

## LE METAMORFOSI DELLO SPAZIO: IL DIVINO E L'UMANO

di **Claudio Bonvecchio**

Università degli Studi dell'Insubria (Varese-Como)

### 1. Lo spazio umano-divino

Quando si vuol riflettere sull'aspetto simbolico<sup>1</sup> della spazialità, la prima immagine che, vivida, balza all'attenzione è quella della Cappella Sistina dove – nel grande affresco michelangiolesco – le dita di Dio Padre sfiorano quelle dell'uomo: entrambe tese in una tensione sovra-umana e meta-fisica. Rappresenta il momento straordinario – e che solo l'immediatezza dell'arte è in grado di cogliere – in cui gli spazi dell'uomo e quelli divini, normalmente e per definizione separati, hanno un punto in comune: diventano l'uno la prosecuzione dell'altro. Ma, soprattutto, introducono l'idea che il divino stesso possieda una spazialità simile a quella umana.

D'altronde, una delle più interessanti ed affascinanti definizioni di Dio – contenuta nel *Liber viginti quattuor Philosophorum* – recita così: «*Deus est sphaera infinita cuius centrum est*

---

<sup>1</sup> Ogni qualvolta utilizzo il concetto di simbolo mi corre l'obbligo – metodologico – di precisare che sarà usato non come “segno”, quanto piuttosto come «una modalità del reale o una struttura del mondo che non sono evidenti sul piano dell'esperienza immediata» (M. Eliade, *Mefistofele e l'androgine*, trad. it., Mediterranee, Roma, 1971, p. 189). In tale ottica, tutto quanto attiene al simbolo – in chiave di significante e di significato – si compone in una inscindibile unità: in una *complexio* o *coincidentia oppositorum* altamente indicativa. In tale *complexio*, il contenuto materiale non è separabile dalla forma, diventando il veicolo espressivo – ed intuitivo – di qualcosa che non soltanto non è visibile, ma anche non è riducibile all'oggetto simboleggiato. Ciò lo rende il veicolo espressivo della totalità. Comunica, insomma, qualcosa di più elevato e di assolutamente più profondo della materialità dell'oggetto, comunemente colto come “segno”. Materialità dell'oggetto che, secondo Jung, pur essendo ovvio e quotidiano, rivela ad un osservatore attento aspetti che vanno ben oltre il loro significato convenzionale. Scrive Jung: «Ciò che noi chiamiamo simbolo è un termine, un nome o anche una rappresentazione che può essere familiare nella vita di tutti i giorni e che tuttavia possiede connotati specifici oltre al suo significato ovvio e convenzionale. Esso implica qualcosa di vago, di sconosciuto o di inaccessibile per noi» (C. G. Jung, *Introduzione all'inconscio* in *L'uomo e i suoi simboli*, trad. it., Longanesi, Milano, 1980, p. 5). Il simbolo di conseguenza – il cui etimo greco è *sum-ballo*, che significa metto insieme, paragono e confronto – è il ponte tra due mondi: quello terreno e quello supra-mondano che, con pregnante espressione, Henry Corbin ha definito “immaginale” (cfr. H. Corbin, *Preludio alla seconda edizione. Per una carta dell'immaginale* in *Corpo spirituale e terra celeste. Dall'Iran mazdeico all'Iran sciita*, trad. it., Adelphi, Milano, 1986, p. 16). Ma questo “mondo immaginale” coincide – se non si vuol sconfinare in definizioni metafisiche o teologiche, in senso stretto – con il mondo degli archetipi, a loro volta, coincidente con l'inconscio collettivo: deposito platonico di tutte le forme immaginative che costituiscono il reticolo dei rapporti psichici, interpersonali e oggettivi (cfr. C. G. Jung, *Gli archetipi e l'inconscio collettivo* in *Opere*, vol. 9, tomo primo, *op. cit.*, *passim* e anche J. Jacobi, *La psicologia di C. G. Jung*, trad. it., Boringhieri, Torino, 1973, p. 57 ss.).

*ubique, circumferentia nusquam*»<sup>2</sup>. La definizione – che rimanda ad una consolidata tradizione che prenderebbe origine da Aristotele – vede, per analogia, Dio come una sfera, simbolo di totalità: quindi uno spazio perfetto e compiuto. Dunque, che si può dividere in due semi-sfere. Ma questa immagine suggestiva evoca, automaticamente, quella – platonica – dell'uomo originario concepito dal Demiurgo come due semisfere. Esse sono tra loro complementari e si cercano per costituire una *unio mistica* nella totalità della *complexio oppositorum*, tipica del pensiero mitico e simbolico<sup>3</sup>. Se ne può facilmente dedurre che lo spazio sferico dell'uomo platonico è in tutto e per tutto simile a quello di Dio: anch'Egli concepibile – tra le tante sue possibilità – come una sfera. Uomo e Dio hanno, dunque, in comune una superficie: sferica nell'immagine offerta dal testo dei *XXIV Filosofi*, puntiforme in quella michelangiolesca. Il grande (la sfera) ed il piccolo (il punto) sono, evidentemente, i due aspetti di un unico spazio: quello del Sacro, come insegna il sapere mistico e quello iniziatico<sup>4</sup>. Tuttavia, questa piccola (e grandiosa) realtà implica non pochi problemi ed interrogativi.

Uno dei più intricati ed intriganti è, certamente, quello che si pone il problema – se lo spazio divino (qualunque cosa sia) è simile a quello dell'uomo – quale spazio divino l'uomo può cercare e quale spazio umano il divino può volere per sé. La domanda è particolarmente appropriata. Soprattutto se si accetta – come scrive Thomas Mann – che la coscienza che l'uomo ha di sé va di pari passo con quella che il divino ha di se stesso, e viceversa: in una progressiva e costante interrelazione<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> «Dio è una sfera infinita, il cui centro è ovunque e la circonferenza in nessun luogo» (*Il Libro dei XXIV Filosofi*, a cura di P. Lucentini, Milano, 1999, pp. 56-67).

<sup>3</sup> La logica del pensiero mitico o logica simbolica □ assodato che il linguaggio mitico è simbolico □ procede secondo il principio della *complexio oppositorum*. All'interno di tale principio è del tutto irrilevante ciò che segue o precede in quanto rappresenta una totalità in cui gli opposti si armonizzano. Sulla *complexio* o *coincidentia oppositorum*, cfr. C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis* in *Opere*, vol. 14, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1991, *passim*.

<sup>4</sup> Data questa affermazione se ne può dedurre che il divino è una *ierofania*: ossia una manifestazione se non la manifestazione del Sacro.

<sup>5</sup> «Il bisogno che Dio ha dell'uomo e l'uomo di Dio» Mann si riferisce al patto tra Dio e l'uomo saldato con Israele «s'intrecciavano in tal modo che non si può dire da quale parte, se da Dio o dall'uomo, sia partito il primo impulso a questa cooperazione. Un patto, in ogni caso, la cui conclusione mostra che il santificarsi di Dio e dell'uomo rappresenta un doppio processo e le due cose sono intimamente "legate". (Th. Mann, *Le storie di Giacobbe I* in *Giuseppe e i suoi fratelli*, trad. it., Mondadori, Milano, 1971, vol. I, p. 389).

Duplici può essere la risposta. *La prima* riguarda l'uomo e la sua ricerca dello spazio divino: quello spazio mistico, misterioso e trascendente da sempre ricercato con "timore e tremore". Configura quel *mysteryum tremendum et fascinans* del Sacro – come diceva Otto<sup>6</sup> – in cui si nasconde il divino, di cui nulla si può dire che non sia apofatico<sup>7</sup>: nulla che non sia frutto di quella *docta ignorantia* di cui scrive Nicolò Cusano<sup>8</sup>. Si potrebbe considerare tale spazialità come la metafora di un sidereo isolamento in cui il divino vive una vita autonoma ed in temporale, simile in ciò alla dimensione pleromatica della Gnosi<sup>9</sup> o all'immagine dell'*Unus Mundus* dell'alchimista Dorneus<sup>10</sup>. Si tratta di una spazialità in cui l'uomo non ha cittadinanza alcuna ma in cui ambisce penetrare. È arduo, tuttavia, poter penetrare – ammesso che non lo sia già, senza saperlo – con le comuni (e razionali) capacità umane in una circonferenza che non sta in nessun luogo per ricercare un centro

---

<sup>6</sup> Cfr. R. Otto, *Il Sacro*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 1966, p. 22 ss.

