

Giulio M. Chiodi

**PROPEDEUTICA
ALLA SIMBOLICA
POLITICA**

II



Il limnisco
CULTURA E SCIENZE SOCIALI

FrancoAngeli

Il limnisco - Cultura e scienze sociali

Comitato scientifico: Giulio M. Chiodi (coordinatore), Luigi Alfieri, Claudio Bonvecchio, Jole Buccisano, Roberto Escobar, Roberto Gatti, Alberto Giasanti, Virgilio Mura

La collana si propone di pubblicare testi, monografici e collettanei, che affrontino temi e strumenti di interpretazione delle strutture e delle dinamiche politiche, sociali e giuridiche.

In particolare curerà la valorizzazione di quegli studi che, attraverso l'indagine tanto sui fenomeni quanto sulle opere di pensiero, siano attenti al ripensamento di categorie filosofiche, politiche, antropologiche e sociali, all'analisi dei linguaggi e dei comportamenti normativi, ai rapporti tra cultura ed ambiente e alle ricerche sulla simbolica e le componenti mitiche della vita sociale.

La collana ha carattere scientifico, ma potrà anche ospitare scritti di natura più divulgativa, purché di alta qualificazione culturale.

I percorsi e gli strumenti si presentano diversificati ma il vero obiettivo delle conoscenze ha un'unica meta, come simboleggiato dal limnisco, antico segno che stava ad indicare che un medesimo significato può avere molteplici interpretazioni.

Centro Europeo di studi sul Mito e sul Simbolo
Centro di Ricerca sulla Simbolica Politica e delle Forme Culturali



Explanatio insignis. Imago serpentis Ur in alato circulo inclusa.

L'immagine rappresenta un cerchio, che esprime l'unità del tutto, la totalità intorno ad un centro ideale. Al suo interno è raffigurato un serpente, simbolo dell'indistinto primordiale e fonte elementare delle energie primarie; esso è disposto in forma di "Ur", il monosillabo che indica il principio. Il cerchio lo circonda e ne controlla la potenza caotica che gli è propria.

Il cerchio è aperto verso l'alto ad indicare che non costituisce un universo chiuso in se stesso, ma che è predisposto ad accogliere e di conseguenza ad ampliarsi. A sottolineare la sua natura dinamica e la spinta verso l'elevazione, il cerchio ha un aspetto alato. Là dove le ali si saldano appare la figura di un lemnisco. Questo antico segno ricorda che il significato profondo delle cose è sempre uno solo, ma le interpretazioni si presentano molteplici. Esso nel cerchio occupa la sede magistratale e quanto più nel cerchio ideale si sanno percorrere le vie profonde della conoscenza tanto più ci si situa in un punto ad esso vicino.

Giulio M. Chiodi

**PROPEDEUTICA
ALLA SIMBOLICA
POLITICA**

II

FrancoAngeli

Copyright © 2010 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni qui sotto previste. All'Utente è concessa una licenza d'uso dell'opera secondo quanto così specificato:

1. L'Utente è autorizzato a memorizzare l'opera sul proprio pc o altro supporto sempre di propria pertinenza attraverso l'operazione di download. Non è consentito conservare alcuna copia dell'opera (o parti di essa) su network dove potrebbe essere utilizzata da più computer contemporaneamente;
2. L'Utente è autorizzato a fare uso esclusivamente a scopo personale (di studio e di ricerca) e non commerciale di detta copia digitale dell'opera. Non è autorizzato ad effettuare stampe dell'opera (o di parti di essa).
Sono esclusi utilizzi direttamente o indirettamente commerciali dell'opera (o di parti di essa);
3. L'Utente non è autorizzato a trasmettere a terzi (con qualsiasi mezzo incluso fax ed e-mail) la riproduzione digitale o cartacea dell'opera (o parte di essa);
4. è vietata la modificazione, la traduzione, l'adattamento totale o parziale dell'opera e/o il loro utilizzo per l'inclusione in miscellanee, raccolte, o comunque opere derivate.

Indice

Avvertenza al lettore	pag.	9
Lezione XX	»	11
Ripresa	»	11
La proiezione speculare dell' <i>axis mundi</i>	»	13
Sulle prime voci del <i>lógos</i>	»	20
Lezione XXI	»	22
Stanzialità e distanziamento dal numinoso	»	22
Scorcio antropico	»	26
<i>Excursus VIII</i> – Sulla ragione sistematica	»	27
Lezione XXII	»	31
Premessa alla nozione di <i>pólis</i>	»	31
Prefigurazioni	»	36
Energie elementari: <i>krátos</i> divino e <i>hybris</i> , <i>hyle</i> della natura, <i>nómos</i>	»	38
Lezione XXIII	»	41
Una rappresentazione delle origini	»	41
Lo spazio simbolico del “palazzo”	»	44
Lezione XXIV	»	48
Paradigmi simbolici della legittimazione del potere	»	48
Il tormento del potere: Prometeo	»	52
Lezione XXV	»	58
Simboliche del tempo: paradigma generale della ciclicità e temporalità eonica	»	58

