

7008 + 1w 7015

1984

IN PITAGORA 2000

265

Indice

Prefazione

Introduzione del G.M. Armando Corona	Pag. 9
Prolusione del G.M. degli Architetti Virgilio Gaito	» 11

Le relazioni

A. BAUSANI - <i>Pitagora e l'Islam</i>	1230 »	23
M. BIANCA - <i>Ordine e disordine come strutture dell'essere e come categorie della conoscenza</i>	7008 »	33
D.A. CONCI - <i>I numeri e le cose: le radici di un antico enigma culturale</i>	7009 »	43
F. FRANCIOSI - <i>Risultati scientifici e intuizioni nell'astronomia di Pitagora e dei suoi discepoli</i>	1242 »	57
M. GUALTIERI - <i>Riflessi del pensiero di Pitagora sulle arti figurative in Magna Grecia</i>	1258 »	61
R. HAASE - <i>L'armonia pitagorica ieri, oggi e domani</i>	1251 »	71
D.J. HOFSSOMMER - <i>Pitagora: un matematico dell'antichità</i>	1254 »	83
K. HUBNER - <i>La razionalità del mito</i>	7010 »	87
P. IMPARA - <i>Il Neopitagorismo e la rifondazione dell'immateriale</i>	1265 »	97
V. LAZZERONI - <i>L'escatologia pitagorica nella tradizione occidentale</i>	1261 »	109
T. LIPPARINI - <i>Geometria simbolica e insegnamento esoterico. Influssi pitagorici nella Massoneria</i>	1263 »	116
M. MORAMARCO - <i>Pitagora, la Massoneria e l'India</i>	1273 »	119
B. PARODI - <i>Il modello mitico di Pitagora</i>	1277 »	127
H. REINALTER - <i>Utopia</i>	7011 »	133
P. ROBERTI - <i>Approccio alla convergenza tra Pitagorismo e Buddismo</i>	7012 »	139
A. SZABO - <i>Il Pitagorismo e la matematica deduttiva</i>	1289 »	145
C. TÖROK - <i>Nuove ricerche sul verbo di Pitagora</i>	1290 »	151

Le comunicazioni

A. COCCHI - <i>Vitto pitagorico per uso della medicina</i>	1239 »	159
C. GENTILE - <i>Ai Liberi Muratori del Mezzogiorno (per un avvenire che è di tutti)</i>	7013 »	178
C. GENTILE - <i>L'avvenire pitagorico nel Rito di Memphis e Misraim</i>	1244 »	184
I RESTI - <i>Tavola pitagorica e quadrati magici</i>	1283 »	197
C. VITALI - <i>Il numero e il possesso della natura</i>	7014 »	208

7015
ANONYMAUS
1984

266

Interventi e dibattito

C. PELLEGRINO - <i>Gli incommensurabili</i>	»	213
B. PARODI - <i>Risposta a C. Pellegrino</i>	»	214
F. GAETANO - <i>Domanda a M. Moramarco</i>	»	216
M. MORAMARCO - <i>Risposta a F. Gaetano</i>	»	217
N. ARIANO - <i>Domanda a M. Bianca</i>	»	218
M. BIANCA - <i>Risposta a N. Ariano</i>	»	218
S. HÖBEL - <i>Rapporti della Tradizione Pitagorica con la dottrina dei cicli cosmici</i>	»	220
M. MACALE - <i>La rivoluzione interiore del Pitagorismo e l'educazione</i>	»	222
U. BARTOCCI - <i>Pensiero pitagorico e visione dualista della matematica</i>	»	226
A. SZABO - <i>Risposta a U. Bartocci</i>	»	229
D.A. CONCI - <i>Risposta a U. Bartocci</i>	»	230
M. BIANCA - <i>Risposta a U. Bartocci e a D. A. Conci</i>	»	232
P. BOLDRIN - <i>Tradizione e Neoplatonismo</i>	»	233
G. PUCCI - <i>Ricordo che fa rivivere</i>	»	235
F. FRANCIOSI - <i>Considerazioni finali</i>	»	237

Chiusura del convegno

A. SZABO - <i>Saluto</i>	»	241
V. GAITO - <i>Saluto</i>	»	242
A. CORONA - <i>Saluto</i>	»	243

Le manifestazioni culturali

M. MONALDI - <i>Arti visive</i>	»	247
<i>Concerto</i>	»	259
A. COLOMBO - <i>"Tonzhalen"</i>	»	261

7015

IN: PITAGORA 2000

Kurt Hubner

LA RAZIONALITÀ DEL MITO

Nato a Praga nel 1921

Direttore del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Kiel

1951 — Dottorato in Filosofia all'Università di Kiel

1955 — Abilitazione presso l'Università di Kiel

1961 — Professore ordinario all'Università tecnica di Berlino

1962 — Professore onorario alla Libera Università di Berlino

dal 1971 — Professore dell'Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Germania

Membro della Commissione Scientifica per i Congressi Mondiali di Filosofia nel 1978 e nel 1983.

Membro del Comitato Direttivo della Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie.

Membro del Joachim - Jungius - Gesellschaft der Wissenschaften di Amburgo

Membro corrispondente dell'Académie Internationale de Philosophie des Sciences di Bruxelles.

Campi particolari di ricerca:

Teoria della Scienza

Storia della Scienza

Teoria delle culture non scientifiche

Pubblicazioni (tra le altre):

"Leib und Erfahrung in Kants Opus postumum" 1953.

"Beiträge zur Philosophie der Physik" (1963).

