

## *Dal “terrore delle favole” al “doppio pensiero Mithos/Logos”*

In origine la parola mito,<sup>1</sup> dal greco *mythos*, indicava il racconto nella sua accezione favolosa. Ad esso venne presto contrapposto il *logos*, il discorso razionale, concettoso e filosofico, fondato sul principio (aristotelico) di identità e non contraddizione.

Responsabili di questa svolta “demistificatrice” della Grecia classica furono, secondo Nietzsche,<sup>2</sup> Socrate e Platone in campo filosofico, Euripide in campo letterario. L’autore delle *Baccanti* sarà, infatti (a torto), ritenuto il primo responsabile del declino della tragedia, e tuttavia, come nota puntualmente Blumenberg, “la maggior parte di ciò che Nietzsche ha da dire sul dionisiaco viene dalle *Baccanti*”.<sup>3</sup>

Nonostante la sua lettura “parziale” e “tendenziosa”(cosa che accade spesso nel filosofo della “volontà di potenza”, senza, peraltro, intaccare in alcun modo l’enorme portata delle sue straordinarie intuizioni filosofiche), “l’affinità di Nietzsche con il mito deriva dal fatto che per lui la norma della verità è divenuta problematica”,<sup>4</sup> coerente – in quest’assunto – col suo rifiuto radicale nei riguardi di quell’impostazione “metafisica”, caratteristica della filosofia occidentale che, per l’appunto in Grecia, avrebbe mosso i suoi primi passi.

La forza “mitica” e “tragica” che aveva distinto la Grecia dei secoli dall’VIII al VI a.C., i cui mirabili esempi furono l’epica di Omero, la cosmogonia (mitica) di Esiodo, i versi di Archiloco e il teatro tragico di Eschilo, fu soppiantata dalla capacità raziocinante dell’uomo del V secolo, protagonista tanto delle scene tragiche quanto delle piazze della *polis*: l’uomo teoretico.

Ma, “se ci fu un tentativo da parte della filosofia greca classica di distinguersi dal mito esso fu ambiguo: Platone è giustamente famoso per i suoi miti”.<sup>5</sup>

Come nota acutamente Blumenberg – quasi a conferma di questa ambiguità dell’atteggiamento platonico nei riguardi del mito – infatti

---

<sup>1</sup> Soltanto a mo’ di gioco, con lo spirito da *ouliipo* del *lapsus* di Bartezzaghi, potremmo ipotizzare un’origine comune tra la parola mito – di incerta origine etimologica – e il verbo greco *muo* (che indica lo stare in silenzio), da cui deriverebbero le parole italiane mistico (dal greco *mustikòs*, l’iniziato ai misteri) e mistero. E’ inoltre curiosa, a tal proposito, l’analogia tra la parola “mito” e l’aggettivo “muto”. Proseguendo nel gioco potremmo continuare con “misto”, “mutare”, “mitosi”...

<sup>2</sup> Cfr. F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 2000. Sul concetto di tragico in Nietzsche si veda G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia* (1962), tr. it., Einaudi, Torino 2002, pp. 3-58.

<sup>3</sup>H. Blumenberg, *Elaborazione del mito* (1979), Il Mulino, Bologna 1991, p. 739.

<sup>4</sup>H. Blumenberg, *Il futuro del mito.*, cit., p. 73.

<sup>5</sup>L. Coupe, cit., p. XVI.

ciò attorno cui Platone ha fatto ruotare il suo pensiero, deluso dal mondo delle apparenze e alla ricerca di una realtà definitiva che potesse superarlo, prepara già la specificità di quel modo di relazionarsi al reale che noi ancora sperimentiamo proprio nel fascino esercitato dal mito, nell'erratica sorpresa connessa alla molteplicità della sua ricezione. La metafisica platonica ha portato a termine il concetto di realtà del mito e su ciò ha basato tanto la sua ostilità nei confronti del mito poetico, quanto il bisogno, a essa immanente, di trovare i propri miti.<sup>6</sup>

Quasi un secolo dopo, intorno al 300 a.C., questo processo di demitizzazione veniva portato a compimento da Evemero di Messene che toglieva la maschera divina a Zeus rivelandolo un eroe umano, divinizzato dalla comunità in segno di riconoscenza per avere scacciato i tiranni dei dintorni.<sup>7</sup> E così, la forza simbolica del mito, evocatrice di universi che travalicano il dominio dell'esperienza e la realtà codificata, sembrerebbe (per sempre?) addomesticata. Il mito viene "spiegato" dall'attività logocentrica dell'allegoria.

