

Ritornare alla natura ierofanica. Sul simbolo dell'albero in Mircea Eliade

Simon Francesco Di Rupo

Returning to hierophanic nature. On the symbol of the tree in Mircea Eliade

This paper aims to contribute to a philosophical reflection on nature by focusing on the tree's symbolism as Mircea Eliade treated it. Thanks to the tools offered by this author, we will be able to observe what the tree represents, starting from an assortment of historical-religious references. This symbol can also speak to the spirituality of humanity today. Returning to a form of attention to the sacredness of nature is not only a historical recovery of archaic phenomena. Eliade's ontological perspective places the sacred symbol for the benefit of a renewal of man's relationship with nature. The study aims to question the possibility of recovering a hierophantic vision to ward off the danger of a desacralising individualism that distorts the existential coordinates of the human being concerning nature and the cosmos.

Keywords: Hierophany; nature; philosophy; religion; tree; sacred.

1. Introduzione.

Il presente lavoro vuole contribuire a una riflessione sulla natura partendo dalla simbologia dell'albero. Lo scopo teoretico è quello di dimostrarne l'attualità e l'urgenza tematica.

A un primo sguardo l'operazione potrebbe risultare evanescente, poiché in un tempo costellato da una letteratura filosofica energicamente rivolta al post-umano¹ e al transumano² come nozioni di base per teorie dei tramonti antropologici

¹ Cfr. M. Farisco, *Ancora uomo. Natura umana e postumanesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2011.

² Cfr. R. Manzocco, *Esseri umani 2.0. Transumanismo, il pensiero dopo l'uomo*, Springer, Milano 2014.

riscontrabili con la fine dell'umanismo³ e l'imperare dell'intelligenza artificiale⁴, l'attenzione viene generalmente rivolta alla perdita di normatività dell'essere umano rispetto al suo contesto esistenziale, etico e storico.

È la "natura" stessa dell'uomo ad essere problematizzata, ridiscussa. Laddove un'epoca secolarizzata non fonda più l'esistenza su coordinate religiose in grado di comprendere un processo di parentela fra uomo e cosmo, tutto ciò che rimane da comprendere per un'antropologia filosofica moderna consiste nella professione di curiosità (e talvolta terrore) rispetto ai lidi verso cui la vita umana volga, in base all'uso o abuso dei suoi strumenti tecnologici.

Ripensare dunque alla natura partendo da un tema spiccatamente vegetale potrebbe essere considerato come un futile arcaismo. Invece, a nostro avviso, ricollocarsi all'interno della riflessione di Mircea Eliade (Bucarest 1907 – Chicago 1986) sul tema dell'albero può consentire di ripensare proprio quella normatività perduta, ossia quel "posizionamento dell'uomo nel cosmo", per parafrasare il famoso volume del 1928 di Max Scheler⁵. Per usare termini scheleriani, infatti, ciò che interessa il nostro sguardo filosofico è quel "coraggio di verità" capace di andare oltre gli antropocentrismi, non con lo scopo di ridurre l'importanza dell'essere umano ma - al contrario - di ricomprenderne la dignità a partire dai suoi legami con il sacro, con l'ineffabile che rinvia alla dimensione trascendente⁶.

Legami che la storia delle religioni di Mircea Eliade mette in luce primariamente in ottica comparatistica, seppure mai con l'essenzone di uno sguardo filosofico orientato ontologicamente. Per questa ragione risulta assai riduttivo derubricare l'opera di Eliade come sola classificazione etno-antropologica delle credenze dei popoli nel corso della storia delle manifestazioni religiose; ciò che infatti muove il nostro interesse riguarda la misura in cui il simbolo dell'albero di Eliade possa

³ Cfr. P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Bompiani, Milano 2004. Su questo specifico segmento filosofico rimando a: S.F. Di Rupo, *Il caso Sloterdijk. Il terzo incomodo fra Beaufret e Heidegger sul problema dell'umanismo*, *Dialegesthai*. Rivista telematica di filosofia [in linea], anno 12 (2010) [pubblicato: 12/08/2010], disponibile su World Wide Web: <<https://mondodomani.org/dialegesthai/>>, ISSN 1128-5478.

⁴ Cfr. R. Kurzweil, *The age of intelligent machines*, MIT Press, Cambridge 1990.

⁵ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Franco Angeli, Milano 2009.

⁶ Cfr. *ivi*: «La coscienza del mondo, di sé e di Dio, formano un'unità strutturale indissolubile [...] nello stesso istante in cui l'uomo si pone al di fuori della natura per farla oggetto del suo dominio [...] l'uomo ha dovuto ancorare il proprio centro in qualche modo al di fuori e al di là del mondo-ambiente», p. 179.

fungere da base d'appoggio su di un piano filosofico della religione, ossia di una domanda circa il fondamento dell'uomo e del suo rapporto sacro con la natura.

Per questo motivo ci sarà utile percorrere le pagine del *Trattato di Storia delle Religioni*⁷ in cui l'autore affronta in modo specifico il tema, senza disdegnare l'ausilio di altre sue opere che coadiuvino il discorso simbolico con le dovute integrazioni speculative.

Vale la pena fare una considerazione preliminare: Mircea Eliade non è il primo ad accostare l'albero a questioni filosofiche.

È celebre il passaggio del Libro IV della *Metafisica* in cui Aristotele sbeffeggia chi avversa il principio di non contraddizione, dandogli della "pianta", poiché incapace di discernere vero e falso: «a costui non può essere consentito di aprir bocca e di parlare: nello stesso tempo, infatti, dice e disdice la stessa cosa. E se non sostiene nulla, ma crede e non crede in egual modo, che differenza ci sarà tra lui e le piante?»⁸. A costui Aristotele consiglierà poco dopo di gettarsi in un pozzo o da un precipizio, così da avvedersi su cosa, nel processo del pensiero, giudichi conveniente o sconveniente secondo un principio di verità, che a quel punto sarà costretto ad essere incontrovertibile.

Il ricorso all'immagine dell'albero è più benevolo nel caso di Cartesio che lo adotta per descrivere il ruolo delle scienze: «Così tutta la filosofia è come un albero, di cui le radici sono la metafisica, il tronco è la fisica, e i rami che sorgono da questo tronco sono tutte le altre scienze»⁹. Tuttavia, nel caso di Cartesio, il ruolo dell'albero è principalmente legato al suo essere il presupposto del frutto, il che vuol dire, fuor di metafora, che la valenza della metafisica e della fisica consiste nel produrre saperi "commestibili", ossia frutti concreti per l'agire umano.

A titolo di curiosità storico-filosofica va anche ricordato l'"albero della Vita" piantato da Hegel, Schelling ed altri amici in un prato nei pressi di Tubinga. Un

⁷ M. Eliade, *Trattato di Storia delle Religioni*, a cura di Pietro Angelini, Universale Bollati Boringhieri, Torino 2008.