"Der systematische Zusammenhang von Natur und Geschichtswissenschaften" (1978)

"The Concept of Truth in a historicistic Theory of Science" (1980)

"Kritik der wissenschaftlichen Vernunft" Freiburg 1979 tradotta in Inglese, Italiano e Spagnolo

"A philosophical discussion of the time concept in physics" (1980)

* * *

1.

All'inizio del nostro secolo, la pubblicazione di alcune opere sui fondamenti delle culture mitiche destò un certo scalpore; fra gli autori di tali opere citiamo: W.R. Smith, F.G. Frazer, J.E. Harrison, E. Durkheim /1/.

Il neo-kantiano E. Cassirer si trovò allora di fronte ad un problema piuttosto complesso: da una parte, secondo la filosofia kantiana, ogni conoscenza ed esperienza è basata su precise categorie e forme d'intuizione che costituiscono i principi a priori necessari alla conoscenza; dall'altra parte, tuttavia, la lettura delle opere sopra citate portava Cassirer a concludere che nel mito vengono applicate categorie e forme d'intuizione diverse da quelle che nella Critica della Ragion Pura sono considerate necessarie a priori. Com'era possibile tutto ciò? e, soprattutto, come risolvere tale contraddizione?

Come spesso succede, la risposta che Cassirer ci ha fornito, a nome del trascendentalismo kantiano, ebbe meno importanza storica della domanda stessa.

Infatti, è proprio dopo aver formulato la domanda che si è potuto mettere bene in evidenza

che anche l'insieme delle concezioni mitiche è basato su un sistema di nozioni ed intuizioni che possiamo definire gli elementi a priori del mondo mitico.

Cassirer utilizzava le categorie e le forme di intuizione Kantiane per scegliere, classificare ed interpretare i fatti rapportandosi alla storia della civiltà che le opere citate gli avevano comunicato /2/. Si chiedeva perciò: Che significato hanno, nel mito, lo spazio e il tempo, che senso dà il pensiero mitico alle categorie della quantità, della qualità, della relazione (alla quale, per esempio, appartiene anche quella della causalità) e, ancora, che senso dà alla modalità, vale a dire, alle nozioni di realtà, possibilità e necessità? Utilizzando le fonti storiche di cui disponeva, Cassirer riuscì a dare una descrizione completa di tale sistema di categorie ed intuizioni, sistema che secondo lui appartiene ai fondamenti a priori dell'esperienza mitica.

Egli ha così individuato i presupposti per rispondere alla nostra domanda, cioè sapere come un tale sistema possa esistere pur essendo diverso da quello che Kant ha considerato la base necessaria d'ogni coscienza ed esperienza. La risposta di Cassirer, in breve, è questa: L'uomo mitico si serviva già delle categorie kantiane, ma non ne aveva coscienza. Sarebbe stato necessario un lungo processo storico perchè le si potesse concepire a pieno; la loro forma mitica non riflette altro che il timido inizio di questo sforzo. Cassirer definisce tale processo "genesì logica" /3/. Così, per esempio, la nozione di causalità intesa come forza, secondo Cassirer, "ha dovuto attraversare la sfera della concezione mitica dell'efficacia... prima di scomparire nelle equazioni matematiche e logiche". /4/.

C'è comunque in Cassirer una certa riabilitazione del pensiero mitico. Ciò che il mito offre a suo parere non è semplicemente l'errore, la superstizione o le chimere, come di solito si crede:

le basi della conoscenza che il trascendentalismo esige sono già presenti nel mito, pur se legate ancora a forme sensuali e metaforiche.

Se riflettiamo su questo in maniera sistematica, per analisi logica quindi, la visione acquista sempre maggior chiarezza fino a che, eliminate le impurità del mito, non raggiunge il massimo di chiarezza con la nascita della scienza e della filosofia trascendentale.

Lo sforzo di Cassirer, volto ad integrare il trascendentalismo kantiano con una teoria evoluzionistica, è palesemente in contraddizione con la storia della scienza.

Senza entrare nei dettagli, mi limiterò a sottolineare come nessuno di coloro che nel XVII e XVIII sec. ha prodotto il sistema di nozioni che oggi generalmente utilizziamo vi è giunto attraverso una "genesì logica" mettendo in chiaro percezioni confuse d'origine mitica.

Ciononostante, dal punto di vista moderno, constatiamo che nello sforzo di Cassirer c'è qualcosa di durevole e rivoluzionario: Il pensiero mitico, come il nostro, si serve di un insieme di forme a priori per ordinare le proprie esperienze, non è affatto irrazionale ma possiede un quadro di riferimento nel quale classifica ed interpreta la diversità delle percezioni.

Questa constatazione ci riporta ai nostri giorni. Infatti, lo strutturalismo contemporaneo condivide l'opinione di Cassirer, pur dandole una diversa interpretazione. Per spiegare di che interpretazione si tratti, farò riferimento all'opera di Lévi-Strauss.

2.

Secondo l'interpretazione strutturalista di Lévi-Strauss un mito è un codice da decifrare. Per far ciò è necessario, tra l'altro, ridurre questi rapporti in frasi il più concise possibile come, ad esempio, "Edipo ha sposato sua madre Giocasta".

oppure "Antigone seppellisce suo fratello Polinice", etc. Frasi di questo tipo, che esprimono cioè qualcosa di simile, vengono classificate nello stesso gruppo o "mitema" che è il termine usato da Lévi-Strauss /5/. Egli ritiene che il loro contenuto comune consista in una "sopravalutazione della parentela", qualunque sia il loro significato, e di conseguenza devono essere attribuite allo stesso mitema.

