

L'ENTE E IL NIENTE. LA RELIGIONE TRA SACRO E PROFANO

Sergio Fabio Berardini

Abstract In this essay I interpret the holy as an “absolute alterity” in relation to the profane. Therefore, if the profane correspond to the “world of things”, the holy correspond to “nothing”. Along their history, human beings have been trying to find a way to overcome such a disturbing “nothing”. Hence, religion is interpreted as a technique that is useful in defending humanity from the holy by concealing it through a fictional world.

Keywords Dialectic, Nothing, Profane, Holy, Religion

1. È severamente vietato vedere i gatti morti

Sul rapporto e la differenza tra sacro e profano esiste un numero considerevole di studi.¹ In questa sede, pertanto, mi confronterò soltanto con alcuni di essi, che in modo particolare hanno affermato la radicale alterità del sacro rispetto al profano; tesi, quest'ultima, che è mia intenzione seguire.

In un'opera etnologica di Strehlow, è riportato un caso piuttosto interessante che riguarda un rituale messo in atto da alcuni stregoni della popolazione Aranda, il quale consiste nella lotta contro alcuni gatti maligni:

Quando muggia un maligno vento di ponente, gli stregoni di un accampamento si dispongono in circolo, e osservano il vento che si avvicina. Se notano in lui esseri maligni sotto forma di lunghi gatti chiamati *erintja ngaia*, gettano contro di loro anzitutto pietre-*ngankara*, poi li uccidono con i loro bastoni, e li fanno a pezzi. Quindi mostrano questi *erintja* uccisi solo ai loro colleghi in magia, giammai al pubblico profano.²

Perché al pubblico profano è fatto divieto di vedere i gatti morti? La risposta a questa domanda potrebbe essere utile a mettere in luce non solo la differenza tra sacro e profano, ma anche il carattere stesso di queste due categorie. La risposta che mi do è la seguente: i non-stregoni, qualora avessero l'occasione di osservare il risultato dell'opera degli stregoni, potrebbero scoprire che non c'è niente da vedere, nessun gatto ucciso. In altri termini, il pubblico profano potrebbe cadere fuori dalla dimensione della narrazione simbolica elaborata dagli stregoni e accorgersi che tra questa e la realtà profana nella quale tale pubblico quotidianamente vive non vi è alcuna corrispondenza. Il divieto posto, dunque, è funzionale alla protezione di questa narrazione. Ma perché occorre difendere tale narrazione? Perché (e questa è la tesi centrale della mia riflessione) essa stessa ha una funzione protettiva che deve essere a sua volta difesa. Essa, infatti, protegge la comunità (ossia il pubblico profano) dal sacro.

Che cosa significa che tale narrazione (la narrazione magico-religiosa) protegge la comunità dal sacro? Consideriamo l'immagine dei gatti maligni che vengono affrontati e quindi uccisi dagli stregoni. Questi gatti sono associati allo scatenarsi di un forte vento, ossia una forza minacciosa innanzi alla quale gli appartenenti alla comunità Aranda sono del tutto impotenti. Alla base di questo atteggiamento (che porta a identificare in una forza impersonale, ossia il vento, un agente intenzionale, ossia il gatto, che può essere condizionato dai nostri comportamenti) possono essere individuati, da un lato, quello che l'antropologo

1 Basterà ricordare, tra le opere più note, quelle di É. Durkheim, M. Mauss, R. Otto, G. Van der Leeuw, M. Eliade, R. Caillois, R. Girard.

2 C.F. Strehlow, *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, Joseph Baer & Co., Frankfurt am Main 1907-1920, IV, 2, p. 40. La traduzione italiana di questo passo è ripresa da E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1973, pp. 103-104.

cognitivista Justin L. Barrett definisce “hypersensitive agency detection device” (HADD)³ e, dall’altro, quella che gli psicologi chiamano “illusione di controllo”.⁴

Per quanto riguarda l’HADD, per i nostri antenati raccoglitori-cacciatori doveva essere più adattiva una iperattiva propensione a scorgere agenti anche là dove non ce ne erano, piuttosto che un difetto nella loro individuazione. Questo eccesso di prudenza possiamo rilevarlo in noi stessi, nonostante viviamo in un ambiente più sicuro e prevedibile rispetto a quello dei nostri lontani antenati: movimenti e suoni improvvisi, ad esempio, ci portano immediatamente (e forse fallacemente) a pensare alla presenza di qualcuno (magari proprio un malintenzionato che potrebbe aggredirci); oppure, nell’osservare una certa macchia sul muro o una nuvola in cielo, ci è spontaneo vedere una figura umana o animale.⁵

L’illusione di controllo, invece, ci porta a credere che l’ambiente che ci circonda possa essere influenzato da una serie di azioni⁶ che, in realtà, non hanno alcuna efficacia diretta. Se così è, se tali azioni non hanno effetti concreti sulla realtà esterna (si pensi allo sciamano che compie una danza della pioggia, la quale non ha alcun poter di far piovere, tant’è che tale rituale è messo in atto solo durante la stagione delle piogge), perché ricorrere ad essa? Perché (e qui sta il senso dell’illusione di controllo) queste azioni agiscono non già sulla realtà, bensì sulla relazione tra l’individuo e la realtà: per dirla con Ludwig Feuerbach⁷, grazie a questa illusione, la realtà non appare fredda e ostile, ovvero sorda ai bisogni umani, ma appare malleabile e atta a essere condizionata (ad esempio, attraverso sacrifici e preghiere); e pertanto una simile illusione ha l’utilità di ridurre l’ansia.

