

Cristiana FRENI

**LA QUESTIONE DEL MITO NELLA SCUOLA FENOMENOLOGICA DEL XX SECOLO.
LA RISORSA DEL *LOGOS***

L'essere umano appare, all'analisi dei dati radicali del suo profilo metafisico, per eccellenza *Animal Loquens*.¹ Il linguaggio, infatti, nella multidimensionalità propria della persona umana, si manifesta come uno dei tratti più immediati, emergenti, cogenti. Anche gli infraumani, comunicano, certamente. Ma soltanto l'uomo parla. Martin Heidegger, nella riflessione sul linguaggio che maggiormente occupò la sua parabola di pensatore, scrive in tal senso in una delle sue opere della maturità, *In cammino verso il linguaggio*, che: «Né la facoltà del parlare è nell'uomo solo una capacità che si ponga accanto alle altre, sullo stesso piano delle altre. È la facoltà del parlare che fa l'uomo uomo. Questo tratto è il profilo stesso del suo essere. L'uomo non sarebbe uomo, se non gli fosse concesso di parlare – di dire “è” – ininterrottamente, per ogni motivo, in riferimento ad ogni cosa, in forme varie, il più delle volte tacendo. In quanto il linguaggio concede questo, l'essere dell'uomo poggia sul linguaggio. Già dall'inizio noi siamo dunque *nel* linguaggio e con *il* linguaggio.»² Il linguaggio parlato si inverte come la rivelazione dell'uomo in quanto essere capace di autotrascendimento costante. In questa direzione, nella definizione di *Animal Loquens*, è compresa e trascesa quella di *Animal rationale* e trova giustificazione e senso la celebre indicazione di Ernst Cassirer, che a proposito dello *Homo Loquens*, integrava utilizzando una definizione, che divenne poi anche nel XX secolo, una sorta di punto di riferimento imprescindibile per la filosofia del linguaggio, che è quella di *Animal Symbolicum*.³

Il mito rappresenta una delle modalità più significative del linguaggio umano, e lo si trova in moltissime etnie, pur differenti sul piano delle latitudini geografiche e culturali. Il termine, come noto, pare provenire da una radice greca, probabilmente di origine indoeuropea, *Mythos*, che significa discorso, narrazione, racconto. È utile ricordare brevemente che in senso proprio il mito viene identificato come un racconto più o meno immaginoso, fantastico o figurativo, che è finalizzato a facilitare la comprensione di un fatto, di una verità, di un'esigenza spirituale. Secondo gli studiosi dunque, esso tende a distinguersi da altri generi simili, quali la *legghenda* (racconto che ha per sfondo un fatto storico e si armonizza e proporziona alla natura dello stesso), il *romanzo* (che

¹ Per un'analisi approfondita circa i presupposti antropologici del linguaggio umano, cfr. S. PALUMBIERI, *L'uomo, questo paradosso, Trattato sulla Con-centrazione e Condizione Antropologica*, Roma 2000, relativamente alle pp. 161-176.

² M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Milano 1973, p. 27.

³ Cfr. E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, Scandicci (FI), 1961.

è per definizione immaginario), la *favola* (che ha un fine dilettevole o parenetico). In tal senso, allora, il mito ha avuto particolare sviluppo all'interno della dimensione del sacro.⁴ Non è questa la sede per ricostruire la millenaria storia di uno dei grandi categoriali filosofici dell'Occidente, ma per introdurci più direttamente all'interno della nostra pista di approfondimento, che riguarda in particolare la riflessione sul mito nel cantiere fenomenologico del XX secolo, appare utile tentare di inquadrare la questione nell'ambito di una nuova prospettiva che dagli anni '20, nell'Università di Gottinga, si anima con il padre della fenomenologia, Edmund Husserl, il quale contribuisce notevolmente alla rinnovata attenzione filosofica verso l'antropologia e la metafisica. Sono note le grandi personalità che emergono dai semestri accademici husserliani di quegli anni, come Edith Stein, Martin Heidegger, Hedwig Conrad-Martius, Adolf Reinach e molti altri. In tal senso, allora, tracciare brevemente le caratteristiche della questione del mito nella riflessione husserliana, sembra aspetto necessariamente propedeutico per comprendere alcuni passaggi fondamentali che la problematica andrà sviluppando nel corso del Novecento. Il problema del mito, in Husserl, e in genere poi in tutta la fenomenologia, sembra fortemente connesso al concetto di simbolo ed in particolare di simbolo linguistico. La necessità di distinguere in ambiti teoretici rinnovati la problematica del simbolo da quella del segno, e dunque di rilanciare il valore veritativo racchiuso nel metalinguaggio del mito, appare come una delle più significative spinte che la filosofia del linguaggio ed in genere le scienze umane tendono a recuperare sin dall'inizio del XX secolo. Gaspare Mura nota che: «Il senso del simbolo si è venuto costruendo e poi smarrendo nel pensiero occidentale e (...) si va recuperando nella cultura contemporanea. E, ad esso strettamente congiunto, il problema del *mythos* nel suo rapporto con il *logos*, che nelle forme storicamente assunte diviene paradigma del rapporto stesso fra narrazione religiosa, filosofia interpretante e culture storiche dell'uomo.»⁵

Vale la pena brevemente ripercorrere la storia dei termini *segno* e *simbolo*, perché all'interno del panorama filosofico dell'Occidente, tali concetti sono stati trattati in maniera talvolta contrastante, talvolta integrata, talvolta in contrapposizione dialettica, secondo le correnti che di volta in volta questi due grandi categoriali del linguaggio e della conoscenza, hanno avuto nelle diverse epoche storiche. Notissimo è il nucleo etimologico del termine simbolo, che nella radice greca *syn-ballo*, identificava lo sforzo del ricongiungimento, del mettere insieme i pezzi frammentati di un oggetto a memoria della coscienza del soggetto, che nella ricomposizione dell'unità potesse ritrovare in modalità ferma e chiara, una propria scelta esistenziale, un proprio itinerario interiore. Mura chiarisce che «(...) il termine "simbolo" sta ad indicare un

⁴ Cfr. la voce "Mito", in *Dizionario delle Idee*, Firenze 1977, pp. 709-710.

⁵ G. MURA, *Pensare la parola*, Roma 2001, p. 149.

qualcosa che si collega intenzionalmente ad un'altra per significarla e per portarla alla coscienza (...). Il simbolo, in altri termini, rappresenterebbe una modalità particolare della natura del segno, inteso a sua volta come ciò che significa alla coscienza umana, proprio in quanto segno, ciò di cui è segno ovvero la cosa rappresentata.»⁶ Gli Scolastici definivano il segno, come *id quod repraesentat aliud a se potentiae cognoscenti*, cioè a dire che il segno, come lo definisce Maritain, «è ciò che rende presente alla facoltà conoscitiva un qualcosa di altro e di diverso da sé.»⁷

I simboli linguistici, nota Husserl, rimandano a quel termine chiave della fenomenologia che è *Erlebnis*, cioè il vissuto proprio della coscienza oggettuale in ordine all'esistenza. La *Lebenswelt*, il mondo della vita, rappresenta la vita autentica dell'esperienza oggettuale che si impone come dato veritativo. Gadamer osserva che il termine *Erlebnis* entra nella terminologia del circolo ermeneutico proprio per designare un tipo di conoscere che non si riferisce soltanto in termini astratti all'oggetto conosciuto, ma sia suscitato e rinvigorito e tematizzato piuttosto dall'esperienza stessa che ritorna al soggetto risemantizzata.⁸ Husserl, nelle *Ricerche logiche*, precisava che l'*Erlebnis* non era soltanto il tessuto vitale da cui prende vita la conoscenza, ma anche il fine intenzionale di ogni vera conoscenza. In questa direzione, allora, il vissuto coscienziale non si presenta connotato dall'impalcatura della provvisorietà, ed è qualcosa che si distacca da flussi vitalistici così come dall'indistinto, per assurgere ad una propria intrinseca unità significativa.⁹ Appare dunque da queste poche note evidente, come la problematica antropologica del segno e del simbolo sia stata nella filosofia specie del primo Husserl, un motivo di enorme riflessione, le cui conseguenze hanno poi marcatamente segnato le scienze umane di quegli stessi anni. La questione del segno e del simbolo, dunque, pone in stretta correlazione filosofica il livello del *Mithos* e quello del *Logos*. Tale relazione, tuttavia, non ha sempre conosciuto univoche valorizzazioni e considerazioni, perché anche in anni più o meno contemporanei ai cantieri della fenomenologia, che pone i due livelli in feconda interdipendenza, come abbiamo potuto già notare in Husserl, questa problematica ha altresì conosciuto accentuazioni diverse, su cui, in tempi più recenti, tra i molti, ha riflettuto approfonditamente anche Jacques Maritain. Egli, infatti, rispetto alle posizioni fenomenologiche, denomina nella sua nota opera *Quatre essais*¹⁰, un livello del segno cosiddetto magico, percepito in un momento prealbano del *Logos*, contrassegnato più decisamente da una sorta di "età solare" della ragione. Così sintetizza ancora Mura rispetto alla posizione maritainiana: «A differenza dello stadio solare dell'intelligenza rappresentato dal *Logos*, lo stadio notturno e magico

⁶ *Idem.*

⁷ J. MARITAIN, *Quatre essais sur l'esprit dans la condition charnelle*, Paris 1956, p.60, citato in G. MURA, *Pensare la parola*, op. cit., p. 149.

