

# OPINIONI

## Il ritorno del mito

*Aldo Carotenuto, Roma*

### 1. Demitizzazione

È innegabile che una delle chiavi per comprendere il mondo moderno e anche quello, come si usa oggi dire, «postmoderno» si trovi nel concetto di secolarizzazione e in quello, apparentato, di demitizzazione. A partire dall'Illuminismo, ma si potrebbe andare ancora a ritroso nel tempo della nostra cultura, gli uomini si sono, per così dire, «appropriati» del mondo, o hanno cercato di farlo, tentando sistematicamente di «espungere» da esso le ragioni del mistero, del mito, dell'alterità in quanto tale. Contro tali ragioni si è insomma levata prepotentemente la «ragione». Gli dei sono stati scalzati (ma non per molto, come vedremo e, forse, mai del tutto) dall'unica «Dea Ragione». E qua! è in fin dei conti l'idea che è sottesa al dispiegarsi di questa Dea e al suo inverare le intime ragioni della scienza? L'idea della dominabilità della natura, un'idea che potremmo a buon diritto, e con buona dose di paradosso, definire «mitica». Un'idea sulla quale dovrò più avanti ritornare quando si tratterà di declinare la presenza del mito fin dentro le ragioni della scienza. Sarà il caso di prendere in considerazione qualche autore rappresentativo della stagione dei lumi per meglio comprendere cosa effettivamente accade nell'Europa del Settecento allo *Zeitgeist* di quel periodo così denso di sviluppi futuri. Si pensi allora, a titolo di esempio, allo

scritto, pubblicato nel 1697 da John Toland, intitolato, programmaticamente ed eloquentemente *Cristianesimo senza misteri*. Toland, un appartenente a quella schiera di pensatori chiamati «liberi» (freethinkers), un analogo dei cosiddetti «philosophes» di Francia, sosteneva la preminenza della ragione nei confronti della fede. L'idea di fede viene ricondotta nell'alveo della ragione. Di Dio e della religione è la ragione che può render pienamente conto, la ragione dell'uomo. In ciò Toland si rivela un compiuto «deista». Non esistono misteri nel cristianesimo, di tutto può dare esaustive spiegazioni la ragione. Il mistero corrisponde esclusivamente a ciò che la ragione non ha ancora chiarito ma che è in via di chiarire. Si tratta in fin dei conti d'una questione meramente temporale, in ottemperanza alla concezione illuminista di progresso che prevede, appunto, un «progressivo rischiaramento» delle zone d'ombra che ancora s'oppongono alla metodica azione della ragione. La secolarizzazione si mostra qui nella specie d'una progressiva riduzione di spazio alle ragioni della fede, del mistero, del trascendente, in una parola del «mitico». Ogni pretesa metafisica, ogni pretesa di trascendenza viene ridefinita sul piano della ragione, del «secolo», viene cioè «secolarizzata», viene destituita di incanto. E dopo Toland si pensi brevemente a quello che un «philosophe» per eccellenza quale fu Voltaire aveva da dire riguardo ai miti. Voltaire considerava i miti come un'espressione della non ragione: si trattava, secondo lui, di vaneggiamenti di selvaggi e di invenzioni escogitate da furfanti. I miti defenestrano la verità. La ragione ristabilisce la verità, togliendo i vaneggiamenti che la nascondono all'uomo. In ciò sembra essere anche all'opera una sorte di perversione temporale, in base alla quale quanto precede ritiene un minimo di valore rispetto a quanto segue. Di qui, ad esempio, la svalutazione illuminista del medioevo, considerato «epoca buia», svalutazione che sarà ricomposta a partire da Vico e dai romantici tedeschi. Ho detto prima che, soprattutto a partire dalla stagione illuministica, gli dei sono stati scalzati dalla dea ragione e ho aggiunto «non per molto». In realtà tale espressione

risulta essere, a ben vedere, inesatta. Si potrebbe facilmente dimostrare che gli dei non hanno mai veramente, completamente abbandonato gli uomini. Si pensi soltanto alla circostanza che vuole il nostro Giambattista Vico contemporaneo di Toland e per buona parte di percorso degli illuministi francesi, Voltaire, d'Holbach, La Mettrie etc. Sappiamo che Vico annetteva un grande valore ai miti che con stupenda espressione chiamava gli «universali fantastici». Diversamente da Voltaire i miti hanno per Vico la loro verità perché hanno la loro autonomia, un'idea, questa dell'autonomia del mito, che sarebbe stata ribadita da un grande studioso di mitologia come Karl Kerényi. Nella concezione vichiana già possiamo riconoscere alcune delle basi di quello che sarà il nostro discorso sul ritorno del mito. Il mito costituisce, per così dire, «il linguaggio necessario» dei nostri progenitori. Ad essi mancavano i concetti, ma non il bisogno esistenziale di pensare la propria esistenza e la propria conflittualità. I miti, dunque, gli universali fantastici soddisfacevano appunto questa esigenza esistenziale. Dove per «esistenziale» occorre intendere, come vuole la lettera, l'ec-sistere ovvero l'emergere e, per impiegare un termine più vicino alla concezione junghiana, il differenziarsi dal terreno della «sola» realtà. Mi sembra che nella espressione «universali fantastici» si trovi condensato il senso stesso del nostro discorso sul ritorno del mito. Da una parte il termine «universali» e dall'altra l'aggettivo «fantastici» (che sta a significare, più o meno «inerenti all'immaginazione») rimandano alla presenza nel genere umano di quella che è stata chiamata la «base poetica della mente». Tale base poetica della mente ha il suo linguaggio e tale linguaggio è sostanziato dall'immaginazione. I mitologemi, ovvero le unità del discorso mitico, corrispondono ad altrettante immagini e non vediamo come possa essere altrimenti. La relazione tra mito e immaginazione, tra ritorno del mito e immaginazione, è una relazione intrinseca, necessaria, ultimativa.

Su questa falsariga potremmo già iniziare a pensare alle ragioni profonde del ritorno del mito nel nostro tempo. Se il mito ritorna è perché l'uomo nutre bisogni che non possono essere soddisfatti in altro modo. Se il mito ritor-

na e ritorna il suo linguaggio e ritornano le sue immagini, ciò può essere intanto spiegato in ragione d'una esigenza che potremmo definire, sinteticamente, «esistenziale». Si può insomma fin d'ora muovere la seguente ipotesi: esiste una specificità del mito ed esiste una specificità dei bisogni e delle esigenze cui esso va incontro. Ciò detto, non sembra che tale specificità sia eludibile. L'ineludibilità del mito costituisce poi, al tempo stesso, un tratto caratteristico di quel ritorno di cui qui stiamo facendo questione.

Se è vero che il romanticismo (a partire dall'alveo fecondo della cultura tedesca) ha mantenuto in piedi le relazioni degli dei e degli uomini, e non è certo casuale che Vico sia stato così influente nella cultura tedesca di fine Settecento e degli inizi dell'Ottocento, è anche vero che la tendenza demitizzante e secolarizzante espressa dallo *Zeitgeist* d'Europa soprattutto a partire dalla stagione illuministica (ma si pensi anche al Seicento di Cartesio, tanto per fare un nome che non ha bisogno di ulteriori presentazioni) ha segnato una certa tendenziale predominanza. Penso in particolar modo alla stagione positivista, quella stessa nella quale è cresciuto intellettualmente il padre della psicoanalisi Sigmund Freud.

Nello *Zeitgeist d'Europa* è stato possibile in questo modo, sulla falsariga dell'Illuminismo e del Positivismo, l'approdo d'un discorso che toglie Dio e gli Dei, l'approdo d'un annuncio che si propone come alternativo a quello un tempo dato dal Cristo, l'annuncio della morte di Dio. Ora, c'è una relazione profonda anche in questo caso tra l'annuncio della morte di Dio e il discorso demitizzante che caratterizza in modo così profondo larga parte della cultura europea a partire soprattutto dalla stagione illuminista. Un modo della demitizzazione e secolarizzazione, con fulcro nella stagione illuministica, è appunto quello inaugurato dalla frase «Dio è morto» di Nietzsche, frase che riecheggia quella antica, riportata da Plutarco, secondo la quale era morto il grande dio Fan (e con esso, potremmo dire, la stessa cultura antica). Sulla falsariga di Nietzsche, ma anche di teologi come Bonhoeffer, si è sviluppata, in special modo a partire dagli anni Sessanta, una teologia radicale cosiddetta «della morte di Dio», sviluppatasi negli

(1)T.J.J. Altizer - W. Hamilton, *La teologia radicale e la morte di Dio* (1966), Milano, Feltrinelli, 1981 (prima ed. 1969).

