

INDICE

PARTE PRIMA	
CHE COS'È IL MITO?	11
I. La struttura del pensiero mitico	13
II. Mito e linguaggio	27
III. Il mito e la psicologia dei sentimenti	35
IV. La funzione del mito nella vita sociale dell'uomo	49
PARTE SECONDA	
LA LOTTA CONTRO IL MITO NELLA STORIA DELLE TEORIE POLITICHE	63
V. «Logos» e «Mythos» nella prima filosofia greca	65
VI. La repubblica di Platone	73
VII. Lo sfondo religioso e metafisico della teoria medioevale dello stato	91
VIII. La teoria dello stato di diritto nella filosofia medioevale	111
IX. Natura e grazia nella filosofia medioevale	121
X. La nuova scienza della politica di Machiavelli	131
La leggenda	131
XI. Il trionfo del machiavellismo e le sue conseguenze	145
Machiavelli e il Rinascimento	145
Lo stato laico moderno	148
Religione e politica	153
XII. Conseguenze della nuova teoria dello stato	155
L'isolamento dello stato e i suoi pericoli	155
Il problema morale di Machiavelli	156
La tecnica della politica	167
L'elemento mitico nella filosofia politica di Machiavelli: la fortuna	170
XIII. Il rinascimento dello stoicismo e le teorie dello stato fondate sul «diritto naturale»	177
La teoria del contratto sociale	177
XIV. La filosofia dell'illuminismo e i suoi critici romantici	191
PARTE TERZA	
IL MITO DEL XX SECOLO	203
XV. La preparazione: Carlyle	205
Le conferenze di Carlyle sul culto dell'eroe	205
Lo sfondo personale della teoria di Carlyle	216
Lo sfondo metafisico della teoria di Carlyle e la sua concezione della storia	227
XVI. Dal culto dell'eroe al culto della razza	241
Il «Saggio sull'ineguaglianza delle razze umane» di Gobineau	241
La teoria della «razza totalitaria»	248

Titolo originale: *The Myth of the State*

© 2007 FELIX MEINER VERLAG, HAMBURG

© 2010 SE SRL
VIA MANIN 13 - 20121 MILANO
ISBN 978-88-7710-819-7

xvii. Hegel	265
L'influsso della filosofia di Hegel sullo sviluppo del pensiero politico moderno	265
Lo sfondo metafisico della teoria politica di Hegel	271
La teoria dello stato di Hegel	280
xviii. La tecnica dei miti politici moderni	295
Conclusioni	315
CASSIRER E IL PROBLEMA FILOSOFICO DEL MITO <i>di Fabio Minazzi</i>	317
<i>Nota al testo</i>	325
<i>Indice dei nomi</i>	327

IL MITO DELLO STATO

Negli ultimi trent'anni, nel periodo fra la prima e la seconda guerra mondiale, non abbiamo attraversato soltanto una grave crisi della nostra vita politica e sociale, ma ci siamo anche trovati di fronte a problemi teoretici del tutto nuovi. Abbiamo assistito a un cambiamento radicale delle forme del pensiero politico. Sono state poste nuove domande, e date nuove risposte. Problemi sconosciuti ai pensatori politici del XVIII e XIX secolo sono improvvisamente venuti alla ribalta. Forse il tratto più importante e più allarmante di questo sviluppo del pensiero politico moderno è l'apparizione di un nuovo potere: il potere del pensiero mitico. La preponderanza del pensiero mitico sul pensiero razionale in alcuni dei nostri sistemi politici moderni è evidente. Dopo una lotta breve e violenta, sembra che il pensiero mitico abbia riportato una vittoria schiacciante e definitiva. Com'è stata possibile questa vittoria? Come possiamo comprendere il nuovo fenomeno apparso così all'improvviso sull'orizzonte politico, e che in un certo senso sembra aver rovesciato tutte le nostre idee intorno al carattere della nostra vita intellettuale e sociale?

