

DAVIDE NAVARRIA*

LO SCONCERTO DEL DESIDERIO
DALL'IDOLO AL SIMBOLO

*«Facci un dio che cammini alla nostra testa,
perché a quel Mosè, l'uomo che ci ha fatti
uscire dal paese d'Egitto, non sappiamo che
cosa sia accaduto»*

Es 32, 1

L'oggetto che ci apprestiamo a indagare in questo breve lavoro può essere senz'altro annoverato tra i più importanti e vasti della riflessione filosofica e teologica di tutti i tempi. Ci riferiamo al tema dell'idolatria, intesa come perverso capovolgimento e inadeguata realizzazione di una dinamica antropologica universale: il desiderio. È il desiderio umano, motore di cultura, promotore – in quanto ricercatore – del senso delle cose, il centro nevralgico, il cuore pulsante a partire dal quale ci interrogheremo sulla natura del meccanismo idolatrico; il desiderio, infatti – come avremo modo di considerare adeguatamente –, costituisce il punto sorgivo, la scaturigine di ogni azione umana, idolatrica o meno.

Nella consapevolezza di non potere, in questa sede, affrontare la questione di cui ci occupiamo facendo riferimento alla totalità dei diversi approcci disciplinari al tema – sociologico, antropologico, teologico, psicoanalitico –, lavoro che richiederebbe ben altro impegno, intendiamo, con questa sintetica introduzione, fornire alcune coordinate circa le tematiche che costi-

* Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

tuiranno l'oggetto della presente indagine. Punto di partenza della nostra riflessione, sulla scia dello storico delle religioni Mircea Eliade e dell'antropologo Gilbert Durand, è l'indagine sullo «stato di salute» del mito nell'odierna civiltà dei consumi. Come si configura, e in che direzione si realizza l'universo del mito nella cultura contemporanea, mass-mediatica e globalizzata? Se la produzione di miti, simboli, archetipi, costituisce un tratto peculiare, strutturale della natura dell'ἄνθρωπος, in quale modalità si esprime oggi questo dinamismo di produzione immaginale, narrativa, simbolica?

La tesi che guiderà la nostra ricerca in questa prima parte del lavoro consiste nella valorizzazione di un approccio essenzialmente semantico – condiviso dai due studiosi – alla controversia circa lo statuto del mito, dell'immaginario, intesi come strumenti euristici privilegiati e imprescindibili non solo sul piano antropologico, religioso, ma anche su quello sociologico. Si tratta della convinzione per cui la possibilità di individuare e delucidare lo specifico di una determinata cultura può passare anche da un'attenta considerazione dei miti che animano i sogni, i desideri, le speranze dei suoi membri. La questione che dovremo inquadrare in tale alveo può essere riassunta con questa breve formula: che ne è della *profondità semantica* del mito nella società dei consumi? Questo approccio, qualificabile come «antropologico», al tema ci costringerà a fare un passo indietro, per interrogarci circa le condizioni di possibilità della cosiddetta «produzione immaginale» di cui sopra. La questione che dovremo chiarire, sempre sulla scia dei contributi, in questo senso fondamentali, di Eliade e Durand, verte sull'immaginazione, intesa come «luogo» di produzione di *nuclei antropologici significativi*: i miti, appunto.

Dovremo innanzitutto criticare una certa modalità con la quale si è intesa e valutata questa «regina delle facoltà», come fondo incoerente e anonico, «irrazionale», capace di produrre e veicolare solo energetiche oscure e insensate – il dionisiaco nietzschiano. Potremo così incamminarci su un percorso che ci condurrà alla «riabilitazione dell'immaginario» come *luogo privilegiato del senso*. E il senso, il significato complessivo della vita umana, «oggetto» di indagine della filosofia fin dai suoi albori, è questione cruciale intorno alla quale gravitano e vengono convogliate le energie della ragione, che si sforza di afferrare il suo enigmatico e sfuggente *proprium*. Poste queste premesse, facendo riferimento ad alcuni grandi miti antichi (attinti principalmente dalla mitografia greca), ci chiederemo se, e in quale misura, i miti odierni – spesso «prodotti» a tavolino nell'alveo di un sistema i cui tratti sono acutamente identificati, tra gli altri, dallo psicanalista lacaniano Massimo Recalcati – conservino le caratteristiche che qualificano e individuano queste «narrazioni sacre» studiate da Eliade... o le smarriscano per la via. In questo senso, un confronto tra i miti odierni e la mitografia di matrice biblica potrebbe essere utilmente operato, in ordine alla medesi-

ma preoccupazione; considerando, tuttavia, la vastità dello scenario che tale indagine schiuderebbe, ci limiteremo qui, tenendo conto del breve spazio che ci è concesso, ad operare un breve confronto con il μύθος ellenico¹.

