

BIBLIOTECA e società

QUADERNI DELLA RIVISTA DEL CONSORZIO PER LA GESTIONE DELLE BIBLIOTECHE
COMUNALE DEGLI ARDENTI E PROVINCIALE ANSELMO ANSELMI DI VITERBO

15

Atti della tavola rotonda «Mito e Coscienza»

Viterbo 19 maggio 1992 - Palazzo Santoro

Atti della tavola rotonda «Mito e Coscienza»

a cura di Pasquale Picone

Viterbo 19 maggio 1992 - Palazzo Santoro

Presentiamo qui le comunicazioni integrali della tavola rotonda su Mito e Coscienza. Per motivi tecnici non è riportata la relazione del prof. Carchia che ringraziamo, unitamente agli altri autori per la cordiale partecipazione.

Presentazione

Luciano Neri

Come è stato annunciato, a questa tavola rotonda intervengono:

- il prof. Pasquale Picone, ordinario di Filosofia e Psicologia nel Liceo Pedagogico Sperimentale di Viterbo e psicoanalista junghiano - che parlerà su «Schelling e Jung: Mito e Inconscio»;
- il prof. Gianni Carchia, docente di Estetica all'Univer-

sità degli Studi della Tuscia di Viterbo - che parlerà su «Mito e Coscienza», il prof. Carchia è autore, tra l'altro, del testo *La retorica del sublime* edito da Laterza nel 1990;

- la dott.ssa Lidia Procesi, primo ricercatore del Centro di Studio per il Lessico Intellettuale Europeo del C.N.R. di Roma - che parlerà su «Filosofia della Mitologia».

L'iniziativa è promossa come presentazione del libro di Lidia Procesi, «La genesi della coscienza nella *Filosofia della mitologia* di Schelling» edito da Mursia.

Questa presentazione fornisce lo spunto per una riflessione sul ruolo e la funzione della filosofia.

Si tratta di porsi domande del tipo che cosa è la filosofia e a che serve? La filosofia è solo speculazione teorica o è un metodo di conoscenza dell'interiorità dell'uomo?

E che cosa è la mitologia e a cosa serve?

Si assiste da qualche anno a questa parte ad un diffuso ritorno della mitologia nella letteratura, nella scuola,



Al tavolo della presidenza (da sinistra): il prof. Pasquale Picone, Il Presidente del Consorzio Luciano Neri, la prof.ssa Lidia Procesi, il prof. Gianni Carchia

nei mass-media. Esiste una sorta di impossibilità ad abbandonare temi di mitologia greca e romana da parte della letteratura e delle diverse forme di arti visive contemporanee. Il caso più affascinante di letteratura contemporanea, specificamente centrata sul mito, è rappresentato dal libro di Roberto Calasso, *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Adelphi, 1988, che già nei primi tre mesi ebbe quattro edizioni. Il risvolto di copertina ci informa che: *Le nozze di Cadmo e Armonia furono l'ultima occasione in cui gli dèi dell'Olimpo si sedettero a tavola con gli uomini, per una festa. Ciò che accadde prima di allora, per anni immemorabili e dopo di allora, per poche generazioni, forma l'albero immenso del mito greco.*

Nelle Nozze di Cadmo e Armonia un soffio di vento torna a muovere le fronde di quell'albero. Come scrisse un antico, «queste cose non avvennero mai, ma sono sempre». Raccontarle, intrecciandole fin nei minimi dettagli, impone alcune domande, che anch'esse «sono sempre»: perché gli dèi dell'Olimpo assunsero figura umana, e perché quella figura? Perché le loro storie sono così scandalose, e misteriose? che cos'è un simulacro? Da che cosa Zeus si sente minacciato?

Forse il mito è una narrazione che può essere capita solo narrando. Forse il modo più immediato per pensare il mito è quello di raccontarne di nuovo le favole. Una luce radente, netta, qui le investe tutte e le mostra nelle loro molteplici connessioni, come una vasta e leggerissima rete che si posa sul mondo.

Altri indizi, indicativi di un rinnovato interesse per la mitologia, sono la riedizione e ri-diffusione di manuali di mitologia per le scuole superiori, e la trasmissione sulla mitologia curata e presentata da Luciano De Crescenzo per la RAI.

Bisogna necessariamente dedurre che c'è una diffusa esigenza, un bisogno di mitologia.

La mitologia, individuata come materia di elaborazione per la filosofia, costituisce il tema privilegiato dell'ultimo Schelling, il grande filosofo romantico dell'Idealismo tedesco, che nel 1799, a ventiquattro anni, subentrò a Fichte nell'insegnamento universitario a Jena. Di questa successione, Goethe disse: «un astro tramonta e un altro sorge».

Il grande contributo dato da Schelling alla coscienza europea è stata la sua concezione della natura intesa come «spirito inconscio», cioè come entità portatrice di progetto creativo. In questa prospettiva Schelling è stato ripetutamente indicato da Jung — che insieme a Freud rappresenta la fondazione della psicoanalisi — come un precursore della teoria dell'inconscio.

La ricerca di Lidia Procesi si occupa del contributo che Schelling ha sviluppato sul tema del rapporto tra filo-

safia e mitologia. Per accostarsi a questo lavoro su può partire da una prima considerazione di fondo. La sostanza della filosofia è di natura razionale; quella della mitologia si potrebbe dire che è di natura fantastica, immaginativa, onirica ed «irrazionale», se a quest'ultimo termine conferiamo un'eccezione non necessariamente negativa, bensì un'accezione di codice diverso da quello razionale.

In tal senso, allora, che cosa fa Schelling? Riporta, traduce, semplicemente e riduttivamente, il codice fantastico della mitologia nel codice relazionale della filosofia? Oppure, intendendo la filosofia come amore della sapienza, ci apre ad una prospettiva conoscitiva della mitologia, insegnandoci che cosa si apprende, che cosa guadagniamo dallo studio filosofico della mitologia?

A livello del lavoro filosofico, spesso, si sperimenta che ciò che si conosce ci trasforma. E se l'oggetto del conoscere è intrinsecamente creativo, come sembra essere il caso della mitologia in quanto perenne espressione dell'inconscio collettivo, allora si innesca un processo generativo e creativo di non trascurabile portata. Qual è questo processo? Nientemeno che la nascita della coscienza umana. Il lavoro di Lidia Procesi è tutto volto a evidenziare che la filosofia della mitologia o «filosofia positiva» di Schelling è un itinerario filogenetico che, nei termini della storia delle idee della civiltà occidentale, mostra la genesi e l'evoluzione della coscienza, intesa come istanza dell'organizzazione psichica dell'essere umano.