Tornando agli stregoni Aranda e ai gatti maligni, possiamo osservare che se c’è *solo* la forza del vento, ovvero se non c’è *niente* oltre a questa forza, la quale è indifferente alle sorti umane, allora non c’è *niente* che gli umani possano fare per arginarla, nella misura in cui non hanno sviluppato una conoscenza tecnica materiale capace di controllarla. Ma se al vento è associato un agente intenzionale (i gatti maligni) che può essere individuato e sconfitto, allora è possibile per gli esseri umani ergersi contro di esso e resistervi. Chiaramente, questa resistenza è “psicologica”: il vento, infatti, non smette di “mugghiare”; ma la comunità Aranda, che ha fiducia nell’operato degli stregoni, non lo teme, perché *sa* che l’oggetto del loro timore, i gatti maligni (e non più il vento), può essere sconfitto. E tuttavia, alla comunità, al pubblico profano, non è permesso vedere gli *erintja* uccisi. Il pubblico profano, infatti, qualora ci provasse, lungi dal vederne i cadaveri, non vedrebbe *niente*, e l’illusione di controllo perderebbe la sua efficacia. La narrazione va dunque difesa, nella misura in essa può difenderci.⁸

2. Difenderci da cosa? Dal niente

3 J.L. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, AltaMira Press, Walnut Creek (CA) 2004.

4 E.J. Langer, *The Illusion of Control*, in D. Kahneman, P. Slovic e A. Tversky (eds.), *Judgment Under Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

5 Cfr. S.E. Guthrie, *Faces in the Clouds*, Oxford University Press, New York 1993. Per quanto riguarda i modi in cui la nostra mente originerebbe gli agenti intenzionali sovranaturali assegnando loro una collocazione nella realtà, rinvio a S. Atran, *In God We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford University Press, New York 2002; P. Boyer, *Et l’homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Éditions Robert Laffont, Paris 2001; trad. it. di D. Suter Sardo, *E l’uomo creò gli dei. Come spiegare la religione*, Odoya, Bologna 2010.

6 Questo accade, ad esempio, con certi rituali, i quali, come hanno mostrato Burrhus F. Skinner e Konrad Lorenz, possono essere adottati anche da animali non umani. Per quanto riguarda i “piccioni superstiziosi” di Skinner, cfr. B.F. Skinner, ‘*Superstition*’ in the Pigeon, in «*Journal of Experimental Psychology*», 38, 1947, pp. 168-172; mentre Lorenz ci descrive il rituale messo in atto dalla sua oca Martina in K. Lorenz, *Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression*, Verlag, Wien 1963; trad. it. di E. Bolla, *L’aggressività*, Il Saggiatore, Milano 2005.

7 L. Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, 1851; trad. it. di C. Ascheri e C. Cesa, *Essenza della religione*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 78.

8 Per un approfondimento di questa parte rinvio a S.F. Berardini e M. Marraffa, *La religione come tecnica difensiva dell’identità soggettiva*, in «*Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*», 7/3, 2016, pp. 365-377; S.F. Berardini e M. Marraffa, *A psychodynamic approach to the cognitive science of religion*, in «*Paradigmi*», 36/2, 2018, pp. 299-316.

In uno dei suoi “ultimi appunti”, Raffaele Pettazzoni sostenne l’idea che il pensiero religioso produce le sue narrazioni e simbologie secondo una “via dialettica” che procede per tesi e antitesi:

La tesi è il dato, la realtà; esso serve da punto di partenza per concepire il suo inverso, cioè una non realtà concepita in modo contrario. Ma questa [non] realtà è sentita come realtà, anzi ad essa è attribuita una priorità rispetto alla quale la realtà rappresenta una decadenza.⁹

E più oltre leggiamo:

Numerosi sono i miti dell’origine della morte. Questo è un caso tipico del modo come procede il pensiero primitivo: per negazione, per contrasto, per antitesi. La tesi, il dato, il reale è la condizione mortale dell’uomo: la condizione dell’uomo che non muore *in illo tempore* è ricavata per rovesciamento della condizione reale. Per questo processo dialettico la prospettiva è invertita.¹⁰

La religione dunque sorgerebbe in antitesi alla realtà, al cosiddetto “mondo dei fatti”, come lo definiva Wittgenstein, ovvero quello che Bataille chiamava “regno delle cose”. È, questo, il regno di tutto ciò che è, che si dà in modo positivo, e che può essere classificato e controllato (più o meno agevolmente) dal nostro intelletto (anche nei modi più elementari, ad esempio quando affermo che “Sulla scrivania c’è un libro”). Ma tale regno è altresì segnato dal mutamento, dall’apparire e lo scomparire degli enti, ossia, da ultimo, dalla possibilità, la quale rinvia a una forma diversa del reale (una forma che nega la realtà attuale).

Nelle *Briciole di filosofia*, Kierkegaard/Climacus ha giustamente fatto notare che la possibilità è un «essere che insieme è un non essere».¹¹ Immaginiamo che io debba lanciare una moneta allo scopo di prendere una decisione: se esce testa agirò in un modo, se esce croce agirò diversamente. Nel momento prima di lanciare la moneta, entrambe le possibilità si fanno presenti: avverto una benevole speranza, contemplando l’una, mentre provo turbamento contemplando la possibilità contraria. In un certo senso, entrambe le possibilità si riferiscono a eventi che “non sono” (perché essi sono ancora possibili, e dunque non sono diventati realtà), e tuttavia, in quella speranza e in quel turbamento, tali possibilità sono reali: sono rese presenti nella realtà attuale. Un ente o un evento possibile è e insieme *non è*. Questo aspetto è stato messo in luce con efficacia da Deleuze e Guattari, i quali, nel prendere in considerazione «la possibilità di un mondo terrificante», hanno osservato che «questo mondo possibile non è reale, o non lo è ancora, e tuttavia è pur sempre esistente». Infatti, «questo mondo possibile, in quanto possibile, ha di per sé una realtà propria: basta che colui che si esprime parli e dica “ho paura” per dare una realtà al possibile in quanto tale (anche se le sue parole sono false)».¹²