Giungiamo così al tema centrale della nostra indagine, la dinamica idolatrica; ci interrogheremo sul senso di tale «universale antropologico», utilizzando come chiave d'accesso alla questione la distinzione, teoreticamente fondamentale, tra bisogno e desiderio². Se volessimo, a questo punto, riassumere in maniera ancor più sintetica il fuoco di interesse del nostro lavoro, potremmo indicare alcune parole-chiave, il cui significato sarà problematizzato sulla scorta dei contributi degli studiosi cui abbiamo fatto riferimento. Così parole come mito, immaginario, idolo, desiderio, ci condurranno passo dopo passo in direzione di un'altra «parola» fondamentale, una parola bizzarra e polisemica: simbolo.

Idolo, simbolo, desiderio: tale il *focus* antropologico che vogliamo tematizzare nelle pagine che seguono.

1. *Natura semantica dell'ἄνθρωπος. Il mito, universale antropologico*

Gli uomini di oggi, come gli antichi greci, i germani, i nativi d'America o gli indios, e come gli uomini di tutti i tempi, hanno bisogno di immagini, simboli e miti che nutrano il loro immaginario; figure e modelli con i quali possano identificarsi, che fungano da ispirazione, motore dell'agire, spunto

¹ Rimandiamo tuttavia il lettore che fosse interessato ad approfondire tali interessanti tematiche, che nell'alveo di questo breve contributo non possiamo discutere, tra gli altri a: E. CERASI, *Il mito nel cristianesimo. Per una fondazione metaforica della teologia*, Città Nuova, Roma 2011; J. DANÉLOU, *Mythes païens, mystère chrétien*, Arthème Fayard, Paris 1966, tr. it. di M.R. Paluzzi - P. Piazzesi, *Miti pagani, mistero cristiano*, Arkeios, Roma 1995, pp. 9-47; J. RIES, *Mito e rito. Le costanti del sacro*, tr. it. di R. Nanini, Jaca Book, Milano 2008, pp. 125-158; si veda inoltre il prezioso contributo di P. ROTA SCALABRINI, «Fai dei venti i tuoi messaggeri». *Prospettive bibliche sul tema del vento*, in S. PETROSINO (a cura di), *Il vento, lo spirito, il fantasma*, Jaca Book, Milano 2012, pp. 127-144.

² Trattandosi di una distinzione problematica, in merito alla quale la filosofia non ha mai smesso di interrogarsi, non possiamo in questa sede ripercorrere, neanche di sfuggita, le principali tappe della riflessione condotta su tale snodo cruciale del pensiero: vogliamo tuttavia indicare alcuni lavori di C. Vigna che negli ultimi anni si sono distinti per la loro autorevole e profonda pertinenza. A questo riguardo si vedano, tra gli altri, C. VIGNA, *Il desiderio e il suo altro*, in L. ANCONA - C. VIGNA - P.A. SEQUERI, *L'enigma del desiderio*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, pp. 47-84; *Etica del desiderio umano (in nuce)*, in ID. (a cura di), *Introduzione all'etica*, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 119-154; *Desiderio e metafisica*, in C. CIANCIO (a cura di), *Metafisica del desiderio*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 23-38; *Etica e verità del desiderio*, «Quaderni sardi di filosofia, letteratura e scienze umane», 11 (2003), pp. 21-33.

polemico, insomma come uno «specchio»³ guardando il quale si possa dire: ecco, questa è la sfida, questo è ciò che *potrei* e forse *dovrei* diventare, questo è ciò che mi attende, quel che mi permette di orientarmi all'interno di questo vasto mondo. Chi sono io? Che cosa devo fare? Chi devo guardare, imitare, seguire o anche, al limite, combattere o distruggere per diventare me stesso? Il passaggio dal non-senso della mera «sopravvivenza biologica» (caso-limite pensabile, ma mai reale: l'uomo è sempre un *essere di cultura*, e per ciò stesso è sempre posto *oltre* le sue condizioni materiali) al senso, al significato, dinamica che specifica e identifica il *sapiens*, distinguendolo dalle altre forme di vita esistenti, si produce *anche* (questione sulla quale si è, forse, troppo poco riflettuto) attraverso una sorta di *immedesimazione affettiva* con delle figure che incarnano un archetipo, un simbolo che, lungi dall'esaurirne le possibilità, adegua però in maniera più chiara ed evidente alcune situazioni-limite dell'umana esistenza, le aspirazioni profonde, più o meno conscie, che costituiscono la natura dell'uomo *semper et ubique*.

