Anno XV Numero 33 Settembre 2025

VITA PENSATA

rivista di filosofia

Vita Pensata

Il Classico II

VITA PENSATA

RIVISTA DI FILOSOFIA

Registrata presso il Tribunale di Milano

N° 378 del 23/06/2010

ISSN 2038-4386

www.vitapensata.eu

DIRETTORE RESPONSABILE

Ivana Giuseppina Zimbone

DIRETTORE SCIENTIFICO

Alberto Giovanni Biuso

(Università di Catania)

COMITATO DI REDAZIONE

Daria Baglieri

Sarah Dierna

Enrico M. M. Moncado

Anno xv - n. 33

settembre 2025

VITA PENSATA

RIVISTA DI FILOSOFIA

COMITATO SCIENTIFICO

Francesco Alfieri (Pontificia Università Lateranense)
Pierandrea Amato (Università di Messina)
Tiziana Andina (Università di Torino)
Alberto Andronico (Università di Catania)
David Benatar (University of Cape Town)
Maria Teresa Catena (Università di Napoli Federico II)
Monica Centanni (Università Iuav di Venezia)
Pio Colonnello (Università della Calabria)
Francesco Coniglione (Università di Catania)
Roberta Corvi (Università Cattolica di Milano)
Dario Generali (Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno-CNR)
Roberta Lanfredini (Università di Firenze)
Claudia Lo Casto (Università di Salerno)
Giovanni Maddalena (Università del Molise)
Felice Masi (Università di Napoli Federico II)
Eugenio Mazzarella (Università di Napoli Federico II)
Roberto Melisi (Università di Napoli Federico II)
Leonardo Messinese (Pontificia Università Lateranense)
Thaddeus Metz (University of Pretoria)
Masahiro Morioka (Waseda University)
Nicola Russo (Università di Napoli Federico II) †
Valeria Pinto (Università di Napoli Federico II)
Francesco Piro (Università di Salerno)
Antonio Sichera (Università di Catania)
Salvatore Tedesco (Università di Palermo)
Simona Venezia (Università di Napoli Federico II)
Roberto Vinco (Universität Heidelberg)

INDICE

Vita pensata
rivista di filosofia

Il Classico II

Anno xv - n. 33, settembre 2025

Editoriale

Il Classico II 6

Temi

Alberto Giovanni Biuso - Feyerabend politeista 8

Elvia Giudice - Prometeo: un mito e un'iconografia in divenire 16

Federico Nicolosi - Il δρᾶμα classico e lo ζῆλος moderno. Sulla tragicità della parola musicale di Antonin Dvořák 32

Enrico Palma - Il K.lassico. Kafka, il *Castello* e lo sforzo esistenziale del senso 41

Elisabetta Romano - Dall'io al noi. Il classico e la condizione dell'uomo in Dostoevskij 55

Rosa Tinnirello - Mnemosyne: Musa del non detto warburghiano 66

Paola Tricomi - La "soglia" e il "varco". Orfeo tra Rilke e Quasimodo 76

Valentina Valenti - Tra erudizione e poesia. Dante e il sapere 91

INDICE

Temi - II

Carmelo Ferlito - Decarbonizzazione europea. Obiettivo vitale o propaganda velleitaria? 100

Lucia Gangale - Pourquoi l'attrait de l'utopie politique 108

Giuseppe Savoca - Leopardi, Zoroastro e i due princìpi: tra Oromaze e Arimane. II parte 115

Autori

Enrico M. Moncado - Mircea Eliade 129

Recensioni

Alberto Giovanni Biuso - La Sicilia, il Sacro 142

Sarah Dierna - Il *Manuale* di Epitteto 145

Enrico M. Moncado, «Mircea Eliade», in *Vita pensata*, n. 33, settembre 2025 - *Il Classico II*, pp. 129-141

Mircea Eliade

Enrico M. Moncado

Università di Catania

Sia che lo si consideri dal punto di vista biografico, sia attraverso la sua produzione scientifica, narrativa o teatrale, tutto in Mircea Eliade[1] tende a confluire in un senso di totalità e di vertigine: più che un semplice individuo storico, segnato dal tempo e dai limiti della condizione umana, egli appare come una figura del mito. Di lui narra l'amico Cioran in queste righe apparse poco dopo la sua morte: «Quando gli dicevo che io non 'lavoravo' quasi mai, egli non voleva né poteva comprendermi. Era totalmente estraneo a ogni genere di nichilismo, anche a quello metafisico. Ignorava a un livello inimmaginabile la seduzione della pigrizia, della noia, del vuoto e del rimorso»[2]. In effetti, Eliade ha consacrato l'intera vita alla ricerca, allo studio, alla creazione artistica, al pensiero e anche all'insegnamento, riconoscendo in queste attività un significato *iniziatico*[3], religioso. 'Conoscere', per lui, significa innanzitutto trasformare la propria esistenza, tradurla al di là del limite della nascita, del dolore, del tempo che la fagocita e la consegna all'inevitabile ma necessaria conclusione. Ci si può rassegnare a questo limite e leggervi un punto di arrivo, un modo, forse, per mollare la presa del senso e proclamare la vacuità di ogni cosa. Oppure, si può scegliere di essere *liberi*, assumendo una posizione responsabile e *creativa* rispetto al mondo, come fa «un uomo vivo e completo»[4].

