

Capitolo nono

Il mondo moderno: secolarizzazione e mascheramenti del mito

Parlare di pensiero mitico nel mondo moderno è impresa non facile. Noi viviamo infatti l'epoca della cosiddetta secolarizzazione, cioè della presunta riqualificazione nell'ambito del pensiero razionale degli argomenti un tempo oggetto del mito.

Anche se tale convinzione è fallace (la razionalità scientifica non può porsi il problema del senso, problema fondamentale per l'uomo, che ha posto soltanto nel pensiero mitico) essa è tuttavia fondata sulla scomparsa dei vecchi miti e sull'obliterazione del nucleo mitico del Cristianesimo entro strutture di pensiero mutate dal Razionalismo classico.

A ciò s'aggiunga l'occultamento dell'arbitrarietà delle assunzioni di Cartesio -arbitrarie in quanto prive di fondamento azionale- sotto il rigore logico-concettuale dell'edificio scientifico, che nasconde la propria ideologicità ponendosi a paradigma della "Verità" senza aggettivi. Una verità che può essere smentita soltanto da nuove verità "scientifiche", con ciò paradossalmente confermando la perfezione del modello quale archetipo di ogni possibile indagine e punto d'approdo d'un pensiero correttamente strutturato.

L'epoca in cui viviamo non è quindi un'epoca nella quale i miti possano incontrarsi in libera uscita nell'ambito della cultura egemone. Caratteristica del Razionalismo ottocentesco è stata infatti l'occultamento della storicità del-

la propria fondazione: un po' come lo Zeus di Esiodo, che pretendeva d'incarnare una legge eterna da sempre esistente, in attesa soltanto di rivelarsi e dispiegarsi nella propria maestà.

I miti in circolazione nella nostra epoca sono dunque mascherati, e tanto più sfuggono allo sguardo quanto più si è ingannati dall'ideologia della secolarizzazione, che spaccia per fine del pensiero mitico la discesa in terra del dio dei filosofi, da secoli sospeso in un cielo di cartapesta.

È quindi necessario dare uno sguardo oltre la superficie luminosa che la nostra cultura vuole offrire di se stessa, oltre i pirotecnici bagliori con i quali essa tenta di distrarre l'osservatore superficiale dalla vista delle non troppo nascoste radici ideologiche. Soltanto l'accertamento di queste radici consente infatti di ricondurre la cultura del nostro Occidente entro i limiti della sua caduca storicità, e di restituire per compenso piena attualità al pensiero mitico, nel cui oscuro grembo fermentano i sogni grazie ai quali l'uomo costruisce se stesso.

Prima di accennare ai miti in circolazione in questo secolo, daremo perciò brevissime indicazioni circa le poco razionali radici della razionalità occidentale; non già, evidentemente, nella pretesa di rifondarla meglio (essa si fonda sulla storia, cioè sul reale per eccellenza) quanto per mostrarne l'ideologicità, visto che il reale non è del tutto riconducibile al razionale. Il tentativo di chiudere la totalità del reale nell'ambito del razionale crea infatti ciò che abbiamo definito ideologia, operazione con la quale si maschera come esigenza della razionalità ciò ch'è viceversa soltanto reificazione d'una volontà che vuol farsi egemone.

Evidentemente questa nostra affermazione implica una visione della storia non già come luogo di progressivo dispiegamento di un'astutissima Ragione, ma più modestamente come luogo di scontro d'opposte scelte, ove l'affermazione dell'una non azzera le ragioni dell'altra, sempre persistenti sotterraneamente e pronte a riproporsi, pur se in

diversa veste, al consumarsi delle condizioni che decisero le sorti. La storia quindi non si dirige in alcun luogo programmabile, ma procede a tentoni tra gli ambigui segni del desiderio e del sogno; il mito, con la sua coesistenza degli opposti, è un osservatorio privilegiato di tale ambiguità. La Ragione razionalista, con l'ineluttabile unilateralità della logica concettuale, rappresenta dunque a nostro avviso l'archetipo di ogni atteggiamento ideologico, in quanto pretesa di separare gli opposti privilegiandone uno.

Un'esauriente indagine su tale ideologicità è stata condotta da K. Hübner,¹ che ha anche messo in rilievo come la scienza non possa avocare a sé una razionalità più cogente di quella del mito. Mentre rinviamo il lettore desideroso di approfondimenti al ponderoso testo di Hübner, che non si può riassumere e tanto meno esaminare criticamente in queste poche righe, desideriamo qui di seguito raccogliere, e, se possibile, sviluppare, alcune sue osservazioni che ci sono sembrate di maggior interesse, limitatamente alla sua indagine sull'ideologicità della scienza.

Della sua puntuale analisi vogliamo tuttavia sottolineare un elemento che a nostro avviso deve porsi a monte d'ogni considerazione (anche se nello sviluppo testuale di Hübner viene riportato a conclusione): è necessario distinguere il razionale dal Razionalismo ed evitare perciò la confusione volgare tra scienza e razionalità; la nostra epoca è soltanto sedicente razionale, in realtà non lo è più di altre.² Ciò equivale a dire, nel nostro linguaggio, che il suo Razionalismo è frutto di un'operazione ideologica.

Non sfugge a Hübner, come del resto non era sfuggito a Bachelard e non può sfuggire a ogni critica del Razionalismo scientifico, l'illegittima assunzione sulla quale si fonda la creazione di tale Razionalismo ad opera di Cartesio. L'immutabilità delle idee platoniche costituiva infatti soltanto uno dei presupposti sui quali avrebbe potuto fondarsi

¹ K. Hübner, *La verità del mito*, Milano, Feltrinelli, 1990.

² Ivi, pp. 322-323.

il Razionalismo scientifico. Ciò che ne impediva lo sviluppo era l'irrazionalità della *hýle* nel pensiero greco, e quindi anche nel Razionalismo classico che esponeva quest'ultimo alla radicale critica scettica.

Cartesio perciò, pur mantenendo la rigida distinzione gerarchica tra spirito e materia, affermò che le leggi razionali che presiedono al mondo delle idee governano anche quello delle cose. Ciò era necessario, nel pensiero di Cartesio, per poter fondare la conoscenza non già sull'esperienza, ma sulla verifica e conferma sperimentale di un "oggetto" privo di accidentalità, costituito come *a priori* razionale dotato d'assoluta coerenza teorica. Evidentemente, se il modello è correttamente costruito, la verifica sperimentale che ne conferma l'effettiva validità in tanto è possibile, in quanto anche le "cose" sono soggette alla stessa identica legge razionale che governa le idee. Per quale ragione però dovrebbe esistere questa perfetta corrispondenza? K. Hübnner riassume così le motivazioni di Cartesio.

"Primo: la natura è costruita razionalmente, perché l'ha creata Dio, che è misericordioso verso di noi e quindi anche verso le nostre facoltà conoscitive. Secondo: la ragione che sta a fondamento della natura è innanzitutto ed essenzialmente la ragione della matematica. Terzo: la somma totale del movimento nell'Universo rimane sempre la stessa, perché la decisione di Dio, che ha preceduto la creazione, è immutabile".³

Nel pensiero di Cartesio almeno due cose appaiono rilevanti. La prima è che ci troviamo in presenza di un Dio molto diverso da quel sanguigno interventista che è Jahwè, un Dio lontano le mille miglia dal Dio neoplatonico dei cabalisti, dall'eterna Fonte che continuamente alimenta la creazione come processo sempre in atto.⁴ Qui Dio ha crea-

³ Ivi, p. 27

⁴ Come rileva Mopsik nel suo commentario allo *Zohar*, lo *En Soph*, l'Ineffabile dei cabalisti è il luogo (vorremmo dire: il non-luogo) la cui posizione non è mai definita, onde esso de-pone il pensiero che vuol pensare tutto, integrare tutto nel pensiero; esso è lo scacco della pretesa

to una volta per tutte un sistema chiuso e immutabile e si è ritirato da parte a contemplare il suo gingillo. La seconda è che ci troviamo dinnanzi a un Dio a misura della normativa razionalista, tutto perfettamente circoscrivibile e privo di ombre. Un Dio insondabile che non consentisse di capire e giudicare con matematica certezza il Bene e il Male, un Dio che alludesse alla duplicità del reale, sarebbe infatti scarsamente “utilizzabile” in una logica razionalista. Questo Dio ad uso della normativa statale lo conosciamo già: è quello della Repubblica di Platone, una figura così sfacciatamente ideologica, così al servizio dell’ordine costituito che è appena il caso di ricordarne la vera natura. Questo Dio di Cartesio non è il Dio della Bibbia, non ha nulla a che vedere con l’imperscrutabile Dio di Giobbe: noi lo conosciamo già, è il dio miseruzzo dei filosofi.

