

Capitolo Primo

*Le opinioni correnti sul mito.
Loro origine nella cultura del Razionalismo.
Mito e arte. Il dibattito sul mito.
Generalità sull'argomento trattato.*

Anche se il testo che offriamo al lettore non ha alcuna pretesa “scientifica” -ma perché mai dovrebbe averne? non è forse, come ci sforzeremo di mostrare, l'applicazione del Razionalismo scientifico il miglior modo per perdere di vista il senso del mito?- ci sentiamo tuttavia in obbligo di giustificare il profilo riduttivo del nostro esordio, riferito alle “idee correnti”.

Il fatto è che, più si approfondisce la riflessione critica, meno appare chiaro che cosa esattamente sia il mito. Ne sono l'ultima prova le sconsolanti conclusioni del Detienne, che pure si è cimentato in una impegnativa ricerca sull'argomento¹ Come se ciò non bastasse, lo stesso Detienne è giunto in un'altra sua opera² a sospettare che il retroterra di molti giudizi dotti sul mito non sia diverso da quello implicito nell'uso che della parola si fa nel parlar corrente: un modo di definire “i discorsi altrui che intendiamo in tal modo sottovalutare”.

Del resto i significati correnti di una parola, in tutta l'estensione semantica delle possibili accezioni, non sono che l'eco fedele, piamente ricomposta nella legalità dei dizionari, di una cultura radicata. Essi sono la registrazione notarile di ciò che è stato, cui senz'altro si sottrae il moto perpetuo del dibattito culturale ma non possiamo sottrarci

¹ M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981

² M. Detienne, *La scrittura di Orfeo*, Bari, Laterza, 1990, p. 159

noi, se vogliamo intendere il modo in cui la cultura dell'Occidente, considerata non in senso elitario ma nella sua "norma",³ si rapporta al mito. Questa è la prima cosa che dobbiamo intendere perché, in accordo col Detienne, riteniamo che dietro molti giudizi dotti si mascheri null'altro che l'opinione corrente.

Limitandoci ovviamente alla modesta area della lingua italiana, scegliamo dunque un dizionario non soltanto aggiornato e autorevole, ma che ha anche il pregio di basarsi su esplicite esemplificazioni letterarie. Dal volume X del *Grande Dizionario della Lingua Italiana*⁴ raccogliamo le seguenti definizioni relative al mito e ai termini con esso relati:

MITIZZARE Idealizzare, esaltare una circostanza, un'idea, un aspetto culturale, attribuendo loro caratteristiche di universalità, di assolutezza, di perfezione, o, anche, una validità esagerata o non corrispondente al reale.

MITO Concetto o idea che non corrisponde alla realtà o che appare destituita di valore razionale o, anche, pratico; desiderio, speranza o progetto inattuabile; sogno, utopia.

Immagine, vicenda, situazione, opinione che appare frutto dell'immaginazione o di un distorcimento della realtà; fantasia, fantasticheria.

Concezione o costruzione intellettuale fondata per lo più su immagini contraddittorie, su intuizioni o su accostamenti arbitrari.

MITOLOGIA ...Anche: complesso di idee o di convinzioni che non corrispondono alla realtà, della quale sono, anzi, una voluta o inconscia distorsione.

³ In senso propriamente statistico la norma sta ad indicare il valore cui corrisponde il massimo numero di misurazioni. Qui intendiamo per traslato il più frequentato luogo di convergenza semantica, attestato dai dizionari, che consente agli individui di intendersi nell'uso di un vocabolo.

⁴ S. Battaglia, *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, vol. X, Torino, U.T.E.T., 1978, pp. 609-612

Costruzione intellettuale priva di rigore logico, fondata per lo più su immagini contraddittorie, su intuizioni e su accostamenti arbitrari.

MITOLOGICO ...che non esiste realmente.

Che appartiene o sembra appartenere a una realtà o a un tempo ormai scomparso.

Che è proprio, che si riferisce a una concezione, a un'idea, a un'opinione che appare frutto dell'immaginazione o di un distorcimento della realtà. Anche: utopistico, inattendibile.

E, per concludere con un termine medico di non lontana origine, entrato a far parte del linguaggio corrente:

MITOMANIA In Medicina: tendenza alla menzogna, più o meno cosciente, cioè a raccontare avvenimenti immaginari e a presentare, o anche, a pensare come autentici fatti che sono invece semplici prodotti della fantasia...

Rappresentazione o creazione mitologica (e ha una connotazione spregiativa e ironica).

Lasciamo al lettore di buona volontà la verifica di quante connotazioni "spregiative e ironiche" siano riservate dalla lingua a vocaboli come "immaginazione", "fantasia", "utopia", usate a loro volta per definire le accezioni del vocabolo "mito". È chiaro comunque che nel parlar corrente e nel linguaggio letterario, ciò che si riferisce al mito definisce uno stato di non realtà inteso nelle sue valenze negative di autoinganno o di inganno voluto, una incapacità di articolare convenientemente il pensiero. L'analisi del testo è esplicita in tal senso; in più v'è da aggiungere che il testo stesso lascia trasparire, quale conseguenza, un atteggiamento che oscilla tra la condanna morale e il sarcasmo. Ci si imbatte nella ideologia del pensiero cosiddetto "adulto": una delle parole-chiave attraverso le quali il Razionalismo decreta la nullità essenziale di quanto sfugge alla presa dei suoi concetti

Senza ritornare su un tema già trattato altrove⁵ ci limitiamo a ricordare che per Razionalismo deve intendersi un plurisecolare orientamento della cultura occidentale volto a conferire attendibilità e autorevolezza al solo pensiero concettuale articolato nei binari della logica attraverso i principi di identità (A è eguale ad A) e di non-contraddizione (A è diverso da non-A). Il Razionalismo, nato in Grecia e divenuto forma di pensiero egemone dopo Socrate e Platone, ha conosciuto un ulteriore sviluppo in Occidente grazie a Cartesio.

Mentre infatti sino al Rinascimento forme di pensiero diverse avevano mantenuto una propria vitalità critica nei confronti dell'apparato concettuale del Razionalismo classico, le possibilità offerte dal pensiero cartesiano allo sviluppo della scienza e della tecnologia hanno contribuito dopo di allora a costruire in Occidente una società nella quale il presupposto razionalista è divenuto opinione comune. Il Razionalismo scientifico, che prese le mosse da Cartesio,⁶ ha un cardine preciso. Cartesio ritenne di poter superare l'obiezione scettica alla possibilità di una conoscenza non illusoria, postulando l'esistenza certa di un mondo ideale le cui leggi si riflettono nel mondo materiale: la verifica di quelle in questo è la sola via che consente di fondare una conoscenza certa.

Questa dialettica di teoria e verifica conferì al Razionalismo scientifico la dinamica espansiva che gli permise di imporsi come unica via alla conoscenza. Il Razionalismo scientifico ha dunque come propria caratteristica l'esser

⁵ La critica del Razionalismo classico e della sua ideologicità costituisce il filo conduttore del nostro *La Gnosi, il volto oscuro della storia*, Milano, Mondadori, 1991

⁶ Sulla natura del Razionalismo scientifico, impostatosi sul pensiero cartesiano, rinviamo a G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, Paris, P.U.F., 1949. Vedi anche G.C. Benelli, *Bachelard, una voce nel labirinto*, Abstracta, 54, 1990, ove viene analizzata la critica di Bachelard alla conoscenza scientifica, della quale si mostrano i limiti nei confronti della conoscenza poetica.

rivolto non già all'ordinamento del fenomeno quale esso accade con la propria accidentalità, ma alla verifica di un *a priori* razionale che espunge dal modello ogni accidentalità ingombrante ai fini della costruzione teorica. Costruito così il proprio "oggetto", esso verifica poi un ordinamento concettuale valido soltanto nella limitata parcella di realtà coperta dal modello e dall'esperimento. Ciò che ne resta al di fuori non è soltanto un "irrazionale" nel senso proprio ad ogni visione razionalista: esso è anche, per la scienza, un nulla che non può essere preso in considerazione sinché non possa esser fatto rientrare in un nuovo modello scientifico.

Se si ammette che l'unica conoscenza possibile sia quella scientifica, ciò che ne esula è soltanto un nulla di cui non ha senso parlare, perché, per il Razionalismo cartesiano, la materia non è, come per il Razionalismo classico, un'entità in sé irrazionale: essa si presuppone viceversa obbedisca in tutto alle leggi razionali cui l'uomo può dar forma. Ciò è quindi come dire che, fuori dal luminoso ordine della Ragione, non vi è un pericoloso abisso: ma semplicemente delle ubbie, o dei voluti inganni. Di qui anche l'ottimismo normativo e l'ideologia del luminoso che contraddistingue la cultura della società borghese.

Prende corpo così una singolare svolta. Mentre un tempo l'irrazionale -questo singolare regno costruito dal Razionalismo con i suoi steccati concettuali, un po' come le riserve per gli Indiani d'America- aveva confini ben precisi ed era imputabile alla irrazionalità originaria della *hýle*, ora esso si presenta con dei confini mobili e ambigui. Da un lato, infatti, il dinamismo interno del Razionalismo scientifico asseconda i presupposti totalizzanti del pensiero cartesiano, perché la dialettica di teoria ed esperimento consente di ipotizzare la conquista di territori sempre più vasti, ancorché sempre parcellari per il modo stesso con il quale è costruito l'oggetto scientifico. D'altro lato però, questo confine mobile risulta ambiguo, perché si rivela una sorta di confine con il nulla. Ciò che non si può almeno ipotiz-

zare come ordinabile, prima o poi, nell'ambito di una comprensione scientifica, diviene di per sé errore, miraggio. La nascita del concetto di follia come "errore" (in questo caso errore anche morale, quindi colpa) e della segregazione del "folle", che avviene contemporaneamente all'affermarsi del Razionalismo cartesiano e che è stata narrata da Foucault,⁷ è il primo rilevante esempio di condanna al non-essere di quanto viene posto oltre il confine. Nel folle risonava un tempo la voce del dio; ora gli sviluppi del Razionalismo scientifico procederanno alla progressiva eliminazione del Sacro, essendo questo sempre stato sin dall'inizio l'assolutamente "altro"⁸ che traluce nell'apparire del mondo.

Poiché però ciò che sfugge all'evidenza dell'esperimento programmabile e ripetibile viene benignamente lasciato all'opinione (anche il Razionalismo ha i suoi compromessi) di tutto il Sacro resterà quindi alla fine una religione razionalizzata per quel che è possibile (grazie anche alla convergenza tra pensiero classico e Legge mosaica in materia di morale) e, per il resto, considerata "opinione". L'opinione infatti non è che un piccolo sconfinamento concesso all'arbitrio individuale, senza rilevanza per la conoscenza.

Oltre al Sacro, tuttavia, anche un'altra vasta apertura dell'uomo sul mondo è sempre sfuggita a ogni forma di Razionalismo: alludiamo all'arte. Prima presa di posizione nei confronti di quest'ultima fu di negarle, con Platone, ogni ruolo nella conoscenza. Platone, per verità, le assegna sinanche un ruolo falsificante a causa degli strumenti da essa posti in opera, che non appartengono al dominio della logica, bensì a quello della retorica. Ancor più significativo è però il recupero di un ruolo dell'arte nell'ambito del

⁷ M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Rizzoli, 1963

⁸ Sul Sacro, vedi il classico lavoro di R. Otto, *Il Sacro*, Milano, Feltrinelli, 1966

Razionalismo operato dal più “politico” Aristotele. Per quest’ultimo infatti l’arte entra nel regno delle cose utili, essendo essa utilissima, grazie per l’appunto ai suoi strumenti retorici, nell’indirizzare l’uomo verso i fini di una morale razionalmente definita. essa diviene dunque uno strumento usato dalla Ragione per i suoi propri fini, diviene cioè eterodiretta; per conseguenza le verranno fissate delle regole.