L'intreccio che si vuole descrivere, in questa tavola rotonda, è quali connessioni la rete del mito, che avvolge il mondo, stabilisce con la filosofia da un lato, e con la coscienza e l'inconscio dall'altro.

Nel contesto della nostra contemporaneità, così caratterizzata dal disagio esistenziale dell'uomo; da profonde e radicali crisi politiche, istituzionali ed ideologiche, la filosofia, su cui vorrebbe riflettere in questa tavola rotonda, non vuole essere una filosofia scolastica o da circolo di specialisti. Vuole essere soprattutto una filosofia intesa nel suo significato intrinseco di «cura e conoscenza dell'anima», che sollecita l'essere umano a conoscere se stesso e il mondo che abita. Il disagio che alberga nell'anima dell'uomo e il conflitto con l'ambiente, che talvolta gli fa assumere il ruolo di manipolatore distruttivo della natura, hanno origine nella mancata conoscenza e integrazione di quelle parti naturali del Sè che l'individuo percepisce esclusivamente come esterne alla propria identità.

L'iniziativa di questa tavola rotonda è promossa nel quadro del progetto del Consorzio Biblioteche orientato ad incentivare la circolazione delle idee e il controllo culturale a Viterbo. Progetto che vede nei libri, e in un diffuso accostamento ai libri, uno dei veicoli fondamentali del fare cultura a Viterbo.

Schelling e Jung: Mito e Inconscio

Pasquale Picone

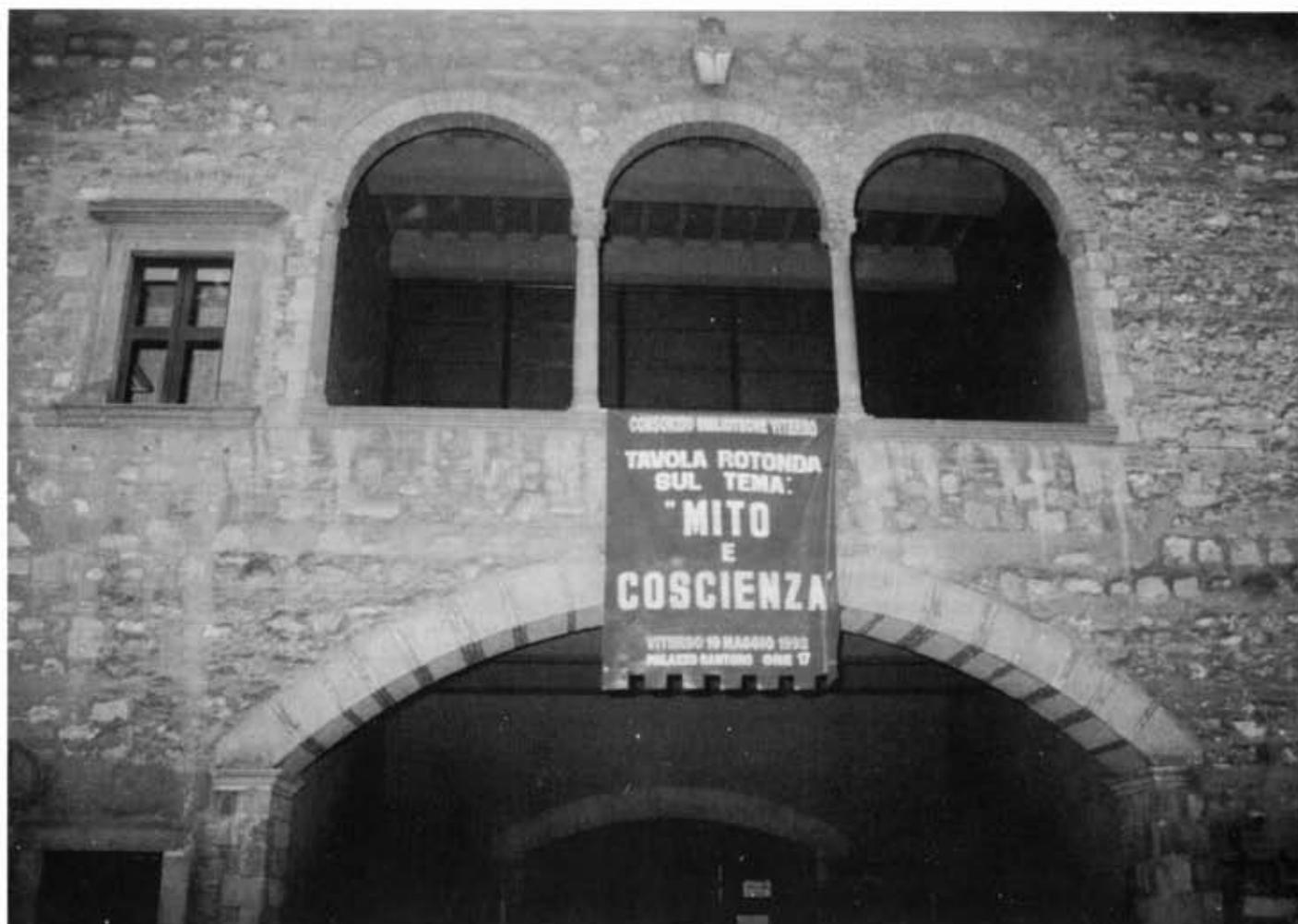
1.

Che cosa significa «filosofia» e a che cosa serve?

La filosofia nasce innanzitutto dalla *meraviglia* di fronte ai fenomeni del mondo e ne ricerca l'origine, l'*archè*. Nella filogenesi della cultura, è lo stesso atteggiamento ontogenetico che noi cogliamo nello sgranare degli occhi del bambino, nel suo stupore di fronte al nuovo giocattolo animato. Egli vuole «destrutturarlo», analizzarlo per vedere

al suo interno che cos'è che gli conferisce animazione, movimento. E movimento, in Aristotele è anche «genesì», sviluppo.

