

PER UN'EZIOLOGIA DELL'ETÀ CONTEMPORANEA

DOI: 10.7413/18281567054

di Emanuela Civilini

Università degli Studi dell'Insubria, Varese – Como

For an etiology of the contemporary age

Abstract

As a matrix of the machine culture and technology, Europe, as we know it today, is the highest form of desire to deny his past. Europe leads to the disappearance the great traditions of our culture that has made us *caput mundi* and let rise, in place of that, the age of the simulacrum, the “inauthentic”, the virtual, where everything is possible. And yet, “this past is the secret of our present”.

Keywords: myth, contemporary, freedom, Bergson, Chirone.

All'inizio dell'età moderna il progetto di un dominio assoluto sulle cose del mondo, grazie all'uso delle scienze, era limitato a pochi uomini che avevano la capacità di interpretare e utilizzare i risultati che le scienze stesse offrivano; tuttavia con la diffusione, l'applicazione e la possibilità di utilizzo di questi risultati tecnologici da parte di masse sempre più vaste e impreparate a tali scoperte, si è caduti nell'errore di mettere in scena uno spettacolo della vita e del mondo, in cui gli attori stessi sono ignari di esserlo, esattamente come proposto in modo magistrale dai Fratelli Wachowski nel 1999 nel famoso film *Matrix*, da loro scritto e diretto.

Come *matrice* della civiltà delle macchine e della tecnologia, l'Europa, così come la conosciamo oggi, è la massima forma di volontà di rinnegare il proprio passato; l'Europa porta al tramonto e alla scomparsa le grandi tradizioni della cultura che ci ha reso *caput mundi* e lascia sorgere, in sostituzione, l'era del simulacro, del *non autentico*, del virtuale, dove tutto, in potenza, è possibile.

E tuttavia “questo passato è il segreto del nostro presente”.¹ È il processo temporale della nostra esperienza che si è, di volta in volta, tramutato in sapienza; è il percorso che ci ha condotto sin qui e può permetterci di comprendere chi siamo.

In effetti, a ben osservare, in ciascuna epoca l'uomo utilizza gli strumenti scientifici a propria disposizione ed elabora i risultati secondo le concezioni filosofiche e culturali in cui è immerso. Non è difficile, allora, pensare che la perdita dei propri fondamenti storici non sia stato, per il mondo contemporaneo, un evento casuale: l'uomo occidentale, già a partire dalla metà del Settecento, è stato abbagliato dalle grandi scoperte scientifiche seicentesche e da quelle che, man mano, venivano generate dall'epoca illuminista; non solo, è stato anche trascinato da un istinto preciso e indomabile che improvvisamente si è rivelato alla sua coscienza: liberarsi dai vincoli che lo legavano a una tradizione e a un passato che riteneva ormai obsoleti e inadeguati. Come se, oltre a un passato, esistesse un passato sorpassato.

I contorni netti della cultura europea cresciuta secondo le linee guida del pensiero giudaico-cristiano, lo schema politico semplice e lineare che prevedeva al vertice un uomo, scelto da Dio, e circondato da una limitata parte di popolazione di alto lignaggio, il preoccuparsi delle cose semplici della vita accettando i propri limiti umani ormai non basta più; diventa indispensabile, per l'uomo moderno di fine Settecento, abbattere, scardinare, demolire, rivoluzionare in nome della libertà o meglio, in nome della liberazione da ciò che improvvisamente gli appare come giogo non più sostenibile.

Così, dunque, l'uomo europeo moderno, non è più disposto a interpretare il ruolo di spettatore impotente della forza della natura né quello di figlio riconoscente di un dio magnanimo. Da qui nasce la volontà esasperata di libertà: l'uomo vuole sentirsi libero dal debito di riconoscenza verso un dio creatore e, contemporaneamente, libero dalla dipendenza e sudditanza dalle forze della natura.

Il nodo gordiano chiamato libertà

La prepotente volontà di libertà, nata, dunque, indicativamente durante l'epoca dell'illuminismo, necessita, però, per svilupparsi pienamente, di un terreno stabile, razionale e scientifico su cui poter

¹ Severino [2009], p. 16

gettare delle basi solide e poter, così, anticipare gli eventi in modo tale che, il manifestarsi dell'evento stesso, sia momento atteso, pianificato, conosciuto. In altre parole, parafrasando Heidegger, l'essenza del pensiero scientifico moderno risiede nella produzione di una *concettualità anticipante*, che pretende di predisporre l'orizzonte degli eventi in modo da trasformare gli accadimenti della vita in oggetti predefiniti e precalcolati.

È in questo modo che il pensiero dell'uomo europeo si arma di una nuova convinzione: si crede improvvisamente capace di gestire gli accadimenti del mondo con le proprie forze.

Poco alla volta, però, ciò che l'uomo occidentale credeva fosse liberazione, si è trasformato, per legge enantiotropa², nel suo contrario; la libertà dai vincoli dei limiti della natura umana che, con entusiasmo, veniva ricercata attraverso una tecnologia sempre più perfezionata, sino a diventare prodigiosa, si è trasformata in schiavitù dalla tecnologia stessa, dalla quale, oggi, sembra impossibile affrancarsi se non a costo di impronunciabili rinunce.

Dunque è nello scarto differenziale tra ciò che l'uomo desidera e rincorre e ciò, invece, di cui ha bisogno per sopravvivere che risiede il nodo gordiano chiamato libertà.

Ci troviamo ad affrontare, in questi anni, problemi sociali gravi cui non è possibile dare soluzione, almeno nell'immediato. Tuttavia è lecito pensare che esistano vie segrete in grado di riportare l'uomo contemporaneo alle sue origini culturali, di ricondurlo alle sue tradizioni e quindi restituirlo a una *esistenza autentica*.

Riteniamo che sia proprio nella ricerca delle radici da cui è germogliata e si è sviluppata quest'ossessione per la libertà che vada trovato uno dei possibili antidoti necessari a curare questa nostra epoca intossicata.