Abbiamo fatto cenno al problema del Sacro e a quello dell’arte nell’ambito del pensiero razionalista, perché essi sono strettamente connessi con il problema del mito. In due brevi ma significativi saggi, Sabbatucci e Massenzio⁹ hanno così sintetizzato l’operazione condotta al riguardo da Socrate, Platone e Aristotele. Il tentativo operato da Socrate e Platone nella svolta da essi impressa alla cultura greca, è consistito nell’attingimento di un sapere che, come quello poetico, fosse un sapere non contingente, evitando tuttavia di ricorrere al Sacro espresso nel mito; con ciò ancorandosi viceversa alla logica. Poiché però il mito si dà soltanto come fatto poetico, il problema diviene quello di logicizzare il mito¹⁰ ripensandolo in termini di logica nei mezzi in cui esso si dà: la poesia, in particolare la tragedia. far della tragedia un’espressione logica -e fu questa l’operazione di Aristotele- significa ridurre il mito a strumento di costruzione dell’edificio logico grazie al quale il ricettore viene dapprima proiettato nel mondo “alogico” delle passioni, con ciò innescando un processo di catarsi che termina poi con il superamento delle passioni stesse.

La verità poetica, assegnata al mondo irrazionale delle passioni, non è dunque nulla più se non artificio e inganno, peraltro utile nella strategia della conoscenza razionale.

⁹ Cfr. D. Sabbatucci e M. Massenzio, *Aspetti del rapporto Mýthos-Logos nella cultura greca, I e II*, in *Il mito greco*, Roma, Ateneo & Bizzarri, 1977.

¹⁰ Sul processo storico di razionalizzazione del mito in Grecia, cui dedicheremo soltanto un brevissimo cenno nel Cao. VI, vedi M. Untersteiner, *La fisiologia del mito*, Milano, Bocca, 1946.

Si opera qui una frattura tra la conoscenza e la vita, tipica di ogni Razionalismo; frattura contro la quale si leverà il sapere ermetico del Rinascimento, affidato non già alla logica dei filosofi, ma al “fare” creatore di poeti e artisti. Il successivo affermarsi del nuovo Razionalismo cartesiano renderà tuttavia ancor più problematico il collocamento dell’arte in un pensiero che non riesce più a conferire realtà a ciò che non rientra nella verità scientifica, basata sull’adeguamento della proposizione (la “teoria”) alla cosa (l’oggetto sperimentale).

Ancora nel XVIII secolo quindi ci si troverà ad affrontare il problema dell’arte, relegata ora nel mondo sostanzialmente decorativo del “bello”; e quando ci si comincerà a render conto che l’arte resta comunque una forma di conoscenza, inizierà il cammino dell’Estetica. Tuttavia, ancora all’inizio del nostro secolo, l’arte è considerata come una sorta di “conoscenza inferiore” nel pensiero razionalista. Soltanto pensatori critici nei confronti del Razionalismo, massimo Schopenhauer, rimarcando i limiti della razionalità nell’appropriarsi di una realtà non razionale, torneranno a considerare l’arte come via privilegiata alla conoscenza.

Abbiamo insistito sul problema dell’arte non soltanto per la stretta congiunzione tra mito e poesia di cui abbiamo accennato poco sopra, ma anche perché il primo pensatore che tornerà a conferire autonomia e dignità al mito, il Vico, un vero precursore alla prima metà del XVIII secolo, individuerà chiaramente in esso l’espressione del sapere poetico.

Il Vico, nella sua *Scienza Nuova*, pur muovendosi nell’ambito di un evoluzionismo ingenuo, stabilisce una serie di principi (le “Dignità”) che, opportunamente sviluppati, fanno di lui un pensatore originalissimo, in assoluto anticipo sui tempi.

Ciò che egli fondamentale sottolinea è che il mito non nasce come inganno né per arbitrio; né in esso è da vedere l’allegoria di una verità *filosofica*. Egli vede al con-

trario nella produzione dei miti il frutto di un pensiero poetante che caratterizza l'uomo dei primordi "tutto robusti sensi e vigorosissime fantasie". Vero è che questa fase dell'umanità viene concepita dal Vico come un "prima" e, in un certo senso, un "meno" rispetto al successivo sviluppo della "verità" filosofica; ma vero è anche che ad essa viene attribuita dignità autonoma. Sottolinea infatti il Vico che il successivo sviluppo filosofico non soltanto non giovò alla produzione poetica, al contrario, le fu d'impaccio; sicché i veri grandi poeti sono i poeti/mitopoietai dei primordi, primo tra tutti Omero. A Omero è infatti dedicata una vasta sezione della *Scienza Nuova*; e non sfugge al Vico il senso della battaglia combattuta attorno al mito e alla poesia omerica dal successivo razionalismo greco. Il pensiero poetante appartiene dunque a un pre-razionale che dà luogo a un mito (*mýthos* = racconto, racconto di dei e di eroi) quale prodotto autonomo e indipendente dal sapere concettuale; a un'altra verità. Questa verità è una verità storica dell'uomo che non può sottovalutarsi: l'uomo infatti che non può, secondo il Vico, raggiungere il Vero assoluto, può tuttavia accertare il *fatto*, cioè la propria storia che, essendo storia dell'uomo, è all'uomo accessibile.

Con questa breve premessa, ci siamo così introdotti nel tema che intendiamo esaminare in questo primo capitolo e sul quale torneremo nell'ultimo. se, infatti, l'opinione comune sul mito è quella che ci mostra l'uso letterario dei vocaboli contenuti nei dizionari -e se tale opinione resta un inesperto sottinteso nel giudizio di tanta cultura accademica del XIX secolo e ancora del XX- tuttavia è in atto sin dal XVIII secolo un processo di revisione della cultura razionalista, che, con i suoi risultati che esamineremo limitatamente al problema del mito, ha portato a un ribaltamento dei giudizi. oggi dunque, come sempre, l'opinione comune, volgarizzazione di quella accademica, è obsoleta al livello della cultura critica che si rinnova.

Detto del Vico, che fu un precursore senza seguito, accenneremo brevemente ad alcune delle tappe che, dall'ini-

zio del XIX secolo, conducono alle attuali valutazioni sul mito.¹¹

Punto di partenza si può assumere l'opera del Creuzer¹² da considerarsi espressione precisa della contrapposizione tra la cultura romantica e lo storicismo hegeliano. Creuzer affronta infatti il problema della cultura occidentale riconsiderandone gli inizi in funzione di un rapporto tutt'altro che concluso con le proprie origini ad "oriente".¹³ Egli pone in evidenza il ruolo fondante del simbolo, che per lui è il luogo ove un concetto universale assume forma contingente, terrena. Il simbolo è dunque manifestamente *plastica*, nella quale il significato eccede la forma, alludendo ad

¹¹ Un testo diffuso sull'argomento e con abbondante bibliografia è quello di F. Jesi, edito nell'Enciclopedia Filosofica ISEDI (1973) e ristampato più volte negli Oscar Mondadori. Rimandiamo quindi il lettore desideroso di maggiore informazione a questo testo, peraltro a nostro avviso un po' datato per il colorito ideologico dell'Autore, che è particolarmente evidente soprattutto in altre sue opere di contenuto mitologico: *Letteratura e mito*, Torino, Einaudi, 1968; e *Materiali mitologici*, ivi, 1979.

¹² Dell'opera del Creuzer, *Symbolik und Mythologie der Alten Völker, besonders der Griechen*, Leipzig e Darmstadt, 1819, esiste anche un'edizione francese rielaborata dal titolo *Religions de l'antiquité, de l'Inde, de la Perse et de l'Égypte, considérées principalement dans leur formes symboliques et mythologiques, ecc.*, Paris, Treuttel et Wurtz, 1825. Una traduzione italiana del fondamentale capitolo intitolato "Descrizione generale dell'ambito simbolico e mitico" (*Allgemeine Beschreibung des symbolischen und mythischen Kreises*) si trova nel 2° volume di *Dal simbolo al mito*, a cura di G. Moretti, Milano, Spirali, 1983, 2 voll. L'opera include anche traduzioni da Baeumler e Bachofen, e si segnala per il saggio introduttivo dello stesso Moretti.

¹³ L'"Oriente", nella tradizione occidentale, non è tanto un luogo geografico, quanto un luogo dell'espunto, di ciò che tutti i razionalismi hanno considerato come non proprio della nostra cultura. Si associa in ciò al "femminile", al "giudaico" e a tutti i fantastici contenitori del volto oscuro e rimosso di una storia a tutto tondo, dai muscoli inondati di luce. Sull'importanza del pensiero indiano nel Romanticismo germanico, cfr. E. Benz, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris, Vrin Reprise, 1987, p. 9 e pp. 24-25. Da Herder e poi da F. Schlegel discende il concetto di una rivelazione primordiale, di un primato dell'Oriente, che guida la ricerca del Creuzer.

altro da sé, al Sacro. Viene con ciò identificato un luogo ove si compone quella dicotomia già osservata dal Vico, secondo il quale la filosofia è tanto più alta quanto più aderisce all'universale, mentre l'arte tanto più lo è, quanto più aderisce al particolare. Ai rischi di questa dicotomia il Creuzer è ben attento quando prende le distanze dal misticismo insito nel simbolo, che, tendendo a fare della forma un contenitore sempre più universale, tende a trasportarla nel vuoto di un'astratta geometria. In realtà, ciò che ha di mira il Creuzer è ben evidente: muovendosi sulle orme di Winckelmann, egli fissa la propria attenzione sulla coroplastica greca quale luogo nel quale il Sacro si dà nella concretezza della forma umana. L'arte si fa dunque luogo di manifestazione dell'assolutamente altro, della trascendenza, dell'universale, dell'Uno, del Sacro, di ciò che opera nel mondo religiosamente. Sono qui evidenti le origini neoplatoniche (molteplici e convergenti) del Romanticismo.¹⁴

È inoltre rilevante rimarcare che in queste posizioni si cela, ma non tanto, una radicale critica dello Storicismo hegeliano (che ha le sue radici nel Razionalismo) per il quale la storia procede in senso unico attraverso successivi superamenti. In Creuzer, infatti, l'impossibilità di esaurire

¹⁴ Di questi filoni ho fatto cenno in *La Gnosi, ecc.*, cit., ai par. 5-1-1 e 5-1-2. È importante rilevare che i legami del Romanticismo con lo spiritualismo cristiano medievale conducono questa "umanizzazione del divino" ad assumere i toni di una "divinizzazione dell'umano" non diversa da quella operata dal neoplatonismo ingenuo del Libero Spirito (cfr. G.C. Benelli, *La Gnosi, ecc.*, cit., Cap. 3); le lontane conseguenze di ciò si avranno in Hegel, con l'Assoluto che scende in terra per materializzarsi nello Stato. La secolarizzazione di un Dio filosoficamente circoscrivibile e "costretto" a manifestarsi per una sua legge interiore (formulata dall'uomo!) pone così fine alla libertà nella storia. Nel Romanticismo si possono dunque distinguere due atteggiamenti, entrambi di origine neoplatonica: per l'uno, cosciente dell'abisso incolmabile, perché ontologico, tra l'umano e il divino, l'inesauribilità di questo è elemento dialettico di libertà nella storia; per l'altro, che sarà caro alla piccola borghesia sino al Marxismo e che ha antecedenti gnostici, gli esiti saranno opposti. Cfr. E. Benz, cit., al Cap. III e *passim*.

il simbolo entro la sua manifestazione formale, fa sì che il simbolo stesso appaia come un problema perennemente aperto, in grado di riproporsi in sempre nuovi modi. Se si attribuisce, conformemente alla cultura del tempo e all'ottica di Creuzer, l'*incipit* simbolico all'Oriente, e il punto di partenza dell'Occidente nell'opzione greca che opera una "riduzione" del patrimonio originario, è evidente allora che non si potrà parlare di un superamento storico del cosiddetto Oriente da parte del cosiddetto Occidente, ma di una dialettica sempre aperta.¹⁵

Per Creuzer il simbolo resta tuttavia confinato alla manifestazione plastica: per lui il mito, in quanto racconto, media intellettualmente l'immediatezza del simbolo per renderlo "udibile". Per conseguenza il simbolo vi appare indebolito e il mito tende progressivamente a distaccarsene, attratto dalla sfera del piacevole. Non siamo quindi ancora alla rivalutazione piena del mito, che ha inizio soltanto col Bachofen alcuni decenni più tardi.¹⁶

Il Creuzer esercitò subito una vasta influenza, anche se la reazione negativa fu altrettanto vasta, incentrandosi facilmente sulla fragilità filologica della sua trattazione. Ciò che tuttavia interessa il nostro approccio, riguarda la comprensione dei veri termini del dibattito intorno al mito, che non risiede a nessun titolo nella disputa filologica. Ci sforzeremo di enucleare in questo primo capitolo la natura ideologica di un dibattito solo apparentemente scientifico.