Decifrando il mito di Edipo, Lévi-Strauss individua quattro tipi di mitemi di cui mi limiterò a citare solo il secondo. Tale mitema contiene, per esempio, le frasi "Epido uccide suo padre" e "Eteocle uccide suo fratello Polinice". Lévi-Strauss ritiene che l'elemento comune sia qui, al contrario del precedente mitema, una "sottovalutazione della parentela". Questi due mitemi rivelano il senso occulto di una parte del mito di Edipo. Secondo Lévi-Strauss questo mito offre "un modello logico" /6/ per risolvere una certa contraddizione.

La contraddizione è che da una parte l'importanza della parentela è sopravalutata e, dall'altra, sottovalutata. L'uomo mitico che rende ad entrambi gli estremi, deve rispettare comunque i limiti "Μηδὲν ἄγαν" "Nulla di troppo" (Euripide).

La decifrazione di Lévi-Strauss mette in luce la funzione logica del mito che è poi la più importante per gli strutturalisti. La struttura di un mito emerge ancora più chiaramente se prendiamo in considerazione le sue diverse versioni. In realtà, non esistono versioni propriamente dette. Al contrario, proprio la ripetizione costante della medesima cosa in forme differenti costituisce la sua funzione: di risolvere problemi logici e di risolverli.

Il mito serve quindi a *classificare logicamente* la realtà ed i mitemi sono, per così dire, degli operatori logici attraverso i quali la realtà può essere letta a fondo.

3.

Proviamo ora a confrontare l'interpretazione trascendentale del mito con quella strutturalistica.

In effetti, come ho già affermato, esse hanno in comune un orientamento di base: Entrambe le interpretazioni si pongono in netto conflitto con l'opinione generalmente accettata fino ad oggi che vede nel mito qualcosa d'irrazionale, qualcosa che appartiene al mondo dell'immaginazione o della favola. Esse rivelano nel mito l'efficacia di una razionalità, quindi di una qualche forma di conoscenza, di classificazione e di apprendimento della realtà. Entrambe le interpretazioni attribuiscono al mito un ampio sistema di intuizioni e nozioni, una specie di sistema di coordinate al quale tutto si ricollega e che è il quadro di riferimento nel cui ambito il mito viene interpretato e assimilato.

Tuttavia, le due interpretazioni si discostano in alcuni punti importanti. Il trascendentalista cerca le condizioni generali della costituzione e della formazione degli oggetti mitici, condizioni del tutto simili a quelle che, secondo Kant, sono necessarie alla conoscenza d'un oggetto in quanto tale. Lo strutturalista, dal canto suo, considera gli oggetti mitici come dati di fatto e ne interpreta soltanto le forme o le loro relazioni logiche e, soprattutto, dialettiche. Se, per esempio, la sfinge nel mito d'Edipo è per Lévi-Strauss un operatore logico in un dato contesto dialettico ed un totem è un principio di un ordine logico, la sfinge e il totem sono già dati per scontati; in altri termini, non si chiede come tali esseri possano esistere. Per dirla con i trascendentalisti: Lo strutturalismo non si occupa delle regole della *synthesis* con la quale la diversità della percezione è trasformata in oggetti, ma parte dagli oggetti già costituiti attraverso tali regole; lo strutturalista, per così dire, salta la prima tappa, quella che i kantiani chiamano "la logica trascendentale", passando subito ai livelli superiori, cioè alle definizioni particola-

ri ed alle relazioni fra gli oggetti.

Non è necessario essere kantiani per capire che Cassirer ha cercato, a ragione, qualcosa di più profondo rispetto al campo d'indagine dello strutturalismo. Più avanti dimostrerò che si può effettuare una tale ricerca indipendentemente dal trascendentalismo.

Trascendentalismo e strutturalismo si differenziano in un altro punto importante. Il trascendentalismo asserisce che le condizioni a priori, quelle che per Kant rendono possibile l'esperienza, sono uguali per ogni individuo. Ecco perché il trascendentalismo presuppone che esse esistano, benché dissimulate, anche nel mito, e che la sigenza non ha fatto altro che metterle in luce.

Lo strutturalismo, al contrario, constata semplicemente l'esistenza del mito come fatto storico attribuendogli, in termini logici, una razionalità che è evidentemente sempre la stessa, vale a dire: La definizione, la deduzione, l'ordine e la chiarificazione logica, in sostanza, delle operazioni logiche osservabili in qualunque contenuto sia mitico che scientifico. Per questo motivo Lévi-Strauss afferma "che la stessa logica è all'opera nel pensiero mitico e nel pensiero scientifico e che l'uomo ha sempre pensato nella stessa maniera" /7/.

Dobbiamo perciò constatare che la riabilitazione del mito operata da Lévi-Strauss è molto più profonda di quella operata dal trascendentalismo poichè ne mette maggiormente in evidenza la razionalità e ne attesta l'equivalenza con la nostra. Tuttavia, a parte il problema della verità, lo strutturalismo non riesce a persuaderci completamente.

4.