⁸ Cfr. H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milano 1996, pp. 87-88.

⁹ Cfr. E. HUSSERL, *Ricerche logiche: prolegomeni a una logica pura*, Milano 1968, particolarmente il secondo capitolo.

¹⁰ Cfr. J. MARITAIN, *Quatre essais*, op. cit., pp. 84 sg.

della conoscenza sarebbe caratterizzato dall'attitudine a percepire nel simbolo il simbolizzato e la realtà nel segno che la significa. (...) Ma precisamente questo è il punto: e cioè che, da un punto di vista strettamente filosofico, la capacità di riconoscere la cosa stessa nel segno che la significa viene attribuita a una mentalità primitiva ma non alla coscienza educata dall'età solare della ragione. La capacità di riconoscere nei simboli qualcosa che fa entrare nella realtà stessa della cosa, è appannaggio di una mentalità primitiva e mitica, ma non logica e razionale. La conseguenza sarà, in epoca moderna, lo smantellamento di questa cosiddetta mentalità primitiva da parte di una *ratio separata*, che travolgerà la visione religiosa del mondo in nome di una ragione ritenuta ormai autonoma e matura.»¹¹

In questa enorme scia di riproposizione della problematica, lo sforzo della contemporaneità, specialmente nella direzione ermeneutica legata all'area della filosofia del linguaggio, della conoscenza, della religione, si concentra per l'appunto nell'ordine del recupero della *funzione meta* incarnata particolarmente dal simbolo, il luogo per eccellenza in cui *res et signum* tendono a ricomporsi in una consegna di significato ulteriore, altrimenti penalizzato e parcellizzato. Quel che comunque emerge nella riflessione teoretica del XX secolo è che la teoria del simbolo viene progressivamente ad acquisire valenze filosofiche e antropologiche nuove, superando le posizioni razionalistiche e positivistiche del mito, incarnate dalle note posizioni di Spinoza, in particolare, e di Hegel, per citare le più significative, per le quali il linguaggio legato al simbolo rappresenterebbe l'espressione di una mentalità primitiva, prelogica, magica e perciò mitica, che va corretta e trascesa nell'ordine dal rassicurante e veritativo orizzonte della razionalità matura, solare e scientifica. Ancora Maritain, puntualizzando meglio questa posizione, così si pronuncia: «Niente è più naturale per la mentalità primitiva che fare del nome l'equivalente naturale della cosa nominata.»¹² In questa direzione, Maritain concede una qualche possibilità di recupero alla parola della poesia, in particolare quella simbolica, incarnata ad esempio nell'opera di Mallarmé, come capace di recuperare il valore "magico", evocativo della parola. Senonché, proprio questo tentativo, nasconderebbe in verità, secondo il filosofo francese, una sorta di malattia, di sintomo patologico, cioè una regressione dell'orizzonte progressivo della maturazione del *Logos* ad una tentazione magistica e preistorica.¹³ Nelle istanze del cantiere fenomenologico, tale intento appare invece più decisamente come il bisogno radicale dell'uomo di recuperare ciò che era andato progressivamente ad obnubilarsi, per utilizzare un'espressione cara ad Hölderlin e poi mutuata da Heidegger. La fenomenologia tendeva cioè al recupero di quel pensiero che alle origini della storia dell'Occidente era stato uno straordinario canale attivatore del *Logos*, come Heidegger dimostrerà

¹¹ G. MURA, *Pensare la parola*, op. cit., p. 154.

¹² J. MARITAIN, *Quatre essais*, op. cit., p. 119.

¹³ *Ibidem*, p. 124.

nel corso di tutta la sua ricerca, dagli anni giovanili sino alla morte. Maritain, sulla scia di questa direzione, dalla quale egli pur prende le distanze, concede tuttavia il valore che nonostante i limiti, il linguaggio simbolico anche tipico di una certa poesia del Novecento, vivrebbe, come una sorta di “nostalgia” del linguaggio originario, in cui tra *res et signum*, non sembra esplicitarsi soltanto un livello di rimando, ma di vera presentificazione della cosa, in quanto nominata.¹⁴

Appare importante sintetizzare in questo momento della nostra analisi, dunque, le tre fasi fondamentali che da un punto di vista storico-teoretico gli studiosi hanno tratteggiato come la ricomposizione di armonie e di dicotomie del rapporto tra *logos* e *mythos*. Tali fasi sono riassumibili e ripercorribili in tre grandi momenti della storia del pensiero filosofico dell'Occidente.¹⁵ La prima di queste fasi si delinea con il noto termine di *Demitizzazione* (*Entmythisierung*). Questo momento non tende ad abolire il mito, quanto piuttosto a coglierne la portata veritativa in esso racchiusa, al fine di renderla comprensibile e tematizzabile. Tale fase, dunque, compie una sorta di purificazione di quegli aspetti prevalentemente fabulistici e antropomorfici del mito, pur avendo premura di mantenere saldo l'impianto veritativo della narrazione. In particolare furono rappresentanti significativi di questo momento i filosofi della Ionia. In tal direzione il mito delle origini raccontato dalle opere omeriche ed esiodee, fu tradotto in termini concettuali. Così si esprime ancora Mura nella presentazione dei caratteri tipici di questa fase: «E che cos'è la concezione dell'*eros* come forza motrice dell'universo, da Empedocle a Platone, se non la trascrizione concettuale del mito orfico, analogamente alla concezione dell'anima come l'elemento divino nell'uomo e avente un destino ultraterreno? Si può affermare allora che in questa prima forma di rapporto tra il *logos* e il *mythos*, il *logos* opera una qualche forma di demitizzazione rispetto alla mitologia; ma che tuttavia esso custodisce ancora la memoria di un'origine narrata dal *mythos*, e ne corregge la narrazione mitologica di un principio che è principiato, qual è ancora il *chaos* di Esiodo, o i libri delle genealogie, comprendendo concettualmente che il principio non può essere esso stesso principiato. (...) Il *logos* elabora concettualmente l'idea universale del principio, che è origine non principiato, che è principio proprio in quanto non può avere principio, avvicinandosi molto alla nozione genesiaca del *Bereshit*. Il mito custodisce la memoria delle origini, ma è il *logos* che ne svela l'intima verità e la universalizza nel concetto.»¹⁶

La seconda fase, che contempla il rapporto nella storia d'Occidente tra il *Logos* e il *Mythos*, si delinea come il momento cosiddetto dell'*armonia dialettica* tra questi due categoriali. In tale direzione si erge, primariamente, la figura e l'opera di Platone. Le caratteristiche di questo

¹⁴ *Ibidem*, pp. 125 sg.

¹⁵ Per la ricostruzione di queste fasi, cfr. G. MURA, *Pensare la parola*, op. cit., pp. 159-166.

¹⁶ G. MURA, *Pensare la parola*, op. cit., pp. 160-161.

momento sono tipiche di una filosofia immagliata attorno ad una forte componente religiosa e mistica, nella quale il ricorso al *Mythos* è frequente come risorsa, nella misura in cui il *Logos* si trova debole ed incapace di fissare la verità. Vale la pena ricordare, come farà anche Ricoeur in molti passi delle sue opere, che questo momento armonico si consuma altresì a differenti latitudini geografiche e culturali come quelle proprie del mondo legato all'ebraismo e alla tradizione della Bibbia, evidentemente. Anche il *Mythos* della Bibbia, infatti, vive in armonia interdependente con il livello del *Logos*, nella misura in cui «entrambi sono espressi non nella forma del pensiero concettuale o metafisico, ma in quello della narrazione storico-simbolica. È avvenuto così che la Rivelazione, espressa in un linguaggio non metafisico ma narrativo e storico-simbolico, è stata interpretata nella sua verità da parte di un *logos* rispettoso della sua alterità e della sua primigenia fonte di ispirazione.»¹⁷ Pertanto, le conseguenze che emergono nella riflessione contemporanea di questa problematica evidenziano risultati ancor più significativi di quelli già conseguiti nell'antichità, perché si tratta di intraprendere il sentiero che sfiora il terreno delle verità di fede e delle verità razionali, nonché il problema di identificare ed esprimere il livello della Verità propria della Scrittura con il canale teologico concettuale tipico del suo contenuto. Problematiche molto attuali che, come è noto, non mancano all'oggi di alimentare significativamente il problema della cosiddetta filosofia cristiana.

