

Marco Innamorati

IL RITORNO DEL MITO NELLA SOCIETÀ  
E NELLA CULTURA DEL NOVECENTO  
Note in margine ad un convegno

Il convegno proposto dal Goethe Institut e dalla III Università degli Studi di Roma, nel mese di marzo '94, attingeva ad uno dei campi forse più frequentati dal pensiero contemporaneo, e ad un tempo uno dei più problematici, quale il campo del mito.

A sottolineare, d'altronde, come tale problematicità non fosse dimenticata dai promotori, ma costituisse invece uno stimolo, stava il tema scelto per il convegno: "Il ritorno del mito nella società e nella cultura del Novecento". Tale tema proponeva implicitamente che il confronto non vertesse sul mito considerato alla stregua di semplice *oggetto* storico, ma ne esaltasse la presenza nell'attualità del pensiero.

Una tale impostazione trova fertili riscontri in un mondo che vive l'affannoso alternarsi di orientamenti programmatici di "demitizzazione" e "rimitizzazione", e non nasconde il frastornante gioco di specchi che può ingenerarsi tra "interpretazione del mito" e "mito dell'interpretazione", ovvero dalle reciproche aspirazioni egemoniche tra mito e razionalità: in effetti ogni apertura di possibilità alla presenza del mito apre anche all'ingresso del mito nel proprio discorso.

L'*Introduzione* al Convegno, proposta da Franco Bianco, sembrava adombrare questo possibile gioco di specchi. Bianco, infatti, apriva il proprio intervento ricordando una definizione plutarchea del mito: "Mythos estì lógos pseudès eikonízon alètheian", ovvero "Il mito è un discorso mendace che raffigura (copia) la verità" (oppure "che dà

un'immagine di verità"). Bianco poneva l'accento su come in tale definizione "il mito venga posto in un rapporto di tensione con il *lógos* da una parte, con l'antitesi vero-falso dall'altra".

In effetti, nell'avvicinare il tema del mito, sembra fondamentale un simile "rapporto di tensione", che non faccia dimenticare come ogni impostazione basata, razionalisticamente, nel considerare il mito come punto arcaico di partenza e il logo come ideale cui arrivare non sia più oggi convincente. Del resto, nonostante i luoghi comuni storiografici, la grecoità, originariamente, non concepì il mito come finzione in contrapposizione al *lógos* come discorso veritiero, almeno fino a Pindaro<sup>1</sup>. Adirittura nell'Epica il *mythos* è il discorso in generale e il *lógos* è il discorso dilettevole<sup>2</sup>, o addirittura ingannatore<sup>3</sup>. In Parmenide mito è il discorso della Verità e logo è la risposta dello stesso Parmenide; ancora Platone può far sostenere al Forestiero eleate nel *Sofista* che i presocratici raccontino tutti dei *mythoi*; salvo poi a presentare come miti buona parte delle sue dottrine più famose, tra cui la teoria delle idee.

Bianco, peraltro, ben lungi dal proporre un abbandono irrazionalistico, mentre sottolineava lo spessore crescente dell'attuale *Mythos-Debatte*, orientava il proprio intervento al faro dell'ideale programmatico di Max Weber di un'*Entzauberung der Welt*, un disincanto del mondo, fondato sull'ingresso della razionalità in ogni campo dell'esistenza.

Era stato, d'altronde, lo stesso Bianco a proporre una settimana prima a Hans Georg Gadamer (presente a Roma in occasione di un'altra manifestazione organizzata dal Goethe Institut e dalla III Università di Roma) la riproposizione del problema di una riflessione trascendentale, ed in ogni caso dell'ineludibilità del problema del *controllo* intersoggettivo del pensiero filosofico.

La riflessione sul mito, seguendo l'impostazione di Bianco, piuttosto che informare il pensiero in ogni suo ambito al soggettivismo, potrebbe costituire un potente strumento di difesa contro la possibilità che la razionalità divenga essa stessa un mito (e in effetti che al convegno fosse presente uno degli ultimi esponenti della scuola di Francoforte, come Alfred Schmidt, risultava, anche sotto questo profilo, significativo). Né va sottovalutato, d'altronde, che, come ha scritto Blumenberg,

<sup>1</sup> *Ol.* I, 29; *Nem.* VII, 23.

<sup>2</sup> *Il.* XV, 393.

<sup>3</sup> *Od.* I, 56-57; *Hes. Th.* 229, 890 e *Op.* 78, 789.

“Solo il lavoro sul mito - e sia pure il lavoro della sua definitiva riduzione - rende visibile il lavoro del mito”<sup>4</sup>.

In ogni caso resta da chiedersi, secondo Bianco, da un lato se la rinnovata attualità del mito non sia “forse espressione del disagio nascente da una concezione troppo angusta della razionalità” o non addirittura una “fuga da ogni autentica forma di razionalità”; dall’altro quanto dei valori portati dall’odierna rimitizzazione sia ammissibile in una sintesi comprensiva, e quanto non sia invece “espressione di un regredire verso valori e forme di convivenza che l’esperienza recente e meno recente ci ha insegnato a respingere senza esitazione”.

