



Philosophy Kitchen
— Extra

MITO
**Mitologie e mitopoiesi
nel contemporaneo**

Philosophy

KITCHEN

ANNO 3, N. EXTRA – 2016
ISBN 978-88-941631-0-0

Gennaio 2016

Philosophy Kitchen — Rivista di filosofia contemporanea

Università degli Studi di Torino

Via Sant'Ottavio, 20 - 10124 Torino

tel: +39 011/6708236 cell: +39 348/4081498

redazione@philosophykitchen.com

ISBN: 978-88-941631-0-0

www.philosophykitchen.com

Redazione

Giovanni Leghissa — Direttore

Claudio Tarditi

Alberto Giustiniano

Veronica Cavedagna

Carlo Molinar Min

Nicolò Triacca

Giulio Piatti

Mauro Balestreri

Collaboratori

Enrico Manera

Progetto grafico

Gabriele Fumero

Comitato Scientifico

Tiziana Andina, Alberto Andronico, Giandomenica Becchio, Mauro Carbone, Michele Cometa, Martina Corgnati, Gianluca Cuzzo, Massimo De Carolis, Roberto Esposito, Arnaud François, Carlo Galli, Paolo Heritier, Jean Leclercq, Romano Madera, Giovanni Matteucci, Enrico Pasini, Giangiorgio Pasqualotto, Annamaria Rivera, Claude Romano, Rocco Ronchi, Hans Reiner Sepp, Giacomo Todeschini, Ugo Ugazio, Marta Verginella, Paolo Vignola, Ugo Volli.

MITO

**Mitologie e mitopoiesi
nel contemporaneo**

A cura di Giovanni Leghissa ed Enrico Manera

Negli ultimi quindici anni di ricerca e insegnamento i temi e i soggetti a cui abbiamo rivolto la nostra attenzione, a partire da posizioni e con traiettorie indipendenti, hanno mostrato un denominatore comune che si può indicare nel *mito*. Ogni volta, nell'affrontare con sguardi monografici o tematici oggetti diversi e legati alla politica, alla società, all'economia, all'identità, all'immaginario, alla memoria, alla storia, alle credenze, la questione del mito – di cosa fosse, cosa sia, come si generi, come si trasformi, come agisca, cosa produca – si è posta come centrale e urgente.

A partire dal 2011 la nostra collaborazione sul tema del mito ha dato vita a una riflessione specifica che si è materializzata nella recente pubblicazione di un volume collettaneo, da noi curato e con circa trenta collaboratori: *Filosofie del mito nel Novecento*, Carocci, Roma 2015. L'impianto generale di questo numero della rivista e alcuni articoli derivano da quel cantiere di lavoro, inteso come una vasta ricognizione sul mito e sul modo di rivolgersi a esso nella cultura contemporanea. *Filosofie del mito nel Novecento*, che può essere considerato il fratello maggiore di questo numero, consiste in un percorso storico-storiografico per autori e temi, strettamente legato alle scienze umane, alla filosofia e alla storia della religione; diversamente gli articoli qui proposti, dopo un inquadramento filosofico (teoretico e politico al tempo stesso) dei curatori, prendono in considerazione alcuni snodi trasversali della *miticità* contemporanea, in ambiti diversificati come quelli dell'arte visiva, della critica letteraria, del cinema, delle scienze cognitive, della storiografia, dell'esoterismo.

Abbiamo invitato studiosi e studiose di differenti ambiti a scrivere testi relativamente brevi, a metà tra un saggio e una voce di enciclopedia, chiedendo un apporto teorico che non va inteso in senso completistico o riassuntivo. Ogni tema è dunque stato declinato mediante la scelta di un percorso o uno studio di caso, significativo ed esemplare. Nel caso di arte, letteratura e cinema, curati rispettivamente da Martina Corgnati, Giulia Boggio Marzet Tremoloso e Giampiero Frasca, si tratta, come è immaginabile, di mostrare gli aspetti estetici e poetici del mito nella cultura del Novecento, con tagli e prospettive che sono propri di ogni ambito, nel riferimento al mito come repertorio di soggetti e temi o strumento analitico, ma anche come generatori di nuova e specifica miticità. Il saggio di Gianluca Solla su Kantorowicz, nel contesto del George-Kreis e della cultura nella Repubblica di Weimar, nella sua singolarità mostra come anche la scienza storica, nella sua prassi scritturale e metodologica, possa essere strettamente intrecciata alla dimensione mitologica e si iscriva in cortocircuito tra passato e presente, che richiede anche sorveglianza.

In una sorta di antipodo, il saggio di Francesco Baroni illumina in termini di storia delle idee un ambito in cui il mito, nella produzione testuale di

figure come Guénon e Evola, consuma l'intero spazio del reale, della storia e del divenire fino a trasformarsi in contro-mondo antimoderno, ideologizzato e allucinato, dove la dimensione metafisica tende a sovradeterminare quella sensibile e materiale. Il saggio dedicato alle neuroscienze cognitive, scritto da Edoardo Acotto, mostra la recente (almeno per gli standard italiani) prospettiva biologica, evuzionista e “neo-trascendentale” sul mito, che fornisce uno sguardo tale da mettere ulteriormente in discussione ogni teoria “classica” e metafisica sull'argomento.

Contro i fanatici rimitizzatori e per avvertire gli ingenui demitizzatori, pensiamo sia opportuno guardare al “mito” o meglio al *MITO*, nelle sue declinazioni – mitologie, miticità, mitopoiesi, mitodinamiche – per tracciarne gli slittamenti, le intermittenze e le folgorazioni, inseguendoli negli ambiti delle pratiche sociali in virtù delle quali i vincoli collettivi trovano stabilità e fondamento. Con l'idea che in questo quadro si iscriva parte significativa del modo in cui anche i moderni narrano sé stessi e definiscono portata e limiti del luogo, supposto *altro*, abitato dal mito.

Indice

Intrappolare Proteo. Miti di ieri e di oggi, scienze umane e narrazioni	9–29
Giovanni Leghissa ed Enrico Manera	
Tracce del mito nell'arte del Novecento	31–41
Martina Corgnati	
Mito e critica letteraria. Un percorso comparato	43–53
Giulia Boggio Marzet Tremoloso	
Cinema e mito: alcune prospettive	55–65
Giampiero Frasca	
Il messia di Weimar: il <i>Federico II</i> di Ernst Kantorowicz tra mito e storiografia	67–75
Gianluca Solla	
Mito ed esoterismo: il perennialismo in Guénon e Evola	77–86
Francesco Baroni	
Mito e neuroscienze cognitive. Un'introduzione	89–100
Edoardo Acotto	

Intrappolare Proteo. Miti di ieri e di oggi, scienze umane e narrazioni

— Giovanni Leghissa ed Enrico Manera

1

Le difficoltà di affrontare qualsiasi discorso scientifico sul mito derivano dall'ambiguità del concetto stesso e dalla sua capacità di irradiarsi nella ricerca storica, filosofica, archeologica, filologica, letteraria e nella dimensione politica, che a tutte le altre è trasversale. Il termine "mito", infatti, rimanda immediatamente a diversi oggetti che, nella storia degli effetti, si sono tendenzialmente appiattiti gli uni sugli altri, fino a diventare talvolta indistinguibili. In una prima approssimazione, esso indica: a) sia ciò che accomuna il patrimonio della religione e della letteratura greca (nelle loro versioni classiche prima, nelle loro revisioni dal Rinascimento al Romanticismo poi), sia ciò che si trova alla base dei racconti contenuti nei testi fondatori delle cosiddette religioni rivelate, sia, infine, l'insieme delle testimonianze

raccolte dall'etnografo nelle sue indagini "sul campo" tra i cosiddetti "popoli senza scrittura"; b) l'oggetto degli studi di filologi, storici della religione, bibliisti, orientalisti, antropologi, etnologi, sociologi, filosofi antichi, moderni e contemporanei, semiologi, i quali, in momenti e luoghi diversi della propria storia disciplinare, definiscono scientificamente il rapporto che le narrazioni mitiche intrattengono sia con le altre forme di narrazione culturalmente rilevanti, sia con il complesso più ampio delle pratiche sociali condivise; c) un dato culturale di particolare interesse collettivo nelle società contemporanee tale da suscitare stupore, meraviglia, entusiasmo e da esercitare fascino, fino a produrre fenomeni di adesione, emulazione, partecipazione, mobilitazione in ambito politico, sociale, estetico.