Stati Uniti in seno al protestantesimo (1). I suoi più illustri rappresentanti, che rispondono ai nomi di Thomas Altizer e William Hamilton, sostengono che la morte di Dio è un «evento storico», nel senso che un Dio c'è stato un tempo ed era un tempo necessario, ma ora non c'è più e non è più sperabile un suo ritorno, ne c'è bisogno d'un suo ritorno. E tuttavia lo stesso William Hamilton parla di questo non esserci più di Dio come di un «mito protestante». Qui sembrerebbe che l'idea stessa di «mito» sia più «forte» di quella, variamente usurata, di Dio. Per altri versi il fatto che tale teologia radicale della morte di Dio si sia sviluppata su suolo americano e abbia, a detta dei suoi rappresentanti, «una forma caratteristicamente americana» da molto da pensare. Non è certo casuale infatti che un paese quasi totalmente secolare (almeno all'apparenza) come gli Stati Uniti abbia visto nascere un pensiero teologico così radicale. Ma, come vedremo, non è senza minore interesse il fatto che in questo stesso paese, quasi a compensazione di tale tendenza del pensiero, un altro pensiero abbia preso piede, il pensiero d'un nuovo politeismo, d'una nuova nascita degli dei.

Un ventennio prima, rispetto ai teologi della morte di Dio, il grande teologo protestante Rudolf Bultmann ha inoltre reso ancor più incisivo tale movimento di demitizzazione con la sua proposta di una «demitizzazione», appunto, del Nuovo Testamento. Secondo Bultmann, infatti, lo strato mitico del Nuovo Testamento (e per strato mitico vanno intesi gli angeli, i diavoli, l'ascensione, i miracoli etc.) nasconde il vero senso, ovvero il senso esistenziale (quello che vale per noi qui e ora del messaggio evangelico) delle scritture. Per arrivare a tale fondo significativo occorre, secondo Bultmann, togliere i miti evangelici, ovvero occorre demitizzare. Il presupposto da cui parte Bultmann è che una raffigurazione mitica dell'universo (quale è quella presente del Nuovo Testamento) non è in grado di comunicare nulla di significativo all'uomo d'oggi, che è uomo smaliziato, disincantato. «In quanto discorso mitologico» così scrive Bultmann nel suo lavoro del 1941 *Nuovo Testamento e mitologia. Il problema della demitizzazione del messaggio neotestamentario* «non è credibi-

le dagli uomini di oggi, giacché per costoro la figura mitica del mondo è dissolta» (2).

Vedremo più avanti la risposta a tale programma bultmanniano data da altri grandi teologi di area tedesca. Per ora mi limito a dire che quello di Bultmann appare un pregiudizio, nella misura in cui non tiene conto del semplice fatto che il mito è reale, e dico «reale» nel senso che il mito agisce, ha effetto sulle vite degli uomini, come è dimostrato, ad esempio, dalla teoria e clinica psicoanalitica.

Un modo ulteriore di nominare la secolarizzazione e la demitizzazione è quello di cui ci ha parlato Max Weber quando ha teorizzato, nel suo lavoro *La scienza come professione*, il processo noto come «disincantamento del mondo». Cos'è disincantamento del mondo secondo Weber? È il risultato dell'avvento della ragione al dominio. «Non occorre più» afferma Weber «ricorrere alla magia per dominare o per ringraziarci gli spiriti, come fa il selvaggio per il quale esistono simili potenze. A ciò sopperiscono la *ragione* e i mezzi tecnici». Come si può ben comprendere da questa citazione il discorso di Weber ci introduce al significato della ragione scientifica, discorso sul quale dovremo ritornare per verificarne più da vicino le commistioni mitiche.

Sulla falsariga delle posizioni espresse da Weber possono essere inquadrare anche le osservazioni di Gregory Bateson sulla «razionalità finalizzata» (che è poi un modo di dire la razionalità scientifica). Ebbene, secondo questo teorico «sistemico» la razionalità finalizzata distrugge la vita là dove non è soccorsa da fenomeni quali l'arte, la religione, il sogno e, in una parola, il mito.

## 2. Rimitizzazione

Secolarizzazione e demitizzazione sono movimenti dello *Zeitgeist* in cui, per dirlo in modo estremamente sintetico, qualcosa viene tolto. Viene tolto il mistero (come è nel caso del cristianesimo secondo il libero pensatore Toland), vengono tolti i miti, viene tolto il soprannaturale, vengono tolte le immagini. Ma a tale movimento «negativo» risponde (per reazione, almeno in certi momenti della sto-

(2) R. Bultmann, *Nuovo Testamento e mitologia. Il problema della demitizzazione del messaggio neotestamentario* (1941), Brescia, Queriniana, 1985 (5ª ed.), p. 106.

ria dello *Zeitgeist*) e corrisponde (perché, potremmo dire, la base poetica della mente umana rinnova ad ogni stagione della storia i suoi bisogni) un processo contrario che potremmo legittimamente chiamare di «rimitizzazione». Al processo di secolarizzazione e demitizzazione risponde, insomma, come per necessaria e ineluttabile compensazione, un processo inverso che si fortifica in special modo nel corso della stagione romantica.

La concezione vichiana degli «universalisti fantastici» viene ripresa soprattutto dal romanticismo tedesco e da lì passerà alla stagione psicoanalitica, a Freud, che fonderà le sue concezioni sul «complesso d'Edipo» e ci parlerà di «narcisismo» (nominando per mezzo del mito, dunque, e dimostrando così implicitamente la coappartenenza delle ragioni e delle regioni della psiche a quelle della mitologia); a Otto Rank, che dedicherà al mito (ad esempio a mitologemi quali quello della nascita dell'eroe) parecchi suoi lavori; a Jung i cui archetipi (ovvero immagini primordiali che improntano della propria realtà l'esperienza degli uomini) richiamano da vicino gli universalisti fantastici di Vico e anzi ne costituiscono un significativo corrispettivo.

La presenza del mito nella psicologia che si diparte da Jung diventa ancora più ragguardevole in autori come Neumann (che ripropone il proprio discorso a partire dal mito dell'eroe, che è mito dell'acquisizione di consapevolezza da parte dell'uomo, e che dedica un importante volume alle figure della «Grande Madre», mitologema cardine non soltanto della cultura mediterranea ma anche fondante d'un modo di far terapia) e Hillman, fondatore di quella «psicologia archetipica» che apre il nostro sguardo al ritorno degli dei.

Viene facile pensare agli archetipi di Jung come a un corrispettivo, un analogo (se non un equivalente) degli universalisti fantastici di Vico. L'interesse di Jung per la mitologia e la fenomenologia religiosa, il riconoscimento di una funzione 'religiosa' della mente - laddove Freud aveva invece considerato la religione un'illusione - diventa il punto di contatto tra la sua opera e quella di altri mitologi e storici delle religioni. Citiamo tra gli altri i nomi di Rudolf Otto, Karl Kerényi, Joseph Campbell, Mircea

Eliade, Van der Leeuw. Valgano su tutti di casi di Kerényi e Campbell, autori alla luce delle cui opere veramente possiamo parlare di rimitizzazione.

Tale rimitizzazione ha a che vedere con il concetto di archetipo, concetto che riceve comunque letture non univoche a seconda degli autori. Per Jung gli archetipi sono strutture dell'inconscio collettivo e, nei miti, l'archetipo, di per sé irrapresentabile, ha modo di manifestare la propria operatività. L'uomo di oggi, come l'uomo che l'ha preceduto nel corso della storia, viene in qualche modo raccontato nel mito, ovvero lo sperimenta, piuttosto che inventarlo. I miti sono altrettante rivelazioni della psiche cioè modi della psiche di rivelarsi.