Abbiamo insistito su questo punto perché ciò che ci preme sottolineare ancora una volta è che il Razionalismo cartesiano poggia non soltanto su un’assunzione razionalmente illegittima,⁵ come rileva giustamente Hübner, ma che tale assunzione è razionalmente illegittima proprio perché ideologica.

Tanto Socrate e Platone quanto Cartesio vivono infatti un’epoca di “richiamo all’ordine” che necessita certezze; cura di essi è eliminare il residuo irrazionale dell’esperienza che si esprime nella pluralità dei linguaggi e nell’ambiguità delle parole. In questo fu dio fondamentale importanza il metodo inaugurato da Socrate, del quale Platone comprese l’importanza politica. Socrate fu infatti un vero Sofista nel significato negativo della parola; coem nota U.

prometeica del pensiero. A *En Soph* si volge il lato oscuro di *Kéter*, la Corona, al prima *Sephirah*, dalla quale zampilla, verso il sistema delle *Sephirot*, il Fonte della vita.

⁵ Il fulcro di tutta la costruzione cartesiana è costituito da un Dio somma perfezione la cui esistenza è garantita dall’essenza: infatti, se non esistesse, non sarebbe perfetto. D’altronde la stessa idea della perfezione non può che provenire da un essere perfetto. Dire che una tale argomentazione è razionalmente illegittima è dir poco.

Galimberti⁶ “Socrate ha sempre *ragione*: a conferirgliela è il metodo da lui inventato per rendere *univoco* il linguaggio” (corsivi dell’Autore).

È perciò da sottolineare che nell’espunzione del pensiero mitico da parte del Razionalismo scientifico, non soltanto non si assiste al passaggio verso un pensiero più sicuramente fondato; non soltanto si assiste, molto più concretamente, a un’operazione d’ordine contro forme di pensiero potenzialmente eversive (la critica dei Sofisti al contenuto delle leggi o l’individualismo degli ermetisti e degli spiritualisti tra il XVI e il XVII secolo); ma, quel che qui ci interessa, non s’avvia alcun processo di secolarizzazione. Il dio messo in giuoco è infatti soltanto il dio dei filosofi, un dio la cui statura è quella dei suoi non troppo occulti manovratori; una statura umana-troppo-umana, da sempre appartenente al secolo.

In questa luce la ricerca di Hübner, volta a mostrare la non maggiore fondatezza razionale della “verità” scientifica rispetto a quella del mito,⁷ appare senz’altro un approccio adeguato a riportare l’attenzione sui contenuti del pensiero mitico, azzerati nell’opinione dello scientismo corrente; ma lo è a patto che si sottolinei sempre il carattere ideologico del Razionalismo. Ciò per due ragioni.

La prima è che, trascurando le contingenti ragioni storiche che hanno condotto alla ripetuta affermazione dei diversi razionalismi, si perdono anche di vista le motivazioni pragmatiche che hanno portato a negare cittadinanza al pensiero mitico, che pure si rivela una forma di pensiero sempre presente nell’uomo accanto alla razionalità. Si perde cioè di vista il modo in cui la scienza si è sviluppata a partire dal pensiero mitico⁸ in una vicenda il cui retroterra materiale è l’organizzazione della società in momenti in cui forti rivolgimenti in atto vengono avvertiti come mi-

⁶ U. Galimberti, *Gli equivoci dell’anima*, Milano, Feltrinelli, 1987.

⁷ K. Hübner, cit., pp. 269-325.

⁸ Ivi, p. 88.

nacciosi. Non è un caso che il Razionalismo classico nasca in reazione alla critica sociale dei Sofisti, per restare poi il supporto, tanto dell'ideologia imperiale romana, quanto della nascente ortodossia cristiana, contro i rischi di disgregazione presenti nello Gnosticismo colto o nel Mille-narismo popolare. Parimenti non è un caso che il Raziona-lismo cartesiano coincida con l'affermazione finale degli Stati assoluti a spese del rivolgimento sociale iniziato con il X secolo e terminato con le lotte contadine; e che sso coincida, sul piano colto, con la messa al bando di forme di pensiero in contrasto con ogni assolutismo.⁹

Soltanto in base alla percezione di questo concreto sce-nario di conflittualità sociale si comprende pienamente la precisa ricusazione, da parte di Hübner, delle posizioni di Hegel, Schelling e Cassirer.¹⁰ Il passaggio dal mito al Ra-zionalismo non rappresenta affatto una presa di coscienza progressiva di "rappresentazioni inizialmente confuse"¹¹ -in ciò condividiamo pienamente l'affermazione di Hüb-ner- *esso rappresenta infatti il manifesto ideologico di un momento di lotta sociale. È la Ragione che si fa Ragion di Stato; magari con qualche eccesso di zelo negli ideologi rispetto ai politici, più prudenti perché consci di dover amministrare anche miti, desideri, utopie, i quali resteran-no reali fintantoché muoveranno le azioni degli uomini: cioè sempre, a meno di mutamenti genetici.*

Il secondo punto che c'interessa sottolineare ripercorren-do la critica di Hübner (e, anche in questo caso, amplian-dola alla storia degli eventi) concerne il rapporto tra il Cri-stianesimo, che ha formato la civiltà del nostro occidente, e il mito. Hübner¹² sottolinea come il tentativo di demito-logizzazione del Cristianesimo operato da Bultmann, non

⁹ Cfr. G.C. Benelli, *La Gnosi, ecc.*, cit

¹⁰ K. Hübner, cit., pp. 87-88.

¹¹ Ivi, p. 87.

¹² Ivi, pp. 363-389.

possa poggiare su elementi razionali, ma soltanto sulla fede.

La lotta attorno alla presenza di un'intuizione mitica nel Cristianesimo è antica, e non è nostro compito trattarne. Qui non ci riferiamo, naturalmente, ai numerosi miti con i quali il Cristianesimo si è dimostrato capace di venire a patti attraverso i secoli, inglobandoli al proprio interno e con ciò mostrando la possibilità d'interpretare il ciclo terreno di Cristo attraverso la simbologia della morte-rinascita. C'interessa viceversa la possibile misticità dell'evento in sé, intuita sin dall'inizio dallo Gnosticismo e ricsusata dal processo di formazione dell'ortodossia, che visse l'evento come evento *storico*, codificando tale storicità nel Canone.

Questo problema c'interessa perché riconduce al famoso problema della concezione cristiana del tempo come direzionato e irreversibile; tempo storico dunque,¹³ che si sarebbe opposto alla concezione greca di un tempo circolare "perpetuamente ritornante su se stesso, eternamente chiuso su di sé".¹⁴ Per il Cristianesimo infatti il tempo "legato alla creazione e all'azione continua di Dio si svolge unilateralmente, in un unico senso, a partire da un unico punto di partenza e in direzione di una meta pure unica: esso è orientato, e in esso si compie un progresso, dal passato verso il futuro."¹⁵

Il realtà, quando si parla di concezione cristiana del tempo, è assai opportuno che si sta facendo riferimento all'ortodossia. È esistita infatti sin dall'inizio un'interpretazione gnostica dell'evento che, come nota lo stesso Puech, si pone in una prospettiva temporale alternativa rispetto alle due citate;¹⁶ prospettiva peraltro assai intricata e di difficile definizione, perché le due citate vi s'intreccia-

¹³ Cfr. il saggio di Puech, *La Gnosi e il tempo*, in H.C. Puech, *Sulle tracce della Gnosi*, Milano, Adelphi, 1985, p. 241 sgg.