Quanto all'ultimo punto, non si può non partire dal fatto che per Thomas Mann e Károly Kerényi mito non è solo una parola insufficiente, ma ogni discorso su di esso risulta contaminato dal fascismo europeo e dal nazionalsocialismo; in particolar modo quest'ultimo ne ha fatto un uso politico estremo e altamente tecnicizzato (Kerényi, 1993). In anni più recenti Lacoue-Labarthe e Nancy hanno sintetizzato un vasto dibattito e hanno visto nel "mito nazi" non solo una serie di contenuti di idee e immagini ma l'aspetto patologico di processi culturali che riguardano l'uso politico del passato attuato dalla cultura europea e la metafisica dell'identità a essi correlato (Lacoue-Labarthe - Nancy, 1992).

Nel dopoguerra, al di fuori del discorso delle scienze umane, 'mito' diventa una parola buona per indicare nel linguaggio corrente una gamma di realtà assai variegata, un dio o un eroe del mondo antico, un frammento di qualche tradizione sapienziale, un modello di automobile, una bevanda o una diva della cultura pop. I suoi significati paiono avere come denominatore comune l'indicare «qualcosa di attraente e di bello, ma anche di non vero e di irraggiungibile» (Jesi, 2002, p. 41), con sfumature che sottendono il suo essere inesistente, falso, pericoloso. Più recentemente la società dello spettacolo e la mediatizzazione della realtà parrebbero assegnarlo all'area semantica del meraviglioso e dell'effimero, fino a all'ambito che oggi ruota attorno al termine *coolness*.

Una preziosa indicazione metodologica di Furio Jesi consiste nel rifiutare una nozione di "mito" intesa come ciò che designa una qualche *sostanza*, in favore di una prassi discorsiva che, al suo posto, utilizza la denominazione di *materiale mitologico*. Quest'ultima espressione designa oggetti empiricamente analizzabili, fenomeni linguistici, artefatti materiali o simboli naturali che incorporano la miticità, la rendono esperibile e in quanto tali sono suscettibili di una ricerca storica, senza equivoci di stampo metafisico o ipoteche teologico-religiose.

Più precisamente, si tratta di avanzare lungo il percorso dischiuso dalla

storia delle religioni, la quale, quando si è trattato di riflettere con rigore sullo statuto e i confini del proprio campo, ha dovuto fare i conti con il carattere costitutivamente problematico delle scelte che portano alla definizione degli oggetti presenti nel campo stesso. Per lo storico delle religioni si tratta di mostrare una particolare cautela non solo nei confronti della nozione di mito, ma anche nei confronti di tutte le altre categorie che, quali concetti operativi, entrano a far parte del campo di ricerca: rito, sacrificio, *mana*, *tabù*, divinità ed esseri sovrumani in generale. Si tratta di categorie che servono a rendere possibile un incrocio metodologicamente fecondo tra comparazione di fatti storici e reperimento di costanti comportamentali. I primi sono comprensibili solo in stretto rapporto con la contingenza del loro manifestarsi entro cornici spazio-temporali definite, le seconde rimandano all'insorgenza di complessi istituzionali, pratiche di potere e ordinamenti sociali in generale che fanno la loro comparsa, indipendentemente gli uni dagli altri ma in modo strutturalmente affine, ogniqualvolta un collettivo raggiunga un certo grado di complessità sistemica. Dovendo evitare sia la miopia di uno storicismo che voglia studiare un fenomeno religioso solo in relazione alla tradizione culturale entro la quale esso è emerso, sia l'attitudine antistorica di una fenomenologia tesa unicamente al reperimento di quelle caratteristiche universali che definirebbero un astratto *homo religiosus*, lo storico delle religioni deve perciò manovrare con elasticità i confini del proprio campo, sapendo che «le definizioni rischiano sempre di irrigidire le idee, mentre vale la pena che esse mantengano duttilità e plasticità, onde poter aderire alle molteplici sfaccettature della realtà concreta» (Brelich, 1979, p. 162).

A partire da qui per allargarsi al campo filosofico più metodologicamente avvertito, la «macchina mitologica» – secondo il felice conio di Jesi – produttiva di «materiali mitologici» e di «fatti mitologici» può essere descritta come il «dispositivo» risultante dall'«incrocio di relazioni di potere e relazioni di sapere» (Agamben, 2006, p. 7) che fabbrica mitologie e produce forme di conoscenza che si presentificano e autocertificano come verità naturali; mitologici sono i suoi prodotti, opere letterarie, testi e documenti in genere, ma in senso più ampio anche monumenti, luoghi, figure, qualsiasi traccia riconducibile alla circolazione linguistica e immaginale che la macchina stessa alimenta.

Nella prospettiva che così si delinea, ogni mitologo è il primo protagonista del processo di elaborazione della macchina mitologica; in taluni casi, quando si sceglie di muoversi al di fuori della prospettiva storico-religiosa, vi si sovrappone completamente, arrivando a coincidere con essa. «Presentato tradizionalmente come un racconto che descrive genesi o fondazioni» e indagato per «scoprirne le origini», «lo studio dei miti arcaici è

un ottimo pretesto per esporre e descrivere le nostre principali istanze di partenza. A questo proposito si sarebbe tentati di dire che l'epistemologia comparata delle teorie moderne del mito scopre il carattere mitico delle nostre teorie scientifiche» (Dubuisson, 1995, p. 30). Analogamente, tanto Claude Lévi-Strauss quanto Hans Blumenberg inserivano anche le interpretazioni moderne dei miti nella serie ininterrotta di elaborazioni del mito, considerando per esempio anche Freud all'interno della mitologia di Edipo o Joyce in quello di Odisseo (Blumenberg, 1991).

I materiali mitologici, frammenti più o meno vasti di conoscenza condensa e immagini del mondo, rientrano in modo eminente le opere letterarie e le pratiche sociali e comunicative della politica, ma anche le stesse teorie della mitologia: esattamente questi sono gli ambiti nei quali il mitologo contemporaneo analizzerà i relativi *processi mitopoietici*, ovvero l'operatività delle «macchine mitologiche» all'interno di questi coinvolte.

2

Avvicinarsi al mito da un punto di vista scientifico significa fare i conti, preliminarmente, con la difficoltà apparentemente insormontabile della sua definizione. Uno sguardo storico-critico sulle principali linee teoriche di riflessione sul mito nel Novecento deve dunque muovere dalla consapevolezza che il mito si manifesta, al tempo stesso, come *fantasma dell'origine* e come *doppio della ragione*; ambivalente in modo costitutivo, esso è abitato dai demoni dalla ripetizione e dalla modifica e sfugge alla presa quasi fosse una nave corsara che solca l'oceano inseguita faticosamente dalle flotte delle scienze umane. Tale immagine vuole qui suggerire una strategia ben precisa: più che tentare di afferrare il *mito in quanto tale*, sarà opportuno cogliere con uno sguardo d'insieme le trappole che gli sono state tese dalle scienze umane animate dal desiderio di definirlo e dominarlo. Articolata in discipline dallo sguardo differente – antropologia, etnologia, storia delle religioni, estetica, filosofia politica, semiotica – la letteratura scientifica sul mito diventa così il vero campo di indagine.