Kerényi, dal canto suo, rivendica, come ho già accennato, l'autonomia del mito, e della scienza che se ne occupa, dalle altre scienze umane, compresa la psicologia. Il mito è per lui l'espressione di una *Weltanschauung* che contraddistingue una cultura, un popolo. Come già per Eliade, il mito costituisce un modello esemplare, un modello nel quale l'umanità rispecchia i suoi drammi fondamentali. Le figure mitologiche non sono dunque immagini archetipiche, ma «prototipi della maniera umana dell'esistere». Per lo studioso ungherese i diversi mitologemi non possono essere considerati la variazione culturale di un archetipo che, in sé inconoscibile, si palesa nell'immagine mitica - come invece sostiene Jung. L'archetipo kerényiano appartiene a ciascun essere umano e, invece di rivelarsi, di apparire all'individuo, è da questi creato ogni qualvolta vive la sua profonda unione con il mondo. L'archetipo plasma e modella, ma è anche plasmato e modellato.

Se l'incontro con lo psicologo è dunque possibile in quanto Jung, a differenza di Freud, non riduce il mito a un'espressione psicopatologica, ma riconosce l'autonomia della vita simbolica di cui il mito è una delle forme principali, la diversa accezione con la quale i due studiosi usano il termine 'archetipo' segna una linea, di demarcazione tra i due modi di accostarsi al mito.

Mentre per molti studiosi la teoria degli archetipi rimane una lettura psicologica del fatto religioso, per altri questa teoria informa nettamente il loro pensiero. È questo il



caso del mitologo e storico delle religioni Joseph Campbell, autore di opere importanti come *L'eroe dei mille volti* e *Le Maschere di Dio* e della lunga intervista *Il potere del mito* (del 1988) nel corso della quale lo studioso statunitense riconosce il ruolo che ha avuto Jung sulla sua formazione culturale. Quella degli archetipi non è per Campbell solo una teoria psicologica che per uno studioso delle religioni può essere interessante, per quanto non indispensabile, conoscere, ma un modello della psiche che consente di accostare e comprendere fenomeni estremamente diversi tra loro, tra i quali appunto i miti e le religioni.

Figure eminenti del post-junghismo appartenenti soprattutto alla scuola classica e a quella archetipica - da Marie Louise von Franz a Joseph Henderson, da Edward Edinger al già citato James Hillman - mostrano per miti, fiabe e religioni uno spiccato interesse, al punto da porre questi miti al centro del loro impianto teorico. Da questo, reciproco intreccio nascono una terminologia e una visione psicologica che si lasciano arricchire dal contributo della storia delle religioni. Come Jung ha tratto da Otto il termine 'numinoso', così Hillman mutua dal *mundus imagi-naiis*, questo mondo di mezzo tra terra e trascendenza di cui parla l'islamista Corbin, la sua concezione dell'immaginale.

Il processo di rimitizzazione che stiamo cercando di declinare non si limita certo alle regioni della psicoanalisi o della psicologia analitica, non si conclude con Freud, Jung e i loro epigoni. Il richiamo del mito è per definizione universale ed è appunto ad esso che recentemente ha dedicato un testo, sul quale torneremo, intitolato *Il richiamo del mito*, appunto, uno psicologo di diversa appartenenza teorica, Rollo May, il cui quadro di riferimento è quello conosciuto come «terza forza» della psicologia (in alternativa a psicologia del profondo e comportamentismo), ovvero il quadro «umanistico esistenziale».

Va anche detto che la rimitizzazione non si ferma all'apporto fornito dalle psicologie del profondo o dalle psicologie esistenziali. A Bultmann che, come abbiamo visto in precedenza, propone un progetto di demitizzazione del Nuovo Testamento, Bonhoeffer, l'altro grande teologo protestante, con Barth, del Novecento, aveva risposto che

togliere il mito significa togliere la religione, perché il mito, così diceva Bonhoeffer «è la cosa stessa». Forte di questo precedente anche Drewermann, sacerdote cattolico, teologo e psicoterapeuta di orientamento junghiano (ridotto allo stato laicale per le sue posizioni ritenute eretiche e anche «gnostiche» dalle autorità ecclesiastiche), ha proposto un vero e proprio programma di «rimitizzazione» andando a scovare, ad esempio, nella antica mitologia egiziana i prodromi della concezione cristiana di resurrezione e rivendicando la necessità di leggere (rileggere) le Sacre Scritture (Antico e Nuovo Testamento) alla stregua d'un sogno sognato la notte precedente.

Tale processo di rimitizzazione si è poi manifestato con forza in quel variegato movimento, sincretistico, ecologista e alternativo, noto come New Age, movimento in un certo senso preconizzato da Jung e connesso con l'entrata della cosiddetta «Era dell'Acquario». L'idea fondamentale della New Age, a detta di uno dei suoi più importanti e recenti studiosi, è che

alla vigilia del 2000 e del passaggio dall'era astrologica dei Pesci a quella dell'Acquario, l'umanità si appresta ad entrare in una nuova età di presa di coscienza spirituale e planetaria, d'armonia e di luce, contrassegnata da profondi mutamenti psichici. Esso guarderebbe in particolare alla seconda venuta del Cristo le cui «energie» sarebbero già attive in mezzo a noi, nel pieno fermento delle molteplici ricerche spirituali e dei gruppi religiosi caratteristici della nostra epoca (3).

Si può notare quanto, in questo brano, sia di derivazione e, direi, di sostanza mitologica. Al punto che si potrebbe definire tale movimento una concretizzazione e presentificazione della dimensione mitologica, la quale, per definizione, è generalmente pensata nell'ottica temporale (e, anzi, meglio, atemporale) di ciò che da sempre e perennemente precede.

Per quanto riguarda la collocazione cronologica del movimento, caratterizzato fortemente in senso planetario, ecologico e, per così dire, di «sinergia delle spiritualità» (con forte tendenza al sincretismo e alla religiosità orientale), l'origine recente si colloca negli anni Settanta, con awisaglie nel decennio precedente. Si tratta della scoperta (ma dovremmo parlare piuttosto di riscoperta) e dell'approfondimento esistenziale d'un nuovo paradigma

(3) J. Vernetto, // *New Age. All'alba dell'era dell'Acquario* (1990), Cinisello Balsamo (Mi), Ed. Paoline, 1992, p. 5,

segnato dalla consapevolezza d'un profondo mutamento delle coscienze individuali, un mutamento che a ragione va definito «epocale», e che fonda sulla trasformazione personale ogni possibilità di trasformazione sociale e planetaria in direzione della acquisizione d'una coscienza ecologica che finalmente assuma su di sé la responsabilità di salvare l'ecosistema, ovvero, in altri termini, il mondo. Luoghi privilegiati d'irradiazione della New Age appaiono essere a tutti gli effetti soprattutto, almeno all'inizio (che si colloca come s'è detto negli anni Settanta), Pasadena, in California, e Princeton, nel New Jersey. In realtà centri di New Age risultano a tutt'oggi disseminati in tutto il mondo. Ciò anche in considerazione del fatto che quella della New Age è una sorta di cospirazione spirituale delle coscienze, una cospirazione tale da risultare assolutamente trascendente nei confronti di una specifica collocazione geografica.

Sebbene il punto di convergenza massima con la New Age sia da individuare nella psicologia umanistica e, poi, transpersonale, gli storici non hanno mancato di rilevare la paternità junghiana, relativa ma non per questo meno probante, della New Age. Jean Vernet ha scritto che Jung (e certo non si tratta d'una connessione causale, vista la profondità di rapporti e l'intrinseca convergenza registrata da mitologia e psicologia analitica) è

uno dei padri spirituali del New Age... una delle figure che hanno esercitato maggiore influenza sul movimento (4).

(4) *Ibidem*, p. 232.

Il credo della New Age, così come è stato brevemente ricostruito da Jean Vernet e sintetizzato in dieci comandamenti «inferiori», presenta una sicura rispondenza con la concezione di Jung. Soprattutto là dove entra in gioco, in accordo con l'antico messaggio gnostico (di Basilide e Valentino ad esempio) e, in generale, della gnosi, la centralità assegnata al risveglio della coscienza in ordine a una trasformazione planetaria.

