

Senecio

a cura di Emilio Piccolo e Letizia Lanza



Vico Acitillo 124 - Poetry Wave

Vico Acitillo 124 - Poetry Wave

www.vicoacitillo.it
mc7980@mclink.it

Napoli, 2004

La manipolazione e/o la riproduzione (totale o parziale) e/o la diffusione telematica
di quest'opera
sono consentite a singoli o comunque a soggetti non costituiti come imprese
di carattere editoriale, cinematografico o radio-televisivo.

Considerazioni sul mito e sulla scienza di Gianmario Lucini

Gli studiosi affermano che, a un certo punto nella storia e con gradualità, il mito *decadde*, se ne perdette il significato, fu inteso in altro modo, diverso da coloro che lo crearono e lo celebrarono. Fra le principali cause di questa decadenza, si cita l'avvento della filosofia e l'espandersi della religione cristiana, la quale si fondava, nella sua veicolazione dottrinale, sulla filosofia. Questa ovviamente è una considerazione che va ristretta a un piccolissimo lembo di mondo, ossia la civiltà del Mediterraneo dominato da Roma, che fu veicolo di ambedue questi radicali agenti di mutamento della mentalità occidentale. E inoltre vi sarebbe molto da eccepire sull'affermazione stessa, almeno se viene intesa nella sua pretesa di esaustività.

Gli studiosi ci dicono anche che tale decadenza, questo oblio del significato genuino del mito, fu un processo molto graduale, che si estese per molti secoli fra diverse vicissitudini – da circa il VI secolo a.C., quando si cominciano ad intravedere i primi segni di una visione filosofica del mondo, fino al consolidarsi del nuovo assetto politico (in Europa) dopo le ondate delle invasioni barbariche (ossia grossomodo fino all'anno mille). Tracce di religione vera e propria basata sul mito si possono trovare anche nei secoli successivi (stando alle cronache dell'epoca), ma si può dire che nel decimo secolo ormai le tre grandi religioni monoteiste si erano saldamente imposte nel contesto della civiltà occidentale, comprendendo in questa anche la civiltà araba. Il mito greco ma anche quello di altri popoli sopravvisse come semplice curiosità letteraria e colta, non come rito e religione (almeno a livello conscio e intenzionale).

Si assiste invece oggi a un interesse per il mito che ha un significato molto diverso dal passato, ed è un recupero che spazia in diverse direzioni: dalla storia delle religioni, alla filosofia, alla psicoanalisi, all'antropologia, alla sociologia, all'invenzione di nuove religioni, al recupero del rito magico per le più disparate finalità. Per forza di cose debbo limitarmi a considerare soltanto alcuni aspetti di questo recupero, soffermandomi peraltro maggiormente sulla fase precedente, il periodo del rifiuto del mito da parte della cultura positivista e scienziata a cavallo fra XIX e XX secolo.

Quanto all'uso esplicito di questo recupero nella praticità della nostra vita occidentale, e spesso a una sua strumentalizzazione, penso entrino in gioco fattori non soltanto culturali ma di costume e non voglio qui entrare nel merito (casamai potrà essere l'oggetto di altre esplicite considerazioni).

L'uomo del mito e l'uomo della scienza

L'ottocento è il secolo del recupero del mito all'interesse filosofico, con autori come Hegel, Schelling, Schopenhauer e Nietzsche, solo per citare coloro che maggiormente se ne occuparono. L'autore che però inizialmente ci interessa maggiormente, per gli obiettivi di queste considerazioni, è August Comte, il filosofo-sociologo che iniziò il pensiero positivista.

Comte è attivo sulla scena culturale dagli anni venti agli anni cinquanta dell'ottocento. Conosce St. Simon già al tempo dei suoi studi e ne diventa in seguito il segretario. Si stacca da lui verso il 1822, quando comincia ad acquistare autonomia di pensiero. Dopo una breve permanenza in una casa di cura per nervi, tenta la carriera accademica, ma senza successo. Scrive *Politica positiva* (1824), *Grande corso di filosofia positiva* (1830-42), *Politica positiva o trattato di sociologia istituyente la religione dell'umanità* (1851-54), *Catechismo positivista* (1852). Il suo disturbo mentale tuttavia si acutizzò verso la fine della sua vita e diventò una vera e propria mania religiosa, ed egli ideò nelle sue ultime opere una sorta di *Comedia* con un vero e proprio culto liturgico per l'umanità, come più avanti specificheremo.

