

Seminario di filosofia. Germogli

SULLE DUE *Ἔρις*, SUL TRAMONTO DELLA MITOPOIESI E SUL RUOLO DELL'INVOCAZIONE ALLE MUSE

Considerazioni centrifughe germogliate dal primo incontro

Gianfranco Gavianu

Ricorro consapevolmente alle metafore dell'«occhio» e del «gioco di specchi» proposte nel primo incontro, nel mio assumere, forse illusoriamente, prospettive di ricerca che si muovono in moto centrifugo tra spazi e tempi culturali diversi.

Il contrasto delle due *Eris* ipotizzate da Esiodo sembra trovare una precisa conferma nelle considerazioni che Thomas Mann inserisce nell'esordio del *Doctor Faustus*, quasi a conferma della costanza epistemica di determinate acquisizioni nel corso della cultura occidentale un *ktema es aeis*. Serenus Zeitblom, modesto professore di lettere classiche che redige la vicenda di Adrian Leverkühn, dice infatti parlando del suo viaggio in Grecia e dei misteri eleusini: «Là intuii la pienezza del sentimento vitale che si esprime nella devozione iniziatica della greco-olimpica in opposizione alle divinità dell'abisso, e spesso, anche in seguito, ho spiegato dalla cattedra ai miei allievi delle ultime classi di ginnasio che la civiltà consiste propriamente nell'inclusione devota e ordinatrice, e anzi direi pacificatrice, dell'elemento notturno e mostruoso nel culto degli dei.»¹

Può far sorridere il tono pacato e rasserenante, professorale, che l'autore attribuisce, con una certa perfidia, a Serenus: in effetti la conciliazione umanistica del dionisiaco con l'apollineo, delle tenebre con la luce sembra postulata con discutibile sicurezza. L'*eris* buona – è una mia provvisoria ipotesi - può capovolgere nuovamente in un'*eris* tracotante e malvagia, in *iūbris*, in un moto dialettico tendenzialmente infinito, per cui l'umanità appare condannata generazione dopo generazione a ricostruire modelli di civiltà confrontandosi di continuo con una incombente, astante, barbarie. Il mito di Sisifo ci ricorda una fatica che costantemente si rinnova.

Senza dubbio i «Greci», mi rendo conto di utilizzare un'astrazione indeterminata visto la molteplicità inesauribile di quella civiltà, ripresero più volte la dinamica profonda sottesa a questo mito metamorfico di passaggio: penso all'*Oresteia* di Eschilo dove le Erinni si trasformano in Eumenidi, ma sono ancora Erinni, nel superamento, nella loro negazione –per dirla con Hegel- mantengono la propria identità sono sé e altro da sé, sono ancora terribilmente presenti. Se ne deduce una sostanziale immobilità della condizione della specie umana: il riapparire periodico, ciclico della «barbarie» sembra confermarlo. Evito facili esemplificazioni.

Queste osservazioni permettono forse di proiettare un primo provvisorio fascio di luce sui concetti fondanti l'attività seminariale di quest'anno la dicotomia/complementarità del nesso disgiuntivo evoluzione-progresso.

S. Freud e con lui la migliore tradizione psicanalitica, che, come è noto, ha letteralmente saccheggiato le potenzialità ermeneutiche offerte dal mito greco, sembra rafforzare questa tesi postulando un inconscio atemporale in cui l'orrore innominabile è sempre in agguato e con cui ognuno di noi deve – direi quotidianamente – misurarsi. A suffragare questa interpretazione intervengono le considerazioni acuminata di Nietzsche sull'impossibilità di un «progresso»: una critica che procede di pari passi con la messa in discussione delle categorie di «fine», di «unità» e di «verità» che hanno a lungo sostenuto e, per i più sprovveduti, ancora sostengono la tradizione occidentale. Rischiando una risposta aprioristica al problema è in ogni caso rilevante notare come fin da subito che il nascente positivismo con H. Spencer cercò di addomesticare, in funzione teleologica e in rapporto alle esigenze dell'imperialismo britannico, il concetto darwiniano di «evoluzione». Charles Darwin, è noto, basava tale nozione sulla casualità genetica nel suo aleatorio coincidere con le coercizioni imposte dall'ambiente: la specie che sopravvive nel *bellum omnium contra omnes* non è necessariamente la migliore. Nel Novecento il concetto di «evoluzione» è stato ripreso in chiave teleologico - provvidenzialistica dallo spiritualismo bergsonianesimo che culmina nelle teorizzazioni di un Teilhard de Chardin. Tale stravolgimento suscitò non a caso l'orrore del nostro Montale che in *Satura* diceva dell'illustra gesuita francese: «*Paleontologo e prete, ad abundantiam / uomo di mondo...ti dirò che la pelle mi s'aggriccia / quando ti ascolto. (...)*». Montale d'altra parte già nei suoi esordi giovanili metteva radicalmente in discussione, sulla scorta del grande Leopardi, la nozione positivista di «progresso»; infatti,

