

# TRACCE MITICHE NEL LINGUAGGIO REALE

- L. Barcellini
- M. Berio
- C. De Miglio
- C. Delfino
- C. Guerrina
- E. Malerba
- M. Olivieri
- R. Renzullo
- 

Gruppo di progettazione  
della classe 2 sez. A Liceo Classico “Chiabrera” di Savona

Docenti coordinatori

Prof. Frumento Antonella  
Prof. Sirello Riccardo

*«Studiato dal vivo, il mito non è una spiegazione che soddisfi un interesse scientifico, ma la resurrezione in forma di narrazione di una realtà primigenia, che viene raccontata per soddisfare profondi bisogni religiosi, esigenze morali, esso esprime, stimola e codifica la credenza; salvaguarda e rafforza la moralità; garantisce l'efficienza del rito e contiene regole pratiche per la condotta dell'uomo. Il mito è dunque un ingrediente vitale della civiltà umana; non favola inutile, ma forza attiva costruita nel tempo»*

B. K. Malinowski, *Il mito e il padre nella psicologia primitiva*, Newton Compton, Roma, 1976, p. 47

## *Indice*

- **Introduzione**
- **Il linguaggio irrazionale del mito:**
  1. Le origini del mito presso i greci
  2. Il mito e la realtà: la mitologia non è espressione della realtà
  3. I greci e l'irrazionale
  4. Superamento o ritorno all'irrazionale?
  5. L'irrazionale e il sogno
  6. Il linguaggio simbolico del mito
- **Dall'irrazionale al razionale: il lògos:**
  1. La mitologia e la razionalità nell'ambito filosofico
  2. La mitica età dell'oro e la modernità: da regresso a progresso?
- **Razionale e irrazionale: possono coesistere?**
- **Conclusione**

## **Introduzione**

La mitologia, intesa come studio delle credenze mitiche, ha come fine la comprensione dell'origine dell'uomo, del mondo e del divino. Il mito affonda le sue radici nella civiltà greca; per questo motivo risulta fondamentale analizzare il significato e la funzione di esso presso tale civiltà. La mitologia nonostante abbia una funzione molto importante per la cultura greca, non può essere definita come "espressione" della realtà, in quanto l'irrazionale costituisce il fondamento della mitologia. Si può dunque affermare che quello del mito sia un linguaggio simbolico. Con lo sviluppo e il progresso della società al linguaggio irrazionale del mito si oppone un linguaggio reale e razionale, quello del *lògos*. È possibile affermare che il mito venga "superato" dal *lògos*, oppure l'irrazionale è presente anche laddove prevale la razionalità (nel campo scientifico per esempio)?

Cassirer sostiene che il mito e il *lògos* non possano coesistere; al contrario Panikkar ritiene che non solo possano coesistere, ma che l'uno sia necessario all'altro e che la relazione tra i due non sia dialettica, ma piuttosto che li "costituisca entrambi". Infatti se si trattasse di una relazione logica, lo spirito, a parer suo, soffocherebbe nel *lògos*; se fosse mitica, il logos verrebbe ridotto a spirito. Dunque il rapporto tra il *mythos* e il *lògos* corrisponde in un certo senso a quello tra la soggettività e l'oggettività, tra il cuore e la mente, tra il pensiero razionale e lo spirito.

## **I. Il linguaggio irrazionale del mito**

### **1. Le origini del mito presso i greci**

La mitologia affonda le sue radici nella cultura greca; proprio per questo motivo risulta fondamentale la comprensione del valore del mito presso i greci, che conseguenze abbia nella cultura di quella civiltà e della nostra; è necessario però definire che cosa si intenda per mitologia, in quanto «non si tratta di quella sapienza cui in ultima analisi mira il processo conoscitivo e nemmeno quelle certezze stabilite a priori, quelle assolute necessità, quei valori universali che condizionano esperienza e conoscenza, che costituiscono anche le basi e che precedono ogni conoscenza, ma si tratta piuttosto di quella sapienza incondizionata che risulta unicamente nel momento in cui nell'interrogativo e nella sua risposta un oggetto crea autonomamente, manifestando e affermando la propria identità tramite il predicato, tramite una professione di verità».<sup>1</sup>

Il mito, nella cultura greca, ha diverse caratterizzazioni: le più importanti sono quella "naturalistica" e quella "demiurgica".

Il mito naturalistico serve a dare credibilità ed impronta divina al mondo naturale. Il tuono è la voce di Zeus; il fulmine è la sua arma.

Il mito demiurgico invece fa riferimento a situazioni di un'era primordiale in cui lo stato delle cose era molto diverso. Prometeo, con il fratello Epimeteo, distribuisce prima la facoltà agli uomini e poi dona il fuoco; Deucalione e Pirra, in cui l'umanità perisce nel diluvio universale e poi si rigenera per volontà divina. In tali miti è costante la presenza di una divinità che agisce modificando lo stato delle cose e, quindi, avviando il processo di cambiamento.