Probabilmente è nelle forme del pensiero che ci hanno preceduto che possiamo trovare spunti interessanti per provare a distillare l'antidoto curativo; d'altra parte quando non si sa più dove si sta andando, quando ci si smarrisce, è necessario tornare sui propri passi per capire, per lo meno, da dove si sta arrivando e da dove si è partiti.

Se facciamo qualche passo indietro ci accorgiamo facilmente che una nuova prospettiva culturale nasce già nella Francia del primissimo Ottocento e si diffonde, successivamente, in tutta Europa

² In greco il termine enantiotopia è composto da *enantios*, che significa opposto e *dromos*, che significa corsa. Con questo concetto Eraclito intende il gioco degli opposti nel divenire, cioè la concezione secondo la quale tutto ciò che esiste si trasforma nel suo opposto.

nella seconda metà dello stesso secolo coinvolgendo scienza e filosofia, arte e studio della società. Questa nuova prospettiva culturale e filosofica porta il nome di *Positivismo*.

Non è semplice né, a nostro avviso, possibile dare una definizione precisa di un movimento tanto ampio che si propone di sviluppare e diffondere a livello europeo un'*idea positiva*, cioè di proporre una ricostruzione organica della conoscenza fondandola sulla metodologia della scienza e della ragione concepite come l'unico sapere valido e oggettivamente sicuro. Risulterebbe, tra l'altro, difficile unificare in una prospettiva culturale unica un movimento che è caratterizzato principalmente dall'irrequietezza del suo tempo e strettamente connesso alle difficoltà politiche e sociali dei singoli stati in cui tale pensiero si è diffuso, tuttavia proveremo a darne almeno i tratti salienti.

Con il termine *Positivismo*, di norma, s'indica una corrente di pensiero che si propone di rifiutare le tendenze astratte, metafisiche, spiritualistiche proprie del *Romanticismo* e di prendere, invece, in esame i fatti concreti del mondo per analizzarli alla luce delle nuove scoperte della scienza. Il *Positivismo* cerca, dunque, di capire il mondo partendo unicamente dalla scienza alla quale riconosce la capacità di guidare gli uomini verso un progresso costruito su un più alto grado di giustizia e benessere. La scienza è ritenuta capace di dominare la natura per cui è considerata garanzia infallibile del destino dell'uomo.

La vera grande novità del *Positivismo*, infatti, è quella di estendere il metodo sperimentale a tutti i rami del sapere, dalla filosofia alla storia, dall'arte alla letteratura, persino alla realtà umana nel suo complesso. Per il pensiero positivista è, dunque, possibile analizzare scientificamente l'uomo in quanto si ritiene che anch'esso sia retto, come la realtà fisica, esclusivamente da leggi naturali.

Per certi aspetti, si può rilevare come il *Positivismo* si configuri come una ripresa particolare del programma illuministico, all'interno di una nuova situazione storico-sociale post-rivoluzionaria, caratterizzata dall'avvento del capitalismo industriale e dallo sviluppo improvviso della scienza e della tecnica.

Come ben rilevato dagli storici che si sono occupati di tracciare il profilo dello sviluppo dell'identità europea, il punto focale delle problematiche sociali di fine Settecento e dei primi anni dell'Ottocento è l'ascesa politica della borghesia che rivela il contrasto insanabile fra i suoi interessi economici, quelli di un'aristocrazia ormai in declino e quelli un proletariato ridotto alla fame; in questo modo concetti come quello di "uguaglianza giuridica" diventano utopistici senza il supporto

di un'uguaglianza economica e sociale; non solo, il processo di liberazione delle masse secondo i principi rivoluzionari di uguaglianza e fratellanza viene bruscamente interrotto con il Congresso di Vienna del 1814 convocato dalle grandi potenze europee e da quella Restaurazione che cercava di ritornare a un'alleanza tra trono e altare che avrebbe, poi, ricondotto nuovamente a un sistema di governo paternalistico dominato dalla grande nobiltà terriera.

Più che in Italia, che nella prima metà Ottocento è ancora attardata nel compimento del movimento di liberazione nazionale, la nuova problematica è presente nelle altre nazioni europee. Lo sviluppo della scienza e della tecnica muta l'immagine del mondo mentre la concentrazione di masse proletarie nelle grandi città, ormai diventate a pieno titolo industriali, pone in primo piano la questione sociale. Il liberalismo borghese, infatti, mentre da un lato ribadisce una fede idealistica nel progresso tecnologico, dall'altro tenta una sintesi utopistica tra i valori della Rivoluzione (libertà e uguaglianza) e la logica tipica del capitalismo legata all'accumulazione e al profitto. Il risultato di tale tentativo di sintesi sarà la manifestazione di una volontà individuale di successo imprenditoriale e di potenza economica che porterà all'inevitabile oppressione delle masse da parte dei pochi.

Di questa problematica aveva già avuto sentore, qualche decennio prima, il filosofo e storico francese Claude-Henry de Rouvroy conte di Saint-Simon.

Saint-Simon è, come tutti, figlio del suo tempo: partecipa al corpo di spedizione francese durante la rivoluzione americana, partecipa, anche se marginalmente, agli eventi della rivoluzione nazionale e si suppone che sia stato, perfino, allievo di D'Alembert. In ogni caso, Saint-Simon, ha, sicuramente, colto il grande mutamento che l'Illuminismo settecentesco ha imposto alla cultura europea influenzando tanto sull'aspetto immaginifico quanto sulla concreta strutturazione della società.

Secolarizzazione diffusa, rapido sviluppo delle scienze, sviluppo delle tecniche e degli strumenti di lavoro; sono tutte novità che il Settecento propone alla propria società senza che siano accompagnate da un'adeguata riflessione filosofica così, la nascita della ragione come *divinità nuova* e come unica giustificazione dell'agire umano porta, non solo la Francia alla rivoluzione, ma le società europee, nel loro complesso, sul baratro della confusione.