*Alfred Schmidt* classifica il mito tra quei fenomeni che, come la musica o i colori, sfuggono a ogni definizione che ne fissi in qualche modo l’essenza, e proprio per questo vengono caratterizzati nei modi più vari e contrastanti.

Come Feuerbach propose di ricercare la verità della religione nell’antropologia, e di considerare gli attributi divini come proiezione fantastica di attributi umani, considerando il mito un sottoprodotto della religione; così Rudolf Otto (come Mircea Eliade, suo ideale successore) ritenne il Sacro, il *numinosum*, elementi irriducibili dell’esperienza umana, fondamento di verità di ogni mito e di ogni religione empirica.

Schmidt, tuttavia, non proponeva nel suo intervento di indicare una soluzione alla *querelle*, anche perché si trattava di un contributo storico, dedicato all’interpretazione del mito nel ‘700 e nell’800 (*Deutungen des Mythos im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert*), ma sottolineava come, fin da quando la questione del mito è stata posta, nel secolo dei lumi, il mito è stato sempre indicato come uno stadio necessario dello sviluppo della spiritualità umana.

Una particolare attenzione veniva dedicata da Schmidt a Christian Gottlob Heyne (1729-1812), il primo a sviluppare una teoria del mito come forma universale di pensiero e di espressione nel modo antico (“fanciullezza” dell’umanità). Heyne fu anche il primo a porre la questione del rapporto tra mito e poesia, supponendo (del tutto correttamente) che non fossero i poeti a creare il mito, ma che esso preesistesse alla poesia come frutto dell’immaginazione popolare preletteraria. Come fi-

---

<sup>4</sup> H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M. 1979, tr. it. *Elaborazione del mito*, Bologna 1991, p. 156.

lologo classico, Heyne compì anche i primi tentativi per distinguere tra tale forma preletteraria e l'elaborazione poetica successiva. Heyne tentò inoltre di spiegare l'origine dei miti attraverso una classificazione dicotomica in miti storici e miti filosofici. I primi avrebbero avuto un fondamento di verità storica, sia pure rivestita di elementi fantastici (come la fondazione di Roma); i miti filosofici (teogonie e cosmogonie) erano invece nati grazie alla speculazione su temi etici o naturalistici.

Dopo aver preso in considerazione tutti gli studiosi "classici", da Fontenelle a de Brosses, da d'Holbach a Voltaire, Schmidt individuava nella *Scienza nuova* di Vico (1725) e nella *Vita di Gesù* di David Strauss (1835) le due opere che costituiscono altrettante svolte fondamentali nello studio del mito. Vico è secondo Schmidt un sociologo, contemporaneamente versato nelle discipline storicofilologiche ed anche letterarie, interessato a studiare le conseguenze per la civiltà del mito e della religione. L'interesse nei suoi confronti da parte di un Horkheimer, che lo considerava uno storico materialista, è giustificato dall'utilizzazione, da parte di Vico, di categorie economiche, e perfino dell'idea della contrapposizione tra classi, per spiegare l'origine e lo sviluppo dei primi stati e i miti correlati. Strauss "applicò per la prima volta, criticamente e con consequenzialità, il concetto di mito all'esegesi neotestamentaria". La tradizione cristiana antica indicò la presenza, nei vangeli, di una parte storica e di una parte soprannaturale; il razionalismo negò il soprannaturale nei vangeli, per tenere in piedi la parte storica: si tratta dunque, secondo Strauss, di non lasciare il lavoro a metà e di verificare anche se e quanto di storico possa essere contenuto nei vangeli, utilizzando criteri di analisi del testo fondati sulla verosimiglianza storica e psicologica delle situazioni, oltre che della disposizione logica degli avvenimenti. Strauss giunge alla conclusione che i vangeli siano il naturale prodotto della cultura che li espresse, dei miti che non nacquero certo - come del resto mai succede ai miti - dall'elaborazione del singolo, ma dalle necessità di una comunità.

La carrellata sulle interpretazioni del mito tra Settecento e Ottocento si chiudeva con l'esame delle idee di Marx: idee mai espresse sistematicamente, ma apparse in momenti significativi dell'itinerario marxiano - se pure, a parere dello stesso Schmidt, è esagerata l'opinione di Lukacs per cui Marx avrebbe chiarito dialetticamente in modo definitivo tutti i segreti del pensiero mitologico.

"Ogni mitologia", secondo Marx, "governa le forze naturali e dà loro forma nell'immaginazione e attraverso l'immaginazione; scompare

dunque allorché si stabilisce sulle stesse forze un vero controllo" - ma un vero controllo significa trasformazione della natura, produzione di merci. Anche la conoscenza scientifica costituisce secondo Marx un gradino di tale processo. La tecnica priva il mondo del suo incanto: "Che spazio rimane a Vulcano di fronte alla Roberts & Co., Zeus di fronte alla Blitzableiter e Hermes di fronte al Crédit mobilier?"<sup>5</sup>.