<sup>7</sup> Il concetto di *apofatico* – che deriva da Aristotele (*Analitica priora*, I, 1, 24 a, 19) e che letteralmente significa la negazione di un predicato riferito al soggetto – è stato elaborato, in chiave teologica, da Dionigi l'Areopagita. Dionigi ritiene apofaticamente (cioè al negativo) che ciò che si afferma di Dio (il suo mistero) è, in realtà, abissalmente inconoscibile sulla base della nostra esperienza: sempre limitata in tutte le sue affermazioni. Pertanto, il modo di avvicinarsi maggiormente alla realtà del divino è quello di negarne, progressivamente, prima le caratteristiche materiali che si gli si possono attribuire e in seguito le proprietà intelleggibili (cfr. Dionigi Areopagita, *Teologia Mistica* in *Tutte le Opere*, a cura di Piero Scazzoso, III, 1033 C, Rusconi, Milano, 1999<sup>4</sup>, p. 412). In questo senso, si può solo dire che Dio è non-vita, non-potenza e così via. La teologia *katafatica*, invece, postula che il mistero sia conoscibile attraverso l'esperienza della creatura dall'alto verso il basso: in un progressivo allargamento (razionale) di attribuzioni e di parole (*op. cit.*, III, 1032 D, p. 411-412). Va da sé che nell'ottica di Dionigi, la prima (quella *apofatica*) è tipica di una conoscenza assoluta e raggiungibile solo per via mistica, mentre la seconda è una conoscenza limitata e raggiungibile per via discorsiva. L'apofatismo □ praticato da mistici e illuminati □ troverà poi una compiuta formulazione metodologica nel concetto di "dotta ignoranza" introdotto da Giovanni di Ruusbroec detto l'Ammirabile (cfr. *L'ornamento delle nozze spirituali* in *La vita divina*, trad. it., Mondadori, Milano, 1998, p. 23) e perfezionato da Nicolò Cusano che scrive: «Noi cogliamo solo in modo incomprendibile il massimo di cui non ci può essere nulla di maggiore, perché esso è semplicemente e assolutamente maggiore di ciò che possiamo comprendere, in quanto è la verità infinita» (cfr. N. Cusano, *La dotta ignoranza* in *Opere Filosofiche*, a cura di G. Federici-Vescovini, UTET, Torino, 1972, p. 61). Interessante sarebbe esaminare – in altro contesto – il rapporto fondamentale, a mio parere, sussistente tra apofatismo e Tradizione esoterica.

<sup>7</sup> «Ogni determinazione è una negazione» (B. Spinoza, *Epistolario*, 59, a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino, 1974).

<sup>8</sup> Scrive Cusano: «Ciò che desideriamo è sapere di non sapere. Se potremo giungere a tanto, avremo raggiunto la dotta ignoranza» (Nicolò Cusano, *La dotta ignoranza*, *op. cit.*, p. 58). La dotta ignoranza è caratteristica della via apofatica.

<sup>9</sup> Le parole greche *pleroma* e *pleromatico/a* significano pienezza dell'universo divino e sono il sinonimo del mondo incorrotto del divino.

che è dovunque. Anzi, sembrerebbe del tutto irreali e impossibili. A meno di non accedervi grazie ad una disposizione d'animo non razionale e di servirsi □ mistico-fisicamente ma soprattutto metaforicamente □ di una particolare "curvatura dello spazio" fisico. Come accade nel saggio-romanzo di Daumal, il cui protagonista – Pierre Sogol (*Logos* letto al contrario) – cerca di raggiungere il Monte Analogo<sup>11</sup>. Monte che coincide con quello spazio particolare che è la Montagna Sacra che è simile alla "divina" circonferenza della definizione iniziale<sup>12</sup>. Immediatamente, sorge la domanda sulla possibilità che una montagna ed una circonferenza possano essere la stessa cosa. La sua possibilità è per via analogica: ossia per una via simbolica<sup>13</sup>. Si può, infatti, immaginare la Montagna Sacra come il risultato della rotazione spiraleforme del raggio di una circonferenza attorno all'asse generatosi dal suo punto centrale. Se poi questo asse viene pensato come *axis mundi*<sup>14</sup> si può facilmente immaginare come il cono così ottenuto, altro

---

<sup>10</sup> È l'unità originaria in cui gli opposti vengono a coincidere (cfr. C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis* in Opere, trad. it. Bollati-Boringhieri, Torino, 1991, vol. 14, p. 462 ss.).

<sup>11</sup> Il Monte Analogo è uno luogo inaccessibile (e divino) per i mezzi umani ordinari, ma che possiede una straordinaria forza analogica di attrazione. Simbologgia una spazialità impensabile nel mondo moderno: quello della Montagna Sacra, ridotta (nella sua spazialità concreta) a meta di alpinisti e turisti (cfr. R. Daumal, *Il Monte Analogo*, trad. it., Adelphi, Milano, 1986<sup>5</sup>, pp. 16-17) ma viva e presente, in tutta la sua antica potenza, nella profondità dell'animo e nell'inconscio collettivo.

<sup>12</sup> Il riferimento è alle antiche Montagne Sacre – il monte Meru, il Sinai, l'Olimpo, il Demavend ed altre ancora – declassate a obiettivo di spedizioni scientifiche o a mete turistiche. Sull'argomento, cfr. C. Bonvecchio, *Il Sacro e la montagna in Inquietudine e verità*, Giappichelli, Torino, 2004, pp. 125-151. Significativo è anche l'episodio della Montagna Sacra diventato un volgare "paradiso turistico" nel film iniziatico di Jodorowsky, intitolato "La Montagna Sacra".

<sup>13</sup> Sull'importanza dell'analogia in quadro quale quello del presente saggio, cfr. F. Pessoa, *Frammenti di filosofia ermetica: la via iniziatica* in *Pagine esoteriche*, trad. it., Adelphi, Milano, 1999<sup>3</sup>, p. 59 e anche L. Benoist, *Signes, symboles et mythes*, PUF, Paris, 1975, pp. 42-46. È indubbio comunque che l'analogia è pensabile come la forma logica dell'azione simbolizzante, supportata ovviamente dalla funzione pratica della ragione vista, come regola di coerenza (cfr. G. M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica I*, Franco Angeli, Milano, 2006, p.33). Sull'utilizzo metodologico dell'analogia, cfr., ancora, C. Bonvecchio, *Riflessioni sull'analogia come strumento per una analisi metafisico-teologica sui fondamenti del 'politico'* in AA. VV.: *Metafisica e principio teologico*, Tilgher, Genova, 1990, pp. 153-172; M. Mirabail, *Analogia* in *Dizionario dell'esoterismo*, trad. it., RED, Como, 1989, pp. 19-26 e – più in generale – il classico E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Il Mulino, Bologna, 1968. Va, ovviamente, aggiunto che la potenza conoscitiva (la conoscenza della totalità) del simbolo e la sua particolarità metodologica ne fanno qualcosa di tanto seducente quanto – se mal utilizzato – di pericoloso per le conseguenze che può comportare (cfr. F. Pessoa, *Frammenti di filosofia ermetica, op. cit.*, p. 60). Di qui la necessità di una iniziazione ad un suo "corretto" utilizzo e ad un rigoroso controllo nella sua applicazione.

<sup>14</sup> Cfr. Asse in J. Chevalier – A. Gheerbrant, *Dizionario dei simboli*, trad.it., Rizzoli, Milano 1989<sup>5</sup>, vol. I, pp. 108-109.

non sia che la Montagna Sacra: ad un tempo montagna e circonferenza. Rappresenta il luogo divino, per eccellenza, ma anche quello umano: se si pensa che l'*axis mundi* rappresenta l'uomo come collegamento tra terra e cielo<sup>15</sup>.

Raggiungere il Monte Analogo – la Montagna Sacra – equivale, allora, al venire in contatto con lo spazio interiore ed esteriore, terreno e divino, visibile ed invisibile che occupa gli immensi ed insondabili spazi dell'animo umano: spazi divini anche se ignoti all'uomo che "non conosce se stesso". Primo fra tutti lo spazio cardiaco – paragonato ad una segreta caverna, «il centro vitale in cui risiede non solo *jīvātmā*, ma anche *Atmā* incondizionato, che è in realtà identico a Brahma stesso»<sup>16</sup> – che, oltre ad essere simbolo del divino, è nello stesso tempo l'organo che consente all'uomo di vivere<sup>17</sup>. In virtù di questo, l'uomo può salire sulla Montagna Sacra come il protagonista del film di Jodorowsky o sul Monte Analogo di Daumal o scendere nel proprio cuore come auspica Guénon. Riesce a realizzare questo obiettivo tramite una particolare curvatura dello spazio reale che coincide con uno spazio intrinsecamente spirituale: è quello spazio di tangenza dove il finito si fonde con l'infinito.

