

Agnese Pisoni

UN SILENTE RITORNO AL MITO

Perché la psicologia non può fare a meno del racconto epico

premessa di **Roberto Tagliaferri**





Studi sociali

NOVA DELPHI ACADEMIA

Il progetto, nato dall'esperienza editoriale Nova Delphi Libri, è finalizzato alla promozione di una maggiore diffusione della ricerca scientifica in campo umanistico. Si rivolge a Dipartimenti universitari, Enti di ricerca, Centri studi, Fondazioni, docenti, ricercatori e ricercatrici strutturati e non, afferenti agli ambiti disciplinari delle scienze umanistiche, storiche, storico-religiose, filosofiche, antropologiche, sociologiche, economiche, della formazione, degli studi di genere e di lingua e letteratura.

informazioni@novadelphi.com
www.novadelphi.it

COMITATO SCIENTIFICO

Enrico ACCIAI, Università degli Studi di Roma Tor Vergata | Giampietro BERTI, Università degli Studi di Padova | Andrea BRAZZODURO, University of Oxford (Inghilterra) | Alessandra BROCCOLINI, Sapienza Università di Roma | Daniela CALABRÒ, Università degli Studi di Salerno | Fabio CAMILLETTI, University of Warwick (Inghilterra) | Federica CANDIDO, Università degli Studi Roma Tre | Valerio CAPPOZZO, University of Mississippi (Stati Uniti) | Andrea CARACASI, Università degli Studi di Padova | Roberto CAROCCI, Università degli Studi Roma Tre | Camilla CATTARULLA, Università degli Studi Roma Tre | Alessandra CHIRICOSTA, Università degli Studi di Roma Tor Vergata | Giorgio DE MARCHIS, Università degli Studi Roma Tre | Marco DE NICOLÒ, Università degli Studi di Cassino | Marco DI MAGGIO, Sapienza Università di Roma | Federica GIARDINI, Università degli Studi Roma Tre | Pasquale IUSO, Università degli Studi di Teramo | Jefferson JARAMILLO MARÍN, Pontificia Universidad Javeriana (Colombia) | Sonia MONTECINO AGUIRRE, Universidad de Chile (Cile) | Sandro LANDUCCI, Università degli Studi di Firenze | Sabrina MARCHETTI, Università degli Studi di Venezia Ca' Foscari | Tito MENZANI, Università degli Studi di Bologna | Marco NOVARINO, Università degli Studi di Torino | Valentina PEDONE, Università degli Studi di Firenze | Mario PESCE, Sapienza Università di Roma | Ana Lía REY, Universidad de Buenos Aires (Argentina) | Fernando Diego RODRÍGUEZ, Universidad de Buenos Aires (Argentina) | Giorgio SACCHETTI, Università degli Studi dell'Aquila | Claudia SANTI, Università della Campania Luigi Vanvitelli | Sean SAYERS, University of Kent (Inghilterra) | Luciano VILLANI, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne (Francia) / Università degli Studi dell'Aquila.

Coordinatore: Roberto Carocci

Agnese Pisoni

UN SILENTE RITORNO AL MITO

Perché la psicologia non può fare a meno del racconto epico

premessa di **Roberto Tagliaferri**

NOVA DELPHI

Academia



© 2020 Nova Delphi Libri S.r.l., Roma

Testo sottoposto a valutazione
Peer Review

Sito internet: www.novadelphi.it
www.novadelphi.blogspot.com

ISBN: 979-12-80097-13-2

In copertina:
02 Blueprint da Genova a fior di pelle (particolare)
di Annalisa Pisoni Cimelli

Realizzazione grafica: Nova Delphi Academia

Un silente ritorno al mito

Perché la psicologia non può fare a meno del racconto epico

A mio padre

Premessa

di Roberto Tagliaferri¹

Il tedio, secondo Pessoa, consiste nell'assenza di una mitologia. La modernità ha voluto spegnere la mitologia, dando credito al pregiudizio di Platone, secondo il quale *mythos* è paragonato a un racconto di donnette (μῦθος γράδος),² simile a quello usato dalle nutrici per spaventare o distrarre i bambini. La scienza moderna si è imposta di uscire dai racconti mitici per dare una struttura oggettiva solida alla conoscenza del mondo, ma nell'odierno dibattito epistemologico è apparso chiaro che il "dato" ha alla base le sue credenze infondate, appunto come "mito del dato". Ludwig Wittgenstein sostiene che «a fondamento della credenza fondata sta la credenza infondata».³ La verità di una proposizione è legata allo sfondo, al sistema di riferimento, per cui «le proposizioni, che descrivono quest'immagine del mondo, potrebbero appartenere a una specie di mitologia».⁴ È davvero clamoroso che un epigono del positivismo