La terza ed ultima fase, è notoriamente definita la *Demitologizzazione* (*Entmythologisierung*) e riguarda in maniera storicamente precisa un passaggio celebre della modernità. È questo il momento in cui il rapporto tra *Logos* e *Mythos*, sembra dissaldarsi inesorabilmente. Il *Logos* si autonomizza per eliminare dal mito non soltanto quegli aspetti fabulistici che abbiamo visto essere propri della demitizzazione, ma soprattutto l'aspetto veritativo dell'intero impianto. In tal senso, il mito viene a perdere una qualsiasi parvenza di verità per la scienza filosofica. L'inizio della *Ratio separata*, che proprio a partire da questa fase compirà il suo percorso di autonomizzazione nell'Occidente sino alla nostra contemporaneità, con conseguenze tragiche sul piano dell'antropologia, celebra nell'opera di Spinoza¹⁸ la sua più insigne stagione. Il filosofo, infatti, nel suo *Trattato teologico politico*, aveva stilato nel VII capitolo le regole circa l'esegesi scritturale, ponendo la Bibbia come il testo cardine sul quale si concentra la sua azione di smantellamento. La Bibbia viene considerata priva di ogni significato sacro e trattata come puro prodotto storico. Spinoza insiste sul fatto che ritenere come i rabbini, che la Bibbia sia Parola di Dio, significa renderla incomprensibile agli uomini, dato che la maggior parte delle sue affermazioni contraddicono le leggi naturali che sono in accordo con le verità della ragione

¹⁷ G. MURA, *Pensare la parola*, op. cit., pp. 163.

¹⁸ B. DE SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, Torino 1972.

filosofica stessa.¹⁹ Con la stoccata spinoziana, si può dire che il linguaggio del mito, subisce una ferita profonda, ma non mortale, dal momento che progressivamente, già verso la fine del XIX secolo, si va a riproporre una nuova sensibilizzazione filosofica della questione. Giungiamo dunque, attraverso questa esplorazione diacronica della problematica, alla contemporaneità. Proprio con l'inizio del XX secolo, la spinta di un rinnovato interesse alla questione del simbolo si sviluppa, come abbiamo premesso, nell'ambito specialmente fenomenologico. Tuttavia è possibile anche delineare una serie di altre istanze che nell'ordine dell'*incipit* del Novecento, rappresentano altrettante spinte di ricerca significative ai fini dell'approfondimento della nostra problematica.

Senza dubbio, la prima tra queste, per motivi intanto schiettamente cronologici, è la riflessione sul valore del linguaggio simbolico presente nella psicoanalisi, riflessione che tenderà ad influenzare molto, anche alcuni canali di ricerca della filosofia. Questa stagione si apre precisamente con l'anno 1900, quando Freud pubblica la sua celeberrima opera *L'Interpretazione dei sogni*.²⁰ L'originaria problematica del simbolismo onirico, che viene oltremodo approfondita dall'Autore nelle edizioni successive, specie nella quarta, datata 1914, trovano matura sintesi nella lezione 10, circa le *Lezioni sulla psicoanalisi*,²¹ del 1915-1917, in cui Freud, elabora con lucida sintesi, un concetto di simbolo che verrà poi mantenuto e accettato anche in ambiti epistemologici diversi dalla psicoanalisi, e che pertanto a buon diritto, viene qui invocata per la precisa contestualizzazione della problematica che in questa sede ci compete. Come chiarisce e sintetizza ancora Gaspare Mura: «Il simbolo non è qui considerato un semplice segno, ma come una relazione simbolica tra due livelli di realtà, uno manifesto ed uno occulto, i quali devono essere compresi nella loro reciprocità per poter dare “senso”, e quindi offrire la possibilità di “interpretare” il simbolo. Freud, come noto, fa del sogno il paradigma del simbolico, in cui i remoti significati sono ricercati non in concetti astratti, ma nelle concrete realtà del corpo, nelle figure parentali, nella nascita, nella morte, nella nudità, nel sesso. (...) Il sogno è un simbolo, la cui interpretazione è legata al contesto di tutte quelle realtà esistenziali in cui vive il soggetto e che costituiscono il substrato delle sue diverse rappresentazioni simboliche ed anche concettuali.»²² È noto quanto poi queste premesse siano state approfondite ulteriormente dalla scuola successiva all'iniziale stagione del Maestro, da Jung²³, prima, ma anche dalla Klein²⁴ dopo, che si sforzeranno di allargare gli orizzonti ermeneutici del simbolo onirico freudiano, pur mantenendo comunque fermi due punti

¹⁹ Cfr. per questa problematica, G. MURA, *Introduzione all'ermeneutica veritativa*, Roma 2005, pp. 129-133.

²⁰ S. FREUD, *L'interpretazione dei sogni*, Torino 1986, in *Opere*, vol. VIII.

²¹ S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti 1915-1917*, Torino 1989, in *Opere*, vol. VIII.

²² G. MURA, *Pensare la parola*, op. cit., p. 169.

²³ Per quanto concerne l'apporto di Jung alla nostra problematica, cfr. specialmente di C.G. JUNG, *La libido: simboli e trasformazioni*, Torino 1965.

²⁴ A proposito degli studi della Klein significativi per la riflessione in corso, segnaliamo M. KLEIN, *L'importanza della formazione dei simboli nello sviluppo dell'io*, in *Scritti (1921-1958)*, Torino 1986.

essenziali anche nella riflessione successiva: l'interpretazione del simbolo richiede la ricerca del lato oscuro e nascosto da interpretare; il simbolo è collocato e collegato al corporeo, «e quindi all'esistenza concreta del soggetto o della collettività»²⁵.

Un'altra corrente che imprime una significativa spinta nella progressiva riscoperta del valore euristico del simbolo è data dall'antropologia culturale. Come noto uno dei massimi esponenti di questo solco di ricerca, è Claude Lévi-Strauss, grande rappresentante di una corrente che si concentra sulla prospettiva strutturalista, lontana dal solco dell'antropologia di matrice positivista, particolarmente incarnata dal pensiero di Lévi Bruhl. Questi, infatti, nella sua opera del 1917, *Le funzioni mentali nelle società inferiori*²⁶, affermava che tutti i sistemi simbolici fossero propri di culture umane prelogiche e antecedenti ad un qualsiasi processo di civilizzazione. Lévi-Strauss, sostiene e dimostra invece, che è appunto l'attività del simbolo ad essere strutturalmente propria di una qualsiasi comunità umana. Proprio a questo studioso, si deve, come noto, l'espressione "scambio simbolico", ad indicare come «l'interazione comunicativa in una società si realizza attraverso sistemi di simboli i quali hanno, dunque, una funzione di coesione sociale.»²⁷ Per l'appunto in questa direzione Lévi-Strauss elaborerà la nota opera *Il pensiero selvaggio*²⁸, ad indicare non il pensiero dei popoli primitivi, ma viceversa quello originario dell'uomo che costruisce rapporti con il mondo, la società e l'altro, attraverso l'attività simbolizzatrice, che diventa dunque dimensione radicale dell'essere umano, segno della sua struttura conoscitiva. «Lingua e cultura sono due modalità parallele di un'attività più profonda: lo spirito umano.»²⁹ La prospettiva di Lévi-Strauss è stata spesso oggetto di critiche e reinterpretazioni, che ne hanno talvolta corretto la dimensione antropologica, come per esempio gli studi di Sperber, che si sono invece direzionati sul recupero piuttosto interpretativo del simbolo, laddove lo sforzo di Lévi-Strauss sembrava non essersi compiutamente realizzato, proprio perché egli aveva trattato i miti non tanto come sistema simbolico, quanto piuttosto come sistema semiologico. Ciò, secondo Sperber, aveva disatteso l'intenzione primaria di Lévi-Strauss, che aveva almeno all'inizio tentato di mantenere l'ordine simbolico nella sua alterità. Tuttavia, proprio Lévi-Strauss, interagendo profondamente con la linguistica di De Saussure, aveva poi ridotto lo stesso simbolo ad una struttura segnica, e lo aveva reso di per sé totalmente interpretabile. Mentre invece, scrive ancora Sperber: «Una rappresentazione è simbolica proprio nella misura in cui non è integralmente formulabile, cioè

²⁵ G. MURA, *Pensare la parola*, op. cit., p. 169.

²⁶ Cfr. per queste problematiche L. L. BRUHL, *La mitologia primitiva*, Roma 1973.

²⁷ G. MURA, *Pensare la parola*, op. cit., p. 171.

²⁸ C. LÉVI-STRAUSS, *Il pensiero selvaggio*, Milano 2003 e inoltre ID., *Antropologia strutturale*, Milano 2002.

