

PREMESSA

Una raccolta di riflessioni sul mito ci riporta ad un esercizio complesso in cui la ragione viene sospinta a confrontarsi con l'altro da sé, e qualche volta a scontrarsi titanicamente con un antagonista irriducibile.

La coppia concettuale mythos/logos ha sollecitato da sempre le intelligenze ed ha provocato interrogazioni, che ancora non trovano risposte definitive. Oggi, ancora, non è possibile prefigurare il trionfo dell'uno sull'altro. Tant'è che appare possibile affidarsi alla dialettica dei due termini, per riscrivere l'origine, lo sviluppo e la "crisi" della razionalità occidentale. In epoca moderna, la poca indulgenza di filosofi ed etnologi nei riguardi del mito, va certamente fatta risalire alla implicita preoccupazione di vedere oscurate le sorti progressive della ragione. Non a caso, il momento più incerto per il ricorso al mito si ritrova nell'Illuminismo e nel suo programma di acclaramento e di messa in fuga dei "coni d'ombra", ancora addensati sui destini del mondo e della storia.

A parte le disavventure socratiche, conclusesi con la morte di Socrate, per aver egli attentato al mito, in nome della razionalità, nella gran parte dei casi il mito è stato sconfitto, senza troppe resistenze, e relegato tra i prodotti dell'immaginazione (W. Wundt), se non proprio dell'antilogica o dell'irrazionale (Lévy-Bruhl, H. Bergson, ecc).

Financo un rivalutatore del mito come Mircea Eliade riduce la consistenza del mito esclusivamente a ciò che non è indagabile nella realtà. D'altra parte, un etnologo di impronta crociana come Ernesto De Martino, dal suo Naturalismo e storicismo nell'etnologia (1941) a Sud e magia (1959) a la Terra del rimorso (1961), pur rivendicando dignità scientifica allo studioso di miti e riti magici o ne declina alcune espressioni in chiave patologica (malattia), o le relega

nel profondo di non ancora superate e/o sopravvissute forme di cultura elementari, destinate ad essere travolte dai trionfi della ragione moderna.

Anche la nota tesi sulla "demitizzazione" che in Rudolf Bultmann diviene un vero e proprio programma di ricerca di cui dà i risultati nella sua opera di maggiore impegno, *Teologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1948-53) può essere inscritta, mutatis mutandis, nell'orizzonte di un generalizzato sentimento di diffidenza, pur nel consistente guadagno registrato nella riflessione sul mito. R. Bultmann ispira nella teologia moderna non pochi consensi alla sua tesi di una forte influenza del pensiero mitico sul Cristianesimo primitivo: "La rappresentazione del Regno di Dio è escatologica, così come la rappresentazione del dramma finale. Altrettanto mitologiche sono le condizioni che fondano l'attesa del Regno di Dio. Tutta la rappresentazione del mondo presupposta nella predicazione di Gesù e in generale nel Nuovo Testamento è mitologica" (R. Bultmann, *Nuovo Testamento e Mitologia*, Queriniana, Brescia 1970, p.127). Ciò che è importante in Bultmann è la consapevolezza che tutto il mondo rappresentativo del Nuovo Testamento è di natura mitica e quindi non in pari con l'esigenza scientifica raggiunta oggi dall'umanità. Ma comunque resta vero che il mito, nel contesto del Cristianesimo, pur aprendo uno iato, appunto con l'esigenza scientifica, non è "vuoto", non è "favola", ma rappresenta qualcosa che ha a che fare con l'intenzionalità dell'atto di fede. E qui il mito, anche per il suo legame all'ordine dell'esistenza, per la sua capacità di farsi "rappresentazione in cui il non mondano appare come mondano", ha bisogno di un'ermeneutica centrata sulla struttura demitizzante della "comprensione", in grado di scoprire ciò che si cela nel fondo del contenuto del mito: demitizzazione, come ermeneutica, come interpretazione antropologica..