1 Roberto Tagliaferri è docente dei corsi: Fenomenologia del sacro e del rito, La religiosità popolare, Matrimonio e storia dei paradigmi liturgici presso l'Istituto di liturgia pastorale Santa Giustina a Padova; ha insegnato all'Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano) e alla Pontificia Università Lateranense (Roma). Si interessa di problemi epistemologici riguardanti la teologia e la liturgia in rapporto all'antropologia del rito. Autore di numerosi saggi e articoli sull'architettura dello spazio sacro e sui linguaggi estetici, ha pubblicato: *La «magia» del rito. Saggi sulla questione rituale e liturgica* (2006), *Percorsi d'arte. Per non morire di verità* (2007), *La tazza rotta. Il rito risorsa dimenticata dell'umanità* (2009), *Saggi di architettura e di iconografia dello spazio sacro* (2011), *Sacrosanctum. Le peripezie del sacro* (2013), *Il cristianesimo «pagano» della religiosità popolare* (2014), *Miti e credenze. La rivincita dell'immaginario simbolico* (2015), *L'altra Maria. Per una fede cristiana al femminile* (2019), *"I segni dei tempi". Una innovazione ecclesiale inquietante e sovversiva* (2020).

2 Platone, *Gorgia*, 527 a 4.

3 Ludwig Wittgenstein, *Della certezza. L'analisi filosofica del senso comune* (trad. it. di Mario Trinchero), Einaudi, Torino 1999, p. 41.

4 Ivi, p. 19.

logico tratti la scienza come un mito, come una credenza legata al contesto. Tutto questo evidentemente rimescola le carte del dibattito sul mito attorno ad alcuni nuclei scottanti: perché la mente in certe circostanze usa linguaggi mitopoietici per descrivere i fenomeni? Qual è il rapporto tra credenze e certezze? Vi è una verità a fondamento delle credenze? Qual è il ruolo dell'immaginario nella costruzione della conoscenza del mondo?

Il debito a Friedrich Wilhelm Schelling su questo fronte rimane imperituro perché per la prima volta va al fondamento del mito, in cui non ci sarebbe nulla da spiegare perché non avrebbe nessuna realtà fuori dalla coscienza. D'altra parte è denso di realtà coscienziale per cui gli dei sono spiegazioni, illustrazioni di quelle esperienze originali. «Gli dei che si susseguono gli uni agli altri si sono impadroniti realmente l'uno dopo l'altro della coscienza. La mitologia come storia degli dei si poté produrre solo nella vita stessa, dovette essere qualcosa di vissuto e di sperimentato».⁵ La mitologia come forma di vita starebbe nell'intersezione tra soggettivo e oggettivo.

L'impostazione epistemologica di Schelling sul mito come crocevia di soggettivo e di oggettivo, nonché la sua fondazione di tipo coscienziale, è sotto molti profili analoga a quella di Edmund Husserl, ma con la variante che il mito in Husserl sarebbe una coscienza più esplicita di tipo linguistico. Il processo mitologico in quanto processo coscienziale non è solo religioso, è universale perché riguarda tutti e non gli si può negare valore storico perché è un fatto reale.

La rimitologizzazione del mondo in epoca contemporanea trova la sua massima espressione nella psicanalisi nelle varianti freudiana e junghiana. Il conflitto non sarebbe tra errore e verità, ma tra una versione mitologica e un'altra. Il dibattito duro tra Freud e Jung sul mito li ha portati distanti fino allo scontro frontale. Nell'autunno del 1909, a due settimane dal ritorno dall'America, Jung disse a Freud: «L'archeologia, o piuttosto la mitologia, mi ha assolutamente conquistato». Al che Freud rispose: «Mi fa proprio piacere che anche Lei si stia interessando alla mitologia», aggiungendo: «Un po' di solitudine in meno... Spero che presto lei converrà come me che assai probabilmente la mitolo-

⁵ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Filosofia della mitologia* (trad. it. e cur. di Lidia Procesi), Mursia, Milano 1999.

gia è incentrata sullo stesso nucleo delle nevrosi». Quattro giorni dopo Jung riprese: «Per me non esiste più alcun dubbio su ciò che i miti più antichi e più spontanei tentano di esprimere: parlano nel modo più “naturale” del nucleo delle nevrosi». Freud era un po' preoccupato per queste pericolose associazioni che l'amico Jung faceva fra mito, religione e psicoanalisi.