⁸ Aristotele, *Il principio di non contraddizione. Libro quarto della metafisica*, Traduzione, introduzione e commento di Emanuele Severino, La Scuola, Brescia, 1959, p. 52. Sull'avversario ridotto a pianta, Severino dice in nota: «non si presenta nemmeno come uno che voglia sostenere una sua opinione, giacché quello che dice lo disdice anche, quello in cui crede è quello stesso in cui non crede: in questo modo restano soltanto le parole, ma ridotte a semplici suoni: di pensiero non ce n'è più, e l'avversario del p.d.n.c. non è più un avversario, è ridotto a pianta».

⁹ R. Descartes, *Appendice ai Principi della filosofia*, in *Opere 1637-1649*, testo francese e latino a fronte, a cura di Giulia Belgioioso, Bompiani 2012, p. 2231.

gesto simbolico carico di una valenza politica sotto gli entusiasmi rivoluzionari dell'epoca¹⁰.

Chi ha dato maggiore importanza alla figura dell'albero per comprendere la natura dell'uomo, ancor più dei frutti, è Platone nel *Timeo*. L'essere umano è una pianta con le radici rivolte verso il cielo:

«Per quanto riguarda, poi, la specie di anima che in noi bisogna rendersi conto che un dio l'ha data a ciascuno come demone. Noi diciamo che essa sta nella parte superiore del nostro corpo, e che da terra ci eleva verso ciò che è affine nel cielo, dato che siamo piante non terrestri ma celesti, come affermiamo in modo assai esatto. Infatti, tenendo appesa la nostra testa e radice proprio là, da dove l'anima ha tratto la prima origine, l'elemento divino tiene dritto tutto il nostro corpo»¹¹.

Nella metafora platonica dell'essere umano come albero capovolto si tratta del fondamento dell'identità dell'uomo, da ritrovarsi nel "radicamento" nell'immateriale. Ed è in quel fondamento che egli deve concentrare la sua vita, per conoscere il divino che gli è affine e non sprofondare nell'anonimo dominio anti-sapientziale della materia¹².

È con questa impostazione filosofica di stampo platonico, che noi qui ci accingiamo a proporre il vasto percorso sulla simbologia dell'albero in Mircea Eliade - per condurre un'indagine sul radicamento dell'esperienza del sovrannaturale mediante il naturale, là dove il senso della vita viene scorto nonostante il fondamento sia invisibile¹³.

¹⁰ Gli anni hegeliani di Tubinga sono fra il 1788 e il 1793, in pieno fermento rivoluzionario francese. Ne dà contezza il volume del 1844 di K. Rosenkranz, *La vita di Hegel*, trad.it., Firenze 1964, pp. 51-52. Per quanto invece concerne il concetto di vita in Hegel, in un modo che risulta essere innovativo e proficuo nei dialoghi con le scienze, si rimanda a S. Achella, *Pensare la vita. Saggio su Hegel*, Il Mulino, Milano 2019.

¹¹ Platone, *Timeo*, 90 a-b. Seguiamo la traduzione di G. Reale, Platone, *Timeo*, Rusconi, Milano 1994.

¹² Cfr. M.L. Gatti, «Piante celesti con le radici lassù». *Una metafora dell'esistenza umana nel Timeo di Platone*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 107, N. 1-2, (gennaio-giugno 2015), Vita e Pensiero, pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, p. 117: «Come mostrano in particolare le pagine conclusive del Timeo, successive alla metafora delle «piante celesti», il soggetto che trascura la propria «parte» immortale e si lascia dominare da ciò che è mortale (90 b) sceglie tipi di vita progressivamente inferiori, assoggettati a una crescente materialità, proporzionale alla distanza dalla ragione (42 c-d; 90 e - 92 c)».

¹³ In questo "nonostante" giace il senso dello studio del simbolo in ottica filosofica. Per questa posizione siamo debitori a Julien Ries (peraltro indefesso studioso di Eliade): «Il simbolo è un segno che evoca una realtà invisibile alla quale lega l'uomo facendone passare l'intelligenza dal visibile all'invisibile. Il simbolo realizza un'apertura al di là dello spazio

Perché è importante parlare filosoficamente dell'albero? Angela Ales Bello fornisce una coordinata preziosa per inquadrare la nostra prospettiva riguardo questo simbolo:

«Si tratta di una realtà fisica che è colta a livello percettivo e che attira o respinge a livello psichico, per la sua maestosità, per l'utilizzazione delle sue parti, oppure per la sua pericolosità [...] L'albero in alcune condizioni – si pensi alla foresta che ne racchiude una moltitudine o al singolo isolato nelle savane – colpisce la psiche umana, sollecita la fantasia, impressiona per la sua vita, e per il bene o male, anche fisico, che può produrre: in questo caso è potente, e cosa cerca l'essere umano? Cerca la Potenza e la Potenza, pertanto, s'incarna nell'albero»¹⁴.

Allo scopo di ritrarre la suddetta complessità nell'ottica di una graduale penetrazione teoretica, riteniamo opportuno dedicare il prossimo capitolo esclusivamente alla trattazione di Eliade rispetto al simbolo dell'albero, lasciando parlare l'*excursus* da lui stabilito; nel capitolo ancora successivo, invece, ci dedicheremo a una puntuale disamina della posizione ontologica di Eliade, seguendo anche chi di lui ha parlato in questo senso.

In sede conclusiva, poi, delineremo una chiave interpretativa di quanto affrontato nell'ottica di comprendere l'attualità del simbolo dell'albero alla luce delle emergenze etiche della nostra epoca.

2. *L'albero in Mircea Eliade.*

Il movente intellettuale che porta Eliade a confrontarsi con la storia del simbolo dell'albero va rintracciato nella moltitudine di sfere di significato che gli vengono attribuite nel corso delle civiltà e delle culture. Fra le più importanti, nel mondo religioso, l'albero rappresenta l'asse e il centro mistico del cosmo (*axis mundi* e *imago mundi*). Nell' "Enciclopedia delle Religioni" diretta da Mircea Eliade, alla voce "vegetazione" viene appunto puntualizzato come l'albero, nella mitologia e nell'iconografia religiosa «*giunse a rappresentare il cosmo come un tutto, col suo asse cardinale, congiungendo i tre regni (cielo, terra e inferi)*», e che nella costituzione di spazi sacri si configurava «*una riproduzione in miniatura del*

immediato e del tempo immediato: è iniziazione all'invisibile», J. Ries, *Simbolo. Le costanti del sacro*, Tomo 1, Editoriale Jaca Book, Milano 2008, p. 9.