Se consideriamo lo stato presente della nostra vita culturale, sentiamo che vi è un profondo iato fra due ambiti differenti. Quando si tratta dell'azione politica, sembra che l'uomo segua norme affatto diverse da quelle riconosciute in tutte le sue attività meramente teoretiche. Nessuno penserebbe di risolvere un problema di scienza naturale, o un problema tecnico, con i metodi utilizzati nella soluzione delle questioni politiche. Nel primo caso, il pensiero razionale tiene il campo e sembra che accresca incessantemente la propria posizione. Ogni giorno la conoscenza scientifica e il dominio tecnico della natura riportano vittorie nuove e senza precedenti. Al contrario, nella vita pratica e sociale dell'uomo la disfatta del pensiero razionale sembra essere totale e irrevocabile. In questa sfera, ci si attende che l'uomo moderno dimentichi tutto ciò che ha imparato nel corso dello sviluppo della sua vita intellettuale. Gli viene ingiunto di regredire alle prime fasi rudimentali della cultura umana. Il pensiero razionale e quello scientifico confessano qui apertamente il lo-

ro fallimento, la loro resa di fronte a quello che è il loro più pericoloso nemico.

Per trovare la spiegazione di questo fenomeno, che a prima vista sembra sovvertire tutti i nostri pensieri e sfidare tutti i nostri criteri logici, dobbiamo cominciare dal principio. Nessuno può illudersi di capire l'origine, il carattere e l'influenza dei nostri miti politici moderni senza dare una risposta a un quesito preliminare. Prima di essere in grado di spiegare come *operi*, dobbiamo sapere che cosa il mito *sia*. Potremo renderci conto dei suoi effetti particolari solo se avremo saputo raggiungere una chiara penetrazione della sua natura generale.

Che cosa significa «mito»? E quale funzione esercita nella vita culturale dell'uomo? Non appena solleviamo simili quesiti, ci troviamo al centro di una grande battaglia fra opinioni contrastanti. In questo caso, il fatto più sconcertante non è la mancanza, bensì l'abbondanza del materiale empirico a nostra disposizione. Il problema è stato affrontato da ogni punto di vista. Sono stati studiati con cura i fondamenti psicologici del pensiero mitico e il suo sviluppo storico. Filosofi, etnologi, antropologi, psicologi, sociologi, tutti hanno avuto la loro parte in questi studi. Sembra si sia ormai in possesso di tutti i dati; abbiamo una mitologia comparata che si riferisce a ogni parte del mondo e che ci conduce dalle forme più elementari alle concezioni altamente sviluppate ed elaborate. Per ciò che riguarda i nostri *dati*, si direbbe che la catena sia ormai chiusa, non manca nessun anello essenziale. Ma la *teoria* del mito è ancora estremamente controversa. Ogni scuola ci offre una risposta differente, e alcune di tali risposte sono in flagrante contraddizione fra loro. Una teoria filosofica del mito deve partire da qui.

Molti antropologi hanno affermato che il mito è in definitiva un fenomeno semplicissimo, che non necessita di una spiegazione filosofica o psicologica particolarmente complessa, non trattandosi che della *sancta simplicitas* della razza umana. Non si tratta di un prodotto della riflessione o del pensiero, e non basta descriverlo come un prodotto dell'immaginazione umana. L'immaginazione da sola non può render conto di tutte le sue incongruenze e dei suoi elementi fantastici e bizzarri. Piuttosto, responsabile di tali assurdità e contraddizioni sarà la *Urdummheit* dell'uomo. Senza questa «primeva stupidità» non ci sarebbe mito.

Una simile risposta, a prima vista, può sembrare del tutto plausibile, ma non appena cominciamo a studiare lo sviluppo

del pensiero mitico nella storia umana, ci si presenta una grave difficoltà. Storicamente, non troviamo nessuna grande cultura che non sia stata pervasa e dominata da elementi mitici. Diremo dunque che tutte le antiche culture – la babilonese, l'egiziana, la cinese, l'indiana, la greca – non sono altro che altrettante maschere della «primeva stupidità» dell'uomo e che, in definitiva, mancano di valore e significato effettivo?

Gli storici della civiltà umana non hanno mai accettato un tale giudizio, perciò hanno dovuto cercare una spiegazione più adeguata. Ma nella maggior parte dei casi le loro risposte sono state divergenti quanto i loro interessi scientifici. Forse possiamo illustrare con grande chiarezza il loro atteggiamento attraverso un paragone. Vi è una scena nel *Faust* di Goethe in cui vediamo Faust nella cucina della strega, mentre attende da lei la pozione in virtù della quale riacquisterà la giovinezza. In piedi davanti a uno specchio incantato, improvvisamente ha una mirabile visione. Nello specchio appare infatti l'immagine di una donna di soprannaturale bellezza. Faust è rapito e ammaliato, mentre Mefistofele, che gli sta accanto, deride il suo entusiasmo, poiché sa che quanto ha veduto non era la forma di una donna reale, ma soltanto una creatura del suo stesso spirito.