La filosofia, dunque – ha ragione Blumenberg –, “ha dimostrato di non aver capito il mito nel momento in cui ne volle fare una forma preparatoria della metafisica”,<sup>8</sup> utilizzando a tal fine “i mezzi offerti dall'allegoresi”.<sup>9</sup>

Ma tra le due forme di pensiero, quello mitico simbolico e quello logico filosofico non esisterebbe una differenza così netta, il pensiero logico non soffocherà definitivamente quello mitico. Persino Jean Pierre Vernant, in altre circostanze incorreggibile “demistificatore e allegorista”,<sup>10</sup> nell'introduzione ad uno dei suoi più recenti lavori, *Tra mito e politica*, uscito a Parigi nel 1996, individua “una trama sottile, resistentissima, di ‘interferenze’, di strutture comuni”<sup>11</sup> tra le forme del mito e quelle della razionalità, mettendo in luce sia “la razionalità dell'azione mitica [che] quel

---

<sup>6</sup>H. Blumenberg, *Il futuro del mito.*, cit., p. 88.

<sup>7</sup> L'Evemerismo “fu la tecnica esegetica che permise forse più prontamente delle altre (...) l'ingresso della cultura classica nella civiltà cristiana. Il mito, inteso come momento del cammino umano non ancora guidato dalla rivelazione, si allineò con le effettive testimonianze storiche dell'età classica in rispondenza biunivoca con gli episodi cristiani” (P. Rigo, voce “Mitologia e Mitografia”, in *Dizionario critico della letteratura italiana*, diretto da Vittore Branca, UTET, Torino 1986 e 1999, vol. III, p. 183).

<sup>8</sup> H. Blumenberg, *IL futuro del mito*, cit., p. 56.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Discussibile, in tal senso, ci sembra essere la sua lettura dell'Edipo re di Sofocle, spogliato del suo fatidico “complesso”, in polemica con la lettura psicanalitica e “mitizzante” di Freud. Cfr. J.P. Vernant, P.Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia* (1972), tr. it., Torino, Einaudi, 1976, pp. 64-87. Più avanti, nel corso di questa trattazione, vedremo profilarsi, a tal proposito, due Freud.

<sup>11</sup> A. Paradiso, *Jean-Pierre Vernant*, in “Belfagor”, anno LVI, n.3, 31 Maggio 2001, p. 291. La bibliografia di Vernant sul mito è sconfinata. Segnaliamo inoltre: *Mito e pensiero presso i greci. Studi di psicologia storica* (1965), tr. it., Einaudi, Torino 1970 e 1978; *Mito e tragedia due. Da Edipo a Dioniso* (1986), tr. it., Einaudi, Torino 1991.

tanto di utopistico, di irrazionale, in una parola di ‘mitico’ che si può individuare in ogni forma di pensiero razionale”.<sup>12</sup>

Il dibattito sulla differenza tra mito e *logos* è ancora in corso, ma ha ragione Franco Ferrucci<sup>13</sup> (che ben individua la dimensione ermeneutica del mito) nel sostenere che si tratta di una differenza “fittizia”: “essa si basa sul presupposto che un mito sia indipendente dal *logos*, e cioè che un mito abbia vita prima di essere raccontato (...) in realtà il mito non esiste prima di essere raccontato (...) Prima di risolversi nel *logos*, il mito è incompiuto e fantomatico”.<sup>14</sup> Ancora con Ferrucci: “il mito, invece di essere zona di unità originaria fra soggetto e oggetto e fra uomo e natura, è piuttosto l’espressione del nostro desiderio di questa unità”.<sup>15</sup> Emerge, sin d’ora e in tutta la sua urgenza, una questione “ontologica”. Il mito coinciderebbe con una concezione “indebolita” della verità e dell’Essere – inteso stavolta come “differenza” – rispetto a quella tradizionale, con i suoi attributi di “presenza” e “fondamento”, che ha segnato la metafisica occidentale, proprio a partire dai suoi stessi “incunaboli” ellenici. Torna qui, anche attraverso le considerazioni di Ferrucci, quella dimensione “secolarizzata” e “anti-realista”, il cui corollario sarebbe – come abbiamo già visto – il prospettivismo. Se il mito, infatti, come afferma quest’ultimo, non “esiste prima di essere raccontato” ciò equivale a dire – come nota Coupe –<sup>16</sup> che prima della Parola (mito) abbiamo bisogno delle parole.