¹⁴ A. Ales Bello, *Prefazione*, in A. M. Sciacca, *Alberi e sacro. Dalla mitologia alla tradizione cristiana*, Castelvecchi, Roma 2019, p. 7.

cosmo come un tutto, realizzata mettendo insieme un paesaggio di pietre, acqua e alberi»¹⁵.

Un'importanza del genere rende l'albero sacro o, meglio, "albero cosmico" un simbolo di diffusione pressoché totale in tutte le religioni. Motivo per cui Eliade, nel *Trattato*, opta per una rassegna non sistematica, ma mantenendo fede a un proposito fondamentale: egli non intende tratteggiare una "storia" dei motivi che compaiono in ogni religione riguardo la mitologia vegetale, quanto piuttosto «*quel che ci interessa per ora è di sapere quale fu la funzione religiosa dell'albero, della vegetazione o dei simboli vegetali nell'economia del sacro e nella vita religiosa, sapere cosa rivela e cosa significa*»¹⁶.

La ricerca pedissequa di Eliade ha come obiettivo l'affinità intima fra le simbolizzazioni del vegetale nonostante che esse si specificino secondo contesti cosmologici, mitici, teologici, rituali, iconografici e folcloristici.

Quest'obiettivo teorico rende l'indagine di Eliade qualcosa di superiore a una mera velleità catalogatrice in senso strettamente etnografico. Le maggiori aspettative vengono riposte nella comprensione di quale sia il legame interiore fra l'uomo e l'albero; se vi sia fra di essi una co-essenzialità. Ciò nonostante, una separazione di tipologie viene comunque offerta da Eliade allo scopo di fare ordine nella trattazione:

«a) Il complesso pietra-albero-altare, che forma un microcosmo effettivo negli strati più antichi della vita religiosa (Australia; Cina-Indocina-India; Fenicia Egeo);

b) L'albero- immagine del cosmo (India; Mesopotamia; Scandinavia, ecc.);

c) L'albero – teofania cosmica (Mesopotamia; India; Egeo);

d) L'albero – simbolo della vita, della fecondità inesauribile, dell'assoluta realtà; in relazione con la Grande Dea o col simbolismo acquatico (ad esempio Yaksa); identificato con la fonte dell'immortalità («Albero della Vita»), ecc.;

e) L'albero – centro del mondo e sostegno dell'universo (presso gli Altaici, gli Scandinavi) ecc.;

f) Relazioni mistiche fra alberi e uomini (alberi antropogeni; l'albero come ricettacolo delle anime degli antenati; matrimonio degli alberi; presenza dell'albero nelle cerimonie di iniziazione ecc.);

g) L'albero – simbolo della resurrezione della vegetazione, della primavera, e della "rigenerazione" dell'anno (ad esempio il Maggio, ecc.)»¹⁷

¹⁵ P.C. Chemery, voce "Vegetazione", in *Enciclopedia delle Religioni*, diretta da Mircea Eliade, Volume 1, *Oggetto e modalità della credenza religiosa*, Marzorati Jaca Book, Milano 1993, p. 600.

¹⁶ M. Eliade, *Trattato...*, cit., p. 240.

¹⁷ *Ivi*, p. 241.

Mircea Eliade appalesa la necessità di concentrarsi sulla coerenza interna di queste manifestazioni, ossia la struttura metafisica delle società tradizionali, senza limitarle a pratiche di civiltà arcaiche viste come un'infanzia dell'umanità. Qualcosa della spiritualità degli alberi può parlare all'uomo di tutti i tempi.

Motivo per cui anche dopo questo elenco egli ci tiene a precisare come possa non essere esaustivo sul piano storico "mondiale" delle manifestazioni transculturali, mentre al livello della emersione delle ontologie ad esse sottese, ritiene di soddisfare uno sguardo speculativo.

A questo scopo l'albero non va considerato come un "oggetto" naturale che viene adorato prendendolo solo per se stesso; l'aspetto più rilevante e – se si perdona il bisticcio di parole – più *rivelante*, consiste nella maniera in cui esso si impone alla coscienza, producendo una sostanza, sotto le spoglie di un simbolo, in grado di tradurre la forma della pianta in veicolo di verità, perché «mai un albero fu adorato unicamente per se stesso, ma sempre per quel che si rivelava per suo tramite, per quel che l'albero implicava e significava»¹⁸.

Motivo per cui anche noi, in questa sede, prediligeremo una panoramica a volo d'uccello sul vasto mondo transculturale offerto da Eliade, per due ragioni: in primis perché abbiamo l'intenzione di chiederci quale ruolo la natura, e segnatamente l'albero, abbia nella coscienza del sacro dell'uomo in senso originario; in secondo luogo, perché uno studio etnografico e storico-religioso pedissequo almeno quanto quello eliadiano non è nelle nostre capacità e tantomeno nelle nostre finalità.

Ciò che l'albero implica, trasversalmente nelle tradizioni, è l'emblematica figura di un ente che si rigenera senza interruzioni e che, per questa ragione, rappresenta il cosmo vivente. L'ontologia arcaica, così la chiama Eliade, traduce da questo simbolo la concezione di una realtà assoluta, nella misura in cui è centro del mondo.

L'albero favorisce l'intuizione della sacralità originaria in virtù della sua potenza: «se l'albero è carico di forze sacre, ciò avviene perché è verticale, cresce, perde le foglie e le ricupera [...] Tutte queste convalide hanno origine dalla semplice contemplazione mistica dell'albero in quanto forma e modalità biologica»¹⁹.

¹⁸ *Ivi*, p. 242.

¹⁹ *Ivi*, p. 243.

L'albero suggerisce una realtà extra-umana che presiede quella terrestre perché nella sua rigenerazione ripete quello che è il cosmo tutto per intero. Questa potenza simbolica, quindi, non è solo una "ierofania" in quanto manifestazione di una sacralità che rimanda a una dimensione altra, ma è anche "cratofania" nella misura in cui è un corpo agente nello spazio umano che ha il *potere* di affermarsi come messaggero di una gerarchia dell'essere.

Il complesso "pietra-altare" che compone il primo punto dell'elenco eliadiano è la forma più elementare di esperienza "manifatturiera" del sacro, ossia di uno spazio reso sacro in base all'agire dell'uomo, che manipola la natura di fronte a lui per porre un ordine fisico corrispondente all'intuizione presente nella coscienza. Il gesto di prendere una pietra e "farla diventare" altare è un'estensione pratica dell'intuizione intellettuale che percepisce la struttura sacra del cosmo.

Nelle civiltà pre-indiane, l'associazione della pietra e dell'albero per recintare l'area sacra è un uso che viene mantenuto fino ai sistemi religiosi post-buddhisti, così come anche in Grecia, dai tempi minoici fino all'ellenismo, l'albero cultuale è associato alla presenza della roccia²⁰.