Ma la provocazione della "demitizzazione", per il suo significato e le ricadute culturali e metodologiche, che vanno ben al di là delle dispute tra scuole teologiche, merita di esser presa sul serio, almeno per la forte apertura ermeneutica richiesta a tutta la riflessione sul mito, e per la centralità che proprio questa riflessione attribuisce al dibattito contemporaneo sull'ermeneutica. Nel mondanizzarsi del non-mondano, colto da Bultmann in ogni forma di rappresentazione mitica, si manifesta quell'esistenza non più riducibile all'oggettività storica, ma aperta alla decisione e alla scelta, come accade nell'esperienza di fede, e

quindi proiettata verso il futuro in cui, heideggerianamente, ritrova la sua "autenticità". Entriamo nel cuore del dibattito metodologico che ha coinvolto le epistemologie contemporanee e che, anche per effetto delle nuove esigenze poste dalla dialettica mito-demitizzazione, si è spostato tutto all'interno delle Geisteswissenschaften, e, possiamo dire, non si è ancora del tutto esaurito.

All'esistenzialismo di Bultmann, qui allievo di Heidegger, che poggia il mito sulla realtà della pre-comprensione e mette in gioco quest'ultima nell'esercizio dell'ermeneutica religiosa, ovvero della demitizzazione, va affiancandosi l'oggettivismo di K. Barth, in cui al primato dell'esistenza si sostituisce il primato dell'oggetto, e alla decisione esistenziale, l'apertura di "senso" come momento oggettivo e ideale: priorità dell'oggetto rispetto alla decisione personale (Cfr. su questo tema P. Ricoeur, *Il problema della demitizzazione*, Cedem, Padova 1961, p. 52 ss. E' interessante, a questo riguardo anche, sempre di Ricoeur, *Preface a R. Bultmann, Jesus*, Ed. du Seuil, Paris 1968).

Abbiamo insistito sul rapporto, intrigante in verità per il filosofo, che il mito instaura con la realtà, con la storia, con l'esistenza e quindi con il processo demitizzazione/ermeneutica e la problematica del "senso", perché ci pare che proprio questa relazione dialettica posta, guarda caso e non a caso, dal teologo, fa uscire definitivamente il mito dalle secche della sterile e sterilizzante prospettiva illuministica, intesa a svuotarlo di significato, e gli ridona quella dignità di portatore di "senso", di serbatoio di senso, che solo un'adeguata attitudine ermeneutica è in grado di rivelare.

In questa prospettiva, da un lato il mito esprime l'incontrovertibile e intrascendibile bisogno dell'uomo di fare sintesi, di elaborare momenti temporanei, sia pur precari, di convergenza di significati, di episteme "deboli", in attesa e accanto all'epistemologia forte dei saperi scientifici.

Dall'altro lato, il mito si pone come irrinunciabile "parola" politemica, come apertura di significati, come infinita trascendenza di senso: il mito come adeguata risposta all'inadeguatezza della lettura geometrica della realtà complessa. Con la sua valenza oggettiva/ideale, per dirla con Ricoeur, a cui si accompagna un'inesauribile attività ermeneutica, da sempre il mito, più che significare il trionfo dell'irrazionale e della menzogna contro l'illuminazione razionale e la verità, come avrebbe ipotizzato con preoccupazione l'Illuminismo fino a

Kant, esprime quell'esigenza di trascendimento, quel bisogno di mettersi in relazione con il non-mondano, in definitiva, quell'urgenza di dire l'indicibile e di pensare l'impensabile che rompe i limiti dei saperi scientifici e fa cogliere nella realtà significati, forse, più umani.

Per questo abbiamo voluto dedicare al mito, questo fascicolo monografico di "Idee", affidando l'elaborazione del tema alle varie sensibilità e alla pre-comprensione di ciascun autore.