### **Platone contro Omero: il terrore della “conoscenza della metamorfosi”**

Ma torniamo alla Grecia, per seguire una disputa, che lascerà a tal punto strascichi filosofici, riflessi letterari e ripercussioni scientifiche, da condizionare radicalmente il futuro andamento del pensiero occidentale, “una disputa che non si è mai chiusa e anche oggi guida invisibilmente le nostre parole”.<sup>17</sup> Una disputa – come nota con la consueta finezza critica Roberto Calasso – la cui materia dello scandalo sarebbe, per l’appunto, il mito. Con il suo attributo più pericoloso: “una certa pratica della metamorfosi”,<sup>18</sup> il cui potere conoscitivo sarebbe tale da farsi beffa, e in un “sol boccone”, del principio di identità e non contraddizione, affermando

---

<sup>12</sup>Ibidem.

<sup>13</sup> Cfr. F. Ferrucci, “Il mito”, in *Letteratura italiana. Le Questioni*, Torino, Einaudi 1986, vol. V, pp. 513-549.

<sup>14</sup> Ivi, p. 515.

<sup>15</sup> Ivi, p. 516.

<sup>16</sup> Cfr. L. Coupe, *Il mito. Teoria e storia*, tr. it., Donzelli, Roma 1997.

<sup>17</sup> R. Calasso, “Il terrore delle favole”, ne *I quarantanove gradini*, Adelphi, Milano 1991, p. 489.

<sup>18</sup> Ivi, p. 491.

senza imbarazzi e *pruderie* “metafisiche” che *a* è *b*. Affermando, dunque, e rifornendo vigore al nemico più ostile e acerrimo del pensiero metafisico: la menzogna, “una menzogna generalmente immaginosa, accompagnata da qualche pathos, che la mente sgombra deve scacciare e sconfiggere”.<sup>19</sup> I duellanti, come si poteva ben pensare, sono Platone e Omero. Se, infatti, “esiste un testo dove l’argomentazione contro il mito è condotta con la massima autorità e la massima forza”<sup>20</sup> esso “è la *Repubblica* di Platone”.<sup>21</sup> Ma ecco come Calasso sintetizza l’obiezione “metafisica” mossa da quest’ultimo al poeta costruttore di “miti falsi”:

Omero, non è che il rappresentante di un regno: il regno della metamorfosi – ed è il portatore della conoscenza della metamorfosi. Questo è il regno nemico per la filosofia, regno di potenze indominabili, i cui testimoni – i poeti – vanno espulsi dalla città. Se dunque Platone ha condannato simultaneamente la poesia mimetica e il mito omerico, che è metamorfico ed epifanico, è perchè la minaccia che proveniva da quei racconti e da quelle forme era grave e invincibile (...) Se vogliamo circoscrivere il terreno della disputa con Omero, sarà allora il terreno dell’apparenza, delle immagini, dei simulacri, degli *eidōla*. E *eidōlon*, “simulacro”, sarà qui la parola discriminante (...) Ora, il mito è appunto un conoscere il simulacro attraverso il simulacro. Il racconto mitico non solo non si oppone all’ “oceano sterminato della dissimiglianza” ma sembra esaltarlo, come se nulla potesse trapassare la barriera variegata dell’apparire (...) Quanto all’uomo da espellere, Platone non lo definisce innanzitutto poeta ma “uomo capace di trasformarsi sapientemente in tutto”. Da ciò s’intende che l’opposizione platonica, prima ancora che a un certo uso della parola, si rivolge a una certa pratica della metamorfosi (...) dove si abbandona addirittura il regno della parola e due tipi di conoscenza si scontrano. Platone allude qui al trauma, alla spaccatura nella storia della conoscenza, che avviene quando, invece di dire: *a* si trasforma in *b*, si dice: *a* è *b*.<sup>22</sup>