---

1 L. LOTITO, *Il mito e la filosofia*, Moravia-Mondadori, Milano, 2003, pag. 67

## 2. Il mito e la realtà: la mitologia non è espressione della realtà

Fin dall'epoca della antica filosofia greca, il mito può essere considerato un veicolo privilegiato di conoscenza. Se esiste secondo i greci un sapere superiore a cui si accede attraverso un oscuro mondo simbolico, esiste anche una conoscenza fondata su argomenti espliciti, secondo regole sicure ed oggettive della logica. Se il mito ricorda gli avvenimenti passati, ciò avviene perché in quella società il passato è più importante del presente. Il mito dunque tramanda i principi fondamentali dell'organizzazione sociale e per questo rappresenta uno strumento indispensabile per la vita della comunità. Secondo Malinowski, il mito costituisce un modello di comportamento politico, economico, morale, rituale. Con Levi-Strauss la mitologia viene osservata per la prima volta in chiave semiotica. Considerare il mito come un fenomeno semiotico, significa ritenere che il suo senso ed il suo valore non risiedono in ciò che il mito racconta, ma in qualcosa che il mito dice attraverso ciò che racconta. Dall'analisi del materiale narrativo di Edipo svolta da Lévi-Strauss risulta infatti che nei miti non si deve cercare la descrizione delle reali condizioni di vita di un popolo. Il mito può rappresentare condizioni di vita o istituzioni sociali addirittura opposte rispetto a quelle reali. Il linguaggio del mito si può infatti definire simbolico. Di conseguenza il mito può fornire indicazioni preziose per un'interpretazione semiotica di esso stesso, e possiamo dire, anche di un'interpretazione della realtà sociale attraverso il mito. Ciascun mito consiste in una serie di disordinate ripetizioni dei componenti di una struttura relativamente semplice. Tale struttura, inoltre potrebbe essere espressa da un racconto di gran lunga più breve, ma in tal caso verrebbe a mancare quella ridondanza che sembra necessaria alla comunicazione mitica.

Il mito non ha dunque basi razionali; questo è anche dovuto al fatto che tra il mito e l'irrazionale vi è uno stretto legame. Eric Robertson Dodds, nella sua opera "*I greci e l'irrazionale*" affronta proprio questo argomento.

C. Guerrina, M. Olivieri, R. Renzullo

## 3. I greci e l'irrazionale

L'opera di Eric Robertson Dodds può essere considerata come una sorta di racconto del pensiero greco, come un percorso che alterna il mito alla ragione. Egli non dà una vera e propria definizione di cosa significhi irrazionale ma semmai definisce una serie di cose che per lui si possono ritenere irrazionali quali ad esempio l'influenza del mondo onirico nella conoscenza e quindi in generale anche del mito. In particolare nel primo capitolo del libro, cioè l'Apologia di Agamennone, in cui sottolinea una scena in cui la dea Atena ammonisce Achille. Dodds definisce la Dea come «la proiezione, espressione icastica, di un'ammonizione interiore».2 E per Dodds proprio questa ammonizione interiore è il germe da cui si è sviluppato il meccanismo mitologico.

Dodds comincia l'opera sottolineando quanto fossero importanti il mito e le forze soprannaturali, analizzando l'Iliade e in particolare l'apologia di Agamennone, in cui scrive: «I tipi più comuni di intervento psichico omerico (...) e tutte le deviazioni della condotta umana normale, senza causa immediatamente percettibile della conoscenza vengono attribuite ad un'operazione soprannaturale. (...) È certamente singolare trovare questa credenza, questo senso della dipendenza costante e quotidiana del soprannaturale, saldamente radicata nell'Iliade e nell'Odissea, poemi ritenuti tanto irreligiosi».3 Dodds fa coincidere con il periodo classico la nascita della razionalità greca; in particolare vengono razionalizzate l'etica e la religione. Successivamente Dodds sottolinea un ritorno all'irrazionale e di conseguenza anche al mito. Dodds mette a confronto l'atteggiamento religioso in età arcaica e quello che Omero aveva presupposto e arriva a definire al meglio la civiltà della colpa e quella della vergogna. La differenza che c'è in ambito religioso tra l'età arcaica e il presupposto di Omero non consiste in credenze diverse ma, piuttosto in una differente reazione emotiva alle credenze antiche. Infatti mentre precedentemente la dipendenza umana da una Potenza arbitraria aveva un accento quasi disperato, ad basiste re sulla futilità dei propositi e degli obiettivi umani, come si vede chiaramente nell'Edipo Re.

2 E. R. DODDS, *I greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia Editrice, pag. 24

3 E. R. DODDS, *I greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia Editrice, pag. 21-22

L'autore analizza in particolare il ruolo che ha avuto lo *phthonos*, la gelosia, e nota, che prima viene definita una venerabile dottrina, mentre successivamente, con Omero, questo concetto non viene preso più sul serio o più precisamente non vengono presi troppo sul serio i pericoli della gelosia. Da qui si può notare come, in epoca omerica, anche se solo parzialmente, il timore riguardo alle entità divine sia diminuito. Secondo l'autore in questo fenomeno è da individuare una sorta di "timore della libertà".

M. Berio, E. Malerba

#### 4. Superamento o ritorno all'irrazionale?

Dodds definisce il "timore della libertà" come quella fuga inconscia dalle responsabilità che la scelta individuale comporta che una società aperta impone ai suoi membri, per il quale «Per un secolo e più l'individuo si era trovato di fronte alla propria libertà intellettuale, e ora le voltava le spalle, messo in fuga da una paurosa prospettiva: meglio il rigido determinismo del fatalismo astrologico, anziché lo spaventoso fardello delle responsabilità quotidiane»<sup>4</sup>

ancora dopo il III secolo, «Atena avrebbe continuato a ricevere il dono periodico di una veste nuova dal suo popolo riconoscente e che a Megara gli eroi (...) avrebbero continuato a godere il tradizionale sacrificio di tori».<sup>5</sup> Invece della fondazione dell'Età della Ragione, si assistette a un ritorno dell'irrazionale. Un esempio è la diffusione dell'astrologia a partire dal II secolo a.C. Prima di allora sembra che in Grecia le pratiche astrologiche non fossero molto diffuse. Perché dunque iniziarono a divulgarsi proprio quando l'Età della Ragione sembrava alle porte? Una spiegazione è da individuare nella situazione politica: era il cinquantennio che precedeva la conquista della Grecia da parte dei Romani ed è comprensibile che si cercasse con ogni mezzo di capire che cosa sarebbe successo. Ma la vera causa sembra essere più profonda.

