

*Dialettica del sacro tra presenza e negazione.
L'uomo, il sacro e la ierofania*

di Sergio Fabio Berardini

Sulla differenza tra sacro e profano è stato detto e scritto molto. Volendo considerare anche soltanto i maggiori studiosi su questo argomento (si pensi ai lavori di É. Durkheim, M. Mauss, R. Otto, G. Van der Leeuw, M. Eliade, R. Caillois, R. Girard, solo per citarne alcuni¹), occorrerebbe un seminario a parte. In questa sede, sebbene farò riferimento occasionalmente a questi studiosi, vorrei pertanto limitarmi a considerare la posizione di due filosofi che, credo, rappresentano, pur nella loro originalità, un modo paradigmatico di pensare il sacro come una realtà “altra” che si oppone al mondo umano (al cosiddetto “profano”). I due filosofi in questione sono il francese Georges Bataille e la spagnola María Zambrano.

La presente ricerca prenderà le mosse da un preciso postulato che afferma l'assoluta alterità del sacro rispetto al profano. Assumendo questa differenza radicale, il sacro può essere pensato solo per via negativa come ciò che “non è” il profano. In particolare, nel tenere ferma questa distinzione, faccio riferimento alla felice intuizione elaborata da Raffaele Pettazzoni nei suoi “ultimi appunti”, secondo cui il pensiero religioso produce le sue narrazioni e le sue simbologie secondo una “via dialettica” che procede per tesi e antitesi:

“La tesi è il dato, la realtà; esso serve da punto di partenza per concepire il suo inverso, cioè una non realtà concepita in modo contrario. Ma questa [non] realtà è sentita come realtà, anzi ad essa è attribuita una priorità rispetto alla quale la realtà rappresenta una decadenza”.²

Il sacro, secondo l'ipotesi di lavoro adottata da Pettazzoni (ipotesi che sarà fatta nostra in questa sede), sorgerebbe in antitesi al profano, il quale “è il dato, la realtà”. Il sacro, dunque, quale “realtà” prodotta dialetticamente dal pensiero come “altro” da ciò che è il profano. (Al contrario, Bataille e Zambrano concepiscono il sacro come qualcosa che sta alle origini del mondo umano, senza avvedersi che esso, il sacro, è al contrario un prodotto interno al mondo umano.) La validità della posizione di Pettazzoni sarà affermata (credo e spero) durante questo primo seminario.

Si tratta ora di comprendere che cosa sia il profano, al fine di tracciare quel limite oltre il quale il sacro potrebbe rivelarsi. Un aiuto ce lo può fornire lo stesso termine “profano”, il quale deriva dal latino *profanus*, che letteralmente significa “innanzi al tempio” e che sta a indicare lo spazio esterno al tempio, allo spazio sacro, e dunque il mondo umano visto nei suoi commerci quotidiani, nelle chiacchiere, etc. Il profano è il mondo fisso,³ ovvio e banale che caratterizza la nostra quotidianità, un mondo “sicuro”, facile da attraversare, maneggiare, disporre e dominare. Potremmo pensare, a tal proposito, al “regno delle cose”, come lo ha definito G. Bataille, il quale ci offre una suggestiva immagine per poter pensare l'origine e il motivo della distinzione tra sacro e profano. (Come sarà presto chiaro, pur lavorando al fianco di Bataille, rifiuteremo in toto il giudizio di valore che egli rivolge al “regno delle cose”).

In *Teoria della religione*, il filosofo francese ci presenta l'animale come un essere che “è nel mondo come l'acqua nell'acqua”;⁴ un essere che vive nell'immediatezza e nell'immanenza (vien da pensare anche all'animale aggogato al “piuolo dell'istante” che ci è presentato da Nietzsche in *Sull'utilità e*

1 Una breve e chiara introduzione alle teorie sul sacro elaborate da questi autori la si trova in J. RIES, *Il Sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Jaca Book, Milano 2012.

2 R. PETTAZZONI, *Gli ultimi appunti*, in “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, 31, 1960, p. 33.

3 Un mondo “fisso”: così è presentato il mondo profano in R. CAILLOIS, *L'uomo e il sacro*, trad. it. di R. Guarino, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

4 G. BATAILLE, *Teoria della religione*, trad. it. di R. Piccoli, SE, Milano 2002, p. 25.

il danno della storia per la vita). A differenza dell'animale, l'uomo si è "separato" dal mondo, e questa separazione, secondo Bataille, che segna la comparsa della coscienza, sarebbe avvenuta grazie agli "utensili" ("L'utensile elaborato è la forma nascente del non-io"⁵). Nel maneggiare, modificare, progettare e rappresentarsi il reale, l'uomo si è separato dal mondo e ha preso ad abitare una regione chiarificata e profana, distinta da quel mondo originario fatto di "acqua nell'acqua" da cui è, per così dire, emerso. L'uomo ha dunque preso ad abitare il "regno delle cose" e in questo si è centrato, perché è in esso che egli esercita il proprio dominio privilegiato. D'altra parte, l'uomo è ancora legato al sacro, alla "intimità" dalla quale si è separato. Questo legame, che pur nella separazione allude a quel mondo che potrebbe riprenderlo e assorbirlo a sé, è manifestato da un sentimento di "orrore impotente".⁶ Il trionfo del "regno delle cose", almeno per quanto riguarda la storia dell'Occidente, segna il tentativo di scrollarsi di dosso il sacro e quella intimità indifferente alle distinzioni che lo minaccia.