Tuttavia, intorno al 1825, il pensiero *positivo* di Saint-Simon, fondato principalmente sulla posizione dominante delle scienze ragionate come guida di tutti i settori della società, cambia. L'integrazione di tale pensiero con una visione marcatamente etico-religiosa gli permette di

elaborare una nuova teoria in cui il fine ultimo era il miglioramento della classe più numerosa e più povera al fine di liberarla dal giogo della fame.³

Come si può notare da queste prime e sommarie righe, già nel fondatore dell'*idea positiva* di una società guidata dalla logica perfetta delle scienze, emerge la necessità, oseremmo dire quasi biologica, di integrare l'aspetto razionale e scientifico con uno più spirituale. Tuttavia, questo cambio di rotta procura a Saint-Simon una frattura insanabile con il suo seguace più illustre, Auguste Comte, che, distaccandosi dalle nuove idee del maestro, prenderà una strada che lo condurrà ad essere ricordato come il vero padre del pensiero e della filosofia *Positivista*.

È questo il clima socio-politico in cui il *Positivismo* prende vita. È un periodo storico ricco di contraddizioni nate, da una parte, dalla perdita di certezze che per secoli hanno sostenuto, come pilastri solidissimi, le debolezze sociali e, dall'altra, l'incapacità della nuova classe dirigente di farsi sostenitrice di quelle stesse debolezze. Proprio come un cavallo che, liberatosi dal giogo del suo padrone e sentendosi finalmente libero, non sa dove andare e non ha nemmeno più un luogo sicuro in cui tornare.

La ricerca della libertà si rivela, dunque, improvvisamente, all'uomo ottocentesco, come un obiettivo più complesso di quel che aveva previsto. L'uomo moderno scopre, così, a sue spese che, a volte, s'imboccano sentieri che non possono essere percorsi in senso opposto e che, una volta scelta la strada, l'unica possibilità è giungere sino alla meta. Ovunque essa sia.

A parte qualche piccola diversità, è immediato riscontare un'analogia rilevante con la condizione socio-politica attuale: la Rivoluzione Francese sconvolge equilibri sociali centenari così come la Rivoluzione Informatica degli anni '90 del Novecento sconvolge equilibri sociali solidi nati sulle esperienze di due guerre mondiali; le certezze e i ritmi di vita vengono scardinati dall'introduzione di nuove usanze e nuove tecnologie; la vecchia classe politica perde di credibilità e di rispetto mentre la nuova si rivela incapace di affrontare anche le difficoltà più urgenti.

Esattamente come nei primi decenni dell'Ottocento, duecento anni dopo, nei primi decenni del nuovo millennio, l'uomo occidentale si ritrova in preda alla confusione sociale, al caos politico e all'instabilità economica. Sembra che i *corsi e ricorsi storici* di cui già ci parlava Gianbattista Vico

³ È quest'ultimo stadio del suo pensiero che fa annoverare Saint-Simon tra i "socialisti utopisti" e che, dopo la sua morte, permetterà ai suoi seguaci, Barthélemy P. Enfantin e Saint-Amand Bazard, di fondare il movimento *sansimoniano* il cui centro di diffusione sarà l'École polytechnique e al cui interno si formeranno numerosi esponenti della finanza e dell'industria.

si ripresentino con forza e vigore. Come già successo in passato, in momenti storici critici come questi, dove le nuove speranze s'incontrano con le vecchie paure e tutto sembra mescolarsi in una forma primordiale di caos, qualcuno invoca la ragione come dea protettrice della stabilità e dell'ordine politico-sociale, offrendole come tempio le nuove scoperte della scienza e come olocausto le manifestazioni dello spirito.

Ad una conclusione, infine, siamo giunti: il mondo occidentale contemporaneo ha perduto i suoi fondamenti o, per essere più precisi, ha smarrito i fondamenti storici, sacrali, mitici e politici che ne hanno sempre giustificato i comportamenti sociali.⁴

Questa è l'opera compiuta dall'uomo occidentale moderno che, all'inseguimento di una libertà di cui oggi ha persino perso la memoria, ha dato i natali a un'epoca in cui è esclusa ogni riflessione.

La frattura cartesiana e le meraviglie della scienza

Già Henri Bergson ci aveva messo in guardia contro il deterioramento del vivere, posando l'attenzione sull'oscura sensazione che la scienza moderna potesse diventare più un'alleata dell'illibertà che non uno strumento di liberazione. A questo problema, infatti, egli reagisce regalando all'umanità quel concetto unico di *élan vital*, enfatizzando lo zampillare costante della vita psichica dell'uomo e negando ogni datità immobile, ogni risultato scientifico come fissità del vero, ogni valore matematico come certezza solida e inconfutabile.

I moniti di Bergson ci ribadiscono con forza che la libertà dell'uomo non sta nel potere offerto dalla scienza o dal denaro bensì nella capacità di mutamento, nella fluidità dell'essere e nell'abilità di diventare tanto più se stessi quanto più si è in grado di inglobare tratti universalmente condivisi. Tali moniti, però, sono ardui da accettare; l'uomo, per sua natura, ha bisogno di punti fissi ai quali "appendere" il proprio pensiero e la propria esistenza, ha bisogno di poter contare sull'aiuto di macchine e tecnologie che gli diano la sensazione di avere il controllo sulle cose del mondo e la sensazione di poter prevedere gli accadimenti della vita e della natura per poterne controllare gli effetti. E questo è un movimento inconscio, contrario al mutamento, al cambiamento e alla fluidità dell'essenza interiore.

⁴ Per maggiore chiarezza è utile ricordare che, in contrasto con la tendenza dell'uomo occidentale, l'uomo orientale si è ben guardato dal distruggere il proprio patrimonio mitico e sacrale. Sono molte le motivazioni di questa differenza di rotta e, per ovvi motivi, non è possibile trattare l'argomento in questa sede, tuttavia è bene tenere questa osservazione in una posizione di primo piano.

Ecco, dunque, perché la struttura della civiltà europea contemporanea, dominata dalla tecnologia, deve fondare i propri pilastri nel rifiuto dell'*épisteme*, cioè di quel concetto di conoscenza che intende aprirsi al sapere scientifico senza, però, rifiutare l'essenza trascendente delle cose.