Prima di trattare l'eredità del Creuzer, che si estende ben addentro al nostro secolo, vogliamo però accennare

¹⁵ Questa dialettica tenuta aperta dall'interesse dei Romantici per la cultura orientale, fa sì che proprio da una rilettura del pensiero vedico si alimentino, in parte, la fondamentale critica al Razionalismo operata più tardi da Schopenhauer.

¹⁶ L'opera fondamentale del Bachofen, *Il simbolismo funerario degli antichi*, Napoli, Guida, 1989, vede la luce nel 1856, cinque anni prima di un altro suo celebre testo, *Il Matriarcato*, Torino, Einaudi, 1988, 2 voll.

all'impostazione di Schelling, destinata anch'essa a lasciare una discendenza.

Schelling è un pensatore che ci interessa perché, nell'ambito del proprio idealismo, raccoglie l'eredità di Böhme e di Oetinger, vale a dire di teosofi che ripercorrono alcune fondamentali conclusioni del cabbalismo di Safed.¹⁷ Queste fondamentali conclusioni, che trovano il lontano *incipit* nella comune ascendenza neoplatonica, si condensano in una storia concepita come processo teogonico, cioè come completamento di un processo divino di autopurificazione e di restaurazione a più alto livello della primitiva unità, dopo la sua scissione nella duplicità del reale.

Per Schelling, dunque, la mitologia non allude a leggi naturali, non vela intuizioni filosofiche, non è creazione poetica, ma più semplicemente espone se stessa come tappa del processo teogonico. Il Dio di Schelling, come quello del tardo cabbalismo, è infatti una realtà in divenire.¹⁸ Al processo di sviluppo naturale testimoniato dalla mitologia, segue il tempo della Rivelazione cristiana come in una dialettica di preistoria e storia, momenti successivi e distinti di una teogonia in terra. Per verità, la effettiva distinzione dei tempi non è chiara, ma ciò che c'interessa sottolineare è altro: cioè la natura idealista del pensiero di Schelling, sicché, rispetto alla nostra odierna realtà, la mitologia vie-

¹⁷ Se Böhme si proclama autodidatta, e in parte lo è, Oetinger è apertamente legato ai tardi sviluppi del cabbalismo fondati sullo *Zohar*. Su di essi si può consultare la sintesi contenuta in *Kabbalistes chrétiens*, Paris, Albin Michel, 1979. Rapidi cenni sull'evoluzione del cabbalismo ebraico si trovano nel Cap. 4 di *La Gnosi, ecc.*, cit.

¹⁸ Sul tema vedi F.W.J. Schelling, *Filosofia della mitologia*, Milano, Mursia, 1990. Vedi anche E. Benz, *Theogony and Transformation of Man in F.W.J. Schelling*, in *Man and Transformation*, Princeton, Un. Press, 1964. Un recente lavoro di L. Procesi, *La genesi della coscienza nella mitologia di Schelling*, Milano, Mursia, 1990, ripercorre criticamente le posizioni di Schelling, per chiarirne le tappe attraverso le quali la mitologia palesa un processo di formazione della coscienza come autocoscienza della propria origine divina, culminante nel Cristo figlio di Dio.

ne a rappresentare quantomeno un “prima”, se non anche un “meno”. Inoltre qui si abbandona il problema del mito in quanto narrazione e nei suoi rapporti col simbolo, per entrare nella *mitologia* come scienza del mito e/o sistema religioso basato su un insieme di miti. È opportuno comunque sempre ricordare, per quanto riguarda Schelling, che il suo pensiero resta più aperto e possibilista di quello hegeliano, quindi meno determinista nei confronti del processo storico inteso come dispiegamento progressivo verso un fine determinabile (cfr. E. Benz, cit., pp. 48-49).

Il vero erede di Creuzer fu, come abbiamo già accennato, Bachofen. L’esigenza iniziale di Bachofen ha una radice squisitamente religiosa: egli è insoddisfatto del metodo d’indagine archeologico che risponde al “che cosa?” ma non alla angosciosa richiesta di senso imposta dalla condizione esistenziale, alla petizione sull’origine e sui fini. La risposta può venire soltanto dal mito, immagine fedele dell’Inizio. Il mito infatti, esegesi del simbolo, ne garantisce la sopravvivenza: dunque diventa a sua volta mezzo d’indagine storica, consentendo di comprendere il simbolismo degli antichi.

Si notino, sin qui, la convergenza con il Creuzer nel porre il simbolo, pura illuminazione, all’inizio, cioè nell’Oriente; e la divergenza da lui nello svincolarsi dalle leggi estetiche dell’immagine plastica, onde il mito si fa documento storico d’una realtà sempre attuale. Il mito è ciò che si esprime nel linguaggio del simbolo.

Ciò che accomuna Bachofen e Creuzer e testimonia lo sguardo rivolto ad oriente del Romanticismo (un oriente apparentemente geografico, ma nel quale non è difficile scorgere il luogo dell’emarginato dal Razionalismo) è questa attenzione alla luce delle origini, questo sommesso ascolto di un sussurro che si risolve nella priorità della religione. Il simbolo, indicibile nella sua totalità, è fonte inesauribile che parla in modo sempre nuovo nell’orizzonte

del linguaggio,¹⁹ cioè dei miti. Con Bachofen siamo all'opposto dell'esplicito o implicito "evoluzionismo" degli idealisti; egli non guarda agli antichi con lo sguardo di chi avverta se stesso in una fase superiore del processo storico. Ciò che Bachofen implicitamente mostra ed espressamente dichiara ne *Il Matriarcato* è che il processo storico non è unidirezionale, al contrario, è oscillatorio; la dialettica di principi contrapposti e coeterni respinge alternativamente in direzioni opposte il moto profondo della storia, secondo un principio che Jung formalizzerà col nome di enantiodromia. nell'opera di Bachofen viene così respinta la distinzione di tempo storico e tempo mitico, perché il mito è sempre presente; e la religiosità diviene motore della storia, rendendosi impensabile un suo "superamento" nell'ambito della filosofia.. Questa eredità religiosa dell'Oriente, apparendo come mito, come qualcosa che si dà nel pensiero poetante, riconduce quindi al tempo stesso sia la poesia alla propria matrice religiosa, tema romantico; sia il manifestarsi delle epoche storiche ad un rapporto interno ad un tessuto connettivo che è *póiesis*.²⁰

¹⁹ Vedi la Prefazione di M. Pezzella a *Il simbolismo funerario, ecc.*, cit., pp.65-66.

²⁰ Vedi G. Moretti nella citata Introduzione a *Dal simbolo al mito*, cit., vol. I, p. 51 sgg. Moretti vede qui il nucleo di futuri sviluppi heideggeriani e l'innesto del pensiero del Klages. Per Klages la storia resta di fatto una decadenza rispetto al mondo, da lui sognato, dei "Pelasgi". Questo mondo dei Pelasgi, popoli mediterranei portatori di una mitologia incentrata sulla Grande Dea, sui quali si sarebbe sovrapposto il Razionalismo dei Greci invasori e il culto di Zeus, è un *tópos* che risale ai Greci stessi (ne parla Erodoto) ed è in realtà un "mito" della nostra cultura (o meglio, il suo modo ideologico di espungere il "diverso") senza riscontri archeologici. Il mondo pelasgico è, per Klages, un mondo dominato da un rapporto diretto con il mutevole manifestarsi delle immagini, rapporto di apprensione che si esplicherebbe tramite l'anima. Questo rapporto creativo si manifesta nell'arte, che acquista dignità autonoma rispetto alle espressioni (razionaliste) dello Spirito, suo antagonista. Su Klages vedi G. Moretti, *Anima e immagine. Sul "poetico" in Ludwig Klages*, *Æsthetica* pre-print, n. 9, Palermo, 1985; e inoltre il

A questo punto speriamo di aver posto in sufficiente luce quella che ci sembrava la vera posta in gioco nel dibattito che si trascina sino ai giorni nostri attorno al mito, dibattito squisitamente ideologico che si combatte un po' dovunque e che sembra aver trovato a lungo nel mito un ideale campo di battaglia. Il mito, così come si è andato configurando nel corso della contesa, è divenuto infatti un ottimo argomento per combattere almeno due guerre.

Relegare il mito in un tempo storico superato corrisponde infatti a mantenere viva l'antica istanza cristiana del Progresso, rilanciata dall'Illuminismo e fatta propria dallo Storicismo hegeliano e dalla sua appendice marxiana. Ciò in tanto è possibile, nel pensiero secolarizzato, solo in quanto si possa individuare una dialettica storica tutta interna alla storia stessa che, facendo del passato una istanza definitivamente superata, consenta di individuare un percorso necessitante dal passato al futuro. Su questo fondava la certezza del proprio diritto tanto la società borghese quanto quella marxista. Su questo si fonda, sul piano culturale, la "modernità" intesa come capacità di programmare il continuo superamento: in arte, ad esempio, le avanguardie e gli "ismi".

Porre viceversa il simbolo come Assoluto iniziale che traspare nell'opacità della storia, può dar luogo a sviluppi di tutt'altro segno in una cultura, come quella dei primi decenni del nostro secolo, permeata dalla tensione ad un futuro obbligato mutuata dal pensiero hegeliano.²¹ In tal caso il mito diviene barlume di un Assoluto extraumano cui consegnarsi in obbedienza a una metafisica della storia.

lavoro fondamentale di L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Bonn, Bouvier, 6. ungekürzte Auflage, 1981.

²¹ Vedi F. Jesi, *Mito*, cit., pp. 69-75 sui rapporti tra destra politica e Bachofen-Renaissance negli anni '20 e '30; ma vedi anche il già citato saggio di Moretti che mette in luce come l'approccio reazionario (nazista) al mito, nasca da una fondamentale distorsione: la lettura "hegeliana" di Bachofen.