Ma Platone “non condanna i miti in quanto tali: se fosse così non potrebbe augurarsi che ne vengano diffusi altri, epurati e debitamente corretti. Condanna i miti in quanto falsi: anche se, avverte, in essi c’è qualcosa di vero”.<sup>23</sup>

E’ il poeta, dunque, il temibilissimo rappresentante, custode della “conoscenza della metamorfosi”. Ed è proprio in quanto poeta che Omero subirebbe l’ “ostracismo”, l’ “espulsione” – quasi vittima di un linciaggio (usiamo consapevolmente una terminologia “vittimaria”) – da parte della

---

<sup>19</sup>Ivi, p. 488.

<sup>20</sup>Ibidem.

<sup>21</sup> Ivi, p. 489. Come nota lo stesso Calasso (d’accordo con i giudizi di Blumenberg e Coupe), nessuno “ha praticato il mito in modo altrettanto ambivalente (...) una versione opposta a quella dichiarata nella *Repubblica* ci viene offerta da Platone nel *Fedone*” (ivi, p. 494).

<sup>22</sup>Ivi, pp. 490-91.

<sup>23</sup> C. Ginzburg, “Mito”, in AA.VV., *I greci. Storia, cultura, arte società*, Einaudi, Torino 1996, vol. I, p. 198.

città, di quella *polis*, il cui nascente spirito teoretico – incarnato dal filosofo “metafisico” *par excellence*, Platone – non ne tollererebbe le insidie. Anche perchè, non sarebbero le semplici insidie di un poeta, di un artista, bensì quelle di un vero e proprio “stregone”. Non può essere altrimenti che uno stregone, infatti, colui il quale afferma, non tanto che *a* si trasforma in *b*, che il reale può risolversi nell’immaginario, che la verità cambia in menzogna, ma piuttosto, e in maniera ancora più “tragica” (o comica, “è” la stessa cosa) e “perversa”, che *a* “è” *b*, che il reale “è” l’immaginario e che la verità “è” menzogna. Uno stregone – “esattamente come il dio che egli canta”<sup>24</sup> – sul quale si allunga l’ombra di Dioniso, il dio delle metamorfosi, la cui epifania “determina dunque l’incrinarsi di tutte le opposizioni nette”.<sup>25</sup> Non è un caso – come giustamente nota Massimo Fusillo – che sia proprio il Novecento e, con maggiore evidenza la sua fase postmoderna, ad assistere ad un vero e proprio ritorno di Dioniso e del dionisismo. E non soltanto ad un livello estetico ma anche ad uno, più strettamente, conoscitivo. Come non scorgere, infatti, una sopravvivenza (o un ritorno) della “conoscenza della metamorfosi” nella scoperta dell’inconscio da parte di Freud e nella sua logica “simmetrica” e “maculare” che, uno degli interpreti più acuti e intelligenti del freudismo – il cileno Matte Blanco -, ci rivela in tutta la sua enigmatica paradossalità,<sup>26</sup> dove la “logica” convive con la “bi-logica”, dove, appunto, *a* “è” contemporaneamente anche *b*. O nella scoperta, similmente paradossale e “scandalosa” – da parte di Heisenberg –, del principio di indeterminazione, completata e messa a punto da quella del principio di complementarità ad opera di Niels Bohr; della geometria dei frattali da parte di Mandelbrot, dei paradossi matematici ad opera di Gödel e, ancora, nell’avanzare di tutte quelle logiche a più valori che, superando l’impostazione binaria della logica classica, inaugurano il sentiero della “complessità”.<sup>27</sup>

Il dionisismo, infatti, ci suggerisce che “emozione e pensiero sono due logiche che si ibridano di continuo fra di loro, e che hanno bisogno l’una dell’altro per potersi alimentare”.<sup>28</sup> Alla stessa maniera, non opposta bensì complementare (anche su questo torneremo più avanti), del dionisiaco e dell’apollineo nietzschiani, del mito e del logo.

<sup>24</sup>Ivi, p. 490.