Ciò che interessa certe pratiche è la necessità di riproporre una *imago mundi*, allestendo uno scenario microcosmico, dove la pietra indica l'indistruttibilità e la durata a fianco dell'albero che indica la rigenerazione, l'ordine del ciclo vitale. La compresenza delle acque, per completare il paesaggio, indica la componente della purificazione.

A rendere più complessa la figura dell'albero, qui presente ai limiti della staticità, è rappresentato nel passaggio da emblema di un microcosmo, a luogo di "abitazione" della divinità. A questo scopo risultano importanti per Eliade, le tradizioni mesopotamiche che aggiungono all'albero, negli emblemi e nelle figure araldiche le presenze di animali, o uomini travestiti ritualmente da pesce, come attori di una scena che deve raffigurare la struttura originaria della realtà.

Nessuno di questi attori, per come ci piace intenderli, ha un senso "naturalistico", come dice Eliade, ma «ogni essere o azione significativa acquista efficacia per i mesopotamici come per l'uomo arcaico in generale soltanto nella misura in cui ha un prototipo celeste o ripete un gesto cosmologico primordiale»²¹.

Tale gesto cosmologico, nel merito dell'abitazione della divinità dell'albero, attiene, come ad esempio per l'arte plastica paleo-orientale, a scene che

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 245.

²¹ *Ivi*, p. 247.

rappresentano teofanie di divinità della fecondità²², sia con formule verbali come nel caso dello *Yayur Veda* (IV, 2,6), in cui si invocano le erbe come “madri”, sia nel bassorilievo di Assur, in cui il dio viene direttamente rappresentato con il corpo che fuoriesce da un albero, perché fonte di rigenerazione e «sorgente cui l'uomo si rivolge, poiché giustifica i suoi occhi le proprie speranze di immortalità»²³.

Speranze che quindi integrano alla rappresentazione cosmogonica anche la dimensione soteriologica, come nel caso ebraico e cristiano. Eliade ricorda *Ezechiele*, 47, ove gli alberi da frutto arricchiscono le sponde della sorgente sotto al tempio, che per sua costituzione metafisica sta al centro del mondo. E ancor più intensamente, nell'*Apocalisse* (XXII, 1-2) l'Albero della Vita fa dodici raccolti, ossia ogni mese dà i suoi frutti, mentre le sue foglie servono per la guarigione degli uomini.

Il prototipo di maggiore potenza simbolica, in ambito cristiano, è centralmente raffigurato in *Genesi*, 2,9 dall'Albero della Vita, nel mezzo del Paradiso, insieme all'Albero della Conoscenza del bene del male²⁴. A proposito di questa compresenza Eliade si produce in un'esegesi che considera come il serpente abbia tratto in inganno Adamo con lo scopo di ottenere da lui, mediante la persuasione dell'Albero della Conoscenza, le indicazioni per giungere all'Albero della Vita, sorgente di immortalità. Solo tramite la conoscenza del Bene e del Male da parte dell'uomo, avrebbe potuto nutrirsi del frutto capace di donare eterna vita, e quindi solo tramite l'uomo come vettore²⁵.

Ciò perché, intende Eliade, l'immortalità nella storia delle religioni è un privilegio che si ottiene difficilmente, poiché è concentrata in un luogo inaccessibile a cui si frappone un mostro, come nel caso del serpente. Il superamento delle prove indotte da un mostro ha, come osserva Eliade, un

²² *Ivi*, p. 252.

²³ *Ivi*, p. 253.

²⁴ *Ivi*, p. 257.

²⁵ «Il serpente rappresenta l'ostacolo che l'uomo incontra nella sua ricerca della fonte di Immortalità, l'albero della vita [...] Il serpente voleva ottenere l'immortalità per sé (come di fatto la ottenne nei miti di altri popoli) e bisognava che scoprisse l'albero della vita confuso in mezzo alla moltitudine d'alberi del paradiso per mangiare lui per primo i suoi frutti per questo istiga Adamo a conoscere il bene e il male con la sua conoscenza Adamo gli avrebbe insegnato dove era l'albero della vita», in *ivi*, pp. 261-262.

evidente retrogusto iniziatico, su un piano di simbologia tradizionale interreligiosa, anche se qui presa da spunto dallo sfondo biblico²⁶.

Ciò che interessa in modo più approfondito il simbolismo dell'Albero della Vita, in chiave cristiana, è il suo legame con la Croce. Citando Firmico Materno, Eliade ricorda come per i Cristiani la Croce è il sostegno del mondo²⁷, considerando come sia la proprietà del suo legno, ad avere il potere di risuscitare i morti, così come accaduto per Cristo²⁸.

Per fare da corollario al tema del simbolo vegetale che protegge e rigenera, vale la pena menzionare anche l'uso tradizionale, presso alcuni popoli perfino distanti fra loro, di sotterrare la placenta dei neonati ai piedi di un giovane albero da frutto. Come dice Eliade, in questi usi si evidenzia la «solidarietà mistica fra la crescita dell'albero e quella dell'uomo»²⁹. L'albero è rigeneratore vale anche per il bambino africano e pakistano, quando, colto da malattia, viene fatto passare fra due alberi per permettere che essa rimanga trattenuta dalle piante protettrici.

L'albero è sacro anche in ambito nuziale, laddove in India si celebra un vero e proprio «matrimonio degli alberi» attraverso cui la moglie e il marito piantano rispettivamente piantando un fico delle pagode e un mango, si prendono cura delle piante per favorire la fecondità della donna. Se un albero si secca, ciò rappresenta cattivo auspicio. Se viceversa l'albero cresce armoniosamente, diventa oggetto di culto e simbolo della felicità nella sacralità della procreazione³⁰.

²⁶ «Chi non sa vincere il drago o il serpente non accede all'albero della vita, cioè non ottiene l'immortalità. La lotta dell'eroe col vostro non è sempre fisica; Adamo fu vinto dal serpente senza aver combattuto in senso eroico (come Eracle, ad esempio)», in *ivi*, p. 263.

²⁷ «*quapropter lignum crucis coeli sustinet machinam, terrae fundamenta corroborat, adfixos sibi homines ducit ad vitam*, scrive Firmico Materno (27,I). Nelle leggende orientali, la Croce è il ponte o la scala su cui le anime salgono verso Dio; posta nel centro del mondo, è il luogo di passaggio fra Cielo, Terra e inferno. In certe varianti, il legno della Croce ha sette gradini, come gli alberi cosmici che rappresentano i sette cieli», in *ivi*, p.268.