Un ente (o un evento) possibile, dunque, *non è* (in quanto non è reale), ma in un certo senso è, in quanto “compreso” come possibilità. Il possibile fa il suo ingresso nella realtà nella misura in cui viene figurato, rappresentato. Per questo motivo, Sartre ha sostenuto che «l’uomo è l’essere per cui il nulla viene al mondo»,¹³ dove per “nulla” egli intende (anche) quel non essere che è il possibile.¹⁴ Questo niente è fonte di turbamento (di “angoscia”, secondo Sartre). Ed è su questo “niente” che la religione interviene, traducendolo in una rappresentazione. A tal proposito, Feuerbach ha compiuto la seguente riflessione:

9 R. Pettazzoni, *Gli ultimi appunti*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 31, 1960, p. 33.

10 Ivi, p. 50.

11 S. Kierkegaard, *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi*, C.A. Reitzel Kjøbenhavn 1844; trad. it. di C. Fabro, *Briciole di filosofia*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano 2013, p. 691.

12 G. Deleuze, F. Guattari, *Qu’est-ce que la philosophie?*, Les éditions de Minuit, Paris 1991; trad. it di A. De Lorenzis, *Che cos’è la filosofia?*, Einaudi, Torino, 1996, pp. 6-7.

13 J.-P. Sartre, *L’être et le néant*, Librairie Gallimard, Paris 1943; trad. it di G. del Bo, *L’essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1997, p. 59.

14 La possibilità è, in tal senso, un “nulla” che angoscia: «Mi angoscio proprio perché i miei comportamenti non sono che *possibili*» (ivi, p. 66). Pertanto, «la coscienza d’essere il proprio avvenire al modo del non-essere, la chiameremo *angoscia*» (ivi, p. 67).

Gli dèi veri e viventi, i signori della pioggia e del sole, del lampo e del tuono, della vita e della morte, del cielo e dell'inferno devono la loro esistenza soltanto alle potenze del timore e della speranza, che comandano alla vita e alla morte e che illuminano l'oscuro abisso del futuro con enti della rappresentazione. Il presente è oltremodo prosaico, concluso, determinato, immutevole, compiuto, esclusivo; nel presente la rappresentazione coincide con la realtà; in esso gli dèi non hanno quindi posto né campo d'azione; il presente è ateo. Il futuro invece è il regno della poesia, il regno della possibilità e della casualità infinita – ciò che accadrà può essere in questo o in quel modo, come io desidero o come io temo; non è ancora caduto sotto la dura sorte della irrevocabilità; si libra ancora tra essere e non-essere, a un livello superiore a quello della realtà e della palpabilità “volgare”; fa ancora parte di un altro mondo, di un mondo “invisibile” che non è messo in movimento dalle leggi di gravità, ma soltanto dai nervi sensitivi. Questo mondo è il mondo degli dèi. A me appartiene il presente, agli dèi, invece, il futuro.¹⁵

Un pensiero analogo (sebbene sia diversa la “metafisica” ad esso sottesa) è stato espresso da Henri Bergson nelle *Due fonti della morale e della religione*, dove la religione e la magia (qui accomunate) sorgono come difesa rispetto a un futuro che è “imprevedibile”, a un “vuoto” che deve essere riempito di significato:

Il selvaggio che scaglia la sua freccia non sa se colpirà il bersaglio, non essendovi continuità tra il gesto e il risultato, come quando l'animale si getta sulla sua preda. Qui appare un vuoto, aperto al fortuito, il quale attira l'imprevisto che, in teoria, non dovrebbe esserci. Lungo il cammino intrapreso dalla natura sorgerà, pertanto, la rappresentazione di potenze favorevoli, la cui azione, sovrapponendosi o sostituendosi a quella delle cause naturali, ne prolunga gli effetti secondo i nostri desideri. [...] Se, però, immaginiamo che potenze amiche s'interessino alla nostra riuscita, allora, per spiegare i nostri scacchi, si esigerà che esistano potenze antagonistiche a noi nemiche. [...] Tutte le rappresentazioni religiose [...] possono [dunque] definirsi nello stesso modo: sono delle reazioni difensive della natura contro la rappresentazione scoraggiante, prodotta dall'intelligenza, di un margine di imprevisto fra l'iniziativa presa e l'effetto desiderato.¹⁶

Ma il niente si dice in molti modi e può presentarsi anche come un “vuoto” di informazioni. Un vuoto che deve essere riempito, nella misura in cui esso è fonte di turbamento. E questo “pieno” consiste, anche questa volta, in rappresentazioni mitico-religiose. Si consideri, ad esempio, quanto osservava lo storico Aron Gurevič a proposito della cultura medievale nel nord Europa:

Nel potere dell'agricoltore era racchiuso il modello dell'universo. Ciò appare con evidenza nella mitologia scandinava, che conservava molti tratti delle credenze e delle idee un tempo comuni a tutti i popoli germanici. Il mondo degli uomini – il *midgard*, letteralmente il “podere di mezzo” – è la parte coltivata, lavorata dello spazio universale. Il *midgard* è circondato da un mondo di mostri e di giganti ostile agli uomini – l'*utgard*, “ciò che è situato oltre il recinto del cortile”, la parte del mondo non lavorata che resta nel caos. [...] Un mondo sconosciuto, oscuro, di paure e pericoli circonda da ogni parte il mondo dell'uomo, il podere, la casa colonica.¹⁷

Torniamo così al punto iniziale: il niente si rivela come ciò che sta oltre il mondo dei fatti, il pieno regno delle cose nel quale viviamo. Esso è un “oltre” che deve essere semantizzato (è un “vuoto” che deve diventare “pieno”), al fine di tradurre il perturbante niente in un ente col quale è possibile entrare in rapporto. Non importa se questo ente sia oggetto di timore, o addirittura orrore (come è il caso dei mostri che popolano l'*utgard* o di divinità terribili), perché ben peggiore è rimanere in uno stato di indeterminazione, ossia di mancata semantizzazione di quell'oltre (che sarebbe motivo di angoscia).