A ben osservare, alla radice della moderna specializzazione scientifica, si trova un unico atteggiamento di dominio della realtà che ha, nella specializzazione dei saperi, la condizione indispensabile affinché il dominio si realizzi. Questo perché per dominare è necessario, innanzi tutto, delimitare, frazionare, separare, nominare. Proporsi il dominio di tutte le cose, così come pensa l'uomo contemporaneo, significa, allora, intendere l'*épisteme*, il sapere, come spezzato in una molteplicità di mondi isolati.⁵

Più profonda di ogni contrasto ideologico, la frattura generata dalla forza scientifico-tecnologica separa, nell'essere umano, lo spirito dalla carne, la materia psichica da quella materiale, l'Essenza dall'Entità, riducendo così l'essere completo e armonico in una mutilazione orribile dove la mente – intesa come ragione raziocinante – occupa un posto che non le spetta e si rivela incapace di rispondere anche alla più piccola necessità dell'anima. Da qui il bisogno dell'uomo occidentale contemporaneo di costruire oggetti e strumenti che diano all'Entità ciò che non ha più. La *realtà aumentata* di cui oggi ci vantiamo di poter usufruire, è uno degli esempi più eclatanti; è necessario, infatti, che la tecnologia ci offra strumenti scientifici per poter percepire il mondo che abbiamo intorno quando basterebbe usare, oltre ai cinque sensi di cui siamo fisicamente dotati, gli infiniti sensi offerti dall'anima di cui la nostra natura umana è custode privilegiata.

Purtroppo la frattura generata da Cartesio attraverso la contrapposizione fra *res cogitans* e *res extensa*, ha portato, con la sua evoluzione, agli sviluppi socio-antropologici di cui oggi noi siamo, appunto, testimonianza vivente.

Cartesio, introducendo la differenza tra *res cogitans*, il pensiero, e *res extensa*, il corpo che occupa uno spazio fisico, finisce per considerare l'uomo come un meccanismo indagabile dal punto di vista naturalistico e scientifico e, sull'onda dell'entusiasmo per la Rivoluzione Scientifica in atto proprio nel '600, diversi pensatori si convincono che sia possibile spiegare la natura e l'uomo solamente in termini di massa, peso e nessi di causalità.

⁵ Severino [2009], p.15.

In realtà, però, la finalità della filosofia di Cartesio non era certo quella di generare una frattura tanto profonda nel sapere del mondo bensì era la ricerca della verità attraverso la filosofia, intendendo quest'ultima come uno strumento di miglioramento della vita dell'uomo e come metodo utile per poter ricostruire *l'edificio del sapere*.

Da queste premesse storiche e attraverso un complesso insieme di sviluppi, sia filosofici che scientifici, siamo giunti, in circa quattrocento anni, ad un punto critico: l'uomo si è ridotto a sola materia organica di cui le macchine posso disporre per auto manifestarsi.

Oggi la tecnologia oltrepassa ogni limite e diventa sempre più invenzione di un mondo nuovo e, mentre si libera del vecchio, s'incammina, da sola, lungo il percorso più pericoloso verso, cioè, la produzione dell'uomo stesso, della vita clonata, dei sentimenti cristallizzati in immagini simulacrali, verso la liberazione dal dolore e dalla morte. Oggi della *res cogitans* non è rimasto più niente, resta, sola e incontrastata, una *res extensa* capace, attraverso la tecnologia, di inventarsi l'Essenza che più gli piace.

In tutto questo Dio è veramente morto.⁶ Non è stato in grado di fare ciò che l'uomo, attraverso la scienza, è riuscito a fare da se stesso: produrre la felicità ultima. O, almeno, l'illusione di averla prodotta e raggiunta.

Forse la civiltà della tecnologia è davvero figlia dell'invidia di Dio che tiene per sé il segreto dell'immortalità e dell'incorruttibilità e lascia invece che siano le cose della terra a nascere e morire. O, forse, nel furto della tecnica di Prometeo agli dèi c'era un secondo fine; forse gli dèi sapevano che l'uomo non sarebbe comunque stato in grado di gestire un potere divino e da esso si sarebbe lasciato, con il tempo, soggiogare e distruggere.⁷

Ricapitolando, se da una parte, attraverso la ragione e le meraviglie della scienza moderna l'uomo, oggi, può finalmente vivere libero da qualsiasi dio e può piegare liberamente la natura al suo volere, dall'altra, purtroppo, si è irrimediabilmente reso schiavo di un nuovo padrone. Questa volta, però, essendo un padrone che ha prodotto e generato da se stesso non basterà una rivoluzione per

⁶ È un celebre motto di Friedrich Nietzsche contenuto nella sua opera *La gaia scienza*. Si ritrova inoltre nel classico di Nietzsche *Così parlò Zarathustra* che è maggiormente responsabile della popolarità della frase. La morte di Dio è un modo per dire che l'uomo non sarà più capace di credere in qualunque ordine cosmico quando riterrà che non ne esiste uno. La morte di Dio condurrà, secondo Nietzsche, non solo al rifiuto della credenza in qualsivoglia ordine cosmico o fisico, ma anche al rifiuto dei valori assoluti stessi. AA.VV. [2008], p. 780

⁷ E. Severino [2009]. pp. 31-44

liberarsene ne, tantomeno, basterà, come invece è successo nell'Ottocento, una restaurazione degli equilibri tradizionali per riportare un attimo di serenità.

La schiavitù dell'uomo contemporaneo dalla tecnologia di uso quotidiano è una di quelle strade che, come detto poco sopra, non hanno ritorno. Inoltre, la liberazione dalle fatiche grazie all'impiego dei nuovi strumenti, non si è tradotta in una maggior soddisfazione personale o nell'apprezzamento del maggior tempo a disposizione, bensì si è tradotta nella produzione di uno spazio vuoto lasciato dalla fuga dei contenuti attivi della vita.

È, dunque, nel tentativo di colmare questo spazio interiore rimasto vuoto che si dovrebbe indirizzare la ricerca di quell'antidoto necessario alla cura della nostra società avvelenata.

