

## Seminario di filosofia. Germogli

### QUALCHE PROVVISORIA IPOTESI SULLA GENESI E IL PERDURARE DEL MITO NELLA MODERNITÀ

Gianfranco Gaviano

Mi sembra plausibile ipotizzare che la riscoperta e l'interesse novecenteschi per il mito si possano individuare nella svolta epocale che coinvolge la cultura europea tra fine Settecento e primo Ottocento. Il progressivo tramonto del dell'universo agrario protrattasi in modi contraddittori fino al secolo scorso e l'imporsi nell'intero pianeta del modo di produzione capitalistico si sviluppano paralleli al dissolversi di una visione sacrale della natura quale presupposto dell'elaborazione del mito. Come, in campo filosofico era costume della celebre nottola di Minerva hegeliana, la mitologia moderna si leva al tramonto del mito. È noto che fu Max Weber a definire il 'moderno' come connotato da un disincantamento-desacralizzazione dei mondi divini a cui si accompagna un acuirsi della percezione della temporalità, della necessità della 'misura', come l'etimo stesso del termine latino 'modus' affine a 'metior-misura' e al greco 'métron-métis' sembra indicare. Questa svolta storica è avvertita –ovviamente mi riferisco alle élites intellettuali non alle masse contadine che costituivano la stragrande maggioranza della popolazione europea – come una 'scissione', una lacerazione che venne tematizzata soprattutto dai Romantici tedeschi come perdita della 'totalità', come smarrimento della forza della sintesi (*Die Macht der Vereinigung*) e avvertita sul piano emotivo come disperata nostalgia, malattia del desiderio: *Sehnsucht*.

Non sorprende dunque che le più belle menti della cultura europea, nei decenni che vanno da fine Settecento a Ottocento inoltrato, si siano impegnate intellettualmente, praticamente ed emotivamente nella ricerca e nella ricostruzione di una perduta 'unità'. Gli studi e gli interessi per il mito si inquadrano, a mio giudizio, in questa profonda esigenza. Infatti se non vogliamo pensare che gli uomini, come se vivano in un vuoto pneumatico, siano assolutamente liberi di scegliersi i problemi che devono affrontare, la genesi di queste ricerche, si radica nel sentimento doloroso della scissione, della perdita.

L'universo culturale europeo del tardo Settecento aveva infatti ereditato dal *Secolo dei lumi* un universo culturale lacerato da categorie antitetiche e inconciliabili che giocano sia sul piano pratico-sentimentale sia sul piano teoretico: *fede vs sapere* (non a caso molti saggi elaborati dalla cultura tedesca ebbero questo titolo dicotomico: *Glauben und Wissen*<sup>1</sup>, *soggetto vs oggetto*; *immaginazione-fantasia vs ragione*; *passione vs ragione*; *natura vs storia*; *natura vs cultura*; *ideale vs reale* e ancora in ambito tedesco e Mitteleuropeo *Kultur vs Zivilisation*. Si potrebbe obiettare che queste opposizioni si sono manifestate anche in altre epoche; di certo tuttavia non raggiunsero mai una diffusione e un'intensificazione quantitativa come nel periodo qui esaminato tale da determinare un salto qualitativo, una riconfigurazione complessivo dell'immaginario intellettuale ed emotivo di un'epoca.

Ora questa scissione si manifesta anche nella percezione del proprio isolamento da parte degli intellettuali e degli artisti più acuti e sensibili: da essa scaturisce l'impulso alla ricostituzione di un'ipotetica armonia attraverso diverse modalità strategiche: l'intuizione, l'esaltazione dell'amore-passione, la fede religiosa, l'immaginazione poetica, la natura come un tutto, la ragione dialettica, la Storia con l'/s/ maiuscola, il mito. Questo spettrale universo irto di contraddizioni, dominato dall'angoscia della scissione, trova un parallelo nella frantumazione dei saperi in campi separati a cui corrisponde la divisione delle facoltà intellettuali dell'animo umano, concepito, scrisse sarcasticamente Hegel, come un 'sacco', un contenitore vuoto: chi non ricorda le acuminata critiche di Hegel al kantiano intelletto tabellaresco?<sup>2</sup> Non può sfuggire l'atmosfera comune che lega queste considerazioni hegeliane alle meditazioni di Schiller sull'uomo asservito ad una'unica funzione lavorativa coniugandole, in una affascinante continuità teoretica, con la critica marxiana alla 'divisione capitalistica del lavoro'.