Nella presente analisi, per "profano" intenderemo dunque il "mondo delle cose"; ossia il "mondo degli enti" (includiamo nel termine "ente" sia gli oggetti fisici che gli oggetti mentali) che si apre in opposizione al "sacro", ovvero a ciò che "non è" profano.

Per quanto concerne il termine "sacro", il ricorso alla etimologia si fa più dubbio. Il termine deriva dal latino *sacrum* che presenta la radice indoeuropea "sac-" (o "sak-" "sag-") che indicherebbe l'aderire e l'avvincere. Il sacro, in tal caso, concernerebbe tutto ciò che è avvinto alle divinità. D'altra parte, se ci si attiene a quanto affermato da Giovanni Semerano in un suo discusso lavoro, la parola latina "*sacer*" starebbe a significare: "sbarrare, impedire l'accesso, interdire", dall'accadico "*sakāru, sekērum*".⁷ In questo caso, "sacro" sarebbe ciò che è interdetto, che è tenuto separato. Si confermerebbe in tal senso l'idea della separazione tra il profano e il sacro. L'immagine della separazione, ritorna nell'indagine condotta da Benveniste, il quale, ragionando sulla differenza della coppia di termini *sacer/sanctus* (in latino) e *hieros/hagios* (in greco), conclude affermando che il primo termine della coppia (*sacer* e *hieros*) sta a indicare "ciò che è pieno di una potenza divina"; mentre il secondo termine (*sanctus* e *hagios*) indica "ciò che è proibito al contatto degli uomini".⁸ Il "santo" (*sanctus, hagios*) sarebbe il "limite" che separa il "sacro" (*sacer, hieros*) dal profano.

Entro la presente analisi, sarà tenuta ferma non solo la distinzione tra sacro e profano, ma anche la radicale alterità del sacro rispetto al profano. Il sacro, si è detto, è ciò che "non è" il profano. Ma se il profano si dischiude come il "regno delle cose", oppure come il "regno degli enti", il sacro, in relazione al profano, si opporrà come il "non-cosale", il "non-ente", ovvero "niente".

Prima di comprendere in che senso il sacro debba essere pensato come "niente", ovvero come "negazione" del "regno delle cose", e in che senso questo "niente" presenzi anziché annullarsi nella sua "nientità", occorrerà far luce su un terzo termine che si accosta alla coppia sacro/profano: la ierofania, ossia la manifestazione del sacro.

Il termine "ierofania" deve la sua fortuna a M. Eliade. Secondo lo storico delle religioni rumeno, essa è "*qualche cosa* che manifesta il sacro".⁹ Proprio perché essa è sempre una determinata "cosa", la ierofania fa mostra del sacro attraverso elementi che appartengono al mondo profano (ad es. alberi, fiumi, monti, manufatti umani, etc.). In tal senso, "il sacro si manifesta in un oggetto profano".¹⁰ Questa realtà "altra" che è il sacro, osserva Eliade, si manifesta nel mondo ricorrendo a elementi presenti nel mondo. L'ordine simbolico e rituale (nonché materiale) su cui si fondano le religioni riprende (elevandolo) un ordine "terreno", fatto di cose, nomi e gesti.

5 Ivi, p. 29.

6 Ivi, p. 35.

7 Cfr. la voce "sacer" in G. SEMERANO, *Le origini della cultura europea*, Olschki, Firenze 1984, vol. II.

8 E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1976, vol. II, p. 441.

9 M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, trad. it. di V. Vacca, Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. XLVI.

10 Ivi, § 9, p. 31.

Tale è la ierofania secondo Eliade: una “soglia” che media, collega il profano con il sacro (il quale non rivela mai sé in modo “puro”).

In modo analogo, entro la presente ricerca, faremo ricorso al termine “ierofania” indicando appunto “qualche cosa che manifesta il sacro”. Essa non è il sacro, bensì una forma particolare, finita, storica, del suo manifestarsi. Chiaramente, il carattere e la natura della ierofania dipenderà dal carattere e dalla natura del sacro. Abbiamo anticipato dicendo che per noi il sacro è il “non” del profano, del mondo umano, del “regno delle cose”, e va inteso come un “niente”, come negazione. La ierofania, in tal senso, nella misura in cui è manifestazione del sacro, manifesta questo “niente”. Ci troviamo di fronte alla contraddizione di un ente che manifesta il niente. (Così come un albero sacro è e insieme *non* è un albero).

Al fine di approfondire il ruolo della ierofania e la dialettica che vi è tra questa e il sacro, sarà utile considerare la riflessione compiuta dalla filosofa spagnola María Zambrano. Ora, se per Bataille il distacco dell'uomo dalla sacra intimità entro la quale gli animali stanno come l'acqua nell'acqua, sarebbe stato possibile in forza della capacità tecnica che ha permesso all'uomo di creare un “non-io” da utilizzare e dominare (così ha origine il mondo delle cose); per Zambrano alle “origini del mondo umano” vi è una particolare “situazione emotiva”, un “sentirsi” connotato dallo smarrimento che è proprio di chi patisce la notte, il suo indecifrabile mistero, senza riuscire a vedere alcunché.¹¹ Dunque, la filosofa spagnola individua l'origine dell'uomo in una particolare forma del “patire”, ovvero in un “sacro patire” (patire il non-visibile, il nascosto, e così l'esistenza nei suoi aspetti più carnali, profondi e celati, e dunque più vivi ma anche, per una sorta di trapasso, precari e incerti).¹²

Ora, se Bataille parla di “intimità perduta”, Zambrano parla di “oscura placenta”.¹³ Vi è in entrambi i pensatori l'idea che il sacro non solo abbia una realtà, ma che esso sia l'originaria realtà che ogni cosa comprende, contiene¹⁴ – per quanto l'uomo tenti di creare una realtà separata dal sacro e tenti di rimuovere il legame che lo unisce ad essa.