Sarà opportuno ricordare questa scena quando studieremo le varie teorie che, nel XIX secolo, si sono contrapposte nel tentativo di spiegare il mistero del mito. I filosofi e i poeti romantici furono i primi a bere alla coppa magica del mito, sentendosi rinvigiliti e ringiovaniti, vedendo, da quel momento, tutte le cose in una luce nuova e trasformata. Non potevano ormai ritornare al mondo comune, il mondo del *profanum vulgus*. Per il vero romantico non esisteva una differenza netta tra mito e realtà, come non v'era quasi nessuna separazione tra poesia e verità. Poesia e verità, mito e realtà si pervadono a vicenda e coincidono tra loro. Scrive Novalis:

La poesia è ciò che è assolutamente e genuinamente reale. Questo è il nucleo della mia filosofia: ciò che è più poetico è più vero.¹

Le conseguenze di questa filosofia romantica furono tratte da Schelling nel suo *Sistema dell'idealismo trascendentale* e, più tardi, nelle *Lezioni sulla filosofia della mitologia e della ri-*

¹ Novalis, fr. 31, in *Schriften*, a cura di Jacob Minor, E. Diederichs, Jena 1907, vol. III, p. 11 [«Die Poesie ist das echt absolute Reelle. Dies ist der Kern meiner Philosophie. Je poetischer, je wahrer»].

velazione. Non potrebbe esservi un contrasto più netto tra i punti di vista espressi in queste conferenze e il giudizio dei filosofi dell'illuminismo. Troviamo qui un rovesciamento di tutti i precedenti valori. Il mito, che era stato confinato nella posizione più bassa, viene improvvisamente innalzato alla più alta dignità. Il sistema di Schelling era un « sistema di identità », per cui in esso non poteva porsi nessuna distinzione netta tra mondo « soggettivo » e mondo « oggettivo ». L'universo è un universo spirituale, che costituisce un tutto organico continuo e ininterrotto. È una falsa tendenza del pensiero, una pura astrazione, quella che ha portato alla separazione dell'« ideale » dal « reale »: essi non sono contrapposti tra loro, bensì coincidono. Partendo da questo presupposto, nelle sue conferenze Schelling sviluppa una concezione del tutto nuova della funzione del mito. La sua è una sintesi di filosofia, storia, mito e poesia quale mai si era vista prima.

Le generazioni successive considerarono il carattere del mito con assai meno entusiasmo. Affrontarono il problema non più dal punto di vista metafisico, ma da quello empirico, e cercarono di risolverlo con metodi empirici. Ma il vecchio incanto non fu mai spezzato del tutto. Ogni studioso continuava a scoprire nel mito quegli oggetti di lavoro con cui aveva maggiore familiarità. In fondo, le diverse scuole videro nello specchio magico del mito soltanto i loro volti. Il linguista vi trovò un mondo di parole e di nomi; il filosofo, una « filosofia primitiva »; lo psichiatra, un fenomeno nevrotico altamente complesso e interessante.

Dal punto di vista della scienza, vi erano due modi diversi di affrontare il problema. Il mondo mitico poteva essere spiegato secondo gli stessi principi del mondo teoretico; oppure veniva enfatizzato il lato opposto, negando ogni similarità fra i due mondi, insistendo sulla loro reciproca incommensurabilità, sulla loro differenza radicale e inconciliabile. Era quasi impossibile decidere questo conflitto tra le diverse scuole mediante criteri puramente logici. In un capitolo importante della sua *Critica della ragion pura*, Kant tratta di un'opposizione fondamentale nel metodo dell'interpretazione scientifica. A suo dire, gli studiosi e gli scienziati si dividono in due grandi categorie: i primi seguono il principio della « omogeneità », tentando di ridurre i fenomeni più disparati a un denominatore comune; gli altri, che rifiutano questa presunta unità o similarità, seguono il principio della « specificazione », privilegiando le differenze e negando i tratti comuni. Secondo i principi della filosofia kantiana, i due atteggiamenti

non sono realmente in conflitto fra loro, perché non esprimono nessuna differenza *ontologica* fondamentale, ossia una differenza nella natura e nell'essenza delle « cose in se stesse ». Essi rappresentano piuttosto una duplice tendenza della ragione, e la conoscenza umana può raggiungere i propri fini solo seguendo entrambe le strade, agendo secondo i due diversi « principi regolatori » della similarità e della dissimilarità, dell'omogeneità e dell'eterogeneità. Per il funzionamento della ragione umana sono entrambi indispensabili: il principio logico dei generi, che postula l'identità, deve essere controbilanciato dal principio delle specie, che richiede la molteplicità e la diversità. Dice Kant:

Questa distinzione si rivela nel diverso modo di pensare invalso fra gli studiosi della natura, alcuni dei quali [...] sono nemici della eterogeneità, sempre intenti a trovare l'unità dei generi, mentre altri [...] di continuo si sforzano di dividere la natura in una varietà così grande che si potrebbe quasi perdere la speranza di riuscir mai a distribuire i suoi fenomeni secondo principi generali.¹

Ciò che Kant dice dello studio dei fenomeni naturali vale anche per lo studio di quelli culturali. Infatti, se esaminiamo le varie interpretazioni del pensiero mitico date dagli studiosi dei secoli XIX e XX, troviamo esempi impressionanti di entrambi questi atteggiamenti. Ci sono stati studiosi molto autorevoli inclini a negare che vi fosse una differenza sostanziale tra il pensiero mitico e quello scientifico. Costoro ovviamente riconoscono che la mente primitiva è di gran lunga inferiore allo spirito scientifico per ciò che riguarda la semplice massa dei fatti conosciuti, il complesso dell'evidenza empirica, ma per ciò che riguarda la loro interpretazione essa concorda pienamente con i nostri modi di pensare e di ragionare. Questo punto di vista è sostenuto soprattutto in un'opera, il *Ramo d'oro* di James Frazer, che più di ogni altra è rappresentativa della nuova scienza dell'antropologia empirica che iniziò a svilupparsi nella seconda metà del XIX secolo.

L'opera di Frazer è una miniera inesauribile di ricchezze per ogni indagine antropologica. I suoi quindici volumi contengono una quantità stupefacente di materiale sul pensiero mitico raccolto in tutte le parti del mondo e dalle fonti più eterogenee. Ma Frazer non si limitò a raccogliere e a classifi-

¹ Immanuel Kant, *Critica della ragion pura* (citato dalla trad. ingl. di Friedrich Max Müller, 2 voll., Macmillan, London 1881, vol. II, pp. 561 sg.).

care le manifestazioni del pensiero mitico, cercò anche di interpretarle, affinché non si continuasse a considerare il mito come una provincia isolata del pensiero umano. Quest'ultimo non tollera alcuna eterogeneità radicale: dal principio alla fine, dai primi passi rudimentali alle realizzazioni più alte, rimane sempre il medesimo, è omogeneo e uniforme. Frazer applicò questo principio direttivo all'analisi della magia nei primi due volumi del suo libro. Secondo la sua teoria, chi compie un rito magico non differisce, in linea di principio, dallo scienziato che nel suo laboratorio esegue un esperimento fisico o chimico. Lo stregone, il medico delle tribù primitive, e lo scienziato moderno pensano e agiscono secondo gli stessi principi. Frazer scrive:

Ogni volta che si realizza la magia «simpatICA» nella sua forma pura e non adulterata, essa parte dal presupposto che in natura a un dato evento ne segue necessariamente e invariabilmente un altro, senza l'intervento di alcuna azione spirituale o personale. Il suo concetto fondamentale è dunque identico a quello della scienza moderna; tutto il sistema sottintende una fede, implicita ma reale e salda, nell'ordine e nell'uniformità della natura. Il mago non dubita che le stesse cause produrranno sempre gli stessi effetti, e se si compie la cerimonia opportuna, accompagnata dall'incantesimo appropriato, i risultati auspicati si verificheranno inevitabilmente. [...] Così, l'analogia fra la concezione magica e scientifica del mondo è strettissima. In entrambe, la successione degli eventi è perfettamente regolare e certa, essendo determinata da leggi immutabili, la cui azione può essere prevista e calcolata con precisione, poiché il capriccio, il caso e l'accidente sono banditi dal corso della natura. [...] L'errore fatale della magia non consiste nel suo presupposto generale di una sequenza di eventi determinata per legge, ma nella sua concezione totalmente errata della natura delle leggi particolari che governano tale sequenza. [...] I riti magici sono altrettante applicazioni errate di una delle due grandi leggi fondamentali del pensiero, ossia l'associazione delle idee per similarità e quella per contiguità nello spazio e nel tempo. [...] I principi dell'associazione sono eccellenti in sé, e anzi assolutamente essenziali all'operazione della mente umana. Applicati nel modo corretto, essi danno la scienza; applicati in modo arbitrario danno la magia, che è la sorella bastarda della scienza.¹

Frazer continuava una tradizione che risale agli inizi dell'antropologia scientifica nel XIX secolo. Nel 1871 Edward

¹ James George Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, 3 voll., Macmillan, London 1936⁵, parte I, «The Magic Art and the Evolution of Kings», vol. I, pp. 220-222.