Nel decalogo della New Age reimmaginato da Vernet non solo si tratta di attendere con impazienza l'Era dell'Acquario (che corrisponde all'Era dello Spirito preconizzata da Giocchino da Fiore, autore ben presente a Jung), ma di aver fede ferma nella grande mutazione prossima

ventura, di risvegliare, appunto, la propria coscienza, di preoccuparsi attivamente del proprio corpo (e qui il riferimento all'energia kundalini fa immediatamente pensare al fatto che Jung ha dedicato un seminario all'argomento), di seguire un Guru (ovvero, potremmo dire noi, uno psicoterapeuta) che aiuti ad ampliare la coscienza e permetta di pervenire al proprio Maestro inferiore, di credere con fermezza nell'irrazionale, di venerare religiosamente la dea Gaia, ovvero la Terra, di rigettare le religioni tradizionali, di parlare con tutta naturalezza agli spiriti (cosa che, in termini a lui peculiari, Jung ha abbondantemente fatto, se si pensa agli incontri immaginali succeduti al distacco da Freud e raccontati nell'autobiografia), di ridere serenamente della morte (argomento questo toccato più volta da Jung e ripreso con rigore dalla sua allieva Marie-Louise von Franz).

Oltre a ciò una stretta relazione tra Jung e il movimento della New Age è rivelata dal fatto che lo psicologo svizzero ha in qualche modo profetizzato l'avvento della New Age, non diversamente da quanto in sede diversa e seguendo differenti percorsi di pensiero hanno fatto, ad esempio, Paul Le Cour, la teosofa dissidente. Alice Ann Bailey e Andre Mairaux. Quest'ultimo, in termini più generali, ha chiaramente avvertito l'imminenza d'un futuro prossimo venturo caratterizzato dalla spiritualità, un futuro pienamente religioso coincidente con l'entrata nella storia del terzo millennio, quello stesso che in termini analoghi, ovvero spirituali (e che potremmo dire, legittimamente, mitologici), ma molti secoli addietro, aveva annunciato quel primo precursore della New Age che risponde al nome del già citato Gioacchino da Fiore. Occorre comunque dire che Jung non ha annunciato l'entrata della nuova era, o nuova età, o, anche, nuovo eone, in modi generici, ma ha legato il millennio venturo a una elaborazione astrologica che si lascia ben confrontare con quanto già negli anni Trenta andava affermando l'esoterista francese Paul Le Cour nel suo scritto *L'era dell'Acquario*, pubblicato nel 1937. Analoghe elaborazioni sarebbero apparse nel testo, più tardo di quasi mezzo secolo, della citata Ferguson.

Jung, dal canto suo, non cita Paul Le Cour, che Vernet

giudica essere stato «il primo a parlare in modo esplicito dell'età dell'Acquario». Egli elabora lo schema astrologico (mitologico dunque), relativo alla successione delle ere o eoni dell'Ariete (ovvero dei primi due millenni avanti Cristo), dei Pesci (ovvero dei due millenni cristiani), dell'Acquario (ovvero l'età dello spirito che si annuncia nel terzo millennio), in uno scritto pubblicato nel 1951, *Aion* (5). Tuttavia, già nel seminario sull'analisi dei sogni tenuto nel periodo 1928-1930, Jung si riferisce in modi inequivocabili alla successione dell'età e all'Acquario (6) e, in modo particolare, nella seduta seminariale del 21 maggio 1930, fa riferimento specifico all'entrata dell'Acquario come all'avvento della nuova età, legando la successione trinitaria (età del Padre, età del Figlio, età dello Spirito Santo), di gioachimita memoria, allo sviluppo in tre stadi pensato nei circoli teosofici (7).

(5) C.G. Jung, *Aion: ricerche sul simbolismo del Sé* (1951), voi. 9/2, *Opere*, Torino, Boringhieri, 1982, p. 85 sgg.

(6) C.G. Jung, *The Seminars. Volume One. Dream-Analysis. Notes of the Seminar given in 1928-1930*, London, Routledge & Kegan Paul, 1984, p. 405 sgg.

(7) *Ibidem*, p. 607.

Va infine rilevata la presenza, nel frastagliato panorama della New Age, di un atteggiamento profondamente in sintonia con il dettato junghiano. Tale atteggiamento concerne la contrapposizione stabilita dall'antropologo V. Turner tra una sensibilità iconofilica (che favorisce le immagini) e una sensibilità iconofobica (che caratterizza il mondo razionale e rappresenta per molti versi il pesante lascito d'una certa teologia cristiana, in specie protestante, avversata da Jung). Ci troveremmo, in altri termini, con l'avvento dell'era dell'Acquario, nel passaggio dalla sensibilità iconofobica, che ha imperato in Occidente fino ad oggi, all'altra. Ora, Jung mi sembra appunto figurare, nell'ambito della cultura del ventesimo secolo, come uno dei protagonisti di questo passaggio. E non si può non rilevare in questo ritorno dell'iconofilia, di questo attento e amoroso rispetto per le immagini, un segno inequivocabile del ritorno del mito.

New Age è un esempio concreto e intenso al tempo stesso della pervicace presenza e della realtà, della effettività della Grande Madre, dell'archetipo della Grande Madre, della radicale presenza del mito fin dentro le viscere della Terra e dei suoi abitanti. Il nuovo «culto» di Gaia (terra), ovvero l'atteggiamento ecologico che sta sempre più prendendo piede ai nostri tempi (e l'esempio di New Age ne costituisce testimonianza evidente) ci dice

dunque, insieme a tanti altri fenomeni collettivi di oggi, che gli dei, insieme ai loro racconti e alle loro immagini, sono ritornati.

### 3. *Il ritorno degli dei*

Jung aveva le sue ragioni per ritorcere contro Nietzsche la sua sentenza «Dio è morto». Dio non è morto, potremmo dire. Al contrario, Nietzsche non è forse morto in preda alla follia? E non è forse la follia, nelle sue variegata manifestazioni più o meno individuabili clinicamente, a offrirsi quale teatro (non l'unico certo) del ritorno degli dei? È una tesi di Jung ripresa da Hillman: gli dei scacciati dalla porta dall'Illuminismo rientrano dalla finestra delle malattie mentali. Se poniamo attenzione al peculiare ritorno delle antiche divinità, troviamo che esso si realizza anche dalla parte della psicopatologia.

Il discorso su New Age e sulle tendenze neognostiche o sulla teologia della rimitizzazione proposta da Drewermann, che è un discepolo inoltrato di Jung e della psicologia analitica, la stessa peculiare congenialità del discorso mitico e del discorso psicologico inaugurato da Jung (ma a ridosso dell'esperienza così affine del romanticismo tedesco) figurano tra le testimonianze d'un graduale ritorno degli dei che caratterizza, in contemporanea con le negazioni di stampo positivista e neopositivista, lo *Zeitgeist* del Novecento.

La presenza del mito, poi anzi la tendenza alla rimitizzazione, è agevolmente avvertibile nella letteratura contemporanea, ad esempio, della stagione pionieristica della psicoanalisi. Si pensi ad autori come Yeats e Joyce. L'uno attento alla riproposizione della mitologia celtica e alla reinvenzione d'una propria personale mitologia (nello scritto programmaticamente intitolato *Una visione*), l'altro, l'autore dell'*LWsse*, impegnato a rintracciare nel labirinto d'un giorno della vita d'un uomo medio della Dublino dell'inizio del secolo ventesimo l'insistenza del mito nelle specie di parallelismi che legano, oltre le distanze del tempo, l'*Odissea* di Omero alle peripezie quotidiane dell'ebreo a suo modo errante Leopold Bloom, il protagonista dell'*LWsse*.

con essa di mitologia. Insomma si potrebbe ben dire che la mitologia è così dentro le anime di questi uomini che non vuole accettare di uscirne. Potremmo ipotizzare che il ritorno degli dei assomigli a qualcosa come al ritorno del rimosso.

Seznec si sofferma ad analizzare l'astuzia con cui questo «rimosso» ritorna. E vale la pena di riprendere brevemente in esame le sue argomentazioni che mi sembrano particolarmente illuminanti e al tempo stesso suggestive. Afferma Seznec che a sferrare un certa offensiva contro le immagini mitologiche pensò il concilio di Trento. Attuando quali strategie e imponendo quali precetti? La risposta è semplice: attraverso il ricorso sistematico all'allegoria. Si trattava di svilire il mito ricavandone (a forza) un insegnamento morale. Tuttavia la riduzione del mito ad allegoria (potremmo anche dire: del simbolo a segno) costituì un comodo alibi per gli artisti che si vedevano messi nella condizione di poter giustificare, allegoricamente, ogni loro soggetto «pagano». Il rigore della controriforma consentì insomma alle immagini del mito di sopravvivere sotto forma di allegorie.