¹⁴ Ivi, p. 243.

¹⁵ *Ibidem*

¹⁶ *Ibidem*

no. Cardine di questo intreccio è la venuta di Cristo intesa come evento paradigmatico e perciò mitico: Cristo è colui che porta il tempo sacro del Pléroma entro il tempo storico, il quale ultimo ripete in terra la vicenda della caduta degli Eoni. Come portatore di conoscenza e di rimemorazione per l'uomo "pneumatico" egli interviene una volta per tutte e scompare dalla scena: da questo momento, identificandosi con l'esemplarità del mito, l'uomo pneumatico ripercorre il cammino verso l'acquisizione di un'interiore realtà atemporale, sottraendosi così al ciclo malvagio della storia.

I Vangeli gnostici, fatti di massime sapienziali e privi di eventi storico-biografici, parlano chiaro nel senso di una possibile interpretazione mitica dell'evento "Cristo". Del resto, se un evento conduce per eccellenza alla fine del tempo storico, questo è l'avvento del tempo messianico che per i Cristiani trova compimento con l'incarnazione di Cristo. Il Millenarismo, antica tradizione del popolo ebraico, entra di fatto a far parte del patrimonio cristiano sin dall'inizio, salvo trasferirsi rapidamente verso l'attesa della seconda parusia. Millenaristi sono insospettabili Padri della Chiesa quali Papia e Ireneo Soltanto più tardi il Millenarismo sarà condannato,¹⁷ per divenire nel Medioevo il nucleo di bellicose eresie a sfondo popolare.

Dunque, dietro l'affermarsi del tempo storico rettilineo inteso come progresso verso una meta, esiste non soltanto la venuta di Cristo in sé, quanto una particolare interpretazione di essa, quella che s'affermò come ortodossia. I motivi per esaltare un tempo storico rettilineo indirizzato a un fine, erano almeno due. Il primo consisteva nell'esigenza di fare di Cristo un evento riagganciato alla tradizione storica della Bibbia (e non un'irruzione mitica) onde poter dotare il Cristianesimo di una legge positiva, esigenza ineludibile per poter fondare una religione non soggetta a rapido disgregamento, e non sospetta all'occhio normativo

¹⁷ A Efeso, nel 431.

dello Stato romano. Il secondo consisteva nell'esigenza di postulare una seconda parusia, onde spostare in un futuro certissimo ma indeterminabile quella Fine dei Tempi che, calata nell'*hic et nunc*, poteva soltanto dar luogo a convulsioni e disastri. Al contrario, grazie alla seconda parusia, la storia può prendere un percorso ordinato e governabile in previsione di un *télos*.

Appare a questo punto evidente che dietro l'affermarsi del concetto di un progresso storico (inizialmente avvertito in senso puramente spirituale dai Cristiani) non sta tanto la venuta di Cristo, quanto l'interpretazione di essa nelle strutture del Razionalismo, cioè della cultura egemone e della sua normatività.

La razionalità del Razionalismo non è dunque necessariamente inerente all'evento "Cristo", così come il Razionalismo scientifico non ha le carte in regola con la razionalità della ragione. Tanto il Razionalismo scientifico quanto il Cristianesimo nella sua veste razionalizzata, entrambi fondatori dell'Occidente, sono entrambi scelte ideologiche: rispettabilissime e certamente motivate ma, come tali, sempre discutibili. La storia delle eresie altro non è se non la storia dell'impossibilità di chiudere l'evento "Cristo" entro schemi razionalisti, e della perenne vitalità che nasce dal suo inattuabile non-razionalizzato

In queste beante del concettuale s'insinua il mito: la storia della modernità si rivela come la storia della tentata secolarizzazione del Paradiso e del Tempo messianico sotto le vesti di un Paese di Cuccagna tecnologico: il grande mito dell'Occidente l'ha descritto Kafka, come in una profezia, nel suo viaggio planetario verso il gran circo dell'Oklahoma. Qui però si descrive un mito già in putrefazione, nel senso che esso mostra il proprio volto oscuro dopo aver affascinato con quello luminoso, si descrive cioè non il mito nella sua forza propulsiva di sogno, utopia, ma il risultato storico della sua duplicità da sempre annunciata. Il mito, lo ricordiamo, è infatti un racconto che mostra la duplicità ineludibile del reale: dietro la paradisiaca felicità

del cavaliere nel Regno delle Fate, c'è il suo transito irreversibile verso il mondo della morte.

Il mito del Paese di Cuccagna tecnologico si rivela così come ciò che potrebbe definirsi, con involontario gioco di parole, un mito tecnicizzato: la tecnicizzazione dei miti id fertilità. In questo senso i miti politici di cui parla Hübner¹⁸ non sono veri miti, ma mere ideologie, perché in essi si occulta volutamente la duplicità del reale. Essi ne mostrano soltanto il lato luminoso come seduzione, salvo mostrarne poi il lato oscuro come nemesi.

Lato oscuro che non è, si badi bene, nella cosa: il mito parla all'uomo e perciò il lato oscuro è nell'uomo. Il lato oscuro del Paese di Cuccagna tecnologico non è nei paventati disastri, sempre controllabili, ma nell'ineluttabile progressivo asservimento a un meccanismo estraneo e alle tensioni che ne derivano: pronte sempre a vestirsi di motivazioni materiali, cioè di motivazioni ideologicamente plausibili nell'ambito di una cultura razionalista, ma più verosimilmente annidate nella perdita di senso dell'esistenza tutta. Non si spiegano altrimenti moti neo-agnostici come quelli del '68, il fenomeno della nuova Gnosi in generale¹⁹ o l'affermarsi di nuovi/vecchi atteggiamenti nel risorgere dei movimenti religiosi,²⁰ i quali ultimi non sono

¹⁸ K. Hübner, cit., pp. 390-407.

¹⁹ Cfr. *Il ritorno degli astrologi*, cit.

²⁰ Cfr. G. Filoramo, *I nuovi movimenti religiosi*, Bari, Laterza, 1986; in particolare cfr. alle pp. 7-11 la critica all'impostazione che vede nella rinascita del Sacro il risultato di un fenomeno di deprivazione, come se la religiosità fosse il palliativo ad una vita senza sbocchi. Poiché la nostra impostazione potrebbe sembrare analoga -in effetti noi riteniamo che il punto di partenza *apparente* sia un fenomeno di deprivazione- vogliamo qui ribadire l'articolazione della nostra tesi. Il pensiero mitico, *cogliendo esso soltanto la duplicità del reale*, è l'unico in grado di esplorare il senso; questa duplicità si perde viceversa nel Razionalismo e quindi in ogni ideologia, perché la struttura razionalistica privilegia un solo lato del reale, che assume toni luminosi. L'esperienza mostra poi il lato oscuro che, fuori dal mito, non è più comprensibile: ciò comporta la perdita di senso. Il pensiero mitico è dunque una struttura fondamentale del pensiero umano, che consente all'uomo di collocarsi nel mondo.

semplicemente colorati di esotismo, ma affondano le loro radici in un passato nient'affatto superato. Basti pensare al rinnovato vigore assunto, nell'ultimo decennio, dal Cristianesimo e dall'Islam quali veicoli di senso per un'umanità sempre più dubbiosa per le proprie magnifiche sorti. Del resto, per quanto riguarda il Cristianesimo, il suo nucleo mitico ne fa qualcosa di ben più ampio delle strutture razionaliste nelle quali tentano di conformarsi -vero letto di Procuste- la sua teologia e cristologia. Se non si pensa ciò non si afferra il significato delle infinite eresie che, insieme all'ortodossia, debbono esser viste in un unico grande panorama. Paradossalmente può dirsi infatti che l'importanza d'un pensiero è data dal numero delle eresie che esso origina, manifestando così la propria vitalità.