²⁹ C. LÉVI-STRAUSS, *Le strutture elementari della parentela*, Milano 1969, p. 87.

significabile.»³⁰ Su questa pista, si muoverà anche la riflessione di Goertz, che tentando una fondazione dell'antropologia interpretativa, tenderà, non diversamente da Sperber, a potenziare il valore del simbolo nella sua specificità, indipendentemente dal sociale e dal ruolo semiologico strutturale.³¹ Così riassume felicemente ancora Mura: «Sono i simboli, in altri termini, che interpretano il contesto sociale da cui nascono e non viceversa. (...) Il simbolo viene allora sottratto alla sua assimilazione al segno linguistico, e viene concepito come peculiare, originaria e insostituibile funzione cognitiva dell'uomo, alla luce della quale è possibile comprendere la peculiarità delle diverse culture.»³²

Interessante, in tale contesto, è dunque notare che la problematica del mito e del simbolo ad essa strettamente correlata, sia stata affrontata e rinnovata nel XX secolo anche dalla linguistica, ma non soltanto di origine strutturalista. In questa direzione, infatti, esplica un ruolo primario ancora la scuola fenomenologica di matrice husserliana, ed in particolare quei rappresentanti che in essa hanno maggiormente curato la problematica radicale del linguaggio, e del suo rapporto con la lingua, cioè Martin Heidegger, Hans George Gadamer e Paul Ricoeur. Proprio in questo alveo, la ricerca emergente fondamentale per aprire anche la questione del mito e il suo rapporto con la dicibilità della verità, è rappresentata da una disciplina nuova e antica ad un tempo, recuperata in particolare nella Germania della fine del Settecento da Schleiermacher, che è la scienza ermeneutica. Proprio in tale direzione viene ad essere superata la posizione di De Saussure, il quale, come nota Todorov,³³ non crede nella possibilità del simbolo, in quanto il simbolo trascende con la sua pregnanza semantica la concezione che lo strutturalismo ha dei segni come strutture linguistiche, «in quanto il simbolico esprime una modalità creativa e innovativa della facoltà cognitiva dell'uomo.»³⁴ Noto è in tal senso anche l'apporto del filosofo Emile Benveniste³⁵, che sottolinea l'opposizione tra la semiologia, concentrata maggiormente sullo studio della lingua come struttura da quella che si andrà configurando poi progressivamente, nel corso del XX secolo, come la semantica del linguaggio, atta ad esplorare non soltanto il livello strutturale, ma anche a cogliere quella funzione *Meta*, tanto cara ad Husserl, che introduce l'essere umano in un ordine di significati ulteriori, che integrano, talvolta rivoluzionano, il sistema di riferimento di partenza.

Tale tendenza che sempre più significativamente si registra quale aspetto nuovo e imprescindibile della questione del linguaggio, nel Novecento occidentale specialmente, come

³⁰ D. SPERBER, *Per una teoria del simbolismo*, Torino 1981, p. 83. Cfr. anche le pp. sg. per ulteriori chiarificazioni della riflessione.

³¹ Cfr. C. GOERTZ, *Interpretazione di culture*, Bologna 1987.

³² G. MURA, *Pensare la parola*, op. cit., p. 173.

³³ Cfr. T. TODOROV, *Teorie del simbolo*, Milano 1984.

³⁴ G. MURA, *Pensare la parola*, op. cit., p. 174.

³⁵ Cfr., a tal proposito, E. BENVENISTE, *Problemi di linguistica generale*, Milano 1971.

dimostra anche il testo di Franca D'Agostini, *Analitici e continentali*³⁶, appare il *milieu* nel quale in particolare prende slancio e quindi si autonomizza in una modalità sempre più chiara, la questione del mito, legata alla fenomenologia di Heidegger e di Ricoeur, connessa indissolubilmente alla questione del simbolo e al suo superamento rispetto al livello primario del segno. Ancora Mura nota che «è in quest'ordine innovativo che appartengono le grandi creazioni culturali, artistiche e religiose dell'umanità. Il simbolo appare dunque, nella linguistica contemporanea, come un luogo di riflessione innovativa sia nei confronti delle concezioni della lingua e del linguaggio, sia della funzione cognitiva dell'uomo.»³⁷

Certamente, il rinnovato interesse al simbolo copre molti ambiti della ricerca filosofica, compresi quelli della filosofia della religione. Tra questi spicca il nome di Mircea Eliade, assai noto nel Novecento, per i suoi contributi alla fenomenologia della religione. In particolare, nel suo testo *Mito e realtà*, così delinea il concetto di mito: «Il mito è una realtà culturale estremamente complessa (...) che narra una storia sacra; riferisce un avvenimento che ha avuto luogo nel tempo primordiale, il tempo favoloso delle "origini". In altre parole il mito narra come, grazie alle gesta degli Esseri Soprannaturali, una realtà è venuta ad esistenza.»³⁸ Julian Ries, anch'egli noto esperto di storia e di filosofia della religioni, così integra, sottolineando la relazione tra mito e rito: «Il mito è un racconto sacro ed esemplare che riferisce un avvenimento del tempo primordiale e fornisce all'uomo un senso determinante per il suo comportamento. Per la sua funzione simbolica, il mito svela il legame dell'uomo con il sacro. Infatti, nelle società tradizionali dove mito e rituale sono collegati, il rituale permette la riattualizzazione del mito, il che vuol dire un ritorno alle origini e alla creazione: in questo modo esso diventa generatore di nuove forze.»³⁹ Emergono già con poche battute, dunque, gli aspetti che maggiormente la fenomenologia del XX secolo ha rimarcato a proposito del mito: la narrazione, il sacro, la verità. A tal proposito, e grazie al contributo dell'etnologia moderna, Mircea Eliade sottolinea che, nelle società in cui il mito è ancora vivente, gli indigeni distinguono accuratamente i miti, quali "storie vere", dalle favole o racconti che chiamano invece "storie false". Così ancora Eliade: «I miti descrivono le diverse, e talvolta drammatiche, irruzioni del sacro (o del "soprannaturale") nel Mondo. (...) Il mito è considerato una storia sacra e quindi una "storia vera", perché si riferisce sempre a delle realtà. Il mito cosmogonico è "vero", perché l'esistenza del Mondo è lì per provarlo.»⁴⁰ In questa direzione dunque, il mito appare una questione assai importante, mentre invece i racconti non lo sono. Conoscere il mito

³⁶ F. D'AGOSTINI, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Milano 1997.

³⁷ G. MURA, *Pensare la parola*, op. cit., p. 174.

³⁸ M. ELIADE, *Mito e realtà*, Milano 1974, p. 27.

³⁹ J. RIES (ed.), *Il mito*, Milano 2005, p. 11.

⁴⁰ M. ELIADE, *Mito e realtà*, op. cit., p. 28.

significa apprendere il segreto dell'origine delle cose. Parlando ancora di qualità caratteristiche del mito, Eliade ne individua cinque fondamentali: il mito costituisce la storia degli atti degli Esseri Soprannaturali; questa storia è considerata vera e sacra; il mito racconta come qualcosa è venuto all'esistenza; conoscendo il mito si conosce l'origine delle cose; il mito ci fa vivere nella sua potenza sacra degli avvenimenti che si ricordano e si ritualizzano.⁴¹

In questo solco, si inserisce significativamente anche la portata delle riflessioni di Luigi Pareyson, che nel tentativo di descrivere l'esperienza religiosa, e il suo valore veritativo, esamina e precisa l'aspetto del mito e del simbolo. Mito, infatti, non significa per Pareyson mitologia, spiegazione razionale e concettuale di ciò che si presume irrazionale. La mitologia non si pone contro la ragione o le verità storiche o naturali, perché è caratterizzato dalla dimensione della coscienza reale del soggetto. Così puntualizza Tomatis a proposito della posizione pareysoniana: «(...) La mitologia presuppone la concezione illuminista dell'emancipazione del mito della ragione, ma il mito non è contrapposto alla ragione, né alla storia, né tantomeno alla realtà, alla verità, alla rivelazione. Il mito è coscienza muta, cioè coscienza reale e quindi ben più originaria, ricca, vivente della coscienza ideale e concettuale espressa dall'intelletto. È la concettualità stessa a presupporre quindi il mito come origine pensante dei propri pensieri già pensati, astratti, universalizzati. Né il mito si oppone allora alla verità, essendone piuttosto possesso originario, diretto, esperienziale, sapendo dirla unendo fantasia e pensiero, narrazione poetica e immaginazione simbolica. E il mito in quanto narrazione non è nemmeno opposto alla storia, perché esso soltanto sa raccontarla nei suoi accadimenti imprevedibili e irragionevoli, accogliendo nel proprio discorso e figurando gli eventi della libertà. Allora il mito è espressione massima di realtà, perché non è pura invenzione immaginativa bensì rivelazione della libertà originaria a cui è appesa la realtà.»⁴² Questa inesauribilità dell'esperienza simbolica è strettamente connessa al simbolo, che di per sé secondo Pareyson è tautologico, come in Schelling, nella misura in cui esso è autoreferenziale e non rimanda ad altro che a se stesso. Nel rimando tra la fisicità dell'immagine simbolizzata e il suo referente ulteriore, si spalanca nel simbolo quella inesauribilità veritativa che è cifra particolarmente, della trascendenza di cui è testimone.⁴³

Queste brevi riflessioni, confermano dunque, quanto il problema del mito sia stato un categoriale estremamente fervido e battuto da tutta la filosofia del Novecento. Gli aspetti emergenti, ci riconducono in maniera significativa anche alla ricerca heideggeriana. È in particolare, da Heidegger in poi, che il problema del linguaggio e in particolare del linguaggio simbolico-mitico, sia divenuto un unico itinerario con quello dell'essere e della sua dicibilità. È noto, infatti, che il

⁴¹ Cfr. M. ELIADE, *Mito e realtà*, op. cit., p. 40.