Solo uno spostamento dello sguardo può davvero rendere conto della molteplicità dei discorsi che si sono fatti sul mito nel corso del Novecento. Il «carattere paradossale del mito» consiste nel suo essere «un oggetto senza tratti definiti», così da permettere «variazioni vaste anche divergenti. Gli si addicono sia l'ultrarazionalismo di Lévi-Strauss, sia il punto di vista mistico di Eliade, sia le sottili analisi filologiche e comparative di Dumézil sia le affermazioni nebulose di Jung» (Dubuisson, 1995, p. 30).

Questo non vuol dire che ogni opzione sia uguale all'altra e

relativisticamente indifferente rispetto al significato dei suoi risultati; la capacità che una teoria mostra di essere strumento euristico per la comprensione della realtà storico-culturale è un criterio dirimente per l'assunzione, piena o parziale, dei risultati in materia. Solo che tali risultati non potranno mai essere intesi come l'esposizione di una costellazione di fatti che abitano un altrove, spaziale o temporale, collocato al di fuori della sfera in cui opera il soggetto della scienza. Quest'ultimo, ogniqualvolta utilizzi la nozione di mito quale concetto operativo, isola un insieme di pratiche discorsive che, letteralmente, non esistono al di fuori del campo che tale nozione serve a circoscrivere e, nel far ciò, immette in tale campo un pezzo della propria soggettività. Ciò che in tale immissione è in gioco tocca i fondamenti della stessa scientificità a cui il soggetto si appella per definire la neutralità della propria posizione, per misurare, cioè, la distanza che è possibile prendere rispetto all'oggetto a cui ci si rivolge definendone la miticità. In altre parole ancora: il soggetto della scienza, se parla del mito, lo fa sempre dopo che, a monte, è stata presa una decisione che dirime la differenza epistemica tra chi studia il mito e chi lo produce.

Qui si mette in scena una situazione problematica più generale che riguarda il modo in cui le scienze umane, costituendo i fenomeni storici, culturali, religiosi, sociali e politici che descrivono, costituiscono anche il soggetto moderno che in quella descrizione ambisce a trovare la verità del proprio altrove o della propria origine (de Certeau, 2006). I primi che hanno definito quello spazio discorsivo – fatto di metodi e architetture categoriali – che permette di isolare la distanza che separa il soggetto moderno dal proprio altrove sono stati i filologi. Ciò va ricordato non solo perché l'enciclopedia filologica ha partorito tanto i saperi antropologico-culturali quanto quelli storico-religiosi, ovvero quei saperi che, in varia misura e con accenti diversi a seconda della storia nazionale propria di ciascuna disciplina, hanno poi prodotto il sapere novecentesco sul mito, ma soprattutto perché nulla meglio delle aporie che si accumulano all'interno del sapere filologico fa intravedere in che misura le scienze umane siano sempre, in maniera costitutiva, il luogo che il soggetto moderno abita per dirsi, per raccontarsi, per testare la tenuta dei modelli di razionalità che sono supposti certificare la sua superiorità rispetto ad altre forme di soggettivazione (Leghissa, 2007).

3

Sembra impossibile uscire dal paradosso per cui la scoperta delle leggi che rendono possibile l'articolazione di qualsiasi forma di razionalità avviene

attraverso e *dentro* uno specifico modello di razionalità, ovvero quello che è prevalso nell'Occidente moderno, il quale mostra una spiccata tendenza sia ad autoimmunizzarsi contro qualsiasi discorso che sottolinei la contiguità tra modelli di razionalità e modelli di pensiero mitici, sia a obliterare i dispositivi mitici su cui si è costruito l'Occidente. Vedere questo paradosso, ovvero voler avvicinarsi a esso in modo filosoficamente efficace, significa riconoscere che la filosofia elaborata in seno alla tradizione occidentale – la quale, in quanto filosofia, cioè *de iure*, mai potrà trasformarsi in mito – si comporta tuttavia come se fosse un mito non appena pretende di essere, essa sola, l'unica incarnazione possibile della ragione universale (Derrida, 1991; 1992). Decenni di critica post-coloniale, spesso condotta tenendo presente anche la prospettiva di genere (Said, 2013; Spivak, 2004), ci hanno ormai insegnato, da un lato, a smontare il discorso universalista dell'Occidente euroamericano scaturito dalla modernità, al punto che entro il panorama contemporaneo delle *humanities* si farebbe fatica a isolare posizioni apertamente disposte a difendere una concezione “veteroumanista”, ovvero posizioni che difendono la tesi secondo cui i valori dell'Umanesimo, con tutti quei corollari che sono necessari per argomentare a favore di una società giusta, cioè abitata da individui liberi di scegliere come articolare una vita buona, hanno trovato, e trovano, la loro espressione più alta in seno alla tradizione occidentale. E, dall'altro, ci hanno insegnato a impostare un discorso sui valori universali capace di rispondere ai bisogni che nascono da una collettività globale, entro la quale la versione occidentale dell'universalismo umanista si configura come una variante tra molte possibili (Said, 2007; Nussbaum, 2007).

Un discorso sul mito che abbia acquisito sufficiente familiarità con un approccio post-coloniale potrà finalmente smettere di avallare la tesi secondo cui in Occidente, dai presocratici in poi, si fa filosofia, mentre in altre tradizioni il pensiero umano non si eleva fino alle altezze della filosofia ma resta confinato in una sfera dominata dal mito e dalla metafora, una sfera insomma in cui i concetti puri non hanno acquisito pieno diritto di cittadinanza (Wiredu, 2007; Pasqualotto, 2008a; 2008b). Tale tesi, ancora oggi assai diffusa, ha non solo contribuito a rafforzare uno sguardo miope sulle filosofie non europee. Ma ha anche reso difficile uno smarcamento da quella dicotomia mito/ragione che ormai risulta inservibile per definire in modo produttivo la specificità del discorso mitico. Il mito non è il pensiero dei primitivi, o semplicemente degli “altri”, i non-europei, almeno non più di quanto la filosofia sia il regno del concetto puro, capace di dare ragione di sé stesso senza dover necessariamente convivere, entro la sfera discorsiva che lo ospita, con la dimensione figurale e metaforica (Blumenberg, 2009).

Solo la *Scienza della logica* (*Wissenschaft der Logik*) hegeliana sembra esser riuscita nell'impresa di costruire un sistema che comincia e finisce con il concetto e che, in quanto totalità dispiegata, non sembra bisognoso di compromessi metaforici. Ma precisamente l'espulsione della dialettica dal salotto buono della filosofia novecentesca ha riproposto con urgenza il tema del nesso tra metafora e concetto – nesso che esemplifica in modo paradigmatico la necessaria compenetrazione tra la sfera trascendentale e quella empirica (Melandri, 2012). Tener presente tale compenetrazione significa, in termini sistematici, ritenerla non un provvisorio incidente di percorso, ma la cifra essenziale di un'epoca che accetta di porre la filosofia all'interno dell'edificio enciclopedico, accanto a tutti gli altri saperi che lo popolano e non più al suo vertice, come se alla filosofia spettasse ancora il compito di fornire una giustificazione ultima dei saperi. E, rispetto alla questione che qui ci interessa, significa comprendere le prestazioni della ragione in quanto prestazioni evolutive, che servono a produrre sistemi di prevenzione atti a garantire un insieme variegato e complesso di distanziamenti dal reale, che vanno dalla gestione dell'assenza all'eliminazione di domande sull'origine del mondo che, se poste di continuo, rischierebbero di generare un'angoscia insopprimibile (Blumenberg, 2006). Ciò che viene generato tanto dalle narrazioni mitiche quanto dalle forme di razionalità va inserito nel reticolo complessivo di tali sistemi di prevenzione, va cioè compreso quale insieme di variazioni, culturalmente e storicamente determinate, attorno a quell'invariante antropologica costituita dalla necessità di orientarsi nel mondo. Per far fronte a tale necessità lo spostamento di senso metaforico, che proprio nel mito trova espressione compiuta, si pone come struttura portante e ineliminabile (Blumenberg, 1987); di più: esso diviene quel principio di significazione che attesta come ogni strategia discorsiva umana non possa mai cancellare la propria derivazione da una storia evolutiva di cui gli umani sono co-protagonisti. Co-protagonisti assieme a quel mondo di oggetti fatto di piante, pietre, fiumi, montagne che così spesso nei miti vengono resi segni di presenze sovrumane e soprannaturali.