Jung trovava in Freud grande diffidenza verso ogni espressione di spiritualità, letta naturalmente come “sessualità rimossa”. Questo rapporto insano con la sessualità, intesa come una sorta di *numinosum* fu motivo di discussione in una conversazione del 1910 sempre a Vienna. «Mio caro Jung – diceva Freud – promettetemi di non abbandonare mai la teoria della sessualità. Questa è la cosa più importante. Vedete, dobbiamo farne un dogma, un incrollabile baluardo». Jung chiese: «Un baluardo, contro che cosa?». La replica di Freud: «Contro la nera marea di fango» e qui esitò un momento, poi aggiunse «dell'occultismo».⁶

Jung rimase sconcertato da questo dogmatismo, che «non aveva a che fare col giudizio scientifico» perché era un impulso personale occulto, impossibile da condividere, simile a una religione inconscia, una *res religiose observanda*. L'irreligioso Freud «aveva ora stabilito un dogma, o piuttosto, al posto del Dio geloso che aveva perduto, aveva messo un'altra immagine, egualmente imperiosa, quella della sessualità... La “libido” assumeva il ruolo di un *deus absconditus*».⁷ Il nuovo principio numinoso laico aveva cambiato nome alla divinità religiosa, ma ne aveva mantenuto le funzioni, ovvero dominare l'ansia, il senso di colpa, la costrizione. «Non c'era nulla da fare contro questa unilateralità di Freud», era come accecato, risultando alla fine una «figura tragica».⁸

Freud aveva prodotto una nuova mitologia in sostituzione a quella religiosa antica. Una modesta verità veniva trattata come la verità finale con la presunzione di giudicare la verità precedente come “l'avvenire di un'illusione”. Un particolare “programma di verità” veniva contrabbandato come la verità prova-

6 Carl Gustav Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni* (a cura di Aniela Jaffé), Rizzoli, Milano 1979, p. 191.

7 Ivi, p. 192.

8 Ivi, p. 194.

ta dal supporto dell'empiria scientifica dell'analisi. Temeva che «la luce numinosa delle sue intuizioni sulla sessualità potesse essere estinta da una “nera marea di fango”. Così sorgeva una situazione mitologica: la lotta tra la luce e le tenebre».⁹

Il racconto di questo antefatto mitologico nel cuore della psicanalisi giustifica la ripresa della problematica mitologica nell'opera di Agnese Pisoni, che ha ricostruito l'oblio del mito e della sua messa in scena in Occidente, pur riconoscendone le tracce nelle liturgie cattoliche e nelle pratiche psicoterapeutiche. L'interesse dell'autrice è espresso in questi termini: «L'uomo greco e tutti i popoli che fanno uso del mezzo narrativo e della “messa in scena” delle possibilità archetipiche dell'essere umano, dispongono di uno strumento psicologico potente di crescita, perché aumenta, grazie alle storie narrate una presa di coscienza del sé. Anche se, in effetti, non dovremmo dare per vero con eccessiva facilità la corrispondenza tra catarsi aristotelica e ciò che avviene in noi moderni durante la visione di una tragedia. Il fenomeno, forse si è perso. Oppure si è rifugiato in altre pieghe della realtà, come si vuole sostenere, nella psicanalisi, cambiando forma e frastagliandosi, continuando però a portare avanti il suo compito».

Il valore di questa ricognizione del mito è la sua declinazione con il teatro per un'efficacia catartica. «La tragedia era pensata come vero e proprio rito religioso che attua il mito: l'epica prende forma, il mito si fa rito». Con l'ausilio di René Girard sul valore catartico del sacrificio si ribadisce la tesi della violenza metamorfizzante del capro espiatorio, culminante nella violenza subita da Cristo nel Nuovo Testamento, che salva l'umanità. Citando Michele Alessandrelli l'autrice si spinge a dichiarare che «la tragedia coglie l'ossatura eidetica che si esemplifica in ogni accadere reale. Solo il mito è capace di creare questa connessione tra contingenza, storia personale, passioni vissute e senso di vita, fine di ciò che accade».