In conseguenza di questa disputa sembravano aprirsi per il mito due possibilità. Nel primo caso esso diveniva qualcosa di assolutamente inattuale per l'uomo, un documento del passato da affrontarsi con il mero ausilio della filologia: esattamente ciò di cui si lagnava Bachofen e che era sostenuto dalla cultura razionalista, nella sua espressione accademica. Non a caso Bachofen sarà visto da questa come un dilettante da ignorarsi, prendendo facile appiglio dalle ingenuità filologiche e dalla pseudostoria imbastita dallo stesso Bachofen, con la sua ipotesi di un antico matriarcato che avrebbe posto fine a un presupposto antecedente stato di "eterismo".²² questa posizione accademica ha il suo

²² Con "Eterismo" Bachofen intende uno stato di promiscuità sessuale dal quale emerge, come prima forma di civiltà, il matriarcato, cioè una società retta dal principio femminile, tellurico. Ciò in quanto la donna era colei che più aveva a soffrire da una società promiscua. A questo stadio seguirebbe quello patriarcale, affermazione del principio luminoso dello Spirito. Di tale evoluzione storica il Bachofen ritiene di ottenere le prove dall'analisi del contenuto dei miti: il mito dunque diviene strumento di indagine storica. Le due fasi (matriarcato e patriarcato) non sono viste tuttavia dal Bachofen nell'ottica hegeliana *dell'inevitabile superamento* (da cui la metafisica posta a servizio della destra tradizionale in Europa) cui l'uomo non può che adeguarsi. Questo è un retaggio della visione hegeliana dell'uomo al servizio dell'Assoluto, che non sfiora davvero il liberale e aristocratico Bachofen. Matriarcato e patriarcato si rinviano viceversa l'un l'altro per l'eterna coesistenza degli opposti, e ad una fase succede l'altra allorché il predominio di una si fa eccessivo, mostrando i propri limiti e provocando l'avvento dell'altra per reazione. Questa è evidentemente una tipica visione politica della grande borghesia liberale, assolutamente estranea, per lunga esperienza umana, alla teologia di Stato hegeliana, fonte di noti orrori nelle sue traduzioni politiche piccolo-borghesi, strumento a servizio di funzionari e apparati di destra e di sinistra. La libertà della storia inerisce viceversa al sistema bachofeniano attraverso un curioso *revival* -veramente neoplatonico- della nota tripartizione corpo-anima-spirito, facilmente ravvisabili nei tre stati di eterismo, matriarcato e patriarcato. Il matriarcato ha infatti per Bachofen la possibilità di guardare tanto verso l'eterismo quanto verso il patriarcato, essendo, come l'anima, elemento intermedio. Questa alternativa ricalca la divisione platonica dell'anima in una parte superiore (*nôus*, intelligenza, mente) che sarà detta poi con linguaggio simbolico *kardía*, cuore; e in due parti inferiori (*thymós* ed *epi-*

massimo esponente, a cavallo tra il XIX e il XX secolo, nel Wilamowitz.

Nel secondo caso il mito restava una realtà attuale, ma consegnata a un tragico irrazionalismo. Intendiamo tuttavia sottolineare al riguardo, che soluzioni irrazionalistiche sono possibili soltanto come vicoli ciechi nell'ambito delle aporie del Razionalismo.

Accanto a questa polemica ideologica, ormai fortunatamente inattuale, che fu particolarmente violente, coinvolgendo da un alto ogni forma di cultura umanistica, dall'altro la destra tradizionale in anni assai cupi, procede tuttavia un'altra disputa, che non sempre si poté porre in luce in quei frangenti, ma che a noi sembra di più lungo respiro.

Questa seconda "disputa" riguarda infatti il rischio di un sostanziale determinismo che si profila in un movimento dialettico tutto immanente alla storia stessa, ove lo sguardo sul passato mostrerebbe le vie irrimediabilmente chiuse e traccerebbe per il futuro binari ineludibili, sicché la "Storia" (cioè la storia degli storici storicisti) non ha alternative a se stessa. Ad essa si oppone allora una storia intesa come dialettica eterna di "storico" e "metastorico", cioè di storia nella sua datità e di utopia. In questa visione l'attualità del mito diviene determinante, perché nel mito traspare una verità simbolica non esauribile nei concetti, che si può soltanto "mostrare" nel racconto. Una verità quindi non mai storicamente delimitabile e perciò superabile, in grado di riproporsi eternamente in nuove forme, attivando una dialettica non esauribile e non prevedibile.

thýmia, corrispondenti a moti cardiaci e viscerali, coraggio e brama). Queste ultime si raggruppano nella gnostica *enthýmesis*, che è l'anima in preda al desiderio. La nostra osservazione ricorda un punto capitale: il problema della libertà della storia e nella storia resta legato a quello neoplatonico dei moti dell'anima, che non è il "libero arbitrio" derivato dal pensiero aristotelico. sotto questo profilo è rilevante anche la trasformazione del *noûs* in *kardía*, che implica un passaggio dall'intellettualismo greco al volontarismo di origine biblica.

Questa seconda visione è sicuramente non storicista, ma non per questo sottomette l'uomo all'incombere di un mito ipostatizzato. Parafrasando parole altrui, è doveroso infatti sottolineare che l'umanesimo non va confuso con l'umanesimo storicista.²³

Il nostro secolo ha visto aumentare progressivamente l'interesse per il mito, chiaro indizio della centralità di esso nell'ambito di una petizione sempre più ampia per la revisione della cultura razionalista. A nostro avviso va intesa in questa ottica anche la massiccia raccolta di dati etnologici, indipendentemente dalle posizioni dei singoli studiosi e dalla implicita pregiudiziale che grava sul rapporto col mito sottinteso a tale approccio. Ricercare la comprensione del problema del mito attraverso lo studio dei popoli cosiddetti "primitivi" implica postulare che il pensiero mitico rappresenti un "prima" rispetto a quello razionale. Ciò senza tener conto dell'ipotesi, indimostrabile e insostenibile, che i cosiddetti "primitivi" siano la testimonianza fossile di un nostro stadio dei primordi. Anche in questo è evidente il pregiudizio evoluzionista-storicista che vede nel Razionalismo occidentale il punto d'arrivo obbligato di un percorso ineludibile.

D'altronde, presso i cosiddetti primitivi si può agevolmente constatare quanto possiamo constatare anche dai documenti della stessa storia e dell'archeologia: le società nelle quali il mito è elemento culturale pienamente riconosciuto nella sua autonomia e dignità, in grado di operare sui comportamenti, sono società che conoscono e usano contemporaneamente il pensiero razionale nei nostri stessi modi (anche se, ovviamente, è loro estraneo il Razionalismo scientifico). Esse non sono cioè, testimonianza fossile di un preteso stato aurorale del pensiero. Ciò fa sorgere il dubbio, sul quale torneremo in seguito, che il vero proble-

²³ Precisazione operata dal Magris circa il pensiero di Kerényi nel suo esauriente saggio su *Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica sulla religione*, Milano, Mursia, 1975.

ma del mito non vada ricercato in una evoluzione intrinseca ai modi del pensare, quanto piuttosto in una svolta ideologica dell'Occidente, più volte ribadita, che ha negato verità a quanto esula dalla logica concettuale.

Il problema del mito, con l'estendersi della disputa a campi sempre più vasti -etnologia, antropologia, psicanalisi, solo per citare i più rilevanti- e con l'aumentare dei contendenti, ha finito col rendere sempre più problematica ed evanescente la definizione dell'oggetto,²⁴ talché oggi si legittima il sospetto che il mito, come il "buon selvaggio" di alcuni secoli or sono, sia soltanto l'oggetto confezionato per un palio la cui posta è altrove.

Questa situazione si riflette nell'ambiguità semantica che assumono le parole mito, mitologia e pensiero mitico, e nell'esigenza ripetuta più volte di specificarne il contenuto per comprenderne i punti d'arrivo e di partenza di ogni presa di posizione. Il mito infatti è stato considerato tanto come linguaggio secondo il significato originale di *Mýthos*, racconto, che espone una situazione umana, quanto come esperienza vissuta nel rapporto dell'uomo col mondo; tanto come forma di pensiero simbolico,²⁵ quanto come entità metafisica che si rivela all'uomo nella mitologia. Mitologia, a sua volta, da improbabile scienza del mito, passa a significare la raccolta dei miti, ulteriormente aggettivata (greca, scandinava, e così via) della quale soltanto è possibile far scienza. Tra l'altro, non si deve sottovalutare il riferimento sotterraneo alla grecità, sempre presente nella nostra cultura: sicché può accadere che lo stesso autore

²⁴ Vedi la rassegna dei dubbi in Detienne, *L'invention, ecc.*, cit.

²⁵ Segnaliamo l'opera di E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II: *Il pensiero mitico*, Firenze, La Nuova Italia, 1964. Cassirer si muove nella scia dell'Idealismo e di Schelling, perciò vede una gerarchia delle forme di pensiero: si supera ciò che si comprende nel suo significato proprio: Egli vede inoltre nel mito una manifestazione di qualcosa che si nasconde, ricollegandone il contenuto al "Sacro" inteso nel senso di R. Otto (cit., p. 109). Vedi anche, di Cassirer, *Linguaggio e mito*, Milano, Il Saggiatore, 1961.

faccia della parola “mito” un uso ambiguo, col risultato che le sue affermazioni possono essere valutate in modo diverso se per “mito” s’intende il mito greco (ciò che si riferisce a un mondo per noi trascorso) ovvero il mito in generale, come lettura del rapporto dell’uomo col cosmo. In questo senso sarebbe forse più opportuno usare il termine “pensiero mitico”, con il quale si può però intendere una specifica forma di pensiero che si può più genericamente denominare “pensiero simbolico”. Il pensiero simbolico, che si muove secondo analogie, è lo stesso che presiede alla creazione artistica o alla creazione in generale, è sottinteso al mito, racconto di dei o di eroi o di primi uomini, e tende a dare un senso al rapporto dell’uomo con il cosmo.

In questa situazione di ambiguità, precisiamo che nel seguito della nostra esposizione useremo il termine “mito” senza riferimento al mito greco (se non specificato) ma come racconto umano che in qualche modo mostra, o allude a un rapporto dell’uomo col cosmo cui conferisce senso; useremo il termine “mitologi” come raccolta generica o specifica (ad esempio: greca) di tali racconti; come pensiero mitico intenderemo infine un’accezione del pensiero simbolico, e quindi parleremo di esso come parlassimo del pensiero simbolico stesso, con le sue strutture discorsive basate sull’analogia. da ciò appare sin da ora evidente che per noi il problema del pensiero mitico è tutt’uno con quello del pensiero poetante. Per quanto riguarda le posizioni degli autori che citeremo, segnaleremo ogniqualvolta necessario ciò che essi intendono con detti termini.

Ciò premesso, senza entrare in un’esposizione enciclopedica dei singoli contributi, ci limitiamo a dar cenno delle posizioni cui giunse la ricerca sul mito nei tre maggiori studiosi contemporanei: M. Eliade, W. Otto, K. Kerényi.²⁶

²⁶ Evitiamo perciò di dilungarci sulle conclusioni di etnologi e antropologi quali Malinowsky, Lévy-Bruhl, e Lévi Strauss, se non per segnalare quanto segue. Per Malinowsky, che viene sovente citato da Kerényi, il mito nei “primitivi” non è un racconto narrato, ma una realtà vissuta, accaduta nei primordi, manifestazione di un mondo superiore che torna

Per comprendere la collocazione del mito è necessario, secondo Eliade, stabilire la distinzione tra tempo sacro e tempo profano: l'uomo religioso si sforza di aderire al tempo sacro che è tempo della festa,²⁷ tempo cioè dell'irruzione del Sacro nella storia, sacro che Eliade intende nel senso di R. Otto. Queste irruzioni del Sacro riportano all'interno del tempo storico il tempo delle origini, che è un tempo circolare, sempre reversibile e recuperabile, fondato dalle gesta divine che la festa rinnova. In questa prospettiva i miti rappresentano la totalità delle rivelazioni primordiali che garantiscono l'adesione all'Essere.²⁸ Essi narrano la storia degli eventi accaduti all'inizio del tempo sacro, che proprio da quegli eventi viene fondato; e poiché l'uomo religioso ripete ciò che fecero gli Dei per tornare ad aderire a quel tempo, il mito è "sempre un precedente e un esempio, non soltanto rispetto alle azioni ("sacre" o "profane") dell'uomo, ma anche alla sua condizione; meglio, il mito è un precedente per i modi del reale in generale".²⁹ Esso rivela le strutture del reale non accessibili all'apprendimento empirico o al Razionalismo.

