di Carta Costituzionale anche solo un minimale ed elementare riferimento a quelle radici cristiane, che ne rappresentano viceversa il codice genetico, getta una luce sinistra - è il minimo che si possa dire - sul processo di unificazione in atto.

Ad un primo sguardo, la riflessione critica sarebbe tentata di riportare in auge una categoria cara ai Romani Pontefici di altri tempi: l'*indifferentismo*. Senonché, la situazione è incomparabilmente più grave del modo in cui si configurerebbe la prospettiva designata da questa espressione. In buona misura, la corruzione ha da tempo valicato i pur preoccupanti confini della degenerazione occidentalistica, denunciata da Sciacca con esemplare franchezza, e in tempi non sospetti.

Concentriamoci sull'Europa. Ogni unificazione nazionale, e *a fortiori* ogni tentativo di unificazione che voglia darsi un respiro continentale, sottintende un orizzonte valoriale di riferimento, e progetta (cioè - etimologicamente - "mette avanti") una sorta di dichiarazione di intenti: «Alla luce di ciò che siamo, vi diciamo ciò che vogliamo essere, e per quali fini vogliamo metterci assieme». L'attuale Unione Europea, una volta erase le radici cristiane, ha di fatto nullificato il suo orizzonte di riferimento, ponendosi ufficialmente come illegittima - con franchezza di sapore nietzscheano si potrebbe dire "bastarda".

D'altra parte, in direzione del presente e del futuro, quale ordine di finalità si è data? Si è assegnata, in effetti, una specie di ragione sociale, qualificabile come la dilatazione dello spazio dei diritti individuali, condotta secondo una visibile tendenza al togliimento di ogni limite. Appare difficile, allora, distinguere il progetto di comunità che ne risulta, dalla società dei porci comodi, oggi legalizzante matrimoni e adozioni da parte di omosessuali, domani legalizzante incesto, pedofilia e bestialità. Il retaggio cristiano dell'Europa, quel «dono che si nasconde ancora nella residua magnificenza delle sue città, nell'insostituibile splendore delle sue Cattedrali, nella sua ineguagliata elevazione artistica: nella summa delle attività spirituali in cui essa si è espressa come il punto di più elevata manifestazione dell'Occidente»<sup>20</sup>, appare allora come una morente elemosina di secoli passati.

Ad una diagnosi di questo tipo, si oppongono le prospettive ottimistiche che vedono i cittadini europei di domani come più felici perché più liberi; ma nessuna visione ottimistica, in verità, è in grado di occultare la decadenza dell'oggi; una decadenza leggibile, viceversa, come il precipitare dell'Occidente dai cieli della metafisica verso il substrato demoniaco e informe della realtà.

Si è resa protagonista di questa precipitazione, quella che il più ispirato scrittore tradizionalista dell'Italia di oggi - Maurizio Blondet - chiama la *neo-borghesia* (sostantivo adottabile anche da parte di chi, come lo scrivente, condivide le riserve di Maria Adelaide Raschini

---

<sup>20</sup> M. A. Raschini, *Lettera all'Europa*, p. 36.

circa il carattere appropriato dell'aggettivo *neoborghese*<sup>21</sup>). «Giorno dopo giorno la neo-borghesia è diventata più svaccata, più volgare, ha voluto il facile, ha evitato lo sforzo di nobilitarsi; ha perso l'educazione, e perfino l'istruzione: era evidente che avrebbe generato - nei suoi figli - il Quinto Stato. E infatti i figli anagrafici o culturali della neo-borghesia hanno cominciato - anni prima di esplodere come neo-anarchici - a trarre i loro "stili", le loro "mode", insomma a imitare modelli, dai più diversi bassifondi. Non si sottolineerà mai abbastanza la natura allarmante di questo sintomo, che è la nuova "moda" giovanile. Essa imita palesemente tipi umani che si raccolgono nella sezione inferiore del mondo dello spettacolo, contiguo con una specifica società criminale: le ragazze-bene tatuate sul seno o sul pube si ispirano chiaramente alle pornodive, perché il tatuaggio femminile è una "moda" dell'ambiente della prostituzione; i ragazzi con gli orecchini prendono a modello come classi esemplari - lo sappiano o no - vecchie classi marginali, zingari, ladri di cavalli, ciurme piratesche. Il tatuaggio maschile nei figli della borghesia, e ancor più il piercing, l'introduzione di oggetti metallici sulla lingua o su altre parti del corpo forate, denunciano l'imitazione patologica di autolesionismi da galeotti, tratti da "modelli" che hanno elaborato il loro "stile" nei riformatori e in carcere. Lo stile punk viene direttamente da lì, dai delinquenti giovanili inglesi. Le scarpe "sportive" costosissime e i pantaloni corti e larghi sono in origine l'abito degli spacciatori negri di crack negli *slums* degli Stati Uniti, i *pushers*, imitati attraverso i complessini loschi visti su Videomusic. Da lì, dal videoclip e dalla discoteca, vengono le "mode giovanili" più sintomatiche; nella loro varietà, apparentemente anarchica e casuale, l'occhio addestrato non mancherà di cogliere "citazioni" di Michael Jackson e di Marilyn Manson, degli invertiti californiani in divisa SS, degli Hell's Angels, degli adoratori di Satana con sottofondo rock»<sup>22</sup>.