1 Per un profilo completo di Eliade, sia biografico che scientifico, rimando in particolare ai seguenti lavori: I.P. Culianu, *Mircea Eliade*, Cittadella Editrice, Assisi 1978; N. Spineto, *Mircea Eliade storico delle religioni*, Morcelliana, Brescia 2006.

2 E. Cioran-M. Eliade, *Una segreta complicità. Lettere 1933-1983*, a cura di M. Carloni e H. Corneliu Cicortas, Adelphi, Milano 2019, p. 204. Si tratta dell'articolo *Enfin une existence accomplie* pubblicato da Cioran sulla rivista *Limite* (48-49) nel 1986.

3 In una lettera del 1976, Eliade, rispondendo alle amichevoli critiche di Cioran, che lo accusava di essere incapace di allontanarsi dal lavoro e dagli impegni accademici, scrive quanto segue: «Le cose sarebbero più semplici se, a differenza tua, dotato come sei dalle buone fate (abbondantemente!) di tante virtù utilissime ai giorni nostri – scetticismo, pessimismo, ecc. –, non credessi ancora al *valore* di queste 'prove' [Eliade si riferisce ai corsi e ai seminari universitari], cioè se non fossi convinto del loro significato *iniziatico*! Cosa vuoi, l'India e la storia delle religioni hanno segnato la mia vita! Cosa non darei per avere la tua certezza che la vita non ha alcun senso, e che la Creazione è stata un errore e, per nostra stoltezza un castigo»; ivi, p. 171.

4 M. Eliade, *Fragmentarium*, a cura di R. Scagno, Jaca Book, Milano 2008, p. 110.

Eliade ha scelto una tale via di ordine, totalità e completezza che lo ha portato ad assumere su se stesso il peso della creazione nella forma più umana in cui possa darsi, vale a dire la demiurgia del pensiero. Pensiero che può anche redimere e salvare, nonostante la frammentazione e la dispersione propria della caduta nel tempo della vita consapevole, costretta alla separatezza dell'autocoscienza. Questa presa di posizione e di parola nel mondo attraverso la conoscenza è, a mio avviso, una delle vene teoretiche ed esistenziali che irrora l'intero pensiero di Eliade, consegnandoci il profilo di un pensatore non solo erudito, ma soprattutto *metafisico* in un senso di principio. A conclusione di questo breve itinerario filosofico che mi propongo di delineare nei concetti fondamentali dell'opera scientifica di Eliade, proverò a motivare questa ipotesi di lettura.

Metodo/Vita

La qualifica ufficiale di Eliade come *storico delle religioni* rischia di risultare assai riduttiva, se non la si interpreta ponendo maggiore enfasi sul termine '*religioni*' piuttosto che su quello di 'storico'. Difatti, secondo Eliade le religioni, anche quelle più arcaiche, sono delle vere e proprie *ontologie viventi*: dispiegano la posizione dell'umano nel cosmo, traducono il senso dell'*essere* nello spazio del *sacro*, il quale è norma ma anche *modo* di esserci, di organizzare l'esistenza all'interno di una comunità umana, che nel sacro, appunto, trova il suo nucleo di senso, rispetto, invece, a ciò che è massimamente privo di significato, il *profano*. Se così stanno le cose, l'interesse storico-scientifico di Eliade per le religioni muove soprattutto dalla necessità di rinnovare il metodo per comprenderle, individuando un approccio più vivace e adeguato alla dimensione ontologica ed esistenziale che le caratterizza. Dimensione che si esprime attraverso miti, riti e simboli – come vedremo meglio più avanti.

Rispondendo a questo bisogno, il *Trattato di storia delle religioni* è un primo tentativo, già maturo e pienamente compiuto, di delineare una *morfologia* delle *ierofanie* e delle *cratofanie* del sacro presso le svariate culture religiose arcaiche, e parimenti di cogliere il sacro mentre *istituisce*, *fonda* e *crea* un mondo religioso. Giacché per l'uomo arcaico l'esperienza del sacro, e quindi della religione in senso stretto, concerne

ciò che è e *ciò che non è*[5], ciò che esiste veramente e ciò che non esiste, mancare e lasciarsi sfuggire questa pre-comprensione ontologica ma anche fenomenologica del sacro mentre si dà e appare alla coscienza arcaica, per lo studioso romeno, significa ridurre la religione a mero fatto storico, a ciò quindi che non è religioso. Per quanto analitica e accurata possa essere una ricerca scientifica, considerando la religione come un oggetto statico e inerme, da sezionare col bisturi dell'obiettività, ciò che si perde è la dimensione ecumenica e universale dell'esperienza del sacro. Esperienza che giunge a noi, quando si tratta in particolare dei popoli più remoti, attraverso una serie di fonti (simboli, miti e riti) ormai degradate, ma che pure rappresentano dei «'fossili viventi'»[6] per comprendere i quali è necessario accedere, nei limiti comunque del rigore scientifico, al mondo cui essi appartengono e alle forme di vita simboliche cui essi, ancora, rimandano.