Burnett Tylor pubblicò il suo libro *Primitive Culture* in cui, sebbene parlasse della cultura primitiva, si rifiutava di accettare l'idea di una cosiddetta «mente primitiva». Secondo Tylor non esiste una differenza essenziale tra la mente del selvaggio e quella dell'uomo civile. I pensieri del selvaggio possono sembrare bizzarri, ma non sono affatto confusi né contraddittori. Ciò che determina la profonda differenza tra l'interpretazione del mondo data dal selvaggio e le nostre concezioni, non sono le *forme* del pensiero, le regole dell'argomentazione e del ragionamento, bensì il *materiale*, i dati a cui sono applicate tali regole. Se riusciamo a comprendere il carattere di questi dati, siamo in grado di immedesimarci nel selvaggio, di pensare i suoi pensieri e di penetrare nei suoi sentimenti.

Secondo Tylor, il primo requisito per uno studio sistematico delle razze inferiori consiste nel fissare una definizione rudimentale della religione, che non includa la credenza in una divinità suprema, il giudizio dopo la morte, l'adorazione degli idoli, la pratica dei sacrifici. Uno studio più attento dei dati etnologici ci convince che tutti questi tratti non sono requisiti fondamentali necessari. Essi ci forniscono solo una prospettiva particolare, non un aspetto universale della vita religiosa:

una definizione così circoscritta ha il difetto di identificare la religione con certi particolari sviluppi piuttosto che con il motivo più profondo che sta alla loro base. È dunque opportuno tornare a questa fonte essenziale, e limitarsi a porre, come definizione minima della religione, la credenza in esseri spirituali.

L'intento del libro di Tylor era quello di indagare, sotto il nome di «animismo», la dottrina profonda degli esseri spirituali, che incorpora l'essenza stessa della filosofia spiritualistica contrapposta a quella materialistica.¹

Qui non abbiamo bisogno di entrare nei particolari della ben nota teoria dell'animismo di Tylor; quello che a noi interessa non sono tanto i suoi risultati quanto il suo metodo. Egli spinse all'estremo quel principio metodologico che, nella *Critica della ragion pura*, era stato definito come «principio dell'omogeneità». Nel suo libro, la differenza fra la mente primitiva e la mente dell'uomo civile è quasi annullata. Il

¹ Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, 2 voll., New York 1889³, vol. I, cap. II, pp. 417-502: p. 424.

primitivo agisce e pensa come un vero filosofo. Egli combina i dati della sua esperienza sensoria e cerca di ricondurli a un ordine coerente e sistematico. Se accogliamo l'esposizione di Tylor dobbiamo dire che fra le forme più grezze dell'animismo e i sistemi filosofici o teologici più progrediti e complessi vi è solo una differenza di grado. Essi hanno un punto di partenza comune e si muovono intorno allo stesso centro. Il miracolo costante e il terrore costante dell'uomo, tanto per il selvaggio quanto per il filosofo, è stato in tutti i tempi il fenomeno della morte. L'animismo e la metafisica sono tentativi diversi di venire a patti con l'evento della morte, di interpretarlo in un modo razionale e comprensibile. I metodi dell'interpretazione sono molto diversi fra loro, ma il fine a cui si tende è sempre il medesimo.