²⁸ Su questo importante tema del simbolismo della Croce rimandiamo al celebre lavoro di R. Guénon, *Il simbolismo della croce*, Rusconi Editore, Milano 1973: «secondo una «leggenda della croce» nota nel Medioevo, essa sarebbe stata foggata con il legno dell'«albero della scienza», di modo che quest'ultimo, dopo essere stato lo strumento della «caduta», sarebbe diventato anche quello della «redenzione». Si vede qui espressa la connessione fra queste due idee di «caduta» e di «redenzione», inverse in certo qual modo l'una all'altra, in cui si trova un'allusione alla restaurazione dell'ordine primordiale. Sotto questo nuovo aspetto, l'«albero della scienza» è in qualche modo assimilabile all'«albero della vita», perché la dualità viene ad essere effettivamente reintegrata nell'unità», p. 74.

²⁹ *Ivi*, p. 280.

³⁰ *Ivi*, p. 283.

Ma non solo le stagioni della vita umana sono celebrate mediante l'albero; merita menzione particolare la pratica della "lotta fra estate e inverno", come ad esempio avviene nella tradizione svedese, in cui un uomo a cavallo rappresenta l'inverno (in pelliccia), mentre un altro uomo a cavallo adornato di rami e fiori, rappresenta l'estate. Lo psicodramma di questa lotta culmina puntualmente con la vittoria dell'estate: «quello che ci interessa è il modello, l'archetipo su cui si basano le costumanze; questi riti si fanno perché furono fatti 'in quel tempo', da certi esseri divini»³¹ perché la celebrazione di un passaggio stagionale è sempre anche un ricostituire ritualmente un avvenimento cosmico «mediante la manipolazione di un simbolo della vegetazione. Si mostra un albero, un fiore, un animale, si orna e si porta in giro [...] un solo oggetto (o simbolo) indica la presenza della Natura»³².

Tutto questo *excursus* si pone come stimolo per la conoscenza di una varietà quasi infinita di ierofanie vegetali. Cercare una struttura coerente non è semplice, anche se sorprende, di tanto in tanto, la similarità di pratiche e intendimenti di culture distanti geograficamente.

Fatto rimane che questa "manipolazione" del vegetale rappresenta l'occasione di un senso di parentela con il cosmo partoriente significati, perché nella donna che tocca un albero per rimanere incinta, o per proteggere il neonato, è complicata una visione della realtà che vede la natura come un sintomo di connessione metafisica. La struttura della realtà è condizionata dalla vita presente nell'albero:

«La vegetazione diventa una ierofania -incarna e rivela il sacro – nella misura in cui significa qualche cosa di diverso da sé. Un albero o una pianta non sono mai sacri in quanto albero o pianta; lo diventano partecipando a una realtà trascendente, lo diventano perché significano tale realtà trascendente. In seguito alla sua consacrazione, la specie vegetale concreta, "profana", si trasforma; secondo la dialettica del sacro, un frammento (un albero, una pianta) vale il tutto (il Cosmo, la Vita) [...] Questi riferimenti alla Vita e alla Natura non debbono intendersi come un'esperienza panteistica, come una presa di contatto mistica con la vita cosmica, perché non è il fenomeno "naturale" della primavera, l'avvenimento cosmico in sé, che provoca i rituali primaverili. Tutto il contrario: è il rituale che significa, che conferisce un significato alla comparsa della primavera»³³.

Ed è proprio in quest'ultimo snodo concettuale che si configura la necessità di porre l'attenzione sull'aspetto ontologico di Mircea Eliade, per comprendere come

³¹ *Ivi*, p. 294.

³² *Ivi*, p. 296.

³³ *Ivi*, pp. 298-300.

la ierofania qui esposta sia, come dice Georges Dumézil nella prefazione alla prima edizione francese del *Trattato*: «tutta una filosofia prima della filosofia»³⁴.

3. Quale ontologia in Mircea Eliade?

Se non è la “primavera” a provocare il rito, perché è vero semmai il contrario, che il rito costituisce il senso dell’avvento della primavera, capiamo come in Mircea Eliade la storia delle religioni corrisponda alla inesausta produzione di immaginari che costituiscono la relazione dell’uomo con l’Assoluto, ossia l’elemento *religiosus* fondativo dell’esperienza ontologica del sacro.

Andando per gradi, ogni religione, dalla più arcaica alla più estesa geograficamente e temporalmente, stratifica una progressiva intessitura di immagini simboliche vitalizzate da miti e riti, che indicano a una sfera dell’essere trans-storica, dietro il mondo delle manifestazioni “culturali”³⁵.

Questo è uno scenario che non convince Ernesto de Martino, che nella severa prefazione alla prima edizione italiana del *Trattato* del 1954 taccia Eliade di essere promotore del tipico “irrazionalismo moderno”, poiché, mosso da una generica insoddisfazione per il filologismo della storiografia positivista, accentuerebbe in modo gratuito il carattere eminentemente irrazionale dell’esperire il sacro. De Martino non accetta la visione per cui i fatti religiosi per quanto inseriti nel flusso del divenire, manifestano un sotteso reticolato trascendente. Al fondo delle varie religioni operano sempre gli stessi archetipi. Da qui «la pretesa religiosa di evadere dalla storia e di risolverla nella ripetizione rituale degli archetipi ha in un certo senso un valore ontologico effettivo: lo storico e il fenomenologo della religione almeno in un punto si confondono con l’uomo religioso in atto nel senso che confermano l’aspirazione religiosa fondamentale cioè l’evasione dalla storia»³⁶, dice De Martino.

³⁴ *Ivi*, p. 435.

³⁵ Julien Ries, attento studioso sia di sacralità che di Mircea Eliade, riscontra nel suo incontro con Jung una chiave di volta per la tematizzazione dell’archetipo: «Lo storico delle religioni deve in effetti spiegare il fenomeno paradossale della permanenza delle forme nello svolgersi della storia: mutamento e continuità. Partendo dall’archetipo, trascendente nella coscienza umana. [...] A contatto con Jung, Eliade penetra ancor più nel cuore del simbolismo e accetta come dimostrato il fatto che le immagini e i simboli comunicano il loro messaggio anche se l’individuo non ne ha coscienza», in J. Ries, *Il sacro nella storia religiosa dell’umanità*, Jaca Book, Milano 1995, p. 54.

³⁶ *Ivi*, p. 441.

Per il famoso antropologo italiano, la debolezza della posizione eliadiana è facilmente attaccabile partendo dal presupposto che allo storico della religione spetta il compito di restituire le genesi dei comportamenti e non la reduplicazione degli archetipi di un subconscio umano. De Martino dedica gran parte della breve prefazione al *Trattato*, dunque, a smontare l'approccio essenzialista di Eliade per rivendicare l'importanza di uno storicismo privo di speculazione. Ma è proprio in questo nucleo critico che a noi interessa rivalutare il Mircea Eliade filosofico.