Opportunamente e/o provocatoriamente il fascicolo si apre con la profondità di un pensiero, quello di B. Casper, che nel descrivere la fenomenologia del luogo sacro, apre uno spazio in cui i mortali possono abitare, ovvero "hanno spazio, nel quale è concesso loro di essere nello schiudersi del mondo, 'in quanto attendono i divini come divini ... nella disgrazia essi attendono ancora la salvezza che si è allontanata da loro' (M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze). Secondo questa struttura fondamentale si sviluppa poi nel complesso anche il pensiero dell'evento ... L'umano essere-nello-spazio, abitare, diviene possibile solo nell'oltrepassantesi, vale a dire aspettante di-fronte, verso i divini" (p. 22). Lo spazio sacro come spazio aperto all'oltrepassamento, in cui il mito riscopre la sua giusta collocazione, dell'essere qui e altrove e rompe l'immobilità dell'abitare nell'emergenza infinita di essere-con-altri. "Nella spazialità del nostro stesso mondo si dischiude un non-spazio, in rapporto al quale innanzitutto è fatto essere ogni nostro avere spazio" (p. 24).

Non è un caso, forse, che chi si pone a "maneggiare" il mito si ritrovi a dover fare i conti con la necessità di mettere a fuoco il luogo, lo spazio privilegiato del suo costituirsi, come accade a F.P. Ciglia, nel suo ampio saggio su Mito e diaconia etica. La "lettura" di Emmanuel Lévinas (infra, pp. 31-81). Ed è proprio in Lévinas che la dialettica la quale contrappone e, nello stesso tempo, collega "in un nesso singolare e inscindibile un mythos affascinante, ma anche, insieme, ambiguo e minaccioso, che esprime il fondo primordiale-pre-umano e pre-mondano-dell'uomo e del mondo, ed un logos estremamente precario, che ... continua tuttavia a vedersi assegnato il compito importantissimo di spezzare il pericoloso incantesimo del mito e di riumanizzarlo" (p. 75), si esprime in una dimensione che costituirà l'ultima cifra della sua prospettiva filosofica. Una conclusione dell'impegno speculativo levinasiano che dall'opposizione intrascendibile di mythos e logos fa discendere un ethos originario ed ultimo che, in un certo senso, "precede ed oltrepassa e il mythos e il logos, confe-

rendo a ciascuno di essi il loro posto ed il loro ruolo" (p. 79). Un *mythos* carico di violenza impone la domanda di senso che si rileva dalla soggettività umana, restituendola alla parola etica, come l'unica parola adeguata ad offrire una risposta. "Il non senso assoluto emergente dal mito, allora, mai del tutto eliminabile senza che il dramma in esso articolato si dissolva in rassicurante commedia, potrebbe assumere persino, in questo contesto teoretico, una funzione etica fondamentale, seppure soltanto indiretta" (pp. 79-80).

Potenzialità etica del mito a cui si può far corrispondere il nocciolo metafisico, per dir così, che I. De Gennaro, rivela nel suo contributo *Prae dicendum*: la dimensione greca del mito (infra, pp. 83-102). Qui è il Poema di Parmenide il luogo del "mito dell'essere", e le parole di Parmenide non sono trasferibili, trasposte in altro contesto come per la parola poetica e/o metaforica: "sicché il mito stesso fornisce, innanzitutto, la base d'essere per gli elementi che in esso appaiono, ovvero: ne detta il senso ... Parmenide viaggia veramente su un carro, poiché il mito è la dimensione stessa della verità di ogni 'veramente'. Il carro mitico è più essente, ossia più 'vero' e più 'reale' di quello che 'tocchiamo con mano' e, allo stesso modo, la divinità mitica è più essente, ossia più 'vera' e più 'ideale' di quella extra-mitica, giacché il mito dell'essere è il piano su cui si decide dell'essere in quanto tale" (p. 86). Tautegoricità della mitologia in cui gli dei sono ciò che sono, per dirla con Schelling (*Philosophie der Mythologie*).

Ma se il mito "convoca" gli dei, a maggior ragione fonda la comunità, com'è sostenuto in *La comunità del mito* da V. Cesarone (infra, pp. 103-120), il quale si fa carico di cogliere gli effettivi legami esistenti tra mito e comunità: "La partecipazione allo svelamento della verità – non riferita certo ad un ceppo etnico o ad una razza, ma alla "soggettività" del soggetto – rimane indistinta nell'uomo mitico e nell'uomo post-mitico ... La comunità ... si coagula sempre grazie all'eventualizzazione dell'essere, al suo disvelarsi veritativo. L'essere nel mito allora, inteso come essere nella verità, risponde a nessi strutturali, a cui la stessa comunità moderna non sfugge" (p. 120).