In primo luogo, cosa differenzia un corpo vivente da un corpo morto, cosa determina la veglia, il sonno, l'estasi, la malattia, la morte? In secondo luogo, cosa sono quelle forme umane che appaiono nei sogni e nelle visioni? Contemplando questi due gruppi di fenomeni, gli antichi filosofi selvaggi probabilmente fecero il primo passo mediante l'ovvia inferenza che ogni uomo ha due cose che gli appartengono, ossia una vita e un fantasma. Evidentemente, queste due cose sono in stretto rapporto con il corpo: la vita, in quanto gli consente di sentire, pensare e agire; il fantasma, come sua immagine o secondo io. Ma entrambi sono altresì percepiti come cose separabili dal corpo: la vita, in quanto capace di andarsene lasciandolo insensibile o morto; il fantasma, in quanto appare staccato dal corpo. Si direbbe che anche il secondo passo sia stato abbastanza agevole per i selvaggi, vista l'estrema difficoltà incontrata dagli uomini civili nel retrocedere. Esso consiste semplicemente nel combinare tra loro la vita e il fantasma. Poiché entrambi appartengono al corpo, perché non dovrebbero appartenere l'uno all'altro, ed essere manifestazioni di una sola e unica anima? Il risultato è quella ben nota concezione che può essere descritta come un'anima apparizionale, un'anima-spettro. [...] Queste opinioni, condivise in moltissime parti del mondo, non sono affatto prodotti arbitrari o convenzionali, e raramente si potrà considerare questa uniformità tra razze lontane come la prova di una comunicazione tra di esse. Sono dottrine che corrispondono nel modo più persuasivo alla chiara evidenza dei sensi degli uomini, quale essa viene interpretata da una filosofia primitiva abbastanza coerente e razionale.¹

Troviamo il contrario esatto di questa concezione nella ben nota descrizione della «mentalità primitiva» di Lévy-Bruhl,

¹ *Ibidem*, pp. 428 sg.

secondo cui il compito che le teorie precedenti si erano proposte era impossibile: una contraddizione in termini. È infatti vano cercare una misura comune tra la mentalità primitiva e la nostra. Esse non appartengono allo stesso genere, sono radicalmente opposte l'una all'altra. Quelle regole che all'uomo civile sembrano incontestabili e inviolabili sono totalmente sconosciute al pensiero primitivo, e da esso costantemente distorte. La mente del selvaggio è incapace di tutti quei processi di argomentazione e di ragionamento che le furono attribuiti nelle teorie di Frazer e di Tylor. Essa non è una mente logica, bensì «prelogica» o mistica. Anche i più elementari principi della nostra logica vengono apertamente contraddetti da questa mente mistica. Il selvaggio vive in un mondo totalmente suo, impermeabile all'esperienza e inaccessibile alle nostre forme di pensiero.¹

Come risolvere questo contrasto? Se Kant è nel giusto, dovremmo concludere che non vi è nessun criterio strettamente obiettivo che possa guidarci in questa decisione. Poiché non si tratta di una questione ontologica o di fatto, bensì metodologica. Sia il principio di «omogeneità» che il principio di «specificazione» descrivono soltanto tendenze diverse del pensiero scientifico e diversi interessi della ragione umana. Scrive Kant:

Quando principi puramente regolativi vengono considerati costitutivi possono diventare contraddittori, come principi oggettivi. Tuttavia, se vengono considerati solamente come *massime*, non c'è contraddizione reale, ma è soltanto il diverso interesse della ragione quello che determina diversi modi del pensiero. In realtà, la ragione ha un solo interesse, e il conflitto fra le sue massime sorge soltanto da una differenza e da una reciproca limitazione dei metodi con i quali s'intende dar soddisfazione a quell'interesse. In tal modo un filosofo subirà maggiormente l'influsso dell'interesse della *diversità* (secondo il principio di specificazione), un altro sentirà maggiormente quello dell'*unità* (secondo il principio di aggregazione). Ciascuno crede di aver tratto il suo giudizio dalla penetrazione con cui ha guardato l'oggetto, e tuttavia lo fonda interamente sulla maggiore o minore fedeltà a uno dei due principi, nessuno dei quali riposa su basi oggettive, ma solo su un interesse della ragione, e perciò dovrebbero esser chiamati massime piuttosto che principi. [...] Non si tratta d'altro che del duplice interesse della ragione, un partito preferendo una via, e l'altro partito l'altra. [...] Questa differenza fra le due concezioni della molteplicità o dell'unità in natura può

¹ Vedi Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Introduzione), Alcan, Paris 1910.

venire facilmente conciliata, ma qualora vengano scambiate per conoscenza oggettiva esse non solo danno luogo a dispute, ma creano impedimenti che ostacolano il progresso della verità, finché non sia trovato un mezzo per riconciliare fra loro gli interessi contraddittori, e così dar soddisfazione alla ragione.¹