Ovviamente, il salto tra finito e infinito – fondamentale per conoscere ed entrare nello spazio sacro – è di difficile comprensione e di particolare difficoltà. Lo insegna, in maniera esemplare, Castaneda quando scrivendo di un (vero o presunto) esperimento di uscita dal proprio spazio afferma: «Cominciai a ondeggiare avanti e indietro come una foglia. Poi anche la testa fu privata del suo peso e di "me" non rimase altro che un centimetro quadrato, una scheggia, un minuscolo ciottolo. Tutto il mio sentire vi era concentrato; poi la scheggia parve scoppiare, e andai in mille pezzi. Seppi, o qualcosa seppe, che ero consapevole di tutti i mille pezzi nello stesso istante. Ero la consapevolezza stessa»<sup>18</sup>. Non è un caso che la spirale – in cui ci siamo già imbattuti – sia considerata, in stretta analogia

---

<sup>15</sup> Non a caso, il punto centrale del *mandala* da dove si origina l'*axis mundi* – nella tradizione buddhista – è la sede del *cakravartin*: il Signore del mondo ma anche l'uomo perfetto (cfr. P. Filippini-Ronconi, *Il Buddismo*, Newton Compton, Roma, 1994, p. 12 e G. Tuccio, *Teoria e pratica del mandala*, Ubaldini, Roma, 1969, p. 59).

<sup>16</sup> R. Guénon, *Il Cuore e la Caverna in Simboli della Scienza Sacra*, trad. it., Adelphi, Milano, 1990, p. 185.

<sup>17</sup> Cfr. *Cuore* in J. Chevalier – A. Gheerbrant, *Dizionario dei simboli*, vol. I, op. cit., pp. 359-362.

<sup>18</sup> C. Castaneda, *L'isola del Tonal*, a cura di F. Jesi, Mondadori, Milano, 1989, p. 361.

con il labirinto<sup>19</sup>, come il luogo misterioso e onirico dove può perdere vita e senno colui che Dio vuol colpire: come recita l'antico proverbio latino secondo cui «*Quos Deus vult perdere, dementat prius*»<sup>20</sup>. Il salto – cui si faceva riferimento – è soprattutto un salto mentale: o, forse meglio, ontologico in quanto equivale a penetrare in una dimensione di totalità dove vigono una logica “altra”, un altro linguaggio ed altre regole comportamentali rispetto al nostro mondo, alla nostra logica, ai nostri comportamenti.

L'uomo – se vuole partecipare alla spazialità sacra – deve entrare (o rientrare) in questa dimensione di totalità, ottenendo quello che per gli antichi gnostici era la vera conoscenza: la gnosi, per l'appunto<sup>21</sup>. O che per i moderni psicologi-analitici è il processo di individuazione, la cui meta è lo spazio del divino: lo spazio trans-personale e infinitamente finito del Sé<sup>22</sup>. La sua possibilità è stata simboleggiata, in forma umana, dall'immagine archetipica del Cristo<sup>23</sup> che – in quanto icona del Sé – è pensabile come la “totalità psichica dell'uomo”, ma anche come il “Punto Omega” in cui tutto converge, come sosteneva Teilhard de Chardin<sup>24</sup>. In questo percorso l'uomo – che si avvia sulla strada che lo porterà al Sé – dovrà necessariamente sperimentare la curvatura del Monte Analogo. Solo così potrà entrare in quello spazio particolare – circoscritto ed infinito nello stesso tempo (è il linguaggio della *complexio*) – che coincide, in tutte le tradizioni simboliche, con il Paradiso (dal persiano *apiri-daeza* o orto circondato da un muro) dove è possibile

---

<sup>19</sup> Cfr. P. Santarcangeli, *Il libro dei labirinti. Storia di un mito e di un simbolo*, Sperling & Kupfer, Milano, 2000.

<sup>20</sup> «Dio toglie il senno a coloro che vuole mandare in perdizione» (Anonimo). Qualcuno ipotizza che sia una modificazione di una frase di Euripide.

<sup>21</sup> Cfr. G. Filoramo, *L'attesa della fine Storia della gnosi*, Laterza, Roma-Bari, 1987 e anche A. Magris, *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia, 1997.

<sup>22</sup> Sul processo d'individuazione nel pensiero junghiano che della psicologia-analitica è il padre-fondatore, cfr. J. Jacobi, *La psicologia di C. G. Jung*, trad. it., Boringhieri, Torino, 1973, p. 157 ss.

<sup>23</sup> Cfr. C.G. Jung, *Interpretazione psicologica del dogma della Trinità* in *Opere*, vol 11, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p. 155. In molti passi, Jung sottolinea come nell'immagine archetipica di Cristo-Sé-totalità sia assente il male e quindi, per molti, aspetti non lo si possa intendere come una compiuta *complexio oppositorum*. Posizione questa che si risolve – giustamente – nella vicenda tenebrosa-luminosa del dramma dell'incarnazione che si presenta nell'uomo come processo individuativo, ossia come costruzione di una completa ed armonica personalità (op. cit. pp. 155-156). Più semplicemente, forse, si potrebbe dire che Cristo partecipa al male in quando nella sua immagine umana è compartecipe dello stacco dell'uomo dalla totalità originaria e pleromatica: cosa questa che, appunto, si può concepire come degenerazione dalla premeva condizione e, quindi, come qualcosa di male.

<sup>24</sup> Cfr. P. Teilhard de Chardin, *L'evoluzione convergente*, trad. it., SEI, Torino, 1995.



comunicare, senza difficoltà, con il mondo divino<sup>25</sup>. Solo così potrà trovare dimora nella Gerusalemme Celeste descritta nell'*Apocalisse*: anch'essa spazio infinito e circoscritto in cui ad una difficile entrata corrisponde una non meno difficile uscita.

Va da sé che la citata via della curvatura è la via simbolica che si qualifica come esoterica nella forma rituale e liturgica. Essa è sempre segreta e riservata in quanto non tutti sono in grado di percorrerla: per le difficoltà – se non altro psicologiche – che implica la particolare disposizione d'animo per iniziare il cammino e senza la quale ogni spazio non umano è precluso. Il vero sapere non è un diritto acquisito e neppure è il frutto di una scelta democratica: la verità non si mette ai voti. Certo molti uomini tentano e hanno sempre tentato – in mille modi e lo fanno tuttora<sup>26</sup> – di oltrepassare la curvatura dello spazio e salire sul Monte Analogico: per entrare nello spazio divino. Alcuni ci sono riusciti *naturaliter* come i grandi mistici<sup>27</sup> o come quegli individui dalle particolari capacità percettive e sensibili che li rendono a-nomali. Ma non fanno storia. I più hanno, invece, solo tentato di trovare un metodo per entrarvi, si sono impegnati per scoprire una via: una via che, quanto meno, li avvicinasse a questa inavvicinabile meta.

Nasce da questa tensione profonda lo sforzo – da parte dell'uomo – di reperire una spazialità sacra a perfetta imitazione di quella divina per il cui tramite ricostituire l'immagine del *Pleroma* e in grado di superare, per via analogica, la strettoia della dalla curvatura entrando in quella "*sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam*".

## 2. La fenomenologia dello spazio sacro

Molteplici sono, quindi, gli spazi sacri che l'uomo – facendone un tempio interiore o esteriore – ha tentato di costruire per realizzare l'*opus magnum* del contatto col divino. È il motivo per cui analizzare il significato della spazialità sacra – che sia pagana o cristiana, poco importa – equivale a scrivere un trattato sulla potenza del divino che in essa si

---

<sup>25</sup> Cfr. J. Delumeau, *Storia del paradiso*, trad. it., Il Mulino, Bologna, 1994.

<sup>26</sup> Sarebbe curioso – ancorché qui impossibile – un *excursus* sulla fisica quantistica.