Tornando al nostro problema, quello cioè della constatazione che il pensiero mitico non è stato affatto superato dal Razionalismo che pure ha tentato più volte di renderne ufficiale il decesso, un altro punto che ci sembra opportuno affrontare per sollevare qualche velo sui tanti mascheramenti, riguarda la crisi della cultura razionalista nel corso del XX secolo. Come abbiamo già rilevato nel primo capitolo, dal Romanticismo in poi l'insufficienza del Razionalismo fu sempre evidente: ciò che, peraltro, non ne impedì il trionfo. Soltanto in questo secolo la critica s'è fatta sentire sempre più incalzante, sino a fare del Razionalismo un atteggiamento ritardatario, alimentato nel pensiero volgare dall'ideologia dei *mass media* ma non più sostenibile sul piano della cultura, se non a patto di collocarsi volutamente in aree fortemente ideologizzate.

Soltanto una crisi quale quella che la società borghese dell'Occidente si trovò ad affrontare nei primi decenni di questo secolo poteva portare alla presa di coscienza circa l'ideologicità del Razionalismo, e quindi al progressivo disvelamento delle sue radici non razionali. Caratteristica fondamentale del Razionalismo scientifico è, come abbiamo notato, accettare sì il superamento delle proprie contingenti conclusioni, ma mai revocare in dubbio la perfe-

zione del proprio metodo, perfezione che è ribadita precisamente dalla possibilità di superare all'infinito ogni conclusione contingente.²¹ Ciò che il Razionalismo non indica è la necessità di tale moto, e con ciò il suo senso. L'oscurità della sua razionalità è semplicemente espunta dalla discussione tramite un giudizio dogmatico.²² In altre parole, il Razionalismo scientifico indaga su tutto fuorché su se stesso, ed è quindi necessaria una crisi affinché si levi alta la petizione sul senso, e perciò l'indagine sugli antefatti.

Vogliamo tuttavia sottolineare, per ribadire l'importanza e l'ineliminabilità del pensiero mitico, che la mancata indagine su se stesso non è una frode del Razionalismo, ma una limitazione implicita alla stessa logica concettuale. Ciò non può non notarsi allorché un uso ingenuo del Razionalismo come critica al Razionalismo stesso, tipico della tradizione gnostica, porta semplicemente al capovolgimento dei giudizi di valore, con ciò rivelando i limiti d'un pensiero senza peraltro uscirne.²³

Le tappe della crisi cui abbiamo accennato sono state percorse da Rella nei loro riflessi sulla cultura²⁴ come crisi d'un pensiero che non può pensare la differenza; crisi implicita, aggiungiamo noi, nell'antica premessa socratica che esclude la pluralità dei linguaggi. Del resto, il cammi-

²¹ Per inciso, a questo corrisponde il concetto di "moderno" nell'arte, inteso non già come semplice fenomeno di superamento, ma come superamento programmato in modo tale da potersi porre a base, a sua volta, di ulteriori superamenti. Nel "moderno" l'opera d'arte è considerata tale soltanto in funzione alla sua relazionabilità ad un moto criticamente prefissato come "storia dell'arte". L'opera dell'artista presuppone pertanto una previa determinazione critica della direzione del moto e un conseguente adeguato posizionamento dell'opera, atto ad alimentare il proseguimento in quel moto così direzionato. Cfr. G. Vattimo, *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 1985, all'Introduzione e alle pp. 109-114; G.C. Benelli, *Arte, tra moderno e postmoderno*, in *Libri e Riviste d'Italia*, 1986, pp 439-442.

²² Cfr. K. Hübner, cit., p. 286.

²³ Cfr. G.C. Benelli, *La Gnosi, ecc.*, cit., pp. 132-133.

²⁴ F. Rella, *Il silenzio e le parole*, Milano, Feltrinelli, 1981, ried. 1984.

no dell'Occidente con il suo approdo alla scienza non sarebbe immaginabile senza questa unicità del linguaggio espressa dall'eterna immutabilità delle idee platoniche, corroborata dalla dogmatica pretesa cartesiana sulla misurabilità del mondo entro la concettualità logico-matematica. Evidentemente le radici di questa crisi che svela i limiti del Razionalismo sono nella storia che, seguendo il dinamismo intrinseco tanto al Razionalismo scientifico quanto al capitalismo industriale, conduce da un lato alla rottura tra conoscenza scientifica e conoscenza comune;²⁵ dall'altro a cooptare all'interno della società industriale ceti sociali, culture, popolazioni, *che non s'identificano con la sua origine e restano estranei alla razionalità della tecnologia*; ceti e culture la cui esperienza storica si esprime nella diversità del linguaggio. Questa diversità, che non trova possibilità d'espressione entro il monolinguisma razionalista, si rivela quindi come inceppo all'astratto ingranaggio, elemento di conflittualità e di crisi.

Crisi come ineludibile constatazione esistenziale del sinora taciuto: della violenza del valore²⁶ sul quale si fonda, da Socrate a Cartesio, la cultura egemone dell'Occidente. La messa in stato d'accusa della fondatezza razionale del valore conduce Rella a parlare del nostro tempo come tempo della precarietà, tempo nel quale ogni linguaggio non può ambire oltre la propria incertezza e provvisorietà. Un luogo importante della sua critica sviluppato anche in un altro suo testo²⁷ è che, dinnanzi allo sgretolarsi di una verità che possa essere *dimostrata*, cioè esattamente e razionalisticamente circoscritta, si ergono *le verità* che possono essere *mostrate* attraverso il periplo letterario. Questo ritorno della verità entro il *racconto* (e il mito è un racconto) lungo i percorsi del pensiero poetante (e il mito è opera poetica, atto creativo) è una caratteristica della cultura del

²⁵ Cfr. G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, cit., p. 102 sgg.

²⁶ F. Rella, cit., p. 51.

²⁷ F. Rella, *La battaglia della verità*, Milano, Feltrinelli, 1986.

secolo che lascia intuire l'opera sotterranea del pensiero mitico come luogo entro il quale germoglia il senso del nostro essere nel mondo.

La crisi della cultura occidentale nei primi decenni del secolo ha assunto i propri connotati e si è quindi potuta rivelare tale allorché essa ha potuto identificarsi con la crisi del soggetto borghese. Soggetto e oggetto, nella loro alterità, sono infatti il caposaldo di ogni Razionalismo e di ogni forma di verità intesa come adeguamento della proposizione alla cosa. Sotto questo profilo riteniamo sia da tenere nel massimo conto il pensiero di Schopenhauer che, nel mostrare l'infondatezza dei due concetti di soggetto e oggetto, rappresenta il vero punto di svolta sul piano della cultura, non a caso intervenuto attraverso il riassalto rapporto con antiche forme di pensiero precedenti gli sviluppi socratici, mantenutesi vitali nella cultura dell'oriente.

Il ritorno della filosofia nell'ambito della letteratura, un tema che Rella sviluppa a partire dalle posizioni di Colli,²⁸ mostra tutta la sua evidenza nella *Recherche* proustiana. In quest'opera tutta centrata sul concetto bergsoniano di tempo-durata, tempo dell'esperienza interiore che s'organizza nello spazio della memoria e che quindi si pone come critica del Razionalismo, si compie un salto rivoluzionario che va oltre le premesse critiche. Sono infatti le infinite vicissitudini della narrazione, il periplo dell'Autore nel labirinto della propria memoria, le continue, insensibili correzioni di rotta che portano il viaggio ad aderire ai contorni del "viaggiato" ciò che consente la distruzione dell'evento come fenomeno, per farne specchio d'una situazione interiore. Questa distruzione del romanzo borghese ottocentesco (tuttora vivo, peraltro, come epigonismo di larga diffu-

²⁸ G. Colli, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 19875; cfr. F. Rella, *Il silenzio, ecc.*, cit., p. 32 in nota. Per verità, se per filosofia s'intende il pensiero che va da Platone a Hegel, pensiero risolto nella nascita della scienza che ne è ormai la legittima erede, si dovrebbe parlare non tanto di un ritorno della filosofia nella letteratura, quanto di un ritorno alla natura *poetica* del pensiero.

sione) è caratteristica di tutte le opere fondamentali del XX secolo, rivolte a una ricerca che può essere considerata autentica ricerca di senso, una meditazione sul ruolo dell'uomo nel mondo, rispetto alla quale gli eventi assumono il ruolo simbolico del viaggio iniziatico.