⁴² F. TOMATIS, *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Roma 1995, p. 83.

⁴³ Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995, p. 104.

filosofo tedesco era infatti sin dagli inizi della sua carriera concentrato sulla riflessione circa il rapporto tra essere e linguaggio, anche attraverso la questione dell'effettività. In un corso friburghese del semestre invernale 1931/32, Heidegger aveva recuperato alcuni problemi che erano già apparsi in *Essere e tempo* del 1927.⁴⁴ Questo corso, i cui contenuti furono successivamente pubblicati nell'opera postuma *Contributi alla filosofia. Dell'evento*⁴⁵, nel 1989, erano stati preceduti almeno nell'abbozzo, da una conferenza intitolata *L'essenza della verità*⁴⁶, tenuta in diverse sedi accademiche nel 1930. È per l'appunto questo insieme di studi ad essere illuminante per la nostra riflessione, poiché in essi sembra emergere significativamente la problematica della verità, il suo rapporto con il linguaggio filosofico e la questione del mito stesso. Sarà poi questo itinerario oltremodo a sollecitare il saggio intitolato *La dottrina platonica della verità* del 1940, che rieditato nel '47 nella *Lettera sull'umanesimo*⁴⁷, farà di Heidegger un nome celeberrimo negli anni posteriori al conflitto bellico.

Dunque, il materiale sul quale specificatamente concentrare la nostra attenzione, racchiude gli studi evidentemente, di diversi anni. In questa prospettiva, Heidegger aveva teso a recuperare nell'ordine del suo pensiero, la questione in lui fondamentale, che era l'essenza della verità. Ma anche lo sforzo, ad essa coniugato, di tentare di stabilire il canale ottimale per far appalesare la verità. È fondamentale ricordare, che la verità in Heidegger, non è un concetto riducibile ad una sforzo di mera natura intellettuale, ma si traduce come un percorso di ricerca di tutto l'ente sui sentieri del *Sein*, nella sua effettività. Proprio nella precisazione di queste intuizioni, che già risalivano agli anni '20, Heidegger recupera in maniera sistematica lo studio del mito, particolarmente concentrandosi su un'interpretazione del celeberrimo *Mito della caverna* di Platone presenta nella *Repubblica*, e tentando anche una sottile ermeneutica di alcuni passi del *Teeteto* circa la scienza. Alla luce di questo itinerario, Heidegger giunge, attraverso l'analisi ruminata del testo platonico, a diverse conclusioni circa l'essenza della verità e il suo rapporto con il linguaggio. La verità è senza dubbio una determinazione propria dell'essere, dal momento che essa ne delinea la non latenza, la manifestività. Ma, sottolinea Heidegger, essa è altresì carattere che l'essere acquisisce in rapporto all'intelligenza e al sentire dell'uomo. Si produce dunque, il passaggio fondamentale dall'*Aletheia* all'*Orthôtes*, cioè dallo svelamento, alla correttezza della visione colta e detta dal *Logos*. In tale condizione, l'ente supremo, dunque, capace di ergersi come soggetto su tutti gli altri enti, è l'uomo. Proprio allora, Heidegger reitera come riduttiva e parziale la concezione predominante nell'occidente della verità, quale frutto della caratteristica del giudizio. Superando

⁴⁴ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Milano 1976.

⁴⁵ ID., *Contributi alla filosofia. Dell'evento*, Milano 1989.

⁴⁶ ID., *L'essenza della verità*, Milano 1987.

⁴⁷ ID., *La dottrina di Platone sulla verità. Lettera sull'umanesimo*, Torino 1978.

tale tendenza, il filosofo tedesco ribadisce sistematicamente in questi anni che la Verità è piuttosto un Evento, nel senso *dell'Accadere-stesso-dell'essere*. Ciò presuppone, come insegna Platone, una conversione di tutta l'anima, dal momento che è il «domandare che trasforma dalle fondamenta l'esserci, l'uomo. (...) Ma anche l'anima non potrebbe giungere in questa figura, se non avesse in sé la visione già compiuta della svelatezza.»⁴⁸

In tale premura, a cavallo degli studi sul mito platonico e anche riguardo alla problematica che Heidegger in tali scritti affronta, circa il linguaggio dei filosofi presocratici, è possibile cogliere un aspetto di mutamento e di crescita rispetto alle posizioni giovanili del filosofo tedesco, specie quelle di *Essere e tempo* del 1927. Così sottolinea Franco Volpi: «Mentre in *Essere e tempo* la questione dell'essere era impostata nei termini della domanda del senso dell'essere-anche per schivare l'obiezione formalistica di chi pretende di vanificare la forza di tale domanda osservando che nel chiedere “che cosa è l'essere?” si fa già uso dell'è e si cade dunque in un circolo vizioso,- qui Heidegger, anziché di “senso dell'essere” parla di “verità dell'essere”. Perché tale spostamento del “senso” alla “verità” dell'essere?»⁴⁹ La risposta, Heidegger sembra tracciarla sulla linea delle sollecitazioni del linguaggio del mito, per il quale alla verità si giunge attraverso l'unica via che è necessariamente negativa, contenuta, secondo il filosofo, nel termine stesso di *Aletheia*, da tradursi come *alpha* privativo e *lanthano*, come *id quod non latet*, il non velato, il manifesto, appunto.⁵⁰

Questa posizione, per quanto non condivisa, allora come ora, d'altra parte, da molti linguisti, quali Paul Friedlander, collega di Heidegger a Marburgo negli anni Venti, secondo il filosofo tedesco indicava invece la verità intesa dai Greci già delle origini, come apertura prediscorsiva, ontologica, come un carattere proprio degli enti stessi.⁵¹ In questi anni Heidegger associa indissolubilmente al concetto di verità tipico del pensiero delle origini, anche quello, altrettanto fondamentale, di *orthòtes*, di correttezza nel rappresentare e dunque nel dire. Così precisa il filosofo nelle *Considerazioni introduttive* al saggio suddetto *L'essenza della verità*: «L'esposizione di un mito, di un'immagine simbolica, non è dunque nient'altro che un accennare che fa vedere (dare un cenno mediante ciò che viene presentato in modo direttamente intuitivo). Questo accennare che dà immagini intuitive ci conduce a quello che la semplice descrizione, fosse anche la più fedele, e la libera dimostrazione, fosse anche la più rigorosa e convincente, non riescono mai a cogliere. C'è quindi una intima necessità nel fatto che Platone, ogni volta che in filosofia vuol dire qualcosa di ultimo e di essenziale, ricorra al mito ponendoci di fronte a

⁴⁸ ID., *L'essenza della verità*, op. cit., p. 141.

⁴⁹ F. VOLPI, *Avvertenza del Curatore* in M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, op. cit., p. 16.

⁵⁰ Appare molto rilevante ai fini di questa problematica cardine della questione della verità in Heidegger, riferirsi in particolare alle *Considerazioni introduttive* e al I capitolo intitolato «I quattro stadi dell'accadere della verità», in *L'essenza della verità*, op. cit.