<sup>27</sup> Cfr. E. Zolla, *I mistici dell'Occidente*, 2 voll. Adelphi, Milano, 1997.

manifesta: in una continua ripetizione dell'atto creativo iniziale a carattere cosmico<sup>28</sup>. Per questo, tradizionalmente, una porzione di spazio – una caverna, un bosco, una montagna, una casa, un paese, una città, una fonte – viene “trovata”, “orientata” e “recintata” in quanto contenitore della potenza del divino. Per il medesimo motivo, l'uomo – entrandovi per il culto, recandovisi in pellegrinaggio o venendovi in contatto – partecipa direttamente dell'infinita potenza creativa di cui lo spazio è impregnato. Come afferma van der Leeuw: «il santuario è un centro di potenza, un mondo per sé»<sup>29</sup>. Partecipare a questa potenza implica un vero e proprio “salto ontologico”: quello che porta nella “circonferenza”, al di là della curvatura dello spazio. Cosa questa che avviene secondo scansioni date: vediamole in una sorta di progressione: seppur semplificata al massimo.

*Il primo livello* di questa progressione è sicuramente intuitivo e si fonda sul rito come ripetizione rassicurante<sup>30</sup>: rito che deve essere – a sua volta – compiuto in un luogo particolare e significativo. Si potrebbe ipotizzare che uno dei primi luoghi in cui il rito ha svolto la sua funzione sia stata la caverna che – come *uterus mundi* – rimanda alla presenza (e alla potenza) di una divinità materna ed uroborica a cui l'uomo soggiace: «La situazione psichica del gruppo nelle caverne corrisponde a quella di chi è dominato dall'archetipo della Grande Madre Montagna. L'inclusione nelle profondità della montagna rappresenta concretamente lo stato di chi è prigioniero di questo archetipo, il cui peso immane domina e determina a livello inconscio la situazione patriarcale dell'uomo primitivo»<sup>31</sup>. L'inconscio che viene evocato rimanda ad una situazione emotiva, passionale e sensibile che esprime la dimensione pericolosamente materna. Non a caso, in tedesco la caverna (*Höhle*) ha la stessa radice di inferno (*Hölle*). Tuttavia, nella caverna sono presenti – seppur ad uno stato latente – i presupposti per l'acquisizione (che si realizzerà in un lento progresso filo ed ontogenetico) di un maggior livello di coscienza: un livello

---

<sup>28</sup> Cfr. M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, trad. it., Boringhieri, Torino, 1986<sup>4</sup>, p. 377 ss.

<sup>29</sup> G. Van Der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, trad. it., Boringhieri, Torino, 1992, p. 312.

<sup>30</sup> Sul rito – tra gli infiniti riferimenti possibili – cfr. A. van Gennep, *I riti di passaggio*, trad.it., Boringhieri, 1988<sup>3</sup>; *I riti di iniziazione*, a cura di J. Ries, trad. it., Jaca Book, Milano, 1989; M. Eliade, *I riti del costruire*, trad. it., Jaca Book, Milano, 1990; E. Neumann, A. Portmann, G. Scholem, *Il rito - Quaderni di Eranos*, trad. it., RED, Como, 1991; M. Riemschneider, *Riti e giochi del mondo antico*, trad. it., Convivio, Firenze, 1991;



«che riflette una legge interiore ordinatrice la quale, al pari dell'istinto, è depositaria di un sapere superiore più forte addirittura del terrore che emana dall'immagine della terribile Madre Montagna»<sup>32</sup>. Questa acquisizione coincide con il passaggio all'esterno: con l'abbandono delle cavità latomistiche e con l'uscita alla luce del sole.

Sicuramente, è un passaggio in cui l'uomo raggiunge un più elevato grado di coscienza, ancorché in uno stadio ancora incompiuto. Esso coincide con lo spazio naturale: con il bosco<sup>33</sup>. È il tempio eretto nel bosco o il bosco stesso visto come tempio – il *Nemeton* caro ai Celti – dove l'albero (l'Igdrasil nordico, ad esempio) si protende verso il cielo (simbolo di un più elevato grado di coscienza) e su cui verrà impiccato Odino affinché possa ottenere la conoscenza assoluta: quella che si può raggiungere solo innalzandosi al cielo. Ma del tutto omologhi al bosco si possono considerare anche i templi greci che sembrano innalzarsi al cielo come se fossero un naturale prolungamento del suolo: basta pensare al tempio di Segesta, al Partenone o a quelli che si stagliano nella Valle dei Templi di Agrigento.

Ora, il rito che si svolge all'aperto è oblativo e protettivo e testimonia l'abissale differenza tra l'uomo e Dio. Segna un passaggio epocale in cui all'intuitivo-primordiale del materno si unisce la spinta propulsiva verso l'alto del cielo-sole-padre-coscienza. Rappresenta una spinta che poi ricade sulla terra nella forma dello spazio sacro del mitreo o di quello cristiano catacombale dove l'illuminazione celeste rischiarava le latomie del terreno: cifra simbolica di quelle dell'animo. Il rito, in questo caso, accanto a quello oblativo acquisisce un carattere accrescitivo.

Si giunge, infine, allo spazio templare vero e proprio di ascendenza egizio-giudaico-romano-cristiana: che giunge – sostanzialmente invariato nel suo significato – sino all'età attuale. Esso s'innalza dal buio materno-naturale-uroborico-intuitivo – rappresentato dalla cella del *Santa Sanctorum* o dai penetranti delle cripte romaniche – alla luminosità solare del cielo delle verità grazie ad una possente struttura architettonica. Struttura che, spesso,

---

<sup>31</sup> E. Neumann, *Il significato psicologico del rito* in E. Neumann, A. Portmann, G. Scholem, *Il rito, op. cit.*, p. 14.

<sup>32</sup> *Op. cit.*, p. 15.

<sup>33</sup> Cfr. *Il bosco sacro*, a cura di E. Zolla e M. Maymone Siniscalchi, Bastogi, Foggia, 1992

riproduce nel suo assetto planimetrico la mappa del mondo: secondo i presupposti ed i principi della Sacra Geometria. In questo caso, il rito (la liturgia) ha come scopo la riproduzione perfetta e compiuta dello spazio sacro e divino in quello in cui l'uomo si colloca e che rappresenta il punto di tangenza tra cielo e terra. Opportunamente, scrive Durand: «Il *templum*, prima di essere simbolicamente ritagliato nel cielo augurale, è il rettangolo, la cinta magica che l'aratro traccia e scava sul suolo. Se la nozione di centro integra rapidamente elementi maschili, è importante sottolineare le sue infrastrutture ostetriche e ginecologiche. Il centro è ombelico, *omphalos*, del mondo»<sup>34</sup>.

Tutti gli spazi templari esprimono, così, la perfetta corrispondenza con la planimetria cosmica: lo spazio infinito ed ordinato del potere divino<sup>35</sup>. Chi in essi penetra, per loro tramite si santifica e, percorrendoli, partecipa dell'essenza divina. In una basilica cristiana (che poi significa dimora regale) lo spazio intercorrente tra il vestibolo e l'abside – tra la porta d'entrata e l'altare maggiore – segna il percorso ideale e sapienziale che va dall'Occidente all'Oriente, dalla porta della morte a quella aurorale della vita: «*La chiesa è l'immagine del mondo*» scrive san Pier Damiani<sup>36</sup>. Ma lo spazio in cui sono racchiuse la vita e la morte, le tenebre mortifere della notte e la luce vitale del giorno è ciò che esprime la totalità del divino che si è oggettivato in uno spazio terreno. Lo afferma Dio stesso quando dà ad Ezechiele disposizioni precise per la costruzione del suo tempio, della sua casa: «Figlio dell'uomo, questo è il luogo del mio trono e il luogo della pianta dei miei piedi....fa conoscere loro la forma di questo tempio, la sua disposizione, le sue uscite, le sue entrate, tutti i suoi aspetti, tutti i suoi regolamenti, tutte le sue forme e tutte le sue leggi: mettili per iscritto davanti ai loro occhi, affinché osservino tutte le sue norme e tutti i suoi regolamenti e li mettano in pratica»<sup>37</sup>. In tale spazio privilegiato, l'uomo può sperimentare la perfetta conoscenza del divino e, con essa, della salvezza: come avviene per i labirinti disegnati sui pavimenti delle basiliche romaniche e delle cattedrali gotiche. «Il

---

<sup>34</sup> G. Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, trad. it., De Donato, Bari, 1991<sup>5</sup>, p. 247.

<sup>35</sup> Cfr. C. Bonvecchio, *Planimetrie regali e planimetrie celesti: lo spazio sacro dell'autorità* in *La spada e la corona. Studi di simbologia politica*, Barbarossa, Milano, 1999, pp. 67-87.

<sup>36</sup> Cit. in J. Hani, *Il simbolismo del tempio cristiano*, trad. it., Arkeios, Roma, 1996, p. 29.