Eliade sottolinea inoltre il rapporto intercorrente tra mito e arte in quanto entrambi atto creativo in grado di operare

costantemente a influenzare il destino degli uomini. Per Lévy-Bruhl il mito è, presso i "primitivi", espressione di uno stadio del pensiero nel quale l'uomo non riesce a formulare una precisa cesura tra il pensiero della veglia e le immagini oniriche. Per Lévy Strauss, infine, non potendosi far scienza del "mito", si può far soltanto scienza della mitologia, cioè del materiale mitologico, come scienza che studia i modi del mitologizzare. Per far ciò, Lévy Strauss spezza arbitrariamente l'organicità dei singoli miti frammentandoli in unità elementari (mitemi) che, fuori di tale organicità, non possono però aver senso. Lo strutturalismo di Lévy Strauss ha avuto tuttavia molti seguaci per la sua "scientificità".

²⁷ Sul tempo della festa vedi anche F. Jesi, *Materiali mitologici*, cit. Sul legame etimologico tra la festa e la parola come espressione divina, e quindi di un volere divino, vedi E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino, Einaudi, 1976, vol. II, pp. 385-389.

²⁸ M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Torino, Boringhieri, 1973, p. 62

²⁹ M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Boringhieri, 1976, p. 431.

una rivelazione autonoma, non condizionata dalla propria materia: sono i miti di morte/resurrezione che rivelano il ciclo vegetale, non questo a far comprendere quelli.

Il luogo del mito, negli scritti di Eliade, è molto ambiguo, a causa del suo duplice atteggiamento: Da un lato egli infatti si presenta come uno studioso che si limita a descrivere un fenomeno quale esso si dà nel panorama religioso dell'uomo. Sotto questo profilo egli produce uno sterminato materiale che include la documentazione etnologica sui cosiddetti "primitivi" e che mostra inequivocabilmente il ruolo del mito nella cultura religiosa, dove esso si rivela una via d'accesso all'extraumano. Dall'altro egli sostiene che l'uomo, anche quello mondano e areligioso, è irrimediabilmente prigioniero di queste intuizioni archetipali, che coincidono con la sua iniziale presa di coscienza circa la propria posizione nel mondo. Per conseguenza, pur senza affermare esplicitamente un extraumano che condiziona l'uomo, egli pone come dato di fatto l'esigenza dell'uomo di aprirsi ad esso per realizzare la propria condizione umana.

Per Eliade l'attuale società secolarizzata vive la decomposizione del Cristianesimo che prende forma nello Storicismo. Infatti il tempo ebraico-cristiano ha un inizio e una fine; è dunque un tempo irreversibile come quello storico, sottolineato dal fatto che Jahvè non si rivela nel tempo cosmogonico, ma in quello storico, e in modo diverso e personale. La storia diviene quindi teofania, e i suoi accadimenti appaiono perciò necessitati sul piano di una storia sacra. nesso Storicismo, eliminata la trascendenza e il Dio personale della Bibbia, resta l'evento storico come unico luogo di manifestazione di un impersonale Assoluto. Il tempo storico, per l'uomo areligioso, altro non è che una strada verso la morte in una storia ineludibile nella sua opacità; una situazione decaduta rispetto a quella dell'uomo religioso che non è mai solo, perché in lui vive il cosmo di cui egli è parte e della cui conservazione può farsi parteci-

pe, ripetendo l'originario atto divino il cui senso si apre nel tempo mitico della festa.

A noi sembra che il pensiero di Eliade sia composto di due elementi fondamentali non reciprocamente necessitati (onde la loro giustapposizione è scelta "politica" dell'autore). Da un lato ci sembra ineccepibile il suo rigetto dello Storicismo come negazione della libertà dell'uomo nella storia, e della libertà della storia stessa. Lo Storicismo, con la sua matrice teologica ma con la sua negazione di un Dio personale in grado di intervenire nella storia stessa in modo imperscrutabile all'uomo, abolisce il polo metastorico della dialettica storica, facendo dell'uomo uno strumento impotente di un'astrazione metafisica dalle leggi immodificabili, di un moto ineluttabile, tutt'al più ossequiabile nella sua datità, cioè nelle forme istituzionali attraverso le quali esso esplica la propria forza. Allo Storicismo, Eliade contrappone la non prevedibilità e la non programmabilità del futuro.

Dall'altro egli identifica l'elemento metastorico di una dialettica della libertà nei miti così come sono ereditati e raccolti nei testi sacri o nelle testimonianze etnologiche. La sua tensione verso il passato gli fa ritenere indistruttibile il simbolismo arcaico, non nel senso di una indistruttibile capacità mitopoietica dell'uomo, ma nel senso di una rivelazione/autorivelazione (Eliade resta sempre ambiguo) stabilita una volta per tutte. L'analogia tra il simbolismo onirico e quello dei miti si spiega considerando le immagini dell'inconscio come brandelli di mito dimenticato. Per conseguenza, se è da condividersi la constatazione di Eliade, per il quale, alla base del comportamento dell'uomo religioso, dell'intuizione del tempo sacro, delle ritualità fondate dai miti, alla base infine di tutto il simbolismo mitico, vi è sempre un'acuta "nostalgia del Paradiso" come ritorno a un tempo iniziale di pienezza; si deve al tempo stesso notare che Eliade tende a porre ambiguamente tale "inizio", metastorico e perciò puramente ideale, ad *incipit* del tempo storico come "anno zero" di quest'ultimo. Con

ciò egli non soltanto opera uno spostamento illecito dell'evento dal piano u-topico a quello reale (ancorché extraumano) ma avalla un disprezzo della storia come stato di decadenza rispetto a un modello scritto e promesso altrove.

A prescindere da tutto ciò, a noi sembra che un aspetto del pensiero di Eliade vada sottolineato: per Eliade i miti sono “veri” di una verità “oggettiva”, perché essi muovono le azioni degli uomini. Eliade inoltre, col suo netto rifiuto dello Storicismo, resta un importante ancorché ambiguo esempio della rinnovata religiosità del nostro secolo, una religiosità “inquietata...nella quale la trascendenza rimane spesso una realtà fondamentale indeterminata e sfuggente”.³⁰

Questa rinnovata religiosità è uno dei modi in cui prende forma la grande revisione culturale del Razionalismo ottocentesco sin dall'inizio del nostro secolo, revisione che, nel campo degli studi sul mito ma non soltanto in esso, vede accendersi l'interesse per l'opera di Bachofen. In questo filone deve intendersi l'opera di Walter Otto, di una generazione più anziana di Eliade, ma del quale trattiamo soltanto ora per poterne trattare in connessione con l'opera di Kerényi. Inoltre, come l'opera di Kerényi si è intricata a lungo con quella di Jung -del quale accenneremo in chiusura di capitolo- così il pensiero di W. Otto entra a costituire parte essenziale di quello di J. Hillman, continuatore innovativo della psicologia analitica junghiana.

L'interesse di W. Otto, il cui atteggiamento elitario si rivela anche nel rifiuto del materiale etnologico, s'incentra

³⁰ Magris, cit., p. 15. Ci sembra che in questa definizione possa rientrare anche M. Eliade, benché Magris non ami quanto di torbido e di reazionario vi è in Eliade stesso. A noi sembra infatti che il rifiuto dello Storicismo rappresenti il cardine di ogni visione *lato sensu* “religiosa”, perché soltanto il costante riferimento a un polo metastorico restituisce all'uomo la libertà e un ruolo centrale nella propria storia; esso restituisce inoltre libertà alla storia -un tema che certo non riguarda Eliade-mettendola in moto verso orizzonti non scritti e non programmabili.

esclusivamente sulla mitologia greca. Sviluppando a modo proprio, cioè con una visione evolucionistica che non è quella di Bachofen, il tema bachofeniano della successione matriarcato/patriarcato, egli vede la civiltà “greca” come quella che opera il superamento di una civiltà arcaica, “mediterranea” accentrata attorno a divinità ctonie e catactonie e dominata dall’immagine del femminile.

Al fine di sviluppare la propria tesi, W: Otto deve assumere a punto di partenza una premessa scientificamente inconsistente: identificare quanto di “greco” vi è nella religione greca con una fantomatica religione “omerica”. Scopo di questo arbitrio -non si dimentichi l’ideologicità della disputa mitologica- è mostrare la radicale diversità tra la concezione “mediterranea” del divino, inteso come l’“assolutamente altro”, e quella greca. Per questa il divino appare immediatamente nella natura tramite la perfezione della forma naturale; “la chiara determinazione di questa ha valore di vera rivelazione del divino, e quindi la divinità medesima deve presentarsi nella più nobile di tutte le forme della natura: nell’umana”.³¹ È evidente il permanere in Otto dell’antico pregiudizio winckelmanniano, che aveva preso corpo nella concezione plastica del simbolo in Creuzer, concezione che abbiamo visto essere legata ai pericolosi ondeggiamenti del Romanticismo in direzione della divinizzazione dell’umano, culminanti con la “cattiva secolarizzazione” operata da Hegel.

Ciò consente tuttavia a Otto di affermare che nel mondo “greco” cessa l’indistinzione arcaica di vita e morte: le due sfere si fanno estranee. Gli Dei, in quanto archetipi dell’esistenza umana, appartengono dunque al solo mondo della vita, e si allontanano da colui che sta per morire.

Qui è importante considerare l’elaborazione del concetto di destino nel pensiero di Otto. Ogni figura divina, nella sua figura archetipale, è una modalità dell’essere, un modo

³¹ W. Otto, *Gli Dei della Grecia*, Milano, Mondadori, 1968, p. 206.

di esprimere la totalità nel particolare.³² L'uomo, consegnandosi a una di esse nel suo modo di esser uomo, inevitabilmente si troverà a dover pagare poi per il ristabilimento dell'equilibrio entro una totalità che lo trascende. Ecco quindi che la potenza divina che lo ha assistito nel corso della vita deve allontanarsi da lui: questo è il segno del sovrappiungere inevitabile della morte.³³

Questo rivelarsi del divino nel destino è l'esperienza umana del trascendente, di qualcosa cioè che si rivela all'uomo nel mondo della vita come irriducibile all'uomo stesso, come una datità indipendente da lui. L'uomo viene dunque a trovarsi in rapporto con l'altro-da-sé nel mondo stesso della vita, cioè nell'ambito del suo stesso agire. Il mito traduce questa esperienza, che è un "sapere" non esprimibile nella logica concettuale, non accessibile all'atteggiamento razionalistico.

Per intendere correttamente il pensiero del "pagano" Otto³⁴ riportiamo tuttavia per intero questo suo passo, nel

³² Si noti nuovamente il legame tra l'espressione mitica e quella artistica
³³ *Gli Dei della Grecia*, cit., p. 342: "Non appena la divinità si accomiata, la vita, se non è ancor del tutto cessata, ha però perso la sua genialità. Il negativo dell'esistenza la ricopre già della sua fredda ombra. Immediate conseguenze ne sono i pensieri errati e gli abbagli. La presenza divina illumina l'uomo e lo trattiene dal far passi falsi. Chi è stato abbandonato dagli dei vede tutto sotto il velo dell'illusione, il divino medesimo si fa per lui demoniaco ed egli precipita nel nulla". È questo il tema della famosa esegesi di Otto alla morte di Ettore; un passo nel quale si può ben vedere come il concetto di destino di Otto sia lo stesso di quello elaborato da Jung nella sua psicologia analitica, un processo psichico il cui possibile finale negativo ha le sue radici nell'ostinazione dell'Io. Jung muove dalla massima di Seneca citata in un'importante opera di Schopenhauer (*Speculazione trascendente sull'apparente disegno intenzionale nel destino dell'individuo*, in *Parerga e Paralipomena*, vol. I, Milano, Adelphi, 1981) cioè: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*. La stessa opera porta ad epigrafe questa frase di Plotino: "Nella vita non esiste il caso, ma soltanto ordinati legami". L'ascendente neoplatonico è evidente anche in Otto, allorché egli configura i Greci come coloro che vedono nell'accadimento la rivelazione d'una realtà di altro ordine.