<sup>25</sup>M. Fusillo, *Il dio ibrido. Dioniso e le “Baccanti” nel Novecento*, Il Mulino, Bologna 2006, p. 17.

<sup>26</sup>I. Matte Blanco, *L’inconscio come insieme infiniti. Saggio sulla biologica* (1975), tr. it., Einaudi, Torino, 1981. Cfr. a tal proposito anche Fusillo, cit., pp. 16-17.

<sup>27</sup>Sulle logiche dischiuse dalla complessità cfr. G. Gembillo, *La complessità e le sue logiche*, in “Complessità”, anno I, n. 1, 2006, pp. 71-94.

<sup>28</sup>M. Fusillo., cit., p. 8.

Ma sul poeta-stregone si allunga anche l'ombra di quell'Edipo che, al cospetto della sfinge e come in un gioco di specchi, scopre che la "scandalosa" verità che si cela dietro l'enigma ha la sua stessa faccia, il cui riflesso abbagliante – allo stesso modo in cui affogherà Narciso – lo renderà cieco. Incapace di resistere alla vista di quella verità che lo vedrebbe non soltanto un "potenziale" parricida ma (il) parricida, non soltanto capace (potenzialmente) di "trasformarsi" nell'omicida del proprio padre (*a* si trasforma in *b*) ma di "essere" egli stesso lo sventurato assassino (*a* è *b*). La volontà di sapere, dunque, "conduce all'oscurità senza nome",<sup>29</sup> allo scacco, all'impossibilità di sapere. Al di là delle colonne d'Ercole della ragione e della "rappresentazione" l'uomo scopre l'orrore (che al contempo ha una straordinaria forza comica) della contraddizione e del paradosso, l'orrore del caos e del senza nome, diventando "nessuno", alla maniera di Ulisse e "tutti gli uomini della storia", alla maniera di Nietzsche. Sarà proprio questo l'orrore che, a partire dal terrore delle favole, l'uomo teoretico tenterà di esorcizzare, inaugurando la razionalità occidentale.

Nella contesa tra Platone ed Omero si manifesterebbe, dunque, la nascita del pensiero occidentale, di quel pensiero "metafisico" e "analitico" che caratterizzerà tanto la filosofia quanto la "scienza classica". A spuntarla – quasi in una riproposizione (un meta-punto di vista) del "crimine primordiale" (di quella "scena d'origine" dove abbiamo visto la cultura prendere il sopravvento sulla natura) – sarà una conoscenza quantitativa che "divide" e "separa", a scapito di una conoscenza intuitiva e "metamorfica" che include e contestualizza. Ma come vedremo sarà soltanto una tappa nel lungo cammino della conoscenza umana. Soltanto una battaglia vinta di una lunga guerra ancora in corso. Ma vale la pena tornare nuovamente a Calasso:

L'opposizione ultima sarebbe dunque questa: da una parte una conoscenza che oggi chiameremmo algoritmica: una catena di enunciati, di segni vincolati dal verbo essere; dall'altra una conoscenza metamorfica, tutta interna alla mente, dove il conoscere è un pathos che modifica il soggetto conoscente, un sapere che nasce dall'immagine, senza mai distaccarsene né ammettere un sapere a esso sovraordinato. Una conoscenza sospinta da una forza inesauribile, che però ha la grazia di presentarsi come un artificio letterario: l'analogia. In questo duello mortale, quando la forma predicativa della conoscenza divenne egemone, una delle sue prime preoccupazioni fu quella di sviluppare una teoria del mito che ne esautorasse il potere conoscitivo. Il primo sintomo del terrore delle favole fu così l'elaborarsi di una qualche costruzione teorica della loro origine (...) Condannando Omero, ciò che Platone stava compiendo era dunque un grandioso tentativo di scalzare un'intera forma della conoscenza.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> F. Rella, *Metamorfosi. Immagini del pensiero*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 14.

<sup>30</sup> R. Calasso, cit., pp. 491-92.