Per fare ciò, è necessario che la storia delle religioni diventi anche e soprattutto una *scienza ermeneutica*, anzi «un'ermeneutica totale»[7] e a un tempo un'*ermeneutica creativa* che «cambia l'uomo: è più che una istruzione, è anche una tecnica spirituale suscettibile di modificare la qualità della stessa esistenza»[8]. Soltanto in questo modo, lo storico delle religioni può trovarsi nella duplice condizione di interpretare il dato religioso e, mentre lo interpreta, di lasciarsi cambiare nel profondo dai mondi culturali con i quali entra in contatto. Si tratta di un circolo ermeneutico positivo, grazie al quale si getta un ponte di comprensione fra il presente e il passato, in vista di un sapere che può ancora influire sull'esistenza attuale, come anche su quella futura. Vita e concetto, vita e ricerca, in questo modo, coincidono e si abbracciano, perché non può essere altrimenti.

Comprendere ermeneuticamente e fenomenologicamente il religioso significa, inoltre, essere in grado di aprirsi a ciò che di vivo e di fecon-

5 *«Bisogna dunque porre il problema in termini ontologici: quel che esiste*, quel che è *reale*, quel che *non esiste*, e non in termini di *personale-impersonale*, *corporeo-incorporeo*; concetti, che nella coscienza dei 'primitivi', non hanno la precisione acquisita nelle culture storiche»; id., *Trattato di storia delle religioni*, a cura di P. Angelini e trad. di V. Vacca (riv. da G. Riccardo), Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 25.
6 Ivi, p. 13.
7 Id., *La nostalgia delle origini. Storia e significato nella religione*, trad. di A.C. Bertolini, Morcelliana, Brescia 1972, p. 73.
8 Ivi, p. 76.

do il *sacro* ha ancora da rivelare, anche nelle sue forme più degradate e celate, che appaiono nello spazio profano e per lo più desacralizzato del mondo contemporaneo. Per tale motivo, lo storico delle religioni riveste una posizione di privilegio in vista di una comprensione appropriata del mondo contemporaneo: se tutto trova origine nello spazio del sacro e del religioso, egli è in grado di cogliere ciò che nel divenire della storia permane e fa da *sfondo perenne* alle mutazioni e ai cambiamenti propri dei nuovi miti, riti e modi in cui l'umano prende cognizione del suo esserci nel mondo. La fine di una o più religioni, pertanto la fine di una narrazione particolare che non è più in grado di trattenersi nell'immaginario umano, non determina lo scomparire della *religiosità*[9]. Questa, invece, è sempre soggetta a un continuo processo di trasmutazione, anche quando si risolve in forme degradate e a buon mercato – ciò, infine, a testimonianza di un qualcosa che, nonostante tutto, è percepito come *mancanza* e *bisogno*. Anche a livello esistenziale, pensando con Nishitani, quando ogni cosa perde significato, e l'esistenza tocca e conosce l'*Abgrund*, proprio in quel momento la religione – al di là di come la si voglia intendere e declinare – si rivela «come un'assoluta necessità per la vita umana»[10]. Ciò significa, come vedremo meglio più avanti, che l'umano, nella sua essenza, è *religioso* e ha bisogno di esporsi e consegnarsi a un *senso altro*, sia pure *immanente* questo senso, nel qui e nell'ora dell'esistenza data, particolare.

Ritornando a Eliade, morfologia, fenomenologia ed ermeneutica sono tappe e vie metodologiche verso quanto nella riflessione matura dello studioso prenderà il nome di *nuovo umanesimo*[11]. Aprirsi alle civiltà non occidentali è non già solo una questione di metodo ma anche di profondità di sguardo e di pensiero: superare i confini dell'Occidente significa,

9 «La scomparsa delle 'religioni' non implica affatto la scomparsa della 'religiosità'; la secolarizzazione di un valore religioso costituisce semplicemente un fenomeno religioso che, in fin dei conti, illustra la legge della trasformazione universale dei valori umani; il carattere 'profano' di un precedente comportamento 'sacro' non presuppone una soluzione di continuità: il 'profano' non è che una nuova manifestazione della stessa struttura costituiva dell'uomo che prima si manifestava attraverso espressioni 'sacre'»; id., *Il sacro e il profano*, trad. di E. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 9.
10 K. Nishitani, *La religione e il nulla*, a cura di C. Saviani, Chisokudō Publications, Nagoya 2013, p. 38.
11 Cfr. M. Eliade, *La nostalgia delle origini*, cit., pp. 19 e ss.

per Eliade, guardare a una realtà altra – a una metafisica *altra* – capace di modificare, trasformare e arricchire il nostro modo di concepire noi stessi e gli altri. Si tratta di scoprire, cioè, che al di là del mondo occidentale esistono altre verità, non meno importanti e profonde. Questo percorso eliadeano è avallato col rigore e gli strumenti scientifici della ricerca storico-religiosa, ma da esso promana un bisogno tangibile di tradurre la comprensione storica delle culture religiose nello spazio più universale di una *ontologia arcaica*[12].