Per quanto concerne Zambrano, tuttavia, ad aprire uno spazio “libero dal sacro” non è tanto la ragione strumentale, quanto la stessa religione, ovvero quello che la filosofa spagnola chiama il “divino”. Vi è una distinzione tra sacro e divino. Il sacro è la regione oscura, viscerale, originaria e innominabile dell'essere; il divino invece è la regione chiarificata che è dischiusa nella misura in cui l'uomo dà un “nome” al sacro. Gli uomini “creano” gli dèi per far fronte al sacro e all'oscurità che nulla offre alla vista. Così, la creazione degli dèi (l'atto teogonico) ad opera degli uomini non è altro che una traduzione (limitata, incompleta) del sacro nel divino.

“La presenza degli dèi”, scrive Zambrano, nell'introdurre chiarezza nel mondo (la chiarezza degli enti), “paradossalmente permette il sorgere del mondo profano”.¹⁵ Il noto si sostituisce all'ignoto, le forme all'informe, la visione alla non-visione, il cosmo al caos. L'entrata nella storia degli dèi (che segna la distinzione del divino dal sacro, da questo “corpo” originario) coincide con l'entrata nella storia dell'uomo. Il divino dischiude uno spazio umano recingendo (e allontanando) il sacro. Ritorna l'immagine offerta da Benveniste, laddove, non diversamente dal *sanctus/hagios*, il divino è posto come limite che cinge il sacro, tenendolo in questo modo separato dal profano.

11 M. ZAMBRANO, *L'uomo e il divino*, trad. it. di G. Ferraro, Edizioni Lavoro, Roma 2001, pp. 24-25.

12 Qualcosa di analogo lo si trova anche in N. Gómez Dávila, il quale aveva individuato l'origine dell'umanità non tanto nell'abilità nell'utilizzare strumenti, bensì nel perturbante senso del mistero pungolato dal quale l'uomo viene, per così dire, risvegliato: “I cani che abbaiano alle ombre, e non gli animali ingegnosi e trionfanti, sono gli autentici precursori dell'uomo. L'uomo appare quando al terrore, che pervade tutta la vita innanzi all'incertezza e alla minaccia, si sostituisce l'orrore del sacro” (N. GÓMEZ DÁVILA, *Alle origini del mondo. Intorno al sacro e alla trascendenza* (Textos V), trad. it. di A. Lombardi, Limina Mentis, Villasanta (MB) 2013, p. 61).

13 M. ZAMBRANO, *L'uomo e il divino*, cit., p. 49.

14 “La realtà è il sacro e soltanto il sacro la possiede e la concede. Il resto le appartiene” (ivi, p. 28).

15 Ivi, p. 37.

Ricapitoliamo. Abbiamo considerato la differenza tra sacro e profano; definendo quest'ultimo come il "regno delle cose", mentre il primo come ciò che "non è" profano (il "non-cosale", il "niente").

Nella lettura fatta da Bataille, il sacro presenzia come una realtà originaria, intima, materna. Questa realtà è confermata da Zambrano, che parla del sacro come viscere, o "oscura placenta" dalla quale l'uomo è emerso. Se per Bataille l'uomo emerge in forza di una ragione strumentale che, ponendo un non-io (l'oggetto da maneggiare), si separa dal mondo costruendo un mondo per se stesso in cui possa dominare e non essere dominato (il regno delle cose); per Zambrano a rendere possibile la "nascita" dell'uomo e del suo mondo profano, è il divino, ossia le ierofanie, le quali introducono un ordine, una armonia, una legge in luogo del sacro, di un indistinto "tutto".

Si tratta ora di approfondire la nostra riflessione sulla ierofania. Essa, abbiamo detto, è sempre un "qualche cosa che manifesta il sacro". D'altra parte, abbiamo visto che il sacro si manifesta per ciò stesso sempre e solo nel profano. Per questo motivo, per questo necessario incontro del sacro col profano, nella misura in cui il sacro non può rivelarsi se non in qualche cosa, è possibile affermare che la rivelazione del sacro nel mondo non fa altro che confermare il carattere profano del mondo, ossia che il mondo coincida col "regno delle cose" e che alle sole cose tale mondo si limita.