Una tesi impegnativa, che corrobora la connessione tra semantica e pragmatica nel dibattito odierno e che invoca una fuoruscita dalla semantizzazione ideologica prevalente nell'epistemologia occidentale a favore di un'estetica delle percezioni, che ha nel corpo il centro della conoscenza pragmatica, o *praktognosia*

9 Ivi, p. 196.

come viene indicata da Maurice Merleau-Ponty. Come afferma Alessandrelli, di cui l'autrice si fa interprete, «il problema della catarsi non è più semantico, ma psicologico ed esistenziale».¹⁰ È il programma di Antonin Artaud contro la critica testuale, contro l'idolatria dei capolavori per un "teatro della crudeltà", che metta al centro non la parola ma il gesto.¹¹ L'effetto *lava* del vulcano nel teatro è evocato come *magia*, che è la parola più ricorrente dello scrittore francese per esprimere la nozione di *crudeltà*. «Propongo che si ritorni in teatro a quell'idea magica elementare, ripresa dalla psicanalisi moderna, che consiste nell'ottenere la guarigione di un ammalato facendogli assumere l'atteggiamento esteriore della condizione cui si vorrebbe riportarlo».¹² La crudeltà del teatro è la forza, l'efficacia magica, che ingaggia nervi e cuore degli spettatori. «Questo modo poetico e attivo di considerare l'espressione sulla scena, ci porta sotto tutti i riguardi ad abbandonare l'accezione umana, attuale e psicologica del teatro, per ritrovare l'accezione religiosa e mistica di cui il nostro teatro ha smarrito completamente il senso».¹³ È la follia dei riti, l'esuberanza e l'agitazione delle *trance* rituali.

Il Teatro della Crudeltà vuole ricorrere allo spettacolo di massa; cercare nell'agitazione di masse numerose, ma convulse e scaraventate

10 Michele Alessandrelli, *L'ordito della vita: esperienza del divino nella "Poetica" di Aristotele*, "Lexicon Philosophicum. International Journal for the History of Texts and Ideas", vol. 3, 2015, p. 61.

11 Basta con la pedanteria della critica testuale, basta con l'idolatria dei capolavori, che alimenta il conformismo borghese e allontana la folla dal teatro. Una volta scritta una poesia bisognerebbe gettarla per uscire dall'immobilismo e per la venerazione per ciò che è stato scritto in una sorta di autocompiacimento estetico che è un voyeurismo e non un atto dello spirito. Bisogna cambiare teatro perché bisogna cambiare questa civiltà. Di qui l'urgenza di un teatro della crudeltà, che ovviamente non ha niente a che fare con la violenza di Jack lo squartatore, o di qualche terrorista sanguinario, ma con l'impressione di qualcosa di finale come la possibilità che il cielo ci voli in testa. Questo è il primo scopo del teatro. O si ritorna a queste «necessità centrali, trovando un'analogia fra un gesto compiuto nella pittura o a teatro e quello che compie la lava nell'eruzione di un vulcano, o dovremmo rinunciare a dipingere, a sproloquiare, a scrivere e a fare qualsiasi altra cosa», Antonin Artaud, *Il teatro e il suo doppio. Con altri scritti teatrali* (a cura di Gian Renzo Morte, Guido Neri), Einaudi, Torino 2006, p. 197.

12 *Ibid.*

13 *Ivi*, pp. 163-164.

l'una contro l'altra, un po' di quella poesia che esiste nelle feste e nelle folle, i giorni, oggi troppo rari, in cui il popolo si riversa nelle strade. Se vuole ritrovare la sua necessità, bisogna che il teatro ci restituisca tutto ciò che è nell'amore, nel delitto, nella guerra o nella pazzia.¹⁴

A questa deriva contro il teatro letterario si unì anche la nuova religione palestinese, che invase l'impero, romano in età imperiale, anche se il giudizio deve diventare al riguardo meno schematico, dal momento che il cristianesimo, pur avendo un forte accento carismatico e contro le pompe del teatro, alla fine accolse i riti e la religiosità popolare dei pagani per mediare la fede tra i tempi, in attesa dei cieli nuovi e della terra nuova. Il mito che si fa teatro della crudeltà: una vicenda che ha bisogno di affermarsi in un Occidente alla deriva e sommerso dalle parole. È l'invito di Jorge Luis Borges nella poesia *Il principio*, che commenta in modo esemplare la riflessione di Pisoni:

Due greci stanno conversando: forse Socrate e Parmenide.