*Reyes Mate* spostava l'attenzione sul nostro secolo, per proporre una visione rivalutativa del mito, fortemente improntata dalla lettura di Hermann Cohen ma, soprattutto, di Odo Marquard. Se già Durkheim riteneva il mito "ciò che dà un senso alla società", se Lévi-Strauss ne indicava come essenziale lo studio per la comprensione dell'uomo, se Kolkowski lo ritiene indispensabile "per compensare i limiti della ragione scientifica", pure, secondo Mate, occorre compiere un ulteriore salto di coscienza: "Fino ad ora la filosofia ha conteso al mito la gestione della ragione e del senso [...] Ora, invece, il mito si disinteressa della ragione (che consegna alla scienza) e si presenta come gestore del naufragio della filosofia, trasformata in mera letteratura"

Seguendo il Marquard di *Apologia del caso*, Reyes Mate si chiede perché il trionfo del mito dovrebbe poi costituire un male. Sarebbe essenziale, invece, distinguere, illuministicamente, tra miti buoni e miti cattivi: il mito buono sarebbe il polimitismo, cioè "la pluralità dei miti". "Nel polimitismo troviamo la più grandiosa invenzione dell'umanità, ciò che rappresenta l'ossigeno dell'esistenza umana: la divisione dei poteri. Essa non risale a Montesquieu o a Locke: è un regalo degli dèi, un'eredità dell'Olimpo". Il mito cattivo è il monomito, ovvero il mito della ragione. "Quando qualcuno pensa di avere ragione si sente obbligato a sottomettere se stesso e gli altri a quella ragione. E' necessario finirli con la vecchia aspirazione della filosofia alla verità".

Si può notare che qui Mate non solo supera gli intenti disgregatori dello stesso Marquard, ma lascia alle sue spalle anche il romanticismo

---

<sup>5</sup> "Il corno da caccia di Münchhausen era più bello di una voce conservata in scatola, lo stivale delle sette leghe era più bello dell'automobile, il regno di Re Laurin era più bello di una galleria ferroviaria, la magica radice della mandragora era più bella di un fotogramma, mangiare il cuore della propria madre e capire il linguaggio dei passeri era più bello di uno studio zoopsicologico sulle modulazioni espressive e affettive nella voce degli uccelli. Noi abbiamo conquistato la realtà e perduto il sogno" (R. Musil, *L'uomo senza qualità*, tr. it. Torino 1957, p. 35).

di Lessing, il quale avrebbe lasciato la verità "al Padre soltanto", nella sua mano destra, ma avrebbe pur colto "l'aspirazione alla verità" dalla sua mano sinistra.

Mate allargava, anche in questo caso sulla scorta di Marquard, la cerchia dei fautori del polimitismo a Hans Blumenberg: è mancato purtroppo, su questo punto, il dibattito con Sergio Givone, non ancora presente al convegno nel momento in cui il filosofo madrileno stava esponendo le sue tesi<sup>6</sup>.

*Wienfried Menninghaus* affrontava il tema della mitologia del Caos (*Chaos-Mythologie in Romantik und Moderne*), attratto dal caso unico della lunga sopravvivenza di un *Begriff*, appartenente alla cosmologia mitologica, anche al di fuori di ambiti strettamente letterari. Caos, anzi (come i suoi contrari *ordine e differenza-differenziazione*), sembra essere divenuto uno dei termini epocali per gli "strumentari di descrizione del mondo" della filosofia, delle scienze naturali come della matematica, grazie alla teoria dei sistemi non-lineari e a quella dell'auto-organizzazione dei processi biologici (anche se, a onor del vero, già la seconda legge della termodinamica e il conseguente concetto di entropia avevano contribuito al fascino teoretico del caos).

Menninghaus concentrava la sua attenzione su tre momenti storici fondamentali nella vita del mito del Caos: la cosmologia poetica di Esiodo, Anassagora, Ovidio; la reintroduzione del caos, da parte di Novalis e Friedrich Schlegel, come concetto fondamentale della filosofia e della poesia; la nuova ripresa del concetto operata dai contemporanei Luhmann (nella teoria dei sistemi sociali) e Derrida (nel decostruzionismo).

Nella mitologia greca antica il *Cháos* costituisce l'origine del *Kósmos*, come condizione primigenia priva di ulteriore genesi, ma il concetto di caos è molto più articolato di quanto non parrebbe ad un primo approccio. "Nella *Teogonia* esiodea il *Cháos* degli inizi non si risolve interamente nella differenziazione del mondo", in quanto al mondo "positivo" fanno riscontro sopravvivenze del caotico, quali la *Notte* nera e mostri come l'Idra e Cerbero, la cui forma [*Gestalt*] consiste nell'essere

---

<sup>6</sup> Givone aveva già risposto alle tesi di Marquard su Blumenberg in *Le voci contraddittorie degli dèi e il silenzio di Dio* in AA. VV. *Filosofia '90*, a cura di Gianni Vattimo, Bari 1991.

privi di forma [*Gestaltlosigkeit*]. Anassagora definì il Caos come *mîgma*, un miscuglio di possibilità che non possono differenziarsi di per se stesse, perché la loro *diákrisis* è opera del *noús*, e le singole cose possono anche tornare allo stato caotico. Il romano Ovidio, dal canto suo, propone la sopravvivenza del Caos come spiegazione della possibilità delle bizzarre metamorfosi che egli stesso descrive.