Simboliche del tempo: il paradigma mitico-epocale delle tre età	pag.	61
Simboliche del tempo: paradigma storico-epocale (l'eroe, il cittadino, l'uomo comune)	»	61
Simboliche del tempo: microcicli politico-istituzionali	»	68
<i>Excursus IX</i> – L'uomo-misura: nascita dell'individuo "occidentale"	»	70
Lezione XXVI	»	75
Lo spazio simbolico della <i>pólis</i>	»	75
Simboliche dello spazio <i>intra moenia</i> : l' <i>agorà</i> e l' <i>acropoli</i>	»	77
Simboliche dello spazio <i>intra moenia</i> : il teatro	»	80
Teatro e filosofia: un quarto spazio simbolico <i>intra</i> ed <i>extra moenia</i>	»	85
<i>Excursus X</i> – Chi era Callicle?	»	88
Lezione XXVII	»	93
Un riferimento mitico alla città	»	93
Simboliche dello spazio <i>extra moenia</i> : la danza e il labirinto	»	97
Lezione XXVIII	»	103
Spazi <i>extra moenia</i> : i misteri	»	103
I misteri eleusini	»	105
I misteri orfici	»	106
Misteri e ripristino di totalità	»	109
Cenno agli inni orfici: il profumo e la parola	»	110
<i>Excursus XI</i> – Ritorni	»	112
Lezione XXIX	»	118
Pitagora: il velo	»	118
Parmenide: il disvelamento	»	124
Parmenide: la via	»	127
Parmenide: la verità come simbolo	»	128
Lezione XXX	»	132
Eraclito: il divenire	»	132
Psicoteoresi noetica	»	135
Un riepilogo	»	137
Lezione XXXI	»	143
Il mito "Roma"	»	143
Uno spazio simbolico che si estende <i>ultra moenia</i>	»	147
Un mito semioculto	»	154
<i>Excursus XII</i> – Infante cosmico e primo uomo	»	155

Lezione XXXII	pag.	159
Religiosità romana	»	159
Sull'ordinamento romano	»	161
Visione mediterranea	»	168
Lezione XXXIII	»	171
Puntualizzazione sulla natura del simbolo e della coscienza liminare	»	171
L'incrocio strutturale del simbolico	»	175
Geometrie paradigmatiche dell'immaginale	»	177
Lezione XXXIV	»	189
Simboli preformati e performati	»	189
Simboli preformati terrestri	»	190
Il fuoco	»	192
L'acqua	»	195
Lezione XXXV	»	202
Il monte	»	202
Albero e bosco	»	206
L'isola	»	211
Sintesi	»	213
Lezione XXXVI	»	215
Raccordo tematico	»	215
Considerazioni generali sugli antichi germani	»	216
Breve tratteggio epocale	»	222
Lezione XXXVII	»	228
Rune	»	228
Sulla pratica runica	»	233
Lezione XXXVIII	»	237
Nel regno della fantasia e della magia	»	237
Lezione XXXIX	»	246
Una religione plurima e naturalistica	»	246
Cosmogonia e fato: un paradigma simbolico	»	252
<i>Excursus XIII</i> – Sul paradigma simbolico della catastrofe rigenerativa	»	257
Lezione XL	»	262
Cenno alla figura divina di Odino-Wotan	»	262

Cenno ad altre divinità	pag.	265
Due eroi	»	269
Sulla figura della donna	»	272
Epica europea	»	275
Lezione XLI	»	277
Ricapitolazione e continuità epocali	»	277
Sulla cristianizzazione	»	280
Anima cristiana	»	284
La trasfigurazione del corpo	»	287
<i>Excursus XIV</i> – Sulla luce	»	291
Lezione XLII	»	294
Su spazio e tempo	»	294
Il presente discronico come temporalità simbolica	»	296
Alcuni spazi simbolici	»	298
Ancora su spazi sacri e spazi magici	»	303
Il castello	»	305
Lezione XLIII	»	307
Templi precristiani	»	307
Templi cristiani	»	309
Spazio religioso e contemplativo: la chiesa romanica e il chio- stro	»	311
Il labirinto gotico e il rosone	»	315
<i>Excursus XV</i> – Lavorazione della pietra	»	318
Lezione XLIV	»	323
Al declino moderno della sacralità	»	323
Tre solitudini	»	326
Allegorie	»	327
<i>Hortus conclusus</i> e incrocio prospettico: l'anima barocca	»	329
<i>Excursus XVI</i> – Mito e utopia	»	335
Lezione XLV	»	338
Maschere	»	338
Maschere filosofiche primarie	»	340
<i>Imagines animi</i> e tracce cronotopiche euro-occidentali	»	341

Avvertenza al lettore

È per rispettare la continuità con le diciannove lezioni, che formano la *Propedeutica alla simbolica politica I* (2006), che il presente volume ha inizio con la lezione XX. Tuttavia, i criteri adottati nell'esposizione rendono il volume stesso completamente autonomo e consentono, quindi, un'esauriente lettura separata. Per agevolarla ulteriormente, il testo riprende altresì ogni presupposto e passaggio essenziale per la comprensione dei suoi contenuti.