La filosofia è produzione di idee, figure, rappresentazione visiva dei fenomeni: *éidos* = figura, forma; qualcosa che la mente vede. Le idee sono «organismi» che vivono di vita propria. Un'idea può essere anche «dimenticata» per trent'anni nella mente di un professore di se-



La sede del Convegno

miologia e alla fine «esplosione» in forma di mito moderno, di racconto di successo. A proposito de *Il nome della rosa*, Umberto Eco ha affermato: «ho ritrovato — due anni dopo aver scritto il romanzo — un mio appunto del 1953, quando ancora facevo l'università (...) Morale: esistono idee ossessive, non sono mai personali, i libri si parlano tra loro...»¹. Oppure, quando alcune idee che possiedono una particolare intensità, che si presentano in forma di «idee primordiali», germinano in una struttura psichica priva di quel sufficiente livello di coscienza differenziata, che ne consenta la mediazione alla coscienza collettiva, insorge la crisi e il disturbo psichico. Così Carl Gustav Jung: *L'ammalato era affetto da demenza paranoide con delirio di grandezza. Era in rapporti «telefonici» con la Madonna e altri grandi personaggi. Nella sua realtà umana aveva fatto l'apprendista fabbro senza riuscire a nulla, e a diciannove anni era già inguaribilmente pazzo. Non era mai stato fornito di molta intelligenza, ma aveva fra l'altro scoperto l'idea grandiosa che il mondo era il suo libro illustrato, che egli poteva sfogliare a piacere. La dimostrazione che ne dava era semplicissima: gli bastava voltare sé stesso per vedere una nuova «pagina».*

Ecco dunque il Mondo come volontà e rappresentazione di Schopenhauer, senza fronzoli, in forma primitiva e facilmente intuibile. (...)

La differenza tra lui e Schopenhauer sta in ciò, che in lui l'intuizione si è fermata allo stadio di efflorescenza spon-

*tanea, mentre Schopenhauer l'ha saputa astratta, e l'ha espressa in un linguaggio valido per tutti, traendola fuori dal suo stato sotterraneo e rudimentale per farla ascendere nella chiara luce della coscienza collettiva*².

Inoltre, la filosofia nasce dalla domanda «chi sono io?», «qual è il senso del mio vivere?». Con l'affiorare di questa domanda l'uomo dell'Occidente prese consapevolezza di una «seconda fame» che tormentava il suo essere. Soddisfatta la «prima fame», il livello dei bisogni primari di cibo, vestiario e riparo, che proteggevano e placavano la sicurezza del suo essere corporeo, l'uomo avvertì entro di sé la presenza di una dimensione che chiedeva di essere nutrita dal senso e dal significato. È così che nacque quella vasta epopea di ricerca che va sotto il nome di filosofia. Ricerca, che doveva produrre i territori di espansione della mente e dello spirito che hanno determinato l'attuale struttura della civiltà, in tutti i suoi risvolti.

Tuttavia, l'affrancamento della «prima fame», e il conseguente emergere della seconda, non è solo una condizione delle origini. Essa è interpolata nell'eterno presente dell'uomo di ogni epoca e ne costituisce uno dei nuclei propulsivi per ogni autentico e completo sviluppo.

Il termine *filosofia*, nella sua accezione greca significa, come è noto, «amore per la sapienza». Ma vi è un'altra sfumatura del significato greco che suona come «aver cura della sapienza». Sapienza, a sua volta, è intesa come

¹ U. ECO, *Postille a «Il nome della rosa»*, Milano, Bompiani, 1984, pagg. 44-45.

² C.G. JUNG, *Due testi di psicologia analitica*, in «Opere», vol VII, Torino, Boringhieri, 1983, pagg. 142-143.

accudimento dell'anima. Nella genesi stessa della parola, dunque, vi è racchiuso uno dei destini centrali della filosofia come disciplina e attività di ricerca: il destino della terapia dell'anima.

In questa attività terapeutica il farmaco è costituito dal significato. È in tale prospettiva che si riesce a intendere con pienezza l'affermazione di Diogene Laerzio, l'antico biografo dei filosofi, sul ruolo di Platone, cioè del filosofo come medico dell'anima.

Ma qual è il risultato concreto della terapia dell'anima? E come è possibile riconoscere e definire la salute procurata dal farmaco del significato? Gli antichi rispondevano che, a differenza delle scienze particolari che procurano competenze in un determinato settore delle attività pratiche, la filosofia «contempla l'intero». E tale contemplazione non è atteggiamento passivo. È una sorta di sintonia con l'oggetto talmente profonda e intensa da divenire creativa e trasformativa. La contemplazione dell'intero, la pitagorica «bios theoretikòs» «produce» forza morale, energia interiore. Qui si apre un quesito la cui risposta non è certamente univoca: che cos'è questa energia interiore? Non è forse quell'energia del logos che, in quanto paradigma della civiltà occidentale, è giunta all'esplorazione dello spazio, all'ingegneria genetica, al computer e al telefono cellulare? Certamente. L'uomo è arrivato ad un dominio sul suo habitat che non ha eguali in nessuna epoca storica precedente. Ha penetrato i recessi della materia subatomica e si è impossessato di quella intensa energia nucleare che vi è racchiusa. Ha scandagliato il corpo della terra e si è appropriato di materie che utilizza per far muovere le sue macchine prodigiose. Ha investigato i segreti dell'«intelligenza ordinatrice» di Anassagora, insita in ogni elemento della realtà, e che oggi corrisponde al codice genetico delle forme viventi, producendo nuove piante e nuovi frutti, e prevenendo malformazioni dell'organismo umano.

Ma l'habitat interiore? L'essere umano contemporaneo non può certamente nutrire sulla propria psiche gli stessi sentimenti di sicurezza che ha sul mondo esterno. Allora va detto che l'energia interiore è l'elemento indispensabile per un autentico sviluppo della personalità. Senza quell'elemento la personalità risulta appiattita dalle deprivazioni della storia personale; dai condizionamenti familiari negativi; dalle prevaricazioni sociali; da interventi educativi non sempre rispettosi delle peculiarità individuali³. Tutti fattori, questi, che finiscono per sottrarre l'individuo a sé stesso e consegnarlo preda dell'insicurezza, dell'ansia, dell'angoscia. In genere l'individuo diviene biologicamente adulto senza apprendere a dialogare con la propria ansia ed angoscia. Laddove un determinato soggetto, invece di dialogare con la propria ansia ed angoscia, rifugge da loro, le rimuove, spesso perché costretto a conservare a tutti i costi l'abito della persona sicura, allora quell'ansia e quell'angoscia producono sintomi patologici, disturbi psicosomatici. Le cause di tali disturbi non risiedono in alterazioni morfologiche e strutturali bensì in quell'apparato di funzioni denominato psiche.