Ontologia/Tempo

Ogni religione, pertanto, «anche la più elementare, è un'ontologia: rivela l'*essere* delle cose sacre e delle figure divine, mostra *ciò che è realmente*»[13]. Sebbene in essa manchi l'esposizione dialettica e concettuale, quindi la posizione sistematica della *questione*, ciò che invece non manca è la *cosa stessa*, verso la quale i miti e riti si orientano e dalla quale traggono le parole per *rivelarla* alla coscienza umana. Questa cosa è il *sacro*, o più correttamente è il *darsi del sacro*.

'Ierofania' significa proprio questo: il fatto che il sacro si dà, appare e si limita nel profano (un oggetto, un luogo, una pietra), separandolo dallo spazio-tempo che gli è proprio e introducendolo in un regime ontologico diverso. Il sacro, infatti, istituisce una *rottura di livello* rispetto al profano. Questa rottura è espressione della differenza ontologica[14] che vige fra i due poli, dove il primo non si risolve mai del tutto nel secondo, parimenti fondando e individuando un cosmo ordinato e vivibile, di contro a ciò che è ontologicamente inconsistente. Ne viene che il sacro, *contra* Otto[15],

12 Si tratta di un'espressione dello stesso Eliade, che trova la formulazione più completa in id., *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizioni*, trad. di G. Cantoni, Torino 2018, dove si legge quanto segue: «Questo breve saggio si propone di studiare alcuni aspetti dell'ontologia arcaica o più esattamente le concezioni dell'*essere* e della *realtà* che emergono dal comportamento dell'uomo delle società premoderne» (ivi, p. 15).

13 Id., *Miti, sogni, misteri*, trad. di G. Cantoni, Lindau, Torino 2007, p. 10.

14 Su questo si veda S. Alexandrescu, *Per una discussione filosofica dell'opera di Mircea Eliade*, in L. Arcella, P. Pisi, R. Scagno (a cura di), *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 402-408.

15 Cfr. R. Otto, *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, a cura di A. Natale Terrin, Morcelliana, Brescia 2011, rispetto al quale Eliade rivendica la dimensione fondativa e istituente del sacro, che non è soltanto un fenomeno irrazionale, numinoso e tremendo, che affascina e respinge.

non è un a priori irrazionale, bensì è il *transcendens* per eccellenza che fonda, istituisce, delimita il reale. Per l'esserci arcaico, «il *sacro* equivale a *potenza* e, in fin dei conti, alla *realtà* per eccellenza. Il sacro è saturo d'essere. Potenza sacra, significa realtà, perennità ed efficacia insieme»[16].

In queste connessioni profonde, Eliade scorge «una filosofia prima della filosofia»[17], la dignità di un'esperienza umana che col mito e col rito ha saputo costruire una metafisica sulle cose prime e sulle cose ultime. Il mito, quale fonte trasmessa e insieme tangibile di questo pensiero, funge per l'umanità arcaica da orizzonte normativo giacché esso è *storia vera*, narra la genesi del mondo-cosmo e parimenti rimanda a una prassi del *gesto* e dell'*azione* umana. In questi termini, l'ontologia arcaica nel trovare il suo centro nella struttura ambigua e duplice di rivelazione e nascondimento del sacro, restituisce anche – da parte umana – un'ontologia dell'esserci arcaico, il cui modo d'essere è l'apertura al sacro nella forma mediata dei miti, dei simboli e dei riti che il sacro in quanto tale istituisce nello spazio di una cultura e di una comunità. Detto altrimenti, Eliade scorge nell'ontologia arcaica una via per portare alla luce un'analitica dell'esistenza di quell'esserci – l'*homo religiosus* – che esiste rispetto alla dimensione del sacrale.

Simboli, miti e riti sono quindi strumenti di conoscenza, ma di una conoscenza che diventa sempre prassi. Attraverso il rito, infatti, l'esserci arcaico tende a *ripetere* gli *archetipi* mitici, i soli che possono conferire senso alla realtà. Questa dinamica esprime il senso ontologico profondo della '*ripetizione*': esiste soltanto ciò che ha un modello trascendente di cui miti e riti si fanno mediatori. L'esserci primitivo fa di tutto per abolire l'esistenza profana di cui sente il peso e il dolore, e così, nello spazio del rito o della festa, accede a un tempo della ripetizione che lo toglie, per brevi periodi, dalla vita profana: nella vita cerimoniale, egli non è più se stesso, ha assunto la forma dell'esserci mitico ed entrando in contatto con un diverso ordine ontologico ed esistenziale si trasforma in un soggetto impersonale, ed è solo in tale condizione che avverte di essere genuinamente se stesso.