Giorgio Agamben sembra venire in nostro sostegno quando, ne *La comunità che viene*, scrive: "Rivelazione non significa rivelazione della sacralità del mondo, ma soltanto rivelazione del suo carattere irrimediabilmente profano. (Il nome nomina sempre e soltanto cose). La rivelazione consegna il mondo alla profanazione e alla cosalità".¹⁶

È come se il sacro fosse costretto a "scendere a patti" col mondo e a "farsi mondo", non potendo presenziare in esso come "sacro". Il mondo è così "radicalmente mondo" che il sacro non può sporgere entro di esso senza precipitare e ridursi a cosa. In questo senso, la rivelazione conferma la profanità del mondo, la sua cosalità. Il mondo è il "regno delle cose". E all'interno di tale regno, il sacro o è "qualcosa" oppure è "niente". E tuttavia, nella misura in cui il sacro è ridotto a "qualcosa" (cioè la ierofania), questo "qualcosa" non è il sacro. In tal senso, il sacro è escluso dal mondo, e si conferma "niente".

Consideriamo ora un altro brano tratto da *La comunità che viene*:

"L'uomo è l'essere che, imbattendosi nelle cose e unicamente in questo imbattersi, si apre al non-cosale. E inversamente: colui che, essendo aperto al non-cosale, è, unicamente per questo, consegnato irrimediabilmente alle cose. Non-cosalità (spiritualità) significa: perdersi nelle cose, perdersi fino a non poter concepire altro che cose. E solo allora, nell'esperienza dell'irrimediabile cosalità del mondo, urtarsi a un limite, toccarlo. (Questo è il senso della parola: esposizione)".¹⁷

L'uomo vive nel "regno delle cose". Il suo mondo è fatto di cose, di nomi – di enti materiali e mentali. Le sue stesse divinità, per quanto "sottili" o "invisibili" (comprese le divinità più "alte" e trascendenti il mondo), sono comunque "entificate" e dunque "reificate" – sono "qualcosa" (si pensi a quanto diceva Heidegger a proposito di come l'Essere sia sempre "velato" dall'ente: lo stesso Dio cristiano non è altro che un ente dato e finito che "cela" l'Essere). L'uomo è in tal senso costretto entro il "regno delle cose", il quale viene a comporsi dalle sue opere e i giorni.

L'immagine che viene in mente è quella offerta raffigurata sullo scudo di Achille. Mi riferisco al libro XVIII dell'*Iliade*, ove si narra di Achille che sta stringendo tra le proprie braccia le spoglie dell'amico Patroclo, finché non giunge Teti, sua madre, che gli porta le armi e l'armatura forgiate da Efesto e lo invita a rialzarsi. Sullo scudo che la donna gli consegna, Efesto ha rappresentato un intero "cosmo"

16 G. AGAMBEN, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 73.

17 Ivi, p. 86.

E fece per primo uno scudo grande e pesante,
ornandolo dappertutto; un orlo vi fece, lucido,
triplo, scintillante, e una tracolla d'argento.
Erano cinque le zone dello scudo, e in esso
fece molti ornamenti coi suoi sapienti pensieri.¹⁸

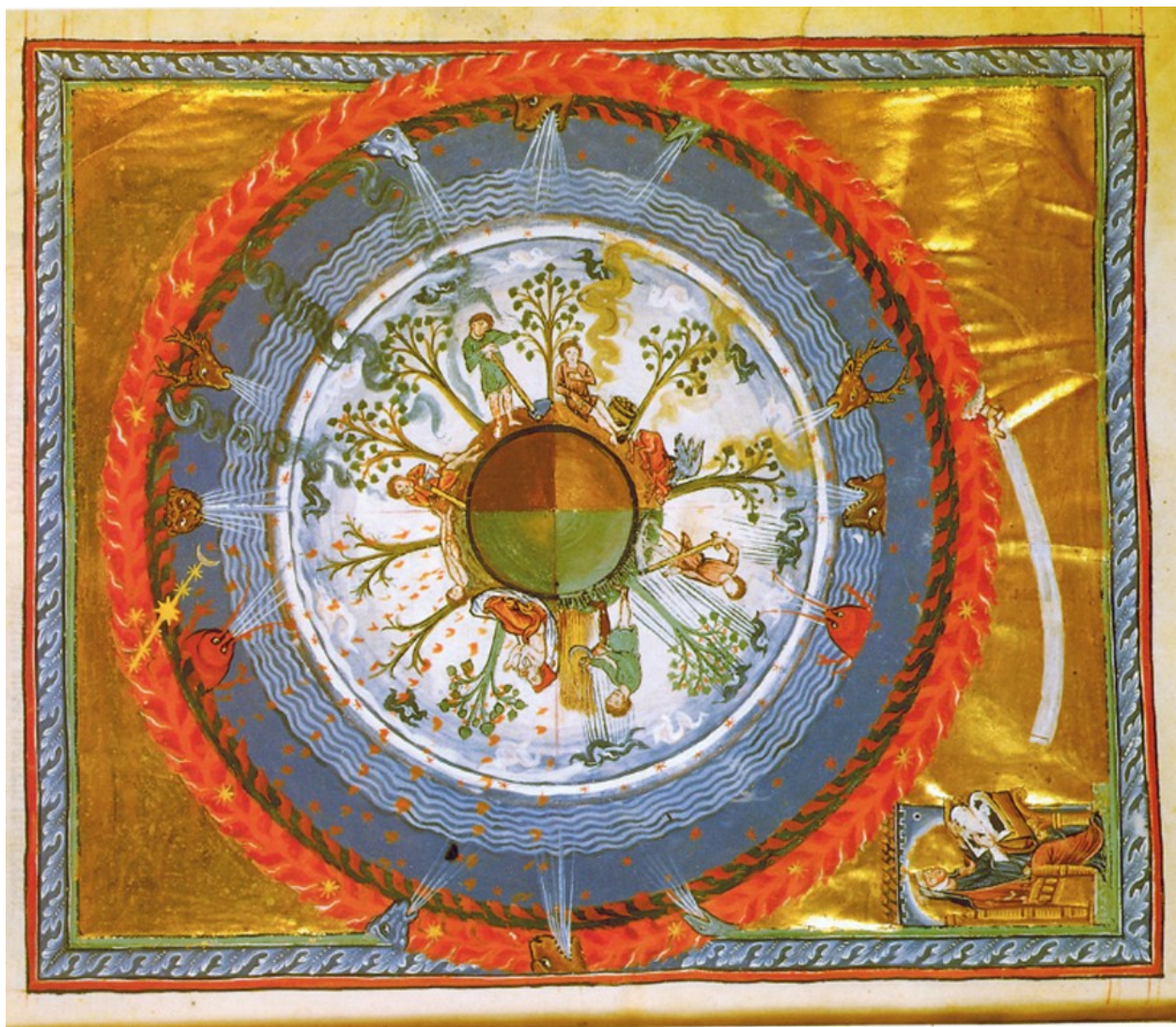
Le cinque parti dello scudo raffigurano l'ordine naturale e culturale che dà misura al mondo dell'uomo greco: il cielo stellato, la terra e il mare; la città e gli uomini con il loro lavoro e il riposo; i costumi e le leggi; matrimoni, guerre, feste; immagini pastorali. In esso sono incise "tutte le cose del mondo", potremmo dire così. A cingere questo "regno delle cose" vi è il "fiume di oceano", le cui acque fanno un giro a chiudere questo cosmo e ne segnano il limite.