2.

Che cosa è, a che serve, e da dove scaturisce la mitologia?

Nell'affascinante e immortale dialogo di quel filosofo

³ Cfr. R. ROSENTHAL, «Le aspettative dell'insegnante», in A. OLIVERIO FERRARIS, *Il bambino e l'adulto*, Roma-Bari, Laterza, 1986.

fo che i pensatori del Rinascimento non esitavano a designare come «divino», il Fedone platonico (con la bellissima e avvincente introduzione di Manara Valgimigli - Roma-Bari, Laterza, 1983, di cui, tra l'altro, è uscito sul numero di gennaio-marzo di quest'anno della «Nuova Antologia» il suo carteggio con Antonio Baldini sulla comune passione per la «Nuova Antologia» stessa), siamo posti di fronte alla prima trattazione di psicologia in Occidente. Il discorso sull'immortalità dell'anima, che viene sviluppato nel Fedone, anziché essere preso nel senso letterale, può essere interpretato come energetica psicologica, come metamorfosi interiore e più che vita. Infatti nelle parole di Giorgio Colli: «Certo Platone fu un tiranno che avrebbe voluto imporre ad altri una vita ascetica. Ma quanto a lui! Il demone dell'ingordigia e della gozzoviglia interiore lo possiede. Una brama di vivere sfrenata e insaziabile lo portò alla perdita totale di ogni dignità (lo si immagina trattenuto e umiliato a Siracusa dal giovane Dionisio). La commedia orfica del Fedone e altri quadri di intenzione retorica non devono trarre in inganno»⁴.

L'obiettivo della forza morale e dell'energia interiore è la metamorfosi, lo sviluppo psicologico, l'emancipazione da un'infanzia eternamente presente. Nel Fedone, l'argomento del fanciullo di Cebète è specificamente centrato sull'emancipazione dall'infanzia. L'infanzia è simboleggiata dal fanciullo di Cebète che di fronte alla morte, cioè al nulla, all'assenza di significato, è preda della paura e dell'angoscia. A questo fanciullino angosciato, risponde Socrate, simbolo della parte adulta, il discorso e la ricerca filosofica — come musica ammaliatrice — deve rivolgere un «incantesimo» per guarirlo dalla paura. E questo incantesimo consiste nel ricorso al mito, inteso come linguaggio che, talvolta più efficacemente di quello razionale, produce immagini da interpretare e, quindi, significato. «E giova fare a se stessi di tali incantesimi, e proprio per questo già da un pezzo io tiro in lungo la mia favola», dice Socrate nel Fedone (144 d). E nel discutere proprio questo punto del dialogo, Manara Valgimigli afferma: «Dove questa favola, questo mythos, è sicuramente e specificamente questo ultimo favoleggiare, ma è anche tutto il precedente filosofare che nel mito talora s'innesta e col mito si conclude.

Dunque c'è un poetare, un fare miti, che è anche un filosofare; e qui è la radice dei famosi miti di Platone che non sono mai qualche cosa di estraneo, come chi dicesse un abbellimento o un ornamento del suo filosofare; e il suo filosofare è anch'esso un poetare, un comporre musica, un cantare, e alla fine un cantare per incantare, epàiden, l'anima dell'uomo. Perché ogni vero e grande filosofare non è mai speculazione teorica astratta, bensì nasce e risponde alle più vive esigenze dell'uomo, il quale chiede ai filosofi, come chiede ai poeti, la ragione del suo vivere e del suo morire»⁵.

Alla domanda da dove scaturisce il mito, un prestigioso grecista contemporaneo, Marcel Detienne, risponde: dalla «memoria madre della mitologia come lo era Mnemosyne per i Greci»⁶.

Per Platone la conoscenza è reminiscenza, rimemorazione delle Idee, degli archetipi. In Plutarco e Giambli-

⁴ Cfr. G. COLLI, *Dopo Nietzsche. Come si diventa un filosofo*, Milano, Bompiani, 1977, pagg. 14-15.

⁵ M. VALGIMIGLI, *Introduzione al «Fedone»*, Roma-Bari, Laterza, 1983, pag. 11.

⁶ M. DETIENNE, *La scrittura di Orfeo*, Bari, Laterza, 1990, pag. 54.

co l'applicazione alla memoria rappresenta il nucleo centrale della *paideia*, cioè dell'educazione e della formazione dell'uomo. Solo i beni che provengono dalla *paideia*, sono imperituri e immortali in quanto la memoria rappresenta la scaturigine della creatività. Quando Plutarco vuole ricercare il motivo del perché Mnemosyne è stata concepita come la madre delle Muse, lo trova nell'argomentazione che non esiste altro elemento che al pari di Mnemosyne possa «procreare e nutrire»⁷.

3.

Si tratta adesso di vedere come si colloca Schelling nel quadro delle precedenti riflessioni.

Schelling nacque a Leonberg, nel Württemberg, nel 1775 e muore nel 1854 in Svizzera. Nel 1799 subentra a Fichte all'Università di Jena. Raggiunge la massima fama nel 1800 con la sua opera *Sistema dell'idealismo trascendentale* che lo costituisce come punto di riferimento per tutti i Romantici. È di questo periodo la frequenza del gruppo dei Romantici condotto da Friedrich Schlegel, di cui una celebre affermazione è: «può essere artista solo colui che ha una propria religione, ossia una intuizione dell'infinito». Successivamente, Schelling sposerà Carolina Schlegel, e nel 1803 andrà ad insegnare all'università di Würzburg. Tre anni dopo è all'Accademia delle Scienze di Monaco. Nel 1841, Federico Guglielmo IV, re di Prussia, lo chiama all'università di Berlino. Qui si troverà come ascoltatori diversi personaggi destinati ad occupare un certo rilievo nella cultura europea, fra i quali il fondatore dell'esistenzialismo, il filosofo Soren Kierkegaard. Nel complesso delle sue opere, *Idee per una filosofia della natura* è del 1797; *Sull'anima del mondo* è del 1798; *Primo abbozzo di un sistema della filosofia della natura* è del 1799. Nel 1802 pubblica un'opera su Giordano Bruno; mentre i lavori sulla filosofia della mitologia, dei quali si occupa il contributo di Lidia Procesi, e che rappresentano i corsi tenuti a Berlino, usciranno postumi.