16 M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., p. 15.
17 «È tutta una 'filosofia prima della filosofia' che appare, non appena si osservi la più umile delle religioni, e che risulta da uno sforzo di spiegazione e unificazione, da uno sforzo verso la teoria in tutti i sensi della parola»; G. Dumézil, *Prefazione alla prima edizione francese*, in M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 435.

Se questa è la funzione più *intensa e più alta* del rito, nell'ambito della prassi quotidiana i rituali servono anche a qualificare i luoghi, i gesti, le fasi della vita, la riproduzione sessuale e ogni altra attività. Vi sono infatti riti che riguardano la consacrazione dei luoghi (il tempio, la casa), altri invece rivelano e preparano le azioni necessarie per la nutrizione, l'accoppiamento, altri ancora delimitano le soglie della vita stessa (i riti di passaggio), e così via dicendo. Al di là, quindi, della loro funzione specifica, la prassi rituale rivela una costante esistenziale e ontologica: i riti, rifacendo la cosmogonia, schiudono l'unità originaria, *accasano* il mondo[18] e lo riportano nello spazio del *significato*, rivestono di senso ogni aspetto del reale, rendendolo abitabile, comprensibile e familiare per l'intera comunità. I riti testimoniano anche e soprattutto il desiderio dell'uomo arcaico «di sistemarsi in una realtà oggettiva, di non venire paralizzato dal relativismo senza fine delle esperienze puramente soggettive, di vivere in un mondo reale ed efficiente, non nell'illusione»[19].

Sacro e profano, dunque, restituiscono un'ontologia e parimenti una forma d'esistenza specifica, l'una opposta all'altra. Ed è per questo che essi sono due esistenziali, «due modi d'essere nel mondo»[20], nei quali si costituisce l'esperienza del tempo propria dell'umanità arcaica. È chiaro che l'esserci primitivo non conduce l'intera vita nello spazio rituale, ma egli fa comunque di tutto per aumentare e intensificare l'esperienza del sacro, giacché significa vivere in armonia con la sua natura e con il cosmo, di cui sente di essere una 'docile fibra'. La sua vita, quindi, è per lo più esistenza profana, dove esperisce il rischio che incombe, il dolore di ciò che scorre contro e senza di lui, il *tempo*. Per tale ragione, l'ontologia dell'esserci arcaico è segnata da una lotta costante contro il tempo, contro il divenire profano e in particolare contro la *storia*.

A tal proposito, Eliade sostiene che la cifra della prassi rituale si esprime nell'«abolizione del tempo per mezzo dell'imitazione degli archetipi

18 Scrive Han: «I riti si lasciano definire nei termini di *tecniche simboliche dell'accasamento*: essi trasformano l'essere-nel-mondo in un *essere-a-casa*, fanno del mondo un posto affidabile. Essi sono nel tempo ciò che la casa è nello spazio. Rendono il tempo *abitabile*, anzi lo rendono *calpestabile* come una casa. Riordinano il tempo, lo aggiustano»; B.-C. Han, *La scomparsa dei riti. Una topologia del presente*, trad. di S. Aglan-Buttazzi, Nottetempo, Milano 2021. Si rimanda, in generale, a questo lavoro per una riflessione su ciò che ne è dei riti e della loro funzione nel mondo contemporaneo.
19 M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., p. 24.
20 Ivi, p. 116.

e grazie alla ripetizione dei gesti paradigmatici»[21]. Ne risulta, perciò, che l'ontologia arcaica è un'ontologia «non contaminata dal tempo e dal divenire»[22]. Si coglie, in questo modo, il significato ontologico della *ripetizione rituale*: ripetere il mito significa abolire il tempo storico, il presente anonimo della vita desacralizzata. Significa lasciare abitare in sé la potenza stessa del sacro, che affascina e respinge, dà potenza e dà anche la morte. Come i 'tarantati' di cui narra De Martino[23] ripetono una danza sempre uguale per incarnare ed emendare il morso mitico, il dolore originario che li attraversa e li avvelena, l'esserci arcaico, nello spazio del rito, non fa altro che abolire la condizione umana, limitata dal tempo profano, per accedere al grande Tempo della cosmogonia. Per essere, non da ultimo, egli stesso un tempo al di là di questo tempo attuale. Detto con altre parole, il rito nega la forma umana e profana del tempo per accedere a un tempo *sacro*, cosmico e anche simbolico, grazie al quale «l'uomo non sente più di essere un frammento impermeabile, è invece un Cosmo vivo, aperto a tutti gli altri Cosmi vivi che lo circondano»[24].