Il «timore della libertà» rappresenta la categoria interpretativa più pregnante di questo testo. Se fenomeni quali l'astrologia, le pratiche magiche, la fede negli oracoli possono essere spiegati dal «timore della libertà», ciò significa che l'irrazionale è un fenomeno storico e sociale che si manifesta quando in una società si smarriscono i quadri di riferimento razionali, «quando un popolo ha raggiunto una tappa così avanzata nel cammino verso la società aperta».<sup>6</sup>

Questa visione del mondo greco con i suoi regressi, i suoi moti irrazionali e le sue contraddizioni, richiama alcuni aspetti della società allora attuale di Dodds: si è vissuta l'epoca nella quale il razionalismo vigeva sovrano ed erano stati compiuti enormi progressi scientifici. Nonostante questi presupposti, si verificò un ritorno al non-razionale, ovvero all'irrazionale. Perché? Si trattava di solo di esitazione di fronte al salto o di un tentativo di fuga? Dodds non trova una soluzione a ciò, ma afferma che «già una volta nella storia un popolo civile cavalcò fino a raggiungere l'ostacolo, se lo trovò davanti e non saltò».<sup>7</sup> Difficile dire se fu colpa del cavaliere o del cavallo; probabilmente furono proprio quegli elementi irrazionali, inconsci che ci portarono a rifiutare il salto.

Dodds conclude in modo positivo, in quanto sostiene che, mentre i creatori del razionalismo ellenico pensavano di potere prescindere dagli eventi inconsci in quanto non avevano gli strumenti adeguati per intenderli se non il linguaggio simbolico o metaforico, l'uomo della nostra epoca riesce a padroneggiare questi strumenti, e se li utilizzasse in modo migliore, potrebbe conoscere maggiormente anche il proprio «cavallo», portandolo a superare la paura.<sup>8</sup>

«Vinta la paura, cavallo e cavaliere potranno un giorno affrontare il salto decisivo, e saltare felicemente».<sup>9</sup>

L. Barcellini

#### 5. L'irrazionale e il sogno

---

4 E. R. DODDS, *I greci e l'irrazionale*, a cura di R. Di Donato, BUR, Milano, 2010, pag. 301

5 E. R. DODDS, *I greci e l'irrazionale*, a cura di R. Di Donato, BUR, Milano, 2010, pag. 299

6 E. R. DODDS, *I greci e l'irrazionale*, a cura di R. Di Donato, BUR, Milano, 2010, pag. 308

7 E. R. DODDS, *I greci e l'irrazionale*, a cura di R. Di Donato, BUR, Milano, 2010, pag. 310

8 Cfr. <http://www.giornalecritico.it/PDF/GiusyMariaMargagliotta-Dodds-Irrazionale.pdf>

9 E. R. DODDS, *I greci e l'irrazionale*, a cura di R. Di Donato, BUR, Milano, 2010, pag. 310

Legato al tema dell'inconco Dodds affronta anche il tema del sogno.

I Greci, come molti altri popoli antichi, distinguevano tra sogni significativi e sogni non significativi; a loro volta, i sogni significativi sono stati divisi da Artemidoro, Macrobio e altri autori tardi, in tre gruppi: il sogno simbolico che «veste di metafore, come una specie di indovinello, un significato che è incomprendibile senza la spiegazione»<sup>10</sup>, la visione (o *horama*), che predice un evento futuro, e l'oracolo (o *chrematismos*), durante il quale un Dio svela apertamente, senza simbolismi, quello che avverrà. Per provocare il «sogno divino» in Grecia si adoperavano delle tecniche particolari quali l'isolamento, il digiuno, la preghiera, l'automutilazione e l'incubazione. L'incubazione era la pratica più diffusa sia per ottenere sogni divinatori dai defunti, sia per chiedere la guarigione.

Nonostante questa forte propensione alla mistificazione dell'attività onirica, alcuni intellettuali hanno cercato di interpretare i sogni in modo più razionale: Platone, che credeva poco nella qualità sovrannaturale dei sogni, nel *Timeo*, cercò di dargli una spiegazione fisiologica asserendo che essi sono generati dall'intuito dell'anima razionale, ma sono percepiti dall'anima irrazionale come immagini riflesse; Aristotele invece nega in maniera categorica l'esistenza di sogni mandati dagli dèi. Tuttavia questo movimento razionalistico non durò a lungo e la teoria dell'origine religiosa dei sogni presto risorse a opera degli Stoici e di alcuni Peripatetici.

Dodds sostiene che per i greci l'attività onirica fosse così rilevante perché essi sentivano il bisogno di affidarsi a una guida che li trascendesse.<sup>11</sup>

L'interpretazione di Erich Fromm riguardo al rapporto tra mito e sogno risulta molto significativa.

Secondo l'opera di Fromm *Mito e sogno: il linguaggio simbolico* l'essere umano ha perso la facoltà di dubitare, in quanto sentiamo necessario ottenere risposte esatte. Questo atteggiamento spiega forse perché il sogno raramente ci stimoli a porci delle domande. È meravigliante la somiglianza di questi prodotti della nostra facoltà creativa durante il sonno con le più antiche creazioni dell'uomo: i miti.