Già da questa prima selezione di dati bio-bibliografici disponiamo di alcuni indizi sulla collocazione di Schelling nel vasto scenario storico dello spirito europeo. Il romanticismo, di cui Goethe è la massima espressione, ha rinnovato la poesia e l'arte rivalutando e affondando a piene mani nel mito, la fantasia, l'immaginazione, il sogno. La natura da Schelling è concepita come spirito inconscio, proteso teologicamente verso la propria realizzazione, nell'attraversamento di questa inconscietà. Realizzazione che si inverte e concreta nell'uomo e, più specificamente, nella coscienza dell'uomo. Una simile concezione in Schelling ripropone e riattualizza la visione di Platone, secondo cui non solo il singolo essere umano ha un'anima, ma l'intero mondo possiede un'anima. Inoltre, il grande rilievo dato all'intuizione intellettuale, l'interesse per Giordano Bruno e l'indagine della mitologia, inscrivono e collocano Schelling nella vasta e affascinante tradizione del platonismo. Non si tratta qui di incasellare scolasticamente Schelling in un determinato filone di pensiero. Piuttosto, di attivare un punto di vista, di poter disporre di un modo di vedere che ci delinea la prospettiva entro la quale possiamo cogliere, ascoltare e sentire che qui si tratta, fondamentalmente, del mistero della creatività e della metamorfosi. Creatività intesa come attingimento di risorse insospettite che si celano nella profondità dell'essere uma-

no. Non è forse in questo senso che Platone concepisce la conoscenza, proiettando l'universalità del suo messaggio al di là della finitezza dei tempi storici? Nella celebre prova del *Menone* anche lo schiavo del tutto ignaro di geometria arriverà, grazie all'intuizione, alla formulazione del teorema di Pitagora. E, in Schelling, questa propulsione dello spirito inconscio teso verso un fine, non è forse un paradigma di creatività? È, dunque, con lineare progressione che la stagione della filosofia della natura in Schelling si evolve verso l'idealismo estetico, in cui la creazione artistica realizza una sorta di *coincidentia oppositorum* di coscienza e inconscio e l'arte viene definita come «l'unica ed eterna rivelazione». L'ulteriore scansione dell'itinerario di ricerca di Schelling è dall'arte alla mitologia. Ascoltiamo da lui stesso la conclusione a cui perviene: «*Ora se l'arte sola è quella a cui riesca di rendere obiettivo con valore universale quanto il filosofo non può rappresentare che subbiectivamente, è da aspettarsi, per tirare ancora questa conclusione, che la filosofia, come è stata prodotta e nutrita dalla poesia nell'infanzia del sapere, e con essa tutte quelle scienze, che per mezzo suo vengono recate alla perfezione, una volta giunte alla loro pienezza, come altrettanti fiumi ritorneranno a quell'universale oceano della poesia da cui erano uscite. Quale poi sarà l'intermediario del ritorno della scienza alla poesia, non è difficile dirlo in modo generale, essendo un tale intermediario esistito nella mitologia, prima che questa separazione, la quale sembra adesso inconciliabile, fosse avvenuta*»⁸.

Nel lavoro di Lidia Procesi, la parte più specificamente dedicata alla nascita della coscienza viene situata là dove Schelling analizza quel complesso iniziatico e mitico che realizzava, per i greci, la metamorfosi dell'uomo: i misteri. L'autrice propone di consigliare i misteri come uno psicodramma della filosofia della mitologia. Poiché la coscienza, pur riconoscendo le figure divine, raccontate dalla mitologia, non se ne è differenziata. Immersa nell'esperienza della rappresentazione mitica, la coscienza non ha realizzato che le intense e sovrachianti figure mitiche costituiscono i suoi stessi modi di aprirsi a questa energia profonda che si esprime sotto forma di figure divine. Affinché la coscienza pervenga alla propria realizzazione, si tratta di «distinguere non più e non solo sé dal dio, ma sé da se stessa in quanto aggrovigliata col dio in un universo puramente fantastico, questo è l'obiettivo dei misteri».

In un simile quadro si perviene all'intendimento dell'iniziazione come metamorfosi che consente alla totalità dell'uomo di cogliere i paradigmi primordiali, gli archetipi, le Idee platoniche. «*L'iniziazione è un'arcaica esperienza noetica, è un'originaria virtualità di intuizione intellettuale. E del resto tutto quanto abbiamo sin qui messo in luce riguardo al metodo tautegorico mirava a fondare una teoria della mitologia come processo di formazione genetica delle idee e quindi come apprensione del loro svilupparsi e definirsi da arcaiche e confuse rappresentazioni indistinte ad un massimo di distinzione, fino a pervenire alla struttura formale, oltre la rappresentazione. La mitologia è linguaggio dell'esperienza interna. Proclo e Platone, ricorda Schelling, pragonano le iniziazioni misteriche e la beatitudine che ne sortisce allo studio della filosofia: disgregata la coscienza comune, affinché sia pronta a sottomettersi al puro mondo delle idee, la filosofia è una*

⁷ PLUTARCO, *Sull'educazione dei fanciulli* 9 c.

⁸ Citati in REALE, ANTISERI, LAENG, *Filosofia e pedagogia dalle origini a oggi*, vol. 3, Brescia, La Scuola 1986, pagg. 64-65.

lunga iniziazione alla verità»⁹. Dove per la verità qui si intende la verità delle *archai*, delle idee originarie. In questo senso, allora, si perviene alla definizione e alla funzione dell'operare filosofico. Ancora nelle pregnanti e persuasive parole di Procesi: «L'intera mitologia è gestazione della filosofia, in quanto la filosofia si ponga l'obiettivo di ricostituire l'integrità dell'uomo, ente autocosciente e perciò stesso destinato a lacerare l'armonia della totalità naturale, lacerando insieme se stesso. Poiché coscienza e autocoscienza sono separazione, sono una ferita drammatica dell'essere, il filosofo è colui che è chiamato a risanare questo stato, sposando tali due estremi, operando, come sognava l'alchimista, la vera coincidenza oppositorum»¹⁰. Per Schelling, in definitiva, il filosofo è eminentemente medico dell'anima: «Secondo l'intenzione originaria, la coscienza era il messo, il medium, grazie a cui l'intera natura doveva essere elevata alla sua stabilità, alla sua verità, e dunque anche ora l'intera verità della natura giace nell'autocoscienza dell'uomo (...). La vera filosofia tende solo all'intero, e vuole restaurare la coscienza nella sua interezza, integrità. Il filosofo che riconosce la sua vocazione è il medico che fascia le piaghe profonde della coscienza umana, e si adopera per sanarle con mano delicata e paziente»¹¹.