Volendo fare una sintesi, possiamo affermare che l'esserci arcaico, in ogni suo modo di fare e di agire, è assetato di *fondamento*, di un fondamento eteronomo, *ganz Andere* rispetto alla sua particolarità esistenziale, ma che comunque si rende partecipabile e ripetibile, in un tempo dato e limitato, nello spazio creativo del rito: l'esperire sulla propria carne gli atti primordiali narrati dal mito porta l'*homo religiosus* a uscire dal limite e dal tempo, per sentire la forza e la potenza dell'origine, nello spazio della quale il tutto è Uno, dove la differenza è Identità. Una *coincidentia oppositorum* metafisica e rituale, come vedremo adesso, che arricchisce di senso l'esistenza, ove il peso della separatezza, sentita e vissuta, è nostalgia dell'origine prima del tempo, alla quale l'*homo religiosus* tende *ab origine*.

Metafisica/Totalità

«Il sentirsi situati (*Befindlichkeit*) proprio dello stato d'animo in cui ci si trova non solo svela a suo modo l'ente nella sua totalità, ma questo

21 Id., *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 50.
22 Ivi, p. 107.
23 Cfr. E. De Martino, *La terra del rimorso*, a cura di M. Massenzio, Einaudi, Torino 2023.
24 M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 417.

svelamento, lungi dall'essere un mero accidente, è al tempo stesso l'accadimento fondamentale del nostro esserci»[25]. Così Heidegger, in *Was ist Metaphysik?*, pensa lo stato d'animo fondamentale quale via d'accesso alla conoscenza e anche come luogo d'elezione dell'apertura umana al mondo. L'umano abita il mondo e questo mondo a lui si apre a partire da una tonalità emotiva che gli rivela, tramite l'angoscia, il *ni-ente*. L'esserci nell'angoscia scopre la sua condizione *metafisica*, il fatto, cioè, che lui, in quanto ni-ente, è *sempre* al di là dell'ente, è *trascendenza* che accade.

Anche l'*homo religiosus*, culturalmente determinato, accede al mondo e lo comprende attraverso una tonalità d'animo, che gli rivela di essere, nella sua natura profonda, al di là dell'ente, di questo mondo attuale. Questa tonalità, come si è detto sopra, è la *nostalgia*. Ma la nostalgia è appunto via di conoscenza, è apprensione situata ed emotiva del proprio posto nel cosmo, da cui «deriva anche il dramma dell'uomo e la sua metafisica»[26]. L'*homo religiosus*, abitando il mondo, percepisce di essere lontano dall'origine. Ed è questo il suo dramma metafisico: l'esistenza appare a lui come un cammino fatto di lontananza ed estraneazione rispetto a una totalità pregressa, un principio di forza che, tuttavia, va riconquistato. Per tale ragione, «tutto ciò che l'uomo pensa coerentemente e tutto ciò che compie con un certo senso, dal momento in cui diviene cosciente della sua posizione nel Cosmo, è diretto verso un unico obiettivo: sopprimere questa 'separazione', rifare l'unità primordiale, reintegrarsi nel 'tutto'»[27]. Conclude Eliade: «Ogni atto religioso, per quanto primitivo (rituale, atto di adorazione, liturgia, ecc.) è un tentativo di rifacimento dell'unità cosmica e di reintegrazione dell'uomo. In ogni atto religioso si realizza, infatti, un paradosso, si attua la 'coincidenza dei contrari'»[28].

La prassi rituale, tutt'altro dall'essere il reperto di un'umanità rozza, testimonia il *bisogno metafisico* di lasciare abitare nella propria condizione finita la totalità, accogliere in sé, come fa il divino, il gioco dei contrari ed esperirli nella loro unità. In questo modo, la *fisica* umana si traduce in una metafisica dell'*uomo totale*, cioè di quell'uomo che

25 M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, trad. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 66.
26 M. Eliade, *Il mito della reintegrazione*, trad. di R. Scagno, Jaca Book, Milano 1989, p. 52.
27 *Ibidem*.
28 Ivi, pp. 52-53.

da frammento del cosmo – quale di fatto è – cerca di divenire, con le tecniche[29] di cui dispone e nei limiti del tempo rituale, Uno e insieme Molteplice, Identità e pure Differenza, Maschio e parimenti Femmina.

Anche per tale motivo, presso la quasi totalità delle culture religiose il tipo d'uomo perfetto è proprio l'*androgino*. Il significato profondo di ciò si esprime nel fatto che «non si può diventare un uomo, se non si è diventati innanzitutto uomo completo, perfetto. Non si può diventare maschio o femmina, se non si è diventati dapprima androgino. Non si può sopportare la condizione umana, tragica, per la sua polarità, se non si è conosciuta preliminarmente la condizione primordiale, lo stato di perfezione e beatitudine, che ha realizzato l''antenato'»[30]. Eppure, l'*homo religiosus* sa che questa ricerca della totalità, della reintegrazione quindi nell'origine, può darsi soltanto entro un certo *limite*, giacché la sua condizione *finita* gli impedisce di conseguirla in via definitiva.