La conoscenza “algoritmica” di cui parla Calasso, altro non sarebbe allora che la conoscenza inaugurata dalla “metafisica”, nella veste di bardo annunziatore dell’alba del pensiero occidentale. Una conoscenza in cui parole e immagini “aprono una via al pensiero, attraverso le cose, verso la forma”.<sup>31</sup> A una forma dove “la testa della Medusa raffigurata rappresenta la paura, ma non è la paura stessa”.<sup>32</sup> Una conoscenza opposta a quella della metamorfosi dove, al contrario, la testa della Medusa “è” la paura stessa. Il conoscere di questa conoscenza, “è un pathos che modifica il soggetto conoscente”, sfuggendo alle sue stesse intenzioni, spersonalizzandolo, trasfigurandolo e quasi raggiungendo, così, il cuore del mistero del linguaggio. E’ il conoscere del pensiero mitico-simbolico “dove il linguaggio parla di se stesso e delle proprie possibilità”,<sup>33</sup> rivelandoci, così, la verità di Edipo, l’impossibilità stessa “di interpretare il mito, quando è il mito stesso che già ci interpreta”,<sup>34</sup> l’impossibilità stessa di svelare l’enigma, di conoscere la verità. Proprio nella misura in cui, paradossalmente, la stessa verità è a nostra portata di mano, siamo noi stessi. E’ a questo stadio dell’evoluzione della ragione occidentale che “l’uomo può pensare un dominio sulle cose che prima, senza nome e senza figura apparivano come immerse in un indomabile orrore. Ma questo pensiero, via via che esercita il suo potere si trasforma in un sogno, nel sogno della ragione (...) E’ nella massima tensione di questo sogno che la Grecia ha cominciato un processo di razionalizzazione, e quindi di negazione, del mito”.<sup>35</sup>

Ma bisognerà attendere un altro passaggio sacrificale perchè si compia definitivamente quel sogno cominciato nella Grecia di Platone, il “sogno della ragione” appunto. A compierlo sarà un altro filosofo, *Descartes* (Cartesio). Con il suo “metodo”<sup>36</sup> che “separa, disgiunge, misura e riduce tutto ad unità”,<sup>37</sup> il filosofo inaugurerà il pensiero analitico “che consiste nel dividere in pezzi i fenomeni complessi per comprendere il comportamento del tutto a partire dalle proprietà delle sue parti”.<sup>38</sup>

---

<sup>31</sup> F. Rella, cit., p. 14.

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> U. Eco, “Il modo simbolico”, in *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984, p. 254. Eco si riferisce qui al simbolismo poetico moderno che definisce, in accordo con la nostra tesi, un simbolismo “secolarizzato”.

<sup>34</sup> R. Calasso, cit., p. 497.

<sup>35</sup> F. Rella, cit., p.15.

<sup>36</sup> Cfr., R. Descartes, *Discorso sul metodo*, a cura di E. Gilson e E. Carrara, La Nuova Italia, Firenze 1988.

<sup>37</sup> A. Anselmo, *Edgar Morin. Dalla sociologia all’epistemologia*, Guida, Napoli 2006, p. 115. “

<sup>38</sup> F. Capra, *La rete della vita*, cit., p. 30. “Cartesio basava la sua concezione della Natura sulla separazione fondamentale di due sfere distinte e indipendenti: la sfera dello spirito e quella della materia” (ibidem), *res cogitans e res extensa*.

Ecco come Franco Rella argomenta, in maniera convincente, questo passaggio:

Lo strumento più potente che la ragione ha prodotto, o sognato, per dominare il caso, per trasformarlo in una fitta rete causale, è indubbiamente il *metodo*. Il *Discorso sul metodo* di Descartes è il testo inaugurale della scienza e della filosofia, o più generalmente, del pensiero moderno. Mito e magia avevano potuto sopravvivere accanto alla geometria, accanto alle teorie e alle strategie platoniche e aristoteliche, ma dopo il gesto cartesiano queste strategie del pensiero vengono degradate come movimenti del pensiero prescientifico, del pensiero malato, del pensiero selvaggio. Il discorso sul metodo sembra aver interrotto il transito fra *logos* e *Mythos* (...) Descartes ha compiuto, con la sua opera, un “atto sacrificale”. Ha reciso fuori dell’ordine della ragione una parte definita “trascurabile”, vittima condannata a non esistere.<sup>39</sup>