4

Ragionare sul mito significa dunque ragionare sulla razionalità, partire dalla falsa alternativa *mythos/logos*, costruzione retorica operata dai filosofi fin dal tempo di Platone, per arrivare alla riflessione sulle condizioni di possibilità del soggetto moderno, il quale suppone di essere detentore della migliore forma di razionalità possibile. Per Lévi-Strauss (1974, p. 566), la cui

teoria strutturalista ha un indiscutibile primato nell'aver saputo affrontare ciò che si presenta come irrazionale con gli strumenti della razionalità, «il problema della genesi del mito si confonde con quello del pensiero stesso»: connesso alla mitologia è il modo in cui la coscienza dell'essere umano articola il senso della propria esistenza nel proprio ambiente. Per questa ragione, parlare di mito significa anche porsi sul terreno dell'antropologia delle istituzioni e delle modalità in base alle quali gli uomini costruiscono i loro mondi nel tempo, rendendo la condivisione di modelli di razionalità e credenze parte integrante di quel tessuto di atti comunicativi senza i quali la stabilità dei collettivi verrebbe meno (Douglas, 1990). Ciò spiega perché il mito «è sempre stato oscuro ed evidente al tempo stesso, e si è sempre distinto per la sua familiarità che lo esime dal lavoro del concetto» (Horkheimer - Adorno, 1966, p. 6). Indipendentemente dal sistema culturale in cui trova collocazione, esso fornisce una prestazione fondamentale ed elementare in quanto condensatore, produttore e riproduttore di enunciazioni atte a padroneggiare e addomesticare il mondo.

Già il Romanticismo, da cui sostanzialmente deriva la passione che il pensiero novecentesco nutre per la mitologia fino allo strutturalismo, ne colse e ne valorizzò il valore di conoscenza *simbolica* in senso etimologico: il mito coglie intuitivamente aspetti della realtà altrimenti separati e scomposti. Il pensiero mitico riconnette il processo costitutivo dell'intersoggettività umana assimilandolo alla natura e rendendo intellegibile la vita nel suo fluire: il mito «è esattamente l'incanto che fa sorgere un mondo e nascere una lingua, che fa sorgere il mondo con la nascita di una lingua» (Nancy, 2002, pp. 111 ss.). Articolando narrativamente le costruzioni identitarie, esso istituisce i collettivi e gestisce i rapporti degli umani con il loro spazio e il loro tempo; definisce i confini esterni e interni, normando, entro i collettivi, i vari status e indicando rapporti di amicizia e inimicizia, di simpatia e repulsione, sia rispetto ad altre forme di vita, sia rispetto ai diversi altrove del passato, del presente e del futuro.

In conformità alla linea di pensiero che, accomunando Lévi-Strauss, Vernant e Detienne, sintetizza parecchi decenni di ricerca in ambito storico-religioso, antropologico e psicologico, il mito va inteso come quel «sistema di pensiero che ingloba l'insieme dei racconti essenziali della società» (Detienne, 2009, p. 165), il quale, mediante la trama di continue trasformazioni e richiami interni, mobilita credenze, valori, saperi, senso comune; ogni repertorio di narrazioni deve essere letto come «sistema di codificazione sociale, complesso e differenziato, caratteristico di una cultura ben definita, [...] inserito in una serie di altri codici, che costituiscono altrettanti livelli diversi di interpretazione a loro corrispondenti» (Vernant, 2009, p. 172). Si tratta di un sistema organizzato in «serie combinate» di

opposizioni che costituiscono una fitta trama di segni da cui emerge «un significato fondamentale sociale: esso dice come un gruppo umano, in determinate condizioni storiche, prenda coscienza di se stesso, definisca le condizioni della sua esistenza, si collochi in rapporto alla natura e alla soprannatura» (ivi, p. 173).

Dall'interno di tali *strutture portatrici della memoria* emergono elementi per la delineazione di una «logica dell'ambiguo, dell'equivoco, della polarità [...] che non sia quella binaria del sì o no, di una logica diversa dalla logica del *logos*» (Vernant, 2007, p. 250) ma che, pure, è prodotta dalla *ragione*. A venir poste in questione nello studio e nella critica del mito sono dunque le diverse forme in cui la razionalità si declina nelle sue manifestazioni storicamente realizzatesi.

La portata eminentemente filosofica di questa impostazione è stata ben colta da Jacques Derrida (1997, p. 47), in un noto testo su Platone in cui proprio Vernant viene citato tra le fonti: «Come pensare ciò che eccedendo la regolarità del *logos*, la sua legge, la sua naturale e legittima genealogia, non appartiene, *stricto sensu*, al *mythos*? [...] Come pensare la necessità di ciò che dando luogo a questa opposizione come a tante altre sembra talvolta non più sottomettersi alla legge di ciò che essa *situa*?»

Se si accetta di porsi nel luogo in cui antropologia, storia e filosofia si intersecano, le domande formulate da Derrida articolano forse *la* domanda centrale del pensiero. Nel 1986, Jean-Luc Nancy (2002, p. 112) aveva scritto: «noi non abbiamo rapporti con il mito di cui parliamo, anche quando lo compiamo o vogliamo compierlo», «la nostra scena e il nostro discorso del mito, *tutto il nostro pensiero mitologico sono un mito*: parlare del mito è sempre stato parlare della sua assenza. La parola “mito” indica anche l'assenza di quel che nomina».

Ciò che del mito si lascia delineare è dunque la dimensione meccanica che lo produce e che insieme sembra produrre sé stessa, nella misura in cui non possiamo descrivere i meccanismi mentali senza usare forme raffinatissime e modellizzate di metafore, di strategie di denominazione e di mappatura; parlare di macchina mitologica è un modo per descrivere l'«interruzione del mito [...] causata dalla dissoluzione del nesso finzione-fondazione» (Lotito, 2003, p. 196), quando cioè il *mito del mito*, prima prodotto e poi scoperto dalla sua scienza, si rivela una riconferma dell'«ontologia della finzione o della rappresentazione».

Il mito è insomma l'autofigurazione trascendentale della natura e dell'umanità, o più esattamente l'autofigurazione – o l'autoimmaginazione – della natura come umanità e dell'umanità come natura. La parola mitica è dunque il performativo dell'umanizzazione della natura (e/o della sua divinizzazione) e della naturalizzazione dell'uomo (e/o della sua divinizzazione).

In fondo il *mythos* è l'atto di linguaggio per eccellenza, la performatività del paradigma, così come il *logos* se la finge per proiettarvi l'essenza e il potere che pensa suoi (Nancy, 2002, p. 117).

Parlare di mito significa sia rivolgersi a ciò che abbiamo appreso dalle istanze decostruttive del pensiero novecentesco, sia interrogarsi sulla sua capacità di edificare mondi, mostrando il *come* della loro invenzione. È in tale contesto che si misura la distanza tra noi e un presunto e opaco oggetto-mito, distanza che è riflessione volta a individuare metodi di interpretazione i quali sappiano sottrarsi, *fin dove è possibile*, a un'ulteriore mitologizzazione. Tutta la posta in gioco di quest'impresa intellettuale sta nell'onestà con cui si ammette la difficoltà strutturale o, meglio, trascendentale a gestire tale sottrazione. Se si prende sul serio la nozione di macchina mitologica, il soggetto del discorso critico sul mito è invitato a guardare in faccia la cattura immaginaria esercitata dalla dimensione mitica nei confronti di qualunque istanza, compresa quella che opera nei suoi confronti con intenzioni decostruttive.