<sup>37</sup> *Ez.*, 43, 7-11.

labirinto era noto come *Chemin de Jérusalem*...e il centro era chiamato *Ciel* o *Jérusalem*»<sup>38</sup>. Il rito che si traduce nella immutabilità e nella solennità della lingua sacra e della liturgia ricrea, continuamente, questo spazio, cercando di estenderlo all'interno dell'animo dei fedeli: sino a quando essi stessi si sacralizzano. Per questo nella *Divina Liturgia* di San Giovanni Crisostomo – nell'*Inno Cherubico* – si trova l'invocazione che recita *ta aghia tois aghiois*: ossia le cose sante sono destinate ai fedeli, a loro volta, santificati. Va da sé che lo spazio così ottenuto deve essere preservato – accuratamente e continuamente – dalla contaminazione del negativo: il *mysterium* per sua natura *fascinans* è anche sempre *tremendum*.

Naturalmente, altri soggetti hanno la *potestas* di ricreare il medesimo spazio sacro: lo spazio divino. Significa che ciò che è stato attribuito al tempio cristiano – ovviamente estensibile anche alla Sinagoga, alla Moschea o a altri sacri luogo di culto – è appropriato parimenti anche a quella spazialità templare che, pur non essendo specificatamente religiosa, non per questo è meno simbolicamente sacrale. Basta considerare lo spazio iniziatico-sacrale proprio di un Tempio massonico che viene costruito e decostruito, ritualmente, ad ogni Tornata (riunione) di Loggia alla Gloria del Grande Architetto dell'Universo: con parole appropriate e di alto valore simbolico<sup>39</sup>. In tale Tempio, una complessa simbologia rimanda alla costruzione di uno spazio particolare e cosmico in cui si sacralizzano i lavori che i Liberi Muratori svolgeranno e tesi ad illuminare – secondo la ritualità massonica – il mondo e l'uomo, perfezionandoli *ad indefinitum*: «Il Tempio, ogni volta che lo si può realizzare, è un luogo sacro dove regna la Luce nel senso massonico della parola»<sup>40</sup>. Terminata la Tornata rituale, il Tempio viene desacralizzato e lo spazio perde la caratteristica che lo permeava durante la ritualità. Tutto ciò sta a significare che se l'uomo non partecipa continuamente allo spazio divino fa inaridire il suo rapporto con il divino e perde il contatto con il suo Sé e con la totalità della sua psiche. L'uomo, infatti, ha bisogno – se non vuole soffocare nella sua razionalità – di quella particolare curvatura dello spazio cui si faceva cenno in riferimento al Monte Analogo.

---

<sup>38</sup> P. Santarcangeli, *Il libro dei labirinti*, op. cit., p. 195.

<sup>39</sup> Cfr.. C. Bonvecchio, *Esoterismo e Massoneria*, Mimesis, Milano, 2007.

### 3. Lo spazio divino-umano

La seconda risposta alla domanda iniziale inerisce, invece, allo spazio divino che viene offerto all'uomo affinché il divino possa oggettivarsi materializzando la *complexio oppositorum* di cui è l'espressione. Anche il divino non può rimanere circoscritto nella sua spazialità: se non a rischio di diventare autoreferenziale. Deve necessariamente umanizzarsi, anche a costo di una sua decadenza: come insegna il *vulnus* al *Pleroma* causato – nella teologia gnostica – da Sofia<sup>41</sup> o dal peccato originale in quella giudaico-cristiana. Si potrebbe ipotizzare che anche il divino necessita di una terra “analogica”: al pari dell'uomo. E l'ha sempre cercata – anche con difficoltà – nella curvatura dello spazio umano. È il motivo per cui il divino ha sempre offerto all'uomo uno spazio materiale da condividere con lui: sino dai tempi più arcaici.

Questo spazio è stato, inizialmente, lo spazio abitativo, luogo elettivo dei lari e degli antenati che – portati con sé o, in seguito, sepolti sotto la soglia di casa o del focolare – facevano della casa un particolare spazio consacrato. Essa, al pari del corpo dell'uomo, custodiva insieme lo spirito divino e l'anima dell'uomo (la psiche, se si preferisce)<sup>42</sup>. In questo modo, la casa diventava il centro di una serie di nodi simbolici fondamentali che esprimevano la totalità e che trovavano forma linguistica in espressioni particolarmente significative come la “casa paterna”, la donna di casa (*Hausfrau* in tedesco che significa moglie), la patria che in tedesco, ad esempio, come *Haimat* deriva da *Haus*, casa. E così via. Certo, per l'uomo delle origini, la casa (ancorché provvisoria e minimale) era l'unico riparo che – nei lunghi spostamenti della sua vita nomadica – lo metteva al riparo dalle insidie che gli venivano dall'esterno e che identificava nel potere schiacciante e terrificante della Grande Madre. Era la terribile Madre degli dei che incarnava il divino e si presentava

---

<sup>40</sup> J. Boucher, *La simbologia massonica*, trad. it., Atanor, Roma, 1990, p. 81.

<sup>41</sup> Cfr. C. Bonvecchio, *Potere della Gnosi e gnosi del potere: un percorso sapienziale* in *Gli Arcanti di questo mondo*, a cura di C. Bonvecchio e T. Tonchia, Edizioni Università di Trieste. Trieste, 2000, pp. 309-369.

<sup>42</sup> Per questo motivo è tipico delle tradizioni popolari lasciare aperta una finestra o un pertugio della casa per favorire la fuoriuscita dell'anima del defunto (cfr. A. M. Di Nola, *La nera Signora – Antropologia della morte*, Newton Compton, Roma, 1995, p. 246). Va nella stessa direzione il famoso sogno di Jung in cui la discesa nei vari livelli di una antica casa simboleggiava gli strati più arcaici della psiche (cfr. C. G. Jung, *Sogni, ricordi, riflessioni*, a cura di A. Jaffé, trad. it., Mondadori, Milano, 1978, p. 201 ss.).

ora come natura animata, ora come natura inanimata: a secondo dei casi<sup>43</sup>. In seguito – con il progressivo abbandono del nomadismo – lo spazio del divino si è trasformato in quello del villaggio in cui il divino scorgeva il rispecchiamento di sé. Era un rispecchiamento che dava all'uomo la possibilità di acquisire una stabilità psicologica tale da contrastare, almeno parzialmente, il dominio della Grande Madre e di costruire un significato per la propria esistenza non più legata al contingente. Il villaggio diventerà così il prolungamento della abitazione di cui manterrà il valore simbolico, pur rappresentando qualcosa di più. Rappresentava la comunità come icona del divino e la cui partecipazione era sinonimo di identità e di destino<sup>44</sup>. Con il villaggio nasce, parallelamente, il primo embrione di soggettività autonoma che trova la rispondenza in una maggior coscienza del divino in se stesso. Ossia, il divino con il villaggio inizia a recuperare una autonomia – ancorché non ancora ben delineata – dalla Grande Madre, pensandosi sempre più come l'insieme di tante coscienze individue, autonome e creatrici: come avviene, con tutte le contraddizioni e ambiguità del caso, con il Dio dell'*Antico Testamento*<sup>45</sup>.

In seguito, alimentata da una maggior coscienza della propria soggettività comincia a sorgere, dal villaggio, quella che sarà il primo embrione di città<sup>46</sup> che vedrà, anche, il progressivo sviluppo e assestamento dell'idea di coscienza divina rappresentata da un Dio maschile e uranico: unico Signore degli altri dei e avversario della Grande Madre. Alla fine di questo percorso, la totale autonomizzazione dal tutto della natura, l'azione del dividere e del diversificare stabilizzerà – nella città – il soggetto<sup>47</sup> e, insieme, sterilizzare il suo *habitat* da ogni contaminazione con la natura e con le sue divinità ancestrali. In funzione di ciò, l'uomo divenuto soggetto autonomo sentirà di doversi innalzare sempre più verso il cielo

---

<sup>43</sup> Cfr. E. Neumann, *La Grande Madre. Fenomenologia delle configurazioni femminili dell'inconscio*, trad. it., Astrolabio, Roma, 1981. Sulla percezione del potere schiacciante della Grande Madre, cfr. L. Levy Bruhl, *L'anima primitiva*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p. 26 ss.

<sup>44</sup> Sulla comunità cfr. F. Tönnies, *Comunità e società*, trad. it., Comunità, Milano, 1979.