15 L. Feuerbach, op. cit., p. 107.

16 H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Presses Universitaires de France, Paris 1932; trad. it. di M. Perrini, *Le due fonti della morale e della religione*, La Scuola, Brescia 1996, pp. 207-208.

17 A.J. Gurevič, *Kategorii srednevekovoj kul'tury*, Iskusstvo, Moskva 1972; trad. it. di C. Castelli, *Le categorie della cultura medievale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 49.

Gli dèi, i mostri, le creature fantastiche si pongono, in tal senso, come enti che “difendono” l’umanità dal niente – essi costituiscono il limite protettivo del regno delle cose riempiendone, per così dire, gli spazi vuoti.

3. Tra l’ente e il niente: la ierofania

Il termine ierofania indica un ente che ha la proprietà di manifestare il sacro.¹⁸ Da un lato, essa è un ente, e in quanto tale non si distingue da ogni altro ente; e tuttavia, la ierofania si distingue dagli enti profani in quanto si lega a quell’oltre che trascende il regno delle cose, ossia il profano.

In riferimento alla opposizione tra sacro e profano, se quest’ultimo coincide appunto con il regno delle cose (la casa che abitiamo, il gatto di cui ci prendiamo cura, il lavoro che svolgiamo, i rapporti quotidiani, etc.), il sacro, invece, pensato come “assoluta alterità”, è, rispetto al profano, un “negativo”. Il sacro *non* è il profano. E in quanto negativo, esso è, in rapporto al profano, cioè all’ente, un “niente”.

Il termine “profano” ha una etimologia semplice da individuare: profano è, letteralmente, ciò che sta “davanti al tempio” (*pro-fanum*), ossia ciò che sta fuori dallo spazio religioso, e dunque separato da esso. Per quanto concerne il termine “sacro”, il ricorso all’etimologia si fa invece più dubbio. Questo termine deriva dal latino “*sacrum*” che presenta la radice indoeuropea “*sac-*” (o “*sak-*” “*sag-*”) che indicherebbe l’aderire e l’avvincere. Il sacro, in tal caso, concernerebbe tutto ciò che è avvinto alle divinità. D’altra parte, se ci si attiene a quanto affermato da Giovanni Semerano in un suo discusso lavoro, la parola latina “*sacer*” starebbe a significare: “sbarrare, impedire l’accesso, interdire”, dall’accadico “*sakāru*, *sekērum*”.¹⁹ In questo caso, “sacro” sarebbe ciò che è interdetto, che è tenuto separato dal profano.

L’idea della separazione tra sacro e profano, ritorna nell’indagine condotta da Benveniste, il quale, ragionando sulla differenza della coppia di termini *sacer/sanctus* (in latino) e *hieros/hagios* (in greco), conclude affermando che il primo termine della coppia (*sacer* e *hieros*) sta a indicare “ciò che è pieno di una potenza divina”; mentre il secondo termine (*sanctus* e *hagios*) indica “ciò che è proibito al contatto degli uomini”.²⁰ Il “santo” (*sanctus*, *hagios*) sarebbe quindi il “limite” che separa il “sacro” (*sacer*, *hieros*) dal profano. In tal senso, nel presente lavoro, “santo” sta per “ierofania”, nella misura in cui la ierofania si pone come ente-limite tra il regno delle cose e il suo oltre, tra l’ente (che sta al di qua di quel limite) e il niente.

Al fine di approfondire il ruolo della ierofania e il rapporto che vi è tra questa e il sacro, sarà utile considerare la riflessione compiuta da María Zambrano. Per la filosofa spagnola alle “origini del mondo umano” vi è una particolare “situazione emotiva”, un sentirsi esistere connotato dallo smarrimento che è proprio di chi patisce la notte, il suo indecifrabile mistero, senza riuscire a vedere alcunché.²¹ Dunque, Zambrano individua l’origine dell’uomo in una particolare forma del “patire”, ovvero in un “sacro patire” (patire il non-visibile, il nascosto, e così l’esistenza nei suoi aspetti più carnali, profondi e celati, e dunque più vivi ma anche, per una sorta di trapasso, precari e incerti). Il riferimento, a tal proposito, è a una “oscura placenta”.²² Il sacro, qui, non solo ha una propria autonoma realtà, ma è altresì il fondo originario

18 Il termine “ierofania” è centrale nella riflessione di Mircea Eliade, per il quale essa è «*qualche cosa* che manifesta il sacro» (M. Eliade, *Traité d’histoire des religions*, Payot, Paris 1948; trad. it. di V. Vacca, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. XLVI). In tal senso, «il sacro si manifesta in un oggetto profano» (ivi, § 9, p. 31). Questa realtà “altra” che è il sacro, osserva Eliade, si manifesta nel mondo ricorrendo a elementi presenti nel mondo.

19 Cfr. la voce “*sacer*” in G. Semerano, *Le origini della cultura europea*, Olschki, Firenze 1984, vol. II.

20 E. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, Paris 1969; trad. it. di M. Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1976, vol. II, p. 441.