È questa una reazione importante, che restituisce all'arte un ruolo che non si riusciva più a trovarle nel pensiero razionalista. È appena il caso di ricordare infatti che l'arte, condannata assieme alla retorica da Platone,²⁹ venne riabilitata da Aristotele come potente strumento al servizio di fini normativi, cioè in un ruolo subalterno rispetto al pensiero concettuale. Dopo Cartesio non si riesce più a trovare un luogo per l'arte, oscillando tra un malcerto luogo del "bello" e lo *status* di forma inferiore della conoscenza. Oggi, viceversa, l'arte è altra cosa, non soltanto per quel che è stato affermato circa il pensiero poetante, ma anche grazie alla conclusioni cui si giunge parallelamente circa il ruolo della percezione, grazie ad Arnheim che vede in essa "uno strumento fondamentale nella lotta umana per la sopravvivenza" e "uno dei modi più diretti e coraggiosi di occuparsi dei problemi della vita";³⁰ uno strumento che mette in opera la verità nella storia e che, come tale nella storia va inquadrato, ma non in quanto esso "sorge, cambia e scompare", bensì nel senso che esso fonda la storia.³¹

Anche gli studi degli psicologi e degli antropologi³² hanno sottolineato il ruolo fondamentale dell'arte nella con-

²⁹ L'arte fa capo al dominio della retorica come capacità di convinzione attraverso argomenti non razionalizzabili; di questo si è tornati ad esser coscienti con il pensiero heideggeriano, un pensiero, si noti, tutto costruito attorno alle "verità" poetiche.

³⁰ Cfr. R. Arnheim, *Verso una psicologia dell'arte*, Torino, Einaudi, 1969, p. 201 e 413. L'arte "trae alla luce il mondo" (vi, p. 185); il suo oggetto sono "i problemi fondamentali della vita e della morte" (ivi, p. 351).

³¹ M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit., p. 61.

³² Citiamo al riguardo lo studio di S. Arieti, *Creatività, la sintesi magica*, Roma, Il Pensiero Scientifico, 1979, che affronta il problema

quista di nuovi orizzonti all'esperienza umana, necessari all'uomo per dare un senso al proprio essere in questo mondo, in quelle situazioni nelle quali egli deve constatare il contrasto tra il proprio vissuto e il "saputo". Un ruolo anticipatore dunque, non diverso da quello assolto dal mito. L'arte si rivela perciò ancora una volta il luogo deputato del pensiero mitico; sia in quanto luogo di esibizione del simbolo, come nelle arti figurative, sia come luogo nel quale il pensiero poetante disegna la duplicità del reale nel dipanarsi della narrazione. Del resto, le connessioni tra arte e mito sono ben note e sono state opportunamente sottolineate da Brelich nel suo lavoro su *Gli eroi greci*, Roma, Ateneo & Bizzarri, 1978.

L'affermarsi di queste concezioni sull'arte ci sembra significativo, perché una storia dell'estetica potrebbe mostrarci che, proprio per la natura vitale dell'arte, le concezioni dell'arte variano in sintonia con i problemi del tempo. Il fatto che non scorgiamo nel pensiero creativo e nell'arte le tracce di un pensiero simbolico, di una costruzione sostanzialmente mitica volta a dar senso a quella realtà esistenziale dinnanzi alla quale va in crisi prima o poi ogni Razionalismo, sta a dimostrare non tanto che l'arte *sia propriamente ciò* (è stata considerata altro da ciò in passato con altrettanta "verità") quanto che il nostro attuale problema *consiste in ciò*. Consiste cioè in una presa di coscienza dell'importanza del pensiero mitico, nella coscienza che la cultura totalmente secolarizzata rende incomprendibile il reale ridotto alla dimensione dell'oggetto.

Questa perdita di senso dell'oggetto simultanea la perdita di senso del soggetto, restituisce al cosmo la cangiante fluidità che esso ha sempre esibito nel pensiero mitico. Se Proust aveva negato la possibilità di una realtà "oggettiva" dichiarando contraddittorio ricercare nella realtà le immagini della memoria, perché i luoghi della memoria non so-

dall'angolazione dell'esperienza psichiatrica; e l'opera dell'antropologo G. Layton, *Antropologia dell'arte*, Milano, Feltrinelli, 1983.

no altro che attimi della nostra vita, Pessoa dirà esplicitamente: “Il mondo esterno esiste come un attore su un palco: sta lì ma è un'altra cosa”.³³ In questa potente e lucida affermazione neoplatonica, il mondo, divenuto groviglio di simboli da decrittare come l'Antro delle Ninfe per Porfirio, non è più una “cosa” sulla quale piove una luce misurabile, ma si fa trasparenza di una Legge eguale dovunque. Esso cioè torna a essere il piano sul quale si ribalta l'intersezione di umano e non-umano realizzata all'interno di un uomo non più contrapposto al mondo, ma da esso attraversato. Siamo cioè nuovamente nell'ambito del pensiero mitico che tesse la propria tela per dare nuove risposte a nuove inquietudini.

Il ritorno d'interesse per il Neoplatonismo, per un pensiero cioè che vede il mondo come un'ordinata connessione totale di intime rispondenze, è un aspetto di questo riconoscimento dell'importanza del pensiero mitico che prende luogo con la crisi irreversibile del Razionalismo ottocentesco. Nel pensiero neoplatonico il reale è percorso da un moto continuo che riceve impulso dall'Uno da cui tutto promana e a cui tutto torna; le intime rispondenze di cui sopra si attivano attraverso quell'elemento mobilissimo che è l'anima, un caposaldo del Romanticismo che giunge sino a Klages, Jung, Hillman, a scombinare la stabilità dell'universo cartesiano, a inficiare la teoria: *theoría*, immagine virtuale meramente contemplata, non già vissuta. La crisi della fisica classica, nata sul pensiero cartesiano è la crisi della pretesa di misurare un moto restando osservatori immobili, è anch'essa la crisi del luogo e dello stato del soggetto borghese.

Questo ruolo dell'anima, o, se vogliamo, assumendo il termine che definisce l'archetipo junghiana, questo ruolo di “Anima”, è assai rilevante nella cultura contemporanea. Galimberti, che ha dedicato una sua ricerca ai vari signifi-

³³ F. Pessoa, *Il libro dell'inquietudine*, Milano, Feltrinelli, 1986, p. 254.

cati assunti dalla parola nella nostra cultura³⁴ e che ha dato un particolare rilievo al pensiero di Nietzsche, vede in essa il significante di un'incondizionata apertura al senso.³⁵ Particolare rilievo egli dà infatti al frammento eracliteo sull'irraggiungibilità dei confini dell'anima³⁶ in quanto entità che continuamente costruisce se stessa e con ciò l'uomo.