⁵¹ Cfr. F. VOLPI, *Avvertenza del Curatore*, *Ibidem*, op. cit., p. 18.

un'immagine simbolica. Non che egli non abbia ancora chiara la cosa, gli è anzi oltremodo chiaro che essa non è descrivibile né dimostrabile. C'è qualcosa in ogni filosofia genuina di fronte a cui ogni descrivere e dimostrare falliscono e scadono in un vuoto affannarsi, quand'anche si tratti di brillantissima scienza. Già solo il fatto che Platone parli dell'*αλήθεια* in un mito, ci dà il cenno decisivo verso la direzione in cui dobbiamo cercarla e in cui dobbiamo esporci a essa se vogliamo avvicinarci all'essenza della verità. Ma questo qualcosa di indescrivibile e indimostrabile è ciò che è decisivo – e l'intero sforzo del filosofare è quello di giungervi.»⁵² Ciò che dunque appare evidente in questa linea di ricerca, è la sollecitazione che Heidegger ha rielaborato nel corso degli anni circa il fatto indubitabile che alle sue origini, il pensiero filosofico occidentale presentasse una sana armonia tra l'ordine del *Logos* e quello del *Mythos*. In tal senso, Heidegger più volte sottolineerà, negli studi successivi ad *Essere e Tempo*, la necessità di risanare la metafisica sui sentieri del linguaggio delle origini. Il pensiero poetante, come lo chiamerà ancora negli studi della sua maturità, poteva guarire la fratture perdute, nel corso dei secoli, che si erano conclamate definitivamente durante la terza fase, quella già accennata della demitologizzazione, siglano in questo modo, la grande crisi della metafisica dell'Occidente. Nel celebre commento che Heidegger ha realizzato sul “detto” di Anassimandro in un capitolo di *Sentieri interrotti*, si evidenzia la premura heideggeriana verso il concetto chiave della sua stagione matura, che è quello della differenza ontologica, che si pone tra Essere ed ente, originariamente coappartenenti nel *Mythos*, e poi disgiunti da esso.⁵³ Tale frattura pone come conseguenza l'accentuazione del solo livello del *Logos*, così da esasperare progressivamente l'attenzione da parte del pensiero della filosofia, sui soli enti, distaccandosi inevitabilmente dall'essere, giunto ormai al suo nascondimento, a quella che Heidegger definisce come *Abendland*, la terra della sera. Per recuperare l'Essere, dunque, Heidegger avvertiva l'esigenza di un linguaggio che fosse capace di risanare la perdita armonia, di simbolizzare, di mettere insieme, appunto sinergicamente, in un duplice e interdipendente movimento di ragione e di anima, i livelli sapienziali e quelli meramente epistemici.

In coerenza a questa rinnovata attenzione teoretica sul linguaggio del mito, Heidegger elabora la sua produzione matura, celebrando dunque quello che lui stesso definì il pensare poetante. Vale la pena ricordare anche l'intento di una delle opere meno note del filosofo, ma illuminante per la nostra analisi, intitolata *L'esperienza del pensare*.⁵⁴ In questa operetta, realizzata nel 1947, ma pubblicata soltanto nel 1954, Heidegger tenta, in termini operativi, di elaborare di nuovo un linguaggio mitico, nella finalità di salvare il discorso sull'Essere dall'oblio in cui era precipitato. Questo testo si rivela assai significativo per le ulteriori problematiche che esso pone e

⁵² M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, op. cit., pp. 40- 41.

⁵³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, particolarmente le pp. 299-347, Firenze 1973.

⁵⁴ M. HEIDEGGER, *L'esperienza del pensare*, Roma 2000.

tenta di risolvere nell'ottica del rapporto tra *Mythos* e *Logos*. La struttura dell'opera, che si articola in dieci brevi componimenti, è caratterizzata da un forte potenziamento del linguaggio simbolico che si snoda attraverso immagini di intensa suggestione: la via, il pensare, la sospensione, la parola, il cammino, la mancanza. Nonostante l'apparente eterogeneità delle poesie, un *filum* molto coerente le salda tra loro, dal momento che il filosofo ammonisce quanto siano impervie e molto meno ovvie, le condizioni che determinano l'esperienza del pensare. Questa problematica appare fortemente enucleata anche in ulteriori ricerche di quegli anni, precisamente durante un semestre invernale, tenuto a Friburgo nell'anno accademico 1951-1952. Il titolo di tale seminario si annunciava *in medias res* proprio nella domanda: "Cosa significa pensare?" Heidegger, nella seconda lezione di detto seminario, commentando un noto passo di Hölderlin della poesia *Socrate e Alcibiade*, alla domanda circa le ragioni che spingono Socrate al suo appassionato amore per Alcibiade, il maestro della Maieutica così risponde: «Chi ha pensato il più profondo, ama il più vivo.»⁵⁵ Heidegger, dinnanzi a tale argomentazione, invita a leggere il verso ponendo maggiore attenzione ai due verbi tedeschi originali, contigui, che sono pensare (*gedacht*) e amare (*liebt*). Questo nesso inscindibile tra amare e pensare è, secondo la riflessione heideggeriana, l'orizzonte pre-predicativo ove, come nota lucidamente Armando Rigobello, «l'essente non si dà oggettivamente conchiuso in una realtà individuale, né definito in un giudizio mediante concetti. (...) Heidegger non intende perciò sviluppare un discorso che sia pensiero "intorno al pensiero", cioè inserire la sua ricerca in quella linea "che si sviluppa in Occidente con il nome di logica.»⁵⁶ Egli vuole invece camminare nel pensiero, porsi sulla via del pensiero. L'esperienza del pensare è esperienza in corso, «sul nostro cammino cade costantemente una luce che illumina il pensiero. Ma non è la lanterna della riflessione a portare questa luce.»⁵⁷ È invece piuttosto l'essere a tralucere, ad annunciarsi nella *lichtung*, e nella sua attesa resta saldo il poeta, di cui il linguaggio mitico è presentimento e anticipazione. Dunque, nel mistero del *denken* si radica quello del *dichten* e perciò, l'esplosione del *danken* in una virtuosità ermeneutica quasi mistica che tratteggia il risultato heideggeriano di questi anni. Così nota e precisa ancora Rigobello: «L'impotenza delle nostre facoltà logiche di fronte all'essere lo qualifica, almeno per noi, come al di là di ogni rappresentazione sostanzialistica. L'essere (...) non è cosa ma evento (*ereignis*), non un fatto ma un apparire, un sopraggiungere, il suo spessore ontologico è quello della manifestazione, nell'ipotesi più felice è epifania.»⁵⁸

Il linguaggio, ed in particolare il linguaggio simbolico e poetante, per Heidegger, dunque, non assolve alla funzione storica di costruire il mondo della cultura e della civiltà, ma ha un

⁵⁵ M. HEIDEGGER, *Cosa significa pensare?*, Milano 1978, pp. 48-49.

⁵⁶ A. RIGOBELLO, *Introduzione a M. HEIDEGGER, L'esperienza del pensare*, op. cit., p. 23.

⁵⁷ M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare*, op. cit., p. 51, riportato da A. RIGOBELLO, in *Introduzione a M. HEIDEGGER, L'esperienza del pensare*, op. cit., p. 23.

⁵⁸ A. RIGOBELLO, *Introduzione a M. HEIDEGGER, L'esperienza del pensare*, op. cit., p. 30.

compito assai più radicale. È il luogo per eccellenza rivelativo dell'essere in quanto dire originario, in quanto capace di attendere e di far tralucere l'evento del *Sein* nell'ordine dell'effettività del *Da-Sein*. In questa direzione, pertanto, si comprende quanto valore in termini prospettici di ricerca sapienziale aperta, e di risorsa, abbia il linguaggio del *Mythos*, nella pista heideggeriana, in una sorta di crescendo e di progressivo itinerario sistematico, all'interno di un sentiero che è certo errante, passibile di errore, ma anche capace di poter condurre alla radura luminosa dell'*ereignis*.

I risultati assai significativi conseguiti da Heidegger, evidenziano il rinnovato vigore del valore del metalinguaggio in sede novecentesca. Tale dato, tuttavia, è stato anche negato da molta della riflessione sul linguaggio contemporanea ad Heidegger, come per esempio quella altrettanto imponente di Wittgenstein. Il filosofo viennese, infatti, aveva negato la liceità filosofica della questione, relegandola all'interno del cosiddetto universo mistico, del quale, data l'ineffabilità, e il non isomorfismo tra linguaggio e mondo, è impossibile tentare di fare alcun *discursus* realmente teoretico. Nonostante questa tendenza opposta, che particolarmente segnerà il percorso del linguaggio in ambito angloamericano⁵⁹, la strada aperta dalla fenomenologia conoscerà ulteriori impulsi di progresso, specie nella riflessione di un altro grande nome della storia dell'occidente filosofico del XX secolo, Paul Ricoeur.

Ricoeur giunge ad un punto di concentrazione e di snodo della problematica del linguaggio simbolico-mitico, raccogliendo e superando le istanze delle correnti più significative che hanno segnato, come abbiamo visto, la filosofia del Novecento. Nella sua vastissima e composita opera, dunque, Ricoeur tiene certamente conto della posizione della psicoanalisi di scuola freudiana, per il rinnovato interesse decretato alla questione del simbolo, ma anche delle posizioni dell'antropologia culturale di matrice strutturalista, e delle imponenti problematiche spalancate dalla riflessione sul linguaggio dall'area fenomenologica. In tale direzione, Ricoeur appare in sede novecentesca, uno dei più grandi filosofi che ha rilanciato in ambito linguistico e conoscitivo una vera e propria ermeneutica del simbolo. Egli supera in questo senso anche la posizione celebre di Cassirer, a cui ci siamo prima richiamati brevemente, che nella sua opera, la *Filosofia delle forme simboliche*⁶⁰, sottolineava la possibilità di andare oltre la rigida concezione degli a priori kantiani grazie, appunto, all'attività simbolizzatrice. Se dunque l'essere umano, secondo Cassirer, assurge grazie a questa peculiarità strutturale alla famosa definizione di *Animal symbolicum*, tuttavia Ricoeur, pur tenendo conto di questa significativa indicazione, ne corregge un punto molto importante. Dal momento che la cultura rappresenta uno dei canali più significativi nei quali si compie e si concentra tale attività, Cassirer vede nelle forme simboliche l'incarnazione storica delle diverse forme culturali. La critica

⁵⁹ Cfr. a tal riguardo, gli studi e i risultati di Wittgenstein sul problema del metalinguaggio specie in B. RUSSEL, *Introduzione al Tractatus logico-philosophicus*, Milano 1954, pp. 156 sg.