21 M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, Mexico 1955; trad. it. di G. Ferraro, *L’uomo e il divino*, Edizioni Lavoro, Roma 2001, pp. 24-25.

22 Ivi, p. 49.

che ogni cosa comprende, contiene²³ – per quanto l'uomo tenti di creare una realtà separata dal sacro e tenti di rimuovere il legame che lo unisce a esso.

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

«La presenza degli dèi», scrive Zambrano, nell'introdurre chiarezza nel mondo (la chiarezza degli enti), «paradossalmente permette il sorgere del mondo profano». ²⁴ Il noto si sostituisce all'ignoto, le forme all'informe, la visione alla non-visione, il cosmo al caos. L'entrata nella storia degli dèi coincide con l'entrata nella storia dell'uomo. Il divino dischiude uno spazio umano recingendo (e allontanando) il sacro. Ritorna l'immagine offerta da Benveniste, laddove, non diversamente dal *sanctus/hagios*, il divino è posto come limite che cinge il sacro, tenendolo in questo modo separato dal profano.

Si tratta ora di approfondire la nostra riflessione sulla ierofania. Essa, abbiamo detto, è sempre un “qualche cosa che manifesta il sacro”. D'altra parte, abbiamo visto che il sacro si manifesta sempre e solo nel profano. Per questo motivo, per questo necessario incontro del sacro col profano, nella misura in cui il sacro non può rivelarsi se non in qualche cosa, è possibile affermare che la rivelazione del sacro nel mondo non fa altro che confermare il carattere profano del mondo, ossia che il mondo coincida col “regno delle cose” e che alle sole cose tale mondo si limita. Giorgio Agamben sembra venire a sostegno di questa tesi quando, ne *La comunità che viene*, scrive che «rivelazione non significa rivelazione della sacralità del mondo, ma soltanto rivelazione del suo carattere irrimediabilmente profano. (Il nome nomina sempre e soltanto cose). La rivelazione consegna il mondo alla profanazione e alla cosalità». ²⁵

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

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

L'uomo è l'essere che, imbattendosi nelle cose e unicamente in questo imbattersi, si apre al non-cosale. E inversamente: colui che, essendo aperto al non-cosale, è, unicamente per questo, consegnato irrimediabilmente alle cose. Non-cosalità (spiritualità) significa: perdersi nelle cose, perdersi fino a non poter concepire altro che cose. E solo allora, nell'esperienza dell'irrimediabile cosalità del mondo, urtarsi a un limite, toccarlo. (Questo è il senso della parola: esposizione). ²⁶

In qualche modo possiamo comprendere una celebre affermazione contenuta nel *Tractatus* di Wittgenstein, secondo cui «Dio non rivela sé nel mondo». ²⁷ Il mondo, inteso come totalità dei fatti, non include il “volto di Dio”, nella misura in cui anche questo non diventi una “cosa” come tutte le altre, disponibile alla mano (alle misure, alle descrizioni, alla “logica”). Il termine “Dio”, in questo caso, va ricondotto al nostro concetto di “sacro”, e non già a una particolare forma del “divino” (à la Zambrano). Potremmo in tal senso riscrivere: «Il sacro non rivela sé nel mondo»; commentando in questo modo: il

23 «La realtà è il sacro e soltanto il sacro la possiede e la concede. Il resto le appartiene» (ivi, p. 28).

24 Ivi, p. 37.

25 G. Agamben, *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 73.

26 Ivi, p. 86.

27 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London 1961; trad. it. di A.G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1998, 6.432, p. 108.

sacro *in sé* non si mostra; ciò che si mostra è sempre qualcosa del mondo, e questo “qualcosa”, nel caso della manifestazione del sacro, lo abbiamo chiamato “ierofania”.

E tuttavia, di nuovo con Agamben (il quale ha ben presente questa proposizione del *Tractatus*), non dobbiamo dimenticarci anche che «l’uomo è l’essere che, imbattendosi nelle cose e unicamente in questo imbattersi, si apre al non-cosale». Il mondo mostra i propri limiti, e li mostra in relazione a ciò che può essere detto sul mondo. Li mostra nei termini dell’“ineffabile”, di ciò che non si può dire e che costringe al silenzio. È *in* questo ineffabile che il sacro si “mostra”.²⁸ È lo stesso “regno delle cose” che, nel porre e riproporre sempre e solo cose, apre al non-cosale.

4. Religione *versus* sacro

Il non-cosale, ossia il niente, si rivela in molti modi. Lo si è visto nei paragrafi precedenti: il niente è tale in riferimento, ad esempio, alla possibilità e al vuoto di informazioni; ma esso si rivela anche in quel modo di rapportarsi alla realtà che denuncia una mancanza o una delusione (si consideri, ad esempio, il problema della morte di un nostro caro o della fiducia tradita).