Solo chi intenda seguire l'intero percorso, o nutra specifici interessi per i fondamenti sacrali della civiltà euro-occidentale, può utilmente ricorrere alla lettura del primo volume. Per tutti gli altri esso è soltanto integrativo.

Lezione XX

Ripresa

Per non perdere di vista il collegamento di fondo di queste lezioni con quelle che precedono, richiamiamo, prima di tutto, la definizione di simbolo. A differenza dal segno, che è solo convenzionale ed informativo, il simbolo comporta un vissuto partecipato da parte di chi lo percepisce appunto come simbolo. Il simbolo è uno stato di coscienza liminare, dove per “liminare” si intende la soglia in cui si incontrano nella nostra coscienza il conscio e l'inconscio, l'immaginario e il reale. In questo punto di incontro conscio ed inconscio, immaginazione e realtà non si scindono, ma operano in maniera fusa. Definiamo questa posizione mista, che coinvolge il nostro sentire ed agire, come “immaginale”.

Il dato di partenza è, analogamente a quanto dice Husserl, che io percepisco comunque qualcosa con cui posso entrare in relazione, materiale o ideale che sia, che colgo come esterno a me, come non strettamente coincidente con me stesso, come una alterità qualsivoglia.

Ora, di fronte a questa alterità, posso mettermi ad indagare sulla sua oggettività o meno e sulle sue proprietà, rendendola in tal modo un oggetto staccato da me e che sottopongo a descrizione. In tal modo io la consegno alla mia ragione e alle mie capacità di analisi o, più precisamente, alla mia *coscienza cognitiva*. Se invece mi lascio totalmente soggiogare da quella alterità, senza attivare nessuna forma di controllo della mia coscienza, rimango completamente preda del mio inconscio e finisco per subirla passivamente; in altri termini, così facendo, cado nella possessione di alcunché che, nei miei confronti, agisce come puramente numinoso o puramente iletico, incontrollatamente invasivo. In questo caso, la percezione di quel qualcosa di altro da me finisce per essere consegnata alla mia *coscienza subliminare*, cade cioè al di sotto della soglia del controllo coscienziale e intellettuale. Alla determinazione di uno stato di coscienza subliminare concorrono le più svariate condizioni, dall'emotività

e psicologia personali, all'eredità di costumi e abitudini di vita, ad esperienze di vita variamente acquisite e così via.

Nessuno di questi due stati di coscienza corrisponde alla condizione di dar vita ad una realtà simbolica. Il primo appartiene alla consapevolezza solo coscientemente guidata; il secondo ad una sorta di stato di caotica incoscienza.

Ma vi è un terzo stato di coscienza, che definisco di *coscienza liminare*, che si manifesta come realtà che viene vissuta come incontro inscindibile dei due precedenti stati. È questo lo stato che dà vita alle realtà immaginali.

Il simbolo è immaginale, ossia momento inscindibile di identificazione tra forme e modalità sensibili, che cadono sotto le nostre capacità sensoriali, e forme e modalità che sfuggono al nostro controllo consapevole, e che provengono o dall'inconscio, o dalla trascendenza, o dall'immaginario qualsivoglia. Perciò possiamo considerare l'immaginale come uno stato di coscienza liminare che si sostanzia nel simbolo¹.

I caratteri che distinguono il simbolo dal semplice segno – e quindi la simbolica dalla semiotica – si ravvisano nei seguenti aspetti. Il simbolo è *costitutivo*, perché pone in essere delle realtà, che incidono sul nostro modo di essere e di comportarci; *non è arbitrario*, perché, oltre a porre in essere delle realtà, scaturisce da realtà, che non sono altrimenti esprimibili ed è di queste rivelativo; è *speculare*, in quanto rispecchia in forma totalizzante delle alterità che ci coinvolgono; è *identitario*, in quanto coinvolge dall'intimo il nostro essere psico-affettivo, emozionale ed immaginativo, che fanno strettamente parte della nostra identità, individuale e/o collettiva; è *energetico*, in quanto irradia da sé un particolare magnetismo che si compone di energie patiche, agenti sui nostri stati coscienziali; è *enantiodromico*, ossia i suoi significati e le strutture di senso che esprime possono rovesciarsi nel loro contrario, sì che il medesimo simbolo da benefico può convertirsi in malefico e viceversa. Nozioni più articolate sono esposte nelle prime sei lezioni di questa propedeutica, dove si illustra la coincidenza tra simbolo e immaginale.