Il pensiero forte e il mito di Chirone

Il primo passo potrebbe essere rintracciato nella considerazione, non banale, che nonostante la scienza abbia innescato un processo di dissoluzione dell'universo mitico, l'ideologia della scienza e della tecnologia è divenuta un mito essa stessa.

È chiaro, dunque, che non stiamo più parlando, in quest'ottica, di *demitizzazione*, ovvero di un vero e proprio smantellamento della struttura mitica della società, bensì stiamo parlando di *demitologizzazione* ovvero di un processo di sostituzione di una mitologia con un'altra.

Questa nostra riflessione trova una discreta verifica nell'analisi simbolica psicanalitica di C.G. Jung che, infatti, evidenzia come l'attività immaginale della psiche umana non può, in alcun modo, essere svuotata dai contenuti mitico-simbolici e archetipici che ne caratterizzano la natura specifica. Dunque, anche se volesse con volontà ferrea, l'uomo non potrebbe mai liberarsi completamente dalla propria struttura psichica immaginale e dalla produzione simbolica e mitica.

In questo processo di metamorfosi mitica, allora, è, in qualche modo, possibile evidenziare un vistoso processo di trasformazione socio-antropologico cui anche la filosofia ha generosamente dato il suo contributo. I temi mitici, infatti, rivelano un doppio simbolismo: uno metafisico e uno etico. Il primo simbolismo, quello metafisico, rimanda alle cause prime e lo troviamo specialmente nei miti della creazione che ci parlano del mistero della creazione stessa; il secondo ha a che fare con le lotte dell'uomo che individua il suo compito essenziale nella scoperta del senso della vita.⁸ Categorie di

⁸ Per questa particolare visione che qui stiamo esponendo si faccia riferimento a P. Diel, *Psychologie de la motivation - Théorie et application thérapeutique*, Éditions Payot, coll. « Petite Bibliothèque », Paris, 1947.

miti secondari raccontano, poi, le avventure e i combattimenti che l'uomo affronta per svelare questi misteri e dominare i propri cattivi desideri, conformandosi così ai voleri imposti dalla divinità creatrice. La spiritualizzazione sarà la sua vittoria, una volta giunto alla padronanza di se stesso e del mondo.

Inoltre è possibile riscontrare un parallelismo tra il funzionamento psichico umano e i simboli fondamentali contenuti nei differenti miti; perciò attraverso l'osservazione e lo studio del mutamento dei loro contenuti, i miti ci rivelano anche l'evoluzione dell'umanità.⁹

In questo universo in perenne movimento, allora, la realtà va ridisegnata e reinterpretata di continuo; i moduli di pensiero rigidamente impostati dal *Positivismo* devono trasformarsi, scombinarsi e ricomporsi per adattarsi ad un mondo mutevole che, oggi, grazie all'evoluzione continua ed esasperata della tecnologia, ha un elevatissimo tasso di obsolescenza.

Dunque, se l'uomo contemporaneo vorrà liberarsi, un giorno, anche da quel nuovo, prepotente e soffocante padrone dovrà, per forza di cose, morire a se stesso per rinascere come uomo nuovo e, in questo processo di morte e rinascita, se vorrà, non sarà solo: la riscoperta dei miti fondativi della storia dell'umanità potrà fungergli da solida e affidabile guida. Se saprà rivestirsi dei miti che sceglierà per orientarsi durante la sua rinascita e saprà diventare espressione viva di essi, il processo non sarà così doloroso; l'uomo scoprirà che rinunciare a un po' di quell'affermazione esteriore di se stesso per lasciare posto ad un'interiorità arricchente e nutriente non sarà un sacrificio così grande.

Inoltre è bene rilevare che, se incapaci di rinnovarsi e adattarsi, anche le civiltà più progredite possono soccombere a forze esterne cui viene permesso di agire, proprio da quell'incapacità di far fronte al nuovo di cui si è detto sopra.

Appare, dunque, inevitabile, il manifestarsi del conflitto tra il cosmo ordinato della realtà, costruita e voluta dall'uomo, e il caos generato dalla produttività inarrestabile dell'*élan vital*.

Tale conflitto giunge, in certe epoche, a tal punto da apparire come l'unica realtà tangibile di quel momento storico e si rivela come crisi, ovvero come stato di particolare sofferenza, difficoltà, privazione prima della fine.

Come si è detto poco sopra, il concentrarsi su particolari sempre più piccoli, su argomenti sempre più circoscritti, senza occuparsi mai della visione d'insieme dei problemi o di macro argomenti, ha

⁹ J. Ries [2005], p.179.

fatto si che, alla fine, pensatori e filosofi non avessero più nulla da dire. Questo modo di frammentare il sapere in tanti minuscoli saperi, isolati tra loro e sempre più circoscritti, ha fatto sì che, con il trascorrere dei decenni, si perdesse la capacità di interpretare il mondo secondo i principi generati dalle grandi categorie di pensiero fondamentali, capaci di raccogliere, nella contrarietà reciproca, l'inesauribile produttività del mondo stesso.

Questo disagio intellettuale era già sorto in Bergson poiché, sotto l'apparente omogenea razionalità imposta dalla mentalità e dal pensiero *positivista* di metà Ottocento, egli individua i fermenti di nuovi modelli teorici annunciati dagli sviluppi della scienza del tempo.¹⁰

Partendo dalla presa di coscienza che, nello scenario presentato dai nuovi programmi di ricerca delle scienze sperimentali, si usano termini che, a parità di semantica, non hanno significati identici e non indicano la medesima realtà, Bergson sceglie di porsi alla confluenza delle due linee di pensiero scaturite dalla frattura cartesiana: la linea materialistica e quella spiritualistica.

Secondo Bergson entrambe le linee errano poiché pretendono di escludersi a vicenda e quando, in qualche sporadico caso, tentano di riconciliarsi, si scontrano con problemi ontologici insolubili di cui abbiamo già ampiamente trattato in altra sede.¹¹

Grazie a Bergson, infine, di una cosa siamo certi: sia il pensiero materialistico che quello spiritualistico hanno seri problemi a rendere ragione, singolarmente, di fenomeni complessi in cui entrano in gioco sia fattori materiali che fattori spirituali.