³⁴ Tale si ritenne sempre W. Otto, dichiaratamente anticristiano.

quale è evidente che il suo “divino” non è pensabile fuori dell’umano, e che perciò il mito non può essere che l’esperienza umana di ciò che *nell’uomo stesso* appare all’uomo inattuabile:

Il divino è la pura forma del mondo, la sua interpretazione, il suo mito. Qui non può nascere il pensiero di astrarsi dal mondo per volgersi alla divinità. L’esistenza del mondo non si perde nella divinità. L’uomo, al quale questa divinità si rivela, non è un momento di trapasso al mondo superiore. Non è come se un altro parlasse o agisse dentro di lui, o fosse in lui con un sentimento, una volontà, una conoscenza non suoi. Il mistero del contatto tra il divino e l’umano sarebbe in tal caso distrutto. Riconosciamo la meravigliosa chiarezza dello spirito greco nel suo mito, che è per l’appunto il mito di questo mondo e di quest’uomo.³⁵

Nei suoi ultimi anni Otto estenderà la propria analisi al linguaggio, identificando il mito (*mýthos*) con una parola “vera” o “autorevole” contrapponendosi al *lógos* inteso come discorso ideologico, strumentale. In ciò Otto non fa che confermare la propria posizione, peraltro svincolandola da quanto in essa risuonava dell’antico pregiudizio plastico. Tuttavia, con la precisazione da lui operata circa il significato di *Mýthos* e *lógos* in Omero, e con l’inversione dei significati rapidamente avvenuta in Grecia -onde il primo di-venne favola inconsistente o anche deliberata menzogna,³⁶ mentre il secondo si elevava a metro di verità- s’intravede la posta in gioco nella lotta attorno al mito, che sembra assumere i contorni dello smascheramento dell’ideologicità del Razionalismo in tutte le sue accezioni storiche.

Kerényi si ricollega a Otto e, come lui, vede nel mito il tentativo d’interpretare la percezione della trascendenza che l’uomo esperisce nell’ambito degli accadimenti. Kerényi cita sovente anche Malinowsky, la cui definizione del mito come “realtà vissuta” è da lui accettata in un ambito più vasto, per tenere conto del fatto che nel mito si manife-

³⁵ *Gli Dei della Grecia*, cit. p. 224.

³⁶ Cfr. Detienne, *L’invention ecc.*, cit., capp. 3 e 4; Jesi, *Mito*, cit., p. 15

sta una realtà di ordine universale. Già in questo suo prendere in esame anche il materiale etnologico, si nota un'impostazione culturale destinata a far divergere progressivamente Kerényi da Otto: manca infatti in lui il pregiudizio winckelmanniano, e ciò gli consentirà di accettare il lato oscuro, ctonio, delle divinità olimpiche, giungendo a una ben più profonda comprensione dell'esperienza greca del mondo. In comune con Otto egli ha comunque il campo degli interessi: anche quando si avvalga di considerazioni provenienti dallo studio dei cosiddetti "primitivi", Kerényi si occupa infatti anch'egli, contrariamente ad Eliade, della sola mitologia greca.

Su questo punto è opportuno avanzare due considerazioni. La prima concerne l'oggetto dell'esposizione di Kerényi che, essendo la mitologia greca, è, per l'appunto, una mitologia, e non il mito. Kerényi è infatti interessato a ciò che egli definisce un approccio "scientifico" al problema, tenendosi lontano dalle posizioni irrazionaliste, coniugate con la destra tradizionale. Un approccio "scientifico" è però possibile soltanto nei confronti di quel fatto storicamente circoscrivibile che è una mitologia, nel nostro caso quella greca; mentre il "mito", in quanto narrazione, è per sua natura incircoscrivibile nella modellistica del Razionalismo scientifico³⁷ a meno di non ucciderne la realtà organi-

³⁷ Per il Razionalismo scientifico rinviamo a Bachelard, cit.: la scienza non è verifica di dati empirici. Sotto questo profilo, la scientificità invocata per la propria indagine da Kerényi, in quanto studio storico, psicologico, storico-culturale e storico-naturale (cfr. la sua Introduzione a C.G. Jung, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino, Boringhieri, 1972, p.14) non può che esser messa tra virgolette. Tale "scientificità" appare più che altro una pretesa di ignorare la propria ideologicità, denunciando quella altrui. Questa ideologicità come pretesa di una *res publica humanistarum* è stata notata dallo Jesi (*Mito*, cit., pp.107-108) e trattata più ampiamente in *Materiali mitologici*, cit., pp. 38-53, a partire da un'ottica che peraltro non condividiamo. A nostro avviso, ciò che si può oggi affermare sul mito è stato sintetizzato da J. Rudhardt, *La fonction du mythe dans la pensée religieuse de la Grèce*, in *Il mito greco*, cit. Pensiero mitico e pensiero razionale sono due for-

ca nel modello strutturalista. Si possono certamente esaminare sul piano filologico i singoli miti, ma ciò non aiuta a comprenderne il senso né a comprendere il mito, a meno di non ridurlo a brandello irrazionale di una storia da restituire alla sua razionalità. Non è questa, evidentemente, la posizione di Kerényi.³⁸

me di pensiero coesistenti sin dall'antichità, e si può tentare di comprenderli soltanto in questa loro coesistenza.

³⁸ Non alludiamo evidentemente ai modelli evemeristi del mito -non ha senso parlarne qui- ma alla posizione dell'insigne studioso francese G. Dumézil. Questi rinuncia all'indagine sulla natura del mito, in quanto inaccessibile alla conoscenza scientifica, per dedicarsi a una ricerca schiettamente storica sui miti di culture storicamente raffrontabili. Ciò facendo, grazie all'analisi degli elementi comuni a varie mitologie "indoeuropee" e risalendo a una loro ipotetica comune origine, egli ritiene di poter mettere in luce l'esistenza originaria di comuni strutture sociali. In questo egli riprende l'intuizione di Bachofen sull'uso del mito quale veicolo alla conoscenza della storia; non però di una metafisica della storia. Così inteso il mito non fonda un rapporto col mondo, ma traduce una struttura sociale. Notiamo per inciso che per Dumézil prende forma un'area mitologica "indoeuropea" caratterizzata da una tripartizione delle funzioni divine che ricalca esattamente l'ideologia del Medioevo cristiano: quella cioè di una società divisa in *oratores*, *bellatores* e *laboratores*: un modello funzionale a una società chiusa e immobile, come, per l'appunto, quella dell'Alto Medioevo. Nessuna indagine archeologica lascia intendere che tali fossero le società che dovrebbero rispecchiarsi in questa mitologia tripartita, certamente non quelle che si affacciavano sul Mediterraneo; come pure non vi sono prove dell'arrivo di popoli "indoeuropei": i linguaggi indoeuropei potrebbero benissimo essere il frutto del formarsi di un insieme di civiltà a seguito di lunghi, reciproci contatti e quindi di culture dai tratti raffrontabili. A noi sembra che, in linea generale, ogni tentativo di comprendere la mitologia attraverso modelli razionalisti dia luogo ad ipotesi inconsistenti allorché si confrontano le teorie con la datità della documentazione archeologica; per quanto riguarda il Dumézil in particolare, pur senza permetterci di criticarne minimamente l'apparato erudito, ci sentiamo perciò di poter condividere pienamente quanto rilevato dal Momigliano in *Premesse per una discussione su George Dumézil*, in Opus, II, 1983, circa la possibile dislocazione del Medioevo cristiano nel contesto "indoeuropeo" (p. 338) e persino la "politicizzazione" di questo (p. 337). Quanto alla prerogativa "indoeuropea" della tripartizione, vedi V.I. Abaev, *Le cheval de Troie*, in *Annales Economie, Société, Civilisations*, 18, 1963.

La seconda considerazione concerne il fatto che, dallo studio “scientifico della mitologia greca e dalla considerazione del materiale etnologico, Kerényi trae le proprie conclusioni circa il ruolo del mito in generale. Per conseguenza, come vedremo tra poco, quando si tenta di comprendere il suo atteggiamento nei confronti del mito analizzando le sue affermazioni, è opportuno tentar di enucleare che cosa si nasconde sotto le parole “mito” o “mitologia” allorché egli le usa: se il mito stesso, come espressione di una modalità del pensiero umano, tentativo dell’uomo di dar forma all’esperienza del proprio rapporto con il cosmo, ovvero l’insieme dei miti greci, cioè la mitologia greca. A nostro avviso Kerényi resta piuttosto ambiguo su questo punto.

Nell’Introduzione ai citati *Prolegomeni*, Kerényi afferma che, per conoscere la mitologia, non si dovrebbe partire da considerazioni teoriche, ma “bere la pura acqua della sorgente”; tuttavia l’immediatezza di questa esperienza non ci è più possibile, la nostra visione scientifica non ci consente l’autoinganno su questo punto. La mitologia fu viva un tempo, allorché dava senso alla vita di un popolo condizionandone l’azione, perché la mitologia non “spiega”: fonda. L’immediatezza che noi oggi possiamo raggiungere si ferma alla mitologia intesa come materiale scientifico. Tuttavia, Kerényi constata subito dopo che l’opera di Jung (col quale collaborò per lunghi anni) mostra come la psiche produca spontaneamente un simbolismo omologo a quello che appare nei miti. Di più: tutto il testo dei *Prolegomeni* si fonda sull’omologabilità delle figure archetipiche junghiane con i due mitologemi del “fanciullo divino”

Momigliano afferma inoltre (p. 339): “Il contributo di Dumézil alla comprensione della storia romana rimane scarso” e accenna (p. 336) al suo disprezzo per i mercanti. Ora, è singolare notare che le più recenti acquisizioni hanno inquadrato la vicende di Roma come quelle di un fiorentino emporio: cfr. *Storia di Roma*, vol. I, Torino, Einaudi, 1988; e il catalogo della mostra *La grande Roma dei Tarquini*, Roma, L’Erma di Bretschneider, 1990.

e della “kore”. Qui è dunque implicito il rischio d’una contraddizione che Kerényi tenta di superare in modo peraltro insoddisfacente con una sua spiegazione (*ivi*, pp. 41-43) che però può portare a una sola conclusione accettabile: la mitologia che fiorì in un passato storico, intesa per ciò che significò nel momento stesso del suo fiorire, intesa perciò come “noumeno”, non è più direttamente attingibile.

Questo ci riporta, per analogia, al problema sempre aperto della “artisticità” dell’opera d’arte. Certamente, quando noi apprezziamo un’opera d’arte del passato, non la intendiamo sul semplice piano della storia dell’arte, anche se ci è impossibile intenderla nel modo in cui la intese il mondo in cui essa apparve. Tuttavia, come notava Heidegger,³⁹ la “artisticità” dell’opera d’arte consiste per l’appunto in questo: nella sua capacità di riproporsi in termini sempre nuovi.

Il problema sarebbe dunque sapere se il materiale mitologico offre ancora *oggi* una chiave attuale per la lettura di alcuni aspetti fondamentali del rapporto dell’uomo col mondo: la vita, la morte, l’amore e il sesso, la realizzazione del desiderio; se esso rivela cioè verità ancora attuali. Problema, questo, non scindibile da un altro: sapere cioè se ancor oggi usiamo le strutture di pensiero che hanno consentito di generare i miti del passato.

A questo tenta di dare una risposta Jung con i suoi archetipi⁴⁰ e Kerényi lo fa in modo simile ma più elusivo con

³⁹ M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, in *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, al quale rinviamo il lettore per non appesantire il testo.