(Qui sotto una riproduzione dello scudo di Achille, ad opera di Angelo Monticelli, al quale manca, purtroppo, il bordo estremo rappresentato dal fiume di Oceano)



In qualche modo, a questa immagine è possibile accostare una miniatura realizzata da Ildegarda di Bigen, una monaca benedettina tedesca del XII secolo (alla miniatura, che è contenuta nel "Liber Divinorum Operum", è stato attribuito il titolo: "Der Lebenskreis").

18 OMERO, *Iliade*, libro XVIII, vv. 478-482.



Non tenteremo di compiere qui una interpretazione dell'opera nei suoi aspetti artistici e simbolici; ci basterà osservare come, anche in questo caso, sia presente un piccolo mondo "pieno delle sue cose" (e delle sue relazioni e dei suoi ritmi); e come questo mondo sia infine chiuso da un cerchio esterno (infuocato?) che ne fissa l'estremo limite. Interessante è l'affacciarsi, da/su questo cerchio-limite, di alcune creature che dovrebbero essere testimoni di una realtà "altra" (una realtà che viene "soffiata" sul mondo). E tuttavia, nella misura in cui tali creature si affacciano sul "mondo", esse assumono un aspetto, una forma. Diventano "parte del mondo". Di nuovo, il tentativo di portarci oltre le cose, verso il non-cosale, ci riconsegna alle cose. In questo caso abbiamo: una cintura di fuoco, crostacei, teste di serpenti, di leoni, di ovini, etc.

In riferimento alla necessità di ricondurre/ridurre il non-cosale al cosale, nella misura in cui vogliamo accogliere/includere il non-cosale entro il mondo, mi viene in mente un'altra immagine, questa volta letteraria. Mi riferisco al *Manfred* di Lord Byron, nel quale l'omonimo protagonista si rivolge a taluni spiriti chiedendo loro di manifestarsi. Gli spiriti rispondono a Manfred in questo modo:

Noi non abbiamo forme oltre agli elementi
di cui siamo la mente ed il principio:
ma, decidi una forma – in quella ti appariremo.¹⁹

19 G.G. BYRON, *Manfred*, trad. it. di F. Buffoni, Mondadori, Milano 2005, p. 19.

In questo modo, una volta che Manfred decide la forma, gli spiriti fanno il loro ingresso nel mondo. Come diceva Zambrano, l'atto di dare un "nome", un "volto" al sacro, dischiude il mondo umano. Quel nome e quel volto non sono il sacro (sono "qualcosa", appunto); ma in quanto volto e nome sono "mattoni" che si aggiungono all'edificio del mondo. Insomma, per riprendere nuovamente Agamben, "L'uomo è consegnato irrimediabilmente alle cose."

In qualche modo possiamo comprendere una celebre affermazione contenuta nel *Tractatus* di Wittgenstein, secondo cui "Dio non rivela sé nel mondo".²⁰ Il mondo, inteso come totalità dei fatti, non include il "volto di Dio", nella misura in cui anche questo non diventi una "cosa" come tutte le altre, disponibile alla mano (alle misure, alle descrizioni, alla "logica"). Il termine "Dio", in questo caso, va ricondotto al nostro concetto di "sacro", e non già a una particolare forma del "divino" (à la Zambrano). Potremmo in tal senso riscrivere: "Il sacro non rivela sé nel mondo"; commentando in questo modo: il sacro *in sé* non si mostra; ciò che si mostra è sempre qualcosa del mondo, e questo "qualcosa" lo abbiamo chiamato "ierofania".