Nella lezione VI, infine, avevamo indicato cinque tipologie di civiltà, tutte convergenti alla formazione di quella nostra attuale, che con qualche improprietà ha amato da tempo definirsi occidentale. Le tipologie sono: 1) la civiltà sacrale di tipo stanziale e costruttrice di città (esempi mesopotamico ed egizio); 2) la civiltà semisacrale di stampo nomadico-pastorale (esempio la civiltà ebraica); 3) la civiltà noetico-costumale, stanziale e costruttrice di città (esempio la *pólis* greca); 4) la civiltà giuridico-costumale (esempio la *res publica* romana); 5) la civiltà nomadico-guerriera (esempio Celti e Germani).

A partire da questa lezione ci occuperemo delle ultime tre tipologie: le altre due sono state considerate nelle lezioni precedenti. Ora prenderemo in consi-

1. Per una nozione di simbolo, considerato con implicazioni di teoresi esistenziale cfr. Giuseppe Limone, *Arte Tipografica*, Napoli, 1997.

derazione la terza tipologia, rappresentata dall'eredità greca, per trarne le principali direttive simbolico-politiche.

Intorno all'eccezionale ricchezza, originalità e straordinaria incidenza che l'intelligenza greca ha prodotto, determinando in maniera decisiva il nostro modo di pensare, non ci soffermeremo affatto. In proposito ci basti ricordare che, come comunemente si dice, noi ragioniamo da greci: l'ordine mentale, le priorità e le logiche argomentative che noi attribuiamo tutt'oggi ai nostri procedimenti di ragione sono tutti di matrice greca. Il pensiero occidentale è detto, a buon diritto, figlio della Grecia.

La proiezione speculare dell'*axis mundi*

Le civiltà antiche hanno variamente descritto la loro visione del cosmo, ognuna con proprie immagini e propri miti. In tali visioni si proietta la totalità, nella quale sono coinvolti tanto l'essere umano, quanto l'ambiente accessibile ai suoi sensi e alla sua immaginazione. La *terra*, sulla quale l'uomo dimora, e il *cielo*, che la ricopre, sono i due riferimenti elementari e fondamentali, anche quando non espressamente avvertiti o colti sotto forma animata. La loro presenza è costante e sono sempre coinvolti in specifici miti e ritualismi.

Si può dire che cielo e terra siano le due primigenie entità estensive da cui l'uomo è catturato. La posizione dell'essere umano si pone sempre in relazione tra queste due dimensioni ed è con esse che primariamente si viene a configurare la sua percezione dell'ordine del cosmo.

Simbolicamente il cielo è l'irraggiungibile, è il luogo superno, il luogo dominato da forze luminose (che possono oscurarsi, quando scendono o guardano alla terra, assumendo la natura delle ombre) e, rispetto alla dinamica terrena, è il luogo del movimento verso l'alto. La terra è il luogo di sostegno materiale del vivente, sede del molteplice, mentre il suo mondo sotterraneo è il custode simbolico delle forze oscure della rigenerazione o, al contrario, della perdizione totale.

Sotto l'aspetto della semplice dinamica, la terra è sì luogo da cui muovere verso l'alto o verso il basso, simbolicamente espresso dall'*axis mundi*, ma anche quello del movimento in orizzontale. È, questa, l'orizzontalità che permette l'incontro tra simili e tra gli elementi vitali terreni, interagenti con gli esseri umani. L'asse orizzontale è l'asse della normalità per eccellenza, con tutte le incognite che riserva. (Si tenga presente, fra l'altro, che è lungo un asse orizzontale, anche se non necessariamente terreno, almeno nel mito, che si incontrano tra loro i principî maschile e femminile, consentendo il manifestarsi dell'elemento vitale. La verticalità si eleva verso l'androginico; il sacro irradiante, non si dimentichi, è essenzialmente androginico).

È importante tenere presente che è proprio nel movimento lungo l'asse orizzontale che ci si può avvicinare o allontanare dall'asse verticale, cioè dal-

l'effettivo *axis mundi*; e quest'ultimo può anche essere perso di vista, si può addirittura distruggere o capovolgere, poiché in virtù di tali movimenti ci si può accostare ad esso e perfino congiungersi, (la congiunzione realizza così l'*axis sui*), ma altrettanto se ne può perdere il contatto. In sostanza, il movimento tra esseri umani e naturali avviene sul piano terreno lungo assi orizzontali. Ma smarrire l'*axis mundi* significa smarrire se stessi, perdersi cioè nei meandri del labirinto (ma del labirinto in specie occorre parlare in altro contesto). Per un essere umano, dunque, l'armonia con sé e col cosmo è rappresentata dal proprio conformarsi con l'*axis mundi* e le operazioni che consentono di farlo, o che lo ostacolano, appartengono ai rapporti dell'essere stesso a contatto del mondo che lo circonda e che costituisce, simbolicamente, il suo spazio di azione.