Nel progetto romantico di una "nuova mitologia", il mito del Caos occupa una posizione assolutamente privilegiata. Forse anche come conseguenza del sovvertimento di rapporti di valore prospettato, per esempio, da un Novalis tra mito/poesia e realtà, anche il rapporto tra Ordine e Caos riceve una nuova definizione, poiché se l'Ordine contiene in sé aspetti del Caos, anche quest'ultimo può essere, con le parole di F. Schlegel, "caotico con simmetria". Inoltre, la mitologia del Caos è particolarmente cara al primo Romanticismo, perché non produce entità mitologiche stabili, ma solo una stabile privazione dei fondamenti.

Il decostruzionismo di Derrida può essere considerato, ad avviso di Menninghaus, in logica connessione storica con la visione di Schlegel e Novalis, orientata alla convivenza di ogni teoria dell'identità e di ogni sistema con tendenze centrifughe verso il caos. "Nella decostruzione" infatti "il Caos diviene un effetto della Differenza, e attraverso di essa un accadere che si situa all'interno dell'ordine".

La teoria sociologica dei sistemi mostra "che un ordine puro non si dà, non può darsi, e non c'è bisogno che si dia", perlomeno come *organizzazione* radicalmente opposta alla *disorganizzazione* e al caos. Anzi, l'ordine che chiude la porta al caos espone il contesto del sistema sociale ad una minore efficienza.

I ricercatori che oggi si occupano di "teoria del caos" e "teoria delle catastrofi" forse non fanno quanto il loro campo di osservazione segua dei principi vicini all'estetica romantica. Eppure oggi la scienza studia le regole del caos o la misurazione del caos [si parla a questo riguardo di "dimensione frattale"] ed è di fronte agli occhi di tutti come il processo di razionalizzazione ed efficientizzazione del mondo abbia prodotto una condizione di rischio perenne. Potenzialmente, esemplificava Menninghaus, un errore nei computer militari potrebbe causare un disastro di proporzioni mondiali; catastrofi ecologiche possono essere prodotte da agenti ad un primo sguardo privi di effetto, come il buco dell'ozono pare sia causato dai gas usati negli spray. Tuttavia, le teorie del caos, con elegante paradosso, hanno oggi una tendenza compensativa proprio nei riguardi della paura del caos e della catastrofe, inducen-

do ottimismo nel prospettare l'idea che anche nei fenomeni più irregolari possano trovarsi delle regolarità cosmiche, in qualche modo, quindi, calcolabili.

*Karl Heinz Bohrer* (*Projekt der Moderne - Tabu der Moderne*) dedicava il proprio intervento alle "condizioni di una attualizzabilità del mito". Partendo dall'affermazione di Fontenelle, secondo il quale i miti greci sarebbero tanto vivi nell'arte quanto definitivamente sepolti per la religione e la ratio, Bohrer proponeva l'esame di tre importanti tentativi di confutare indirettamente un tale assunto, per rifondare la possibilità teoretica del mito. La scelta di Bohrer era caduta sul concetto di Friedrich Schlegel di una "Nuova Mitologia", sul concetto nietzscheano di "dionisiaco" e sul concetto proposto da Louis Aragon di una *mythologie moderne*.

Le tre proposte hanno in comune il loro carattere estetico-evocativo piuttosto che un potenziale teoretico o, come si esprimeva Bohrer, produttivo di una visione del mondo [*weltanschaulich-produktiv*].

Il nome di Louis Aragon, per quanto certamente poco frequentato in ambito filosofico, è peraltro frutto di una scelta coerente, in quanto individua il portatore di un'estetica radicale che di certo molto era debitrice nei confronti dei tentativi degli Schlegel e dei Nietzsche. Aragon, che ebbe anche contatti con il dadaismo, sviluppò un concetto di *mythologie moderne* che tanto doveva, presumibilmente, all'esperienza del primo surrealismo, quanto si contrapponeva in senso assoluto "ad ogni contemporanea mitologizzazione della Lingua, soprattutto nel Simbolismo".

I nuovi miti di Aragon non si contrappongono ai miti arcaici nel non essere miti ricollegabili alla natura. Essi sono miti *naturali*, mentre ciò che Aragon corregge è il concetto di natura, la quale non è - secondo le sue parole - che una "mera costruzione del mio spirito"; *scilicet*: "la natura è il mio inconscio". Tale inconscio, tuttavia, non è costituito né dai contenuti simbolici soggettivi della psicoanalisi, né dagli obiettivi archetipi di Jung. "L'inconscio di Aragon come natura" precisa Bohrer "è la stessa produttività immaginativa [*imaginative Produktivität*] posta in rapporto alle cose esterne".

*Hans Robert Jauss* concentrava la propria attenzione sui miti illuministici dell'inizio e della rinascita (*Mythen des Anfangs: Eine geheime Sensusucht der Aufklärung*).