Ma allora, se l'Occidente, voltate le spalle alla Tradizione, degrada verso le tenebre del substrato informe della realtà, dove si agitano i dèmoni della trasgressione, della perversione, e del suicidio, occorre dar ragione a quelle prospettive tradizionali che guardano alla storia come a un processo di inesorabile discesa, di portata addirittura cosmologica.

Il riferimento - obbligato e irrefutabile - è al pensiero e all'opera di René Guénon, secondo il quale l'Occidente è in preda a «tendenze che, se condotte fino in fondo, lo spingeranno inevitabilmente verso la rovina e la distruzione»<sup>23</sup>. Così ne *La crisi del mondo moderno*. In quest'opera - già nel 1927 - Guénon rimarca che «non vi è cosa o persona che sia nel posto in cui dovrebbe trovarsi normalmente. Gli uomini non riconoscono più alcuna autorità effettiva nell'ordine spirituale, alcun potere legittimo in senso superiore e sacro nell'ordine temporale. I "profani" si permettono di discutere su cose sacre, di esse disconoscendo il carattere se non pure l'esistenza. È l'inferiore che giudica il superiore, è l'ignoranza che impone limiti alla sapienza, è

<sup>21</sup> Cfr. *ivi*, p. 29.

<sup>22</sup> M. Blondet, *No Global. La formidabile ascesa dell'antagonismo anarchico*, Ares, Milano 2002, pp. 66-67.

<sup>23</sup> R. Guénon, *La crisi del mondo moderno* (1927), a cura di J. Evola, Edizioni Mediterranee, Roma 2003<sup>2</sup>, p. 54.

l'errore che scalza la verità, è l'umano che si sostituisce al divino, è la terra che va a predominare sul cielo, l'individuo facendosi la misura di tutte le cose e pretendendo di dettare all'universo leggi tratte tutte dalla sua ragione relativa e defettibile»<sup>24</sup>.

Al pensiero che riflette sul disastroso stato di cose dell'oggi, si affaccia allora la prospettiva della Tradizione, in generale, e della tradizione occidentale, in particolare. Senonché, nelle sue pagine migliori, il grande iniziato tiene a precisare che «se una "tradizione occidentale" esiste, è nel Medioevo che bisogna cercarla e non nelle fantasie degli occultisti e degli pseudo-esoteristi; questa tradizione era allora concepita in modo religioso, e noi non pensiamo che l'Occidente sia atto a concepirla in modo diverso, oggi meno che mai»<sup>25</sup>.

La convergenza con Sciacca è ampia e significativa, a testimonianza della sintonia che regna per via naturale tra i grandi pensatori, quando esercitano la riflessione in spirito e verità. «Coloro che fossero tentati di cedere allo scoraggiamento» - nota Guénon concludendo *La crisi del mondo moderno* - «debbono pensare che nulla di quanto viene compiuto in quest'ordine può mai andar perduto; che il disordine, l'errore e l'oscurità possono trionfare solo in apparenza e in modo affatto momentaneo; che tutti gli squilibri parziali e transitorî debbono necessariamente concorrere alla costituzione del grande equilibrio totale e che nulla potrà mai prevalere in modo definitivo contro la potenza della verità: la loro divisa sia quella adottata in altri tempi da certe organizzazioni iniziatiche dell'Occidente: *Vincit omnia Veritas*»<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Ivi, p. 99.

<sup>25</sup> R. Guénon, *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, tr. it. di P. Nutrizio, Adelphi, Milano 2005<sup>3</sup>, p. 252.

<sup>26</sup> R. Guénon, *La crisi del mondo moderno*, p. 161.