Il cosmo, per definizione, è concepibile come un ordine, fosse anche questo considerato come risposta ad un primitivo ordine caotico. Al centro del cosmo si delinea appunto l'*axis mundi*, l'ideale linea verticale che unisce i due estremi dell'alto e del basso o, più precisamente, della sfera superiore con quella inferiore, e che attraversa il piano dove dimorano gli esseri viventi. L'identificazione di un *axis mundi* significa comprensione dell'identità di chi lo vive come tale e, simbolicamente, anche autocomprensione. Essere in asse significa essere in sintonia con un ordine cosmico. Perdere l'*axis* vuol dire uscire dal cosmo ed entrare nel caos, che è l'opposto del cosmo, e vuole anche dire, per recuperare un ordine, di riprodurlo mediante sacroidi, che sono surrogati suggestionali o seduttivi del sacro, privi della natura mitico-rituale e rivelativa che è essenziale alla natura del sacro.

Nelle prime diciannove lezioni ci siamo soffermati sugli ordinamenti sacrali, ed è alla luce della loro simbolica che abbiamo potuto costruire l'idea di *axis mundi* e *axis sui*, come di due modi inscindibili di esprimere la medesima realtà. Dobbiamo adesso osservare come venga a configurarsi l'*axis mundi*, e di conseguenza anche l'*axis sui*, allorché si verifica un allontanamento da una concezione sacrale del mondo. È questo allontanamento che dobbiamo porre come caratteristica peculiare della civiltà greca, che costituisce una delle componenti determinanti, e certamente la più elevata, di cultura stanziale e fondatrice di città, nel complesso del mondo eurooccidentale.

Il punto-chiave sta nella sostituzione di una visione mitico-rituale a base rivelativa, come avviene di contro nel mondo sacrale, con una visione delle cose che definiamo noetica, cioè impostata e guidata dal pensiero intellettuale. Quando questa concezione giunge a piena maturazione, al centro non si ha più l'espressione numinosa che si rivela, ma una concezione fondata su una consapevole elaborazione umana, che si riconosce nelle definizioni di un *lógos*. Il mondo viene spiegato non più in base ad un ordine cosmico manifestato dalle forze numinose, ma sempre più in virtù della sua osservazione secondo gli strumenti offerti da un *lógos* misuratamente accessibile alle potenzialità umane. Si tratta di un *lógos* che all'interno dell'universo greco è stato variamente

inteso, ma che per le sue caratteristiche emergenti ci permette di definire l'universo di quella cultura, considerata nella sua tipicità, come universo noetico, secondo quanto abbiamo appena detto. E perciò definiamo noetica (più precisamente dovremmo dire noetico-costumale) la civiltà greca, presa dal suo lato complessivo che le è più peculiare. L'aggettivo "noetico" deriva da *noūs*, che traduciamo normalmente col vocabolo "mente", cioè l'organo capace di vedere le cose invisibili e di ordinare quelle visibili, ma potremmo anche sostituirlo con quello di "intelligenza" o pensiero intellettuale. Ma ciò che qui conta è che il mondo noetico, in ultima analisi, dapprima affianca e poi sostituisce il mondo mitico-rivelativo, che abbiamo appreso dalle società sacrali.

Erra, naturalmente, chi pensasse che la civiltà greca fin dalle origini sia nata con fondamenti noetici e che sempre tale sia rimasta; la sua fase arcaica, invece, come tutte le culture primitive, fu altamente impregnata di manifestazioni tipicamente mitiche e cosmico-rituali di ordine numinoso. In un arco storico facilmente ricostruibile si può descrivere come alla sua fine, nel maturo ellenismo cosmopolitico, ritorni il numinoso rimosso in forme varie ed ibridate. Ma non è nel dominio del numinoso, nonostante l'inevitabile suo perdurare in un immenso patrimonio mitologico, che sta l'apporto più specifico della grecità nella costruzione della nostra civiltà, bensì, ripetiamo, nella dimensione noetica ora citata, che ha caratteri marcatamente antroponaturalistici e non teocentrici. La stessa persistenza del mito nelle sue tradizioni cittadine è una fertile testimonianza di questa situazione.