4.

Come si pone Jung, e la moderna scoperta psicoanalitica dell'inconscio, rispetto al discorso sin qui articolato? In queste ultime parole di Schelling, il concetto di natura potrebbe benissimo essere sostituito dal concetto junghiano di inconscio. Una delle teorizzazioni centrali del pensiero di Jung riguarda il processo di individuazione che, in buona sostanza, consiste in una evoluzione della personalità atta a risanare quelle fratture tra coscienza e natura, tra Io e inconscio di cui si diceva. Come abbiamo visto agli inizi di questo intervento, Jung concepisce l'esistenza di idee primordiali, di archetipi, la cui intensità può lacerare e travolgere una coscienza non sufficientemente strutturata. Per Jung gli archetipi si esprimono prevalentemente nelle figure mitologiche, nelle funzioni e nelle strutture delle fiabe, nei mitologemi religiosi, nei sogni, nelle produzioni dove il ruolo dell'immaginazione e della fantasia è essenziale, come nell'arte, la letteratura, la poesia. Gli archetipi derivano da ciò che egli ha chiamato l'inconscio collettivo che rappresenta una realtà più ampia e impersonale dell'inconscio individuale. Anche se il concetto junghiano di inconscio collettivo non corrisponde teoricamente al concetto schellinghiano e platonico di anima del mondo, vi sono, tuttavia, una serie di corrispondenze che, in termini di storia delle idee, non vanno sottovalutate. Ma svolgere questo punto richiederebbe altro spazio. Credo che qui sia sufficiente porre mente al fatto che Jung si iscrive nel filone schellinghiano di rifondazione di una coscienza che si assume l'onere e la responsabilità di un confronto con una dimensione altra: la natura, la mitologia, l'inconscio. Una dimensione apportatrice di travaglio, e talvolta di lacerazioni, ma nella cui imprescindibile realtà e finalità espansiva, la coscienza guadagna in risorse creative. D'altronde, nei termini ontologici dell'essere, nella concezione della struttura della psiche, nella teoria della conoscenza e nella dinamica tra soggetto e mondo, Jung risente della crisi della ragione occidentale, espres-

sa e interpretata prevalentemente da Nietzsche, Marx e Freud. Per Jung si tratta di riconoscere ed esplorare la vastità dell'inconscio sia personale che collettivo, accettandone la sconcertante, drammatica e produttiva profondità. Tenendo ferma, tuttavia, l'insostituibilità della coscienza che opera un simile percorso. Una coscienza, per così dire, capace di reggere la verità del mito: «il mito non è una finzione, in quanto consiste in fatti reali che si ripetono costantemente e che possono venire osservati sempre di nuovo. Esso si produce nell'uomo e gli uomini hanno destini mitici proprio come gli eroi greci (...). Psicologicamente è del tutto possibile che l'inconscio, vale a dire un archetipo, s'impadronisca completamente di un essere umano e ne determini il destino sin nei minimi particolari»¹².

Nel 1940-41 Jung, insieme a Kerényi, pubblicò i *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*. Kerényi esordisce con una definizione di mitologia citando le parole di Schelling: è un fenomeno che «per profondità, durata e universalità è paragonabile soltanto alla natura stessa»¹². Successivamente, Kerényi definisce la psicologia del singolo soggetto come «mitologia individuale». Jung, dal canto suo, dopo aver indicato Schelling come un precursore del concetto di inconscio, e lo citerà in questa veste numerose volte nel corso dei suoi divesi contributi, analizza il percorso che lo ha portato, dallo studio dei contenuti fantastici delle psicosi, a rintracciare le analoghe strutturazioni nei sogni e nel mito.

Come anche il filosofo napoletano G.B. Vico aveva teorizzato, e come successivamente la psicoanalisi ha dimostrato, il mito rappresenta un'espressione della parte più profonda dell'anima, cioè dell'inconscio.

Il mito, come produzione della psiche, è un discorso gradualmente articolato attraverso l'evoluzione dell'immaginazione, della fantasia, dell'attività onirica. Infatti l'interpretazione dei sogni costituisce una pratica scientifica che la psicoanalisi ha realizzato per la risoluzione dei più profondi problemi della psiche.

Nell'orizzonte della psicoanalisi, la forza interiore e il farmaco del significato si traducono nel dialogo che la coscienza instaura con la parte più profonda della psiche: l'inconscio. Ogni persona, nell'irripetibilità del proprio *unicum* individuale, può accedere alla propria forza interiore e al proprio significato. Non esistono formule standard per simili elementi. Esiste un metodo certo, ma ciò a cui questo metodo porta è specifico per ogni soggetto. Le forze della propria individualità più autentica risiedono nel dialogo con l'inconscio. Alla conoscenza dell'inconscio può accedere chiunque voglia superare, necessitato da un demone interiore ovvero dalla sofferenza, con libertà esploratrice, la paura di conoscere se stesso.

Il mito come richiamo dell'inconscio. Il mito come linguaggio delle sacre Muse e come narrazione di Mnemosyne. Il mito come musica dell'aedo che lì, alla corte dei Feaci, narra alla coscienza affranta ed esausta di Odisseo la storia delle sue stesse vicissitudini. È là, nella narrazione dell'aedo, che la *hybris* dell'eroe (l'arroganza del *logos*) si scioglie nel pianto e si integra con la coscienza della propria identità, della propria storia. Odisseo è veramente pronto per ritornare a Itaca.

⁹ L. PROCESI, *La genesi della coscienza nella Filosofia della mitologia di Schelling*, Milano, Mursia, 1990, pag. 309.

¹⁰ *Ibidem*, pag. 310.

¹¹ Citato in L. PROCESI, *op. cit.*, pag. 311.

¹² JUNG-KERÉNYI, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino, Boringhieri, 1972, pag. 13.

¹³ C.G. JUNG, *Psicologia e religione*, Torino, Boringhieri, 1979, pag. 389.