Ora, l'archetipo Anima così come fu configurato da Jung in base all'esame di un vastissimo materiale simbolico, è nella nostra cultura il femminile per eccellenza, ciò che si presenta nel materiale onirico attraverso tutto il simbolismo del femminile. Questo femminile è per l'appunto la Grande Dea che sopravvive intatta in tutte le sue funzioni nel nostro immaginario, figura nient'affatto demitologizzata perché tutt'uno col desiderio, cioè con l'utopia per eccellenza. Essa, per la progressiva e costante opera di discriminazione attuata dal Razionalismo, ha finito con l'identificarsi con l'alterità stessa, come, del resto l'"Oriente" e l'Ebreo, campi recintati dell'indicibile ove il Razionalismo dell'Occidente pretese di segregare ciò che non gli apparve sufficientemente "luminoso".³⁷

Il femminile e il corpo sono infatti il substrato mitico che fa da tempo traballare, con le proprie incoercibili ragioni, la Ragione del Razionalismo occidentale. Anche in questo si può dire che il problema trova la più coerente enunciazione all'interno di un'opera letteraria. Ci riferiamo all'*Ulysses* di Joyce, in particolare al famoso monologo di Molly Bloom. In esso la perdita di senso di ogni verità costruita sul rapporto soggetto/oggetto si traduce nella disgregazio-

³⁴ U. Galimberti, *Gli equivoci dell'anima*, cit.

³⁵ Ivi, p. 271.

³⁶ Eraclito, fr. 14 [A 55] trad. G. Colli: "I confini dell'anima, nel tuo andare, non potrai scoprirli: così profonda è l'espressione che le appartiene". Vedi anche il fr. 14 [A 10] trad. G. Colli: "All'anima tocca un'espressione che accresce se stessa".

³⁷ Cfr. l'analisi dell'opera di Weininger in F. Rella, *Il silenzio e le parole*, cit.

ne sintattica. Il monologo si plasma allora sul flusso interiore delle immagini, e conduce a una verità esistenziale chiusa nel “sì” di Molly, autenticamente cosmogonico perché è fugace costituzione del soggetto nell’attimo stesso del suo ri-velarsi.

Figura singolare questa di Molly Bloom, che anticipa successive battaglie del secolo sulla potenzialità rivoluzionaria del corpo quale veicolo del desiderio, e perciò dell’utopia.

Non c’interessa qui però l’aspetto sociologico, ideologico e filosofico della vicenda; c’interessa viceversa rilevare che in essa si mostra, in continuità con la cultura folklorica sempre serpeggiante sotto quella egemone, la persistente presenza del mondo mitico della Grande Dea. Tale è infatti Molly Bloom, del resto strutturalmente parallela a Penelope; e ad essa si riferisce non per caso la problematica del secolo a detta di quell’esperto conoscitore di miti che fu Jung, per il quale è altamente emblematica l’elevazione dell’Assunzione a dogma da parte di Pio XII. Emblematica, sottolineiamo, dei fermenti inconsci e dei vaganti temi mitici del nostro XX secolo.

Fermenti vaganti che hanno per oggetto, per l’appunto, la priorità del vissuto: sotto questo profilo il fantasma di Dioniso appare un po’ meno inattuale di come lo pensava Jesi,³⁸ tutto preso dalla sua sacrosanta quanto inattuale battaglia contro certo dionisismo ideologico in quanto accademico, e quindi destinato a risultati funesti. Risultati che peraltro non sono tanto da ascrivere alle premesse un po’ *biedermeier* di quel dionisismo ideologico, quanto ai suoi riflessi sulla miseria culturale di piccole borghesie di funzionari famelici e liceali, contro le quali ha fatto e farà sempre miracoli la scelta tecnologica, imprenditoriale e consumista.

L’ottica dionisiaca che si può scorgere dietro moti come quelli del ’68 è altra cosa; la vita che si autogiustifica rifiu-

³⁸ Cfr. la sua Introduzione a *Dioniso* di Jeanmaire.

tando il contrabbando metafisico sottinteso all'ideologia restituisce dignità all'uomo contro il "tu devi" eterodiretto. Il moto neognostico tenta ingenuamente di trasportare in terra ciò che fu un tempo rinviato al Pléroma, allorché riconoscersi frammento di una realtà divina rappresentava un'iniziazione salvifica contro la violenza della storia.

Dionyso dunque, come fantasma del desiderio, è immagine che si erge dietro quella più nota e pubblicizzata di una società di eguali, traduzione ideologica di una tensione verso un'impossibile condizione tutta luminosa dell'uomo. Ciò consente infatti d'introdurre ulteriori considerazioni sull'origine mitica delle utopie sociali. Un'affermazione cardine condivisibile nella nostra cultura può essere infatti la seguente: "tutti gli uomini nascono liberi e eguali"; tuttavia, un atteggiamento appena critico mostrerebbe facilmente che nella concreta esperienza storica gli uomini non sono mai nati liberi o eguali e che, per quanto la società possa modificarsi, né l'una né l'altra condizione potrebbe verificarsi: se non altro perché la libertà non è un dato di partenza per nessuno, e l'eguaglianza è un postulato metafisico. Poiché dunque l'affermazione è smentita dai fatti, noi operiamo per rimuovere tutto ciò che ci sembra impedirne il compimento, e, mentre definiamo il complesso degli ostacoli al nostro progetto come "male" e "ingiustizia", tendiamo a realizzare nel futuro qualcosa che è al tempo stesso inesistente e di fatto postulata di diritto. Una condizione cioè che esiste soltanto in un non-luogo fuori del tempo, nella cosiddetta Utopia che, in tal modo, fa muovere la storia verso traguardi fattuali più modesti e transeunti, ma non per questo da sottovalutare. A questo punto però ci sembra lecito constatare, tornando ad un mito del quale abbiamo parlato, che la luminosa condizione utopica immaginata come fondamento del giudizio dall'uomo moderno, corrisponde esattamente alla luminosa condizione di pienezza immaginata dallo Gnostico come "naturale" ai bei temi in cui l'Eone *Sophía* non si era ancora specchiata nelle acque tenebrose dando origine al mondo, e la divinità

dell'uomo non era stata ancora imprigionata nella sua storicità.

Questo nostro raffronto non vuole essere bizzarro o paradossale: per convincersene invitiamo a ricordare il famoso uomo "intero" di cui s'interessarono Engels e Marx ne *L'ideologia tedesca*, quello cioè che può essere, nelle varie ore del giorno e secondo il proprio desiderio, cacciatore, pescatore, agricoltore, e, magari, "critico critico". Questa altro non è se non una riedizione volgarizzata del mito dell'*Anthropos* gnostico, eventualmente nella sua veste cabalistica di *Adam Qadmon*, vale a dire di un mitico prototipo polimorfo nel quale è *in nuce* tutta l'umanità, le cui storiche differenziazioni individuali divengono così "decadenza" rispetto a una mitica pienezza originaria.

La soluzione ideologica alla contraddittorietà dell'esistere proietta dunque nel futuro l'immagine dell'edenico stato iniziale, con ciò rievocando oggi in termini materiali quel concetto di progresso già pensato dai Padri della Chiesa in termini spirituali. Ora, il concetto di progresso sottintende un ineluttabile, graduale avvicinamento, se non all'utopia, quantomeno a una situazione giudicata "migliore" in quanto più vicina a un modello archetipo puramente ideale, cioè utopico, immaginario; modello che peraltro non ha alcun fondamento razionale e tantomeno "scientifico", perché si radica esclusivamente nel desiderio. Ciò a cui tendiamo è altrettanto fondato, nella storia o nel diritto, quanto il Regno delle Fate; eppure vi tendiamo nella storia e su di esso vogliamo fondare il diritto perché l'utopia, cioè il desiderio, è il motore di tutto.

La cosa più interessante è che, visti in questa luce, i vertiginosi movimenti degli ultimi due secoli della nostra storia sembrano innescati sulla costante tensione a uscire dalla storia stessa. Ciò conferma la dinamica del desiderio come substrato mai completamente razionalizzabile dell'agire umano, le cui immagini persistono nel dar vita a forme di pensiero mitico, balenando proteiformi in sempre nuovi mascheramenti.