Le civiltà si comprendono meglio non guardando gli uomini, ma gli dèi a cui essi guardano. Si rifletta, allora, sull'idealità e sulla natura di modelli superiori di potenza e di armonia fisica e superumana, incorporate nelle statue delle divinità greche: l'immortale ricerca della perfezione, che fa immortale chi l'incorpora. Ma per illustrare altresì la visione antroponaturalistica dei greci è utile pensare, per esempio, a come Senofane giudicasse gli dèi, anche se egli rappresenta un caso assolutamente estremo. Il modo di pensare di Senofane in materia di numinoso è sentito molto vicino alla mentalità dell'illuminismo odierno; in pratica questo filosofo eleatico può a buon titolo essere definito, come di fatto è avvenuto, un antesignano dell'ateismo. Egli affermava che gli Etiopi concepivano i loro dèi col naso camuso, i Traci con gli occhi azzurri e i capelli fulvi e che se i buoi, i cavalli e i leoni avessero potuto rappresentare i loro dèi, li avrebbero concepiti con le loro stesse fattezze, cioè con corna, zoccoli, code, criniere. È questa l'apoteosi della denuncia di un antropomorfismo mascherato, proprio della comune rappresentazione delle divinità e, soprattutto, l'affermazione di una generale centralità dell'ordine naturale delle cose. Sono gli uomini che fanno gli dèi, sostiene Senofane molto prima di famosi filosofi moderni, e non gli dèi che fanno gli uomini.

Questo pensiero, unitamente all'idealità delle immagini divine coltivate dai greci, ci deve fare da guida per comprendere talune distanze da una visione sacrale del mondo e, in particolare, quelle intercorrenti tra le divinità degli egizi

e le divinità dei greci stessi; vi si intuisce immediatamente il grande divario tra la visione teocentrica dei primi e quella antropocentrica, o meglio fisiocentrica, dei secondi (forse più precisamente fisioantropica). Gli dèi egizi sono espressione di manifestazioni e di energie cosmiche che si compongono in ordini mitico-rituali di stampo nettamente teologico, anche quando essi figurano umanizzati; gli dèi greci hanno qualità tipicamente antropomorfe, nel loro sentire e nel loro agire, anche se enormemente potenziate, idealizzate e collocate in dimensioni sovrumane.

Ma, per stabilire la differenza di fondo tra società sacrale e società noetico-costumale, prendiamo in considerazione in via preliminare l'*axis mundi*, che come sappiamo è il centro di un ordine cosmico.

Ci è d'aiuto pensare all'*axis mundi* nella sua tripartizione elementare e gerarchica (grado supero, grado terreno e grado infero), così come esso si delinea verticalmente nella visione piramidale della sacralità, ed immaginarlo, contrariamente a tale visione, come se fosse riflesso o proiettato orizzontalmente su una superficie o su uno spessore antro-po-terreno, così da apparire simile ad uno specchio riproduttivo delle profondità tridimensionali della natura. Immaginiamo, cioè, l'*axis mundi* proiettato o rispecchiato sulla terra, similmente ad un suo riflesso corporeo, perché il vertice della piramide è nel suo caso posto in terra e non in cielo. È come se si compiesse una declinazione di novanta gradi della sua struttura, sì che il suo vertice si situasse sul piano terreno, perdendo l'originaria e reale verticalità.

Porre il vertice della piramidale prospettica sulla terra significa adottare un punto di osservazione, dal quale scrutare il mondo. Similmente a quanto accade con la prospettiva in pittura, è possibile vedere e riprodurre la realtà in maniera rigorosa, misurandone e controllandone le forme e le proporzioni. Si acquista così in certezza ed oggettività nel modo di guardare il mondo. Tuttavia lo stesso rigore non può ugualmente essere applicato nella determinazione del punto di osservazione prospettico, nella scelta di dove collocare il vertice piramidale, ossia nella scelta del punto di vista sulla realtà, che diventa così arbitrario. E ogni punto di vista, allora, può essere sostituito da un altro, senza che ci sia un criterio inconfutabile che lo dimostri come quello giusto. Manca, detto in altri termini, un criterio unificatore e preordinato, come invece si avrebbe mantenendo la verticalità dell'asse piramidale. L'effetto è che l'ordine delle cose apparirà in una specularità soltanto terrena.

Dalla piramide prospettica moderna si guarda il mondo, ma non non si vede l'occhio che lo guarda. Che cosa c'è dietro l'occhio che vede, che non è più posto nell'alto dei cieli? La risposta noetica ha un nome: la *metafisica*. Il mondo greco introduce il pensiero metafisico, e la metafisica sostituisce la realtà mitico-rivelativa e mitico-rituale del sacro (ma il termine "metafisica" è postaristotelico e molto più tardi del concetto che gli attribuiamo).