Ad ogni modo i miti vengono relegati in un mondo completamente estraneo al nostro pensiero: vengono considerati con distacco critico.

Sia nel sogno che nel mito si verificano situazioni drammatiche che sono impossibili nel mondo reale: l'eroe lascia casa e patria per salvare il mondo, muore e risuscita; il mitico uccello viene arso e riemerge dalle sue ceneri più bello di prima. Mito e sogno hanno dunque un elemento fondante in comune: sono espressioni del "linguaggio simbolico".<sup>12</sup>

L. Barcellini, C. De Miglio, C. Delfino

## 6. Il linguaggio simbolico del mito

Che cos'è un simbolo? Un simbolo è qualcosa che sta al di fuori di noi stessi e ciò che esso simbolizza è qualcosa che sta dentro di noi; in questo tipo di linguaggio le esperienze interiori vengono espresse come se fossero esperienze sensoriali, cioè come qualcosa che abbiamo fatto o subito nel mondo esteriore; in esso il mondo esterno è un simbolo del mondo interno, un simbolo per le nostre anime e per le nostre menti. Le parole non sono l'unico dei simboli convenzionali, sebbene esse ne siano gli esempi più frequenti e più conosciuti; anche le figure possono essere simboli convenzionali.

L'esatto opposto del simbolo convenzionale è il simbolo accidentale, sebbene essi abbiano questo elemento in comune: non esiste alcuna relazione intrinseca fra il simbolo e ciò che esso simbolizza. Al contrario del simbolo convenzionale, il simbolo accidentale non può essere condiviso da nessun altro, a meno che non si esponano gli eventi connessi con il simbolo stesso. Per questo motivo i simboli accidentali risultano limitati nei miti.

Il simbolo universale è l'unico in cui la relazione tra il simbolo e ciò che viene simbolizzato non è coincidente ma intrinseca. Può essere definito universale perché è comune a tutti gli uomini, a differenza non solo del simbolo accidentale che è del tutto personale, ma anche del simbolo convenzionale che è limitato ad un gruppo di persone che hanno in comune una stessa convenzione. Il simbolo universale è radicato nelle facoltà del nostro organismo, nei nostri sensi e nella nostra mente,

---

10 E. R. DODDS, *I greci e l'irrazionale*, a cura di R. Di Donato, BUR, Milano, 2010, pag. 154

11 Cfr. <http://www.giornalecritico.it/PDF/GiusyMariaMargagliotta-Dodds-Irrazionale.pdf>

12 Cfr. E. FROMM, *Il linguaggio dimenticato*, Gruppo Editoriale Fabbri Bompiani Sonzogno Etas S.p.a., Milano, 1981, pag. 7-27

che sono comuni a tutti gli uomini e non limitato a determinati individui o a determinati gruppi.

Quello del simbolo universale è il linguaggio creato dal genere umano; infatti come viene usato nei miti e nei sogni, si riscontra presso tutte le civiltà, sia in quelle primitive come in quelle progredite, come l'egiziana e la greca.

Molti simboli hanno più di un significato, a seconda delle diverse esperienze; per esempio il simbolo del fuoco. Se osserviamo il fuoco in un caminetto, che è fonte di benessere, esso è l'espressione di calore e piacere, se invece vediamo un edificio o una foresta in fiamme, il piacere si traduce in minaccia e terrore. Il fuoco, dunque, può essere la rappresentazione simbolica della vitalità interiore e della felicità come pure della paura, dell'impotenza dell'uomo di fronte alla natura.<sup>13</sup>

L. Barcellini, C. De Miglio, C. Delfino

## **II. Dall'irrazionale al razionale: il lògos**

### **1. La mitologia e la razionalità nell'ambito filosofico**

Jean Pierre Vernant nella sua opera *Mito e pensiero presso i greci* afferma che il pensiero filosofico da quello mitico non è discontinuo.

La filosofia nasce come un qualcosa di nuovo o invece si svolge con una sua originalità ma in riferimento alla mentalità mitica? Si profilano a questo punto due interpretazioni differenti: la prima sostiene che la filosofia nasca per la prima volta in Grecia con la "rottura piena" rispetto alla mentalità mitica, mentre la seconda sostiene l'esistenza di una continuità fra il mito e la speculazione filosofica, tesi che oggi è prevalente.

Nonostante ciò a mano a mano che il mito si allontana dalle età eroiche il razionalismo interviene e sottopone il mito a profonde trasformazioni concettuali. Platone è il primo a porsi il problema del rapporto tra due capacità che coesistono nello spirito umano: quella mitopoietica e quella razionale. La prima è quella creatrice di miti, fantastica; la seconda è quella che genera la verità e conoscenza. Nella filosofia di Platone il mito sta al lògos come la *dòxa* sta all'*epistème*. Platone è convinto del fatto che la verità non possa essere attinta interamente dal lògos ma che possa manifestarsi anche attraverso il mito.

Secondo Adorno, alla base dell'introduzione del mito nei dialoghi di Platone, sta la convinzione che Platone si servisse di essi per verità che non possono in altro modo essere comprese dalla massa. La prima accezione del mito, secondo Adorno, è quella di una narrazione che evoca altro, un altro che non si può raggiungere per altra via. La seconda accezione è quella di un racconto che serva a condurre i più verso quella verità che la massa, diversamente, non accetterebbe. Il mito ha, in questo caso, una funzione psicagogica (il mito arriva anche dove non può il *lògos*).