Questo pensatore giunge a una sua interpretazione della storia attraverso la cosiddetta *legge dei tre stadi*, che sarebbero quello *teologico* (intende con questo termine la storia dell'età e della predominanza dei miti), quello *metafisico* (ossia il predominio della filosofia) e quello *positivo* (che, secondo lui, iniziava ai suoi tempi). Nel primo l'umanità interpreta gli eventi come effetto del soprannaturale, nel secondo come il prodotto di principi o *essenze*, nel terzo rinuncia a scoprire le cause per trovare le *leggi* scientifiche, i principi già stabiliti per cui le cose accadono. L'importante per la scienza sociologica (e questo viene mutuato da St. Simon), è infatti la conoscenza di queste leggi per saper *prevedere*: la scienza ha appunto come suo scopo quello di scoprire le leggi dei fenomeni per poterli prevedere e controllare. Secondo Comte alcune scienze al suo tempo erano già entrate nella fase positiva, mentre altre non lo erano ancora, specie la sociologia. Come le due società precedenti (teologica e metafisica) hanno avuto un corrispettivo nell'organizzazione politica (monarchia e sovranità popolare), la fase positiva dovrà anch'essa avere una propria organizzazione in una società spirituale, simile a quella del cristianesimo primitivo, e per questo occorre prima creare una "fisica sociale", appunto la sociologia.

La prima tappa del pensiero di Comte, si sa, è quella giovanile, dal 1820 al 1826 (nato nel 1789): *Opuscules de Philosophie sociale*. La seconda tappa è costituita dalle lezioni del *Cours de philosophie positive* (1830-1842) e la terza quella del *Systeme de philosophie positive* (1851-54).

Nella prima parte egli riflette sulla società del suo tempo. La società teologica e militare sta per morire. Un altro tipo di società, scientifica e industriale, sta per nascere. Gli scienziati prenderanno il posto dei preti e gli industriali quello dei guerrieri. La loro guerra è rivolta allo sfruttamento razionale delle risorse naturali. La spiegazione dei disordini attuali, dalla rivoluzione francese in poi, è dunque spiegabile in questo passaggio dal vecchio al nuovo (che Marx e Toqueville si spiegavano in ben altro modo). Compito del sociologo è quindi quello di osservare le condizioni del momento, comprendere il divenire necessario, così da contribuire alla realizzazione dell'ordine fondamentale.

Per sanare il contrasto e le contraddizioni della società del suo tempo, Comte afferma che l'unico modo sia la creazione di un sistema di idee scientifiche, che avrebbe sostituito il sistema di idee teologiche che aveva retto l'ordine sociale del passato. Da qui la stesura del *Cours de Philosophie Positive*, cioè la sintesi dell'opera scientifica dell'umanità, per individuare i metodi che sono stati applicati nelle diverse discipline e i risultati essenziali.

Ogni società quindi si fonda sull'accordo delle menti, la condivisione delle credenze. La tappa finale sarà ovviamente la diffusione del pensiero positivo. La società industriale quindi diverrà paradigmatica, la scienza occidentale diverrà universale, le diverse società umane dovranno per forza di cose passare dagli stadi in cui quella occidentale è già passata. Con questo terzo concetto egli cerca di salvare la diversità delle società come dato reale: non era infatti spiegabile, stando alle premesse comtiane, perché alcune società fossero al suo tempo "evolute" e altre no.

Auguste Comte è anche il fondatore di una nuova religione, positivista, che ha per oggetto la stessa umanità. Una religione che risponde al bisogno di una umanità in cerca di amore. Il *Grande Essere* è la sommatoria di tutte le personalità più importanti della storia (scientifica) che hanno contribuito al progresso dell'umanità (ovviamente tutte personalità occidentali), ciò che nell'uomo trascende gli uomini. Religione che a noi sembra ridicola ma non è da meno di tante altre. Non è infatti una società particolare (francese, inglese o russa ...) che Comte propone all'amore degli uomini, ma l'umanità stessa, in senso globale e unitario. Tuttavia, in questa ultima evoluzione del pensiero, sconfessa clamorosamente le sue premesse rifugiandosi nel mito per dare, in ultima analisi, un senso alla sua teoria. Se infatti questa idea della religione dell'umanità può avere un senso in sociologia, non lo ha in filosofia, anche partendo dalle premesse teoretiche di Comte stesso.

Ecco dunque una prima fase, ottocentesca, di questo nuovo interesse per il mito, che sostanzialmente parte da un attacco all'idea della religione (intesa anche come mito) e finisce nella creazione di una nuova religione, ad hoc per il pensiero positivo (il che è aberrante anche sotto il profilo della metodologia scientifica).