Su questa vicenda dei mascheramenti riteniamo doverci ripetere per coloro che trovino difficoltà a notare l'eguale dei vecchi miti e delle utopie del secolo. Ciò accade perché la cultura del Razionalismo ha generato l'abitudine di ricercare le profondità del pensiero nelle speculazioni filosofico-scientifiche, relegando il mito a narrazione (secondo l'etimo) da identificarsi con finzione e passatempo, fiaba dilettevole ma non più credibile e certamente non "utile". Questo è lo svisamento fondamentale dell'Occidente, quello stesso che vorrebbe ridurre la narrazione a "letteratura", la poesia a manifestazione sonora, o l'arte ad accademia: cioè, dovendo adeguarsi al Moderno, a neo-accademia. Tornando dunque alle osservazioni dalle quali abbiamo preso le mosse, dobbiamo ribadire che l'uscita di scena della mitologia greca non ha nulla a che vedere con la presunta scomparsa del pensiero mitico, il quale, abbandonate quelle vecchie forme, risponde ora con nuove e diverse forme a rinnovate domande.

Una delle più straordinarie costruzioni mitiche del nostro secolo è la psicologia junghiana. Già l'impostazione terapeutica delle psicanalisi è un fatto di per sé impensabile senza l'intuizione mitica della morte/rinascita: la cura consiste infatti nell'aiutare la "morte" di un immaginario fissato sul passato, e quindi vera "tossina" per la psiche, per consentire la nascita di una psiche vitale in quanto centrata sul presente dell'analizzato. La geniale affabulazione di Jung è tuttavia a sua volta un vero e proprio nuovo mito; questo non tanto perché in essa sono stati esaminati e riutilizzati infiniti miti di disparate provenienze: se così fosse si potrebbe parlare tutt'al più di un banale sincretismo erudito. Essa appartiene di diritto alle grandi creazioni mitiche perché mitico è in Jung lo scenario della psiche come Teatro del Mondo, palcoscenico sul quale si muovono personaggi di un mondo "altro". Questi personaggi sono veri protagonisti mitici, perché l'intersezione della loro alterità con l'umano è ciò che fonda la più intimamente umana delle esperienze, la percezione di un mondo psichico. Essi

non sono concetti esplicativi nel senso scientifico, le loro connessioni non formano una “teoria”. Essi sono veri e propri personaggi di un dramma, ciascuno provvisto di un’esistenza autonoma mantenuta a spese dell’energia psichica, della “libido” che essi si contendono e grazie alla quale possono operare per noi in senso positivo o negativo.

Hillman, allievo di Jung attento alla lezione di W. Otto, ha potuto così riscoprire il politeismo nell’ambito di una psiche considerata non più come unitaria, ma come luogo di scontro di forze conflittuali. Per lui gli dei della Grecia divengono immagini della vita psichica, onde i fenomeni psichici divengono manifestazione dell’azione degli dei. Considerata l’importanza fondamentale di quella non-scienza che è la psicanalisi nel definire le caratteristiche culturali del nostro secolo, è ben difficile sostenere dunque che il pensiero mitico non circoli tra noi: non, si badi bene, come relitto di un passato duro a morire, ma come attualissima esigenza.

Abbiamo già segnalato nel primo capitolo la costruzione mitica di Jung, *Aion*,³⁹ che rappresenta una grande sintesi del suo pensiero, l’ultima prima del conclusivo *Mysterium coniunctionis*, articolata sulla visione bachofeniana dell’oscillazione della storia tra due opposti. In quest’opera si assiste a una singolare interpretazione di venti secoli di storia dell’Occidente, nella quale proiezioni di fenomeni psichici e introiezioni di configurazioni astrali ricreano il clima fantastico delle cosmogonie gnostiche. Il risultato è che tutta la storia dell’Occidente abbandona la propria concretezza fenomenica e diviene affabulazione d’un mito, tutto ciò senza che Jung abbia l’aria di accorgersene, ciò che rinforza l’impressione di trovarsi dinnanzi a un autentico mito moderno.

Certo, un’operazione come *Aion* non ha alcun senso qualora la si voglia considerare in rapporto alla “scientificità” di una qualsiasi sintesi storica, ancorché generalissima;

³⁹ C.G. Jung, *Aion*, Torino, Boringhieri, 1982.

eppure, come ogni vero mito, essa veicola antiche intuizioni sul significato dell'esistenza umana. È in questa chiave che va inteso *Aion*; anche perché la sua lettura può apparire ostile senza un'adeguata conoscenza del pensiero junghiana, da conseguirsi al di là delle personali filippiche dell'Autore, pronte ad assumere toni banalmente reazionari.

La struttura di questo mito junghiana, al di là della mole del materiale prodotto, analizzato e correlato, è piuttosto semplice, e si basa sull'interpretazione astrologica dei due millenni coperti dall'Eone dei Pesci⁴⁰ il cui inizio coincide

⁴⁰ L'“Eone dei Pesci” il periodo di poco più di duemila anni nel corso dei quali l'equinozio di primavera viene a cadere, sul piano zodiacale, all'interno della costellazione dei Pesci. Come noto, tale punto (punto gamma) è situato convenzionalmente dagli astrologi a 0° della costellazione dell'Ariete, perché tale era più o meno la situazione quando si sistematizzò l'astrologia. In realtà i valori simbolici del Toro e dello Scorpione (per esempio nella religione mitraica) portano il ricordo di situazioni equinoziali dei due millenni precedenti, ma nel complesso tutta la significazione astrologica così com'è fissata, ruota attorno a un equinozio di primavera corrispondente a 0° dell'Ariete, cioè attorno alla situazione di circa duemila anni or sono. Dal momento della nascita di Cristo a oggi, la precessione degli equinozi ha portato progressivamente l'equinozio di primavera sino a circa 0° dei Pesci, percorrendo l'intera costellazione; questo periodo costituisce l'“Eone dei Pesci”, destinato a concludersi all'inizio del XXII secolo, quando l'equinozio passerà nella costellazione dell'Acquario dando inizio all'Eone dell'Acquario. Ora, la costellazione dei Pesci è, come quella dei Gemelli, quel che gli astrologi chiamano un segno “doppio”, un segno cioè la cui geometria si articola su strutture contrapposte. I due “pesci” formano un angolo quasi retto in un punto che, all'inizio dell'Era volgare, è sede di una congiunzione Giove/Saturno con Marte in opposizione e Sole in Gemelli: ciò significa, per Jung, che l'Eone dei Pesci è costellato dal motivo dei “fratelli ostili”. Questi si riveleranno attraverso il millennio spiritualista di Cristo (il primo) e quello materialista dell'Anticristo (il secondo). La ragione contingente del cambiamento di rotta (che peraltro, nella logica junghiana, doveva essere già inscritto nelle premesse) andrebbe ricercata nella delusione per la seconda parusia. Jung, nonostante le filippiche reazionarie contro l'epoca attuale, il Rinascimento e l'Illuminismo, non auspica il ritorno al primo millennio che considera parimenti improprio-

(o quasi) con la nascita di Cristo. Il succo di questa interpretazione è che gli ultimi due millenni della storia occidentale hanno visti succedersi di due epoche di pari durata: un primo millennio caratterizzato da uno squilibrio in direzione spiritualista e un secondo millennio caratterizzato da uno squilibrio in direzione materialista. Il prossimo millennio, che vedrà l'inizio dell'Eone dell'Acquario, sarà caratterizzato dall'equilibrio dei due momenti, aprendo così un'epoca di serenità per l'uomo. Dopo due millenni antitetici e invivibili si apre dunque un millennio di "pienezza" nel quale gli opposti coesisteranno senza più lacerazioni e rinunce nell'esistenza dell'uomo. Questo Eone dell'Acquario diviene così una sorta di Compimento dei Tempi, perché è evidente che la discesa in terra dell'utopia, la coincidenza di realtà storica e desiderio, pone fine alla storia. Si tratta dunque di un vero e proprio mito neognostico, fenomeno usuale nelle utopie moderne; gnostica è infatti tanto la radice dei miti sessantotteschi quanto quella del nichilismo anarco-rivoluzionario del secolo, sino alle ultime manifestazioni degli anni '70: almeno a detta dei maggiori competenti in materia di Gnosticismo.