Di Bataille abbiamo sinora considerato il tema del “regno delle cose”. Si tratta ora di considerare la sua riflessione sul sacro. In *Teoria della religione*, il filosofo francese ci presenta l’animale come un essere che «è nel mondo come l’acqua nell’acqua»,²⁹ un essere che vive nell’immediatezza e nell’immanenza. A differenza dell’animale, l’uomo si è “separato” dal mondo, e questa separazione, secondo Bataille, che segna la comparsa della coscienza, sarebbe avvenuta grazie agli “utensili” («L’utensile elaborato è la forma nascente del non-io»³⁰). Nel maneggiare, modificare, progettare e rappresentarsi il reale, l’uomo si è separato dal mondo e ha preso ad abitare una regione chiarificata e profana, distinta da quel mondo originario fatto di “acqua nell’acqua” da cui è, per così dire, emerso. L’uomo ha dunque preso ad abitare il “regno delle cose” e in questo si è centrato, perché è in esso che egli esercita il proprio dominio specifico. D’altra parte, l’uomo è ancora legato al sacro, alla “intimità” (il legame animalesco, immanente col mondo) che ha perduto. Questo legame, che pur nella separazione allude a quella dimensione che potrebbe riprenderlo e assorbirlo a sé, è manifestato da un sentimento di «orrore impotente».³¹ La religione consisterebbe, in tal senso, nella ricerca di ciò che l’umanità, differenziandosi dagli animali, ha smarrito – essa consiste nella «ricerca dell’intimità perduta».³² D’altra parte, ogni tentativo di giungere al di là dello strappo (lo strappo prodotto dalla coscienza) appare vano.

Venendo al nostro discorso, potremmo osservare che, a differenza di ogni altro animale, il quale pure ricerca costantemente il proprio “bene” (anche la più piccola ameba è sempre in cerca di ciò che favorisce il proprio essere e fugge ciò che lo sfavorisce), e dunque in un certo senso non è indifferente al mondo in cui è immerso (come acqua nell’acqua); a differenza di ogni altro animale, si diceva, l’essere umano porta con sé una non-indifferenza che non solo riguarda il proprio mondo (che vuole preservare o modificare sulla base di desideri e progetti), ma anche se stesso. L’essere umano (questo essere che, separandosi dal non-Io, si ripiega sul proprio Io, in modo da sentire di esistere e riflettere sulla propria esistenza) non solo cercherà il proprio bene nel mondo, ma anche di difendere quel bene fondamentale che consiste nella separazione tra Io e non-Io (un bene che è primario, nella misura in cui la sua “essenza” si precisa in tale separazione). Si tratta di difendere tale bene perché una simile separazione è sempre a rischio.³³

28 «Ma v’è dell’ineffabile. Esso *mostra sé*, è il Mistico» (ivi, 6.522, p. 109).

29 G. Bataille, *Théorie de la religion*, Gallimard, Paris 1973; trad. it. di R. Piccoli, *Teoria della religione*, SE, Milano 2002, p. 25.

30 Ivi, p. 29.

31 Ivi, p. 35.

32 Ivi, p. 52.

33 Utilizzo il termine “rischio” ispirandomi alla nozione di “rischio della presenza” elaborata dall’etnologo napoletano Ernesto De Martino nel già citato *Il mondo magico* (nonché, in forma rivista, in E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino 1975). Non essendo questo il luogo adatto per approfondire tale nozione, rinvio ad altri lavori: S.F. Berardini, *Ethos Presenza Storia. La ricerca filosofica di*

Se l'essere umano ricerca il proprio bene nel mondo attraverso la sua organizzazione e il suo controllo, ossia attraverso la potenza tecnica, tale potenza tecnica può essere impiegata anche per prendersi cura di sé – un sé che, come ogni ente, è minacciato dal negativo, dalla possibilità di non essere. Anzi, proprio perché l'essere umano, a differenza di ogni altro ente, è cosciente di tale minaccia, e lo è perché è la coscienza stessa a introdurre il problema del negativo nel mondo; proprio per questo il tentativo di risolvere tale problema si rende necessario e diventa un tratto caratteristico dell'umano.

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

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

Pare che sia la cecità iniziale ad aver determinato l'esistenza degli occhi, il fatto che si sia dovuto dischiudere un organo destinato alla vista, tanto consustanziale alla vita come la vita lo è alla luce.³⁴

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

La visione comporta il proprio limite – il limite del vedere e, dunque, il non-vedere. In tal senso, quando per la prima volta si è “aperto un occhio” (con questa immagine abbiamo indicato la comparsa della coscienza umana), questo occhio non solo ha veduto qualcosa, ma si è anche imbattuto nel limite del proprio vedere: si è imbattuto nelle ombre, nel “retro” di quel qualcosa che non si offriva alla vista. La positività dell'occhio ha prodotto la propria negazione – l'impossibilità di vedere.

Il sacro è il risultato dell'apertura di quell'occhio che è la coscienza umana (un occhio sensibile alla luce e altresì alla assenza di questa). Ma allora, il sacro non ha una propria realtà autonoma (come invece ritengono Zambrano, Eliade, Otto e altri studiosi), esso non precede il mondo umano, così come il buio non precede la visione. Il sacro sorge a partire dalla coscienza; esso è il negativo, il rovescio del mondo luminoso dischiuso da essa. Rispetto a questo negativo, l'essere umano ha trovato una risposta positiva: la ierofania, ovvero, in termini zambranianiani, il divino.

Schematizzando, si potrebbe illustrare in questo modo la dialettica tra sacro e profano che vede la religione come perno: (1) vi è la positività dell'esistenza umana, alla quale segue, simile a un'ombra, (2) il negativo (ciò che minaccia l'esistenza e la sua costellazione di valori). A questo punto, (3) entra in scena la religione, la quale opera in modo da negare il negativo attraverso gli strumenti che le sono propri: una narrazione mitica cui è strettamente collegato un rito, ossia un set di azioni che sono coerenti con quella narrazione.³⁵ Tale «nesso mitico-rituale»³⁶ da un lato aiuta a mascherare il niente che angoscia (ad esempio, al nulla che segue alla morte individuale è sostituito un “al di là”, secondo la tesi di Pettazzoni

Ernesto De Martino, Università di Trento Editrice, Trento 2013; *Presenza e negazione. Ernesto De Martino tra filosofia, storia e religione*, ETS, Pisa 2015.