Dunque è necessario provare a interpretare le grandi opposizioni delle categorie di pensiero assegnando loro un nuovo valore, generando una nuova modalità di osservazione.

In questa nuova modalità non deve esistere l'intento di annullare, in un'unità assoluta, gli opposti bensì deve esistere la volontà di risolvere la rigidità dei concetti, frantumati e incasellati in categorie di pensiero, in una relazione di straordinaria ricchezza in cui Essenza e Entità possano riacquistare quell'intimità perduta con l'avvento del *cogito* cartesiano.

Da ciò, vorremmo proporre l'esplorazione di un terreno di confine, attraverso la riscrittura del problema assumendo come punto di partenza il terreno della simbolica.

¹⁰ Possiamo portare, come esempio, il nuovo modello di spazio-tempo offerto, in quegli anni, da Albert Einstein con la sua teoria della relatività. A tale proposito Bergson scriverà un libro intitolato *Durata e simultaneità* in cui affronta proprio una riflessione temporale sul nuovo modello proposto da Einstein. Cfr. Civilini Rocco di Torrepadula [2012].

¹¹ Civilini Rocco di Torrepadula [2011], PP. 86-93

Nella specifica visione che intendiamo dare in questa sede, unità e pluralità, assoluto e relativo, verità e teoria, spirito e vita, finità e infinità, Essenza ed Entità non conservano più il loro carattere di *alternativa*, in quanto ricadrebbero nell'immobilità di un incasellamento secondo principi che rimandano, inevitabilmente, a un paradigma ideologico e culturale ben preciso; ma acquistano, piuttosto, un carattere di *complementarietà* che permette, attraverso una "fusione" ontologica, di rendere le cose del mondo espressione di infinito.

La nuova modalità di osservazione che proponiamo, cui abbiamo appena accennato, in realtà, come si può facilmente capire, non è affatto nuova. Si tratta di un sistema ben conosciuto e collaudato che ha la capacità di trasformare la storia dell'uomo in leggenda e la leggenda in mito.

Chiunque si avvicina al mondo simbolico avverte inevitabilmente che in esso esiste un valore logico, intuibile attraverso i sensi dell'anima, che supera il carattere di dimostrabilità o di validità obiettiva e si connette a intuizioni e percezioni spirituali che sottostanno alle manifestazioni della vita psichica di ciascun individuo e mettono in risalto una dimensione *altra*, esplicitando l'universalità dell'inconscio collettivo.

In definitiva attraverso il simbolo è possibile accedere a una visione relazionale delle grandi categorie di pensiero permettendo così, al filosofo che vi si appropria, di sciogliere ogni rigidità dogmatica concettuale e di dare al proprio pensiero la fluidità stessa della vita.

Abbiamo potuto osservare durante il nostro percorso eziologico come nella storia dell'Occidente, partendo da Cartesio in avanti, la filosofia abbia sempre avuto il compito di aprire uno spazio all'interno del quale era possibile lasciar germogliare i piccoli semi del pensiero e tale spazio è sempre stato il luogo in cui l'intenzione originaria dell'opera filosofica di svelare, manifestare, mostrare il principio di tutte le cose, si è certamente manifestata.

Tuttavia, a ben osservare, i mutamenti del pensiero dell'uomo occidentale hanno seguito i mutamenti dello spirito del tempo e si sono basati su processi creativi che hanno affondato le proprie radici all'interno dell'inconscio collettivo. Questi mutamenti costituiscono il corso nascosto degli eventi che scorre sotto la superficie degli avvenimenti storici effettivamente osservabili. Per questo l'uomo, per comprendere appieno la sua storia, ha bisogno del mito. Perché nel mito "si

racconta com'è stato fatto qualcosa e in che modo quel qualcosa ha incominciato a essere [...] il mito parla solo di cose reali, di ciò che è realmente accaduto, di ciò che si è manifestato”.¹²

Il mito, allora, non è un semplice frutto di fantasia, non è favolistico, è espressione intuitiva della realtà attraverso immagini simboliche; è l'orizzonte di riferimento del pensiero umano.

Il mito ha, dunque, per oggetto, la realtà e la storia profonda dell'uomo; è un modo *sapienziale* di leggere la storia stessa. Nel mito ogni singolo avvenimento è rappresentato dall'archetipo simbolico che gli corrisponde e trasformato in immagine poiché “se lo spirito utilizza le immagini per cogliere la realtà ultima delle cose è proprio perché questa realtà si manifesta in modo contraddittorio ed è quindi impossibile esprimerla tramite concetti”;¹³ il nostro linguaggio, infatti, tende all'esplicazione delle immagini simboliche con un'approssimazione sempre asintotica e mai pienamente adeguata.

Ad ogni modo, abbiamo assodato che, separandosi dalla visione simbolica e mitologica del mondo l'uomo moderno ha, lentamente, debilitato il fondamento del proprio pensiero sino a renderlo sabbioso e incapace di sostenere la benché minima idea. Ormai pensare, riflettere, immaginare, emozionare, è cosa da sciocchi; ciò che il pensiero debole è in grado di cogliere, oggi, sono solo i dati assiomatici che costituiscono le certezze del senso comune e le forme dei nuovi idoli tecnologici utili all'individuazione della propria identità.

È percorrendo questo sentiero che siamo giunti, nell'epoca contemporanea, a considerare come vero solo ciò che vediamo, tocchiamo, produciamo trasformando la materia, e a rifiutare tutto ciò che non ha consistenza concreta. L'uomo stesso è stato travolto dall'evoluzione di questo intricato processo del rapido divenire delle scoperte scientifiche che, paradossalmente, l'ha trasformato in un soggetto incapace di accettare il mutamento; l'uomo, oggi, si ritrova formato di sola materia che cerca, tra l'altro, di renderla la più statica possibile e si nutre di certezze apodittiche, con l'obiettivo di rendere impossibile il caso, stabilendolo e anticipandolo nel suo senso essenziale; trasformando, quindi, in *già esistente* ciò che in realtà è *ancora niente*.