La *coincidentia oppositorum* – di cui l'androginia conseguita ritualmente è espressione – è condizione sacra, e «il 'sacro', essendo totalmente diverso dal profano, non può essere sopportato dall'uomo in continuità»[31]. È certamente, questa, una *maledizione* della condizione umana, ma di questa condizione l'*homo religiosus* è consapevole, non aspira a conseguire nel qui e ora una perfezione che di per sé implica una rottura di livello, un altro spazio ontologico. In questi termini, egli prova nostalgia per ciò che era, per la totalità in cui era di casa e rispetto alla quale non può fare altro che tendervi, ma senza l'illusione di raggiungerla nell'ambito profano della vita quotidiana. Nonostante ciò, la sua vita resta una costante ricerca della scintilla sacra. La sua fisica permane sempre nella metafisica del tutto, quale ricerca e cammino verso l'origine, la casa mitica abitata prima della caduta.

A questa altezza, le ricerche di Eliade testimoniano una dimensione originale, una *metafisica propria*, una concezione dell'umano che lo vede

29 Eliade si è ampiamente occupato delle *tecniche religiose* di trascendimento della condizione umana, quali sono, ad esempio, lo yoga, lo sciamanismo, l'alchimia e la metallurgia. Su questo si vedano le seguenti opere: id., *Lo yoga. Immortalità e libertà*, a cura di F. Jesi, BUR, Milano 1999; id., *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, trad. di R. Rambelli, Edizioni Mediterranee, Roma 1983; id., *Arti del metallo e alchimia*, trad. di F. Sircana, Bollati Boringhieri, Torino 2018.
30 Id., *Il mito della reintegrazione*, cit., p. 81.
31 Ivi, p. 88.

impegnato nella ricerca di ciò che lega, trattiene, salva. La coscienza arcaica coglie, pratica e rinnova nella prassi quella sottile ma significativa linea ontologica che fonde la fisica dell'ente particolare nella metafisica dell'intero – sia anche quest'ultimo il cosmo, il divino, il sacro, la materia. Eliade, va da sé, non ci suggerisce di riprendere fra le mani il tirso e così danzare per sentire il divino nello spazio del mondo, né tantomeno di lasciarci andare a chissà quale sorta di fanatismo religioso. Lungi da tutto questo, l'ontologia arcaica e quindi la metafisica dell'uomo totale che attraversa le sue opere è, come dicevamo all'inizio, una presa di posizione sul mondo, soprattutto sul nostro mondo di oggi. Un pensare critico, dunque, che, coi suoi strumenti, vuole indicare quella frattura metafisica che vige, per dirla con Heidegger, fra essere ed esserci, fra l'umano e la *physis*, fra l'esserci e il sacro.

Sono molte le occasioni in cui Eliade critica la condizione solitaria dell'uomo moderno, la sua volontà di separatezza rispetto al cosmo, che è volontà di *individuazione* senza *individuo*, libertà quindi di essere a discapito dell'essere in quanto tale. In una pagina assai limpida del *Fragmentarium* si legge:

> La melanconia di questa libertà moderna dell'uomo, che può danzare, sposarsi e vegliare quando e come vuole! La disperazione di questo isolamento anarchico in un cosmo vivo! Sei te stesso, te stesso e basta, libero di perderti, d'abbandonarti a qualsiasi combustione. Quasi fossi in una gabbia di ferro, separato dal resto del mondo. Senti che accadono cose inimmaginabili al di sopra di te, nell'invisibile, e che tutte queste cose non 'rispondono' più in te. La rete incantata che ti legava al resto dell'Universo si è rotta da un pezzo. Vi sono notti in cui la coscienza di questa rottura ti riempie di disperazione. Altre volte resta solo la melanconia[32].

L'uomo arcaico esperisce la sua posizione nel mondo attraverso il senso e il significato del mito, che lo intona nostalgicamente verso l'origine e parimenti lo rigetta nel qui e ora di un mondo che è partecipa-

32 Id., *Fragmentarium*, cit., p. 161.

to dal sacro, dove egli conoscendo il mondo può conoscere se stesso[33], dove «la contemplazione della volta celeste, da sola, suscita nella coscienza primitiva un'esperienza religiosa»[34]. L'uomo moderno, invece, è figlio di una *separatezza* insanabile, che diviene il fondamento autentico di accesso al mondo, il quale, così facendo, *è* teatro dell'Io. Egli rinnega il mondo, pur accogliendolo almeno in apparenza, e consacra la sua particolarità esistenziale a leva di conoscenza dell'essere e del reale. Il *mihi presto sunt* di Agostino – esperienza mirabile, scossa e a un tempo crepa ontologica per tutto il mondo greco – è già questo sentimento di separatezza che prepara l'ontologia privata e privativa dell'*ego* cartesiano. In questo passaggio dal Mondo all'Io come Mondo, c'è tutta la storia dell'alienazione umana, della scissione del *noein* dall'*einai*, il cui figlio maturo è il soggetto *assoluto*, sciolto da ogni vincolo e legame che non sia autoimposto nello spazio solitario e angusto dell'*Ich denke*.