La sala durante i lavori

Lidia Procesi

Non intendo mettere alla prova la Vostra pazienza, giacché un classico così difficile e impegnativo come la *Filosofia della Mitologia* di Schelling è in primo luogo oggetto di studio e di interesse scientifico per gli specialisti, e solo con molte rielaborazioni può costituire una lettura avvincente per il pubblico colto. I miei colleghi, inoltre, hanno già suscitato una notevole mole di problemi ed hanno affrescato una panoramica estremamente ricca di come la coscienza inquieta della cultura occidentale si sia incontrata e scontrata con questa immensa tradizione culturale del mito. Cercherò quindi di darvi soltanto qualche esempio di cosa significhi per Schelling la mitologia, in quanto straordinario dramma epocale, interpretato da personaggi veri, da divinità che agiscono e vivono come persone reali: la mitologia come dramma catartico, cui spetta la funzione umanizzante di terapia dell'anima. Schelling la concepisce come una vera e propria maieutica divina, che mira alla nascita della coscienza.

Il filosofo che scruta l'anima umana si imbatte in anfratti oscuri, dove si annida il male, la paura, la disgregazione, la follia. Questo coacervo di emozioni inquietanti sembrerebbe incomunicabile, inconoscibile a causa della sua minacciosità per la sana ragione. Il problema di Schelling resta il nostro problema: per quanto si tenti di ogget-

tivare le paurose deformità dell'anima umana, riducendole a disfunzioni del corpo o a distorsioni della società, l'intelletto si rifiuta di ammettere la propria impotenza di fronte all'incomprensibile o mostruosa caricatura di se stesso, sfacciatamente e crudelmente esibita da tale ambito di esperienza dell'assurdo. Se vogliamo riviverne la realtà emozionale e comprendere che cosa significhi, non resta che apprenderne il linguaggio simbolico. Per Schelling questo linguaggio è consacrato nell'intero patrimonio mitologico dell'umanità. Le mitologie, dunque, non sono tanto i grandi archivi — sacri come reliquiari — delle prime manifestazioni culturali dell'uomo, quanto il vocabolario vivente, il programma simbolico, sempre pronto a riattivarsi per dare corpo e voce alle passioni più intime, radicali e ingovernabili dell'anima.

Amo molto, e cito con fin troppa frequenza, un passo di Schelling, tratto dalle *Lezioni sulla Filosofia della Rivelazione*, in cui è sintetizzato il compito terapeutico del filosofo: sono parole appassionate, di un uomo che concepiva la sua vocazione filosofica e la sua professione di intellettuale e di docente come un servizio reso ai consimili. Queste parole sintetizzano però anche il senso e la struttura della sua filosofia della mitologia. Il filosofo opera eminentemente con l'anima e se conosce il suo compito e lo rispetta, è come il medico che accosta le mani al corpo sofferente del malato. Ma quando il filosofo si avvicina

na alla ferita nascosta nel cuore, per sanarla con «mano delicata e paziente», il soggetto si ritrae, fugge, rifiuta la terapia. Per questo la maieutica dell'anima è un lavoro lungo, e per questo il percorso iniziatico attraverso cui la coscienza conquista la vita, tappa dopo tappa, è un cammino intricato, costellato da prove estenuanti: un'affascinante peregrinazione tra dèi ed eroi. Ogni stazione, ogni prova è raccontata e messa in scena da una mitologia.

Quando parliamo di mitologia pensiamo subito al mondo greco e romano: i ricordi delle prime letture scolastiche più impegnative, Omero, Virgilio, o dei primi romanzi di lontane avventure. Anche in questo dibattito abbiamo evocato più volte la grande saga della mitologia greca, ma Schelling non si accontentò di navigare nelle sole acque del Mediterraneo, sulla scia di Odisseo e dei mercanti fenici: forte della sua erudizione, il filosofo ci trasporta in mondi ancora più favolosi, perduti nel tempo e nello spazio. Seguiremo con la sua guida le peregrinazioni nel deserto dei primi nomadi, scrutatori delle stelle, adoratori del cielo; ci perderemo tra gli aspri paesaggi dell'Anatolia, affascinati e spaventati dagli arcaici culti sanguinari della Grande Madre.

Ogni mondo è la scena vivente di uno stato di coscienza. Così, dopo la lotta contro l'unico dio cielo, Urano o Crono che divorano i propri figli per non avere eredi e successori, l'umanità sperduta conosce un nuovo moltiplicarsi di dèi: fratelli e sorelle numinosi, figli e amanti, nemici crudeli e impareggiabili benefattori. Dopo tanto peregrinare nel deserto, la ritroviamo nei pressi delle immense e misteriose architetture egiziane, dove abitano divinità enigmatiche dal volto ferino, che la accolgono nell'inquietante regno dei morti. La coscienza ferita conosce l'esperienza estrema del lutto e piange lacrime divine con Iside, china sul sarcofago di Osiride, sulle sponde del Nilo.

Dal Nilo al Gange, pochi sono sfuggiti al fascino di miti ed eroi ancor più lontani. Il successo della storia di Siddharta, capolavoro di Hermann Hesse, ne è l'esempio più notevole. Schelling non ama l'universo indiano, che giudica eccessivamente animato da un pullulare di dèi, che assediano la massa dei fedeli, mentre per i pochi iniziati ai suoi misteri teologici è fin troppo rarefatto, svuotato di spirito vivente dalla raffinatezza tecnica e speculativa dei suoi profondissimi sapienti.

Nella filosofia della mitologia, ciò nonostante, un consistente numero di capitoli è dedicato all'India ed all'Estremo Oriente: sono pagine ricche e dotte, di lettura piacevolissima. La fantasia del lettore si immerge nelle grandi saghe eroiche di Siva, rivive le battaglie del dio Rama, mentre rievoca le guerre di religione sanguinarie e lo sterminio dei buddisti; infine Schelling, da grande virtuoso della filosofia dialettica, si spinge ai vertici della teologia del Brahma e della musica tantrica.