Ma se l'idea religiosa di Comte fu abbastanza irrisa anche da coloro che accettarono il nocciolo della filosofia positiva, nondimeno l'atteggiamento che egli espresse verso il mito e verso la religione caratterizzò molti scienziati del secolo scorso e anche del novecento, così che il senso di una sorte felice e progressiva dell'umanità sotto l'egida della scienza (e poi della tecnica, con Taylor e il fordismo) divenne essa stessa la nuova metafisica e il nuovo mito che durò sulla scena culturale almeno per alcuni decenni, originando tendenze culturali, movimenti anche nelle discipline umanistiche e nell'arte, ma principalmente nella filosofia della scienza.

Come vedeva il mito antico l'uomo positivo, l'uomo che faceva della scienza la sola conoscenza che potesse definirsi tale?

Possiamo trovare uno specchio di tale visione nell'opera di James Frazer *Il ramo d'oro*¹. Va detto anzitutto che questa opera può avere ancora un certo valore se si intende la mitologia come *fenomeno*, ossia come raccolta di racconti, di usanze, di detti, riti magici, ecc. Ma non può essere assolutamente accettata per l'interpretazione assolutamente decontestualizzata che il Frazer fa di questo materiale antropologico. L'opera infatti abbonda di continui giudizi sui comportamenti, le credenze, i riti, le usanze dei popoli primitivi, giudizi (anche di valore) che vengono direttamente rapportati alla mentalità occidentale, partendo cioè dal presupposto che le culture primitive fossero *inferiori* e non semplicemente *diverse* da quella occidentale. Per fare un esempio, in una delle prime pagine dell'opera si legge:

«La magia è tanto un sistema spurio di legge naturale quanto una fallace guida di condotta; è sia una falsa scienza che un'arte abortiva [...] non dimentichiamo che il mago primitivo vede solo il lato pratico della magia, senza mai analizzare i processi mentali sui quali è basata la sua arte, né riflettere sui principi astratti che le sue azioni implicano. Per lui, come per la massima parte degli uomini, la logica è implicita; ragiona allo stesso modo in cui digerisce, ignorando totalmente i processi intellettuali e fisiologici alla base di entrambe queste operazioni. In altre parole, per lui la magia è sempre un'arte, non una scienza; la mente primitiva non possiede il concetto di scienza [...] L'errore [corsivo mio] della magia omeopatica è quello di partire dal presupposto che le cose simili fra loro siano anche uguali fra loro [...] Se la magia omeopatica o imitativa, eseguita tramite un'immagine, è stata comunemente praticata per il *malvagio* scopo di eliminare dalla faccia della terra le persone sgradite, è stata, anche se molto più raramente, usata col benevolo intento di aiutarne altre ad entrarvi [...] Salendo un altro gradino della scala culturale arriviamo in Africa [...] Nulla di strano quindi che individui più furbi degli altri si arroghino il potere di produrla [la pioggia] o che, fattasi una reputazione in tal senso, specolino sulla credulità dei loro vicini, più sempliciotti»³.

Il positivista quindi ha questa visione "scientifica" del materiale mitologico e mitico (ricordiamo che la magia, che è l'oggetto di queste poco "scientifiche" considerazioni del Frazer, è strettamente correlata al mito, è possibile infatti solo come "applicazione", per così dire, del mito nell'attività

¹James Frazer (1854-1941), *Il ramo d'oro*. Recentemente (1992 e succ. ristampe) un'edizione minore di quest'opera è stata pubblicata in collana economica dall'editrice Newton Compton, con l'introduzione del filosofo Alfonso M. Di Nola. Frazer è ricordato come antropologo (fu professore a Liverpool). La sua opera principale, il coronamento di una lunga e paziente raccolta di dati, è appunto quella di cui trattiamo. Interessanti anche i suoi commenti dei classici, segnatamente Ovidio e Pausania. Le informazioni raccolte dal Frazer, quantunque interessanti e tuttora da prendere in considerazione per i riferimenti bibliografici, sono tuttavia da controllare, poiché spesso di seconda mano e non esatte. L'edizione minore è tuttavia priva dei riferimenti alle fonti, per cui se ne consiglia l'acquisto se vi è un interesse di lettura per puro piacere o conoscenza, senza motivazioni di studio. Il libro narra un viaggio immaginario che, partendo da Nemi, per un tortuoso itinerario ricostruisce mitologie e folklori. Scrive il Di Nola nella sua Introduzione: «Ma, sospeso per il momento il giudizio critico sull'impresa, resta il fatto che in qualche modo Frazer si rappresenta il viaggio come un passaggio drammatico tra stratificazioni remote di culture che, a mano a mano, hanno superato la loro dimensione barbarica e selvaggia, per giungere ad una sorta di epifania illuminante e chiarificatrice, quella del cristianesimo [...] sembra trasformarsi in un filosofo della storia, concepita come inesorabile susseguirsi di figure divine per ora terminanti nelle forme del cattolicesimo romano» (p. 9). Spiega ancora il Di Nola che gli accostamenti fra i vari miti esposti nell'opera, spesso risultano forzosi, non possibili secondo rigore filologico. Quello che possiamo dire è che lo schema proposto da Comte, è qui pienamente accettato e sviluppato fino alle sue conseguenze estreme, tutt'altro che scientifiche.