Sulla verità del mito prevale, a volte, la verità della vita, con la sua brama, il suo dolore, la passione e la volontà, con la divisione e la lotta della vita in agonismo con altre vite diverse ed avversarie, come nel caso di Nietzsche che G. Biondi indaga nel suo *Nietzsche e il mistero di Osiride* secondo Erodoto e Plutarco (infra, pp. 121-146). "La verità prospettica, sottintesa al mistero, alla tragedia, alla cele-

brazione della rinascita, la verità vissuta, è, dunque, l'amore per questa vita, la volontà di vivere ancora e di più, il risveglio di questo amore e di questa volontà. Il desiderio di vivere ancora infinite volte, e non Dioniso: questa è la profondità antica nascosta sotto la maschera e la metafora di Dioniso-Osiride" (p. 146). Ma il carico di senso, che si cela nella maschera e nel mito come "maschera", nietzschianamente, non è anch'esso un segno di quella verità della vita, mai espressa e, forse, mai esprimibile, attraverso gli enunciati del logos?

Come pure, liberarsi di ogni mediazione simbolica nella relazione uomo-Dio, come pretende Gogarten con la sua tesi dell'invisibilità mondana di Dio, non significa chiudersi qualsiasi possibilità di fuga dall'individualismo, con non poche conseguenze anche dal punto di vista politico? La tesi di Gogarten, analizzata da A. Aguti in Teologia dialettica e politica, Sulla Politische Ethik di Friedrich Gogarten (infra, pp. 147-163), "soltanto apparentemente produce una liberazione dagli assoluti mondani, perché, in realtà, l'esigenza insopprimibile di 'rappresentare' il rapporto tra Dio e l'uomo porta, in assenza di una mediazione istituzionale, ad attribuire agli stessi ordinamenti mondani tale funzione" (p. 163).

Il "ricorso al mito", ad una forma di "patria mitica" appare comunque indispensabile per O. Tolone, nel suo Mito e morte nell'antropologia di Plessner (infra, pp. 165-178) come risposta all'uomo del nostro tempo, "incapace di sostenere una cattiva infinità e dunque bisognoso, in epoca tecnologica, di trovare una seconda natura, che questa volta lo allontana dal mondo e lo avvicina all'irrimediabile senso di solitudine esistenziale di fronte alla morte" (p. 178). Il ritorno al mito, nella suggestione della "nuova antropologia", non rischia di configurare la patria perduta, rifugio nostalgico di un'umanità sconfitta, di fronte all'avanzata di quella cultura tecnologica che l'uomo stesso ha introdotto nel nostro tempo? Una fuga può essere intesa come risposta?

Più forza speculativa ci pare di poter cogliere nella posizione di L. Pareyson, indagata da M.R. Scarcella in Esistenza, mito e libertà in Luigi Pareyson (infra, pp. 179-202). Qui il mito viene colto come "il livello originario del rapporto ontologico che identifica sia la coscienza muta sia il modo più adeguato 'per narrare' la vicenda della libertà che coinvolge insieme l'uomo e Dio" (p. 201).

Allo stesso modo va registrata l'efficacia interpretativa della lettura simbolico-mitica che L. Caputo sostiene nell'ultimo saggio di que-

sta raccolta, Eziologia del mito in Cesare Pavese (infra, pp. 203-223), che ci restituisce un Pavese non più dominato dal senso di angoscia e di frustrazione, come nelle interpretazioni correnti, bensì carico di una "vena sensuale" ed "un'ebbrezza dionisiaca", che nello specifico si manifestano "nell'esaltazione della donna, assimilata a quella della natura" (p. 221).

Nell'eterogeneità delle impostazioni abbiamo voluto cogliere l'unitaria intenzione di "pensare il mito", come un impegno non trascurabile del filosofo, e di ciò la rivista "Idee" è grata agli autori dei diversi contributi.

Mario Signore