Vorrei ora soffermarmi su una terza interpretazione del mito che io definisco "l'interpretazione divinistica". Questa interpretazione è stata formulata circa cinquant'anni fa, ma nella ricerca contemporanea sul mito gioca un ruolo non

meno importante dello strutturalismo. Il termine "divinistico" non è stato ancora applicato a questa interpretazione, tuttavia mi sembra appropriato per designare ciò che hanno in comune ricercatori quali U.v. Grönbech, J.P. Vernant, K. Kenényi, M. Eliade, R. Pettorazzi, W.E. Jensen, A. Jolles ed altri /8/. Possiamo riassumere i punti che essi hanno in comune con le tesi che seguono:

TESI N.1: Un mondo mitico ha le sue radici nell'esperienza di una presenza divina, cioè del nume.

TESI N.2: Su questa base il mito offre un sistema chiuso di pensiero ed esperienza; questo sistema che abbraccia tutta la realtà dell'esistenza benché sia completamente diverso dal nostro.

TESI N.3: È necessario concepire tale sistema in senso storico, non dobbiamo cioè pensarlo nel quadro delle idee o dei pregiudizi contemporanei.

TESI N.4: In tal modo le esperienze mitiche possono essere nuovamente comprese, se non addirittura vissute realmente.

5.

Prendiamo ora in esame una per una le quattro tesi dell'interpretazione divinistica del mito.

La tesi secondo la quale le radici del mito consistono principalmente in un'esperienza divina non è esplicitamente presente né in Cassirer, né in Lévi-Strauss. Senza entrare nei dettagli, si può dire in sintesi che l'interpretazione divinistica del mito è certamente confermata dal mito greco che fra tutti gli altri è quello a noi più familiare.

La seconda tesi dell'interpretazione divinistica, cioè che un mondo mitico contiene un sistema chiuso di pensiero ed esperienza anche se completamente diverso dal nostro, trova concordi sia l'interpretazione trascendentalista che strutturalista.

Passiamo ora alla terza tesi. Che cosa significa esattamente che l'approccio al mito deve esse-

re storico? Per rispondere a questa domanda devo introdurre un altro termine. I sistemi del mito sono "di base", mentre quelli della scienza sono "ontologici". Possiamo quindi affermare che: Comprendere storicamente il mito significa non soltanto che le culture mitiche hanno concepito la realtà alla luce d'una ontologia del tutto diversa da quella che è alla base di tutti i nostri pensieri e delle nostre esperienze attuali, ma significa anche riconoscere che non ne possediamo la vera ontologia.

Questo è ciò che i rappresentanti dell'interpretazione divinistica del mito intendono dire, espressamente o no, nella terza tesi.

Per questo motivo essi superano persino gli strutturalisti nella stabilizzazione del mito. Nello sviluppo della ricerca sul mito si profila una tendenza progressiva: in principio, nel materialismo, il mito è ancora considerato una specie di verità preliminare al livello primitivo; poi, nello strutturalismo, constatano che la ricchezza formale del mito corrisponde alla nostra; infine, nell'interpretazione divinistica, il mito viene attribuito la superiorità d'una verità attraverso la profondità dell'esperienza del divino.

Con ciò arriviamo al punto decisivo. Quali prove hanno i rappresentanti di tale interpretazione per poter fare un'affermazione tanto ardita da contraddire la concezione della realtà contemporanea? Come possono sostenerla o giustificarla? Dico subito che: Invano cercheremmo nelle loro opere una risposta significativa a queste domande, in quanto essi procedono solo storicamente. Ma il problema della verità del mito, come problema di giustificazione dell'ontologia sulla quale esso si basa, non può essere risolto che nel quadro di un'indagine filosofica, o, più precisamente, ontologica.

La quarta tesi è in stretto rapporto con quanto appena detto. È evidente che non si possono fare esperienze mitiche se non considerandole, per una

qualunque ragione, effettivamente vere.

6.

In questa sede non mi è possibile fare cenno ad altre interpretazioni del mito. Esse comunque non ci offrirebbero nulla di nuovo nel contesto in cui ci troviamo. Tuttavia vorrei precisare che: La ricerca sul mito, il cui sviluppo ha allargato ed approfondito sempre più la materia, ci ha condotti al punto in cui dobbiamo decisamente porci la *quaestio juris* di Kant, vale a dire, il problema della verità della concezione mitica del mondo. Vernant parla di "sfida all'intelligenza scientifica" /9/. Accettiamo la sfida dunque.

La nostra concezione del mondo, finché considera favola il mito, è determinata dalla cosiddetta informazione scientifica. Vediamo perciò se e come si può giustificare l'ontologia mitica in rapporto a quella scientifica che è la sola ad essere considerata certa e solida.

Prendiamo ad esempio l'ontologia che è alla base della fisica classica. Per brevità tratterò soltanto tre punti che in seguito raffronterò con gli elementi corrispondenti dell'interpretazione della natura del mito.

PUNTO N.1: Le leggi fisiche si riferiscono esclusivamente ad oggetti materiali come ad esempio l'estensione, la massa, l'inerzia, l'impulso, la forza, il campo di forza, etc.. Essi sono materiali poichè rigorosamente separati da qualsiasi fenomeno spirituale come il sentimento, la volontà, il pensiero, etc. Tali oggetti materiali vengono classificati per nozioni. Inoltre si trovano sempre in un dato luogo e in un dato istante.

PUNTO N.2: In fisica lo spazio e il tempo sono mezzi continui *all'interno* dei quali si trovano gli oggetti materiali.

PUNTO N.3: Leggi generali regolano i cambiamenti che gli oggetti materiali subiscono e le loro interazioni. Anche queste leggi sono espressioni di principi.