Convienne che non si sappiano mai i loro nomi; la storia sarà così più misteriosa e più tranquilla.

Il tema del dialogo è astratto. Talvolta alludono a miti nei quali entrambi non credono.

Le ragioni che adducono possono abbondare in errori e non hanno uno scopo.

Non polemizzano. E non vogliono né persuadere né essere persuasi, non pensano né a vincere né a perdere.

Sono d'accordo su una sola cosa; sanno che la discussione è la non impossibile via per giungere a una verità.

Liberi dal mito e dalla metafora, pensano o cercano di pensare.

Non sapremo mai i loro nomi.

Questa conversazione tra due sconosciuti in un luogo della Grecia è il fatto capitale della Storia.

Hanno dimenticato la preghiera e la magia.¹⁵

¹⁴ Ivi, p. 201.

¹⁵ Jorge Luis Borges, *Tutte le opere*, vol. II (a cura di Domenico Porzio), Mondadori, Milano 2002, p. 1341.

Introduzione

Hanno dimenticato la preghiera e la magia.
Jorge Luis Borges

Il mito è veramente scomparso in Occidente?

Apparentemente, nelle case e nelle comunità occidentali da molto tempo il mito non ha più dimora.

Questo saggio si propone di osservare come il fenomeno umano del racconto del mito e del mitologizzare (storie individuali, comunitarie, eventi, oggetti, idee, scopi), in realtà, sopravviva come fenomeno “carsico”,¹ che quindi emerge e riemerge da sempre, anche dopo la strenua lotta che l'Illuminismo fece per catalogarlo come totalmente irrazionale. Una mentalità soffocante, quella illuminista, che accantona completamente l’“irrazionale” nell’approccio dell’uomo al mondo.

Certo, la mentalità sette-ottocentesca si fa ancora sentire. Eppure siamo noi, non sempre totalmente consapevoli,² che ripresentiamo il mito come qualcosa di spontaneo e naturale; questo è già stato notato da Eliade: «[c]erti “comportamenti mitici” sopravvivono ancora sotto i nostri occhi. Non si tratta

1 Mi riferisco al fenomeno di “immersione” e “riaffioramento” di alcuni temi di cui parla Paolo Fontana: «Il lavoro del recepire si dipana seguendo le tracce di fiumi carsici che s’ingrottano e riemergono nei momenti e nelle modalità più impensate», Paolo Fontana, *Santi e iniziati. Peripezie nella mistica moderna*, Carocci, Roma 2003, p. 11.

2 È difficile ammetterlo, ma la mente umana tende a mitologizzare parecchi aspetti della realtà, soprattutto quelli che trattano dell’origine dell’uomo. Vengono mitologizzate per esempio teorie scientifiche non totalmente provate, che sono, appunto, ancora in via di conferma e a cui si associano idee che a ben vedere risultano false, vedi ad esempio: Smith Cameron McPherson, Charles Sullivan, *I falsi miti dell’evoluzione. Top ten degli errori più comuni*, Dedalo, Bari 2008 o ancora la formidabile critica al programma adattazionista presente in Stephen Jay Gould, Richard Charles Lewontin, *I pennacchi di San Marco e il paradigma di Pangloss. Critica del programma adattazionista* (trad. it. di Marco Ferraguti), Einaudi, Torino 2001.

propriamente di “sopravvivenza” di una mentalità arcaica, ma certi aspetti e funzioni del pensiero mitico entrano nella costituzione dell’essere umano». ³

L’interrogativo che emerge è sull’origine di questa “resistenza” del mito, che supera ancora gli attacchi del razionalismo. Seguiremo gli indizi, come farebbero dei buoni detective, che ci porteranno al centro delle esigenze del cuore dell’uomo: è infatti inscritta nell’animo umano l’esigenza del racconto, di archetipico e perciò del mito.