---

<sup>1</sup> *Glauben und Wissen* è forse non a caso un titolo ricorrente nei saggi in senso lato filosofici dell'età romantica: da Hegel a Creuzer. Inoltre se da un lato questo problema, scaturito da una 'scissione' ritorna, a evidenziare un'inquietudine teoretica irrisolta, in tempi recenti in J. Habermas (2001) e nelle stesse encicliche papali (Giovanni Paolo II *Fides et ratio* 1998) ha le sue profonde radici, come è noto, nella Scolastica medievale percorre tutta la storia del Cristianesimo.

<sup>2</sup> È disarmante e malinconico a un tempo rilevare come ignori del tutto queste problematiche la didattica che oggi nella scuola innalza i piani alle 'competenze', alle 'abilità', della quali non si contano i festanti corifei le cui menti sono colonizzate dal pensiero anglosassone.

Questa frantumazione fu vissuta nelle fibre di una carne fino alla lacerazione interiore, alla follia, come è noto, da Hölderlin, la cui tragedia anticipò sotto molti aspetti quella di Nietzsche. Il grande poeta romantico contrapponendo la Grecia del mito alla desolazione della Germania del suo tempo, scriveva in *Iperione, o l'eremita in Grecia*:

“È una parola dura, eppure la dico, giacché è la verità; io non posso immaginarmi un popolo, che sarebbe più dissociato dei Tedeschi. Artigiani vedi, ma non uomini, pensatori, ma non uomini, sacerdoti ma non uomini, padroni e servi, giovani e gente posata, ma non uomini – non è tutto ciò come un campo di battaglia, dove mani e braccia ed altre membra fatte a pezzi giacciono alla rinfusa, mentre il dague vitale versato si disperde nella sabbia?”<sup>3</sup>

*E converso*, rivelando nell'aspirazione alla totalità il suo metro di giudizio, altrove entusiasticamente asseriva:

“Essere uno col tutto, questa è vita divina, questo è il paradiso dell'uomo”<sup>4</sup>

Ma questo bisogno, questa nostalgia dell'unità perduta col tutto spiega anche, nelle parole di Novalis, l'impulso filosofico:

“La filosofia è propriamente nostalgia, desiderio di sentirsi ovunque a casa propria”

“Nostalgia” letteralmente dunque come ‘tensione dolorosa verso il ritorno’: quindi la filosofia stessa quale forma vitale, è sempre sintomo di un divario tra interno ed esterno, tra io e mondo, tra ideale e reale. Non dimentichiamo inoltre che Hegel a sua volta nello scritto *Differenza tra i sistemi filosofici di Fichte e di Schelling* (1801) fondava perentoriamente il bisogno di filosofia proprio sul sentimento della scissione:

“Quando la potenza dell'unificazione scompare dalla vita degli uomini e le loro opposizioni hanno perduto il loro rapporto vivente e la loro azione reciproca e guadagnano l'indipendenza, allora sorge il bisogno di filosofia (Bedürfnis der Philosophie)”<sup>5</sup>

Allo stesso problema cerca di dare risposta l'utopia estetica che detta le *Lettere sull'educazione estetica dell'umanità* (1795) di F. Schiller a cui risponde il progetto non a caso rimasto incompiuto delle *Grazie* del nostro Foscolo. Ma, vien fatto di aggiungere, gli stessi esponenti della grande Rivoluzione francese, con Maximilien Robespierre, non avvertivano uno stesso bisogno indicendo il mito/rito delle ‘Feste della ragione’ rivelatosi fallimentare per l'intima aporia che lo attraversa?

Non sorprende allora che proprio in quegli anni venga riscoperto il pensiero di Giambattista Vico che, seppur diversamente declinato, feconda la meditazione e la mitopoiesi dei nostri tre grandi del primo Ottocento: Foscolo, Manzoni, Leopardi.

Tra i tre è senza dubbio Giacomo Leopardi colui che si confronta con un respiro decisamente filosofico col tema del ‘mito’, in particolare in rapporto al concetto di ‘natura’. Nelle prime annotazioni dello *Zibaldone*, con slancio russoviano, entusiasticamente il Recanatese annotava polemizzando contro l'asfittico romanticismo di Ludovico di Breme:

“La ragione è nemica d'ogni grandezza: la ragione è nemica della natura: la natura è grande, la ragione è piccola. Voglio dire che un uomo tanto meno o tanto più difficilmente sarà grande quanto più sarà dominato dalla ragione: che pochi possono essere grandi (e nelle arti e nella poesia forse nessuno) se non sono dominati dalle illusioni”.<sup>6</sup>

Se in Leopardi si avverte l'insistenza sul tema della scissione natura - immaginazione vs ragione - civiltà, la riscoperta della forza originaria della ‘natura’ che alimenta, secondo il giovane poeta, la nostra vitalità e opera in noi attraverso la potenza delle illusioni radici della poesia, dipende dalla scoperta che Giambattista Vico compie nella *Scienza Nuova* della fantasia poetica nell'umanità ‘primitiva’:

---

<sup>3</sup> Friedrich Hölderlin, *Iperione o l'eremita in Grecia*, tit. or. *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, trad a cura di G. Scimonello, Edizione Studio Tesi 1995<sup>1</sup>, Pordenone 1995 p. 195.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 9.