PUNTO N.4: I tre punti precedenti determinano anche ciò che la fisica classica intende per realtà, necessità, possibilità e caso. Ecco qualche esempio: La condizione necessaria perchè un oggetto esista realmente è che esso si trovi in un dato luogo e in un dato istante. Un evento ha necessariamente luogo se ciò è determinato da una legge. Tutto ciò che risulta inspiegabile con una legge della natura esiste per caso.

7.

Prendiamo ora in esame, un punto per volta, ciò che miticamente corrisponde ai tre punti dell'ontologia della fisica utilizzando la materia messa in luce dall'attuale ricerca sul mito. Ci faremo così un'idea di come si possa giungere, facendo uso di un'ontologia scientifica, ad una rappresentazione sistematica, non soltanto rapsodica, d'una ontologia mitica corrispondente alla filosofia trascendentale senza che la prima dipenda dalla seconda, come lo era quella di Cassirer.

Veniamo al *Punto 1*: La fisica si riferisce ad oggetti puramente materiali. Nel mito è esattamente l'inverso, nessun oggetto del mondo della natura è completamente materiale; l'oggetto mitico è sempre determinato anche da qualcosa di spirituale, cioè da un essere divino o da un dio. Ciò significa che un dio agisce *nel* o *tramite* l'oggetto materiale. Tramite il fulmine, per esempio, o nel boschetto sacro, nella fecondità del terreno, nella fonte, etc.

E per il fatto che l'esser divino, in quanto elemento spirituale, è nell'oggetto ed agisce tramite questo, egli si esprime attraverso gli oggetti per mezzo di un linguaggio. Non si tratta evidentemente di un linguaggio umano, ma di un linguaggio di segni, cioè per mezzo di *numina* cui tutti i fenomeni naturali possono essere utili.

La fisica classifica tali oggetti con nozioni. Nel mito avviene il contrario; gli oggetti materiali, in quanto determinati da esseri divini, sono designati

con nomi propri. Ecco perchè Omero non parla di arcobaleno ma di Iris, non di aurora ma di Eos, non di vento del nord ma di Borea, etc. Qui i nomi propri assumono la funzione di nozioni generali, vale a dire, la funzione di classificare e di mettere in ordine i vari fenomeni. Analogamente avviene se le stesse Naiadi abitano più fonti, se le stesse Driadi vivono più querce, se Pan abita più d'un boschetto e se Demetra è presente ovunque cresca il grano. L'elemento in comune fra questi oggetti non è pensato come nozione astratta, ma come nome individuale. Ho ricordato nel Punto 1 che per la fisica classica qualunque oggetto materiale si trova in un dato punto e in un dato istante. Nel mito non esistono lo spazio o il tempo così come vengono intesi dalla fisica classica.

Veniamo al *Punto 2*: Per la fisica classica lo spazio e il tempo sono mezzi continui *nel* cui ambito si trovano gli oggetti materiali. Nel mito è proprio il contrario, il luogo è in relazione al dio, non viceversa. Per i greci questo luogo era *temenos* "sacro recinto". Un *temenos* è legato ad un altro in modo che ciascuno si trova dietro l'altro, in fila, e non sono considerati parti continue d'uno spazio totale, come invece avviene nella fisica classica.

Un oggetto mitico non è perciò separabile dal suo luogo mitico e, di conseguenza, l'oggetto non può essere sostituito. Muoversi da un *temenos* all'altro significa passare alla sfera d'un altro essere "divino". Pertanto, un movimento del genere è spesso legato all'osservazione di regole rituali. Lo spazio mitico, dunque, non soltanto manca di continuità ma anche di isotropia, non possiede cioè le stesse qualità in tutte le direzioni possibili.

Veniamo infine al *Punto 3*: Si afferma qui che gli scambi regolari e le relazioni fra gli oggetti materiali sono descritti da leggi. Inversamente, tali scambi sono attribuiti nel mito ad esseri divini.

Facciamo un esempio: I greci credevano che la primavera e l'estate arrivassero quando Proserpina usciva dall'Ade. Ciò è successo una prima volta ("una prima volta" sta per "un inizio senza data") e si è ripetuto sempre allo stesso modo ed allo stesso ritmo. Questa è la ripetizione di avvenimenti identici cui ho fatto cenno all'inizio della mia esposizione. È pur vero che ogni primavera fioriscono nuovi fiori, miticamente però è sempre la stessa primavera ad essere acclamata e celebrata, anno dopo anno.

I concetti fondamentali del mito e quelli della fisica classica definiscono, se pur in maniere diverse, cos'è la realtà, la necessità, la possibilità e il caso. Ma non è necessario che io mi dilunghi oltre su questo punto.

8.

Le precedenti considerazioni hanno dimostrato che è possibile confrontare ciascun elemento dell'ontologia della fisica con un elemento fondamentale dell'interpretazione mitica della natura. Ciò significa che in realtà l'interpretazione mitica, come quella fisica, riposa su un sistema di principi e quindi può essere considerata anch'essa un'ontologia.

Abbiamo perciò il presupposto necessario per poter formulare la quaestio juris di cui si è già parlato: Con che diritto si può affermare che l'ontologia della fisica è vera mentre quella del mito è falsa.

Abbiamo due possibilità: Provare che l'ontologia della fisica si basa sull'esperienza oppure sulla ragione, al contrario di quella del mito. (Va da sé che l'una possibilità non esclude l'altra). Esaminiamo la prima possibilità.

Cosa significa che una proposizione fisica si basa sull'esperienza? La risposta richiede indagini molto sofisticate, com'è stato dimostrato dall'odierna epistemologia. Non mi resta che riassumerne i risultati /10/.