Il fenomeno carsico del mito riemerge in molti modi, rispondendo a un bisogno di cura e d’individuazione in cui giace l’essere umano, dettati soprattutto dal fatto che è la storia di un popolo a mostrargli la sua identità. Queste esigenze sono insite nell’animo e perciò il mito, naturale risposta a tali esigenze, non scompare del tutto, ma può rimanere presente e silente per molto tempo, scendendo nelle grotte più profonde dell’inconscio umano, sia individuale che collettivo, e poi riemergendo con volti nuovi e impensati.

Quando, anche per i più disparati motivi, la trama degli eventi storici soffoca la risposta ai bisogni dell’uomo, essa riaffiora fisiologicamente in nuova veste, come quando per un neonato orfano di madre si cercherà una madre adottiva, perché quello è il suo bisogno, e non lo si abbandonerà al suo destino infausto.

Con questo saggio si formula la proposta di considerare la psicologia come una delle nuove vesti con cui il mito ha deciso di ritornare a saziare l’animo umano, così esigente di racconti che gli indichino una direzione da seguire. Non per questo si vuole relegare la psicologia a mera copia del mito, anzi: alla psicologia appartiene lo statuto di scienza e le si deve il merito di aver dato all’uomo, orfano di modelli epici, un contenuto a cui aggrapparsi.

Passeremo attraverso l’azione curativa del rito allo scopo di individuare il nesso tra mito e psicanalisi, prendendo come esempio campione la tragedia greca e non dimenticando mai il consiglio di Ortega y Gasset:

3 Mircea Eliade, *Mito e realtà* (trad. it. di Giovanni Cantoni), Edizioni Borla, Roma 1993, p. 216.

Se siamo sinceri, dobbiamo riconoscere di non capirla. La filologia non ha ancora sufficientemente preparato i nostri organi ad accogliere in sé la tragedia greca. Forse non esiste creazione artistica più fortemente intrisa di motivi puramente storici, transeunti. Non dimentichiamoci che ad Atene la tragedia era un'azione di culto, e dunque si svolgeva non tanto sulla scena quanto nell'animo degli spettatori. Un'atmosfera extrapoetica, la religione, avvolge teatro e pubblico. Quanto di tutto ciò si è salvato ed è giunto fino a noi può essere paragonato al libretto di un'opera di cui non abbiamo mai sentito la musica; è il rovescio di un tappeto: estremità di fili colorati che provengono dal diritto, che è stato tessuto dalla fede. Ma nella ricerca sulla fede degli Ateniesi entrano in campo purtroppo i grecisti: a loro non riuscirà di ricostruirla. E fino a quando essi non faranno progressi, la tragedia greca resterà per noi un testo scritto in una lingua di cui non possediamo il vocabolario.⁴

Per analizzare il fenomeno della tragedia, di come incarna il mito nel rito e di come questo fosse ancora vivo nella liturgia cristiana con il sacrificio, ci verranno in soccorso i concetti girardiani di mimesi del modello e di desiderio mimetico, per unire il quadro composto da mito, rito, tragedia, liturgia e psicoanalisi.

Infine, vedremo come le teorie e le tecniche utilizzate nella psicanalisi non si discostano dagli esempi utilizzati di mito e rito, confermando l'idea proposta in questo saggio, ovvero l'idea di considerare la psicanalisi come la nuova riproposizione del mito in veste scientifica, assieme alla narrazione letteraria e fumettistica.

Cosa questo saggio non è

Uno studio sistematico sulla relazione tra mito e psicologia sarebbe vastissimo, visto l'immenso dibattito sul mito, la sua origine, la sua funzione e, per di più, il suo rapporto con la psicologia rende quasi impossibile padroneggiare entrambe le materie, se non utilizzando una posizione teorica precisa, e dunque mi sono posta questa domanda. Come meglio incominciare un saggio? Probabilmente dicendo di cosa esso non parla.

⁴ José Ortega Gasset, *Meditaciones del Quijote*, I, 17, trad. in Károly Kerényi, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, Adelphi, Milano 1994, p. 290.

Questo libro non ha lo scopo di discutere lo statuto ontologico della psicologia come scienza, né di accusare la psicologia di essere un eccesso rispetto ai bisogni umani.