Di questa libertà assoluta il soggetto moderno è autore e a un tempo vittima, di una libertà che nel liberarlo lo libera da se stesso[35], già a partire dalla sostanza biologica e corporea che non è più *esperienza sacra* della fisica che si fa metafisica, ricostruzione dell'origine nella fusione della carne con la carne, ma pura sostanza neutra, *wetware*[36]. In questo percorso, che non vuole mai essere ingenua e nostalgica esaltazione del passato, l'umanità arcaica – ciò che siamo stati – se ne sta lì a ricordarci, infine, una religiosità che significa *legame con*, vincolo che tiene insieme la parte con il tutto. Legame che *lega* e parimenti *libera* verso ciò che è *altro*.

In Eliade, dunque, l'umanità arcaica è non soltanto esperienza storica, ma anche spazio metafisico di interrogazione del presente. Di una metafisica che indaga e pensa criticamente la preistoria della coscienza e ne trae la sostanza perenne, mentre si degrada e muta, ma sempre, in

33 Criticando Hegel, scrive Eliade che «un'esistenza 'aperta' al Mondo non è un'esistenza inconscia, sepolta nella Natura. L''apertura' verso il Mondo mette in grado l'uomo religioso di conoscersi conoscendo il Mondo, conoscenza preziosa in quanto 'religiosa', in quanto riferita all'Essere»; Id., *Il sacro e il profano*, cit., p. 105.
34 Id., *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 37.
35 Su questo si veda lo studio davvero approfondito e fecondo di M. Pietropaoli, *La società dell'estinzione. La liberazione dell'essere umano da se stesso*, Orthotes, Napoli 2022, in particolare pp. 5-30 e pp. 123-143.
36 Cfr. E. Mazzarella, *L'uomo che deve rimanere. La* smoralizzazione *del mondo*, Quodlibet, Macerata 2017, p. 175; A.G. Biuso, *Ždanov. Sul politicamente corretto*, Algra Editore, Catania 2024, p. 41.

qualche modo, affiora e lascia apparire i segni di ciò che resta. Con l'auspicio, tutto di Eliade, che «la storia delle religioni potrebbe dare alla luce un uomo nuovo, più autentico e completo, ché, attraverso lo studio delle tradizioni religiose, l'uomo moderno ritroverebbe non soltanto un comportamento arcaico, ma prenderebbe altresì coscienza della ricchezza spirituale che un comportamento del genere implica»[37].

Abstract

Il saggio traccia un itinerario all'interno dei concetti fondamentali della ricerca storico-religiosa di Mircea Eliade, cogliendone la dimensione filosofica e ontologica. In particolare, si tenta di mostrare come il pensiero dello studioso romeno sfoci in una originale concezione metafisica dell'umano, mediante la quale è possibile assumere una posizione critica e consapevole rispetto alla modernità e al presente della condizione umana.

This paper traces a path through the concepts of Mircea Eliade's historical-religious research, with particular attention to its philosophical and ontological dimensions. It seeks to demonstrate how Eliade's thought leads to a metaphysical anthropology, which provides the conceptual tools for a critical and reflective stance toward both modernity and the present condition of human existence.

Parole chiave
metafisica, ontologia, religione, sacro, simbolo
metaphysic, ontology, religion, sacred, symbol

37 M. Eliade, *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, trad. di M. Giacometti, Jaca Book, Milano 1981, p. 36.

VITA PENSATA

Vita pensata
rivista di filosofia

Il Classico II
Anno xv - n. 33, settembre 2025

Hanno collaborato a questo numero:

Sarah Dierna
Carmelo Ferlito
Lucia Gangale
Elvia Giudice
Enrico M. Moncado
Federico Nicolosi
Enrico Palma
Elisabetta Romano
Giuseppe Savoca
Rosa Tinnirello
Paola Tricomi
Valentina Valenti

L'indirizzo di posta elettronica di ciascun autore è disponibile nella prima pagina del rispettivo contributo, cliccando sul nome.

«La vita come mezzo della conoscenza» - con questo principio nel cuore si può non soltanto valorosamente, ma perfino gioiosamente vivere e gioiosamente ridere

Friedrich Nietzsche, *La Gaia scienza*, aforisma 324

VITA PENSATA
Rivista di filosofia

DIREZIONE
Ivana Giuseppina Zimbone
Direttore responsabile

Alberto Giovanni Biuso
Direttore Scientifico

COMITATO DI REDAZIONE
Daria Baglieri
Sarah Dierna
Enrico M. Moncado

Per info e proposte editoriali
redazione@vitapensata.eu