Naturalmente non è con questo breve riassunto che si può dar conto del mito junghiana, il cui carattere di *summa* non è certo nell'elementarità di uno schema ben noto, ma nella complessità degli studi astrologici e alchemici a sostegno, cui si deve aggiungere il materiale proveniente dalla conoscenza dei moti ereticali e quello folklorico (per esempio il mito folklorico bogomilo di Satana che crea il mondo poggiando su due pesci). Il tutto rielaborato nei termini della psicologia analitica, onde delineare una storia dell'Occidente cristiano come storia di processi psichici che si nascondono dietro la attualità degli eventi.

Tra l'altro egli reinterpreta Gnosi, Alchimia, Qabalah, miti extraeuropei e dogmatica cristiana come approcci a

nibile, ma attende l'Eone dell'Acquario che dovrà realizzare la *unio oppositorum* in un'epoca di armonia e felicità.

una visione unitaria del reale che è necessario rivisitare in modo costruttivo, fuori del disprezzo razionalistico, proprio perché secondo Jung il grande fatto nuovo del XX secolo rispetto al XIX (e in ciò concordiamo con lui) è la riscoperta della “obiettiva” realtà dei fenomeni psichici. Di questi fenomeni egli fornisce, in terminologia alchemica, un geniale modello articolato su strutture ottaedriche incatenate per i vertici il cui significato ultimo è mostrare la regola fondamentale dello psichismo, la stessa del pensiero mitico: la coesistenza degli opposti. Questa auspicata coesistenza è per lui un’esigenza inderogabile del mondo moderno, se esso vuole superare il punto di crisi cui l’ha condotto il Razionalismo; il Bene e il Male altro non sono se non il risultato dell’esigenza di distinguere per conoscere, non sono realtà. Quanto al modo cristiano, esso è sempre esposto al rischio del dualismo perché, al contrario della religione di Jahwè, s’è allontanato dal mondo degli archetipi.

Sin qui il mito junghiano, che potrebbe considerarsi la personale invenzione d’un medico svizzero se non raccogliesse, come in effetti raccoglie, una tensione millenaristica ampiamente diffusa nel nostro secolo. Ciò a prescindere dalla considerazione che si deve alla sua enorme erudizione e al fatto, già più volte ricordato, che la riscoperta della psiche è l’elemento distintivo del nostro secolo.

Il mito dell’Eone dell’Acquario è infatti il mito del ’68,⁴¹ e sarebbe un grave errore di prospettiva ritenere il fenomeno della controcultura come una “malattia” superata dal conformismo degli anni ’80. I moti utopici sono sempre necessariamente “perdenti” alla luce del sole e della storia, ma lavorano inesorabilmente nel buio mondo viscerale del desiderio, e di lì producono i loro frutti: lo ricordano le leggende melusiniane. Il rapporto tra l’atteggiamento definito “nuova Gnosi” e i processi sociali in atto da quasi due secoli nell’occidente, conferma l’attualità delle forme di

⁴¹ Cfr. *Il ritorno degli astrologi*, ci., pp. 69-71.

pensiero mitico, che a un livello deculturato può trasformarsi in semplice superstizione,⁴² ma che resta pur sempre un'esigenza se si vuole rispondere al problema esistenziale dell'uomo che rifiuta la propria reificazione per opera della pretesa "necessità" e "oggettività" della verità scientifica e delle leggi economiche. Questo fenomeno, ancora confuso perché in gestazione, che è la nuova religiosità del secolo, testimonia di un mutamento di rotta, così come lo testimonia, su un diverso piano, la rotta culturale di Bachelard, quest'uomo di scienza divenuto una delle voci più significative in difesa della verità dell'immaginario.

Bachelard si pone, nei confronti dell'immaginario, un passo oltre il larvato residuo Razionalismo ancora persistente in Jung, per il quale il simbolo resta qualcosa da "spiegare" in funzione d'una realtà ad esso sottostante. Per Bachelard l'immaginario schiude se stesso come realtà da accettare per un ampliamento della coscienza. È evidente in ciò l'influsso del bachofeniano Klages, per il quale l'anima, nella sua capacità di esperire, coglie nelle mobili immagini la realtà come evento esistenziale. Di qui la contrapposizione anima/spirito e la priorità dell'arte sul sapere concettuale. Si può affermare che questo sia il tema fondamentale che il nostro secolo ha ricevuto in eredità dal Romanticismo, con ciò riconducendo il "bello" a luogo privilegiato per l'indagine sul "vero" (cfr. F. Rella, *L'enigma della bellezza*, Milano, Feltrinelli, 1991).

Per Bachelard infatti, "l'immagine poetica, nella sua novità, apre un avvenire al linguaggio";⁴³ l'immaginazione insegna a "vedere" grazie a una sua funzione di *irrealtà* che egli contrappone polemicamente alla funzione di realtà degli psicologi, cioè all'invocato adattamento dell'individuo alla realtà costituita.⁴⁴ La conoscenza poetica precede

⁴² Ivi, pp. 123-141.

⁴³ *La poetique de la rêverie*, cit., p. 3.

⁴⁴ G. Bachelard, *La terra e le forze*, Como, Red, 1989, pp. 24-25.

così la conoscenza razionale.⁴⁵ Anche per lui la fondamentale “realtà” dell’immaginario è da ricercarsi nella sua capacità di muovere la storia perché, come abbiamo già sottolineato, ciò che muove la storia è il desiderio, il quale parla di sé tramite l’immaginario. Si noti come da questa posizione di Bachelard discenda un sapere che non è “teoria”, come nel Razionalismo; ma un sapere che è un volere, che si testimonia costruendolo e con ciò costruendo il mondo. Con perfetta coerenza Bachelard si pone infine in rapporto con l’immaginario scavalcando le vie razionali: egli aderisce immediatamente al testo poetico ponendosi come voce recitante che lo ricrea criticamente nella modulazione della lettura.⁴⁶

Bachelard compie dunque un’opera retorica, procedendo non già a dimostrare, ma a mostrare la verità delle immagini; con lui il pensiero mitico torna a parlare in prima persona attraverso il simbolismo primordiale dei quattro elementi, che egli riscopre come pilastri sui quali poggia l’immaginario.

Qui si chiude il nostro discorso perché ci sentiamo giunti a un punto oltre il quale è forte il rischio di ripetersi: in fondo, volevamo soltanto dare qualche esempio di come il pensiero mitico resti pur sempre la proiezione oltre l’abisso al quale conduce, per arrestarsi o camminare sul vuoto, ogni pensare razionalista. Esso rappresenta la risposta del poeta ai grandi interrogativi senza risposta, la cui eterna riproposizione in nuove forme racchiude al nucleo il programma per il futuro. Non dimentichiamo infatti che, se il pensiero volgare è tuttora dominato dalla presunzione che il Razionalismo sia la sola forma di pensiero evoluto, ciò lo si deve anche alla gigantesca pressione dei *media*, orientati costituzionalmente verso i *loci communes* i quali ultimi, da oltre due secoli, identificano tecnologia e produzione con antiche aspirazioni utopiche inglobate nell’ideo-

⁴⁵ G. Bachelard, *Psicanalisi dell’aria*, Como, Red, 1988, p. 178.

⁴⁶ G.C. Benelli, *Bachelard, ecc.*, cit.

logia del progresso. Questa identificazione fu tuttavia soltanto la svolta con la quale la nostra società ritenne di dover rispondere all'enorme esplosione di utopismo rivoluzionario che percorse il XVIII secolo. Un utopismo che sognava altro e un problema da trattare altrove; un'identificazione che ci ricorda la difficile coesistenza tra potere e pensiero.

Qui ci preme modestamente concludere sperando di aver mostrato, ad onta della decrepita cultura raccolta nella sapienza *ex post* dei concetti, e quindi dei dizionari, che il pensiero mitico non soltanto fa parte della nostra vita quotidiana, ma che in questa esso rappresenta una forma di pensiero decisamente creativa e protesa verso il futuro.