Il mondo greco, il bel mondo di un ethos che non tornerà mai più, è il luogo del trionfo finale, che risarcisce la coscienza dei dolori subiti lungo il percorso pericoloso della sua configurazione primordiale. Compare, come un miracolo, un nuovo scenario: il cielo terso, il profumo delle fitte pinete immerse nella macchia, asilo di ninfe, il silenzio solenne del mezzogiorno mediterraneo, dove avviene la teofania di Pan. Schelling ha trasfigurato, in una variante inedita, l'appassionato vibrare dell'anima nordica, romantica, in quegli spazi lontani. «Il grande dio Pan è morto»: con l'oracolo di Plutarco, la filosofia della mitologia evoca la nostalgia per l'ultimo pantheon politeistico e per l'ultima sacra rappresentazione della coscienza.

Il dio Pan è la trasformazione finale di quel divino incommensurabile e tremendo che l'umanità aveva incontrato dapprima scrutando il cielo. Il mondo antico palesa la sua essenza di universo pienamente naturalistico, in cui l'uomo vive spaesato, invischiato in un continuo commercio con le potenze cosmiche che lo sovrastano, ora estranee, ora nemiche, ora amorose, comunque dotate di poteri sovrani, che ne irretiscono la capacità di riflessione. Ogni fenomeno naturale non è che la cassa di risonanza delle emozioni ignote in cui alberga in germe la soggettività. Un mondo interiore pauroso e smisurato soverchia la realtà esterna all'uomo, finché questi non riesca a governare le passioni dell'anima. Nei misteri dionisiaci si celebra la trasfigurazione definitiva di questa coscienza meramente naturale, che ha vissuto l'abbraccio soffocante del cosmo ed è riuscita a svincolarsene, guadagnandosi il diritto alla soggettività.

Ed è proprio la soggettività la più grande conquista ma anche il più grande rischio per l'uomo. Nelle pieghe della soggettività, anzi, al cuore del soggetto, si annida il nucleo malato, il centro morboso che ne determina, subdolamente, la bancarotta. La soggettività, in senso estremo, è addirittura la malattia stessa da cui è segnato e minato il pensiero e il filosofo ne è il terapeuta.

L'uomo moderno soffre di ipertrofia del soggetto. Tornano utili, pur nella loro semplificazione estrema, le formule scolastiche che definiscono l'Idealismo: Io penso e dunque sono e sono un Io che pensa di essere l'Io pensante e attinge all'altro da sé solo all'interno del pensiero, solo riducendolo a sé. L'altro da sé non è che una variante del se stesso. «Non vi è un Io senza un Tu», proclamava Feuerbach, ma, potrebbe obiettare Schelling, un Io morbosamente affetto dalla sua stessa autocoscienza divorerebbe anche questo Tu, riducendolo ad una sua mera ideazione. Non basta più denunciare, con Hegel e Marx, l'alienazione del soggetto nelle cose. La stessa critica al consumismo che oggi è tanto in voga richiama alla coscienza il triste primato dell'egoismo dei singoli, impegnati a consumare l'esistenza per acquisire oggetti feticcio, con cui gonfiare l'immagine di sé. Ma il punto cruciale, il limite catastrofico di tale predominio arrogante dell'Io, è denunciato da Schelling in termini ancor più radicali. L'Io è letteralmente divorato dall'appetito di se stesso, nulla lo appaga più che nutrirsi di sé: abbracciato a se stesso, aggrovigliato con sé, ammutolito da un incessante monologo solipsistico, stravolge la realtà esterna in una mera metonimia della soggettività.

L'immaginazione produttiva, a questo punto, non ha più alcuna funzione creativa, e si limita ad escogitare compulsivamente mille maschere per l'Io. Ogni suo nuovo volto è incarnato da un diverso dio. Ogni aspetto della realtà può diventare occasione per un'idea fissa, può trasformarsi in un idolo e un dio. In quest'incubo della ragione, le idee fisse sono, per il filosofo, le stesse idee platoniche che si fanno conoscere sotto forma di dèi. Grazie a queste figure ed alle storie che le coinvolgono, la coscienza esperisce lo scontro tra le diverse maschere di se stessa ed agisce coartatamente i suoi mille ruoli, più che recitarli con un barlume di consapevolezza.

Scompare del tutto anche il sentimento, il sentire come sfera eminente della comunicazione con l'altro. L'altro si accosta, suscita sensazioni e percezioni, emozioni, sentimenti: mi recepisce, mi sente, ed entrambi ci scambiamo il nostro sentire. Ma una soggettività che sente solo se stessa amerà e odierà solo se stessa: prigioniera dei

suoi dèi e dei suoi eroi, la ragione estatica è come intossicata da se stessa.

La terapia filosofica ideata da Schelling nella *Filosofia della Mitologia* mira a scardinare i fondamenti di questa sorta di dipendenza tossica dalla soggettività. Mentre si perde, confuso dalle mille forme divine in cui si aliena, il soggetto, l'Io recita le vari parti di un copione assurdo, che lo vuole sempre unico protagonista sulla scena del mondo e ne subisce le amare conseguenze. Ma tra tante modalità alienanti ve ne è una che lo salva. C'è un'unica modalità di esistere che è ispirata dal coraggio di rinunciare alla presunzione della soggettività propria e di riconoscere la soggettività altrui ed accettarla. Il salvatore - il terapeuta - ossia colui che ce la fa innanzitutto a salvare se stesso, è quella personalità capace di tale rinuncia, affinché anche l'altro possa esistere.

La coscienza ritrova, sacrificio dopo sacrificio, il coraggio di abbandonare la cieca divinizzazione in cui si è invischiata. Per quanto costi tale rinuncia, il premio è la

conquista di un'insperata e travolgente libertà.

Il mondo greco esprime quest'esperienza nei misteri dionisiaci: Dioniso è il dio che muore e risorge per amore dell'uomo, è il dio che si fa fare a pezzi per animare del suo sangue la materia, fecondando la terra, da cui l'uomo imparerà a coltivare la vite per distillare il succo della gioia dionisiaca della vita. Ben oltre la scoperta dell'ebbrezza del vino, spirito naturale, questa è la nuova metafora, l'ultima invenzione della coscienza mitologica, che simboleggia l'incontro inebriante con lo spirito, autentica dimensione divina dell'uomo liberato dalla prigione della sua angusta egoità.

Con questa sorta di brindisi alla nascita della coscienza, ed alla sua rinascita e resurrezione, si chiude la scorrianda schellinghiana nei paesi variopinti del mito, ed anche noi possiamo concludere la nostra conversazione filosofica, augurandoci, se Vi è stata gradita, nuovi incontri e nuovi brindisi.