Nessuna epoca sembrerebbe più lontana dalla mitologia dell'Illuminismo europeo: sull'altare della ragione critica vengono offerti in sacrificio senza distinzione tanto "l'autorità poetica dell'antica mitologia quanto la verità simbolica della Rivelazione cristiana". Eppure, malgrado le apparenze, l'illuminismo produce una propria mitologia: la fonte di essa risale, nell'opinione di Jaus, all'interesse "scientifico" per l'origine del mito, come problema inerente l'origine delle prime istituzioni umane, cioè il diritto e la religione. In quest'ambito andrebbero collocati anche gli studi "antropologici" sui costumi dei selvaggi, interpretati come uno specchio dell'originario esordio, di cui non rimangono tracce, delle società umane [*als Spiegel des verlorenen Ursprungs*]: tra gli autori di tali studi si possono annoverare anche i nomi di Rousseau, Jens Kraft, Wieland, Kant e Vico.

Ma l'interesse verso le origini trascende ben presto verso "una sorta di ansia-desiderio verso il principiale [*Sensucht nach dem Anfänglich*], verso un Nuovo Inizio della storia depravata, dal quale possa sorgere finalmente una Società dei Liberi e degli Uguali". Naturalmente si tratta di un mito, la cui affermazione culmina con la *Révolution*, e il cui coronamento si vede con l'introduzione del calendario rivoluzionario: "Il faut commencer par le commencement". Il mito dell'inizio, di matrice illuministica, era destinato a rimanere confinato nel Settecento, perché il Romanticismo, nell'esprimere il mito del ritorno alla natura, si accende d'interesse soprattutto verso l'inizio perduto, al quale solo l'arte può dare un indiretto accesso. Dal canto loro, i movimenti rivoluzionari dell'Ottocento intendono fondare storicamente il diritto a una nuova era, piuttosto che rimuovere il passato.

Va notato che Jaus si dichiara in disaccordo con la linea della *Dialettica dell'illuminismo*, per cui la ragione strumentale distrusse gli antichi miti solo per cadere inconsciamente preda di miti nuovi<sup>7</sup>. Invece di attribuire al Settecento una sorta di impotente furore iconoclasta verso i

---

<sup>7</sup> "Ma i miti che cadono sotto i colpi dell'illuminismo erano già il prodotto dell'illuminismo stesso. La mitologia stessa ha avviato il processo senza fine dell'illuminismo, dove, con ineluttabile necessità, ogni concezione teoretica determinata cade sotto l'accusa distruttiva di essere solo una fede, finché anche i concetti di spirito, di verità, e perfino di illuminismo, vengono relegati tra la magia animistica [...] Come i miti fanno già opera illuministica, così l'illuminismo, ad ogni passo, si impiglia sempre più profondamente nella mitologia" (M. Horkheimer e Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam 1947, tr. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1980<sup>6</sup>, pp. 16-19).

miti, bisogna invece rilevare come gli illuministi utilizzino il mito e la favola quali strumenti. In effetti, a ben vedere, l'accostamento del mito greco alla religione cristiana e tanto una svalutazione di quest'ultima quanto una rivalutazione del primo. Voltaire fu tra i più abili a utilizzare questa tecnica per smontare la dicotomia tra sacro e profano: "Si nos peuples nouveaux sont chrétiens à la messe / Ils sont payens à l'Opéra". Come la critica mitologica si trasforma in un'arma contro la religione cristiana, così esistono anche altre strategie di utilizzazione del mito finalizzate all'affermazione della ragione e del nuovo: quella di volgere al comico i miti antichi per ridicolizzare *en travesti l'Ancien Régime*; quella di esprimere la protesta dei dominati.

*Sergio Givone* dedicava il suo breve intervento, dal titolo *Mito e poesia*, ad una particolare interpretazione del pensiero di Nietzsche, nei suoi rapporti con l'estetica della mitopoiesi.

E' noto come Nietzsche consideri la mitologia come la forma religiosa più vitale, poiché non pretende certezze storiche: "Questa è la maniera in cui le religioni sogliono estinguersi [...] si comincia a difendere affannosamente la credibilità dei miti (e infine) il sentimento del mito si estingue e al suo posto subentra la pretesa della religione alla fondatezza storica<sup>8</sup>. Allo splendore del mito il popolo greco deve il suo momento di massima creatività: "Soltanto là dove cade il raggio del mito, vediamo risplendere la vita dei Greci: altrove essa è tenebrosa. Ed ora i filosofi si spogliano del mito: ma come possono reggere in questa oscurità"<sup>9</sup>. La filosofia platonica spoglia il mito della sua bellezza: "Socrate è la vendetta per Tersite"<sup>10</sup>.