Nonostante questo, vedremo che le esigenze prima elencate non suonano nuove, ma sono fondamentali, sempre manifestatesi e soddisfatte nei modi alternativi della creatività umana: due di questi modi sono i fenomeni di *mimesi* e *catarsi* degli antichi greci.

Tanto meno, questo saggio non vuole discutere il carattere ontologico del mito, cioè pretendere di decidere se siano le nostre menti a generare il mito, o se l'avvenimento del mito ha una collocazione temporale precisa o né l'una né l'altra.⁵ In ogni caso, fenomeno religioso, mito, rito e anima sono temi che s'intrecciano senza sforzo, perciò non potremo fare a meno di indagare anche il rito come fu quello inscenato nella tragedia sotto l'aspetto di fenomeno psicologico collettivo.

Come già detto la vastità degli argomenti trattati, mi ha costretto a "navigare a vista", rendendo inevitabile fare un continuo confronto con quelle che per me sono state "stelle polari", ovvero la tragedia greca e i suggerimenti filosofici che mi hanno permesso di tracciare la rotta per la meta.

Raccogliendo i buoni suggerimenti del filosofo russo Pavel Florenskij⁶ e del fenomenologo delle religioni Walter Friedrich

⁵ Il dibattito è sterminato: ringrazio il professore Andrea Villafiorita per gli illuminanti suggerimenti bibliografici e di avermi fatto da guida su questo tema, consigliandomi Leo Scheffczyk, *La creazione come apertura alla salvezza*, Lateran University Press, Città del Vaticano 1997, cap. 2, par. 3, in cui si sostiene che i miti in generale, a parte quello cristiano, sono regolati fondamentalmente da una visione circolare della storia. Eccezione, appunto, sarebbero i miti di *Genesi*. Ad ogni modo, possiamo trovare almeno tre tipi di tendenze: quella anti-storica (il mito non parla di avvenimenti reali), quella astorica (il mito è vero ma non corrisponde a un evento del passato, piuttosto si limita a essere vero sempre, perché accade nell'inconscio di ogni essere umano) e quella storica (il mito è vero, cioè possiamo trovare un evento storico fondante il racconto). Notiamo come, se per la prima e la seconda tipologia, per loro natura, è impossibile includere le altre due tipologie, per la terza, invece, nulla le impedisce di includere in sé la seconda (ma non ovviamente la prima). Riguardo al nostro argomento, ci limitiamo a escludere la prima corrente, anche se non potremo evitare, per forza degli elementi analizzati, di dare supporto alla terza.

⁶ Florenskij parla con acutezza della tragedia greca come qualcosa che avanza con forza nella coscienza dello spettatore, «un'unità atemporale» in cui

Otto,⁷ studieremo i passaggi che partono dal mito e lo considerano in quanto racconto reso presente dal rito e interpretato per antonomasia nel teatro greco e poi nella liturgia cristiana. Il tentativo di interrompere questi passaggi a opera del pensiero illuminista ha fatto prendere nuove forme al mito, ad esempio, facendolo rientrare a pieno titolo nel *pantheon* delle scienze come psicanalisi. Vedremo infatti che psicanalisi, mito e tragedia sono fortemente interconnesse, anche in alcune tecniche terapeutiche di grande successo. In fondo il celeberrimo psicanalista svizzero Jung afferma che il sogno è «un teatro in cui chi sogna è scena, attore, suggeritore, regista, pubblico e critico insieme»,⁸ dunque, in un certo senso, anche il teatro è come un sogno a occhi aperti, oggetto per antonomasia della psicanalisi. Per quanto riguarda il rapporto attuale tra mito e psicologia in occidente, ho concluso con un percorso sui possibili punti di contatto tra Chiesa cattolica e terapia psicanalitica, alimentati da un'antropologia di stampo cristiano e ho cercato, indicando delle figure non molto conosciute, di dare una risposta personale alle preoccupazioni che la rinuncia al mito provoca in ambienti cristiani.⁹

«i suoi elementi successivi crescono l'uno sull'altro e l'uno con l'altro, intrecciandosi sempre più fittamente e formando un'unità indissolubile, in cui tutto è correlato a tutto»; per il filosofo russo la «tragedia delle tragedie» è rappresentata dall'*Edipo re* di Sofocle perché questa «si contrae in modo totalizzante nella coscienza, configurando l'archetipo di qualsiasi tragedia, la tragedia stessa per antonomasia», Pavel Aleksandrovič Florenskij, *Lo spazio e il tempo nell'arte*, Adelphi, Milano 1995, p. 157.