E tuttavia, di nuovo con Agamben (il quale ha ben presente questa proposizione del *Tractatus*), non dobbiamo dimenticarci anche che "L'uomo è l'essere che, imbattendosi nelle cose e unicamente in questo imbattersi, si apre al non-cosale." Il mondo mostra i propri limiti, e li mostra in relazione a ciò che può essere detto sul mondo. Li mostra nei termini dell'"ineffabile", di ciò che non si può dire e che costringe al silenzio. È *in* questo ineffabile che il sacro si "mostra".²¹

È lo stesso "regno delle cose" che, nel porre e riproporre sempre e solo cose, apre al non-cosale. Per comprendere questo punto, forse sarà utile riprendere l'immagine offerta da Bataille, quella del risveglio della coscienza che, nel porre il non-io, si sottrae dalle acque del tutto indistinto. Abbiamo a che fare, in questo caso, non solo con una coscienza che sa di sé come soggetto e della propria distinzione dal mondo, che è coscienza degli oggetti che di volta in volta "apprende". Questa coscienza, nella misura in cui è coscienza di "qualcosa", è coscienza altresì del "non-qualcosa".

Dal punto di vista logico, è chiaro che *A* è posta come *A* nella sua distinzione da *non-A*. Così, dal punto di vista empirico, l'uomo del Paleolitico che si appresta a realizzare la sua punta di selce (il cosiddetto "*chopper*") conosce la forma che deve dare alla pietra che ha tra le mani e sa, per ciò stesso, la forma che *non* deve dare (in questo caso, la "forma" che sa non deve essere realizzata non è tanto una forma determinata, ma è semplicemente la negazione della forma ricercata). Egli è cosciente sia di *A* (la punta di selce) che di *non-A* (ciò che non è la punta di selce); e dunque, sa cosa deve fare e cosa *non* deve fare ogniqualvolta si trova a dover fabbricare il proprio *chopper*.

Il "regno delle cose" include, in tal senso, la propria "ombra", la propria (ineliminabile) negazione. Questa ombra non esiste *per sé* (non c'è da qualche parte del mondo il *non-chopper*), ma esiste per la coscienza. Quando Wittgenstein parla del mondo, non considera questa ombra (la quale è esclusa dalla descrizione del mondo per come esso è); e tuttavia questa ombra si "mostra" (sebbene non possa essere descritta al modo di una "cosa"). Si "mostra" in quanto è posta dallo stesso mondo che la esclude. Così, per quanto possiamo insistere nel cosale, siamo sempre rinviati al non-cosale.

La negazione, tuttavia, non si riduce al "non" che, come un'ombra, è proiettata dal regno delle cose. In qualche modo, questa negazione si amplifica (si fa più enigmatica) in quanto essa si riferisce anche alla coscienza per la quale vi è il mondo. Non c'è soltanto il *non-chopper* che, in qualche modo, minaccia la presenza del *chopper*. (Ricordiamoci che il *non-chopper* in sé non esiste, e che esso emerge appunto come minaccia per quella coscienza che "cerca" il *chopper*.) La coscienza è anche coscienza della propria negazione: essa sa di sé come *A* in quanto non è *non-A*. In questo sapersi, *non-A* non è tolto – alla mia "presenza" si fa presente la minaccia della mia "assenza".

20 L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, trad. it. di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1998, 6.432, p. 108.

21 "Ma v'è dell'ineffabile. Esso *mostra sé*, è il Mistico" (ivi, 6.522, p. 109).

Il mondo si ridurrebbe al suo semplice “esser-così” (come esso è) se l’uomo fosse indifferente alla sua forma attuale. Ma l’uomo è “non-indifferenza”: egli non è indifferente a come il mondo è (il suo “esser-così”). L’uomo del Paleolitico che si appresta a fabbricare una punta di selce, non è indifferente alla pietra che ha scelto; non è indifferente alla forma che vuole dare a questa pietra e che ha ben presente nella propria mente; e altresì non è indifferente all’errore, ovvero alla forma che nega la forma ricercata (il *non-chopper*). In tal senso, è la non-indifferenza a introdurre nel mondo il “niente”.

V’è da osservare, tuttavia, che ogni essere vivente è una “non-indifferenza”. Ogni essere vivente, nel momento in cui fa ingresso nel mondo, introduce anche il “proprio bene”: anche la più piccola ameba è sempre in cerca di ciò che favorisce il proprio essere e fugge ciò che sfavorisce il proprio essere.

Ciò che distingue la “non-indifferenza” umana da quella non-umana, è da ricercarsi sul piano della coscienza. L’uomo è una “non-indifferenza” cosciente di sé; nel senso che la sua non-indifferenza tocca la sua stessa presenza: l’uomo non è indifferente alla propria presenza nel mondo; ed è questa non-indifferenza a introdurre quello che De Martino ha chiamato il “rischio della presenza”. Come il fabbricatore di *choppers* introduce nel mondo non solo la “forma” ricercata (la punta di selce), ma altresì la sua negazione (ad esempio nella forma dell’errore che realizzerebbe un *non-chopper*); così ogni essere umano introduce nel mondo lo “spettro” del proprio non-esserci.

D’altra parte, questa coscienza “non-indifferente” di sé (questo sentirsi e sapersi esistere, rispetto al quale non siamo indifferenti), comporta una profonda consapevolezza: l’uomo non si sente una semplice “cosa”; non si sente una semplice *A* che ha preso posto nel mondo. La nozione di “*A*” e di “posto nel mondo” sono problematiche in quanto sull’uomo, nella sua coscienza, incombe sempre la negazione (non-*A*, la mancanza di un “posto nel mondo”).