A parere di Givone, la concezione nietzscheana del mito è legata a doppio filo con una critica del pensiero illuminista. *Nella Nascita della tragedia* si legge che "Il mito vuol essere sentito intuitivamente come un esempio unico di una universalità e di una verità che hanno lo sguardo fisso sull'infinito". Questo colloca il mito, secondo le parole di Givone, "nel vortice di un pensiero enigmatico": se nella stessa opera Nietzsche può affermare che il mito raggiunge la sua massima espressione nella tragedia, ciò è perché il mito non è un pensiero concettuale in nuce, non è un'espressione dell'infanzia dell'umanità. Esso è vero pensiero, ma

<sup>8</sup> In *Opere*, III, 1, p. 74.

<sup>9</sup> In *Opere*, IV, 1, p. 161 e cfr. IV, 2, pp. 183-84.

<sup>10</sup> In *Opere*, IV, 1, p. 163.

pensiero "altro", ovvero "enigmatico e sfingeo o forse meglio tragico" e, concludeva Givone, "non ha luogo se non in una specifica forma d'arte". Questa concezione apparentemente avvicinerrebbe Nietzsche al romanticismo, cultore di un pensiero "enigmatico, sfingeo, inoggettivabile", ma la greicità accosta Nietzsche ad un ideale di classicismo che lo contrappone ai romantici e al loro rifiuto della "forma".

In effetti, se si vuole seguire Givone, Nietzsche avrebbe criticato la concezione illuministica del mito attraverso categorie romantiche, per poi ritrovarsi a criticare il romanticismo attraverso categorie in qualche modo illuministe: "non, come voleva il romantico Novalis, il mondo deve diventare favola perché la favola (il mito) è il luogo della nostra esperienza di verità, bensì il mondo è diventato favola, e quindi della verità non ne è più nulla".

Nietzsche, quindi, oltrepassando la contrapposizione tra illuminismo e romanticismo, si troverebbe al cospetto del mito di fronte a un dilemma: "il mito come luogo della verità o della sua nichilistica dissoluzione (decostruzione, diremmo oggi)?"

Potremmo del resto osservare a che già nella *Nascita della tragedia* si trova una sorta di risposta a questo dilemma: "Il mito sembra volerci bisbigliare che la sapienza, e proprio la sapienza dionisiaca, è un errore contro la natura"<sup>11</sup>.

Giacomo Marramao riprendeva, come titolo programmatico del proprio intervento, il nome dell'ultima opera di Cassirer, *Il mito dello stato*, apparsa postuma nel 1946, e scritta in un momento storico nel quale "il potere del pensiero mitico" poteva sembrare certamente "il tratto più importante e più allarmante del pensiero politico moderno"<sup>12</sup>.

Già nella *Filosofia delle forme simboliche* Cassirer aveva esplicitato l'idea di una dipendenza del mito dal rito<sup>13</sup>, discostandosi dalle classi-

<sup>11</sup> In *Opere*, III, I, p. 66.

<sup>12</sup> E. Cassirer, *The Myth of the State*, tr. it. *Il mito dello stato*, Milano 1950, p. 19.

<sup>13</sup> "Troviamo [...] la vera oggettivazione del fondamentale sentire mitico religioso non nella semplice immagine degli dèi, ma nel culto loro tributato. Il culto infatti è il rapporto attivo che l'uomo si dà nei confronti dei suoi dèi [...] Il racconto mitico per lo più non è che un riflesso di questo rapporto diretto [...] è piuttosto il culto che forma la fase primitiva del mito e il suo fondamento oggettivo". E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, vol. II, *Das Mythische Denken*, Oxford 1923, tr. it. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II, *Il pensiero mitico*, Firenze 1964, pp. 307-8.

che concezioni della "scuola morfologico-culturale" discendente da Frobenius. *Il mito dello stato* delinea i caratteri di tale dipendenza: "La leggenda non è una semplice favola. Essa ha un *fundamentum in re*, si riferisce ad un'altra 'realtà'. Ma questa realtà non è né fisica né storica; è *rituale*. Quello che si vede nel culto di Dioniso è *spiegato* nel mito"<sup>14</sup>. La *narrazione sacra* - carattere fondamentale del mito, sottolinea Marramao, al di là dei frequenti usi impropri del termine - è dunque la *legittimazione*, e non l'origine, del rito. Cassirer, sulla scorta di Robertson Smith e William James, si avviava così su un cammino che sarebbe stato successivamente sviluppato dalla "scuola del pattern mitico-rituale", e in particolare da S. Hooke (vedi opere come *Mito e rituale* o *Il labirinto*).

Portando a conclusione le premesse di Cassirer, evidenzia Marramao, si deve anche riconoscere come, se il rito è all'origine del mito, esso è anche il progenitore del *lógos*, che del mito è in qualche modo figlio. Del resto Cassirer sottolinea come sia proprio l'esprimersi e l'oggettivarsi delle emozioni, origine del rituale, a iniziare quel processo che porta l'uomo a porsi domande sul significato dell'esistenza: "Il simbolismo mitico porta a un'oggettivazione dei sentimenti. Nei suoi riti magici, nelle sue cerimonie religiose, l'uomo agisce sotto la pressione di profondi desideri individuali e di violenti impulsi sociali. Egli compie queste azioni senza saperne i motivi; esse sono interamente inconscie. Ma, se questi riti vengono trasformati in miti, appare un nuovo elemento. L'uomo non si accontenta più di fare certe cose, solleva la questione di ciò che queste cose 'significhino' [...]; la ricerca del perché è di per sé un passo decisivo oltre l'inconscio"<sup>15</sup>.