Lui stesso, nel 1969, con *La nostalgia delle origini*, offre un posizionamento rispetto ai vizi di uno storicismo senza porte né finestre, settoriale, incapace di aprirsi alla creatività, anticipando di fatto il problema della parcellizzazione dei saperi che poi si produsse fino ai tempi nostri; di certo, volontariamente o meno, suona anche come una risposta indiretta alle critiche di De Martino, nella misura in cui derubrica l'eccesso di analisi senza speculazione come una forma di superstizione³⁷.

Ma già in quella ricca raccolta di contributi giovanili che è il *Fragmentarium*, l'Eliade che si stava lentamente preparando alla stesura del *Trattato*, manifestava prese di posizioni inequivocabili. In questa opera del 1939 il nostro autore, complice forse la spregiudicatezza teorica della giovane età, esplicita fuori dai denti in cosa consista la figura del "profano" nel suo campo di studi, prefigurando la degradazione del mistero e la laicizzazione dell'assoluto che avrebbero comportato il progressivo svilimento della prospettiva religiosa, culminando di fatto nelle ideologie materialistiche di cui parzialmente anche lo stesso De Martino, testé si rendeva complice³⁸.

³⁷ Cfr. M. Eliade, *La nostalgia delle origini*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 74: «Non si conosce nessun esempio di una scienza o di una disciplina umanistica i cui rappresentanti si siano esclusivamente consacrati all'analisi senza tentare di formulare una ipotesi di lavoro o di delineare una visione generale. Lo spirito umano lavora in questo modo settoriale, solo al prezzo della sua stessa creatività. Esistono forse, nelle diverse discipline scientifiche, studiosi che non sono andati mai oltre lo stadio dell'analisi – ma essi sono vittime della moderna organizzazione della ricerca».

³⁸ M. Eliade, *Fragmentarium*, Jaca Book, Milano 2008, p. 86: «L'intervento del profano porta sempre con sé una confusione dei valori. E siccome la cultura europea vive da molte centinaia d'anni sotto il segno del profano (illuminismo, il positivismo, il marxismo, il freudismo, il razzismo, lo storicismo) supportiamo quasi tutti questa confusione senza più indignarci. Ecco perché trovo strano e in un certo senso contraddittorio l'atteggiamento di certuni dei miei contemporanei che protestano se un grammatico o un medico giudicano un'opera d'arte e non lo fanno se un critico letterario un medico o un erudito giudicano una metafisica, una mistica, un dogma [...] Amando le realtà sovrasensibili (vale a dire credendo alla loro esistenza e alla loro autonomia) si può giudicare, accettare o respingere una

L'ontologia di Eliade parla di un essere pieno che non conosce l'usura del tempo proprio perché al fondo delle manifestazioni del sacro, le ierofanie, agisce una strutturazione archetipica che ricomprende gli aspetti contrastanti del reale.

Il profano è tale e rimane come tale se coincide con l'inessenziale, con il transeunte, perché come avrà modo di specificare Eliade nell'opera del 1962 *Méhistophélès et l'androgynie* «i simboli religiosi che toccano la struttura della vita rivelano una Vita più profonda, più misteriosa della dimensione vitale colta nell'esperienza quotidiana»³⁹.

L'ispirazione che presiede il lavoro di Eliade nel *Trattato*, dunque, si sostanzia nell'obiettivo di arricchire l'uomo contemporaneo con l'esperienza dell'uomo arcaico, operazione che non può attuarsi senza un livello di *simpatia* con l'universo spirituale primigenio.

Sotto questa prospettiva, studiosi come Julien Ries e Pietro De Vitiis sottolineano l'importanza dell'approccio ermeneutico di Mircea Eliade.

Risulta chiaro a De Vitiis, ad esempio, che una critica simile a quella di De Martino può essere quella di Falk Wagner, secondo cui l'approccio fenomenologico alle religioni mostra una chiara volontà di procurarsi immunità dalle critiche sul piano conoscitivo, perché «mediante il comprendere la pretesa, riferita a sé stesso, del soggetto religioso di essere toccato da Dio viene protetta da ogni possibile critica»⁴⁰. Per Wagner, la mancanza di oggettività del sacro verrebbe mascherata dalla fenomenologia della religione per via dell'appello alla metodologia del comprendere (*Verstehen*) intuitivo dall'interno che è diverso dal procedimento dello spiegare (*Erklären*).

Ma De Vitiis nota che «il modo di procedere di Eliade è dunque, inequivocabilmente ermeneutico, ed egli è stato incoraggiato dallo stesso Ricoeur, che della filosofia ermeneutica è uno dei più importanti teorici contemporanei, a far uso del concetto e del termine di ermeneutica»⁴¹. È ermeneutico l'approccio di

metafisica, un dogma o un'esperienza mistica. Occorre, in un caso o nell'altro, essere qualificati; non confondere i piani, non essere profani».

³⁹ M. Eliade, *Méhistophélès et l'androgynie*, Paris 1982, p. 297.

⁴⁰ F. Wagner, *Was ist religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte un Gegenwart*, Gutersloh 1986, p. 310.

⁴¹ P. De Vitiis, *Filosofia della religione fra ermeneutica e postmodernità*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 134-135. Per notizie biografiche sui contatti realmente avvenuti fra Eliade e Ricoeur a Parigi e negli Stati Uniti, utilissimo consultare N. Spineto, *Mircea Eliade: materiali per un bilancio storiografico*, in *Esploratori del pensiero umano. Georges Dumézil e Mircea Eliade*, a cura di J. Ries e N. Spineto, Jaca Book, Milano 2000, Versione

Eliade nella misura in cui sottolinea il valore esistenziale del simbolismo religioso, poiché il simbolo concerne sempre una realtà o una situazione che impegna l'esistenza umana, che convoca, per così dire, la sorgente della vita che sottende il vissuto spirituale: «ciò non significa però che il simbolo sia la proiezione soggettiva di una situazione vitale; al contrario, essa traduce la situazione soggettiva in termini cosmologici e quindi la eleva all'universalità»⁴², osserva acutamente De Vitiis.

Va da sé che colui che nasce come storico della religione, di fronte a un simbolo dell'Albero Cosmico, ad esempio, deve completare il suo lavoro con quello del fenomenologo e del filosofo della religione, se vuole compiere un'indagine ermeneutica seria nei confronti della struttura del simbolo religioso. Solo studiando le varianti del simbolo in diversi contesti storici, e tenendo conto dei diversi livelli di approfondimento spirituale delle culture che ne captano i significati archetipici, potremo comprendere, secondo Eliade, la realtà ultima, che di base si manifesta in modo contraddittorio, e quindi sfugge al concetto.