34 M. Zambrano, *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona 1977; trad. it. di C. Ferrucci, *Chiari del bosco*, Bruno Mondadori, Milano 2004, p. 123.

35 Una analisi di questa dialettica è stata compiuta in S.F. Berardini, *Negare il negativo. La funzione “mascheratrice” della religione*, in «Consecutio Rerum», 4/2, 2019.

36 Utilizzo questa espressione prendendola in prestito da Ernesto De Martino (E. De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., pp. 37 e 41).

ricordata in apertura del secondo paragrafo); dall'altro, esso ci offre gli strumenti "correttivi" per affrontare quei momenti in cui il niente riesce comunque a irrompere e a farsi visibile nonostante l'opera di mascheramento messa in atto (mi viene in mente quando un rituale fallisce: nel caso in cui, ad esempio, una preghiera non sortisce alcun effetto, a essere messo in discussione non è l'impianto mitico al quale colui che prega fa riferimento, bensì le modalità di esecuzione della preghiera o la dignità del soggetto stesso che prega. In questo caso, tale fallimento, che potrebbe far cadere l'intero palco, o produrre uno strappo nel "cielo di carta" di pirandelliana memoria; tale fallimento, si diceva, viene giustificato attraverso l'individuazione di un responsabile, consentendo al dispositivo salvifico di rimanere in piedi).

La religione, si precisa così come una "tecnica"³⁷ che consiste nell'ergere un muro protettivo che conferma la separazione tra sacro e profano, non già per giungere al sacro oppure per proteggere il sacro dall'impurità profana, ma per proteggere il profano dalla negatività del sacro. Come si è osservato alla fine del secondo paragrafo, non importa se la divinità "evocata" a proteggere dal niente è terribile e capace di suscitare orrore: anche il terrore e l'orrore, infatti, possono svolgere una funzione protettiva, nella misura in cui mascherano il nulla. In tal senso, se è vero, come osserva Pascal Boyer,³⁸ che non tutte le religioni sono "consolatorie" (in quanto possono essere fonte di disperazione, di paura, nonché causa di forti inquietudini) o capaci di offrire chiare "spiegazioni" (in quanto, lungi dal chiarificare misteri, li creano e infittiscono), pure è vero che tutte le religioni esibiscono un "senso" (il quale può essere consolatorio o disperante, chiarificante o misterioso). E il punto è questo: paradossalmente, anche quando tale senso appare (agli occhi di chi lo giudica dall'esterno) disperante e misterioso, esso svolge comunque una funzione protettiva, in quanto protegge dalla ben più disperante assenza di senso. Esso protegge dal niente. Si potrebbe dunque dire: è meglio una brutta notizia che nessuna notizia. Pertanto, pur tenendo conto dei giusti rilievi di Boyer, crediamo abbia ragione Walter Burkert quando afferma che la religione aiuta a difendere la vita umana dall'angoscia³⁹ e che, di fronte ai critici problemi della morte e dei vuoti di senso, essa riesce comunque a offrire uno spazio protettivo (per quanto tale spazio possa apparirci angusto).

5. Conclusione

In questo articolo ho sostenuto che la religione ha la funzione di proteggere l'umanità dal "niente", ovvero da un negativo che ha origine, quale effetto secondario, dalle facoltà logiche, cognitive ed emotive che strutturano la coscienza umana. Questo "niente" è il materiale precipuo della religione, il materiale che la religione elabora, e per questo esso è stato chiamato "sacro". Se il sacro è un negativo che minaccia la positività del mondo profano, la religione consiste in una attività che media il profano e il sacro, l'ente e il niente.

Nel discutere la tesi qui presentata sono state considerate le posizioni proposte da Zambrano e Bataille, individuando "ciò che è vivo e ciò che è morto" nelle loro interpretazioni. Per quanto riguarda la filosofa spagnola, è stata accolta la distinzione tra sacro e divino (qui al posto del termine "divino" si è preferito quello di "ierofania") e l'idea secondo cui il divino è il risultato del rapporto tra l'essere umano e il sacro; mentre per quanto riguarda il filosofo francese, si è accolta la tesi che la comparsa dell'umano coincida con l'apparire della coscienza e che questo evento, avvenuto a opera della tecnica, ha comportato la comparsa del mondo profano (il regno delle cose), ma anche una frattura con un "oltre" che è rilevabile presso i "confini" di tale mondo.

37 Per quanto concerne l'interpretazione della religione come "tecnica", rinvio a S.F. Berardini, *Quando la carne si fa verbo. La religione tra bios e logos*, in A. Bertollini e R. Finelli (a cura di), *Soglie del linguaggio. Corpo, mondi, società*, RomaTrE-Press, Roma 2017, pp. 133-155.

38 P. Boyer, op. cit., pp. 47 e 53.

39 W. Burkert, *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1996; trad. it. di F. Salvatorelli, *La creazione del sacro*, Adelphi, Milano 2003, pp. 52-53.

È stata invece rifiutata l'interpretazione di Zambrano (e di molti altri studiosi) secondo cui il sacro è una realtà in sé dotata di autonomia che precede la comparsa dell'umano; e così è stata rifiutata l'idea di Bataille che l'essenza della religione consista nella «ricerca dell'intimità perduta», ossia di quello sfondo indistinto (il mondo dell'immanenza) dal quale ci saremmo separati.

In questa sede, la religione è stata precisata come un complesso simbolico e rituale capace di riempire i “vuoti” generati (dialetticamente) dalla coscienza e dunque di innalzare un muro protettivo a difesa di questa. Il sacro, inteso come un prodotto dialettico di questa coscienza, è stato pertanto ricondotto al “niente”, che sempre accompagna l'umanità nel suo faticoso lavoro di creazione di un mondo entro cui le è possibile vivere. Tale “niente” è proiettato, simile a un'ombra, con l'atto stesso di porre un mondo, nella sua luminosità e pienezza.