Nell’*Idiota* di Dostoevskij, il giovane Ippolit parla del mondo come un banchetto al quale ogni essere trova il proprio posto, tranne l’uomo, il quale vive escluso da questo banchetto. (“Anche la mosca conosce il proprio posto, lo ama ed è felice”; si tratta di una variante del batailleana dell’animale che sta nel mondo come l’acqua nell’acqua.) Gli stoici avevano capito che il “grande” problema dell’uomo sta in quel senso di separazione che lo fa sentire “estraneo” al mondo.

La potenza negatrice della coscienza non solo “ferisce il mondo” (opponendo al suo essere, al suo semplice “così è”, un non-essere), ma “ferisce” altresì se stessa (si coglie, ovvero si pone, in uno stato di ineliminabile “indeterminatezza”)

Già Heidegger in *Essere e tempo* aveva analizzato la struttura dell’esserci alla luce della negazione, insistendo sull’immagine di un Esserci che è “attraversato” dal “non”²² (e indicando in questo “non” la colpa dell’Esserci). De Martino ha radicalizzato questa interpretazione esistenziale, riconducendo l’intera storia umana al problema della precarietà della presenza umana, che è sempre a rischio di “perdersi” in questo “non”, e al correlato sforzo di resistere nell’essere. Il distacco dell’uomo dal sacro descritto da Bataille e da Zambrano (pur in modi diversi) non è esente da drammi; anzi è un distacco drammatico. In questo senso, ha visto bene Zambrano quando ha assegnato al divino una parte decisiva ed essenziale alla apertura e alla edificazione di uno spazio abitabile per l’uomo.

L’uomo avverte la minaccia del negativo non solo nella misura in cui si scontra con i limiti del suo mondo, ovvero con i limiti del mondo “come è”; ma, altresì e a maggior ragione, nella misura in cui si scontra con i propri limiti (esistenziali, cognitivi, operativi, etc.). È la non-indifferenza (per sé e per il proprio mondo) che introduce il problema del negativo entro un essere che *per se* è “pieno” e “immune” al non-essere (è la non-indifferenza a tradire il discorso di Parmenide sull’essere).

22 M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi (rivista da F. Volpi), Longanesi, Milano 2005, § 58, p. 338.

La tesi qui presentata è la seguente: il sacro è da ricercarsi nella non-indifferenza; e così la ierofania ha a che fare con questa non-indifferenza.

Si riprenda l'immagine della coscienza che si desta e che appronta il proprio spazio creando il proprio "regno delle cose". Immaginiamo questo momento come se coincidesse con l'apertura di un occhio che per la prima volta vede qualcosa – vede il proprio mondo. Il mondo (e se stesso) gli si mostra. Ebbene, è possibile a questo punto osservare come ciò che "si mostra", nello stesso tempo "copre". Non solo ciò che "si mostra" offre qualcosa alla "visione", ma toglie anche qualcosa alla visione (non fa vedere "altro"). Quando il mondo si rivela, rivela anche che qualcosa non si rivela. È la visione a porre il mistero.

In *Chiari del bosco*, Zambrano ha scritto un pensiero tanto suggestivo, quanto errato:

"Pare che sia la cecità iniziale ad aver determinato l'esistenza degli occhi, il fatto che si sia dovuto dischiudere un organo destinato alla vista, tanto consustanziale alla vita come la vita lo è alla luce."²³

Ora, questa osservazione non è corretta, non tanto per ragioni di tipo darwiniano (che non saranno qui considerate); ma perché in realtà non ha senso parlare di "cecità" prima dell'esistenza degli occhi. La mancata visione è tale solo in rapporto alla visione. Si è dovuto attendere che un occhio si aprisse perché comparisse, nel mondo, non solo la visione, ma anche la sua negazione. Il buio *per se* non esiste; esso esiste solo per quell'occhio che può vedere la luce. Così il bisogno di chiarificare il buio appartiene soltanto a quell'essere che è già aperto alla visione. Non vi è prima il buio e poi il bisogno di vedere, e dunque il bisogno di chiarificare; il buio (come problema che necessita di una chiarificazione) fa il suo ingresso nell'essere solo dopo che un occhio si è aperto.

La visione comporta il proprio limite – il limite del vedere e il non-vedere. In tal senso, quando per la prima volta si è "aperto un occhio" (con questa immagine abbiamo indicato la comparsa della coscienza umana), questo occhio non solo ha veduto qualcosa, ma si è anche imbattuto nel limite del proprio vedere: si è imbattuto nelle ombre, nel "retro" di quel qualcosa che non si offriva alla vista. La positività dell'occhio ha prodotto la propria negazione – l'impossibilità di vedere. Detto diversamente, il negativo è dialetticamente generato dal positivo ("ogni affermazione", ha detto Spinoza e ha ripetuto Hegel, "è una negazione").

Il sacro, che qui è stato interpretato come un "niente", è il risultato dell'apertura di quell'occhio che è la coscienza umana (un occhio sensibile alla luce e altresì alla assenza di questa). Il sacro non ha una propria "realtà autonoma" (pertanto, nell'affermare tale realtà, Bataille e Zambrano, nonché Eliade ed altri studiosi, hanno sbagliato). Il sacro non "precede" il mondo umano, così come il "buio" non precede la "visione". Il sacro sorge a partire dal "regno delle cose", in quanto limite e negazione di questo "regno".