In questa posizione di reperimento di senso all'interno di una *coincidentia oppositorum*, riecheggiano in Eliade derivazioni di ispirazione neoplatonica che da Dionigi l'Aeropagita attraversano Meister Eckhart fino a Cusano: «si potrebbero fare delle osservazioni sulla capacità dei simboli di esprimere gli aspetti contraddittori della realtà ultima. Nicola Cusano considerava la *coincidentia oppositorum* come la definizione più appropriata della natura di Dio [...] Ora, questo simbolo era già utilizzato da molto tempo per designare sia ciò che noi chiamiamo la "totalità" o l' "assoluto" sia la coesistenza paradossale, nella divinità, di principi polari o antagonisti»⁴³.

Questo il motivo per cui la fenomenologia della religione, in Eliade, si avvicina di più all'ontologia che non al mero esporsi del fenomeno: la *coincidentia oppositorum* mostra una strutturazione dell'essere pre-sistematica vagliata da un giudizio che non è formulato in concetti o che comunque non si lascia tradurre solo in concetti⁴⁴.

francese modificata e parzialmente aggiornata: *Deux explorateurs de la pensée humaine. Georges Dumézil et Mircea Eliade*, a cura di J. Ries e N. Spineto, Brepols, Turnhout 2003.

⁴² *Ibidem*

⁴³ M. Eliade, *Mephistophélès et l'androgyné*, cit., p. 303.

⁴⁴ Ma ciò non avviene per via di una mistica del concetto, ma per contemplazione unitiva. Ne offre una differenza cruciale Rudolf Otto, che sarebbe stata lettura utile per De Martino, per comprendere Eliade, il quale conosceva invece molto bene spunti ottiani su cui riflettere. Cfr. R. Otto, *Il sacro*, trad. it. di Ernesto Bonaiuti, SE 2009, p. 36: «questa mistica che sgorga dal

Alla luce di queste considerazioni, possiamo considerare quello vegetale come un simbolo portatore di valenze ontologiche per merito della prospettiva ermeneutica di un filosofare sull'esperienza religiosa che intenda connettere l'uomo alla "radice" del suo essere e dell'essere del cosmo.

Siccome partiamo dall'esempio della simbologia dell'albero, e siccome ci stiamo chiedendo in questa sede quale rapporto con la natura possa ristabilirsi grazie ai guadagni della sfera religiosa, concordiamo con Fabio Ricardi quando, nell'interpretare Eliade, dice che «l'uomo non perde il proprio essere nella valorizzazione sacrale della natura, ma al contrario si colloca in una rete di rapporti mai esauriti, per cui il soggettivo si coglie nell'oggettivo e viceversa; l'esistenza dell'uomo arcaico è integrata al cosmo e con ciò stesso all'essere»⁴⁵.

Il tema cruciale per il nostro studio, ossia quello di "ritornare alla natura ierofanica", procede da queste premesse ed è particolarmente confortato da alcune pagine fondamentali dell'opera eliadiana del 1949 *Mito dell'eterno ritorno*.

In questo libro fondamentale Eliade pone sotto disamina proprio l'elogio della cultura arcaica rapportata alle caratteristiche dell'uomo "storicisticamente" condizionato di oggi.

Eliade nota che l'esistenza sotto il segno della ripetizione può apparire agli occhi dell'uomo moderno come una vita ancora immersa nella natura come forma di passività; una vita non ancora svegliata alla coscienza specificamente umana, ma in realtà la coscienza dell'arcaico si posiziona ad un livello nemmeno sospettabile dall'uomo moderno: «è libero di non essere quello che è stato, libero di annullare la propria storia con l'abolizione periodica del tempo e la rigenerazione collettiva»⁴⁶. Questo tipo di libertà si distingue da quella opposta dell'uomo moderno, che invece si sente sempre in dovere di assumere la propria storia: «l'uomo arcaico è certo in diritto di considerarsi come più creatore dell'uomo moderno, che si definisce creatore soltanto della storia. Ogni anno, infatti, egli partecipa alla ripetizione della cosmogonia, l'atto creatore per eccellenza»⁴⁷.

sentimento della maestà e dal sentimento creaturale, la si potrebbe chiamare "mistica della maestà". Essa, per quanto intimamente legata della contemplazione unitiva, né è del tutto diversa per la sua origine. Sorge infatti da una supertensione, da una esasperata tensione del momento irrazionale, del *sensus numinis* di cui ci stiamo occupando, e soltanto se è così interpretata diviene comprensibile».

⁴⁵ F. Ricardi, *L'interpretazione del sacro nell'opera di Mircea Eliade*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», luglio-ottobre 1969, vol.61, N.4/5, p. 533.

⁴⁶ M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, 1968, p. 198.

⁴⁷ *Ibidem*.

Ogni trasformazione sopravvenuta nel mondo materiale, secondo il Trattato, ha offerto al mondo dello spirito modi nuovi di affrontare la realtà con un abbraccio spirituale. Quindi, se proprio si vuole ritenere importante l'influenza della storia sull'*homo religiosus*, essa può essere rintracciata nella immensa variante di modi e strumenti diversi con cui egli ha scoperto sé stesso, ha potuto dare sfogo al suo anelito verso il sacro, per dare un valore religioso all'Universo. Ciò ovviamente in Eliade non segue automaticamente un processo positivo di "autocoscienza" dello spirito à la Hegel, ma espone anche al rischio dell'oblio:

«Molte nobili esperienze religiose delle società primitive sono diventate di sempre più difficile riproduzione a seguito dei cambiamenti portati dalla storia nella società. In certi casi si può parlare addirittura di vere catastrofi spirituali (si veda, ad esempio, l'integrazione delle società arcaiche nel circuito economico di società colonialiste, semi-industriali ecc.). Ma se la storia è in grado di promuovere o di paralizzare nuove esperienze religiose, non riesce mai ad abolire definitivamente la necessità di una esperienza religiosa»⁴⁸.

In virtù di questa considerazione, si profila la necessità di concludere il presente studio cercando di comprendere in quale modo la simbologia dell'albero, per come trasmessa da Mircea Eliade, possa rappresentare un valido terreno per l'esperienza religiosa di oggi.

4. Conclusioni. Verso una rinnovata sacralità dell'albero.

Il ritratto fin qui offerto sulla prospettiva di Mircea Eliade sulla simbologia dell'albero ha avuto lo scopo di offrire uno sguardo profondo sul tema della natura.