La lezione che si può ricavare da quanto precede è certamente indicativa della forza posseduta dalla mitologia. E anche della sua insita astuzia. Come scrive Seznec:

«Perfino l'offensiva lanciata dal Concilio di Trento contro le immagini profane si era infine rivolta a loro favore» (9). E in un altro luogo del suo libro fa analogamente notare come «l'interpretazione allegorica costituisca il miglior salvacondotto per gli antichi dei» (10). È così che nell'Europa del Cinquecento e del Seicento si diffondono in modo clamoroso manuali di mitologia con le relative iconologie allegorizzate, fonte primaria di molti degli scrittori che ne faranno un ampio, talora amplissimo uso.

Non solo possiamo parlare d'una forza propria della mitologia, ma anche provare a declinarne sinteticamente la fenomenologia e rinvenire in ciò, al tempo stesso, un motivo che mi sembra caratterizzare la mitologia in quanto tale e ogni suo possibile ritorno. La forza della mitologia «appare», appare nelle metamorfosi attraverso le quali gli dei sono sopravvissuti a tutte le rivoluzioni e a tutti i tentativi di metterli a tacere. Se dovessimo scrivere un

(9) *Ibidem*, p. 342.

(10) *Ibidem*, p. 376.

testo dal titolo kantiano, «Prolegomeni a ogni possibile ritorno del mito», dovremmo certo tenere in debito e primario conto questo aspetto del mito, questo suo far consistere la forza del mutamento.

Una delle risposte più probanti e convincenti al processo di demitizzazione di cui ho parlato sopra ci è stata fornita dalla psicoanalisi, la cui nascita è legata profondamente alle ragioni del mito. Potremmo ad esempio porci il seguente interrogativo: Freud avrebbe potuto «inventare» la psicoanalisi senza il concorso del mito greco? Crediamo di no. Cosa sarebbe la psicoanalisi, ad esempio, senza il «complesso d'Edipo»? La patologia, del resto, come ha dimostrato ampiamente Jung, è pensabile, l'abbiamo già visto, come ritorno degli dei greci. In altri termini: gli dei tornano nel mondo d'oggi. Certo, essi potrebbero tornare in altri modi, in modi non così «perversi». Tuttavia se tornano, per così dire, «sub specie pathologica» ciò sembra potersi attribuire al fatto semplice che evidentemente noi non abbiamo ancora appreso l'arte di accoglierli in un modo diverso, non abbiamo ancora imparato a fondo l'arte dell'ospitalità.

Anzi, potremmo dimostrare il nostro assunto rovesciandolo e dicendo che se la psicoanalisi ha prodotto effetti felici lo ha fatto in virtù del suo ancoraggio al mito (e ciò certo in gran parte contro le posizioni coscientemente assunte da Freud e alle quali si è mantenuto fedele per tutta la vita). In altri termini, la felicità degli effetti della psicoanalisi, il suo imporsi sulla scena dello *Zeitgeist* novecentesco, non avrebbe tanto a che vedere con la sua epistemologia, ovvero con la sua presunzione di sapere, ma con la sua ermeneutica, ovvero con il suo tentativo di dialogare, anche con gli dei e gli eroi del mito. È insomma, paradossalmente, perché Freud ha parlato di complesso d'Edipo (e non, ad esempio, semplicemente di complesso genitoriale o altra simile espressione) che noi oggi «crediamo» nel complesso d'Edipo. E quando dico «crediamo» non invoco certo ne pretendo atti di fede, ma intendo il termine nel senso d'una partecipazione alla narrazione che l'espressione «complesso d'Edipo» comporta se la si assume seriamente nella sua interezza e nella ricchezza dispiegata dei suoi motivi.



Un grande critico letterario, Harold Bloom, ha sostenuto, a tale riguardo, che non possiamo sfuggire a Freud perché a lui appartiene la mente mitopoietica della nostra epoca. Dunque, in altri termini, al mito non si può sfuggire. Non possiamo sfuggire a Freud nella misura in cui non possiamo sfuggire al mito che sostanzia la psicoanalisi. Non possiamo sfuggire a Freud (ne vogliamo o dobbiamo farlo) perché, per impiegare l'espressione di Bloom, Freud è «il nostro teologo e filosofo morale, il nostro psicologo e sommo creatore di finzioni narrative» (11).

Ma anche il messaggio della filosofia che si fa chiamare «postmoderna» sembra favorevole a una convivenza col mito in nome d'una tolleranza e d'un recupero dello spirito politeista che (in ambito junghiano e postjunghiano) è auspicato da Hillman. Diciamo che la ragione viene scalzata ed entra in scena la narrazione. Diciamo anche che l'Io viene scalzato dalle sue posizioni di preminenza (l'ego cogito di cartesiana memoria) ed entra sulla scena del mondo come io narrato.

Infine, il ritorno degli dei può essere visto in connessione con la psicopatologia secondo la traiettoria di pensiero che da Jung porta a Hillman. Gli dei sono tornati attraversando i meandri della malattia mentale. È lo stesso Hillman, insieme al professore di teologia David Miller, ad aver proposto, in special modo in un testo redatto congiuntamente e pubblicato agli inizi degli anni Ottanta, il discorso d'un «nuovo politeismo» (12). Come ho già detto in precedenza non è causale che lo stesso ultrasecolarizzato paese, gli Stati Uniti, alberghi tendenze di pensiero così diverse (e, anzi, all'apparenza opposte) come la teologia radicale della morte di Dio e il nuovo politeismo. Ci troviamo qui di fronte al fatto che gli dei antichi e dunque i miti che li significano per noi non ne vogliono sapere di morire, di estraniarsi dalla scena del mondo. Perché? Semplicemente perché la scena del mondo è da sempre e continua a essere la loro scena. A dispetto dunque della morte di Dio, assistiamo in varie forme alla rinascita degli Dei. E ciò anche in virtù del fatto che con buona pace di Tertulliano, come è stato detto, l'anima non è naturalmente cristiana, «l'anima è naturalmente pagana» (13).

(11)H. Bloom, *Agone* (1982), Milano, Spirali, 1985, p. 55.

(12)D.L. Miller, J. Hillman, *Il nuovo politeismo. La rinascita degli Dei e delle Dee* (1981), Milano, Edizioni di Comunità, 1983.

(13) E.M. Cioran, *I nuovi dei*, Milano, Edizioni del Borghese, 1971, pp. 38-39, 42, 44,

Per Hillman e Miller è proprio la morte di Dio (ovvero del Dio delle religioni monoteistiche) a dar luogo alla rinascita degli dei. Ma a quale bisogno obbedisce tale rinascita? Perché, certo, si tratta di bisogno e d'un bisogno profondo, un bisogno che ha a che vedere con l'anima e la sua «paganità». Bisogno di racconto, potremmo dire, e di racconti, ma anche bisogno di vedersi, da un lato ancorati a un fondo collettivo che ci sostenga e, dall'altro, bisogno di andare incontro alla nostra dimensione di pluralità, al nostro essere uno e, allo stesso tempo, tanti. Nelle parole di Hillman e Miller (14):

(14) D.L. Miller, J. Hillman, *Il nuovo politeismo. La rinascita degli Dei e delle Dee* (1981), op. cit., p. 100.

Il pensiero politeistico, attraverso i racconti degli Dei e delle Dee, non ci dà solo un punto d'appoggio impersonale e collettivo con cui fare leva sulla dimensione pluralistica della vita; esso ci aiuta inoltre a differenziare la qualità politeistica di ciascuno degli aspetti della nostra pluralità. Ciò offre al pensiero politeistico non solo un ampio spazio per i nostri pluralismi, ma anche una profondità, una risonanza, una qualità religiosa caratterizzata dalla sua funzione trascendente.

Bisogno religioso, dunque, di trascendenza. E bisogno psicologico, di differenziazione.

#### 4. *Il richiamo del mito* (15)

(15) Il titolo del paragrafo fa riferimento al testo omonimo dello psicoterapeuta, di indirizzo umanistico-esistenziale, Rollo May (1991), Milano, Rizzoli, testo del quale vengono qui riprese alcune tesi.