Ma non basterà il colpo di mano cartesiano per relegare “mito e magia” a movimenti del “pensiero prescientifico” e del “pensiero selvaggio”. Ecco come Lucien Lévy-Bruhl, avversario dell’antropologia evoluzionista di Frazer, che “considerava insensibile riguardo al pensiero primitivo e timoroso degli eccessi dell’immaginazione mitopoietica”,<sup>40</sup> sembra appunto smentire questo assunto:

Non è soltanto nella mitologia che i primitivi si mostrano insensibili a contraddizioni che noi riterremo esplosive. Come ho avuto modo di dimostrare altrove, in particolare a proposito della “partecipazione”, questa indifferenza è una delle caratteristiche per le quali le abitudini mentali dei primitivi contrastano più visibilmente con le nostre. Quando i primitivi hanno la sensazione viva e netta di una contraddizione non ne sono colpiti meno di noi: è chiaro che la struttura fondamentale dello spirito umano è dappertutto la stessa, rifiutano la contraddizione con la nostra stessa convinzione. Ma uno dei tratti distintivi della loro mentalità consiste precisamente in questo: spesso ciò che per noi è

---

<sup>39</sup> F. Rella, cit., p. 15. Ma Cartesio “che non era fondamentalmente cartesiano, notava: ‘Ci si potrà sorprendere che i pensieri profondi si trovino negli scritti dei poeti e non in quelli dei filosofi. La ragione è che i poeti si servono dell’entusiasmo e sfruttano la forza dell’immagine’ ” (E. Morin, *La testa ben fatta*, cit., p. 94). Questo secondo Cartesio non sfugge neppure a Rella: “La filosofia successiva ha rifiutato il gesto sacrificale, spingendolo fino al rifiuto di quella ‘parte autobiografica’ del *Discorso sul metodo* che costituisce invece, come afferma Valéry, proprio il ‘punto da riprendere’. E’ proprio dall’analisi di questa ‘parte maledetta’ che possiamo scoprire, come afferma ancora Valéry, che nel cogito cartesiano ‘non c’è sillogismo e nemmeno significazione letterale. Ma c’è un colpo di forza. Un colpo di mano sul caso. E, leggendo attentamente il testo cartesiano, possiamo scorgere come questo colpo di mano sul caso si generi dal caso stesso, possiamo scorgere come disordine e bisogno d’ordine siano ugualmente presenti nello spirito umano, e come, contrapponendosi, essi assumano talvolta un aspetto mostruoso” (ivi, p. 16). Per una riflessione analogamente complessa, che ne “decostruisce” il pensiero fin quasi ad accogliere la paradossale obiezione moriniana: “Cartesio non era fondamentalmente cartesiano”, cfr. J. Derrida, “Cogito e storia della follia”, in *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 39-79.

<sup>40</sup> L. Coupe, cit., P. 33.

contraddittorio, non pare loro tale e li lascia indifferenti. Sembrano accettare facilmente la contraddizione e, in questo senso, essere prelogici.<sup>41</sup>

Ma, se qui traspare ancora una differenza tra il pensiero “prelogico” e quello razionale interpretabile in chiave metafisico-evolutiva, sarà lo stesso Lévy-Bruhl, in un’interessante autocritica, a ribadire, e con maggior forza, l’assoluta impossibilità di un’emancipazione definitiva da forme mitiche di pensiero.<sup>42</sup> E, persino un razionalista come Wittgenstein, si dichiarerà manifestamente ostile nei riguardi dell’atteggiamento demistificante dell’antropologia di marca frazeriana, financo nei riguardi della magia. Paradossalmente, infatti, secondo Wittgenstein “la magia diviene pericolosamente vera e terribile quando si innesta, oggi, su di essa un processo mitogenetico per opera di coloro che vogliono dire la verità sulla magia”.<sup>43</sup> Anche con il grande filosofo del linguaggio – sebbene stavolta da un versante tutto razionalista e analitico – assistiamo, dunque, ad un scacco della verità (nel senso inteso dalla metafisica) percepita ancora una volta, comunque, come inscindibile da forme mitiche di pensiero. Ma sarà proprio il pensiero scientifico, nel corso del XX secolo a “redimerci” dal peccato di *ybris* e dalla sete di vendetta che animano la razionalità occidentale.<sup>44</sup> L’obiezione all’affermazione di Adorno - “mitica è la celebrazione dell’insensato come senso”, che sembra riconoscere “la compiuta incompatibilità del mito con la forma razionalizzata della realtà”<sup>45</sup> – da parte di Blumenberg:

A tale funzionalismo del mito, rigoroso e quasi demonizzato si oppone d’altra parte la sua libertà fluttuante, la sua crescita fantastica che sembra avere la naturalezza e la non violenza dell’organico, l’ovvietà di ciò che è stato stabilito sin dalle origini<sup>46</sup>

---

<sup>41</sup> L. Lévy-Bruhl, *La mitologia primitiva* (1936), trad. it. di S. Leuer, Roma, Newton Compton, 1973, pp. 19-20.

<sup>42</sup> Cfr. L. Lévy-Bruhl, *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, a cura di M. Leenardt, P.U.F., Parigi 1949.

<sup>43</sup> F. Jesi, “Wittgenstein nei giardini di Kensington”, in *Materiali mitologici*, Einaudi, Torino 1979 e 2001, p. 173.

<sup>44</sup> Sarà ancora una volta lo straordinario acume nietzschiano a individuare, prima, il rapporto che intercorre e lega in maniera indissolubile lo spirito di vendetta, la morale e il pensiero metafisico occidentale e a sferrare poi, contro gli stessi, quel duro attacco che condurrà il suo pensiero alla “trasvalutazione di tutti i valori”.

<sup>45</sup> Cfr. Th. W. Adorno, *Dialettica negativa* (1966), Einaudi, Torino 1980, pp. 106-107. A una simile visione che ci sembra ancora costretta nelle angustie di un’idea metafisica della storia si potrebbe accostare persino la fondamentale opera di E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche* (1923), tr. it., La Nuova Italia, Firenze 1961.

<sup>46</sup> H. Blumenberg, cit., p.45.

sembra oggi poter essere condivisa, dalla “scienza della complessità”,<sup>47</sup> in grado di conferire proprio alla natura (all’organico), quegli attributi di dinamicità e “libertà fluttuante” (in netto contrasto con la “scienza classica” che costruiva in laboratorio una natura statica e congelata) che sembrano essere propri del mito. Sarà, dunque, il “pensiero complesso” a riattivare quel transito fra *Logos* e *Mithos* – che il *Metodo* cartesiano aveva momentaneamente interrotto, arginato – esorcizzando il “terrore delle favole” e inaugurando quel cammino verso un “pensiero doppio”, che possa “far convergere le categorie antitetiche dell’interpretazione del mito in un rapporto di fondazione”<sup>48</sup> dove *Mithos* e *Logos*, caos (caso) e ordine (necessità), fantasia e pensiero non siano fra essi opposti, bensì complementari.<sup>49</sup>

Nino Arrigo.

---

<sup>47</sup> Sulla scienza della complessità fondamentale è il lavoro di Edgar Morin che giunge a teorizzare – attraverso la sua opera di elaborazione del *Metodo* – un “pensiero complesso”. Di Morin, oltre alla sua “monumentale” opera di elaborazione del “Metodo” (manifestamente antitetica all’impostazione cartesiana, a partire dalla sua dimensione), giunta ormai al suo settimo volume, segnaliamo anche: *Introduzione al pensiero complesso* (1990), Sperling & Kupfer, Milano 1993; *La testa ben fatta. Riforma dell’insegnamento e riforma del pensiero* (1999), Raffaello Cortina, Milano 2000, sintesi illuminante delle nuove coordinate del “pensiero complesso” indirizzate verso una riforma (quanto mai utile ed auspicabile) dei programmi d’insegnamento, tenendo conto della “tensione” generata dalla doppia prospettiva “locale-globale”; *I miei demoni* (1994), Meltemi, Roma 1999, straordinario esperimento “ibrido” a metà tra autobiografia e saggio divulgativo.

<sup>48</sup> Ivi, p. 47.

<sup>49</sup> Cfr. E. Morin, “Il doppio pensiero Mithos-Logos”, in *Il metodo 3. La conoscenza della conoscenza* (1986) tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2007.