¹ Thomas Mann *Doctor Faustus*, trad. di L. Crescenzi, Mondadori, Milano 2017, p.12.

in una glaciale circolarità ossimorica, attribuiva ad *Arsenio*, celebre protagonista dell'omonima poesia di *Ossi di seppia*, un "immoto andare", un "troppo noto delirio ...di immobilità". Tuttavia il poeta ligure, assumendo fino in fondo in sé il negativo dell'esistere, non rinunciava a poetare. Tutti i grandi spiriti del Novecento sembrano accomunati da questo rifiuto di un facile, consolatorio "progresso evolucionistico": scriveva Paul Valéry in *Le Cimetière marin*, riprendendo il celebre paradosso eleatico sull'impossibilità del movimento "Zénon! Cruel Zénon! Zénon d'Elée! /M'as-tu percé de cette flèche ailée / qui vibre, vole, et qui ne vole pas!". Il divenire pertanto non s'identifica col 'progresso'.

Non diversamente Nietzsche accettò gioiosamente l'eterno ritorno dell'identico, e propose quale via d'uscita alla paralisi nichilistica, conoscitiva e creativa, un paradossale recupero del 'canto', della *mitopoiesi*.

Ma c'è da domandarsi se nel contesto storico-sociale d'oggi una tale ipotesi sia ancora praticabile. Il linguaggio della comunicazione è ridotto a *tweet* disincarnati e vuoti che nella migliore delle ipotesi rivelano la disperazione e l'isteria di chi li formula; al tempo stesso la potenza metaforizzante e la ricchezza polisemica racchiusa nella lingua è sfruttata a livello più degradato nella manipolazione consumistico-pubblicitaria o irrisa dalla dominante vulgata neopositivistica che esige significati univoci e brutalmente referenziali. Il tramonto della possibilità creativa, di un'autentica mitopoiesi, ha come conseguenza perversa che il mito, come ha dimostrato Roland Barthes in *Miti d'oggi*², sia cinicamente sfruttato, nelle sue componenti regressive, dai meccanismi della cultura di massa.

Risulta fondata allora la sinistra profezia che Horkheimer e Adorno, forse non immemori dell'Husserl di *Krisis* (1936) annunciavano nella *Dialettica dell'illuminismo* (1947) (non a caso di non molto posteriore al saggio husserliano): «Ciò che, in una successione stabilita di lettere, trascende, e cioè non si lascia risolvere, nella pura correlazione all'evento, è bandito come qualcosa di oscuro e come un relitto di metafisica verbale.»³

Non mi sembra in contrasto con le considerazioni finora svolte una riflessione ulteriore sul 'mito' che Esiodo racconta negli *Erga* e che è stato richiamato nel primo incontro del seminario di quest'anno. Ricco di implicazioni simboliche, potentemente 'apofantico', appare infatti l'*ainos* esiodeo dello sparviero e dell'usignolo, in quanto svela l'antitesi logico-ontologica e la sostanziale incompatibilità storica di canto/creazione e potere/forza bruta: i primi infatti evocano **il molteplice** sensibilmente oggettivato non solo nel 'canto' ma nella varietà policroma del collo dell'usignolo "*poikilódeiron*"; i secondi si avvalgono di un 'linguaggio' che si identifica con la pura referenzialità, col puro gesto di forza, **l'unità immota**, è il veicolo dell'istinto di morte, tende al silenzio e infatti lo intima alla vittima: "Sciagurato, perché strilli?".

Il 'potere' in effetti si manifesta nell'azione diretta, nel 'gesto', *fascinoso e tremendo*, aspira al 'sacro', censura il linguaggio simbolico che schiude le possibilità della critica, della sua messa in discussione. Il tramonto della funzione mitopoietica e l'"asimbolismo" annullano la funzione creativa e vengono conseguentemente condivisi, al momento della ricezione, dalla filologia positivista e neopositivista, che, come è noto, suscitava per la sua asfittica settorialità per il suo culto rabbioso dell' *hortus conclusus*, il disprezzo di Nietzsche, pur grande filologo.⁴

Giocando con le categorie esplicative di un non superficiale storicismo, il tramonto dell' *enérgheia* mitopoietica si potrebbe collocare nella svolta epocale tra Settecento e Ottocento con l'affermarsi della rivoluzione industriale e con l'Utilitarismo anglosassone. Thomas Love Peacock nel 1821 per primo parlò di "morte dell'arte" esaltando ciò che è pragmaticamente 'utile' contro ogni forma di 'metafisica': se la poesia aveva un significato nell'infanzia del mondo ora è da considerare inutile, sconfitta dalle attività delle età mature. Il pieno affermarsi della società borghese, come ognuno sa, portò a ridurre i rapporti umani al loro grado zero, al "nudo pagamento in contanti" scrissero Marx ed Engels nel *Manifesto* (oggi avrebbero parlato di "carte di credito"). Ne derivò di necessità nell'opinione comune di larghi strati intellettuali il non-senso della mitopoiesi e del simbolo.