7 «L'illuminista dei giorni nostri non crede infatti più ai demoni, ed al loro influsso sulla vita fisica e psichica dell'uomo. È convinto che la scienza abbia dimostrato l'erroneità di quel modo di pensare grazie alla sua stringente spiegazione causale dei fenomeni anormali, [...] non è però neppure sfiorato dall'eventualità che la mentalità antica potesse poggiare su esperienze che il pensiero scientifico non è in grado di confermare o contraddire. E questo proprio nel momento in cui anche la psicoanalisi e la psicoterapia iniziano a impazzire quanto i loro fondamenti! Ma non è che un esempio fra molti. Dovremmo davvero chiamare tutto ciò illuminismo, o non piuttosto oscurantismo, dato che poggia sull'opinione avventata secondo cui noi "sappiamo" mentre gli Antichi erano "ignoranti"?», Walter Friedrich Otto, *Il mito* (a cura di Giampiero Moretti), Il Melangolo, Genova 1993, p. 73.

8 Carl Gustav Jung, *Opere*, vol. 8 (a cura di Luigi Aurigemma), Bollati Boringhieri, Torino 1976, p. 285.

9 «L'allergia contro ogni contaminazione mitica ha inquinato la stessa

Altre brevi avvertenze

Leggendo il saggio il lettore potrebbe restare sinceramente deluso dall'assenza della distinzione tradizionale tra mito, leggenda, fiaba e favola. Per le intenzioni del libro, sarebbe stata una distinzione superflua e ininfluyente sul contenuto, perciò ho trattato come facenti parte dello stesso assortimento i sopracitati tipi di racconto: i motivi si intuiranno in seguito.¹⁰

Altro importante avvertimento è l'assenza di una chiara presa di posizione tra teorie consolidate sul mito. Come detto in precedenza, l'ontologia del mito non è nostro oggetto, ma non lo è neanche l'ermeneutica sociologica sul mito. Perciò né strutturalismo (Lévi-Strauss) né funzionalismo (Malinowski) né simbolismo¹¹ saranno nostre teorie alleate, ma lo potranno essere tutte e tre, per il tempo necessario nel quale ci muoveremo a nostro piacimento tra le particolari fenditure che esse ci offrono, scegliendo da quale luce farci illuminare per non rimanere impigliati in rigide reti concettuali.

teologia cristiana, che tenta di dare fondamento alla fede legandola alla storia in una modalità distorta perché affida ai criteri di storicità gran parte della verità del suo messaggio», Roberto Tagliaferri, *Miti e credenze. La rivincita dell'immaginario simbolico*, Cittadella Editrice, Assisi 2015, p. 6.

10 A tal proposito, interessante è il testo di Claude Calame, *Mito e storia nell'Antichità greca*, Dedalo, Bari 1999.

11 Cfr. Roberto Tagliaferri, *Miti e credenze*, cit., pp. 28-65.

Un silente ritorno al mito.
Perché la psicologia non può fare a meno del racconto epico

Premessa di Roberto Tagliaferri	pag. 11
Introduzione	17
Il mito è veramente scomparso in Occidente?	17
Cosa questo saggio non è	19
Altre brevi avvertenze	22
Capitolo 1	23
Che cos'è il mito?	23
Il mito come narrazione ordinatrice	27
Mito e teatro greco	31
Il mito come narrazione mimetica e catartica	32
Definire e categorizzare il mito	35
Capitolo 2	41
Il teatro come formazione	41
Il teatro come liturgia	43
Il sacrificio	44
Il fine della tragedia	46
La psicologia nel mito	47
La liturgia come purificazione e il suo progressivo declino	50
La perdita del nesso liturgia-purificazione	52
Capitolo 3	55
La nascita della psicologia e della psicoanalisi	55
Il mito nella psicologia	56
Mito, teatro e terapia	60
La narrazione popolare	61
La narrazione come cura	63
Vero mito, falso mito	64
Conclusioni	67
Occultare il manifesto	67
Manifestare l'occulto	80
Appendice	83
Curiosare nei falsi miti: dall'oscurità alla luce, dall'Illumi- nismo al Medioevo	83
Bibliografia	87