Partendo da questo quadro sociale e assumendolo, momentaneamente, per vero, possiamo provare a proporre un modello simbolico di uomo cui poter guardare come esempio per trasformare il nostro pensiero contemporaneo in *pensiero forte*.

¹² M. Eliade [1956], p. 63

¹³ M. Eliade [1981], p. 18

Prima di ciò, tuttavia, è indispensabile comprendere che cos'è un *pensiero forte*: “un pensiero è forte in quanto è fondato, in quanto è costituito su incrollabili convinzioni. [...] Il pensiero forte è, intrinsecamente, un pensiero che unifica il diviso”. “È un pensiero che vuole ricostruire il vaso o i vasi infranti: è un pensiero della totalità”.¹⁴ Non si potrebbe esprimere questo concetto con parole più chiare.

Dunque, per risvegliare, dal profondo della nostra psiche, il *pensiero forte* è necessario assumere come immagine simbolica, a sua rappresentazione, qualcosa che abbia una totalità intrinseca come qualità distintiva.

L'immagine simbolica che vogliamo proporre come strumento di riflessione è quella di Chirone, il più celebre, il più saggio e il più sapiente dei centauri.

Intanto è necessario sapere che i Centauri sono creature mostruose, per metà uomini e per metà cavalli; il tronco superiore del corpo, testa compresa, è umana mentre la parte inferiore del corpo (indicativamente dalla vita in giù) è equina. I centauri vivono in grotte situate in montagna o nel profondo delle foreste, si nutrono di carne cruda, amano molto il vino (che, tra l'altro, reggono poco) e hanno abitudini comportamentali violente e brutali; solitamente sono raffigurati armati di clava o di arco ed emettono urla spaventose. La genesi mitica dei centauri li vuole figli del re dei Lapiti, Issione, e una sosia della dea Era, Nefele, dalla cui unione nacque, appunto, Centauro, capostipite di tutti i centauri.

Tra tutti loro alcuni Centauri si distinguono per caratteristiche profondamente differenti. Chirone, infatti, pur essendo un centauro a tutti gli effetti, ha comportamenti differenti dai suoi simili e non ha lo stesso temperamento selvaggio anzi, è ospitale e benevolo con gli uomini e non ricorre quasi mai alla violenza.

In effetti, Chirone, a ben guardare, ha una genealogia diversa rispetto ai suoi simili: egli nasce dagli amori di Filiria, una figlia di Oceano e Teti, e di Crono e questo fa di lui un membro della stessa generazione divina di Zeus e degli Olimpici.¹⁵

¹⁴ Ibid, p. 134

¹⁵ Esistono diverse versioni del concepimento da parte di Filira del figlio Chirone, tutte volte a spiegare la doppia natura del bambino. La più comune sostiene che Filira, per sfuggire al dio Crono, che la voleva per sé, si fosse tramutata in giumenta, ma che il dio, tramutatasi a sua volta in cavallo, anche per non attirare l'attenzione di sua moglie Rea, l'abbia violentata. Nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio si racconta invece che Crono si unì a Filira ingannando Rea, ma che la dea li sorprese insieme nel letto. Crono allora, balzò via e fuggì, mutandosi in cavallo. L'Oceanina, lasciato per la

Chirone, dunque, nato immortale, vive in una caverna sul monte Pelio, in Tessaglia, insieme alla moglie Cariclo ed è considerato uno dei maggiori addestratori di eroi dell'antica Grecia. Suoi allievi, infatti, sono stati Achille, Giasone, Asclepio, Aiace, Enea, Eracle e molti altri.

Ma cosa contraddistingue Chirone, non solo dai suoi simili ma tutti gli altri eminenti personaggi mitici dell'antica cultura greca?

Innanzitutto, bisogna rilevare che Chirone è un celebre medico, conosce la chirurgia e allorché Achille, bambino, ebbe la caviglia bruciata in seguito a operazioni di magia praticate su di lui dalla madre, Chirone sostituì l'osso mancante con un osso prelevato dallo scheletro del veloce gigante Damiso.

Inoltre, Asclepio¹⁶ imparò proprio da Chirone l'arte di curare e di guarire: “divenne così abile nel maneggiare i ferri chirurgici e nel somministrare erbe benefiche, che è ora onorato come il padre della medicina”.¹⁷

Chirone, quindi, ci offre un primo tratto distintivo di rara importanza ovvero la capacità di curare la vita del prossimo, di guarire, attraverso il suo operato, i mali degli altri portando sollievo e non solo tormento. Non è poca cosa se pensiamo che nell'antica Grecia, così come nei giorni attuali, lo scopo principale degli uomini fosse quello di sopraffare, di ledere, ferire e infierire, mai di curare, mai di essere d'aiuto. Forse Peleo, quando affidò a Chirone l'addestramento del figlio, sperava proprio che Achille non imparasse solo a essere letale per gli altri ma anche nutrimento curativo.

Chirone ci mostra come ha saputo dominare la sua natura mostruosa, diventando, più di ogni altro, simbolo dell'*oltreuomo*, capace di superare i limiti della sua natura e di gestire i propri istinti più volenti, incanalando le energie verso atteggiamenti costruttivi e positivi; Chirone è severo maestro di se stesso prima ancora di diventare maestro di divinità e di eroi, è l'uomo che non si limita a “fare” ma s'impegna ad “agire”, ovvero a rendere la sua azione una manifestazione di sé nel mondo.

Chirone, nella nostra personale interpretazione, rappresenta, il simbolo dell'uomo risvegliato che, comprendendo la propria natura, alla quale non può in nessun modo sottrarsi, si adopera, mai

vergogna il paese, andò sui monti Pelasgi, dove partorì Chirone *"metà uomo e metà cavallo"*. Cfr. Luisa Biondetti, *Dizionario di Mitologia Classica. Dei, eroi, feste.*, Milano, Euroclub, 1998 e Apollonio Rodio, *Argonautiche* I, 557-58; II, 1231-41.