Il passaggio dal mito al *lògos* fu un evento lento e graduale, che interessò certamente l'arco di alcuni secoli, in maniera discontinua, con veloci tappe e rallentamenti.

Gli studiosi non sanno ancora con precisione quale fu l'evento che determinò questo passaggio, che rappresenta non soltanto un avvenimento culturale, ma anche l'avvenimento che determinò sviluppo della civiltà occidentale.<sup>14</sup>

Il mito si distingue dal *lògos* perchè segue una via diversa da quella scientifica. In Platone, la parola *μύθος* si presta a diverse categorie di racconti: miti tradizionali; miti inventati da lui, narrazioni storiche. A volte Platone sceglie l'esposizione mitica piuttosto che quella dialettica per motivi psicagogici, filosofici o letterari, perchè nella cultura greca è l'espressione mitologica.

I miti non riproducono una verità storica, ma possono esprimere una verità filosofica, attraverso immagini fittizie. A volte, i miti sono accettati per l'autorità e l'autorevolezza insite in essi e che provengono dalla loro antichissima tradizione o dalla loro essenza di "discorsi sacri". Secondo Platone, il poeta crede i miti e non i *λογοι*. Questo spiega perchè sia scemato l'interesse per l'attività mitopoietica dello spirito umano, quando la filosofia rivolge la sua attenzione a problemi metafisici.

13 Cfr. <http://fioritifilsto.xoom.it/filstocorsod/Lettere%20filo/Fromm%20II%20linguaggio%20dimenticato%20sogni.doc>

14 Cfr. <http://www.poiein.it/autori/M/mitologos.htm>



Il significato iniziale di mito, ovvero mito come discorso o parola, non coincideva con il significato adottato da Platone; nel corso dei secoli infatti esso si trasformò lentamente, acquisendo il valore di discorso irrazionale o leggenda, in contrapposizione al *lògos*, discorso razionale. In filosofia, il mito è stato considerato da Platone come un prodotto inferiore dell'attività intellettuale, mera apparenza della realtà e non realtà stessa. Tuttavia Platone riconosce al mito la capacità di preparare il cammino al raggiungimento di alcune verità, alle quali la ragione non riesce a pervenire.

«La tradizionale lettura dei miti platonici secondo la sequenza temporale dal mito al *lògos*<sup>15</sup>, è solo uno dei punti di partenza per spiegare la funzionalità del mito. Non c'è nulla di profetico nei miti platonici perché sono perfettamente integrati nella dialettica dialogica.

Al di là della discussione sul passaggio dal mito al *lògos*, bisogna anche soffermarsi su ciascun elemento indicatore per poter leggere analiticamente un mito e poterlo rapportare, in un secondo momento, alla conclusione filosofica vera e propria. (...) È così che si scopre quale e come siano collocate la verità e la *vera falsità* nel celebre mito della caverna o nel mito dei metalli, o ancora l'esemplificazione della mitologia positiva nel mito dei cicli cosmici contenuto nel *Politico*.

È a questo punto che entra in gioco la capacità di leggere gli aspetti veri e non veri del mito platonico.

La verità del mito non sempre coincide con la corrispondenza di uno stato di cose.

Il caso più emblematico e interessante è certamente quello di un discorso falso che si serve di una verità nascosta per orientare verso ciò che è 'politicamente' o eticamente giusto, come nel celebre mito della caverna nel VII e della *Repubblica*».<sup>16</sup>

L. Barcellini, C. De Miglio, C. Delfino

## 2. La mitica età dell'oro e la modernità: da regresso a progresso?

Il mito era ritenuto molto importante ed era necessaria la sua trasmissione di generazione in generazione; Jean-Pierre Vernant afferma infatti che il mito è strettamente connesso al concetto di ereditarietà e trasmissione orale, dunque, senza l'utilizzo dello scritto, si costituisce un "bagaglio" di comportamenti e di saperi. La natura del mito prende forma dalla notte dei tempi, dunque esso esisteva già prima che qualsiasi narratore iniziasse a raccontarlo, distaccandosi totalmente dall'invenzione personale.

Col passare del tempo il mito subì un'evoluzione, dettata dal progresso della società; il termine "progresso" però non è del tutto esatto, poiché non tutte gli studiosi definiscono questa evoluzione della mitologia come un "progresso".

Nel pensiero antico, il concetto di progresso non era presente, infatti si concepiva la storia umana come un percorso che si allontanava da una mitica "età dell'oro", e dopo di questo si pensava piuttosto ad un regresso dovuto ai difetti dell'uomo, che si allontanava sempre di più dal suo stato originale, in cui viveva in armonia con la natura.<sup>17</sup> Una grande testimonianza di quanto detto la troviamo nel poeta Esiodo, (metà dell'VIII secolo a.C.), che ci racconta nostalgicamente di quell'età ormai lontana di «un'aurea stirpe di uomini mortali che crearono nei primissimi tempi gli immortali che hanno la dimora sull'Olimpo. Essi vissero ai tempi di Crono, quando regnava nel cielo; come dei, passavano la vita con l'animo sgombro da angosce, lontani, fuori dalle fatiche e dalla miseria; né la misera vecchiaia incombeva su loro [...] tutte le cose belle essi avevano».<sup>18</sup>

Un'altra testimonianza della credenza inerente alla perdita originaria felicità dell'uomo è presente nell'opera *Metamorfosi* di Publio Ovidio Nasone. Egli infatti scrive «Fiori per prima l'Età dell'oro, spontaneamente, senza bisogno di giustizieri, senza bisogno di leggi, si onoravano la lealtà e la rettitudine».<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> A proposito del concetto di sequenza temporale dal mito al logos, è interessante anche il mito del *Timeo* sull'origine del cosmo, una lettura cronologica del mito stesso. Partendo dall'idea di verisimiglianza tra *mythos* e *logos* nel *Timeo*, il mito diventa un racconto articolato nel tempo se l'essere, lo spazio e il divenire sono entità ontologicamente precedenti l'universo.