Lo specchio terrestre è ovviamente illusorio: le posizioni verticali delle immagini che vi compaiono sembrano rimanere inalterate, quelle dell'orizzonta-

lità si invertono. Si tratta più o meno del medesimo effetto che si riscontra guardandosi in un normale specchio; ciò che è in alto rimane in alto, per esempio la testa, ciò che è in basso rimane in basso, per esempio le gambe, mentre ciò che è a destra o a sinistra, per esempio le braccia, visti di prospetto simmetrico si scambiano di posizione: la destra appare a sinistra e la sinistra a destra. Il mutamento è qui nell'orizzontalità e non investe la verticalità. Con la declinazione dell'asse, ciò che è in basso e ciò che è in alto perdono la loro sostanza e diventano un semplice e remoto riflesso, sì che l'*axis* si trasforma in una semplice struttura virtuale, o meglio vuota ed esposta a riempirsi di contenuti mutevoli. Più precisamente, si ricostruiscono *axes* ideali come proiezione della visione prospettica prescelta. (L'analitica del rispecchiamento ci porterebbe ad esaminare gli effetti dell'immagine speculare come quelli dell'immagine di un'immagine, similmente a quella che scorgiamo in uno specchio, che è copia di altra immagine, copia di una copia. Si tratta del medesimo schema che Platone adotterà per negare valore epistemico alle immagini riprodotte e che Agostino applicherà alla parola, quando la definirà *signum signorum*: le cose, per Agostino, sono segno di Dio che le ha create e la parola che le designa è un segno di questo segno).

Qualcosa di analogo possiamo immaginare a proposito della proiezione dell'*axis mundi*, originariamente sacrale, sulla superficie o sullo spessore del mondo esistenziale degli uomini, così come sulle rappresentazioni mentali. Si tratta della superficie e dello spessore che costituiscono il piano sul quale si svolgono le vicende umane con tutti i loro contrasti vitali, il piano che corrisponde a quello che abbiamo definito asse orizzontale.

Ma cerchiamo anche noi, a nostra volta, di non rimanere prigionieri più di tanto di un'immagine. Il punto centrale da tenere ben presente in proposito è il seguente: è all'interno del mondo in cui si esplicano le vicende umane che si determinano tutte le relazioni e tutti i conflitti, le aggregazioni, le identità, le trasformazioni, gli adattamenti alla e della natura, che ogni raggruppamento umano riproduce, o si figura di riprodurre, cercando di ordinarli secondo un proprio *axis mundi*. Ciò significa che l'*axis mundi*, pur mantenendo sempre un suo alto e un suo basso (ma non più cosmico-rivelativi e universali, bensì gerarchizzati secondo le particolarità dominanti), muta però di collocazione e di contenuti, grazie alle dinamiche dell'orizzontalità, a seconda delle culture e degli eventi in cui viene riprodotto. In tal modo non è più la divinità che fa l'uomo, ma è l'uomo che fa la divinità, e la fa come una proiezione di ciò che egli ritiene a sua misura.

Se non è più riconosciuta o praticata la sua originaria natura rivelativo-sacrale, l'*axis* viene proiettato su un piano esclusivamente antro-po-terreno o da quest'ultimo individuato; e su questo piano si verificano le inversioni proiettive proprie dell'orizzontalità dei singoli *axes*. A questo, in sostanza, risale la riproduzione della pluralità di *axes*, che si riscontrano rispettivamente nelle varie culture. Detto altrimenti: distaccandosi da una concezione sacrale, che è la

modellatrice dell'*axis mundi*, un raggruppamento umano ricostruirà il proprio *axis* in maniera riflessa, cioè su un piano non più cosmico-sacrale, bensì solo immaginato ed esposto all'instabilità prodotta dai contrasti e dai mutamenti degli elementi vitali, operanti nell'orizzontalità, sul cui piano si situano i punti di fuga della prospettiva. Nella sostanza domina l'orizzontalità, che ricostruisce una verticalità solo nell'immaginazione e in ordini ideali.

Definiamo questo fenomeno *proiezione speculare* dell'*axis mundi*. Per esso il cielo è collocato in terra e la terra tende ad essere proiettata in cielo.

A partire da questa osservazione, ritengo che un confronto molto semplice col mondo egizio, ci agevoli l'introduzione simbolica alla grecità, adeguatamente ai nostri fini, come ora cercheremo di mettere in luce.

Superata la fase arcaica, ancora fortemente condizionata da fattori numinosi e mitico-rituali, la civiltà greca ha manifestato le peculiarità, che qui ci interessa mettere in risalto, proprio dopo aver raggiunto un alto grado di maturità. Tali peculiarità, sotto il profilo della simbolica politica, sono da riconoscere in ciò che possiamo considerare l'*axis mundi* della grecità nella sua piena maturazione: esso è reperibile nella specifica forma di aggregazione sociale, che si sostanzia nell'istituzione della *pólis*. L'*axis mundi* generale della civiltà greca nella sua originalità possiamo dire che sia nella struttura della *pólis*. Il suo sentire e vivere in un comune costume è la cosiddetta *politéia*, che Aristotele riconosce fondata su una speciale forma di "amicizia", intercorrente tra cittadini della medesima città, indicata altresì col termine di *omònoia*, ossia di medesimo modo di pensare, che plasma la *koinonía*, la comunità vissuta. Il termine "politico" che usiamo correntemente è, fra l'altro, un diretto derivato da quello di *pólis*.