I fatti forniscono prove empiriche, ma non c'è evento che non sia stato già interpretato.

Mi servirò d'un esempio per spiegare questa affermazione. Se vogliamo verificare la bontà di una proposizione scientifica con un microscopio, tale proposizione dipende evidentemente dalla validità di certe leggi ottiche. Potremmo certamente esaminare tali leggi basandoci anche su altri eventi e sulle leggi che li regolano etc. È chiaro che, non potendo continuare all'infinito, consideriamo solo un gruppo di leggi come assiomi validi provvisoriamente oppure come assiomi non suscettibili d'altra verifica. Questi assiomi formano dunque i presupposti a priori della nostra esperienza. Ve ne sono alcuni molto generali che fanno parte dell'ontologia della fisica e quindi della base sulla quale è costruita qualsiasi nostra interpretazione della realtà fisica. Infatti, come ho già affermato, non c'è bisogno d'essere kantiani per riconoscere che qualsiasi proposizione riguardante un evento, che qualsiasi esperienza e qualunque costituzione d'un oggetto in fisica si riferisca inevitabilmente ad una particolare ontologia.

Ciò non esclude che tale ontologia possa essere stimolata dall'esperienza, ma in nessun caso sarà soltanto l'esperienza a giustificarla. Può sembrare strano, ma persino i più grandi successi raggiunti dalla scienza e dalla tecnica possono cambiare questi dati di fatto. Non possiamo che affermare: Quando formuliamo proposizioni a priori possiamo riuscire nel nostro intento: Se "A" è dato "B" viene di conseguenza. Secondo le regole della logica però, la verità della premessa "A" non risulta dalla verità della conclusione "B" che è la sola a poter essere verificata empiricamente nel caso in questione.

In nessuna ontologia esiste dunque verità squisitamente empirica.

Prendiamo ora in considerazione la seconda possibilità cioè che si possa giustificare l'ontologia della fisica con la ragione. Ma cos'è la ragio-

ne? Possiamo definirla soltanto indicando alcuni assiomi che l'esprimono. Ma da cosa possiamo dedurre che questi sono assiomi della ragione senza aver già supposto che tali assiomi sono quelli della ragione?

Non possiamo sfuggire da questo circolo vizioso. È per questo che sovente il cerchio viene spezzato da una decisione dogmatica che determina praticamente cos'è la ragione. Tutti gli innumerevoli sforzi che sono stati fatti nella storia della scienza, e della filosofia in particolare, per giungere a verità assolutamente evidenti e, di conseguenza, definitive, tutti questi sforzi - dicevamo - sono condannati al fallimento.

Anche se forse i nostri sentimenti e le nostre abitudini si rifiutano di crederlo: L'affermazione che l'ontologia della fisica è vera, mentre quella del mito è falsa è priva di qualsiasi fondamento teorico. Non c'è modo di provare la verità o la falsità di una qualunque ontologia.

9.

C'è forse una ragione *pratica* per preferire la fisica al mito?

Ho fatto cenno ai grandi successi della scienza, nel campo della tecnica in special modo. Da secoli il progresso avanza a passi sempre più grandi, la scienza scopre di continuo campi di ricerca e sempre più sfruttiamo la natura a nostro vantaggio. Cosa può opporre l'interpretazione mitica a tutto questo?

Uno dei tanti luoghi comuni d'oggi vuole che, sebbene i miti sulla natura siano una forma particolare dell'interpretazione del mondo, essi non abbiano alcuna importanza pratica al contrario della scienza. Evidentemente non si è riflettuto abbastanza su come, nei tempi remoti, possano essersi prodotte quelle rivoluzioni la cui importanza era perfettamente comparabile a quella della rivoluzione tecnologica degli ultimi anni. Mi ri-

ferisco, per esempio, all'addomesticazione degli animali, alla scoperta dell'agricoltura, allo sviluppo dell'uso del bronzo e del ferro. Non v'è dubbio che tutto questo presupponeva un certo bagaglio d'esperienze così come l'insieme di ciascuna scoperta presupponeva la sperimentazione, il controllo, l'errore e la verifica, cose ben conosciute anche in fisica. Tuttavia, la ricerca contemporanea sul mito ci dimostra che tutto questo ha potuto aver luogo solo sulla base dell'ontologia mitica che abbiamo esaminato in precedenza.

Nessuno però potrebbe contestare che il progresso scientifico e tecnologico sarà sempre più sistematico, più ricco di qualunque progresso si possa verificare nel campo di un mito. Le cose stanno così non perchè il mito sia inferiore alla scienza ma perchè esso, come abbiamo dimostrato, si intessa di oggetti completamente diversi da quelli della scienza.

Quando negli oggetti scorgiamo la presenza o l'efficacia d'un essere divino non possiamo trattare tali oggetti in un modo qualsiasi o come farebbe la fisica. In alcune culture mitiche i rapporti uomo-natura sono caratterizzati dalla timidezza e dalla venerazione. Anche in questo caso, per la verità, si utilizzano le forze della natura ma mai viene perso di vista il contesto divino che è presente ovunque. In certa misura ciò impediva all'uomo mitico di penetrare i segreti della natura. L'uomo mitico aveva quindi una conoscenza piuttosto povera della natura, ma certamente essa aveva per lui una grande importanza: La natura non riguardava solo la parte intellettuale e gli interessi materiali dell'uomo mitico, riguardava solo la parte intellettuale e gli interessi materiali dell'uomo mitico, riguardava l'uomo in tutta la sua profondità.