Il mito consente in questo caso una scansione temporale. Si intuisce come il racconto possa frazionare il tempo, declinare cioè, nel tempo stesso la realtà secondo la cadenza del prima e del poi. È come se si azzerassero le distanze tra *mythos* e *logos*, fino al punto in cui essi si incontrano eliminando le differenze tra dimostrazione e racconto.

<sup>16</sup> Cfr. <http://vagheggiando.blogspot.it/2006/03/i-miti-di-platone.html>

<sup>17</sup> Cfr. J. P. VERNANT, *L'Universo, gli dei, gli uomini*, Einaudi, 2001, Torino, pag.3-4-5-6-7, pag. 171-172-173

<sup>18</sup> ESiodo, *Le Opere e i Giorni*, verso 109 e sgg.

<sup>19</sup> OVIDIO, *Metamorfosi*, I 89-90.

Il concetto di progresso, durante l'Umanesimo, non arriverà ad essere del tutto definito da quegli autori che guardano ancora alla classicità antica come un modello insuperabile. Il concetto di Modernità che si allontanerà dal pensiero antico prenderà consapevolezza con gli autori come Giordano Bruno. Il XV e XVI secolo portarono con sé importanti scoperte geografiche, innovazioni in campo tecnico scientifico ed altri cambiamenti nelle scienze. Quest'ondata di modernità fece riflettere filosofi come Bacone, Cartesio, Pascal, Leibniz, che, pur nella diversità delle loro dottrine, concordarono sull'idea che essi hanno progredito rispetto agli antichi perché avendo dietro le spalle un più lungo tratto di storia, sono più "vecchi" e quindi più saggi di coloro che li hanno preceduti. L'idea di una sostanziale discontinuità tra la scienza moderna e la tradizione scientifica antica fu inizialmente promossa dai filosofi naturali che negarono il carattere esemplare della civiltà classica e la superiorità delle fonti in campo scientifico. La convinzione che la nascita della scienza moderna fosse all'origine e nello stesso tempo il prodotto di una radicale rivoluzione di pensiero progressiva e irreversibile fu diffuso nel Settecento dalla cultura Illuminista.

Per la complessità dell'elaborazioni delle loro speculazioni, tali da allontanare da una condivisione allargata non vanno considerate quelle filosofie della storia illuminista e idealista tedesca all'interno dell'analisi dell'idea di progresso nella storia del pensiero.

Convien piuttosto esaminare tale concetto nel pensiero francese e inglese del XIX secolo che ne forniscono una definizione più incisiva considerandolo non più una "possibilità" di miglioramento delle condizioni umane, ma come una necessaria legge della storia dell'uomo.

Nel XIX secolo inoltre, è affiancata al concetto di progresso la teoria darwiniana dell'evoluzione la quale, applicata alla storia dell'uomo, viene considerata come il completamento dell'evoluzione biologica. L'autore Herbert Spencer fu colui che rappresentò al meglio questa concezione: egli infatti, vedeva la storia umana come una continua progressiva evoluzione delle fasi, comprese quelle fallite o momentaneamente negative, ma che inevitabilmente sono superate verso il raggiungimento della piena felicità. Durante questo stesso periodo si affiancò all'idea di un trionfante progresso dell'umanità, la critica nascente del pessimismo schopenhaueriano che mostrò all'uomo, vittima inconsapevole, la sua illusoria visione della vita.<sup>20</sup>

C. Guerrina, M. Olivieri, R. Renzullo

### **III. Razionale e irrazionale: possono coesistere?**

Con la Rivoluzione scientifica, l'uomo ricerca un sapere che si possa definire "universale", il fine della scienza deve essere una conoscenza oggettiva del mondo e delle sue leggi. Per raggiungere questa conoscenza dovevano essere eliminate tutte le forme di magia, superstizione e sapere non certificato.

Il mito era dunque considerato un sapere non saldo e fondato, quindi la verità non si ricercava più nel mito stesso, ma nella scienza, nella conoscenza scientifica verificata. Cassirer fu uno dei principali studiosi che si occupò del rapporto tra mito e *lògos*.

«La considerazione filosofica dei contenuti della coscienza mitica e i tentativi per comprenderli e interpretarli teoreticamente risalgono ai primi inizi della filosofia scientifica. Prima che gli altri campi della cultura, la filosofia si volge al mito e alle sue creazioni. [...] Le prime fasi del pensiero filosofico mantengono ancora per molto tempo una posizione intermedia e per così dire indecisa fra la concezione mitica e la concezione propriamente filosofica del problema dell'origine delle cose. Nel concetto che la più antica filosofia greca ha creato per questo problema, nel concetto di *arkè*, si esprime in modo chiaro e significativo questo duplice rapporto. Esso segna il confine tra mito e filosofia, ma un confine che come tale partecipa di entrambi i territori da essi separati; esso rappresenta il punto di transizione e di indifferenza tra il concetto mitico di cominciamento e il concetto di "principio"».<sup>21</sup>