²J. Frazer, *op. cit.*, pp. 32-34.

³Ivi, pp. 111-112.

dell'uomo: non è possibile la danza della pioggia senza un riferimento agli spiriti della pioggia o altre forze naturali mitizzate, divinità, ecc. In fin dei conti, che differenza passa, a livello antropologico, fra uno studente di matematica o di ingegneria che accende un cero a qualche Santo prima di un esame, e uno stregone che danza ritualmente per far piovere? Ecco dunque che l'interpretazione positivista del mito appare in tutta la sua inadeguatezza, sia dal punto di vista antropologico che storico. Ed è anche irritante, perché giocata sul filo di questo sottile disprezzo verso il diverso che l'uomo contemporaneo tende a non accettare. Già il Wittgestein, proprio a proposito dell'opera che stiamo esaminando, ebbe a scrivere, con sottile salacità anglofoba:

«Frazer non è in grado di immaginarsi un sacerdote che in fondo non sia un pastore inglese del nostro tempo, con tutta la sua stupidità e insipidezza»⁴.

Altri autori, ad esempio il sociologo e antropologo Lucien Lévy Bruhl, pur nell'ambito dell'epistemologia positivista, hanno uno sguardo certo molto più scientifico del Frazer (questo autore è stato molto influenzato dall'opera di Émile Durkheim, un sociologo che certo non mancava di rigore e metodo). Lévy Bruhl cerca una motivazione psicologica al comportamento magico, rifiutandosi di liquidare la cultura dei primitivi con l'infamante etichetta attribuita dal Frazer. Egli sostiene che il pensiero dei primitivi è a-logico, ma piuttosto emozionale, intuitivo: i primitivi quindi non ragionerebbero ma interpreterebbero la realtà alla luce di una reazione diretta con le loro emozioni e sentimenti (tesi che poi sarà contestata dallo strutturalismo e da Lévi-Strauss in particolare, che riscontra nel pensiero selvaggio un tentativo di ordinamento della natura che è razionale, anche se si tratta di razionalità diversa da quella occidentale). Lévy Bruhl quindi avvicina il mito alla fantasia, all'arbitrarietà, senza una logica interna. Non riesce dunque a trovare un nesso fra mito, magia e religione. Egli cerca di spiegare i riti dei primitivi con la grande suggestione che essi avrebbero avuto per il simbolo, suggestione evidentemente di tipo emozionale, a-logica appunto. Un passo di questo autore ci può illuminare sulla sua concezione:

«Quando i primitivi operano sul simbolo, hanno il sentimento e la certezza che la loro azione, in un sol colpo, si eserciti efficacemente su quanto è rappresentato [...] Questa maniera di agire ci sembra vana, ma i primitivi la pensano diversamente. Dovrebbero rendersi conto, noi pensiamo, che l'esperienza dà loro torto. Ma non se ne accorgono mai: vedono bene, in moltissimi casi, che il risultato desiderato non è stato ottenuto, ma non si preoccupano di spiegare questo insuccesso, e la loro fiducia rimane intera. È questo uno degli aspetti di quella "impermeabilità dell'esperienza" che si unisce con un legame così intimo all'orientamento mistico della loro mente»⁵.

Vi è quindi la percezione del "legame" fra magia e religione, che si ferma però alla meno impegnativa affermazione "orientamento mistico della loro mente". L'interpretazione positivista o riconducibile a una temperie culturale dominata dal positivismo, è dunque molto cieca rispetto al

⁴L. Wittgestein, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Adelphi 1975 (rist. 1986), p. 23.