Il mito ci chiama a trovare o ritrovare il significato della nostra vicenda umana. Il richiamo del mito attiene insomma alla sfera del senso e implica una pervadente e nichilistica percezione della totale insensatezza delle cose e degli eventi del mondo.

Così nel già citato *Ulisse* di Joyce, pubblicato agli inizi degli anni Venti, un giorno «comune» d'un uomo «comune» (l'ebreo Leopold Bloom) viene descritto alla luce d'una corrispondenza con quanto Omero, o chi per lui, racconta nell'*Odissea*. Un giorno banale fatto di eventi banali, viene reso in questo modo significativo dal richiamo al mito che quel giorno banale sostiene dalla lontananza del tempo reale e dalla prossimità del tempo mitico, appunto che sempre ritorna. E allora il mondo dei giornali diventa il mondo del dio dei venti, Eolo, e le cameriere d'un bar assumono la valenza delle Sirene seduttrici, e una visita al cimitero è illuminata dal «topos» mitologico della discesa agli inferi. La ricerca del padre da parte di Stephen

Dedalus, un altro dei personaggi del romanzo (ricerca mitica per eccellenza perché un padre Stephen ce l'ha), si lascia rivisitare come corrispettivo della ricerca che del padre lontano fa il figlio Telemaco nel poema omerico. Nel romanzo di Joyce, così potrei suggerire di leggerlo, il mito informa la realtà fin dentro le viscere del quotidiano. E quando dico «informa» intendo il verbo in senso di «dar forma a», di dar significato a ciò che (la banalità della vita d'ogni giorno che ogni giorno si ripete simile a se stessa) sembra essere destituito di senso.

Adler, uno dei grandi pionieri della psicologia e, dovremmo anche dire, uno dei padri più derubati, sostiene che l'uomo è portatore di questo destino: dare senso alla sua vicenda esistenziale. Essere uomo significa da una parte essere inferiori (e lottare nel tentativo, molte volte disperato, di compensare l'originaria inferiorità) e dall'altra cercare di dare senso a tale condizione. Dunque, una risposta all'interrogativo di partenza (perché ritorna il mito?) la possiamo rinvenire in questo semplice e al tempo stesso problematico assunto adleriano, sul quale dovremo tornare in seguito quando si tratterà di analizzare la risposta che al nostro interrogativo sul mito ha dato Hans Blumenberg.

Un'altra risposta del perché del ritorno del mito consiste nel ricordarlo a una reazione agli eccessi della ragione illuministica (che in parte è stata anche la dea ragione di Freud) nella forma di una compensazione. E si tratta in questo caso d'un concetto di marca junghiana. È la stessa unilateralità dell'atteggiamento (in questo caso dell'habitus razionale) spinta agli estremi a costellare, attivare, porre in essere un moto opposto, una enantiodromia, ovvero, letteralmente, una «corsa in direzione del contrario».

Per usare le parole dello psicoterapeuta d'indirizzo umanistico-esistenziale Rollo May, autore del già citato libro tradotto qualche anno fa (nel 1991) in italiano con il titolo di *// richiamo del mito*

Il mito è un modo di portare senso in un mondo privo di senso. I miti sono strutture narrative che danno significato alla nostra esistenza (16).

C'è in altri termini una «consustanzialità» tra la nostra anima e le ragioni del raccontare. Anche in questo senso

e in questa direzione possiamo spiegarci ciò che Rollo May chiama «il richiamo del mito». Secondo May è solo apparente che i miti sono morti, è più giusto, più conforme alla verità dei fatti affermare che i miti sono stati rimossi, ovvero allontanati dalla coscienza. È una società malata quella che rimuove i miti, laddove May parla di «società sana» nel caso in cui i miti siano ricondotti alla coscienza e, anzi, ai giochi della coscienza, al fine di assolvere alla loro funzione fondante e costitutiva. Tale funzione May nomina come un produrre sollievo dai sensi di colpa nevrotici e dalle angosce insostenibili.

Il discorso di May vale ovviamente anche e soprattutto nel campo specifico della psicoterapia. La «mitopeia» è ritenuta da May «essenziale alla salute mentale». Ogni paziente (ogni uomo) è portatore d'un proprio mito personale, e ogni sofferenza è riconducibile al racconto inerente a questo o a quel mito. È in questo senso fondamentale, da un punto di vista terapeutico, che l'analista permetta al paziente di *accedere ai e di prendere sul serio i propri miti*. Sotto questo riguardo May può affermare che «i miti individuali sono di solito variazioni di motivi centrali della mitologia classica, che si riferiscono alle crisi dinamiche, esistenziali della vita» (17).

(17) *Ibidem*, p. 28.

Esiste una variegata sintomatologia sociale che reca testimonianza di quanto affermato da May. Si pensi al fiorire delle sette, alla droga, alle promesse di felicità veicolate dai mass-media o, anche, come abbiamo già visto, a movimenti quali quello di New Age. Tale sintomatologia sociale, che è anche sintomatologia individuale, può essere spiegata come «perversione» del bisogno di mito, intendendo per «perversione» una modalità non sana o unilaterale per incanalare e soddisfare quel bisogno.

Ma quali funzioni assolve il mito e quali bisogni precisamente soddisfa? Mi sembra opportuno insistere su questa relazione dinamica col mito, dal momento che essa getta una luce particolare sul nostro argomento. Secondo May i bisogni cui assolve il mito sono fondamentalmente quattro (18):

1) il mito assolve alla funzione di fornire il senso dell'identità personale. L'esempio di Edipo è qui il più illuminante, così come è illuminante il fatto che esso sia all'origine

(18) *Ibidem*, p. 26.

dell'elaborazione e della costruzione psicoanalitica. Con il cieco indovino Tiresia, ovviamente, a fungere da psicoanalista.

2) Il mito assolve alla funzione di giustificare il senso di appartenenza al gruppo.

3) Il mito assolve alla funzione di fondare i valori morali. Su questa fondazione dei valori si è soffermato lo storico della filosofia polacco Leszek Kolakowski, sulle cui tesi e argomentazioni dovrò tornare.

4) Il mito assolve, infine, alla funzione di risolvere l'insondabile mistero della creazione, dove per creazione May intende anche la creatività (artistica, scientifica etc.).

Una buona esemplificazione del discorso condotto da Rollo May è quello riguardante la sua rivisitazione del Peer Gynt di Ibsen, in un capitolo che reca l'eloquente titolo «Peer Gynt: la difficoltà di amare».

In Peer Gynt si condensa un «tipo psicologico» che oggi noi terapeuti incontriamo di frequente nell'esercizio della nostra professione. Tale tipo è caratterizzato dalla compresenza attiva di due opposti desideri: il desiderio di essere ammirato dalle donne e quello di essere da loro accudito. Il primo desiderio genera comportamenti grandiosi, virili, il secondo costella comportamenti di dipendenza dalla «immaginaria Regina» che è la madre. Non è un caso che la scena iniziale si apra sul racconto fatto da Peer Gynt alla madre d'una propria bravata, una folle cavalcata sul dorso d'una renna, bravata che si rivela ben presto essere una menzogna. Il dramma di Peer Gynt è insomma il dramma edipico della ricerca della propria identità. Lo psicoterapeuta sa che questo «tipo» riproduce una prevedibile sequenza di comportamenti: egli seduce e poi abbandona. Ma in questo reiterato abbandonare, in realtà, non possiamo non leggere il suo segreto complotto con la madre, il suo aderire a lei, il suo restarle avvinto.

Tale aspetto regressivo è evidente nell'episodio che vede Peer Gynt alle prese col regno dei «troll», creature subumane che vivono sottoterra, al buio, tipiche rappresentanti degli aspetti esclusivamente animali della natura umana. Ciò che caratterizza tale regno è l'individualismo, espresso dal motto che rappresenta i «troll» e che suona:

«Sii tè stesso, e solo tè stesso». In ciò Ibsen mostra di comprendere (in effetti lo preannuncia, se ne fa profeta) il mito centrale della modernità, mito dell'individualismo, mito che tradotto nella cifra esistenziale di Peer Gynt implica il suo non sapere entrare in rapporto con gli altri esseri umani. Mancanza che possiamo considerare caratteristica della cosiddetta «personalità narcisistica». Ciò è ulteriormente rawisabile in una tipica modalità comportamentale del protagonista: la fretta, il non saper sostare nel rapporto. Egli corre per il mondo (ovvero seduce e abbandona) ma in realtà resta sempre nello stesso posto (a casa, luogo della regressione alla madre). È costantemente in fuga per evitare di incontrare gli altri, owerò se stesso.