<sup>5</sup> G. W. Friedrich Hegel, *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Ugo Mursia editore, 1981, p. 288.

<sup>4</sup> Giacomo Leopardi, *Zibaldone*, a cura di R. Damiani, vol 1<sup>^</sup>, A. Mondadori ed, Milano 1997 pp. 20-21.

“Adunque la sapienza poetica, che fu la prima sapienza della gentilità, dovette cominciare da una metafisica, non ragionata ed astratta qual è questa ora degli addottrinati, ma sentita e immaginata quale dovette essere di tai primi uomini, siccome quelli ch'erano di niun raziocinio e tutti robusti sensi e vigorosissime fantasie, com'è stato nelle *Degnità* stabilito”<sup>7</sup>

Le ricerche storico - antropologiche sul mito, delle quali il nostro Vico fu anticipatore a lungo misconosciuto, a partire dall' Ottocento dunque si intensificano e rivelano un' intima correlazione con lo sviluppo stesso della filosofia e della letteratura.

Non sorprende che suscitino le sdegnate se non sprezzanti reazioni dei cultori della specializzazione filologica, tutto sommato ancora 'winckelmanniani', della filologia classica. Di fronte all'importante libro *Psyche* (1897) di un discepolo di Nietzsche, Erwin Rohde così reagiva - ha rilevato Luciano Canfora<sup>8</sup> - Eduard Meyer in un articolo comparso sulla rivista "Hermes" (1895): "Confesso tranquillamente come una delle molte manchevolezze della mia formazione storica il fatto di non avere trovato sinora il tempo per occuparmi più diffusamente delle concezioni dei selvaggi americani, africani, australiani". Le stesse dure riserve verso l'utilizzo di strumenti etnologici e antropologici furono espresse da Wilamowitz-Moellendorf che, come è noto, scrisse un polemico e irridente *pamphlet*, *La filosofia dell'avvenire* (1872) contro le tesi di Nietzsche alla base della *Nascita della tragedia*; così pensava anche il grecista austriaco Albin Lesky (1896-1981) il quale esprimeva tutta la sua 'repugnanza' a 'mettere una delle più nobili realizzazioni della civiltà greca - si riferiva alla tragedia - con le danze dei selvaggi esotici'<sup>9</sup>

Il limite dei cultori classicisti della grecità, indubbiamente dotati di un' erudizione che annichila il profano, è un limite dello sguardo: si identificano con una prospettiva ellenocentrica se non pericolosamente germanocentrica<sup>10</sup>: non sanno guardare a sé come studiosi e alla propria epoca "con gli occhi di un' epoca lontana". D'altra parte come mostra M. Detienne nella voce 'mito' delle Enciclopedia Einaudi<sup>11</sup> anche l'interpretazione antropologica è inizialmente ingabbiata in un pregiudizio eurocentrico, procede di pari passo - è difficile ignorarlo - con l'aggressione imperialistica al mondo extraeuropeo: si pensi allo sviluppo dell'etnologia evolucionistica anglosassone poi confutata, in modo ambiguo dalla moda strutturalista che capovolge l'antitesi civilizzato vs selvaggio, mutandola di segno e idealizzando il 'primitivo' secondo uno schema le cui radici si trovano già in Rousseau: il famoso mito del "buon selvaggio". Forse la via d'uscita sostiene Detienne - e qui si avverte il modello ermeneutico nietzschiano - è l'emancipazione 'decostruzionista' dello sguardo teoretico del mitologo - *sit venia verbo*<sup>12</sup> - dagli schemi 'razionalistici' della mitologia come scienza imperiosamente fondata dagli stessi greci lungo la traiettoria che conduce da Senofane a Platone agli Stoici e ai Padri della Chiesa. La linea interpretativa del mito che da Creuzer - come ha sottolineato lucidamente Sini - conduce a Nietzsche rimane dunque a lungo minoritaria.