⁵L. Lévy Bruhl, *La partecipazione magica* in E. De Martino, *Magia e civiltà*, Garzanti 1962, p. 80.

significato del mito, non soltanto per ciò che riguarda i miti dei popoli antichi, ma anche per i miti degli odierni “primitivi”⁶.

Un enorme passo avanti è invece stato compiuto da Ernst Cassirer (1874-1945), il grande filosofo esponente della neokantiana “Scuola di Marburgo” anche se, per ragioni che non esponiamo in questo scritto, egli si distacca o comunque si distingue dagli altri pensatori di tale corrente. Il Cassirer è il primo che, da filosofo, si impegna in uno studio e in una teoria (tutt’ora validamente sostenibile) sul significato del mito, non soltanto per i primitivi ma anche per l’uomo contemporaneo, in due opere fondamentali: *Filosofia delle forme simboliche* e *Saggio sull’uomo*⁷. Nella prima di queste opere il Cassirer sostiene la tesi che la critica della conoscenza scientifica non può essere fatta se non dopo aver compreso criticamente le diverse forme della conoscenza umana: il mito, la religione, l’arte, ma soprattutto il linguaggio, poiché è tramite il linguaggio che l’uomo organizza la sua esperienza, perché il linguaggio rende conto dell’attività organizzatrice portandola dalla passività alla coscienza. Il compito della filosofia è quello di comprendere come questa realtà accade, come si trasforma attraverso il simbolo, che di per sé non è oggettivabile, in realtà spirituale. Mentre la filosofia del linguaggio di altre correnti filosofiche, ad esempio il *Wiener Kreis* si preoccupava di trovare un “linguaggio oggettivo” che potesse essere usato dalla scienza per definire e oggettivare una volta per tutte la realtà, il Cassirer afferma senza mezzi termini che ciò che conta non è la scienza o altro, ma il senso, il significato della scienza per l’uomo. Nessuna conoscenza ha dunque significato se non collegata alla spiritualità dell’uomo. Il mito è appunto una conoscenza che non solo è collegata alla spiritualità umana, ma si identifica con la spiritualità umana. L’idea fondamentale della seconda opera citata, ossia il *Saggio sull’uomo* (del 1944) è che l’uomo non sia tanto un *animal rationale*, ma piuttosto un *animal symbolicum*. La ragione infatti è solo un aspetto costitutivo della spiritualità e della stessa conoscenza. Ciò per cui l’uomo vive non è la ragione e non la conoscenza, ma il significato del conoscere e della ragione stessa. In questa dimensione sta la vera cultura dell’uomo, la sola che possa esprimere la sua *civiltà*. La storia stessa è condizionata dall’espressione simbolica, poiché non è possibile essere nella storia o fare la storia senza comprendere il significato della storia, interpretarla. Personalmente ritengo che queste tesi cassireriane siano un valido esempio di antropologia filosofica capace di coniugare e conciliare in una dialettica costruttiva sia le istanze razionaliste, tipiche del neocriticismo, che le istanze più diverse della cultura, che la filosofia tradizionale definirebbe non pertinenti alla filosofia stessa, poiché non razionali e “criticabili”. I punti principali dell’esposizione cassireriana del terzo capitolo del secondo volume di *Filosofia delle forme simboliche*, mi sembrano un valido esempio di questo modo di far filosofia, che è anche un modo non soltanto di rivalutare il mito, ma anche di valorizzare l’essenza stessa della filosofia, che è quella di cercare il senso dell’esperienza umana, il significato ultimo e definitivo (pur in senso soggettivo e non assoluto) della vita per l’uomo. Ed è anche su questo terreno che filosofia e mito, pur nella diversità costitutiva della loro essenza (quella

⁶L’aggettivo sostantivato “primitivo”, usato spesso in questo studio, non intende ovviamente significare alcuna valenza di inadeguatezza o incompiutezza della civiltà di quei popoli; è inteso invece nel suo significato letterale di “originario”, “primo”, “più antico”, ecc. (dal latino *prius*).

⁷La prima, edita dalla Nuova Italia nel 1956, è stata recentemente ristampata, la seconda è edita da Armando (1968).

del mito è un'esperienza essenzialmente religiosa, mentre quella della filosofia è essenzialmente un'esperienza conoscitiva) si incontrano e possono entrare in sinergia. Ambedue infatti sono emanazione della mente dell'uomo e rispondono ad esigenze vitali per la sua psicologia: non è dunque corretto ragionare in termini di "superiorità" della scienza o della filosofia nei riguardi del mito, ma solo di "diversità" fra discipline che in ogni caso rientrano in un sapere globale ed essenziale al progresso e allo sviluppo umani.