⁴⁰ Benché il pensiero di Jung sull’argomento sia oscillante (archetipo è comunque parola di origine neoplatonica, è il modello assunto da Dio per la creazione) non si può vedere nell’archetipo junghiano qualcosa di extraumano, come sembra far intendere lo Jesi (Introduzione a *Miti e misteri*, cit.) nel contrapporlo alla “umanità” del prototipo (*Urbild*) di Kerényi. Del resto, il “prototipo” di Kerényi è una concezione non troppo lontana dal pensiero di W. Otto (cfr. Magris, cit., p. 143) e la psicologia analitica ha convergenze con il pensiero di W. Otto cui abbiamo accennato. Al di là della sacrosanta analisi delle differenze, lo Jesi sem-

il concetto di “mitologema”, “antica massa di materiale tramandata in racconti ben conosciuti che tuttavia non escludono ogni ulteriore modellamento” (*Prolegomeni*, cit., p.15).

Quanto pesi questa ambiguità nella comprensione del pensiero di Kerényi, lo si può arguire da una discussione apertasi tra due studiosi negli anni '70;⁴¹ discussione che possiamo ritenere soltanto in parte “datata” perché, dopo il Kerényi, non v'è più stata alcuna grande risposta ai problemi posti dagli studi mitologici. Perciò dobbiamo restare con lo sguardo ben aperto sull'opera dello studioso ungherese, se vogliamo fare il punto ancora oggi.

Il problema concerne l'esperienza della trascendenza in Kerényi, un uomo indubbiamente più restio di W. Otto ad aderire “sentimentalmente” al materiale mitico, dal quale sostenne sempre si dovesse mantenere un certo distacco “scientifico”. Ciò non toglie che per Kerényi l'uomo entri comunque in contatto con la trascendenza, e che per lui la mitologia risponda con l'immagine divina alle domande che non possono aver risposta in termini concettuali. L'orizzonte dell'esperienza umana s'incontra dunque con un inspiegabile che tuttavia non è estraneo all'uomo, perché il mistero è l'uomo stesso; allora il mito descrive la struttura archetipica della condizione umana. Tutto è come se l'uomo concepisse l'esistenza di un'altra dimensione sotto la trasparenza degli eventi: il tentativo di comprendere il senso di quanto traspare è l'essenza della religiosità, e il mito nasce dal tentativo d'interpretare ciò che, pur mostrandosi all'esperienza dell'uomo, si rivela estraneo a lui. Il mito è dunque un racconto che dà senso all'esperienza

bra preoccupato di innalzare uno steccato tra il Kerényi e tutto un momento della cultura europea che a lui non piace, anche al di là del giustificato sospetto circa i rapporti di esso con la destra tradizionale, non sempre limpidi.

⁴¹ Si tratta della risposta del Magris (cit., pp. 292-300) alla trattazione del problema da parte dello Jesi in *Mito*, cit.; e della controrisposta dello Jesi in *Materiali mitologici*, cit., pp. 72-80.

dell'uomo collocando l'uomo stesso in un contesto più ampio della sua presenza storica nel mondo. Il mito è una costruzione dell'uomo che parla all'uomo del rapporto tra l'umano e il divino.

Definire questa esperienza del divino in termini di *religio mortis*, come ha fatto lo Jesi, può forse essere utile per definire in qualche modo il rapporto di Kerényi con la cultura germanica dei primi decenni del secolo; ma non sposta il problema, posto che l'essenza del Sacro è quella stessa della morte, di un'area inaccessibile all'uomo; le antiche norme di purità -per esempio quelle ebraiche- parlano chiaro in tal senso, vietando di entrare in contatto con la potenza mortifera del divino che si manifesta in ciò che è a valle ma anche a monte dell'esistenza; così come la formula romana *sacer esto* significava di fatto la condanna a morte.

Il problema resta capire se per Kerényi la mitologia è un prodotto dell'uomo grazie al quale l'uomo può dare un senso alla presenza del non-umano (il divino, la morte) nella stessa esperienza umana, ovvero se la mitologia è un prodotto dell'uomo che marca il limite tra le due sfere, registrando il loro reciproco premersi nell'arabesco della propria forma.

Dietro questa seconda posizione, che è quella di Jesi, c'è l'urgenza di secolarizzare l'intero processo storico, negando la presenza di un polo metastorico all'interno della dialettica storica stessa; di demitologizzare per evitare il riproporsi di uno spettro che prende corpo nella nebbia del sempre-eguale.⁴² Questa è l'antica petizione ebraico-

⁴² Il tempo del mito nei Romantici, nota il Moretti, *Dal simbolo, ecc.*, cit., pp. 38-39, somigliava a uno "spazio che avvolgeva tutto con una nebbia che rendeva impossibile distinguere i contorni...la stessa Roma (poteva diventare) un luogo del futuro". Il tema è ripreso da Pezzella, cit., pp. 68-69, a proposito dell'interpretazione di Bachofen da parte di Klages. Pezzella parla di ripetizione del simile nel quale peraltro è decisivo lo scarto ("simile" è sostanzialmente diverso da "eguale"). Il simile implica peraltro che la forma nuova e diversa prenda corpo da una pul-

cristiana (soprattutto cristiana) di un fine rivelato nella storia, tradotta nella sua versione storicista del continuo superamento storico in una direzione programmata. A questa traduzione è indispensabile l'eliminazione del "non razionale" dal cuore della dialettica storica, laddove il "non razionale" assume le vesti del non programmabile, ciò che in una visione religiosa era di pertinenza dell'intervento di Jahwè. Si tratta cioè di poter affermare con certezza l'"io penso" in dialettica con se stessi, e non con l'"in me si pensa" dando all'uomo, che pure è parte del cosmo, quella extraterritorialità rispetto al cosmo che però soltanto il Dio personale e imperscrutabile della Bibbia poteva garantire. Soltanto un uomo partecipe del cosmo accetta infatti l'"in me si pensa" senza avvertirlo come extraumano.

È evidente allora l'importanza di stabilire se un'autentica *summa* come la *Mitologia greca* di Kerényi⁴³ ci renda, o no, contemporanei di un'esperienza religiosa. Lo Jesi, che lo nega, sottolinea correttamente che il Kerényi ebbe sempre chiara la distanza che ci separa da ciò che può soltanto essere oggetto d'indagine scientifica; tuttavia, come abbiamo sottolineato, Kerényi è tutt'altro che esente da ambiguità.

sione caratterizzata come una costante, non soggetta al divenire storico. Il simile nasce dunque da una pulsione costante in grado di assumere forme sempre nuove. In Klages, ciò che rende irripetibile la manifestazione del simbolo sta a sottolineare la mobilità perpetua dell'immagine, e dell'anima con la quale essa è in rapporto. Questa mobilità dell'anima e della vita (*zoé* è termine usato da Damascio) è il tema fondamentale del cosmo neoplatonico; il Neoplatonismo, filosofia di un'epoca di grandi trasformazioni, inserisce il moto ovunque. Nel suo sviluppo cabalistico, il centro fondamentale dell'eterna pulsione è quello *'En Soph*, paragonabile all'Ineffabile di Damascio, che con la sua perpetua creatività è lo scacco della pretesa della Ragione a tutto misurare e circoscrivere. Su questo affascinante sviluppo, peculiare del pensiero ebraico, cfr. l'Appendice di C. Mopsik a *Le Zohar*, tome II, Lagrasse, Verdier, 1984, p. 520 e sgg., dedicata alle nozioni di *'En Soph*, e *Kèter*.

⁴³ Unita a *Gli eroi della Grecia* e pubblicata in italiano in *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Milano, Mondadori, 1963

Non si può ignorare infatti che per lui la religiosità dello studioso è indispensabile per dar senso a un fenomeno religioso; senza di essa, sfugge l'elemento essenziale di quest'ultimo.⁴⁴ Per conseguenza c'è qualcosa che non è il noumeno "mitologia greca" con il quale Kerényi ci rende contemporanei: egli ci rende contemporanei con i modi stessi del pensare mitopoietico che prendono forma nel fruitore, il quale si apre al senso del mito così come esso può esser letto oggi; il che non significa necessariamente in modo "scientificamente" parcellizzato. Questa è viceversa un'esperienza simpatetica come quella già rimproverata a Bachofen (e a Bachelard nell'esposizione della sua *rêverie* poetica) in quanto non "scientifica", ma che tale è giustamente. Il pensiero critico mostra infatti che la verità scientifica non può accampare pretese di dominio rispetto ad altre forme di verità; quanto all'esperienza religiosa o artistica, essa non può essere in alcun modo circoscritta o anatomizzata da alcun Razionalismo scientifico, perché dà conto di altra, umana verità. Se il Kerényi sostiene la propria "scientificità", egli può farlo dunque soltanto a patto di un singolare concetto di scienza, che include anche la "mitologia" junghiana. La "scientificità" del Kerényi, lo abbiamo già rilevato, non è che la pretesa, rimproveratagli dallo Jesi, di sentirsi fuori della lotta ideologica.

Ai fini della comprensione del Kerényi ci sembra del resto indispensabile ricordare quella sua etimologia del greco *theós* -inizialmente non "dio", ma irruzione del divino- legata da lui all'ittita *teshas*, sonno e sogno, per sottolineare, nell'ambito della sua collaborazione con Jung e tenuto conto dell'esperienza religiosa "pre-greca", la corrispondenza strutturale tra pensiero mitico e immaginazione onirica.⁴⁵ In entrambi i casi l'uomo elabora, per via non razio-

⁴⁴ In Magris, cit., p. 295, che traduce dal testo di Kerényi "*Umgang mit Gottlichem*". *Umgang* è parola che sottintende una reciproca frequentazione, in questo caso di umano e divino.

⁴⁵ Cfr. K. Kerényi, *Zeus and Hera*, Princeton, Un. Press, 1975, pp. XIII-XIV e 11-13.

nale, ciò che si presenta come la rivelazione di qualcosa che sottende la sua stessa esistenza.

Questa vicinanza di Jung e Kerényi offre l'occasione per soffermarsi costruttivamente sulla giusta osservazione dello Jesi, per il quale in Italia si è operata a lungo una grossolana identificazione tra i due, e tra essi ed Eliade, nei confronti del quale Kerényi era quantomeno ostile. A nostro avviso il problema ha due aspetti.

L'abbaglio nell'accostare due pensatori così diversi come Kerényi ed Eliade nasce in Italia dal fatto che Kerényi viene percepito -giustamente- in antitesi con lo Storicismo post-hegeliano (crociano o marxista) che godette una posizione egemone nella nostra cultura del secondo dopoguerra. Abbastanza sconosciuti fuori della ristretta cerchia dei competenti, ciò che poteva accomunare un tempo, non soltanto per il grosso pubblico, Kerényi ed Eliade, era la loro diversità "religiosa" rispetto al bombardamento culturale in atto. Non dimentichiamo con quanto ritardo sono giunti da noi -tanto per fare un solo e unico esempio tra mille- i testi di Bachofen; o la feroce ostilità ai *Dialoghi con Leucò*; per non dire della sistematica incomprendimento di Kierkegaard o Schopenhauer, o delle contestazioni ad Heidegger. Ci riferiamo, naturalmente, alla cultura "ufficiale" di allora e alla sua asfissiante onnipervadenza.

Quanto all'altro aspetto, la vicinanza stabilita tra Kerényi e Jung, ci sembra che il negarla risponda, più che altro, a un desiderio politico-ideologico di "disinfettare" il terreno attorno a Kerényi da possibili compagnie indigeste. Jung può in effetti esser tale, per le sue filippiche ultraconservatrici fondate su giudizi storici a dir poco semplicistici e per il suo brevissimo atto di abbandono alle seduzioni del Nazismo, peraltro immediatamente riscattato.

Se però, come doveroso, si abbandonano le critiche all'uomo per esaminarne il pensiero nell'ambito della cultura europea, si dovrà ammettere che la psicologia analitica di Jung fa da indispensabile supporto alla cultura post-

romantica del XX secolo, e quindi anche alla concezione kerenyiana del mito.