A tale possibilità di incontro Ibsen dedica la seconda parte del suo lavoro. E tale possibilità è offerta a Peer Gynt da Solveig, la donna che lo ama, la donna «anima» potremmo dire. Anima nel senso che introduce Peer Gynt al mondo della costanza del sostare nella relazione senza provare la necessità di fuggire, di trovarsi in un altro luogo. In ciò, in questo recupero della costanza si può facilmente vedere una metafora dell'azione del terapeuta, creatore di spazi nei quali il paziente può sostare per entrare in rapporto. Così, la capacità di sostare nel luogo significa l'integrazione del complesso materno (dal quale Peer Gynt, in virtù della sua fretta, della sua incostanza, del suo abbandonare donne, era dominato).

In definitiva il mito di Peer Gynt è «il mito del maschio del XX secolo» e quello offertoci da Ibsen è «un ritratto affascinante delle strutture psicologiche dell'uomo contemporaneo» (19).

##### 5. Le risposte di Blumenberg

(19) *Ibidem*, p. 151.

Una risposta complessa all'interrogativo che ci stiamo ponendo sul perché del ritorno del mito ci è stata fornita da Hans Blumenberg, in particolare nel suo voluminoso lavoro che reca il titolo «Elaborazione del mito» pubblicato nel 1979 (20).

Una delle tesi centrali sulle quali ha argomentato il nostro autore si rifa a una sorta di rivisitazione fenomenologica

(20) H. Blumenberg, *Elaborazione del mito* (1979), Bologna, Il Mulino, 1991.

delle origini del mito. Blumenberg si chiede, in altri termini, a quali bisogni abbia corrisposto l'invenzione del mito». E si deve trattare, come abbiamo compreso, di bisogni profondi che inverano l'essenza dell'uomo, la sua intima costituzione esistenziale. Ebbene, una delle funzioni assolute originariamente dal mito è quella di difendere l'uomo dalle potenze minacciose che lo circondano. Detto altrimenti: il mito affranca l'uomo dall'assolutismo della realtà, diciamo anche, dal suo monoteismo. Mito significa libertà, libertà dalla letteralità, da quella che Heidegger ha chiamato «la semplice presenza».

Un modo distorto (e che è stato ampiamente sfruttato dall'Illuminismo e dagli illuminismi) di intendere il mito consiste nel considerarlo alla stregua d'un tentativo di risposta a domande essenziali, fondanti. L'Illuminismo e gli illuminismi hanno avuto buon gioco, a partire da questa mistificante attribuzione, nel considerare quelle offerte dal mito «risposte distorte». Ora, Blumenberg ci mette in guardia a questo riguardo invitandoci a pensare al mito non come a una risposta a domande essenziali ma, intanto, a un dispositivo creativo per allontanare, scacciare, risolvere, venire a patti con l'insoddisfazione.

In chiave adieriana, potremmo intendere tale insoddisfazione come una conseguenza della condizione di inferiorità. Il mito diventa allora un modo di compensare tale inferiorità che è costitutiva dell'uomo. La realtà è stata in altri termini percepita, nella notte dei tempi, in modo «numinoso», ovvero dotata di potere, anzi di un'eccedenza di potere rispetto alle possibilità di cui l'uomo dispone. È così che nel corso dei secoli e, anzi, dei millenni si sono sedimentate storie, narrazioni capaci di opporre all'assolutismo della realtà un altro assolutismo, quello delle immagini e delle sequenze di immagini che la realtà non può contraddire. In quest'ottica si può comprendere perché Blumenberg rifiuti come semplicistica e fondamentalmente errata l'opposizione mito/logos. In effetti, anche in considerazione delle argomentazioni che precedono, si dovrà piuttosto dire che il mito è un «pezzo di lavoro impareggiabile del logos».

L'aspetto logos può essere visto in azione in una delle peculiarità della dinamica mitica. Tale peculiarità consiste

nella nominazione, nella attribuzione di nomi. Si tratta di vedere come Blumenberg legghi tale caratteristica fondante del mito al motivo della lotta ingaggiata dall'uomo contro l'assolutismo della realtà. Ebbene, possiamo pensare che nella notte dei tempi una delle reazioni più tipiche dei nostri progenitori sia stata quella della paura di fronte a ciò che è sconosciuto. Ciò che è sconosciuto corrisponde anche a ciò che non ha nome. In quanto privo di nome esso non può neanche essere esorcizzato. Non può essere esorcizzato perché, a rigore, non c'è anche essendoci. Un modo di esorcizzare quello che abbiamo chiamato «numinoso» sta in quella procedura di avvicinamento che prende il nome di «familiarizzazione». Se trovo un nome per l'indeterminato che mi sta di fronte, instauro con esso una relazione tale da capovolgere i rapporti di potere iniziali. La nominazione è una prima forma di familiarizzazione col mondo cui segue quella, propriamente mitica, della narrazione. Soltanto a condizione di possedere i nomi, sono anche in grado di raccontare i racconti. Tale appare la lezione che ci viene fornita dal mito edenico di Adamo. Con la nominazione della realtà l'uomo può anche iniziare un rapporto di fiducia col mondo e parallelamente diminuire l'inimicizia iniziale. Se, come s'è visto, la realtà sovrasta l'uomo, il mito affranca l'uomo dalla realtà. Questa, in sintesi, una delle argomentazioni proposte da Blumenberg. Ma in tale operazione e, direi, pratica di libertà, il mito non risponde a domande, ne tantomeno risponde in modo distorto o allogico o irrazionale. Il mito non risponde a domande perché crea domande, origina altri problemi. Il mito equivale insomma a quella narrazione che lungi dal sollevarci dai nostri interrogativi rinforza il nostro interrogare.

Un esempio fatto da Blumenberg è quello relativo alla vicenda di Prometeo. A quali domande concernenti l'esistenza dell'uomo, a quali interrogativi fondanti risponde tale mito? A ben vedere sembra proprio che il mito non contenga risposte. Ciò di cui è sostanziato è il suo statuto di perpetua interrogazione. Così Blumenberg può affermare che il mito di Prometeo contiene tutte le domande che si possono porre sull'esistenza dell'uomo. Un esempio analogo potrebbe essere quello addotto dal



già citato Rollo May e relativo alla figura mitica di Satana. Si tratta d'un mito che è sempre stato presente non soltanto nella letteratura ma dentro l'uomo, rappresentandone appropriatamente il lato oscuro, la possibilità d'una totale messa in discussione di quella che Jung chiama «ombra» e a cui noi siamo soliti pensare come «male». Quando il Mefistofele di Goethe risponde alla domanda di Faust (che gli chiede chi sia) con la famosa frase «Una parte della forza che vuole sempre il male e opera sempre il bene» (21) ci rendiamo ben conto di come anche in questo caso la figura mitica costituisca di per sé una interrogazione globale su tutta l'esistenza dell'uomo.

(21 ) W. Goethe, *Faust I*, verso 1335 (trad. di Franco Fortini, Milano, Mondadori, 1990).

Ma ancora altra appare essere la funzione del mito. Se, a partire da Rudolf Otto, il sacro è ciò che per eccellenza suscita timore, è, con termine che sarà abbondantemente ripreso dalla psicologia del profondo, «numinoso», se in altri termini appartiene al sacro un fondo emozionale selvaggio, non facilmente o affatto addomesticabile, ovvero, come direbbe Freud (con riferimento alle pulsioni) «imbrigliabile», spetta al mito una speciale opera di conversione: la conversione della radicale «selvaticità» del sacro in qualcosa di concreto, di visibile che, in quanto tale, sia suscettibile d'essere relazionato.

L'urgenza di ciò che chiamiamo sacro, ovvero il suo rimandare a una potenza indeterminata, il numinoso, Dio, etc., ci dice che l'uomo non è il reale padrone del proprio destino. Il mito assurge in questo senso a interpretazione secondaria di quell'urgenza. Lungi dunque dall'essere irrazionale, il mito, potremmo dire, si configura come quella primaria razionalizzazione che consente all'uomo di rapportarsi al numinoso che, di per sé, è il fondo non interpretabile e, di conseguenza, neanche relazionabile da parte dell'uomo. Uomo che non possiede altra realtà che realtà interpretata.