5

Lo studio del mito si affianca alla persistenza di altre e nuove mitologie, che, in particolare nel Novecento, hanno mostrato la loro tenace persistenza e ricorrenza, come hanno mostrato in particolare libri fondamentali per la comprensione della contemporaneità come *Il mito dello stato* di Cassirer e *la Dialettica dell'illuminismo* di Adorno e Horkheimer.

Si tratta di ridefinire il tracciato storico che, secondo una lettura ingenua e irenistica, dal mito andrebbe verso la ragione e dal sacro verso il profano, riconoscendo che non vi è linearità progressiva ma la messa in scena, dall'andamento discontinuo e carsico, di un'opposizione tra *mythos* e *logos* che serve alla definizione e al posizionamento reciproco.

In un percorso che riguarda in qualche modo la considerazione in cui è tenuta lo statuto metafisico dell'esistere, la dimensione tradizionale del "sacro" nella modernità viene meno e risulta in qualche modo trasformata a fronte di un relativo disincanto e di una trasformazione del mitico in due diverse direzioni: da un lato può essere rimitizzazione continua in senso fondazionale, mentre dall'altro si configura come segno e rinvio utopico al futuro e regolativo di un agire politico.

Ci si può trovare a vivere immersi in una dimensione mitologica, fatta credenze istituzionalizzate in quanto naturalizzate, che si configurano come Realtà, Storia, Natura, Identità, la cui sostanzialità non dovrà mai essere né indagata né messa in discussione; o essere mossi da istanze critiche

consapevoli dell'importanza del mito, e che convivono con esso e con la sua inevitabilità, consapevoli della sua mancanza di spessore metafisico, e della sua leggerezza, che dovrà avere le caratteristiche di un "fondamento infondato". In altri termini, la perdita dei paradigmi tradizionali e il conseguente disorientamento può significare *rischio del reincantamento* o *possibilità di un riorientamento*.

Non è un caso che nel Novecento lo studio del mito sia diventato analisi delle forme mitiche e della loro produzione: nel secolo dei nazionalismi si è partiti con la genesi parallela della propaganda di guerra e della pubblicità di consumo, per arrivare all'analisi dei meccanismi di definizione delle appartenenze e delle pratiche condivise nelle società globalizzate a partire dal disvelamento delle retoriche della manipolazione veicolate da *mass* e *social media*.

A partire dalla riflessione sulla fotografia, sull'immagine, sull'illusione di verità e sulle strategie di persuasione, una generazione di intellettuali si è impegnata in una fortunata stagione di studi sulla mitopoiesi moderna, sulla mitologia come modo di espressione e come processo continuo di risemantizzazione: dai tardi anni cinquanta Roland Barthes (1994) ha mostrato che davvero *ogni cosa* può diventare mito, arrivando a individuare forme di mitologia in territori desacralizzati, come quelli della pubblicità, del consumo, degli stili di vita.

Nelle contemporanee società tardo moderne nuove mitologie sono tutte le narrazioni, ulteriormente legittimate dal proliferare di discorsività sullo *storytelling*, di cui si sono impossessati politici e pubblicitari: dai fumetti alla letteratura di genere, dai *blockbuster* cinematografici fino alle *fiction* televisive, e alle personali ricombinazioni simboliche che decorano i profili personali degli utenti dei *social network* e che ridefiniscono le loro identità attraverso la visualizzazione di intrecci e reti testuali diversificate e intricate. Tali dispositivi mediatici, sono potenti fattori di socializzazione che producono informazione e modelli di pensiero, veicolano rappresentazioni collettive, omologano stili di pensiero e di vita, ancora una volta naturalizzano la realtà come ogni altro dispositivo antropoietico.

Oltre che nel ricorrente ritorno di spettri del passato, le mitologie del quotidiano vanno ricercate per esempio nell'estetizzazione e nell'ossessione stilistica che accompagna i consumi. D'altro canto la stessa nozione di "cultura" è usata sempre più in modo mitico: il dibattito sul relativismo culturale e sullo "scontro di civiltà" sembrano confermarlo. Le differenze tra gruppi umani vengono esasperate fino a far sparire gli individui e per servire politiche economiche e strategie globali che necessitano di accettazione pubblica. Si dimentica però che le culture non sono sostanze che sovradeterminano gli individui, ma descrizioni idealtipiche, continuamente

mutevoli e sempre rinegoziate (Aime, 2004). Dinamiche di impoverimento, deprivazione socioculturale, apatia e alessitimia di massa, repressione paramilitare e iperconformismo e più in generale sofferenza psicologica legata all'impossibilità di agire e trasformare il proprio destino sono tratti molto diffusi e correlati con la globalizzazione economica di tipo neoliberale che caratterizza gli anni recenti. Tali fenomeni vengono in maggioranza recepiti come movimenti di *spossessamento dell'identità* a causa di una generica integrazione transnazionale politica, economica, culturale e provocano per reazione una chiusura di segno uguale e contrario, che spinge a una torsione sulle pratiche identitarie, intese come miti unificanti e riti di legame per servire dinamiche politiche bisognose di legittimazione.

Gli stereotipi nazionalisti, antisemiti, xenofobi – e più in generale ogni immagine semplificata della realtà – possono essere definite “mitologie comunitarie” che forniscono risposte facilitate per società in crisi; esse attraversano il lungo periodo con continuità, indipendentemente dal segno politico di superficie.

Il fascismo, il socialismo reale e i fondamentalismi religiosi, e persino le democrazie post-moderne – pur con gradi diversi di intensità e su contenuti di segno molto diverso – dal punto di vista della teoria della cultura operano in modo analogo nel definire attraverso l'autorità modelli ideali e cristallizzati di identità (Manea, 1995).

6

Ma se, come si evince da quanto detto sin qui, la nozione di mito risulta così poliedrica e sfuggente, ovvero metodologicamente difficile da maneggiare, non sarebbe meglio continuare a usare la vecchia nozione di ideologia? Ci sono ragioni per dubitare che quest'ultima sia capace di svolgere, da sola, una funzione critica se si tratta di dar conto di come una narrazione condiziona la costruzione di identità e guide, in maniera indiretta, l'azione dei collettivi. Per capire ciò, si ponga mente alle prestazioni della critica del mito intesa quale prosecuzione lineare e diretta della critica delle ideologie. Quando quest'ultima si spinge fino a criticare il mito, essa mette in campo un assunto non trascurabile, anzi prezioso, ovvero l'assunto secondo cui il mito va compreso come un discorso, come una narrazione performativamente efficace, capace di mobilitare risorse metaforiche (ma non solo) al fine di delimitare lo spazio simbolico entro cui i soggetti si muovono allorché devono soddisfare il proprio bisogno di identità riconoscibili e non negoziabili. In quel capolavoro che fu *Miti d'oggi* di Roland Barthes tutto ciò emerge con grande chiarezza (Barthes, 1994). In quel libro, per molti versi

innovativo e geniale, Barthes capisce anche – come ricordato sopra – che tutto può diventare mito, nel senso che la narrazione mitica può far ricorso a ogni risorsa disponibile per portare a termine il proprio compito. Ponendosi come un metalinguaggio che opera da parassita nei confronti di altri sistemi segnifici, il mito si insinua ovunque, si presta a rendere i propri servigi a chiunque sappia usarlo. Ma attenzione: è chiaro che per Barthes la funzione principale del mito resta quella di rendere naturale ciò che è storico, allo scopo di occultare rapporti di forza ben precisi – ovvero quelli gestiti a proprio vantaggio dalla classe borghese dominante. Il mito resta dunque la maschera che ricopre un sistema economico dato, a sua volta sorretto da un assetto politico e sociale di un certo tipo. Il mito si fa complice di un abuso ideologico, si mette al servizio dell'ideologia borghese nel momento in cui questa aspira a farsi discorso totalizzante, capace di porre come ovvio e naturale il proprio dominio.