<sup>45</sup> Sulle contraddizioni di una coscienza divina, per un verso ancora assimilabile ai numerosi dei (o eloim) tributari alla Grande Madre ma per un altro sempre più autonoma e individua, cfr. C. G. Jung, *Risposta a Giobbe* trad. it. in *Opere*, vol. 11, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, pp. 357-457 e anche R. Schärff Kluger, *Psiche e Bibbia*, trad. it., Giuntina, Firenze, 1991.

<sup>46</sup> Cfr. AA.VV., *La città e il Sacro*, a cura di F. Cardini, Scheiwiller, Milano, 1994.

trovando nel divino una omologa e speculare rispondenza. Nasce da ciò la spinta a costruire dimore stabili e possenti che si ergano quasi a sfida della Madre Natura e della sua forza. Case, palazzi, torri, piramidi e ziggurat – vere cattedrali della coscienza – s’elevano verso il cielo: sono i prodromi delle grande città medio orientali egizie, caldee prima greche e romane poi.

#### 4. La città

La città è la cifra misteriosa di un legame che unisce l’orizzontale (il terreno) con il verticale (le mura, le case, i palazzi, i templi), a loro volta espressione simbolica del legame che stringe la terra (l’orizzontale) al cielo (il verticale). Per questo, l’architettura cittadina – funzionale all’individuo e alla collettività – s’intreccia con le architetture cosmiche ed uraniche di cui è il simbolo e la manifestazione terrena. Insomma, la città è qualcosa che inerisce strettamente al divino e al cosmo, unendo unendolo all’uomo. Si potrebbe anzi dire che i due momenti sono strettamente congiunti nel nome di un ordine che stringe entrambi e che si radica nel divino. Tale ordine planimetrico rivela il desiderio divino di fondersi con l’umano e la speranza insita, da sempre, nell’animo umano di ubbidire al comando divino per evitare l’implacabile legge del divenire. La costruzione della città non è che un modo per esorcizzare, nella costruzione di strutture durevoli, il terrore del transeunte: della morte, e di quel nulla incombente che sembra schiacciare l’uomo. D’altronde, l’analogo vale anche per il divino e per il suo timore di scomparire, ingoiato dal passato: dal tempo. Neppure il divino può sottrarsi al tempo. Siffatta tensione è talmente radicata nella divinità e conseguentemente nell’umanità da rimanere costante nel corso dei secoli, sino a giungere, seppur morfologicamente diversificato, nel presente. La volontà di edificare città ha, così, sempre coinciso con il desiderio di rivendicare un destino che togliesse all’uomo (e al divino) l’ipoteca della sua fine esonerandolo – nel costruire – dal tempo. È il motivo per – in tutte le tradizioni mitiche e religiose – l’atto del

---

<sup>47</sup> Cfr in proposito, C. Bonvecchio, *Logos, Mithos, Nomos in Immagine del politico*, CEDAM, Padova, 1995, pp. 17-46.



costruire ha sempre provocato un grande rispetto (e qualche invidia) da parte del divino: come insegna l'*Antico Testamento*<sup>48</sup>.

D'altronde, l'atto del costruire è, sempre, una *imitatio Dei* e, di converso, una prova – per il divino – della sua esistenza oggettivata in una costruzione. La costruzione – e segnatamente la costruzione di città – simbolicamente, riproduce il mondo: il cosmo creato da Dio. Così, all'edificazione della città, l'uomo si accosta con atteggiamento reverenziale in quanto nello spazio che essa circonda è racchiuso il significato ultimo dell'essere, la risposta ai problemi che tormentano l'uomo e anche il divino. Infatti, il *cosmos* – oltre all'immagine spaziale sua propria – rimanda all'assetto razionale ed armonico che pervade tutto il creato e che si esprime nel volere divino, da sempre esistente ed operante ma che deve costantemente realizzarsi. La costruzione cittadina manifesta, dunque, un ordine. L'ordine, a sua volta, è ciò che dà senso al vivere, indirizzandolo e contestualizzandolo in qualcosa di non legato al presente. L'ordine è la prova stessa del divino. Ne deriva una potente valenza sacrale che infonde in ogni edificazione di città l'impronta di un grandioso disegno che lascia attonito chi lo contempla ed appagato chi ad esso si conforma. Lo spazio cittadino si rivela, così, uno spazio sacro. Come ricorda Eliade: «c'è uno spazio sacro e quindi forte, significativo, e ci sono altri spazi che non sono sacri e sono perciò privi di struttura, forma e significato»<sup>49</sup>.

Lo spazio sacro forma, di conseguenza, un tutt'uno con l'ordine del mondo, facendo sì che abbia significato e che possa essere governato. Costruire è, di conseguenza, un ordinare, un governare<sup>50</sup> e chi costruisce svolge una sorta di funzione superiore, regale, divina e viceversa. L'esigenza di rispondere alle ansie e alle paure del finito si converte – grazie al costruire – in quella di un ordine infinito, di un governo senza tempo. Chi ordina, governa, guida e fonda città ha sempre avuto un ruolo divino: che sia un uomo o un dio o l'immagine terrena di un dio, è di scarso rilievo in quanto in tutte le tradizioni simboliche, l'immagine del costruttore che governa, del re o del Dio che costruisce sono tra loro

---

<sup>48</sup> Cfr. P. Zumthor, *Babele*, trad. It., Il Mulino, Bologna, 1998.

<sup>49</sup> M. Eliade, *Mondo. Città. Casa in Occultismo, stregoneria e mode culturali. Saggi di religioni comparate*, trad. it., Sansoni, Firenze, 1984<sup>2</sup>, p. 24.

<sup>50</sup> Cfr. A. Danielou, *Miti e dei dell'India*, trad. it., RED, Como, 1996, p. 272.

omologhe. Si può ricordare – esemplificativamente – il modello sumerico, in cui il sovrano «teneva a presentarsi come alacre costruttore e restauratore di dimore divine»<sup>51</sup>.

Costruire città ripete e rafforza – in stretta somiglianza – l’opera del Cosmocratore che trae l’universo dal nulla, come avviene per il dio delle religioni del Libro o per il dio che lo sogna, come nella tradizione indu<sup>52</sup>. Il che fa del Cosmocratore il vero padre dell’uomo, come mostra l’inno sumerico che narra della fondazione della città di Eridu, famosa località dove si celebrava il dio Enki: «Così, allorché dal cielo furono discesi [lo Scettro regale]/ l’augusta Corona e il Trono reale [Enki?] ne stabili [la sacra Etichetta e gli augusti poteri?]/ [ed egli fece] gli impianti murari delle città/ ciascuna nel suo sacro sito. [...]La prima, Eridu, egli la consacrò a se stesso, Nudimmud il *leader*»<sup>53</sup>. Ma con ciò viene posta una strettissima analogia tra il costruttore celeste e quello umano che diventano loro interscambiabili in una totale pienezza e autonomia della coscienza.

Significativo in proposito è il mito di Caino<sup>54</sup> in cui Caino – il primo esponente della dimensione conscia – si ribella al capriccioso Dio dell’Antico Testamento (per molti aspetti ancora simile alla Grande Madre) in nome della sua piena autonomia soggettiva, trionfando su di lui al punto che Dio non solo non osa punirlo ma consente che dia origine ad una città: «Si mise poi a costruire una città che chiamo Enoch, col nome di suo figlio»<sup>55</sup>. È evidente che Dio ha avuto bisogno del ribelle Caino per costruire una città in quanto solo la ribellione poteva consentire – in virtù di una piena, libera e totale soggettività – una funzione creativa che si riverberava su Dio in nome del presupposto della somiglianza dell’uomo con lui. Dio, insomma, è ulteriormente rassicurato da Caino sulla sua capacità di creare. Ma se la città è correlata al soggetto è altresì correlata ad una dimensione uranica e superiore: quella creativa del divino. Con il che, si può porre in essere una stretta correlazione tra le celesti planimetrie e quelle delle città terrestri: planimetrie strettamente

---

<sup>51</sup> P. Xella, *La città divina. Cultura urbana e politeismo nel vicino Oriente antico* in *La città e il sacro*, op. cit., p. 35.

<sup>52</sup> Cfr. J. Campbell, *Le figure del mito*, trad. it., RED, Como, 1991, p. 7.

<sup>53</sup> P. Xella, *La città divina. Cultura urbana e politeismo nel vicino Oriente antico*, op. cit., p. 15.

<sup>54</sup> Cfr. C. Bonvecchio, *Il segno di Caino come archetipo del potere in Immagini del politico*, op. cit., pp. 47-87.