Si può dunque dimostrare che una scelta pratica fra mito e scienza è impossibile al pari d'una scelta teorica. Per quale motivo dovremmo preferire i rapporti di tipo scientifico e tecnologico

con la natura ai corrispettivi rapporti mitici? È pur vero che la scienza e la tecnologia hanno profondamente migliorato le nostre condizioni di vita. Ma l'idea di beatitudine che è il fine del progresso non è sempre costante, al contrario, nella storia del mondo profeti e filosofi hanno innescato per beatitudine cose del tutto diverse. Quando hanno perseguito il miglioramento delle condizioni di vita essi l'hanno perseguito ad un livello superiore, cioè divino o religioso. Non dimentichiamo che la nascita della tecnica, avvenuta nei secoli XVII e XVIII, è stata possibile grazie ad un programma o, per così dire, ad una dichiarazione di volontà (come per esempio in Cartesio e Bacone) che era considerata una sfida all'attitudine cosciente tradizionale la quale osava dominare la natura divina soltanto entro i limiti prescritti dalla venerazione e dalla pietà. Tutto questo dimostra che i concetti di beatitudine sono idee normative. Ma la validità delle idee normative è dimostrabile quanto la validità delle ontologie.

In effetti anche una tale dimostrazione consisterebbe nello sforzo di ridurre queste idee agli ultimi assiomi normativi. Ed anche in questo caso ci dovremmo domandare com'è possibile sapere che tali assiomi sono quelli della ragione. Di nuovo scorgiamo il circolo vizioso di cui abbiamo discusso precedentemente: Per considerare ragionevoli tali assiomi dobbiamo già conoscerne il motivo e per conoscerlo è necessario specificare gli assiomi stessi. Ma se non è possibile dire in cosa consistono le idee della beatitudine che si accordano con la ragione, nemmeno esistono idee generalmente valide che definiscono cioè una relazione con la natura necessaria alla beatitudine, sia essa mitica o scientifica.

10. Resta ancora un'ultima argomentazione che sembra provare che l'interpretazione scientifica del mondo è superiore a quella mitica /11/. Tale te-

si sostiene che le proposizioni scientifiche sono precise e perciò possono essere comunicate a tutti in maniera chiara, mentre quelle del mito sono vaghe e quindi non possono essere comunicate chiaramente. Sebbene i risultati delle ricerche di Lévi-Strauss sulla razionalità del mito contraddicano questa opinione, come ho già dimostrato, vorrei soffermarmi su un altro aspetto che non ho ancora affrontato.

L'affermazione che le proposizioni scientifiche sono precise e che quelle del mito sono vaghe è priva di significato così come l'affermazione "Parigi è a destra", perchè in entrambe manca il necessario sistema di riferimento. Quando, ad esempio, qualcuno concorda con un amico un appuntamento per l'indomani a mezzogiorno davanti al Municipio, questo appuntamento è vago se raffrontato alle determinazioni di spazio e di tempo al millesimo di centimetro o di secondo circa che sono necessarie in un laboratorio. Tuttavia, l'amico nutrirebbe seri dubbi sullo stato mentale del suo compagno se questi volesse determinare l'appuntamento in modo così preciso, visto che la dichiarazione "ci vediamo domani a mezzogiorno davanti al Municipio è sufficientemente precisa rispetto allo scopo cui è preposta che è, in questo caso, il sistema di riferimento.

Per lo stesso motivo, non è possibile giudicare la precisione delle proposizioni mitiche raffrontandole alla precisione scientifica. È possibile soltanto se consideriamo l'insieme degli scopi e del contesto esistenziale che caratterizza un mondo mitico. Ne consegue che la precisione non è una nozione assoluta, ma relativa. Se pensiamo al ruolo dominante che gli dei rivestivano ovunque ed in ogni occasione, se pensiamo che quasi tutte le attività ed i fenomeni erano determinati ed interpretati in base alla presenza divina, e che tutta la vita umana ed i cicli della natura erano regolati dall'aiuto degli dei, allora non è possibile avere dubbi sulla chiarezza e sulla precisione ge-

nerale delle proposizioni riguardanti gli dei. Oggi è difficile comprendere tutto questo soprattutto perchè gli dei sono scomparsi dalla nostra vita e di loro non sono rimaste che idee isolate ed oscure.

11.

Per evitare qualsiasi malinteso, vorrei precisare a chiare lettere che un ritorno ai miti passati è assolutamente escluso, anche perchè sarebbe impossibile ritornare in un mondo privo delle possibilità d'interpretare la realtà in maniera del tutto diversa.

Ciononostante, l'esperienza mitica è ancora presente nell'animo umano e quasi tutti gli eventi decisivi della vita sono in rapporto più o meno profondo con questa esperienza: La nascita e la morte, l'amore e il destino, la colpa e l'espiazione, i riti solenni, gli incontri con la natura virginale, le trasfigurazioni nell'arte e nel culto.

La luce della scienza non è riuscita a cambiare nulla in questo campo.

L'esperienza mitica, che oggi conduce un'esistenza ritirata, ha visto uno spiraglio in qualche eccesso politico del passato e del presente. G. Sorel è stato il primo ad evitare in via teorica le possibilità d'una politica demagogica derivante da tale ritiro /12/. Si può comprendere perciò in che misura una riabilitazione del mito preoccupi molta gente.