Ma queste ipotesi ermeneutiche attraversano come un fiume carsico la cultura dell'Occidente: sorprendentemente rampollano, come acque di risorgive, ad esempio nel giovane Lukács che, con trascendente entusiasmo neoromantico, non ancora vittima di un marxismo dogmatico, nell'esordio di *Teoria del romanzo* (1911) scrive:

"Tempi beati quelli che possono leggere nel firmamento le mappe delle vie praticabili e da seguire e le cui strade sono illuminate dalla luce delle stelle."<sup>13</sup>

Non è forse in perfetta sintonia coi postulati del mito questo straordinario *incipit*, in cui l'autore inneggia a una corrispondenza priva di incertezze tra terra e cielo e in cui celebra la possibilità per l'uomo di leggere nelle costellazioni il proprio destino? Qualche passo più oltre sembra di poter cogliere veri e propri echi, inconfessati, della riflessione nietzschiana nella descrizione, avvolta in un'aura di mito, di un'umanità felice in cui ogni uomo era 'filosofo' e in cui la 'passione', in una simbolica liberatrice, si configurava come "ragione":

<sup>5</sup> Giambattista Vico, *La Scienza nuova e Opere scelte*, a cura di N. Abbagnano, UTET, Torino 1966<sup>2</sup>, *Libro secondo. Della metafisica poetica*, p.315.

<sup>8</sup> Luciano Canfora, *Storia della letteratura greca*, Laterza, Bari, 1989.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> So di far ricorso a una perigliosa glossa etico-politica, ma non posso non notare che molti filologi classici finirono con lo schierarsi a favore del 'pangermanesimo'.

<sup>11</sup> Marcel Detienne, *Mito/rito*, In Enciclopedia Einaudi, vol. 9, Giulio Einaudi ed, Torino 1980, pp. 348-361.

<sup>12</sup> La parola stessa infatti si configura come un ircocervo, coniugando termini aporetici.

<sup>13</sup> György Lukács, *L'anima e le forme Teoria del romanzo*, trad. di S. Bologna, Sugar Editore, Milano 1972 p. 263.

“Qual è infatti il compito della vera filosofia, se non di disegnare quella mappa archetipica del firmamento? Qual è il problema del luogo trascendentale se non quello di definire in quale senso deve coordinarsi ogni impulso, che scaturisce dalle più profonde intimità in direzione di una forma – a lui sconosciuta ma assegnatagli sin dall’ eternità – la quale lo avviluppi in una simbolica liberatrice. La passione è allora la via prestabilita dalla ragione verso il completo adeguamento di se stessa e, nel delirio, si esprimono, decifrabili per quanto enigmatici, i segni di una potenza trascendentale...”<sup>14</sup> (n.b. mie le sottolineature G.G.)

“...mappa archetipa del firmamento”, superamento della scissione tra ‘passione’ e ‘ragione’ e poi ancora “deliri” in cui si esprimono “i segni di una potenza trascendentale”: anche il lettore meno attento avverte un’atmosfera, un’aria spirituale comune col Nietzsche della *Nascita della tragedia* e di qui, per vie forse filologicamente non documentabili, con la ‘scuola romantica di Heidelberg’. Mi permetto di evidenziare l’affascinante coincidenza dell’ immaginario del giovane Lukács con quanto scrive il Nietzsche della maturità nell’ aforisma 337 della *Gaia scienza*, citato da Sini nel Seminario di quest’anno:

“... la felicità di un dio colmo di potenza e di amore, di lacrime e di riso, una felicità che, come il sole alla sera, non si stanca di effondere doni della sua ricchezza inestinguibile e li sparge nel mare e, come il sole, soltanto allora si sente assolutamente ricca, quando anche il più povero pescatore rema con un remo d’oro! Questo sentimento divino si chiamerebbe allora “umanità!”.

Forse anche il successivo approdo lukacciano al ‘comunismo’ si decifra come un disperato anelito alla possibile ricostituzione di un universo di armonia mitica.<sup>15</sup>

L’interesse per il mito riappare nel nostro secondo dopoguerra nei racconti e nei romanzi di Tommaso Landolfi, di Italo Calvino e soprattutto di Cesare Pavese *Dialoghi con Leucò* (1947), in sintonia profonda con le ricerche etnografiche di Ernesto de Martino (1908-1965); ma su questi aspetti intendo soffermarmi in un successivo ‘germoglio’.

Quindi il mito ci vede ancora oggi destinatari di esso e quindi necessitati a meditarlo, per evitarne tra l’altro le utilizzazioni manipolatorie ampiamente praticate dal mercato e dalle forme repressive della politica.

(23 gennaio 2019)

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 264.

<sup>15</sup> Il tragico fallimento di quell’esperienza può forse essere ricondotto al non aver fatto debitamente i conti col mito (*nuga* extravagante)?