La ierofania è la risposta positiva a quella negazione che è posta dal "regno delle cose" nell'atto stesso di affermarsi. Essa è la forma non-indifferente che, risolvendo il sacro nel divino, il "niente" in un ente, la negazione in una posizione, afferma la non-indifferenza dell'uomo che avverte la propria presenza minacciata. Se il "regno delle cose" si fonda sulla "ovvietà" e sulla "stabilità" (per cui esso non deve dare nell'occhio, non deve suscitare problema); la ierofania è quell'ente che si differenzia dalle semplici cose per un *quid* (il "mana" di cui parlavano Durkheim e Mauss, o il "numinoso" di Otto). Questo *quid* va ricondotto alla non-indifferenza di cui la ierofania ha cura. La non-indifferenza della ierofania riflette la stessa non-indifferenza della presenza che, per riprendere un'espressione di De Martino, vuole "esserci come presenza davanti al rischio di non esserci".²⁴

23 M. ZAMBRANO, *Chiari del bosco*, trad. it. di C. Ferrucci, Bruno Mondadori, Milano 2004, p. 123.

24 E. DE MARTINO, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1973, p. 73.

Se per Zambrano il divino dischiude un mondo abitabile, dando ordine e misura e nome al sacro; noi possiamo aggiungere questo: il divino, ossia le ierofanie, “aprono” il “regno delle cose” avendo cura dei “bordi” di questo regno, di questa apertura. L’immagine potrebbe essere quella di un muro di cinta che protegge una città dalla minaccia proveniente dall’esterno, dalle ombre della negazione, da quella che Vico ha chiamato “*ingens sylva*”. E tuttavia, il problema potrebbe essere ulteriormente complicato: la minaccia potrebbe infatti dipendere dalla stessa città e dalle sue mura.

Si è detto che la ierofania, nella misura in cui dà forma al sacro, salva dal sacro – dalla incombente minaccia della negazione. E tuttavia, si è detto altresì che il sacro, questo “niente” è posto dalla stessa presenza nella misura in cui questa afferma se stessa e rileva la propria non-indifferenza. Dunque, il “niente” è posto dalla stessa ierofania. Paradossalmente (o meglio: dialetticamente) è la soluzione a determinare il problema. (In modo analogo, quando G. van der Leeuw rileva come molte “parole” della religione sono misteriose e incomprensibili anche per i suoi stessi iniziati,²⁵ noi possiamo osservare che tali “parole” sono misteriose e incomprensibili *proprio perché* vogliono “dire” il mistero, proprio perché per affrontare il mistero bisogna prima parlo.)

Riassumendo: l’uomo è quell’essere che avverte la propria non-indifferenza (rispetto al mondo e a se stesso). È tale non-indifferenza a porre la “negazione”, il “niente” che minaccia ciò rispetto a cui l’uomo non è indifferente (non solo l’uomo si apre al mondo e a se stesso, ma anche alla negazione del mondo e di se stesso). Questo “niente” è il sacro. Rispetto a questo niente (che può riferirsi sia alla negazione del sapere, ossia il mistero, ma anche la negazione della stessa presenza, ossia la morte, e in genere a ogni negazione del “che è”); rispetto a questo niente, l’uomo risponde dandovi una forma, convertendo il “niente” in un “ente”. Tale “ente eminente” è la ierofania, la quale si differenzia da ogni altro ente del “regno delle cose” in quanto afferma la non-indifferenza. (Si potrebbe dire, a modo di esempio, che *se la morte è il sacro, il divino è la sua esorcizzazione in una determinata forma che sopravvive ad essa, sia tale forma Dio o un antenato.*)

Si noti che è proprio questo processo di valorizzazione del mondo e di sé che va a determinare (secondo una circolarità dialettica) questo “niente”, ossia la negatività della negazione.

Nella *Malattia per la morte*, Kierkegaard ha affermato che il cristiano, proprio perché possiede l’idea di Dio e dunque una più alta idea di salvezza, è altresì più disperato del pagano. In tal senso, è la ierofania a “qualificare” il sacro, a determinare il grado della negazione che minaccia il “regno delle cose”, il “profano”. Rovesciando un noto verso di Hölderlin, potremmo dire che “là dove è ciò che salva, cresce anche il rischio”. In modo analogo, più si conferisce valore a un interno, più l’esterno, che preme su questo interno, sul suo bordo, si presenta come minaccioso; più la negazione si fa negatrice.

Bibliografia minima:

- G. AGAMBEN, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001 (il capitolo: *L’irreparabile*, pp. 73-88)
- G. BATAILLE, *Teoria della religione*, trad. it. di R. Piccoli, SE, Milano 2002 (i capitoli: *L’animalità*, pp. 19-39; *Lo sviluppo industriale*, pp. 81-94)
- E. DE MARTINO, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1973 (secondo capitolo, pp. 70-168)
- M. ZAMBRANO, *L’uomo e il divino*, trad. it. di G. Ferraro, Edizioni Lavoro, Roma 2001 (primi due capitoli pp. 23-58)

25 G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, trad. it. di V. Vacca, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 317.