Ritengo tuttavia che non sarebbe possibile scongiurare i pericoli che ci minacciano in tal senso abbandonando il mito a qualche demagogo o ideologo, ma soltanto affrontandolo scientificamente, serenamente e senza pregiudizi. Inoltre, è ormai evidente che siamo minacciati anche dai pericoli del progresso scientifico e tecnologico, pericoli non meno considerevoli di quelli del mito.

Tuttavia non è possibile arrestare il progresso scientifico nè la riabilitazione del mito. Ma se pensiamo alla forma che potrebbe unificare scienza

e mito in un insieme di vita reale, ebbene, su questo punto, non ci resta che dichiarare la nostra più completa ignoranza.

NOTE DELL'AUTORE

1 W.R. SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites*, Edinburgh 1889. - J.G. Frazer, *The Golden Bough*, London 1890. - J.E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1903. - F.M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, Cambridge, 1912. - E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912. - M. Mauss, *Les fonctions sociales du sacré*, Paris, 1968.

2 E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen II*, Darmstadt, 1953, pag. 20.

3 Ibidem, pag. 20.

4 Ibidem, pag. 20..

5 C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, pag. 223.

6 Ibidem, pag. 239.

7 LÉVI-STRAUSS, Ibid., pag. 255.

8 U.V. WILKAMOWITZ - Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, Darmstadt, 1955. - W.F. Otto, *Die Götter Griechische Geistesgeschichte*, vol. 2, Reinbek, 1965. - J.P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974. - K. Kerényi, *Was ist Mythologie?* in: K. Kerényi (a cura di) *Die Eröffnung des Zugangs zum Muthos*, Darmstadt, 1967. - M. Eliade, *Myth and Reality*, New York, 1963. - R. Pettazoni, *Die Wahrheit des Mythos*, dan: Paideum, vol. 4, 1950. - A.E. Jensen, *Mythen und Kulte im Stadium der Anwendung*, in: *Mythos und Kult bei den Naturvölkern, Religionswissenschaftliche Betrachtungen, Studien zur Kulturkunde*, vol. 10, Wiesbaden, 1951. - A. Jolles, *Mythe*, in *Einfache Formen*, Tübingen, 1962.

9 J.P. VERNANT, *Mythe et société en grèce ancienne*, p. 227.

10 Cfr. K. HÜBNER, *Kritik der Wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg 1979.

11 Cfr. K. HÜBNER, *Wie irrational sind Mythen und Götter?*, in: H.P. Duerr (a cura di), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, vol. 2, Frankfurt am Main, 1981.

12 G. SOREL, *Réflexions sur la violence*, 1908.

Helmut Reinalter

UTOPIA

Nato nel 1943

Docente di Storia contemporanea all'Università di Innsbruck.

Massone all'obbedienza della G.L. d'Austria, è membro delle Logge di ricerca "Quatuor Coronati" di Bayreuth e di Vienna (di quest'ultima è bibliotecario-archivista).

Ha scritto le seguenti opere:

"Jakobiner in Mitteleuropa" (Innsbruck, 1977)

"Aufgeklärter Absolutismus und Revolution" (Vienna, 1980)

"Revolution und Gesellschaft zur Entwicklung des Neuzeitlichen Revolutions - begriff" (Innsbruck, 1981)

"Geheimbünde im Tirol von der Aufklärung bis zur Französischen Revolution" (Bolzano, 1982)

* * *

Gentili Signore ed egregi Signori,
permettetemi innanzi tutto una premessa per una migliore comprensione della mia relazione: la problematica dell'utopia è così ampia e complessa che nel quadro di queste mie riflessioni dovrò limitarmi ad alcune poche modeste considerazioni.

Dapprima potrà sembrare che la tematica dell'utopia ci allontani dall'effettivo tema di questo convegno. In realtà, così mi sembra, vi sono invece molti punti di contatto con "Pitagora 2.000" ed io tenterò in questa relazione di indicarli e precisamente nella prospettiva della filosofia della storia.

Dubbio, ma anche speranza, caratterizzano la nostra situazione presente. All'euforico scadere degli anni 60 è ora seguito un tempo di malinconica perplessità che nell'orizzonte di minacciosi concorsi di circostanze globali suscitano nuove proiezioni nel futuro e pensieri alternativi. La paura del futuro provoca un contemporaneo "preoccuparsi per il futuro". E qui l'utopia svolge un ruolo importante. La molteplicità di definizioni differenti dell'utopia, in competizione l'una con l'altra, ci rinvia non soltanto alla complessità dell'oggetto ma ci ricorda contemporaneamente che i rivaleggianti concetti di utopia rappresentano lo specchio delle concorrenze teoriche e metodiche nell'intera scienza umana. Il carattere paradisiaco dell'utopia ancora oggi può essere ritenuto il comun denominatore dell'utopia nella letteratura. Le opinioni divergono però sulla questione del possibile o impossibile.

Di fronte a questa divergenza si ricorre volentieri alla storia, dove non raramente si vede che il concetto utopia viene orientato verso i classici romanzi politici. Questo è l'equivalente di una generalizzazione storica, tanto più che dal 18° secolo, al più tardi dal tempo dell'illuminismo, con l'individualizzazione e la ricerca della felicità, si è inserita una nuova comprensione dell'utopistico. Da ora l'individuo corrisponde a quella perfettibilità che prima si assegnava comunemente solo al genere umano. Certo è anche che nella letteratura utopistica oggi convivono fianco a fianco diversi strati e che l'utopia si nutre in continuazione delle sue stesse tradizioni. Questo sembra anche il motivo di molte incertezze. Nella let-