Essa non solo è contesto biologico, non solo è uno strumento da cui difendersi o da usare in vista della sopravvivenza umana, ma è intrinsecamente connessa con l'intimità dell'intuizione intellettuale dell'uomo, che procedendo da un vago sentimento di dipendenza creaturale, mediante un complesso e intricato processo di simbolizzazione della realtà circostante, trova nella magniloquenza dell'albero

⁴⁸ M. Eliade, *Trattato*, cit., p.425. A buona ragione Pietro Angelini, nell'introduzione al volume, nota come lo stile classificatorio eliadiano non ritragga un progressivo affermarsi di uno spirito, quanto un complesso di gradazioni spirituali del costruito intuitivo religioso secondo un itinerario tortuoso: «è uno schema che sembra ricalcare modelli letterari, un *descensus ad inferos* descritto con lo stupore degli esploratori di Jules Verne, che parte dalla più "pura" esperienza del sacro (la sbigottita contemplazione del cielo stellato) per calare alla fine nella terra intrisa di sangue», p. XXVI.

un canale di comprensione della sacralità. *L'homo religiosus* trova un portale d'accesso alla visione di una continuità di significato fra le forme di vita specifiche e le forme *della* vita, intesa come unione di elementi che rimandano alla dimensione trascendente che li presiede.

Non vi sarebbe la ricerca dell'auspicio, della consacrazione, della rigenerazione, di protezione, se nell'atto rituale, *l'homo religiosus* non percepisse al contempo la sua posizione nel cosmo. La natura non è solo oggetto di rispetto generico, ma tramite la conoscenza di essa, l'uomo trova la sua propria dimensione⁴⁹.

Una volta ritrovata la propria dimensione tramite il riconoscimento della sacralità della natura, l'uomo ha l'opportunità di risvegliare non solo le sue prospettive teologiche, ma, contemporaneamente, anche eminentemente etiche⁵⁰, dal momento in cui la crisi climatica e l'avanzamento degli appetiti tecnologici transumanistici accentuano la drammaticità di una natura piegata fra oblio della sua essenza e volontà deliberata di convertirne, traslarne in chiave artificiale i connotati⁵¹. Giova ricordare le parole di Papa Francesco nel *Laudato Si'*:

«Se teniamo conto della complessità della crisi ecologica e delle sue molteplici cause, dovremmo riconoscere che le soluzioni non possono venire da un unico modo di interpretare e trasformare la realtà. È necessario ricorrere anche alle diverse ricchezze culturali dei popoli, all'arte e alla poesia, alla vita interiore e alla spiritualità. Se si vuole veramente costruire un'ecologia che ci permetta di riparare tutto ciò che abbiamo

⁴⁹ Cfr. J. Ries, *Mito e rito. Le costanti del sacro*, Jaca Book, Milano 2008, p. 226: «In piedi, risvegliato al simbolismo e alle immagini, cosciente della sua esistenza, creatore di cultura, l'uomo volge gli occhi all'orizzonte e alla volta celeste [...] La contemplazione della volta celeste gli fa prendere coscienza della Sacralità e della Trascendenza. Secondo Eliade, è attraverso il suo simbolismo che la volta celeste ha assunto un ruolo di rivelazione».

⁵⁰ Cfr. E. Coccia, *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, Il Mulino, Bologna 2018, in cui viene dato rilievo all'imprescindibilità delle piante sul piano cosmogonico, chiamando in causa il concetto di "situazione" caro a Luigi Pareyson. Le piante non solo coabitanti passive del mondo in cui viviamo, ma complici della sua struttura originaria. Lettura che può essere compendiata, per comprendere il benessere ecosistemico costituito dalle piante in chiave anche filosofica, da M. Bianchi, *La vita ramificata. Cognizione e comportamento delle piante fra scienza e filosofia*, Mimesis, Milano 2021. Per una lettura in continuità con queste posizioni, ma in ottica neurobiologica, si rimanda a S. Mancuso, *Verde brillante. Sensibilità e intelligenza del mondo vegetale*, Giunti Editore, Firenze 2015.

⁵¹ Cfr. C. Fuschetto, *Darwin teorico del postumano. Natura, artificio, biopolitica*, Mimesis, Milano 2010, in cui l'autore individua nel darwinismo l'esordio della prospettiva filosofica che sdogana la sperimentazione biologica che conduce alle velleità transumane contemporanee e al mito dell'ibridazione.

distrutto, allora nessun ramo delle scienze e nessuna forma di saggezza può essere trascurata, nemmeno quella religiosa con il suo linguaggio proprio (LS n.63)»⁵².

Non si dà ecologia senza appello alle forme di saggezza. Nel percorso che abbiamo sin qui delineato grazie al grande contributo di Mircea Eliade, potremmo dire che non si dà riflessività eticamente diretta alla concezione di natura senza comprendere la morfologia del sacro. Una morfologia che ha riguardato una pluralità così ampia di esperienze religiose nel lungo e nel largo dell'abitazione del mondo da parte dell'uomo, che possiamo anche asserire che l'albero, dunque, è anche un grande simbolo unificatore, e che quindi possiamo interpretare anche come un punto da cui ripartire in ottica di dialogo interculturale, interreligioso, per ritornare a una forma di ascolto dei significati puri dell'esistenza là dove anche la maestosità di un tronco ha riportato nel cuore di un uomo antico, lo stesso centro di cui abbiamo molto bisogno anche oggi, come dice Maria Giovanna Mussio nel suo ricchissimo *L'Albero e il Sacro*:

«Con il legno gli uomini costruirono la propria dimora e quella dei loro dei. In origine i primi templi e tempie furono costruiti in legno [...] dall'albero colpito dal fulmine e dall'incendio che si propagava nella foresta giunse agli uomini il fuoco [...] Dall'albero di olivo deriva l'olio che fa ardere le lanterne [...] nel cavo dell'albero si annidano le api ed è dal nettare dei fiori che esse distillano il miele. In tutte le storie mitiche dell'umanità si narra che l'uomo si sostenne, in un primo tempo, con i frutti dell'albero [...] Cosmo vivente, in continua evoluzione, l'albero ha sempre raffigurato l'immagine della Vita nella sua totalità ed ha sempre rappresentato l'elemento di congiunzione e di comunicazione tra i tre livelli del Cosmo: il mondo sotterraneo (le radici), quello terrestre (il tronco), e la dimensione celeste (la chioma, che si protende verso l'alto, verso la luce)»⁵³.

Se come umanità siamo piante con le radici in cielo (riprendendo il Platone del *Timeo* citato in esordio) non possiamo dunque smettere di alzare gli occhi e osservare l'universalità dell'esperienza del sacro come un indizio di verità e financo di felicità, poiché una pianta metafisica sana in cielo, e una pianta fisica in salute in natura, permettono anche all'uomo solide radici in Terra. Per un principio di comunicazione fra bellezze che non possiamo permetterci il lusso di sottovalutare per ancora molto tempo.

⁵² Papa Francesco, *Laudato Si'. Sulla cura della casa comune*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015.

⁵³ M.G. Mussio, *L'albero e il sacro. Immagini e simboli tra Oriente e Occidente*, Introduzione di G. Marchianò, Edizioni Effigi, Grosseto 2012, p. 75.