⁶⁰ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, op. cit.

che Ricoeur compie all'opera del filosofo polacco è quella di rimproverargli l'accentuazione della questione soprattutto segnica del simbolo, piuttosto che simbolica. Così spiega Mura: «In effetti, essendo il simbolo, per Cassirer, il referente espressivo di un'attività spirituale simbolizzatrice e quindi segnica, esso rischia, come ha osservato Ricoeur, di ridursi alla funzione di un segno linguistico, in cui, come per la teoria scolastica, *aliquid stat pro aliquo*. In altri termini, il simbolo in quanto tale rischierebbe, in Cassirer, di ridiventare un "segno" che si appiattisce in una teoria generale dei segni, ovvero nella semiotica.»⁶¹

È per l'appunto questa la direzione nuova che segue Ricoeur: il passaggio da una semiotica del simbolo ad una ermeneutica del simbolo. Su questa strada si comprende meglio il contributo ricoeuriano che si concentra come sforzo di sintesi olistica anche riguardo alla psicoanalisi, secondo la quale il simbolo non assolve soltanto un rinvio immediato a qualcosa di altro e di diverso, come compie il livello segnico, ma funziona come qualcosa di più, l'altra faccia di una realtà, della quale, spiega ancora Mura, «costituisce piuttosto un referente indiretto e sovente intralciato, così da offrirsi ad una complessa interpretazione del suo senso nascosto e spesso misterioso.»⁶² Nell'opera *Dell'interpretazione*⁶³ Ricoeur distingue tre diversi fondamentali tipi di simboli, che ancora una volta evidenziano le tre grandi dimensioni antropologiche sulle quali il simbolo si concentra e illumina. Il simbolo compie una sorta di ponte di collegamento tra il presente, il passato e il futuro in un quadro di olisticità di prospettive che è la parola d'ordine dell'ermeneutica ricoeuriana. È assai noto che Ricoeur abbia distinto tre tipi fondamentali di simboli, descrivendoli come sedimentati, abituali e prospettici. I sedimentati riguardano il passato, gli abituali sono propri del presente, dunque in uso, in una modalità sincronica ad un dato momento storico e sociale, mentre quelli prospettici riguardano il futuro e pur ancorandosi alla tradizione precedente, «con la loro polisemia, veicolano significazioni nuove.»⁶⁴ Il vasto campo dell'ermeneutica è rappresentato da una teoria dei simboli, dunque, laddove l'ermeneutica è «il processo della decifrazione fra ciò che va dal contenuto del significato manifesto al significato latente e nascosto.»⁶⁵

La riflessione ricoeuriana si è andata ulteriormente consolidando in questo sempre maggiore rafforzamento del concetto di mito e di simbolo. Su questa linea, per il filosofo francese «il simbolo e il mito hanno una funzione iconica, nel senso che riflettono un significato che non cessa di esaurirsi nell'interpretazione del simbolo e che pertanto mantiene il simbolo e il mito in una

⁶¹ G. MURA, *Pensare la parola*, op. cit. p. 177.

⁶² G. MURA, *Pensare la parola*, op. cit. p. 177.

⁶³ P. RICOEUR, *Dell'interpretazione*, Genova 1991, pp. 462 sg.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 463.

⁶⁵ G. MURA, *Ermeneutica e verità*, Roma 1990, p. 305.

permanenza semantica vitale come orizzonte di pensiero e della ricerca ermeneutica.»⁶⁶ L'opera di Ricoeur celeberrima, *Metafora viva*⁶⁷, segna appunto un fondamentale canale della ricerca novecentesca attorno a tali problematiche, perché accentua il valore veritativo, euristico del linguaggio simbolico, che secondo Ricoeur, ma anche per Heidegger e per Eliade, come abbiamo accennato, si consuma preferenzialmente nel linguaggio poetico, ma altresì in quello della religione e della filosofia, in quanto scienza eminentemente chiamata alla ricerca della verità. Ciò va ponendosi ben al di là, dunque, delle polemiche che hanno spesso relegato il problema ermeneutico del simbolo, in quella che non raramente è stata anche definita un'ermeneutica del sospetto. In questa prospettiva Ricoeur prende nettamente le distanze dalle iconoclastie ermeneutiche che aboliscono, come in Marx, ma anche in taluni passaggi di Freud, il valore euristico del mito e del simbolo nell'atto stesso del suo essere interpretato, nella prospettiva di abbattere quella funzione di ulteriorità di senso, che è invece lo specifico del linguaggio mitico e simbolico. In questi termini si pronuncia Julien Ries, che così chiarisce: «L'errore della psicanalisi nello studio del mito risiede appunto nella confusione tra il sogno, che è una realtà individuale, e il mito, che è una realtà universale. Compito dell'etnologia è studiare il comportamento mitico nelle sue manifestazioni storiche. La storia delle religioni accetta i risultati di questo studio ma va oltre, ponendosi altre domande, come per esempio: "A che cosa corrispondono certi miti e certi simboli?" (...) La psicanalisi ha attirato l'attenzione sulla sopravvivenza dei simboli e dei temi mitici nella psiche dell'uomo moderno e ha mostrato l'importanza degli archetipi. Tocca allo storico delle religioni dare il suo senso reale all'archetipo mitico.»⁶⁸

Così, anche le ermeneutiche di Bultmann⁶⁹ non incontrano il favore di Ricoeur, nella misura in cui, nonostante lo sforzo di cercare e di scovare significati nascosti nei simboli e nei miti delle culture umane, fattivamente vanno tuttavia a ridursi al livello meramente razionale e dunque, particolarmente concentrato sul dato del mero segno. Ancora chiarisce Mura: «Le ermeneutiche iconoclaste di Freud e Marx, la genealogia demistificante di Nietzsche, come la demitizzazione di Bultmann si trovano all'opposto, per Ricoeur, di un'ermeneutica intesa come "teoria dei simboli", capace di valorizzare tutta la potenza e il potere della metafora. La "teoria dell'interpretazione simbolica", proposta da Ricoeur, si propone di ritenere permanentemente la verità del mito e del simbolo in quanto tali, giacché secondo Ricoeur il mondo di oggi ha particolarmente bisogno del simbolo, del mito e del linguaggio metaforico per poter vivere nella fantasia, nella poesia, nella religiosità, nella speranza dell'avvenire, nell'apertura al nuovo e al diverso, sfuggendo

⁶⁶ *Ibidem*, p. 307.

⁶⁷ P. RICOEUR, *Metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Milano 1981.

⁶⁸ J. RIES, *Il mito e il suo significato*, op. cit., p. 244.

⁶⁹ Cfr. in particolare R. BULTMANN, *Credere e comprendere*, Brescia 1977.

all'incombente caduta nell'appiattimento del pensiero alla sua dimensione puramente scientifica, tecnica, razionale, formalistica.»⁷⁰

Lo sforzo di Ricoeur si concentra soprattutto nella valorizzazione del potere della metafora che da mera figura di logica diviene e si mantiene viva, appunto, per il fatto che è capace di mettere insieme cose diverse, pur mantenendo ciascuna nel proprio contesto di significati, attraverso un progressivo itinerario di illuminazioni, di conquista di significati mai prima raggiunti, che ben marciano un processo ermeneutico intrinsecamente dinamico e sempre perfettibile quale si configura la ricerca e la conquista delle verità nell'ordine della storia, secondo un approccio tipicamente fenomenologico. La riflessione dunque sulla metafora, che Ricoeur ripercorre con rigore a partire naturalmente dall'opera di Aristotele, attraversando comunque le posizioni più eminenti dell'antichità e della modernità, vede la metafora stessa caratterizzata da quella funzione di movimento intrinseco, che permette di dare ad una cosa il nome appartenente ad un'altra, in «un'operazione di trasferimento di significati che acquista particolare rilevanza per la filosofia. Aristotele non vede un'opposizione radicale tra analogia e metafora, anzi, intendendo la metafora come un trasferimento di nomi e di proporzionalità di significati, egli in fondo legge la metafora come un'estensione dell'analogia.»⁷¹ Il simbolo, allora, nell'orizzonte filosofico che risente naturalmente della lezione gadameriana del circolo ermeneutico, non è soltanto limitabile all'attività del soggetto, al suo inconscio o alla sua esistenza, ma presuppone, in virtù della sua olisticità, il rapporto tra il soggetto e l'alterità, il rapporto del soggetto con l'essere. Il simbolo non è, dunque, l'espressione assoluta autoreferenziale ed egolatrica del solo soggetto rispetto a se stesso, ma è proprio il simbolo a costituire un appello al soggetto di superarsi, di uscire dal mero sé, per ritrovarsi intenzionalmente, nell'orizzonte dell'essere e dell'essere con gli altri e con il Totalmente Altro.⁷² Il simbolo, anzi, afferma Ricoeur, è il monito a rompere nella contemporaneità il soggettivismo della coscienza, per muoversi nella direzione levinasiana dell'allologia. Il simbolo ha il compito di «spezzare il recinto incantato della coscienza di sé, infrangendo il privilegio della riflessione soggettiva»⁷³, che ha ipertrofizzato, nella storia dell'Occidente, il *Cogito* cartesiano.