Non si riesce a sfuggire così all'impressione che tale smascheramento del mito altro non sia che la prosecuzione del consueto smascheramento dell'apparato ideologico, ovvero di un discorso che occulta e mistifica. In tal modo si riporta dentro il discorso che ha come obiettivo lo smascheramento dei miti una postura teorica che da sempre caratterizza la critica delle ideologie e che consiste nel ritenere possibile l'esistenza di sfere dell'agire e del comunicare prive di componenti mitiche. Se il mito, al pari dell'ideologia, si limita a rivestire e occultare, allora sotto la veste e l'occultamento esiste – o può esistere, nel senso che si tratta di qualcosa la cui esistenza va postulata – una sfera caratterizzabile se non come “autentica”, almeno come “non mitica”. In Barthes, per esempio, era la sfera della produzione materiale, della trasformazione del mondo per opera del lavoro, a poter sottrarsi a quella operazione di miticizzazione del reale che è trasformazione del mondo in immagine – laddove, è chiaro, la metafora dell'immagine veicola l'idea dell'inconsistenza e dell'irrealtà, mentre quella del lavoro e della produzione veicola l'idea della concretezza, quindi, in fondo, di ciò senza di cui la società umana non potrebbe esistere. Se però, come si è cercato di mostrare sin qui, si assume che l'esistenza di una simile sfera non intaccata dal mito sia altamente problematica (potremmo anzi dire che essa stessa è un mito), ciò vuol dire che si deve poter disporre di un apparato teorico che ci permetta di distinguere i casi in cui ci si trova di fronte a un'ideologia da quelli in cui, invece, si ritiene sia all'opera il mito.

Ciò che deve necessariamente emergere, quando si evoca la nozione di ideologia, è la possibilità che coloro i quali operano avendo come fonte di orientamento un apparato discorsivo definibile in termini di ideologia possano sostituirlo con altri, aventi più o meno la stessa funzione. Un discorso ideologico non è mai semplicemente una razionalizzazione a posteriori

dell'azione, che magari non viene nemmeno vissuta e concepita dall'attore quale razionalizzazione circostanza, quest'ultima, che giustificerebbe il fatto che lo studioso di scienze sociali non prende mai per vera la costruzione ideologica, ipotizzando di poter scoprire ciò di cui essa sarebbe, appunto, la razionalizzazione. La costruzione ideologica deve semplicemente essere sostituibile nella sua funzione di orientare e giustificare l'azione. Insomma: le ideologie si possono anche smascherare o decostruire, se si preferisce ma ciò che conta è il fatto che siano funzionali a determinati corsi di azione condivisi da un collettivo (Luhmann, 1983, pp. 57-71). Quest'ultimo non si munisce di un dispositivo ideologico per nascondere ciò che va fatto, ma, al contrario, fa appello a un'ideologia proprio per rendere trasparente a sé stesso il percorso da seguire entro il perimetro organizzativo o istituzionale che ne delimita il raggio di azione. Ogni collettivo, inoltre, ha a disposizione una o più opzioni in relazione alle scelte ideologiche che si possono compiere, ma, una volta scelta questa o quella opzione, altre interpretazioni dell'agire collettivo verranno escluse, almeno sino a che l'ideologia dominante non viene rimessa in discussione. Tale dinamica dipende dal fatto che, entro i collettivi, i corsi di azione vanno giustificati, vanno cioè resi pertinenti in riferimento a uno sfondo di nessi causali riconoscibili, tali per cui si rende trasparente e dunque negoziabile il riferimento ai mezzi prescelti in vista del raggiungimento dell'obiettivo. Base necessaria per stabilire il consenso in merito a determinati scopi rispetto ai quali orientare l'azione sociale o politica, in modo da ridurre il tasso di conflittualità che accompagna i processi decisionali, l'ideologia può diventare alla fine routine, può cioè stemperarsi fino al punto da coincidere con un serbatoio di valori più o meno condivisi, atti a fornire riferimenti comuni e narrazioni identitarie più o meno forti.

Diverso il caso del mito: i miti non si negoziano, e risultano difficilmente sostituibili. In confronto con le ideologie, mantengono, si potrebbe dire, un grado di performatività maggiore. Ma non è solo questione di intensità: il punto è che i miti si prestano poco a essere "visti" dall'attore che vi si riferisce per orientare l'azione. Il mito diventa pertinente, lo ribadiamo, entro il discorso del soggetto della scienza che di esso si serve per costruire una specifica griglia di intelligibilità. Esso si rende visibile solo se si è deciso – con un atto di forza, per così dire – di attribuirgli la funzione di connettere uno o più presupposti taciti dell'azione. Il valore sociale e politico di questi presupposti si misura non in relazione a ciò che essi riescono a "far fare" ad alcuni membri del collettivo, ma in relazione al "minor sforzo" che essi riescono a imporre nel far adottare un determinato corso di azione.

Un esempio servirà a chiarire questo assunto. Da decenni, a livello globale, in ambiti sia istituzionali che aziendali si opera a partire dall'ipotesi secondo cui uno specifico modello di razionalità, desunto dalle teorie economiche correnti, è in grado di fornire tutti gli elementi di cui si ha bisogno per spiegare l'azione individuale. Tale modello di razionalità possiede sia virtù descrittive che normative. Si parte dall'assunto secondo cui gli umani scelgono in base a preferenze. Per salvaguardare la neutralità rispetto al valore di tale assunto, si afferma che non conta il contenuto di tali preferenze. Ciò che conta, è che l'attore scelga in base alle proprie preferenze, ordinate in modo tale da garantire che siano rispettati alcuni requisiti logici basilari (completezza e transitività). In tale contesto, il fatto che il soggetto massimizzi l'utilità altro non significa – molto semplicemente – che il soggetto è in grado di fare ciò che preferisce. Fin qui ci si muove sul terreno della pura normatività: non si dice cosa gli umani facciano, si dice cosa devono fare per essere razionali. Ma a che servirebbe una teoria che si muove a livelli di astrazione tali da non permettere alcuna connessione con ciò che gli umani fanno realmente? A poco, è ovvio. Da qui la necessità di riempire di un qualche contenuto le preferenze. La teoria economica assume dunque, con un buon livello di approssimazione, che gli umani siano egoisti e che tendano a voler migliorare le proprie condizioni di vita – insomma il proprio benessere (e non a caso la teoria economica neolibérale dominante definisce se stessa "*welfare economics*"). Forse non tutti sono egoisti; forse non tutti gli umani sono sempre e comunque egoisti. Ma si può ragionevolmente supporre che lo siano spesso. Il punto è che tale supposizione, sensata e plausibile o meno che sia, porta con sé una montagna di assunti valoriali, i quali vengono immessi nel corpo della teoria senza che si renda davvero conto del passo così compiuto.

Che qui ci si trovi di fronte a un indebito mescolamento di descrizione e prescrizione, risulta evidente. Che nell'ambito del discorso scientifico si compiano sovente simili mescolamenti, non deve stupire. Quel che va messo in luce è il fatto che l'intersezione di descrizione e prescrizione operata dal discorso economico neolibérale si pone a un livello discorsivo che è capace di incidere sui processi decisionali dei collettivi a una profondità inedita, come non si è mai verificato nel caso di una disciplina accademica. Molti sono i fattori che hanno contribuito a ciò. In primo luogo, vi è stata la trasformazione dell'economia in scienza naturale, con la conseguente valorizzazione immediata di tutti i risultati raggiunti dall'economista: se il sapere di quest'ultimo è paragonabile a quello del fisico, ci si può aspettare che sia capace di produrre conoscenze oggettive, affidabili (Porter, 1995).