La psicologia analitica si basa su alcuni capisaldi di precisa origine romantica, che pongono Jung nella stessa temperie culturale di altre figure del secolo, quali W. Otto e Kerényi. Da Creuzer e da Bachofen egli riceve in eredità il concetto di simbolo, come di qualcosa che eccede la propria forma e che perciò si ripropone in termini sempre nuovi. Da Bachofen in particolare egli mutua il concetto di eterna coesistenza degli opposti, cioè una metafisica della storia opposta a quella idealista, fondata sul continuo superamento storico. La sua opera *Aion*, un mito astrologico sui de millenni dell'era cristiana, sviluppa precisamente la dialettica bachofeniana degli opposti come reciproco rinvio (enantiodromia) risolvibile soltanto in un u-topico Eone dell'Acquario. Da Schopenhauer, come già detto, Jung riceve infine il concetto di destino come trascendenza, che egli cala all'interno del processo psichico, ricreando qualcosa di analogo al concetto schopenhaueriano di non-libertà del volere. L'uomo, come manifestazione del cosmo, non può sottrarsi alla percezione della trascendenza come "in me si pensa".

Ciò che però lo avvicina di più a Kerényi è il suo rifiuto del pregiudizio luminoso di Winckelmann (e di Hegel) postulando, per la coesistenza degli opposti, l'ineliminabilità e la fecondità di un alto oscuro accanto a quello luminoso; mostrando inoltre l'origine teologica del pregiudizio religioso stesso, radicato in un Dio *Summum Bonum* e in un Male ridotto a *privatio Boni*. Non per nulla Jung fu un grande studioso dello Gnosticismo, di quelle forme di pensiero cioè che denunciarono la presenza del Male nel mondo come esperienza, e ne rintracciarono l'origine nella cosmogonia stessa.

Jung, come noto, fu un medico interessato alle malattie psichiche; vicino dapprima a Freud, egli non poteva che allontanarsene per la diversa matrice culturale, fondando così la propria psicologia analitica. La sua vasta esperienza

clinica dei prodotti del delirio schizofrenico, e quella analitica del materiale onirico, trovarono una sistematizzazione grazie alle analogie che egli poté istituire tra questi prodotti della psiche e una sterminata messe di immagini alchemiche, astrologiche, cabbalistiche, gnostiche, mitologiche, che egli raccolse con immensa erudizione.

Egli divenne così in grado di fondare, se non “scientificamente” almeno fenomenologicamente, l’esistenza di strutture perenni di pensiero non razionale, origine di una continua produzione simbolica grazie alla quale l’”inconscio” (che per Jung non è un subconscio, regno del rimosso, ma, secondo le premesse neoplatoniche del Romanticismo, un preconcio, se non anche un sovraconcio, regno oracolare della profezia) lancia segnali che sta all’uomo decifrare. Un po’ come il dio oracolare di Eraclito, che non dice e non nasconde, ma “fa cenno”.⁴⁶ Orbene: l’esistenza di questa attività psichica (la cui emergenza incontrollata nel corso della “malattia mentale” è fatto noto e studiato da decenni nella psichiatria, indipendentemente dalle conclusioni che ne traggono le varie scuole) è l’unico luogo al quale ancorare la contemporaneità del mito senza ipostatizzarlo come realtà extraumana. Ciò indipendentemente dalle ambiguità cui può dar adito Jung al riguardo.

Nell’uomo dunque, come conclude Rudhardt (cit) per il mito, ma come conclude anche la lunga opera del Bachelard attorno al pensiero poetante, esiste, vitale e indispensabile accanto al pensiero razionale e alla sua logica concettuale, un pensiero simbolico che obbedisce alle leggi dell’analogia. In questo senso, ciò che tenteremo di enucleare nei prossimi capitoli sarà la contemporaneità, meglio, la perenne attualità, di ciò cui “fanno cenno” alcuni miti. faremo largo uso della *summa* kerenyiana, proprio per la capacità di rendere questa contemporaneità, che trova supporto nella visione junghiana dello psichismo.

⁴⁶ G. Colli, *La sapienza greca*, vol. III, *Eraclito*, Milano, Adelphi, 1980, 14 [A1].

Sempre a proposito della psicologia analitica, vogliamo accennare in chiusura agli sviluppi che essa ha avuto più di recente con J. Hillman.

Abbiamo visto che l'obiettivo di Jung è decifrare i segnali dell'inconscio. Questo è evidentemente un residuo razionalistico che Hillman individua e si propone di superare. Per Hillman, che di fatto riprende un'antica intuizione di Eraclito,⁴⁷ tentare di tradurre in linguaggio razionale ciò che non è razionale è una contraddizione. Il messaggio dei sogni, come espressione dello psichismo, può soltanto essere accettato, lasciando che esso agisca costruendo a poco a poco l'anima, cioè la psiche.⁴⁸ Questa posizione è la stessa che assume Bachelard nei confronti della *rêverie* poetica.⁴⁹

Hillman inoltre, riprendendo in chiave di psicologia analitica il pensiero di W. Otto, mette in relazione le figure divine della mitologia greca con la morfologia della psiche, rivendicando a queste figure il ruolo di ambigue guide verso la realizzazione del destino individuale.

Il quadro che abbiamo fornito sin qui è tutt'altro che completo, ma riteniamo di aver esposto quanto indispensabile a premessa delle pagine che seguono. oggi la battaglia sul mito sembra non esser più di moda: restano le divergenze tra gli studiosi sul piano "scientifico", vale a dire su un piano ove più lontano e attutito giunge il sottofondo ideologico, peraltro mai eliminabile in ogni scelta culturale. L'aspetto più violentemente "politico" si è affievolito con la perduta attualità di schieramenti culturali articolati

⁴⁷ *Ivi*, 14[A 10]: All'anima tocca un'esperienza che accresce se stessa (trad. Colli).

⁴⁸ Di Hillman, vedi: *Plotino, Ficino e Vico precursori della psicologia junghiana*, in *Rivista di Psicologia analitica*, 4°, 2, 1973; *Re-visione della psicologia*, Milano, Adelphi, 1975; *Il mito dell'analisi*, *ivi*, 1979; *Anima*, in *Rivista di Psicologia analitica*, 21, 1980 e 27, 1983; *Il sogno e il mondo infero*, Milano, Comunità, 1984.

⁴⁹ Cfr. G. Bachelard, *La poetique de la rêverie*, Paris, P.U.F., 1960.

attorno a vicende storico-politiche degli anni '20 e '30, e sopravvissuti a se stessi.

Questo calo di tensione, e il configurarsi dei sensati dubbi filologici così piacevolmente chiosati dal Detienne, hanno tuttavia come risultato l'assenza di ulteriori grandi proposte dopo quella del Kerényi. Come massimo si giunge a brillanti saggi letterari, come minimo si torna alla frammentarietà di quelle indagini che, per ancorarsi rigorosamente alla certezza filologica e archeologica, si arrovelano attorno ai materiali senza mai aprirne il senso. Soltanto la psicanalisi in generale, nelle sue varie scuole, s'interessa a questo "senso"; evidentemente però in una chiave che non può aprire una prospettiva culturale, può soltanto dipenderne.

Molte ipotesi, tutte brillanti e tutte criticabili, possono avanzarsi su ciò che non possiamo conoscere: che cosa fosse il "mito greco" per i "greci" che lo vissero, che cosa fosse, cioè, il "noumeno". Noi dubitiamo che il problema sia questo; ci sembra, anzi, che ciò depisti dal problema. Il mito, da quando ci è stato donato dai poeti (il mito è sempre opera "poetica", anche quello tramandato oralmente e raccolto dagli etnologi) è una realtà di ordine non razionale con la quale dobbiamo raffrontarci. per condannarlo al non-essere, o tutt'al più alla allegoria, come fece il Razionalismo, o per accorgerci che appartiene alla nostra cultura, meglio, che la costruisce e la sorregge: perché consente di accedere *in ogni momento* a quella verità umana che ormai una vera rivoluzione culturale ci ha mostrato non ridicibile alla verità scientifica, *prodotta* dal Razionalismo scientifico. se la scienza è ben viva, ciò che oggi è culturalmente accantonato è lo scientismo, inteso come forma di pensiero che ritiene "vero" soltanto ciò che è accertabile scientificamente. In questo senso, l'opinione dominante espressa nell'uso della lingua consegnato ai dizionari, è in buon ritardo; e ne è cosciente allorché si abbandona a un non-razionale deculturato, secondo antiche pratiche tornate

in voga nell'ambito di certa vecchia/nuova religiosità, o meglio, volgare magia.

Nelle pagine che seguono, prenderemo dunque in esame alcune figure mitiche o temi mitici scelti nell'ambito della mitologia "greca" o di altre mitologie (egizia, sumera, "mediterranea") che, direttamente o indirettamente, per il tramite greco o per quello del folklore, sono confluiti nel nostro patrimonio culturale. la ragione della scelta è evidente: se un racconto deve aprirci a un senso, esso deve essere in qualche modo parte organica della nostra cultura. Altri tipi di comprensione verso materiali di altra origine, o sono meramente intellettuali, si riferiscono cioè a un'indagine meramente scientifica; oppure debbono essere assimilati tramite l'analogia, magari confidando nella reale esistenza di un "inconscio collettivo" e di un simbolismo spontaneo universale. Il che, se anche fosse accertabile, ci ricondurrebbe comunque, per analogia, ai nostri modelli.

Precisate le ragioni della scelta e il disinteresse per l'inconoscibile noumeno, aggiungiamo che di questi miti tenteremo d'individuare la realtà cui essi "fanno cenno": ciò sulla scorta di quei mitografi e mitologi di ogni tempo che a tale realtà si sono rivolti. Per fare un esempio: se certi miti mesopotamici o egiziani possono assumere un certo volto nella nostra cultura, di quello ci occuperemo, perché quello è il "senso" cui alludono in essa; lasciando ai competenti quell'affinamento filologico in direzione del noumeno, che rientra in altri campi d'interesse.

Ciò che a noi interessa è mostrare come il pensiero mitico sia una realtà vivente, dal momento in cui esso può divenire base per una comprensione *attuale* della nostra realtà esistenziale; onde a farlo vivere siamo soltanto e precisamente noi, con le nostre responsabilità ideologiche, con quella "simpatia" già rimproverata ad altri in nome di un'altrettanto ideologica asetticità. perché il mito, come la poesia e l'arte in genere, è una realtà vivente nel senso che in tanto è reale, in quanto muove un processo psichico nel fruitore, aiutandolo a prender coscienza di qualcosa che

sino a quel momento non si manifestava nella forma. In questo senso, come l'arte insegna a vedere la realtà, e quindi crea quella realtà stessa che diviene poi patrimonio "naturale" della nostra conoscenza, così il mito attiva un processo creativo sempre rinnovato tramite le "visioni" cui esso apre: ed è pertanto cosa realissima. Esso, nel suo significato originario di *mýthos* connesso con la parola, rientra come l'arte (e come la psicanalisi, arte di curar con la parola già nota ad Antifonte) nel dominio della retorica: che è arte di fondare, tramite il convincimento di chi ascolta, una verità vissuta come tale, ancorché non "dimostrabile" sul piano razionale. Un'arte che, come ogni manifestazione artistica, in tanto è tale, cioè va a segno, in quanto coglie una realtà di colui che riceve il messaggio.⁵⁰

⁵⁰ Per Antifonte, cfr. *Sofisti. testimonianze e frammenti*, fsc. IV a cura di A. Battagazzore e M. Untersteiner, Firenze, La Nuova Italia, 1962. L'efficacia della parola è esaltata da Gorgia nel suo noto *Encomio di Elena* (ivi, Fasc. II, 1949).