In realtà, è impossibile raggiungere un grado di chiara penetrazione del carattere del pensiero mitico senza combinare tra loro le due tendenze apparentemente opposte del pensiero, rappresentate, da un lato, da Frazer e da Tylor, e da Lévy-Bruhl dall'altro. Nell'opera di Tylor il selvaggio è descritto come un « filosofo primitivo » che sviluppa un sistema metafisico o teologico. L'animismo è il sistema fondamentale della filosofia della religione, da quella dei selvaggi fino a quella dell'uomo civile. « Sebbene, a prima vista, l'animismo sembri fornirci solo un *minimum* della religione, in pratica è sufficiente; dove c'è la radice, infatti, generalmente verranno prodotti anche il tronco e i rami ». L'animismo è « una filosofia diffusa in tutto il mondo, nella quale la credenza rappresenta la teoria e il culto la pratica ». Esso è comune agli « antichi filosofi selvaggi » e ai concetti più raffinati ed elaborati del pensiero metafisico.²

È evidente che in questa concezione il pensiero mitico perde una delle sue caratteristiche essenziali, poiché viene totalmente intellettualizzato. Si trasforma, per così dire, in una catena di sillogismi che seguono le ben note regole. Ciò che viene totalmente perso di vista, in questa teoria, è l'elemento « irrazionale » nel mito, lo sfondo emotivo in cui esso ha origine e in virtù del quale è destinato a sussistere o a perire.

D'altro lato, la teoria di Lévy-Bruhl pecca nel senso opposto. Se fosse corretta, diverrebbe impossibile ogni analisi del pensiero mitico. Diverrebbe impossibile ogni tentativo di *capire* il mito, ossia di rapportarlo a qualche altro fatto psicologico noto, o a principi logici. In mancanza di questo, se non esiste nessun punto di contatto fra la nostra mente e la mente prelogica o mistica, dovremmo rinunciare a qualunque speranza di trovare una via di approccio verso il mondo mitico, che rimarrebbe eternamente per noi un libro chiuso. Ma non è forse la teoria stessa di Lévy-Bruhl un tentativo di leggere questo libro, di decifrarne i geroglifici? In verità non

¹ Kant, *Critica della ragion pura* (trad. ingl. cit., vol. II, pp. 571 sg.); *Kritik der reinen Vernunft*, in *Werke*, a cura di Ernst Cassirer, 11 voll., Berlin 1912 sg., vol. III (1913), p. 455.
² Tylor, *op. cit.*, pp. 426 sg.

possiamo attenderci nessuna corrispondenza paritetica tra le nostre forme logiche del pensiero e quelle del pensiero mitico. Ma se non ci fosse assolutamente nessun collegamento, se si muovessero su piani interamente diversi, qualunque tentativo di comprendere il mito sarebbe destinato al fallimento.

Anche per altre ragioni la descrizione della mentalità primitiva offerta da Lévy-Bruhl¹ ci appare, su un punto essenziale, inadeguata e non conclusiva. Egli ammette e accentua il fatto che vi sia uno stretto rapporto fra mito e linguaggio. Una parte della sua opera si occupa di problemi linguistici, dei linguaggi parlati dalle tribù selvagge. In questi linguaggi l'auto-re intraccia elementi diametralmente opposti ai nostri modi di pensiero. Ma i migliori esperti in questo campo sono giunti alla conclusione contraria. Nella linguistica moderna persino il termine, e il concetto, di « linguaggio primitivo » appare molto discutibile. Antoine Meillet, che ha scritto un libro sui linguaggi del mondo, afferma che nessun idioma conosciuto può darci anche solo una remota idea di ciò che potesse essere un linguaggio primitivo. Il linguaggio ci presenta sempre una struttura logica definita e approfondita, tanto nel suo sistema fonico quanto nel suo sistema morfologico. Non abbiamo nessun elemento di fatto che dimostri l'esistenza di un linguaggio « prelogico », l'unico linguaggio che, secondo la teoria di Lévy-Bruhl, corrisponderebbe allo stato prelogico della mente. Certo, non dobbiamo assumere il termine « logico » in un senso troppo stretto. Non possiamo attenderci che le categorie aristoteliche del pensiero, o gli elementi del nostro sistema di parti del linguaggio, o le regole della nostra sintassi greca e latina, appaiano nei linguaggi delle tribù aborigene americane. Ma ciò non dimostra che tali linguaggi siano « illogici », o anche solo meno logici dei nostri. Se non sanno esprimere certe differenze che a noi sembrano essenziali e necessarie, d'altro lato ci stupiscono per la varietà e la sottigliezza di distinzioni che non troviamo nelle nostre lingue, e che non sono affatto insignificanti. Franz Boas, il grande linguista e antropologo, in uno dei suoi ultimi saggi pubblicati, *Razza, linguaggio, cultura*, osservò argutamente che leggeremmo i nostri giornali con assai maggiore soddisfazione se la nostra lingua, come il dialetto indiano kwakiutl, ci costringesse a dire se un racconto sia fondato sulla nostra diretta espe-