La *pólis*, una volta superata la fase arcaica, ancora intrisa di caratteri numinoso-culturali, perde l'espressione propria di una società sacrale, non sarà retta affatto da un ceto sacerdotale e non vivrà per nulla secondo ordinamenti mitico-rituali intorno ad un centro sovranamente irradiante, né sarà vincolata a figure che incarnano la divinità o che ne siano rappresentanti direttamente investite. Diversamente da quanto si riscontra nell'antico Egitto, la *pólis* si fonda su un proprio *nómos* (una propria legge), nel quale si fondono ricordi ancestrali e tradizioni vissute unitamente ad una sapienza spiccatamente ragionata, che cerca anche di interpretare verità superiori. Per tali caratteristiche definiamo questa civiltà come noetico-costumale (fusione di pensiero intellettuale e di costumanze).

Se nell'antico Egitto il Faraone incorporava la legge cosmica vivente, nel mondo greco la legge è primariamente affidata al *nómos* della città, concetto complesso e molto composito, ma certamente non personificato e non mitico-ritualizzato, ma fondamentalmente mitico-sapienziale. Il *nómos* della città è l'elemento che fa di questa un *axis mundi*, ed è a sua volta il vero *axis* della città. Se la *pólis* è l'*axis mundi* del greco, il *nómos* è l'*axis* della *pólis*. Anche il *nóstos* di Ulisse, la nostalgia della patria che farà ritornare l'eroe alla sua Itaca,

rinunciando ad ogni altro piacere e perfino al superamento della morte, non è certo da considerarsi del tutto estraneo a questa centralità. Nel *nómos* sono presenti tutti gli elementi di giustizia che garantiscono l'equilibrio assiale (*Dike*, dea della giustizia, è anche l'asse del bilanciamento cosmico della realtà).

Un'osservazione collaterale. Dato che l'*axis mundi* di cui parliamo è, come abbiamo detto, un *axis* proiettivo, è probabilmente per tale suo carattere che la mitologia greca presenta, rispetto alla visione egizia, un'importante inversione di genere nella qualificazione divina degli elementi cosmici. Infatti la volta celeste, raffigurata per gli egizi dalla dea Nut, divinità femminile, è invece vista dai greci personificata nella figura di Urano, divinità maschile: il cielo è perciò visto femminile per l'egizio e visto maschile per il greco. E così la terra, che si presenta per gli egizi come il dio Gheb, divinità maschile, è invece per i greci Gea, una divinità femminile: la terra, allora, è vista maschile per gli egizi (essa coincide col tumulto primordiale emergente dalle acque) e femminile per i greci. All'inversione di genere potrebbe non essere del tutto estranea la proiezione speculare che abbiamo qui messo in risalto.

Tuttavia, va tenuto presente che mentre presso i greci queste distinzioni sono molto nette e rigide, data la spiccata caratteristica antropocentrica delle loro concezioni, presso gli egizi invece, più propensi a scorgere negli elementi cosmici primari le energie vitali e divine, si manifesta la tendenza a considerarli anche con caratteristiche vicine a quelle androginiche.

Un altro aspetto connesso con la suddetta inversione dei principî. La civiltà greca si presenta molto patricentrica e nella sua società la donna viveva generalmente in ranghi subordinati. Soprattutto se si fanno confronti con quella egizia. L'esercizio del potere, che è un connotato di profilo più maschile che femminile, si esercita simbolicamente anche sulla terra, come spazio che ospita l'attività umana; questa, perciò, come continuità plasmabile, sulla quale interviene l'operato dell'uomo, costituendone la materia informe ed alimentante, assume nel rapporto con gli esseri umani un carattere squisitamente femminile. Ecco un fattore in più, oltre a quello fitogenico, che concorre alla definizione della madre terra. Merita un'indagine specifica, che probabilmente non è mai stata condotta, il quesito se questa concezione simbolica dei greci risalga o meno alla visione dicotomica tra ordine umano e ordine divino, che certamente essi hanno praticato, e alle tendenze desacralizzate della loro concezione di ordine collettivo.

Al di là di ogni altro, si noti comunque che gli elementi cosmici qui ricordati, cielo e terra, sono quelli fondamentali per la costruzione dell'*axis mundi* e che l'attribuzione del genere dei due principî vitali primari, il maschile e il femminile, ad una figura simbolica o ad altra nasce nell'esperienza dell'orizzontalità dell'asse (esperienza che in ultima analisi dipende dalle diversità culturali); ed ugualmente accade anche quando i due principî si riscontrano gerarchicamente disposti nella verticalità, con predominio del maschile sul femminile o del femminile sul maschile. L'attribuzione di un principio o dell'altro al-