Così il celebre monito di Ricoeur, *il simbolo dà da pensare*, è un invito a quello sforzo di abbattimento delle idolatrie del soggettivismo inaugurato da Cartesio per il recupero del linguaggio mitico particolarmente ancorato alla sfera religiosa. Si esce fuori in questo modo, dall'*impasse* della terza fase, quella della demitologizzazione, per tornare a fare del simbolo, particolarmente quello religioso, un crocevia essenziale per comprendere i rapporti di senso dell'essere dell'uomo nel

⁷⁰ G. MURA, *Ermeneutica e verità*, op. cit. p. 309.

⁷¹ *Ibidem*, p. 308.

⁷² Cfr. G. MURA, *Pensare la parola*, op. cit., p.180 sg.

⁷³ *Ibidem*, p. 181.

mondo e con gli altri, in quell'orizzonte, che secondo la nota affermazione mounieriana, è rappresentato dal volume totale della persona. Pertanto, il simbolo, secondo Ricoeur, non assolve più ad un processo di «mistificazione del reale, ma è una modalità particolare dell'espressione del reale, e in quanto tale va interpretato.»⁷⁴ Nella prospettiva dalla quale ci siamo mossi, che riguardava la riflessione circa il rapporto tra i livelli teoretici e veritativi dell'ordine del mito e il suo rapporto con il *logos*, Mura ancora sottolinea le conseguenze di questo radicale mutamento di prospettive: «Ne deriva una conseguenza fondamentale per quanto attiene l'interpretazione del mito. Esso, in quanto peculiare espressione del simbolico, non rappresenterebbe allora la caratteristica propria di una mentalità primitiva che antecede la luminosità del *logos* (come voleva Lévi-Bruhl e tutta la scuola dei positivisti), né la fase simbolica che precede il *logos* razionale ed è in questo sostituita, (come voleva Hegel), ma viceversa il mito, nella sua espressione simbolica, attiene ad una modalità ed ad una peculiare articolazione del *logos* nel suo bisogno di interpretazione del reale e della stessa esistenza, e in quanto tale non è solo insopprimibile ma necessario alla comprensione della stessa. (...) Il mito è insieme racconto della storia originaria, è interpretazione del senso della sua verità ed è narrazione simbolica di un'esperienza fondativa ineliminabile. Il mito, in senso ermeneutico, è un simbolo custode della memoria delle origini, e in quanto tale non va sostituito dal *logos* ma interpretato e compreso.»⁷⁵

Così, il mito appare, allora, un fecondo sentiero di ricerca per l'uomo senza bussola del III millennio, per il Diogene che continua a cercare risposta nel mezzogiorno, con la lampada accesa, alla sua richiesta millenaria: “cerco l'uomo”. Basti ricordare l'enorme valore che il simbolo compie nel rafforzamento dell'identità narrativa, tematica particolarmente sviluppata da Ricoeur nell'opera *Sé come un altro*⁷⁶, nella quale il filosofo francese chiarisce la potenza del racconto e del linguaggio, specie identificandolo come quell'insopprimibile esigenza dell'essere umano di raccontarsi distanziandosi dal puro sé per ritrovarsi meglio con sé e potersi aprire al mondo dell'altro, seguendo quel movimento endogeno, costitutivo della persona, che è l'autotrascendimento costante.

Uno dei più grandi scrittori e profeti del senso del XX secolo, grande esperto e frequentatore del canale del mito, in molte delle sue opere è Clive Staples Lewis. In una delle sue fatiche, *Le vie del pellegrino*, così affermava: «Il mito deve essere colto con l'immaginazione, non con l'intelletto. Nessuna possibile spiegazione raggiungerà il suo vero significato. È quel tipo di cosa che non puoi imparare da una definizione: devi piuttosto arrivare a conoscerla come impari a

⁷⁴ *Ibidem*, p. 183.

⁷⁵ G. MURA, *Pensare la parola*, op. cit., p. 184.

⁷⁶ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Milano 1993. In quest'opera, Ricoeur approfondisce i due concetti cardine dell'identità narrativa che sono la *medesimezza* e l'*ipseità*, quali dimensioni che soltanto nella natura dinamica dell'essere umano, assurgono a terapia di senso e di autocomprensione.

conoscere un odore o un gusto, l'atmosfera di una famiglia o del tuo paese natale od una personalità od una persona.»⁷⁷ In questa direzione, dunque, l'inesauribilità del *sinngebung*, del supplemento di senso che la funzione *meta* del linguaggio e della conoscenza assolve nell'orizzonte veritativo dell'essere umano, ci riporta ancora a quella lezione di levianasiana memoria, per la quale l'umiltà ontologica, rispetto alla *hybris* interpretativa che ha trafitto e abbattuto, molte dimensioni dell'uomo della modernità e contemporaneità, richiama il valore del mito a quello dell'inesauribilità dell'esplorazione dell'uomo, che secondo il ritratto di Agostino resta costitutivamente un mistero.⁷⁸ Il tralucere del mistero attraverso anche la risorsa potente del mito, che dunque non appare secondo la nostra ricerca, archiviabile come un *antilogos*, ma anzi, come un aspetto fondamentale e ineliminabile del *logos*, non riducibile al solo livello dell'*apofantico*, suggella le conclusioni aperte tipiche della fenomenologia ermeneutica gadameriana. Il mito si appalesa altresì come risorsa per comprendere, fatta salva l'imprecindibile intenzionalità del viandante di Heidegger posto sul sentiero della ricerca sapienziale⁷⁹, qualcosa del mondo mistico, che a differenza della posizione di Wittgenstein, è invece anch'esso imprecindibile categoriale della ricerca filosofica. Il simbolo collega elementi chiari ed elementi oscuri, ricompattandoli nel rigoroso esercizio dell'interpretazione in un tutto che è sempre soggetto ad ulteriorità veritativa.

È utile ricordare ancora Eliade, che parlando del sacro, sottolineava come spesso si manifestasse nel semplice, nel quotidiano, nel comprensibile: «Dalla più elementare ierofania – per esempio, la manifestazione del sacro in un oggetto qualsiasi, una pietra o un albero – fino alla ierofania suprema che è, per un cristiano, l'incarnazione di Dio in Gesù Cristo, non esiste soluzione di continuità. È sempre lo stesso atto misterioso; la manifestazione di qualcosa di “tutt'altro”, di una realtà che non appartiene al nostro mondo, negli oggetti che fanno parte del nostro mondo “naturale”, “profano”».⁸⁰

In questa direzione, ci è grato affidare alle parole arcane e altresì luminose, di uno dei più grandi rappresentanti del linguaggio mitico della contemporaneità, che fu Lewis, appunto, il senso del nostro lavoro. Si tratta di una delle opere più celebri dello scrittore inglese, *Le cronache di Narnia*, opera poderosa, divisa notoriamente in sette romanzi. Soltanto l'attivazione della funzione del simbolo ci permette di entrare nella porta oltre l'armadio del puro fenomeno e varcare la soglia in cui i profani non accedono, che è il mondo di Narnia. È superfluo ricordare che profano, dunque, è luogo antecedente al tempio.

⁷⁷ C.S. LEWIS, *Le due vie del pellegrino. Apologia allegorica del cristianesimo, della ragione del romanticismo*, Milano 1998, p. 25.

⁷⁸ Cfr. AGOSTINO, *Confessioni*, IV, 4,9.

⁷⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *L'esperienza del pensare*, op. cit., p. 47. «La via e il pensare sospeso/ il sentiero e la parola autentica / si incontrano in un cammino. / Va, errore e domanda sopporta / lungo il tuo unico andare.»

⁸⁰ M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, 1962., p. 15 (traduzione nostra).

«“Siete anche nel nostro mondo, Signore?” chiese Edmund. “Sì”, spiegò Aslan. “Solo che laggiù ho un altro nome e dovrete imparare a conoscermi con quello. È questo il motivo per cui siete stati mandati a Narnia: adesso sapete qualcosa di me, anche se non molto. Nel conoscermi qui per un po’ mi conoscerete meglio nel vostro mondo.”»⁸¹

CRISTIANA FRENI

⁸¹ C. S. LEWIS, *Il viaggio del veliero*, Milano 2001, p. 199.