¹⁶ In Grecia Asclepio veniva venerato come il dio della medicina e delle guarigioni.

¹⁷ R. Graves [1963], p. 156 – 50.e

arrendendosi, per poter migliorare se stesso e diventare, così, maestro per gli altri, mostrandosi come totalità di Essenza (la parte umana e spirituale) e Entità (la parte equina e materiale).

Dunque l'uomo che non vuole vivere di sola *res extensa*, l'uomo che non vuole permettere alla propria Ombra di vivere in nome e per suo conto, "ha dinanzi a sé la responsabilità di riconoscersi come totalità",¹⁸ ha il compito, se vuole approcciarsi a una vita piena, di abbracciare l'essenza interna delle cose e portarla a vivere nella forma; tuttavia "l'essenza non vuole adattarsi ai limiti di questa forma"¹⁹ dunque "è una brama dolorosa partorire l'infinito nel finito".²⁰

Ecco perché è tanto difficile intraprendere quel percorso di risveglio che porta la propria coscienza a rendersi consapevole che è proprio nel tentativo di comprendere *i misteri della cosa una*, nel tentativo di percepire il mistero della nostra esistenza, quel che riempie e muove la vita, l'*élan vital* che ci pervade, che l'uomo contemporaneo può ritrovare la forza del suo pensiero.

Al termine del nostro percorso eziologico abbiamo, per lo meno, scoperto che una possibilità di riscatto per questa società contemporanea che è più distruttrice che creatrice, più vinta che vittoriosa, più artefatta che autentica, c'è e, come sempre accade, per ogni problema sociale, necessariamente corrisponde una soluzione individuale; è qui che la figura mitologica di Chirone ci insegna non a rinnegare la nostra natura di uomini tecnologici e desacralizzati – che tra l'altro sarebbe impresa impossibile - ma a completare la nostra individualità con quella parte di noi, ormai sopita e spesso dimenticata, che ci trasforma da centauri in preda a comportanti socialmente selvaggi, in tanti piccoli Chirone, capaci anche di essere costruttori di cose che durano nel tempo.

Come si può notare, infine, da queste poche e sommarie righe, che non hanno alcun fine esaustivo, l'alienazione esistenziale della civiltà europea contemporanea può essere indicata da pochi e semplici concetti, tuttavia dalla loro comprensione e dal nostro impegno può dipendere il destino del nostro futuro.

¹⁸ C. Bonvecchio [2002], p. 135

¹⁹ F. Creuzer [1819], p.53

²⁰ Ibid.

Bibliografia

AA.VV.

- [1990] *Enciclopedia della mitologia*, ed. It. A cura di Carlo Cordiè, Garzanti Ed., Milano
[2008] *Enciclopedia di filosofia*, Garzanti Ed., Milano

BERGSON Henri-Luis

- *Œuvres*, édition du centenaire, PUF, Paris 1959, contiene:

- [1889] *Essai sur les données immédiates de la conscience*; trad. it. 1964, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Raffaello Cortina, Milano.
[1896] *Matière et mémoire*; trad. it. 1996, *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra il corpo e lo spirito*, Laterza, Roma-Bari.
[1900] *Le rire*, trad. it. 1916; *Il Riso*, Laterza, Roma-Bari.
[1907] *L'évolution créatrice*; trad. it. 2002, *L'evoluzione creatrice*, Raffaello Cortina, Milano.
[1919] *L'énergie spirituelle*; trad. it. 1991, *L'energia spirituale e la realtà*, Il Tripode, Napoli.
[1932] *Les deux sources de la morale et de la religion*, trad. it. 1995, *Le due fonti della morale e della religione*, Laterza, Roma-Bari.
[1934] *La pensée et le mouvant*, trad. it. 2001, *Il pensiero e il movente. Saggi e conferenze*, Olschki, Firenze.
- *Mélanges*, PUF, Paris 1972, contiene:
[1888] *Quid Aristoteles de loco senserit*
[1922] *Durée et simultanéité. À propos de la théorie d'Einstein*, trad. it. 2004, *Durata e simultaneità. A proposito della teoria di Einstein*, Raffaello Cortina, Milano.
[1992] *Lettere a Xavier Léon e ad altri* [contiene alcune lettere inedite in originale francese], Bibliopolis, Napoli.

BODEI Remo

- [2006] *La filosofia nel novecento*, Donzelli Editore, Roma.

BONVECCHIO Claudio

[2002] *La maschera e l'uomo. Simbolismo, comunicazione e politica*, Franco Angeli, Milano.

CIVILINI ROCCO DI TORREPADULA Emanuela

2012] *La filosofia del tempo*, Ed. Uroboros, Milano

[2013] *L'esperienza di Asdiwal: gesta di un eroe postmoderno?*, Métabasis n. 15, anno VIII

CREUZER Friedrich

[1819] *Symbolik und mythologie der alten völker*, trad. It. G. Moretti, *Simbolica e mitologia*, Editori Riuniti, Roma, 2004

ELIADE Mircea

[1956] *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino.

[1981] *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico e religioso*, Jaca Book, Milano.

FABRIS Adriano

[2012] *Etica delle nuove tecnologie*, Ed. La Scuola, Brescia

GRAVES Robert

[1963] *Greek myths*, Trad. It. E. Morpurgo, *I miti greci*, Longanesi, Milano, 1983

JUNG Carl Gustav

[1981] *Aion. Ricerche sulla storia del simbolo* in *Opere* (vol.9), Bollati Boringhieri, Torino.

[2004] *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, trad. di Elena Schanzer e Antonio Vitolo, Bollati Boringhieri, Torino.

SEVERINO Emanuele

[2009] *Gli abitanti del tempo. La struttura dell'Occidente e il nichilismo*, BUR, Milano.

VIOLA Paolo

[2004] *L'Europa moderna. Storia di un'identità*, Einaudi Ed., Torino



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.