Anche se ribadisce la precedente lettura cassireriana del mito come "forma simbolica", in realtà, secondo Marramao, *Il mito dello stato* accentua molto la funzione pratica del mito: assai più del carattere di "forma simbolica" ne viene illuminato il carattere di "forma strutturante del potere".

Un aspetto dell'opera di Cassirer che Marramao considera criticabile risiede nell'interesse piuttosto deficitario verso il contributo romano al vocabolario politico. Il recupero del lessico latino è, del resto, per Marramao, uno degli aspetti più appassionatamente insistiti della propria ricerca filosofica: basta ricordare, nel recente *Kairós. Apologia del*

<sup>14</sup> E. Cassirer, *Il mito dello stato*, cit., p. 75; corsivi nel testo.

<sup>15</sup> *Ivi*, pp. 80-1.

*tempo debito*, l'ampio spazio dedicato ai misteri dell'origine del termine *tempus*. Anche in tale sede, d'altronde, il contesto sviluppava una critica contro un filosofo come Heidegger, assai più vicino ai Greci che alla *Romanitas*.

Proprio il rapporto tra rituale e politica pone l'esigenza di un'attenzione particolare alla lingua latina, nella quale ben due radici indoeuropee, \*aug e \*ra, danno origine a termini appartenenti ad ambedue gli ambiti. Da \*aug derivano tanto *augurium* quanto *augmentum* e *auctoritas*; da \*ra, radice di *ritus*, hanno origine anche vocaboli che esprimono "regalità" e "rettitudine" (anche nel senso di "rettilineità"). "Rex regit regiones" potrebbe essere tradotto, con piena legittimazione etimologica, oltre che "il re governa le regioni" anche come "il signore segna i segnati".

Paolo De Nardis interpreta il mito come paradigma negativo della scienza, come già si può comprendere dal titolo del suo intervento *Le nuove mitologie nella coscienza sociologica del Novecento*, dove tali mitologie si tradurrebbero in costruzioni ideologiche: la "totalità storica" e la "dottrina dell'emergenza".

De Nardis ricordava i problematici esordi della sociologia, disciplina fin dall'inizio aspirante al titolo di scienza, ma assai tarda ad ottenerne lo statuto: quella dignità scientifica che era potuta sembrare acquisita, grazie ad un lessico reso finalmente empirico dai "classici" Durkheim, Weber, Pareto, continua ad essere venata da ipostasi ontologiche. Spesso, infatti, è possibile identificare, nell'ambito delle teorizzazioni del pensiero sociologico, "forme mitiche ed equivoche costruzioni oniriche che si pensava di aver espunto una volta per tutte dalla razionalità dell'Occidente, e che invece, sia pure sotto il manto della scienza, riappaiono proprio per descrivere in sede teoretica oggetti specifici dell'analisi sociologica".

In Durkheim, secondo l'analisi di De Nardis, il fatto sociale è qualcosa di dato e oggettivo, e per conseguenza la società "si configura in strutture esterne e coercitive rispetto agli individui". In Weber la società occidentale si evolve ineluttabilmente verso il dominio della razionalità formale e strumentale, secondo uno schema che non può essere trascorso. In Pareto si assiste al disegno di un sistema sociologico che conserva la propria validità indipendentemente dai tempi e dai luoghi, così come statico è aprioristicamente il sistema di Talcott Parsons, tanto influente per il pensiero sociologico odierno.

In realtà, come sostiene De Nardis, il sistema non può essere definito un "fatto", semplicemente perché un "fatto puro", ossia privo di connotazioni teoriche, non esiste. Un sistema, come tale, può essere solo costruito ritagliando una parte della realtà fenomenica, la cui ricchezza non può comunque essere assunta in una descrizione. L'errore è di considerare "realtà ontologica" ciò che è un semplice modello: se si può immaginare un sistema reale come "gruppo di eventi empirici che stanno insieme", questo non può essere identificato con il sistema inteso come costruzione concettuale.

Accanto alla metafisica del sistema come totalità stanno l'altrettanto metafisico concetto di struttura, che viene in realtà a delinarsi in continuità con la sostanza, nel solco della tradizione filosofica che va da Aristotele a Hegel, via Tommaso d'Aquino e Spinoza; e la dottrina dell'emergenza, ovvero l'olismo di matrice hegeliana, per cui il tutto è più della somma delle sue parti - olismo, naturalmente, necessario proprio per turare le falle che il sistema teorico presenta rispetto al sistema reale.

Solo il superamento della concezione del sistema come chiuso e avente "pretese ontologiche" e il passaggio a sistemi con semplici "pretese logico-costruttivistiche" possono, dunque, per De Nardis, consentire una sociologia veramente scientifica in senso popperiano, dove non esistano presupposti inverificabili (o meglio non falsificabili). E questo significa, per la coscienza sociologica moderna, rinunciare ai propri miti.