<sup>55</sup> *Gen.*, 4, 17.

associate alla corrispondenza tra sovrano uranico e sovrano terrestre. Le città dell'uomo sono le città di Dio e viceversa<sup>56</sup> e lo sviluppo cittadino segue di pari passo le divine architetture dello spirito, diventando il punto di raccordo tra terra e cielo. Diventa un *omphalos mundi*, un "ombelico del mondo": il punto centrale da cui s'innalza l'*axis mundi*. In questa accezione, non meraviglia che la città ed il tempio vengano concepite come un unico spazio e che alcune città, vengono considerate come le dimore elettive del divino: come Roma, Costantinopoli, Mosca, Benares e così via.

Nel Cristianesimo, poi, la Città Santa viene vista come il calco della agostiniana città celeste a cui si devono conformare le città terrene: per essere il modello di quella divina. Non è un caso che il grande lampadario della cappella palatina di Acquisgrana sia forgiato nella forma della Gerusalemme celeste e che questo, una volta illuminato, cali simbolicamente in terra: in ciò non differente dalla Gerusalemme celeste dell'*Apocalisse* che cala sulla terra diventando l'unica vera e reale città. Perciò, se una città non si presenta come una città celeste non può che essere una presenza negativa: è il *regnum* del *saeculum*. E come la città sono i regni che se non sono illuminati dalla divina luce dello spirito non possono che essere bande di malfattori. Come ricorda Agostino quando scrive: «*Remota iustitia itaque, quid sunt regna nisi magna latrocinia? Quia et ipsa latrocinia quid sunt, nisi parva regna?*»<sup>57</sup>. Città celesti, città terrestri, Dio, sovrano, uomo sono dunque termini strettamente congiunti ed inscindibili mentre la chiesa cattedrale – detta matrice e situata al centro della città – è, per definizione, la casa divina. In essa, s'incoronano i re, si battezzano e si seppelliscono gli uomini: tutto avviene *ad sanctos* affinché tutti divengano santi. E affinché il divino sia operante *in temporalibus*. Su questa base, si sviluppa un sorta di urbanistica mandalica fondata sulla casa divina che diventa il centro nevralgico di un mondo gerarchizzato (basta pensare al feudalesimo) e il perno dell'equilibrio tra uomo spirituale e uomo terreno dove si riflette l'impronta del divino.

---

<sup>56</sup> Così Roma sarà tracciata da Romolo e Remo in accordo con le predizioni degli auguri, inglobando il *mundus*, l'apertura che collega al mondo infero, in un certo senso luogo della Grande Madre.

<sup>57</sup> «Una volta che si è rinunciato alla giustizia, che cosa sono gli Stati, se non una grossa accozzaglia di malfattori? Anche i malfattori, del resto non formano dei piccoli Stati?» (Agostino, *La città di Dio*, a cura di L.Alici, Rusconi, Milano, 19902, pp. 221-222).

## 5. La secolarizzazione

Il processo di secolarizzazione muta questo quadro<sup>58</sup>. Senza entrare nel merito<sup>59</sup>, sembra quasi che la nuova realtà sociale che si sta dispiegando possa, in qualche modo, mettere in dubbio certezze acquisite ed una fede nella totalità in passato granitica e incrollabile. In questo contesto, la città più che essere la manifestazione del divino, assurge a luogo dell'indipendenza e della libertà dell'uomo. Non coincide con la negazione della religione ma con l'affermazione del mondo laico in cui il Palazzo comunale (il broletto) sorge accanto al duomo e in cui la libertà dell'individuo – svincolato da tutto – trova proprio nella potenza collettiva della città il suo punto di forza. La città si trasforma in uno spazio aperto in cui l'uomo non si rapporta più, se non marginalmente, con il divino ma con gli altri uomini. Lentamente, il divino viene separato dalla città e dal suo spazio. Ma con ciò cambiano tutte le regole e mentre le mura non difendono più la città dal maligno ma dalle altre istituzioni nascono al suo interno le eresie: come accade, ad esempio, per i Catari e gli Albigesi<sup>60</sup>. Nel contempo, lo spazio cittadino da regno del sacro tenderà sempre più a trasformarsi nel regno del bello: come avviene per le città rinascimentali, cifra simbolica di una armonia istituzionale che non passa più per il religioso. La città non rimanda più all'immagine di una simbolica Gerusalemme Celeste in cui tutti gli uomini dovrebbero avere dimora. Ora, essa esprime la razionalità geometrica, a sua volta sinonimo di

---

<sup>58</sup> Secolarizzazione è un termine – specifico del diritto canonico degli ultimi decenni del cinquecento – che ha, originariamente, una connotazione esclusivamente giuridica: significa, sostanzialmente, la riduzione di un religioso allo stato secolare. Cfr., in merito, G. Marramao, *Cielo e terra. Genealogie della secolarizzazione*, Laterza, Roma – Bari, 1994, p. 16. In merito alla secolarizzazione cfr. ancora – a titolo esclusivamente indicativo, considerata la sterminata bibliografia sussistente – H. Lübke, *La secolarizzazione: storia e analisi di un concetto*, trad. it., Il Mulino, Bologna, 1970; A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano, 1970; F. Gogarten, *Destino e speranza nell'epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico*, trad. it., Morcelliana, Brescia, 1972; *La secolarizzazione*, a cura di S. Acquaviva e G. Guizzardi, Il Mulino, Bologna, 1973; G. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, Editori Riuniti, Roma, 1985; R. Koselleck, *Accelerazione e secolarizzazione*, Istituto Suor Orsola Benincasa – ESI, Napoli, 1989; W. Pannenberg, *Cristianesimo in un mondo secolarizzato*, trad. it., Morcelliana, Brescia, 1991; H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, trad. it., Marietti, Genova, 1992; C. Bonvecchio, *Secolarizzazione, Logos, Nomos: alcune riflessioni in Esperienza giuridica e secolarizzazione*, a cura di D. Castellano e G. Cordini, Giuffrè, Milano, 1994, pp. 237–241.

<sup>59</sup> Non data dall'anno mille – come vuole un rozzo e banale storicismo d'impronta positivista – ma coincide, semmai con il progressivo arroccamento istituzionale della Chiesa che si tramuta in atteggiamenti crudamente difensivi. Lo si può considerare come parallelo alla contesa con l'Impero per la supremazia e con il venir meno di quello stacco tra potere spirituale e potere temporale si cui si basava l'assetto feudale.

quell'*ars bene gubernandi* in cui, in passato, si manifestava il Sacro. Per questo, i trattati che insegnano il governo della città e i trattati di architettura cittadina sono per molti versi omologhi. In entrambi, il richiamo al divino è solo un pretesto di maniera: il centro della città è l'uomo, mentre il divino è confinato sempre più in alto nei cieli dell'astrazione teologica e delle raffigurazioni pittoriche di maniera.

Il suo posto è occupato dallo Stato che diventa l'espressione del nuovo divino – e non a caso il *Leviatano* (il nuovo Stato) è definito da Hobbes un "Dio mortale"<sup>61</sup> – immanente all'uomo e alla società. Sarà lo Stato a impadronirsi della città e ad imporre le sue regole, trasformandosi in una sorta di nuova Grande e temibile Madre che si presenta però sotto le spoglie di una provvida Gerusalemme Celeste, laicizzata. È lo Stato che ambirà a governare l'uomo dal suo interno: senza mediazioni religiose e utilizzando la sua ragione più che il suo cuore. L'affermarsi dello Stato è, tutt'uno con il processo di razionalizzazione dell'uomo che per essere tale deve farsi cittadino. Ed il primo interesse dello Stato-Dio mortale – il caso della Francia del Cardinale di Richelieu insegna – sarà proprio quello di abbattere le mura cittadine: antico retaggio di una difesaalzata nei confronti di tutto ciò che era esteriore. La città diventa aperta e non ha più mura né reali né metaforiche atte a proteggerla. La sua difesa è tutta interiore, ma è lo Stato a garantirla: soprattutto contro chi lo mette in discussione, contro chi non condivide il suo potere assoluto. La città, di conseguenza, diventa una manifestazione dello Stato e mentre i cittadini sono i figli-servi dello Stato la religione si trasforma in religione di Stato. Questa condizione viene espressa, magistralmente, dal famoso detto latino "*cuius regio, eius religio*"<sup>62</sup> che sancisce, di fatto, la subalternità del religioso allo Stato e il definitivo allontanamento del Sacro dallo spazio cittadino e il suo sconfinamento in uno spazio privato: sempre più ridotto e controllato.

---

<sup>60</sup> Cfr. il classico T. Manteuffel, *Nascita dell'eresia*, trad. it., Sansoni, Firenze, 1975.