Non si può d'altra parte non riconoscere che nella prima metà del XIX secolo l'arte/le arti combatterono la loro grande battaglia e forse ultima battaglia dando origine a superbi capolavori che nacquero tuttavia all'ombra del tramonto della bellezza e della capacità di crearla: dietro di essi in controluce si delinea la disperazione che traspare nella domanda angosciata di F. Schiller "*Schöne Welt, wo bist du?*". Una stessa invocazione priva di risposta si coglie nelle liriche del giovane Leopardi, anch'egli

² Roland Barthes *Miti d'oggi*, trad. di L. Lonzi, Einaudi, Torino 1994

³ Max Horkheimer Theodor W. Adorno *Dialettica dell'illuminismo* trad. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1971^{3a}, p.178.

⁴ Non sto dunque sostenendo che una solida preparazione filologica non sia indispensabile, ma come sostiene Gian Battista Vico occorre coniugare la 'coscienza del certo' con la "coscienza del vero".

esaltatore del mito, della potenza mitopietica dell'immaginazione in *Alla primavera o delle favole antiche*: "Forse alle stanche e nel dolor sepolte /umane menti /riede la bella età, cui la sciagura e l'atra / face del ver consunse / innanzi tempo?" La vicenda si è ripetuta costantemente nella tragedia di generazioni di intellettuali, filosofi, artisti autentici: oggi siamo ancora irretiti nella stessa non superata contraddizione.

Dunque la *forma mentis* utilitaristica, che progressivamente da allora s'impose e tuttora celebra i suoi tristi fasti nella comunicazione didattica e nelle 'storie della letteratura, della filosofia ecc. inflitte ai giovani, è in piena sintonia col trionfo onnipervasivo di quella pura astrazione che è la 'merce-denaro' e con le istanze del dominio: si attiene alla metafisica del dato, del fatto, rifiuta il rischio di quel linguaggio simbolico che trascende la 'lettera' e apre al molteplice.

Quale strategia possibile è offerta allora al 'poeta', al filosofo, all'artista in genere per sottrarsi alla paralisi imposta dai significati univoci e ossificati imposti dal potere? Forse l'invocazione alle Muse, oltre a rafforzare la soggettività dell'io poetante e a conferirgli autorevolezza nel passaggio epocale dall'oralità alla scrittura, lungi dall'essere un volgare espediente retorico, rappresenta, ha rappresentato, per i grandi che l'hanno intesa con la massima serietà, quel punto archimedeo, quell''altro-da sé' che permette di trascendere l'immediatezza coercitiva del reale e i limiti dell'io empirico. Le Muse, figlie di Mnemosyne, la memoria che allarga gli orizzonti, sottrae alla dittatura del presente, proietta verso l'u-topia, il non-luogo di un futuro possibile, divengono dunque la risorsa preziosa del bel canto: Calliope. Aggiungerei all'invocazione presente all'inizio del Purgatorio, quella ancor più violenta che Dante colloca all'esordio della terza cantica, dove chiedendo il soccorso di Apollo-Cristo a un certo punto dice con impressionante potenza "*Entra nel petto mio, e spira tue / sì come quando Marsia traesti / dalla vagina delle membra sue*". Qui l'io per aprirsi al canto, alla *póiesis*, dobbiamo ipotizzare debba essere letteralmente lacerato, scuoiato, liberato da sé, dai propri limiti fisico-psichici, se accettiamo in tutte le sue implicazioni il mito del satiro Marsia su cui Apollo operò la sua feroce, chirurgica vendetta. Ma la strategia dell'invocazione si ritrova anche, seppur in modi non espliciti, in opere didattico-filosofiche: nel *De rerum natura* di Lucrezio, ricordato durante l'incontro seminariale, e ancor prima nell'esordio del *Perì phuseos* di Parmenide, dove le 'ardite cavalle' guidate dalle Muse, le 'verginali fanciulle' conducono l'io del filosofo, che quindi "trascende se stesso", ad apprendere, lontano dalle "doxai" della realtà immediata, «*Della verità il saldo cuore che non trema / e le opinioni dei mortali, nelle quali non è vera conoscenza.*»⁵

(9 novembre 2018)

⁵ Parmenide *Sulla natura* vv. 28/29 trad. di E. Bignone in *Scrittori di Grecia* vol 2^a a cura di G. Rosati, Sansoni ed. Firenze 1980 7^a.