Rolf Vogt<sup>16</sup> impostava il proprio intervento sul tema dell'*Interpretazione psicoanalitica del mito*, ed in particolare del mito di Edipo. Come è noto, l'interpretazione psicoanalitica del mito edipico nasce, si può dire, con la psicoanalisi, perché già nella lettera a Fliess del 15/10/1897, che contiene il nucleo centrale della *Traumdeutung* (*L'interpretazione dei sogni*), Freud si sofferma sul significato psicologico profondo dell'*Edipo re*. Tale interpretazione è stata uno dei *tópoi* psicoanalitici più menzionati, criticati, rivisti, ma in ogni caso *più fortunati*. Oltre a Freud, infatti,

---

<sup>16</sup> All'intervento di Vogt, come agli interventi di Marino Freschi e Aldo Carotenuto, sarà riservato un maggiore spazio nel testo di un altro resoconto sul medesimo convegno, di prossima pubblicazione sulla "Rivista di Psicologia Analitica", e dedicato in particolare all'approfondimento dei temi legati al rapporto tra mito e Psicologia contemporanea.

hanno dedicato la loro attenzione ad Edipo analisti come Jung, Fromm, Rank, Lacall, Bion; antropologi come Propp, Levi-Strauss, Malinowski. La stessa esplosione del tema di Edipo in arte nel '900 (da Hoffmanstahl e Cocteau, da Strawinsky a Robbe-Grillet) è certamente stata influenzata dalla straordinaria eco dell'interpretazione freudiana nella cultura europeo-occidentale.

Vogt si richiamava direttamente a Freud, integrando la lettura del padre della psicoanalisi soprattutto con i contributi di George Devereux, tendenti a postulare l'esistenza di un "inconscio etnico". Secondo Vogt, ai fini dell'interpretazione del mito edipico, *l'Edipo re* può fungere da materiale di base, alla stregua di un sogno, e le altre opere attinenti il ciclo tebano possono svolgere la stessa funzione che le *libere associazioni* svolgono nell'analisi personale. Si tratta di un'impostazione originale sul piano della formulazione teorica ma che - a prescindere dall'accettabilità del concetto di "inconscio etnico" - non risolve un problema di fondo: posta l'interpretabilità in chiave psicoanalitica del mito, scoprire un criterio definitivo per stabilire quale delle numerosissime e contrastanti letture di Edipo debba essere scelta come "vera", o più vera delle altre.

*Matino Freschi*, con il suo intervento dedicato alla *Rinascita di Wotan*, nel quale veniva valorizzata l'interpretazione junghiana di tale mito, dava origine ad un animato confronto dialettico con Karl Heinz Bohrer. Questi si dichiarava quasi scandalizzato dall'utilizzazione dell'idea degli *archetipi dell'inconscio collettivo*, che secondo Jung costituiscono la struttura portante di ogni mitologema.

L'interpretazione del mito che Jung ha sviluppato, tuttavia, non è legata unicamente alla teoria dell'inconscio collettivo, ma va inquadrata nell'ambito di una concezione dell'uomo inteso come essere progettuale, le cui tendenze alla religiosità non costituiscono - come secondo Freud - un tema da interpretare in chiave psicopatologica: esse sono, piuttosto, un motivo di personale confronto del singolo con il significato dell'esistenza di fronte alle quali l'analista non può pretendere una risposta oggettiva.

Il saggio di Jung del 1936, intitolato appunto *Wotan*, è un tipico esempio dell'atteggiamento junghiano verso i miti e le religioni che egli non sente proprie: una sorta di distacco disincantato, mai giudicante, anche se il mitologema di Wotan si era in quegli anni affacciato alla ribalta europea attraverso il "culto" ad esso dedicato dal nazionalsocialismo.

Il convegno era chiuso da una relazione sul *Ritorno del mito* affidata proprio ad un analista di matrice junghiana, quale Aldo Carotenuto. Questi esprimeva la propria convinzione dell'opportunità, per la psicologia del profondo, di porsi in "dialogo col mito", abbandonando la "presunzione di sapere", cioè di detenere il possesso del significato ultimo dei miti. Carotenuto chiama il proprio un "atteggiamento ermeneutico", contrapponendolo all'atteggiamento "epistemico" che caratterizzerebbe lo psicanalismo tradizionale.

La psicoanalisi, ricordava Carotenuto, non è una scienza tradizionale, e le stesse interpretazioni psicoanalitiche sono assai più vicine al linguaggio del mito che non a quello della fisica. Guardando al rapporto tra Freud e *l'Edipo re*, per esempio, se non è possibile affermare l'oggettività di Freud, è innegabile l'influenza della lettura freudiana sulla nostra cultura, che ha spinto il critico Harold Bloom ad affermare che a Freud appartiene "la mente mitopoietica del nostro tempo". Dal canto suo, Lévi-Strauss ha potuto affermare che Freud può essere considerato, ormai, a sua volta una *fonte* del mito edipico. In questo senso, allora, si potrebbe affermare che il mito, espugnato dalla psicoanalisi, "ferum victorem coepit".