Cassirer afferma che quanto più la consapevolezza metodologica che la filosofia ha di se stessa progredisce, quanto più decisamente essa insiste in una critica, tanto più il nuovo mondo del logos, che ora sorge, si distingue come una produzione autonoma dal mondo delle potenze e delle divinità mitiche. Poiché i due mondi non possono coesistere, si cerca di affermare uno dei due come fase preparatoria dell'altro; infatti il mito, perché conservi un qualche significato essenziale, una qualche "verità", deve essere considerato come preparazione di questo "nuovo" mondo concettuale. Si considera come una veste che avvolge una verità speculativa o scientifica.<sup>22</sup>

20 Cfr. <http://www.filosofablog.it/>

21 E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, II: *Il pensiero mitico*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1964, pag. 3-4

22 Cfr. E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, II: *Il pensiero mitico*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1964,

Dunque Cassirer considera il mito dotato di una propria logica, nonostante esso si configuri ancora come una forma pre-scientifica del pensiero, dal momento che possiede una legalità trascendentale fondamentalmente affine alla strutturazione essenziale tipica del pensiero scientifico.

Il mito infatti non può essere considerato una verità scientifica; viene distinta dunque la "verosimiglianza" del mito dalla "verità" della scienza. In virtù di questa distinzione sussiste lo stretto rapporto metodologico fra il mondo del mito e la "realtà" empirica, la realtà della "natura".

Il significato di mito non assume dunque un valore materiale, ma una funzione determinata e necessaria per la comprensione dell'universo.

Nel pensiero di Kant il mito appare un mondo chiuso in se stesso che non può essere giudicato con unità di misura, ma deve essere inteso nelle sue leggi immanenti. Ogni tentativo di rendere questo mondo comprensibile, viene respinto da un'argomentazione valida.<sup>23</sup>

«La comprensione filosofica del mito comincia quando si riconosce che esso non si muove affatto in un mondo "inventato" o "immaginato", ma possiede una sua particolare necessità, e gli spetta, conformemente al concetto idealistico di oggettività, una particolare specie di realtà. Solo dove può essere mostrata una necessità di tal genere trova posto la ragione e quindi la filosofia».<sup>24</sup>

Come Cassirer afferma, in un primo momento, sembra che non ci possa essere niente di più opposto che filosofia e mitologia, «ma proprio in quest'opposizione vi è la precisa esigenza, il problema di scoprire in questa stessa apparente irrazionalità la ragione, di scoprire un senso in ciò che sembra esserne privo, e non già, come finora si è esclusivamente tentato di fare, mediante una distinzione arbitraria, per cui qualcosa che si riteneva avesse razionalità e senso veniva dichiarato l'essenziale, mentre tutto il resto veniva dichiarato accidentale e considerato semplice veste esteriore o travisamento. L'intento da proporsi deve invece essere di far sì che anche la forma si presenti come una forma razionale e quindi necessaria».<sup>25</sup>

Inoltre Schelling conferma anche il valore "universale" del mito: «Il processo mitologico [...] ha un significato universale, giacché è il processo universale che in esso si ripete; perciò anche la verità che la mitologia ha nel processo è una verità che non esclude nulla, è una verità universale. Non si può negare alla mitologia, come si fa di solito, la verità storica [...] e la verità di fatto naturale, giacché la natura è una fase necessaria del processo mitologico, come lo è del processo universale».<sup>26</sup>

Per Schelling il mito ha una grande importanza, poiché mentre il pensiero logico rimane incapace di afferrare la particolarità e la concretezza della realtà in divenire, quello mitologico ne consente una conoscenza più appropriata. Il mito infatti è *tautegorico*, non allegorico, nel senso che non va spiegato sulla base di presunte verità ad esso pregresse, ma esprime solo se stesso come nodo particolare di sviluppo del lungo e travagliato cammino della coscienza umana.

*Cassirer considera valida la tendenza a considerare i due mondi, quelli del mito e del lògos, come due realtà incompatibili, due realtà che non possono coesistere. Ma se non fosse così? Cosa comporterebbe pensare al mito e al lògos come due realtà che si relazionano tra loro e che necessitano l'una dell'altra?*

A sostenere questa filosofia è Raimon Panikkar; egli sostiene che *Mythos* e *lògos* sono uniti, ma la loro relazione non è né dialettica né mitica, ma è piuttosto una relazione che "li costituisce entrambi". Se si trattasse di una relazione logica, lo spirito, a parer suo, soffocherebbe nel *lògos*. Se fosse mitica, il logos verrebbe ridotto a spirito. Dunque, di conseguenza, non vi è logos senza mito e non vi è mythos senza *lògos*, poiché il *lògos* si profila come linguaggio del mito ed il mito come fondamento del *lògos*. Soltanto il *pratīyasamutpāda*<sup>27</sup>, intesa come la relatività radicale di tutto ciò che è, può mantenere l'armonia tra il *mythos* e il *lògos*, senza che uno prevalga sull'altro. Panikkar sostiene che il rapporto tra il *mythos* e il *logos* corrisponda in un certo senso a quello tra la soggettività e l'oggettività, tra il cuore e

---

pag. 4

23 E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, II: *Il pensiero mitico*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1964, pag. 5 e 7

24 E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, II: *Il pensiero mitico*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1964, pag. 8

25 SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, parte II, I, p. 220 sg., cfr. I, p. 194 sgg.

26 SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, neunte Vorlesung, p. 216

27 *Pratīyasamutpāda*: la coproduzione condizionata, detta anche originazione interdipendente o genesi dipendente, è una dottrina del Buddismo che spiega il prodursi dei fenomeni legati all'esistenza secondo una logica di causa ed effetto. [http://it.wikipedia.org/wiki/Coproduzione\\_condizionata](http://it.wikipedia.org/wiki/Coproduzione_condizionata)

la mente, tra il pensiero razionale e lo spirito. Un incontro necessario affinché il *lògos* non venga sottoposto al mito e viceversa, in quanto la realtà non appare a noi come *logos*, ma piuttosto come *mythos*. Il nostro mondo ci è dato nel *mythos* ma esso è scoperto dal *lògos*.