¹ Vedi anche Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris 1922, e *L'âme primitive*, Paris 1927.

rienza o su un'induzione, oppure su un sentito dire, oppure se chi lo riferisce lo abbia sognato.¹

Ciò che vale per i linguaggi « primitivi » vale anche per il pensiero primitivo, la cui struttura può sembrarci strana e paradossale, ma sempre possiede una struttura logica definita. Nemmeno l'uomo non civilizzato può vivere nel mondo senza uno sforzo costante per comprendere quel mondo. E a tale scopo egli deve sviluppare e usare qualche forma generale, o categoria, del pensiero. Certo, non possiamo accettare la definizione tyloriana del « filosofo selvaggio », che raggiungerebbe le sue conclusioni in una maniera puramente speculativa. Il selvaggio non è un pensatore discorsivo, e non è certo un dialettico. Però troviamo in lui, in uno stato grezzo e implicito, le stesse capacità di analisi e di sintesi, di discernimento e di unificazione, che, secondo Platone, costituiscono e caratterizzano l'arte dialettica. Studiando certe forme assai primitive di pensiero religioso e mitico, ad esempio la religione delle società totemistiche, ci sorprende vedere in che alto grado lo spirito primitivo senta il desiderio e il bisogno di discernere e di dividere, di ordinare e di classificare gli elementi del suo ambiente. Non v'è quasi nulla che sfugga al suo costante impulso alla classificazione. Non solo la società umana è divisa in diverse classi, tribù, clan, che hanno funzioni differenti, differenti abiti, differenti doveri sociali. La stessa divisione appare dovunque in natura. Il mondo fisico, sotto questo aspetto, viene a essere la copia e la controparte esatta del mondo sociale. Piante, animali, esseri organici e oggetti della natura inorganica, sostanze e qualità, tutto viene affrontato con notevoli sforzi di classificazione. I quattro punti cardinali, i colori, i corpi celesti, appartengono a una classe speciale. In certe tribù australiane, in cui tutti gli uomini e le donne appartengono o al clan del canguro o al clan del serpente, si attribuiscono le nuvole al primo clan, mentre il sole appartiene al secondo. Tutto questo può sembrarci arbitrario e fantastico, ma non dobbiamo dimenticare che ogni divisione presuppone un *fundamentum divisionis*. Questo principio direttivo non ci è dato dalla natura delle cose in se stesse. Esso dipende dai nostri interessi teoretici e pratici. Evidentemente, questi interessi non sono gli stessi in quelle prime suddivisioni primitive del mondo e nelle nostre classificazioni scientifiche. Ma non è questo il punto in discussio-

¹ Vedi Roman Jakobson, *Franz Boas' Approach to Language*, in « International Journal of American Linguistics », vol. x/4, ottobre 1944, pp. 188-195.

ne. Ciò che importa qui non è il contenuto, bensì la forma della classificazione; e questa forma è interamente logica. Quello che troviamo qui non è certamente una mancanza d'ordine: è anzi una certa ipertrofia, una preponderanza ed esuberanza dell'« istinto classificatorio ».¹ I risultati di questi primi tentativi di analizzare e sistematizzare il mondo della esperienza sensoria sono ben diversi dai nostri. Ma i processi, di per sé, sono molto simili; essi esprimono lo stesso desiderio della natura umana di venire a patti con la realtà, di vivere in un universo ordinato, e di vincere quello stato caotico in cui le cose e i pensieri non hanno ancora assunto una forma e una struttura definite.

¹ Esempi concreti di questi metodi di classificazione « primitiva » sono dati nel mio saggio *Die Begriffsform im mythischen Denken*, in « Studien der Bibliothek Warburg », vol. I, Leipzig-Berlin 1922 [ECW 16, pp. 3-73]. Vedi anche Émile Durkheim e Marcel Mauss, *De quelques formes primitives de classification*, in « L'année sociologique », VI, Paris 1903, pp. 1-72.