Il “niente”, e dunque il sacro, è stato ricondotto alla non-indifferenza umana: l'essere umano, nella misura in cui “coglie” se stesso, in quanto è cosciente di sé, non è indifferente al proprio essere e al mondo che abita. Ed è tale non-indifferenza a manifestare il “niente” che minaccia ciò rispetto a cui egli non è indifferente. Egli è cosciente che tutto ciò che per esso riveste un valore è contingente. La religione, per dirla con Herman Lübbe, si precisa così come «prassi di superamento della contingenza».⁴⁰ Ma se è così, se (1) il sacro è la “materia” della religione e se (2) la religione è la risposta positiva che l'essere umano oppone al negativo, allora (3) il sacro coincide con questo negativo. Il sacro è il “niente”.

Bibliografia

- Agamben G., *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001
- Atran S., *In God We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford University Press, New York 2002
- Barrett J.L., *Why Would Anyone Believe in God?*, AltaMira Press, Walnut Creek (CA) 2004
- Bataille G., *Theorie de la religion*, Gallimard, Paris 1973; trad. it. di R. Piccoli, *Teoria della religione*, SE, Milano 2002
- Benveniste E., *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, Paris 1969; trad. it. di M. Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1976
- Berardini S.F., *Ethos Presenza Storia. La ricerca filosofia di Ernesto De Martino*, Università di Trento Editrice, Trento 2013;
- Berardini S.F., *Presenza e negazione. Ernesto De Martino tra filosofia, storia e religione*, ETS, Pisa 2015
- Berardini S.F., *Quando la carne si fa verbo. La religione tra bios e logos*, in A. Bertollini e R. Finelli (a cura di), *Soglie del linguaggio. Corpo, mondi, società*, RomaTrE-Press, Roma 2017, pp. 133-155
- Berardini S.F., *Negare il negativo. La funzione “mascheratrice” della religione*, in «Consecutio Rerum», 4/2, 2019.
- Berardini S.F. e Marraffa M., *La religione come tecnica difensiva dell'identità soggettiva*, in «Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia», 7/3, 2016, pp. 365-377
- Berardini S.F. e Marraffa M., *A psychodynamic approach to the cognitive science of religion*, in «Paradigmi», 36/2, 2018, pp. 299-316
- Bergson H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, Presses Universitaires de France, Paris 1932; trad. it. di M. Perrini, *Le due fonti della morale e della religione*, La Scuola, Brescia 1996
- Boyer, P., *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Éditions Robert Laffont, Paris 2001; trad. it. di D. Suter Sardo, *E l'uomo creò gli dei. Come spiegare la religione*, Odoya, Bologna 2010
- Burkert, W., *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1996; trad. it. di F. Salvatorelli, *La creazione del sacro*, Adelphi, Milano 2003
- Deleuze G. e Guattari F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les édition de Minuit, Paris 1991; trad. it di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino, 1996

40 Cfr. H. Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, in *Philosophie nach der Aufklärung. Von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft*, Econ, Düsseldorf-Wien 1980; trad. it. di A. Aguti, *La religione dopo l'Illuminismo*, Morcelliana, Brescia 2010, p. 41.

- De Martino E., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1973
- De Martino E., *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino 1975
- Eliade M., *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1948; trad. it. di V. Vacca, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 1999
- Feuerbach L., *Das Wesen der Religion*, 1851; trad. it. a cura di C. Ascheri e C. Cesa, *Essenza della religione*, Laterza, Roma-Bari 2006
- Gurevič A.J., *Kategorii srednevekovoj kul'tury*, Iskusstvo, Moskva 1972; trad. it. di C. Castelli, *Le categorie della cultura medievale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007
- Guthrie S.E., *Faces in the Clouds*, Oxford University Press, New York 1993
- Kierkegaard S., *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi*, C.A. Reitzel, Kjøbenhavn 1844; trad. it. di C. Fabro, *Briciole di filosofia*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano 2013
- Langer E.J., *The Illusion of Control*, in D. Kahneman, P. Slovic e A. Tversky (eds.), *Judgment Under Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge University Press, Cambridge 1982
- Lorenz K., *Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression*, Verlag, Wien 1963; trad. it. di E. Bolla, *L'aggressività*, Il Saggiatore, Milano 2005
- Lübbe H., *Religion nach der Aufklärung*, in *Philosophie nach der Aufklärung. Von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft*, Econ, Düsseldorf-Wien 1980; trad. it. di A. Aguti, *La religione dopo l'Illuminismo*, Morcelliana, Brescia 2010
- Pettazzoni R., *Gli ultimi appunti*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 31, 1960
- Sartre J.-P., *L'être et le néant*, Librairie Gallimard, Paris 1943; trad. it. di G. del Bo, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano, 1997
- Semerano G., *Le origini della cultura europea*, Olschki, Firenze 1984
- Skinner B.F., 'Superstition' in the Pigeon, in «Journal of Experimental Psychology», 38, 1947, pp. 168-172
- Strehlow C.F., *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, Joseph Baer & Co., Frankfurt am Main 1907-1920
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London 1961; trad. it. di A.G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1998
- Zambrano M., *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, Mexico 1955; trad. it. di G. Ferraro, *L'uomo e il divino*, Edizioni Lavoro, Roma 2001
- Zambrano M., *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona 1977; trad. it. di C. Ferrucci, *Chiari del bosco*, Bruno Mondadori, Milano 2004