Mito e sapienza vanno di pari passo. Il mito non lascia spazio all'interpretazione, in quanto non ha bisogno di intermediari. L'ermeneutica di un mito non è più un mito, ma il suo *logos*. Ciò non significa che dovremmo trascurare o disprezzare il valore del pensiero (*lògos*) e ignorare i diritti inviolabili di quest'ultimo. Di conseguenza l'uomo non può essere ridotto a *lògos*, né la coscienza a consapevolezza riflessiva.

Il dialogo aperto tra il mito e il *logos* è alla base di quello sforzo teso all'apertura verso l'altro e alla conoscenza di quella realtà.<sup>28</sup>

L. Barcellini, C. De Miglio, C. Delfino

#### **IV. Conclusione**

Il mito può essere dunque analizzato secondo due aspetti, quello semiotico (regole e meccanismi di significazione) e quello culturale-sociale (in quanto il mito non può essere analizzato a prescindere dal ruolo che esso svolge nella società). Esso, infatti, è la sintesi tra significato e funzione sociale dello stesso. Apparentemente si può pensare che il mito abbia perso la possibilità di esercitare quelle caratteristiche manipolazioni del reale con cui giustificava un certo ordine simbolico. Con lo sviluppo della scrittura, con i progressi in ambito scientifico e con il procedere della storia, dunque la veridicità del mito inizia a essere dubitata dall'uomo che si affida sempre più, per comprendere la realtà, a nuovi mezzi. Diviene così spontaneo chiedersi se l'uomo di oggi, come tante volte abbiamo visto fare da parte della narrazione mitica, si ponga quei dubbi esistenziali "risolti" dalle fantasticherie mitiche. Nasce così un forte parallelismo tra mito e la scienza moderna. Attualmente possiamo affermare che la scienza sia apparentata alla narrazione mitologica dal fatto che entrambe compiono sul reale operazioni sostanzialmente analoghe, l'una proiettandosi nel passato, l'altra nel presente e talvolta nel futuro: infatti la verità di una teoria scientifica si misura generalmente, sulle sue capacità di prevedere il futuro.

Che si parli di realtà ipotetiche di pianeti lontani o di un passato o di un futuro immaginario avvolto nel mistero e disponibile alle ipotesi più fantastiche, il mito e la scienza rappresentano due modi differenti che analizzano le strutture della realtà attuale e dell'esperienza quotidianamente vissuta.

L'uomo del ventesimo secolo, perciò, colma uno spazio (il passato irraggiungibile del pensiero mitico) che la ricerca storica ha ormai sostanzialmente riempito di un altro genere di contenuti. L'uomo di oggi, come allora, attraverso i suoi sensi e le facoltà individuali, «tenta di riflettere sulla propria concezione dell'universo, di ripercorrere i principi che sorreggono l'usuale classificazione degli esseri e delle cose, di approfondire i fondamenti dell'ordine logico che egli ha scelto di imporre al mondo, e forse anche dell'ordine socio-logico che quotidianamente è imposto alla sua vita»<sup>29</sup>. Dunque non si può affermare che vi sia un vero e proprio abbandono del mito, ma l'evoluzione sociale e culturale dell'uomo ha fatto sì che le caratteristiche della forma mitica si siano sviluppate e arricchite di nuovi strumenti che oggi caratterizzano ciò che possiamo definire il "*mito moderno*": la scienza.<sup>30</sup>

---

28 Cfr. <http://www.raimon-panikkar.org/italiano/gloss-mythos.html>

29 G. FERRARA, *Il linguaggio del mito*, Feltrinelli, Marzo 1979, Milano, pag.239

30 Cfr. G. FERRARA, *Il linguaggio del mito*, Feltrinelli, Marzo, 1979, Milano, pag. 238-239

## Bibliografia

- E. R. DODDS, *I greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia Editrice
- L. LOTITO, *Il mito e la filosofia*, Moravia-Mondadori, Milano, 2003
- E. FROMM, *Il linguaggio dimenticato*, Gruppo Editoriale Fabbri Bompiani Sonzogno Etas S.p.a., Milano, 1981
- J. P. VERNANT, *L'Universo, gli dei, gli uomini*, Einaudi, 2001, Torino
- OVIDIO, *Metamorfosi*
- ESiodo, *Le Opere e i Giorni*
- E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche, II: Il pensiero mitico*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1964
- SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie, neunte Vorlesung*,
- G. FERRARA, *Il linguaggio del mito*, Feltrinelli, Marzo 1979, Milano, pag.239

## Sitografia

- <http://www.raimon-panikkar.org/italiano/gloss-mythos.html>
- <http://www.filosofablog.it/>
- <http://vagheggiando.blogspot.it/2006/03/i-miti-di-platone.html>
- <http://www.poiein.it/autori/M/mitologos.htm>
- <http://fioritifilsto.xoom.it/filstocorsod/Lettere%20filo/Fromm%20II%20linguaggio%20dimenticato%20sogni.d>
- OC
- <http://www.giornalecritico.it/PDF/GiusyMariaMargagliotta-Dodds-Irrazionale.pdf>