<sup>61</sup> «Questa è l'origine di quel grande Leviatano, o piuttosto – per parlare con più reverenza – di quel Dio mortale, al quale noi dobbiamo, al disotto del Dio immortale, la nostra pace e la nostra difesa» (Th. Hobbes, *Leviatano*, Parte II, Cap. XVII, 6, trad. it., Laterza, Roma-Bari, 1974, p. 151).

<sup>62</sup> Usato nel Trattato di Augusta nel 1555 stretto tra Carlo e la Lega di Smalcalda, l'espressione latina sanciva la dipendenza religiosa di ciascuno da quella del principe che reggeva lo Stato in cui si trovava a vivere.

Da questo momento, la mancanza del divino negli spazi cittadini genera la paura. È la paura che Dio non ci sia più: che non abiti più le regioni dell'uomo: che non abiti più la città. Ma soprattutto che non creda più in se stesso e, quindi, che si rifugi in una totalità pleromatica ed autoreferenziale: sempre più estranea all'uomo. D'altra parte, se è vero che la città genera forza come espressione del *Leviatano* – il nuovo Dio mortale – è altrettanto assodato che la mancanza del Dio Immortale genera una non meno profonda insicurezza e quindi lascia spazio alla paura<sup>63</sup>. Così, tutta la struttura razionale della città si muta enantiodromicamente<sup>64</sup> nel suo contrario: ossia nell'assenza. È l'assenza della presenza che fa sì che la paura assume le più varie connotazioni. È, ad esempio, la paura di chi cittadino non è e per questo viene considerato rozzo, ignorante o diverso. È la paura che la diversità diventi il male oscuro che alteri la forza razionalizzante della città e la infetti radicalmente. È la paura della contaminazione sociale che può nascere dalla mescolanza di gruppi sociali diversi non più amalgamati – come nel vecchio modello cittadino – dall'essere comunque “figli di Dio”<sup>65</sup>. È il motivo per cui – compiendo un salto plurisecolare – dalla condizione della classe operaia descritta da Engels sino allo “strano caso del dottor Jackyll e mister Hyde” di Stevenson<sup>66</sup> si staglia un panorama lugubre, desolante e inquietante della città: spazio dove né il divino né il bello hanno più dimora e dove l'uomo può perdere la libertà, la dignità e persino il proprio io e regredire a condizioni pre-umane.

---

<sup>63</sup> Cfr. *La paura e la città*, a cura di D. Pasini, Astra, Roma, 1984.

<sup>64</sup> La legge eraclitea dell'enantiodromia □ ripresa in tempi moderni da Jung e efficace sia nella psicologia che nella gnoseologia □ stabilisce che ogni cosa tende ad andare verso il suo contrario. «Il vecchio Eraclito» scrive Jung in proposito «che era davvero un grande saggio, ha scoperto la più meravigliosa di tutte le leggi psicologiche: la *funzione regolatrice dei contrari*. A questa legge dette il nome di “enantiodromia”, ossia corso in senso opposto, con il che intendeva dire che ogni cosa sfocia prima o poi nel suo contrario...l'atteggiamento razionale dell'uomo civile si ribalta necessariamente nel suo contrario, cioè nell'irrazionale devastazione della civiltà» (C. G. Jung, *Psicologia dell'inconscio* in *Opere*, vol. 7, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1993, pp. 72-73).

<sup>65</sup> La nuova urbanistica pensa a come difendersi dagli uomini che sembrano scarsamente cittadini. Questo fa sì che prenda corpo l'idea che esista un doppio della città in cui abbiano dimora quelli che non possono essere considerati cittadini e il cui insieme costituisce il negativo della città: una sorta di mostro che abita al di sotto della città razionale e che ne costituisce il ventre, i bassifondi E' il tema del sottosuolo, delle fogne, delle catacombe: di qualcosa di oscuro e maleodorante che s'aggira nella città. Significativa in proposito è la letteratura popolare che tratta questi argomenti: come ad esempio di E. Sue, *I misteri di Parigi* (trad. it., Rizzoli, Milano, 2007).



## 6. La città contemporanea

La bellezza della città, della metropoli come spazio-simbolo del prorompente ed inarrestabile progresso sarà tipico del positivismo prima e del futurismo poi. Verrà fatta coincidere con una vita dinamica, con il rumore della macchina, con lo sferragliare di tram e treni e con il progresso infinito della scienza e della tecnica. La moderna città industriale e metropolitana nulla ha più in comune con una spiritualità considerata antiquata e sorpassata. Anzi, la città assurge a simbolo della protesta borghese e post-borghese contro il mondo del passato. Ma al di là della protesta c'è l'abisso perché la città rifiuta ogni forma di sacralità. Basta considerare, in proposito, il film *Metropolis* di Lang tratto dall'omonimo romanzo di Thea von Arbu. Nel film la città – dominata da una sorta di grande fratello tecnologico *ante litteram* – è inquieta, pericolosa, minacciosa e piena di spinte incontrollabili che portano alla sua distruzione. I suoi spazi, nell'articolarsi della trama, diventano terreno di scontro tra gli operai del sottosuolo e i signori che la governano: con esiti catastrofici e distruttivi. La distruzione di *Metropolis*, vedrà, tuttavia, la sua catarsi nella figura di Maria: una donna che uscita dal sottosuolo della città – metafora dell'inconscio collettivo – unirà il basso con l'alto, la tecnologia con una rinata spiritualità e umanità. Ma in realtà, *Metropolis* non è altro che la cifra simbolica di una umanità che non possedendo più uno spazio sacro ne cerca, vanamente, dei sucedanei nella tecnologia: una tecnologia che la fa implodere, azzerando il mito positivista del progresso e quello futurista e consegnandola al caos e al nulla.

In tal modo, la città perde la sua spazialità e diventa il terreno di una incertezza strutturale e di un nomadismo spirituale moltipliche di *virus* sociali esterni e di *virus* esistenziali interni: dove quelli esterni sono identificabili nell'aggressività della tecnologia che tutto omogeneizza e appiattisce, mentre quelli interni hanno il nome di nuove povertà, depressione, ansia e angoscia. Entrambi delineano la città del futuro: una città buia, cupa, triste, piovosa e come nel film-cult *Blade Runner*<sup>67</sup> abitata da uomini macchina sempre *borderline* tra la condizione umana e quella di replicanti. È una città in cui lo spazio

---

<sup>66</sup> Cfr. R. L. Stevenson, *Lo strano caso del dottor Jeckyll e del signor Hyde*, trad. it., Vallardi, Milano, 1994.

<sup>67</sup> Il film – il cui regista è Ridley Scott – è tratto dal celebre romanzo di Philip K. Dick, *Ma gli aneroide sognano pecore elettriche?* (trad. it., Fanucci, Roma, 2007).

dell'uomo sarà sempre più ridotto e in cui la parola, il racconto e la riflessione non avranno più cittadinanza. O forse dove tutto sarà virtuale come la stessa umanità: se bisogna considerare le parole commoventi e profetiche con cui l'androide morente – in *Blade Runner* – si rivela più umano del suo umano persecutore.

Ma è altrettanto vero che l'inesistente spazio della città contemporanea che prelude a quello – ancora più inesistente – della città futura può trasformarsi nello spazio di una svolta. Può preludere ad una svolta. Proprio la sua tendenza al nulla può mutarsi – enantiodromicamente – in una nuova pienezza. Sta all'uomo deciderlo. Sta all'uomo – visto che il divino, come afferma Jonas si è allontanato dal mondo<sup>68</sup> – operare una nuova creazione del mondo, riavvicinandolo: partendo questa volta dalla città. Se erano stati i figli di Caino a creare la città, ora sono ancora i figli di Caino che possono ricreare il divino o solo, semplicemente, richiamarne la presenza. Si tratta di ricostruire una città-mandala che nel suo centro ricollochi l'uomo e il divino e in questo spazio – punto di intersezione tra cielo e terra – cerchi di ritrovare nuovamente quell'unità espressa dall'immagine della cappella Sistina: quella in cui le dita di Dio-Padre sfiorano quelle dell'uomo. È quella in cui l'umano e il divino riconoscono, reciprocamente, di poter fare a meno l'uno dell'altro.

---

<sup>68</sup> Cfr. H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, trad. it., Il Melangolo, Genova, 1991<sup>2</sup>.



Sesto San Giovanni (MI)  
via Monfalcone, 17/19

© Metábasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.  
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.  
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCom-  
merciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web  
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan  
Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.