In secondo luogo, vi è la capacità dell'economia di porsi, da qualche decennio a questa parte, come un sapere che prevede il comportamento degli attori in condizioni di incertezza e in assenza di informazioni complete. Si tratta di un sapere che permette dunque di comprendere i processi vitali e adattativi degli individui, i quali potranno venir gestiti non come macchine semplici che reagiscono a uno stimolo, ma come organismi che accumulano informazioni dall'ambiente per poter competere in esso con altri organismi (Mirowski, 2002). Si noti – il punto è infatti centrale – che parlare qui di incertezza e adattamento non significa che il sapere dell'economista rinunci ad avere, come stella polare rispetto alla quale orientarsi, il modello di razionalità della scelta descritto sopra. In altre parole, l'economia è ben lungi dal voler trasformarsi in un sapere dei sistemi complessi, governati da una causalità non lineare. Se così fosse, essa si trasformerebbe in un sapere critico di ben altra portata, in quanto dovrebbe considerare con attenzione l'intreccio che lega gli uni agli altri gli attori operanti nei collettivi. Al contrario, l'economia continua a considerare solamente l'azione del singolo individuo, inteso quale massimizzatore – se entrano in scena le istituzioni e il loro ruolo quali cornici dell'azione individuale, queste contano solo come regolatori dell'ordine sociale, oppure come agenzie capaci di distribuire informazioni, premi, incentivi, come se l'averle create e il mantenerle in vita fosse il frutto di una scelta compiuta da individui per i quali risulterebbe assai svantaggioso vivere in una società priva di ordinamenti normativi.

Ora, se la descrizione di tutti questi elementi viene inserita dentro l'ipotesi che il discorso economico abbia una valenza mitica, compiamo un ulteriore passo in avanti nella nostra analisi. Ciò permette di capire, infatti, come mai la razionalità economica sia stata adottata quale strumento di governo – biopolitico aggiungerebbe Foucault (2005) – a livello globale. Se assumiamo che una delle funzioni principali del mito consiste nel ridurre la complessità, diviene plausibile affermare che il discorso economico oggi operi quale mito fondatore della società globale. Poiché la razionalità economica è al tempo stesso razionalità governamentale, il discorso economico si presenta in grado di assolvere la funzione che in passato veniva assolta dal discorso etico-politico. Quest'ultimo, infatti, si collocava accanto al discorso economico e forniva un archivio di argomenti, utilizzabili nell'agorà, al fine di decidere come distribuire le risorse e l'accesso a esse, in base a criteri di equità, giustizia o eguaglianza – criteri controversi e controvertibili, ma presenti nel dibattito in quanto necessari per poter identificare le poste in gioco etico-politiche oggetto di negoziazione. In un contesto in cui la differenziazione funzionale tra ambiti discorsivi e decisionali funziona ed è operante, nessun ambito discorsivo può aspirare

a occupare una posizione egemone. Nel caso delle società neoliberali contemporanee, invece, il discorso economico – e il modello di razionalità da esso veicolato – non dialoga con altri ambiti discorsivi, ma, ponendosi quale insostituibile ed efficace tecnologia dei processi decisionali, si fa procedura regolatrice e ordinatrice, e nel contempo contribuisce a istituire procedure generalizzate di *accountability* – sia entro le organizzazioni private che entro le istituzioni pubbliche. Come aveva ben visto Luhmann, il dominio della procedura serve a rendere inutili le discussioni sul vero e sul giusto che stanno alla base di decisioni atte a dirimere controversie sui criteri di accesso alle risorse e sulle modalità della loro distribuzione (Luhmann, 1995). Investito di una simile performatività (Callon, 1998), il discorso economico non si pone dunque come ideologia della gestione delle vite e degli spazi di interazione – sia a livello macro che a livello microsociale. Se così fosse, potremmo in qualunque momento sostituirlo con regimi discorsivi che permetterebbero di ridare spazio alla distinzione tra ambito delle decisioni politiche e ambito delle decisioni economiche. Esso, piuttosto, funziona quale mito fondatore dei collettivi nel senso che promette non solo efficienza – l'efficienza garantita dalla misura degli output posti in relazione agli input iniziali, ovvero l'efficienza che si constata in base a un'analisi del rapporto costi/benefici – ma anche controllo, a tutti i livelli, di quella conflittualità che sorge spontaneamente quando i membri di un collettivo si confrontano in relazione ai valori di giustizia e libertà che devono stare alla base della vita associata. Con ciò non si sta dicendo che sia di natura mitica il modello di razionalità che il discorso neoliberale, desumendolo dalla *welfare economics*, estende a tutte le sfere dell'azione umana. Ma si sta dicendo che è mitica la natura della percezione che i soggetti finiscono con l'avere della propria posizione in quanto attori: la libertà che viene loro attribuita, e che spesso essi stessi ritengono effettivamente di esercitare, altro non è che la libertà di un'impresa che mira a sopravvivere in un ambiente potenzialmente ostile e che deve costantemente monitorare l'azione di altri soggetti presenti nello stesso ambiente. Se, con Blumenberg (1991), intendiamo il mito quale narrazione che serve a tenere a bada e a lasciare sullo sfondo domande troppo impegnative e radicali su come e a quali condizioni si organizza la vita associata, allora è chiaro che il discorso neoliberale si presenta come un mito potente e difficilmente contestabile: esso, infatti, ha reso possibile la scomparsa di forme tradizionali di solidarietà e di empatia e ha reso nel contempo ovvia l'idea secondo cui la gestione politica di un collettivo consiste solo nella composizione di interessi individuali a ciascuno dei quali deve essere data la possibilità di prevalere sugli altri in base alla forza di cui dispone. Un mito politico, dunque, che deve la sua efficacia alla formula di cui si serve per spiegare, senza residui,

ogni azione umana, che viene intesa – giusta la definizione che di essa dà il sapere degli economisti – quale insieme di scelte compiute da un soggetto posto di fronte a un insieme di scopi e ai mezzi, scarsi, necessari per il loro raggiungimento.

8

Nel cruciale rapporto tra mito e politica, definito dalla presenza delle “grandi narrazioni”, è in gioco la questione della legittimazione delle democrazie moderne, poiché, oltre la necessaria critica di un modo di comunicare mitificante, autoritario e violento, continua a mancare uno che possa essere critico, chiaro e persuasivo al tempo stesso, senza essere mitologico e semplicemente il rovescio dell’altro. *Sapiens* non può fare a meno di narrazioni, fatti eminentemente politici in grado di ridefinire scenari futuri e di garantire legittimità all’azione collettiva. D’altro canto, come ha scritto Jesi (2002a), il ricorso al mito da parte della propaganda politica è «per la sua stessa natura un elemento “reazionario”», anche quando le sue finalità sono progressiste. Se si evocano soggetti emotigeni, come sono le immagini mitologiche, la razionalità critica viene messa fuori gioco. «*Com’è possibile indurre gli uomini a comportarsi in un determinato modo – grazie alla forza esercitata da opportune evocazioni mitiche – e successivamente indurli a un atteggiamento critico verso il movente mitico del comportamento?*».

Tra gli anni sessanta e settanta gli intellettuali critici meditavano su una necessaria “demitizzazione” del politico proponendo, sulla scia di Mann, di Brecht, di Benjamin, di Adorno, che il discorso artistico fosse l’unica possibile esperienza mitica “genuina”, capace di parlare alla collettività nel «rispetto per l’uomo». La demitizzazione radicale è impossibile, dal momento che la sola razionalità analitica e amministrativa non sembra capace di superare le secche del nichilismo, preparando il terreno a reincantamenti inaspettati, fondamentalisti e dogmatici. Il mito va accolto, decostruito e umanizzato senza misconoscerne significati, immagini e emozioni, che se negati finiscono per alimentare nostalgie tradizionaliste e identitarie. Il significato inemendabile del mito nella definizione delle memorie culturali e delle identità politiche invoca un suo possibile uso legittimo per la definizione degli orizzonti, dei problemi e dei *frames* di riferimento: il *mito-utopia*, narrazione che è insieme riflessione al servizio di una razionalità cosciente e responsabile. Ancora una volta si tratta di sostenere la «politicizzazione dell’arte» contro l’«estetizzazione della politica» operata dalle destre – intendendo con questo termine tutti i poteri neo-mitologici – evitando di cadere nei tranelli generati dal cortocircuito tra mito e potere (Nancy, 2002; Citton, 2013).