In altri termini ancora, potremmo affermare che il mito restituisce all'uomo l'immagine d'un mondo significativo, ovvero reso tale, a ridosso del rischio o della percezione d'una assenza di significatività. Nel mito si coagula, insomma, il tentativo da parte dell'uomo di dare significato alla vita, per accedere, anzi, all'orizzonte della significatività. Una concezione questa che preoccupandosi più

della finalità ci appare consonante con le posizioni assunte da Jung e anche, come s'è già accennato, da Adler. Come ha scritto più volte nella sua abbondantemente saccheggiata opera, Alfred Adler ci presenta un uomo costantemente alle prese con la lotta per il significato, condannato quasi alla lotta per il significato, un uomo che comunque non può assolutamente sfuggire ai significati. Modalità questa alla quale Jung diede, in un contributo del 1914 dal titolo *Sulla comprensione psicologica dei processi patologici*, il nome di «comprensione verso l'avanti», modalità teleologica, dunque, rivolta ai fini, non «ipotizzata», «stregata» dalle cause, rivolta all'anticipazione degli eventi (22).

(22) C.G. Jung, «Sulla comprensione psicologica dei processi patologici» (1914), in *Psicogenesi delle malattie mentali, Opere*, voi. 3, Torino, Boringhieri, 1979, pp. 186-187.

(23) Il titolo del paragrafo fa riferimento al testo omonimo del filosofo polacco Leszek Kolakowski, *Presenza del mito* (1972), Bologna, Il Mulino, 1992, testo del quale vengono qui riprese alcune tesi.

#### 6. Presenza del mito (23)

Ho definito sopra «mitica» l'idea, illuministica, della dominabilità della natura. In considerazione del fatto che nel solco tracciato dall'Illuminismo alberga come privilegiata destinataria la scienza, ci si impone la prospettiva, forse inedita e che sicuramente può suonare illegittima, d'una commistione di scienza, appunto, e mito. Vale allora la pena di soffermarci sul significato, se significato c'è, di questa commistione. Nel definire «mitica» l'idea della dominabilità della natura ci si presenta, per così dire, surrettiziamente, clandestinamente, un modo di considerare la funzione propria del mito, quella di permettere all'uomo di sentirsi a casa sua (il verbo «dominare» ha qui a che vedere con «domus», casa, appunto) in un mondo percepito originariamente come estraneo, «altro». Un mondo ostile, foriero di angosce e paure, un mondo che induce alla indecidibilità, un mondo che alimenta l'incertezza. «Anche i fondamenti ultimi che guidano il pensiero scientifico nella scelta delle proprie convinzioni sono atti valutativi», rientrano dunque nell'orbita mitica. Uno dei limiti della scienza, come ha avuto modo di osservare lo stesso Jung, sta proprio nella sua estraneità al mondo dei valori. Analogamente, a Tolstoj la scienza appariva «assurda» perché non rispondeva all'unico interrogativo importante per la vita di ognuno di noi: che dobbiamo fare? In che modo dobbiamo condurre la nostra esisten-

za? Tuttavia è proprio dei valori «valere», cioè imporsi alla nostra attenzione, guidarci nei nostri comportamenti, generare conflitti. Se la scienza è estranea ai valori, in altri termini, non vale il reciproco, e cioè che i valori siano estranei al mondo della scienza. I valori toccano la scienza, la stravolgono anche, la fanno entrare cioè nel mondo del significato e, ultimativamente, in quello del trascendente.

Nel libro che abbiamo già citato *La scienza come professione*, l'autore, Max Weber dimostra che l'assunto «la scienza è un bene» è indimostrabile per la scienza. La scienza non si preoccupa se il mondo da essa descritto sia «degnò di esistere», «se abbia un *significato* e se abbia un senso esistere in esso». La scelta della ragione scientifica non può essere giustificata scientificamente. Dal momento che la scienza non presuppone i valori, non solo non può fondare i valori, ma non può a rigore nemmeno confutarli. I valori restano al di là. Questo al di là ci sembra il luogo dell'esplicarsi del mito. Ma la scienza presuppone il proprio valore, la propria «bontà»: essendo fatta della stessa sostanza di cui sono fatti gli uomini non può astrarre dal mondo dei valori, *ergo* la scienza è mitica.

Ora, proprio in ciò, nella relazione intrinseca, d'identità, col valore, risiede lo specifico del mito secondo il filosofo polacco Kolakowski. Il quale, anzi, rivolta l'affermazione secondo cui i miti fondano i valori per affermare che il valore stesso è un mito, un trascendente. E certo non possiamo dargli torto. Del resto si tratta d'una posizione abbondantemente presente nel filone platonico della filosofia. Trascendente è in questo senso il valore dei valori, il Bene, quello stesso che Platone equipara al Sole. Mitica, in questo senso, è ogni esperienza «che trascenda l'esperienza finita», che obblighi l'uomo a un confronto «ermeneutico» col mondo, che lo getti al suo «al di là». In quest'ottica, come afferma Kolakowski (24):

Il mondo dei valori è una realtà mitica. La nostra cognizione degli elementi dell'esperienza, le situazioni e le cose, è un'esperienza vissuta in quanto questi elementi li viviamo come dotati di qualità di valore, come facenti parte della realtà che trascende in modo assoluto la totalità dell'esperienza possibile.

(24) *Ibidem*, p. 59.

Secondo Kolakowski esiste e opera nell'uomo un bisogno di rispondere alle domande ultime, cioè metafisiche, trascendenti, non suscettibili d'una traduzione scientifica. Tale bisogno si lascia caratterizzare in tre modalità del bisogno (25):

(25) *Ibidem*, p. 30 sgg.

- 1) bisogno di dare un senso al mondo dell'esperienza;
- 2) bisogno di credere alla persistenza dei valori;
- 3) esigenza di vedere il mondo come continuo.

Tale triplice bisogno non è altro che la trasposizione «argomentata» dell'esigenza «mitica» per eccellenza di sospendere il tempo fisico, di trasformarlo in tempo «mitico» ovvero in «una forma temporale che permetta di vedere nel trascorrere delle cose non solo la *trasformazione*, bensì la *cumulazione*, o che consenta di credere che il passato relativamente al suo valore si conservi in qualcosa di duraturo». «Un simile trascendimento della temporalità è attivo nei miti che permettono di credere nella persistenza dei valori personali» (26).

(26) *Ibidem*, p. 33.

Ovviamente è la dimensione amorosa quella in cui si avverte elettivamente tale sospensione del tempo, caratteristica della realtà del mito. Nei termini impiegati da Kolakowski (27):

(27) *Ibidem*, p. 86.

Il compimento atteso nell'amore annulla il tempo reale, cioè l'amore è un rapporto privo di memoria e di prospettiva in cui ha luogo un totale assorbimento nel presente, è l'esclusione delle cose passate, e la perfetta noncuranza del futuro, è assenza di scrupoli, di pentimenti, di aspettative, di timori.

I bisogni di cui s'è detto sopra sono in ultima analisi gli stessi che hanno reso possibile la nascita della cultura. Se è vero che sono assiologici (ovvero relativi al mondo dei valori) i fondamenti in cui si radica la coscienza mitica, se è vero che essi soddisfano il bisogno di assoggettare il mondo (interpretandolo e comprendendolo e magari riconducendolo a un essere creatore o, comunque, a qualcosa di incondizionato), è anche vero che «i fondamenti ultimi che guidano il pensiero scientifico nella scelta delle proprie convinzioni sono atti valutativi» (28), appartengono dunque intrinsecamente alla sfera del mito o, se si vuole, della metafisica, della trascendenza, dell'assiologia e, perché no? della teleologia.

(28) *to/ctem*, p. 34.

In ultima analisi potremmo dire che la presenza del mito (non importa in quale specifico campo si manifesti, sia esso la logica o l'amore o, come afferma Kolakowski, che all'argomento dedica un intero capitolo, la «cultura degli analgesici») è legata all'insistenza, alla persistenza dei bisogni dell'uomo e alla necessità d'un libero esplicitarsi della sua dimensione creativa. In questo senso il mito non può non ritornare e questo ritorno coincide semplicemente col suo modo o con uno dei suoi modi d'essere.