Si tratta di pensare una discorsività, testuale e visuale, che articoli idee e immagini in sequenze e le raffreddi rispetto al calore irrazionale del mito presentato nella sua organicità: in altri termini di generare narrazioni autodemittizzanti in nuove forme di ironia e straniamento. La condizione per non cadere in nuove tecnicizzazioni fasciste, mercantilistiche e neoconservatrici sembra risiedere nella capacità di entrare nella sfera del mito senza smettere di riflettere, in “stato di veglia”, sull’emozione che esso genera. Un nuovo *mythos*, al tempo stesso metacritica di sé e dichiarazione di sfiducia verso ogni mito, antidoto del suo precipitare in feticcio per le comunità che in esso si cercano (Wu Ming, 2009).

Dalla crisi dell’orientamento e dalla necessità di rimettere insieme il proprio scenario con i pezzi infranti di quelli precedenti sono nate ogni volta risposte inaspettate per il riscatto dalla solitudine, dall’anomia e dalla povertà di immaginazione. Da un momento di crisi economica, morale e politica come quello di oggi, può sorgere inaspettato il cambiamento. La mitologia possibile, il ritorno di narrazioni capaci di parlare alle comunità in senso progressista, deve coincidere con una consapevole mitopoiesi leggera. Questa si presenta come racconto infondato, che mostra i segni del lavoro dell'autore e la dimensione umana del mito, attraverso il montaggio, la citazione e una pratica di scrittura nella quale il linguaggio espone la frattura tra realtà e immaginazione, tra io e oggetto mitico. Questo potrà accadere nella misura in cui il mito sia restituito alla sua origine di racconto, che si mantiene nel luogo di origine di ogni apparire dei fenomeni alla coscienza. Come ha scritto Philippe Lacoue-Labarthe, in *Préface à "La Disparition"*: «funambolismo metafisico senza parapetto metafisico. O se preferite esperienza metafisica svuotata, pura esposizione al nulla».

Bibliografia

- Aime, M. (2004). *Eccessi di culture*. Torino: Einaudi.
- Agamben, G. (2006). *Che cos'è un dispositivo?* Roma: Nottetempo.
- Id. (1994). *Miti d'oggi*. Torino: Einaudi (ed. or. 1957).
- Blumenberg, H. (1987). Approccio antropologico all'attualità della retorica. In Id., *Le realtà in cui viviamo* (pp. 85-112). Milano: Feltrinelli (ed. or. 1971).
- Id. (1991). *Elaborazioni del mito*. Bologna: il Mulino (ed. or. 1979).
- Id. (2006). *Beschreibung des Menschen, aus dem Nachlaß herausgegeben von M. Sommer*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Id. (2009). *Paradigmi per una metaforologia*. Milano: Raffaello Cortina (ed. or. 1960).
- Brelich, A. (1979). *Storia delle religioni: perché?* Napoli: Liguori.
- Callon, M. (Ed.) (1998). *The Laws of the Market*. Oxford: Blackwell.
- Certeau, M. de (2006). *La scrittura della storia*. Milano: Jaca Book (ed. or. 1975).
- Citton, Y. (2013). *Mitocrazia. Storytelling e immaginario di sinistra*. Roma: Edizioni Alegre (ed. or. 2010).
- Derrida, J. (1991). *Oggi l'Europa*. Milano: Garzanti (ed. or. 1991).
- Id. (1992). Onto-Theology of National-Humanism (Prolegomena to a Hypothesis). *Oxford Literary Review*, 14, 3-22.
- Id. (1997). *Il segreto del nome*. Milano: Jaca Book (ed. or. 1993).
- Detienne, M. (2009). *I giardini di Adone*. Milano: Raffaello Cortina (ed. or. 1972).
- Douglas, M. (1990). *Come pensano le istituzioni*. Bologna: il Mulino (ed. or. 1986).
- Dubuisson, D. (1995). *Mitologie del xx secolo. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*. Bari: Dedalo (ed. or. 1993).
- Foucault, M. (2005). *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-77)*. Milano: Feltrinelli.
- Horkheimer M. - Adorno, T.W. (1966). *Dialettica dell'illuminismo*. Torino: Einaudi (ed. or. 1947).
- Jesi, F. (2002). *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su R. M. Rilke*. Macerata: Quodlibet (ed. or. 1976).
- Id. (2002a). *Letteratura e mito*. Torino: Einaudi (ed. or. 1967).
- Kerényi, K. (1993). *Scritti italiani (1955-1971)*. Napoli: Guida.
- Lacoue-Labarthe, P. - Nancy, J.-L., (1992). *Il mito nazi*. Genova: Il Melangolo (ed. or. 1991).
- Leghissa, G. (2007). *Incorporare l'antico. Filologia classica e invenzione della modernità*. Milano: Mimesis.

- Lévi-Strauss, C. (1974). *L'uomo nudo*. Milano: il Saggiatore (ed. or. 1971).
- Lotito, L. (2003). *Mito e filosofia*. Milano: Bruno Mondadori.
- Luhmann, N. (1983). *Illuminismo sociologico*. A cura di R. Schmidt. Milano: Il Saggiatore.
- Luhmann, N. (1995). *Procedimenti giuridici e legittimazione sociale*. Milano: Giuffrè (ed. or. 1983).
- Manea, N. (1995). *Clown. Il dittatore e l'artista*. Milano: Il saggiatore (ed. or. 1992)
- Melandri, E. (2012). *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*. Macerata: Quodlibet (ed. or. 1968).
- Mirowski, P. (2002). *Machine Dreams. Economics Becomes a Cyborg Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nancy, J.-L. (2002). *La comunità inoperosa*. Napoli: Cronopio (ed. or. 1986).
- Nussbaum, M. (2007). *Le nuove frontiere della giustizia*. Bologna: il Mulino (ed. or. 2006).
- Pasqualotto, G. (2008a). *East & West. Identità e dialogo interculturale*. Venezia: Marsilio.
- Id. (a cura di) (2008b). *Per una filosofia interculturale*. Milano: Mimesis.
- Porter, T.M. (1995). *Trust in Numbers: The Pursuit of Objectivity in Science and Public Life*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Said, E. (2007). *Umanesimo e critica democratica*. Milano: Il Saggiatore (ed. or. 2004).
- Id. (2013). *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*. Milano: Feltrinelli (ed. or. 1978).
- Spivak, G. C. (2004). *Critica della ragione postcoloniale*. Roma: Meltemi (ed. or. 1999).
- Vernant, J.-P. (2007). *Mito e società nell'antica Grecia*. Torino: Einaudi (ed. or. 1974).
- Id. (2009). *Un'interpretazione*, in Detienne (2009), 169-206.
- Wiredu, K. (2007). Come non comparare il pensiero africano con quello occidentale. In G. Leghissa (a cura di) (2007), *Filosofie in Africa* (pp. 29-40). Milano: Mimesis (ed. or. 1976).
- Wu Ming (2009). *New Italian Epic*. Torino: Einaudi

Gennaio 2016

Philosophy Kitchen — Rivista di filosofia contemporanea

Università degli Studi di Torino

Via Sant'Ottavio, 20 - 10124 Torino

tel: +39 011/6708236 cell: +39 348/4081498

redazione@philosophykitchen.com

www.philosophykitchen.com