Nelle cosiddette «società tradizionali» questa «funzione» (utilizziamo questo termine intendendolo in tutta la sua ampiezza, innanzitutto semantica) era assolta in primo luogo dalle figure divine, semi-divine, dagli eroi... Pensiamo anche solo di sfuggita all'antica Grecia: Dioniso, Ermes, Afrodite, Prometeo, Giasone, Achille, Ulisse, i grandi combattenti, i grandi esploratori, i grandi contestatori. Una enorme costellazione simbolica, mitica, si offre così alla nostra riflessione. Sono celebri gli studi di Eliade, che ha messo in luce con grande chiarezza questa funzione capitale assolta dal mito (innanzitutto da quello cosmogonico) nelle società cosiddette «primitive»⁴. «Così hanno fatto gli dei, così fanno gli uomini».

L'argomento che stiamo considerando, tuttavia, non ci permette di limitarci alla sola considerazione delle società arcaiche, ma ci interpella e ci interroga in profondità sulla nostra condizione attuale, questa del 2013 appena iniziato. Dopotutto, non c'è bisogno di insistere sull'attualità di queste riflessioni: non siamo appena scampati, noi uomini tecnologici ed evoluti, alla «profezia» della «fine del mondo» dei Maya? Se possibile, il nostro nuotare, e spesso affondare, in un «mare» simbolico e mitico è, lo vedremo, molto più incontrollato e incontrollabile, «selvaggio»⁵,

³ Quest'ultimo, tuttavia, non inteso come mero *riflesso di sé*, quanto piuttosto come fattore in grado di illuminare la stoffa profonda dell'esperienza, quindi come rivelatore *dell'altro da sé*.

⁴ A questo proposito si veda M. ELIADE, *Myth and Reality*, Harper & Row, New York 1963; tr. it. di G. Cantoni, *Mito e realtà*, Borla, Torino 1966, pp. 174-175; ID., *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris 1965; tr. it. di E. Fadini, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, pp. 60-65.

⁵ Su questa dimensione del sacro «selvaggio» si veda R. BASTIDE, *Le sacré sauvage et*

di quanto non lo fosse agli albori della civiltà. Max Weber ha parlato di disincanto del mondo nella società moderna. Che ne è di questo *presunto* disincanto in una società piena di riferimenti più o meno occulti, più o meno celati, al sacro, al religioso⁶? Il mondo contemporaneo, con i media, con le pubblicità, con i film, non ne è forse pieno? Ma qual è la specificità di *questo* sacro?

È legittimo affermare – andando così decisamente controcorrente rispetto al *trend* del secolo! – che la condizione specifica, la «salute» di una determinata società può essere «diagnosticata» in maniera privilegiata attraverso uno studio puntuale dei miti profondi che la sorreggono? Non, dunque, lo stato delle finanze, le condizioni politiche, i rapporti col vicino, il livello di alfabetizzazione, il pil, e tutti quei fattori generalmente considerati per tastare il polso di una certa società, quanto piuttosto l'elucidazione del fondo mitico, archetipico, simbolico sotteso alla *vera* identità di questo gruppo sarebbe decisiva per operare una valutazione non superficiale della questione... È innanzitutto necessario operare, con Gilbert Durand e Mircea Eliade, una preliminare riabilitazione dell'immaginazione come strumento di conoscenza e dell'immaginario come fondamentale indicatore antropologico, pari in dignità alla ragione, al *cogito*⁷.

Ma che cosa significa immaginare? E quale valore assegniamo a questa facoltà dello spirito? L'immagine è forse distorsione della realtà, suo poetico rimaneggiamento, indebita re-invenzione, riconfigurazione in una chiave onirica, fabulatrice di un reale *davvero* reale, oggettivo? Se così fosse, allora l'immaginazione sarebbe certo quella funzione dello spirito umano dalla quale guardarsi, se si desidera mantenere una certa adesione al dato. Eppure è proprio l'immaginazione – questa «matta di casa» –, la poetica nel senso più largo del termine, il crogiolo all'interno del quale, nel passato come nel presente, si sono prodotte e si producono le grandi immagini, questi universali antropologici che indichiamo con il termine polisemico di *simbolo*. E alla fine di questo breve percorso, che affronteremo appoggiandoci ai due studiosi appena menzionati, forse ci troveremo in una posizione migliore per affrontare una questione che ci sembra capi-

autres essais, Payot, Paris 1975; tr. it. di M. Giacometti, *Il sacro selvaggio e altri scritti*, Jaca Book, Milano 2010.

⁶ Si veda S. PETROSINO, *Da Lady Gaga a Steve Jobs. Idoli, idoletti e oggetti affini*, «Vita e Pensiero», 6 (2011), pp. 103-109.

⁷ Sul rapporto tra simbolismo e razionalità si veda, tra gli altri, il prezioso contributo di Virgilio Melchiorre, che ha svolto delle riflessioni decisive in questo senso. Rimandiamo il lettore che volesse approfondire quanto in oggetto, tra i vari testi nei quali l'autore ha affrontato tali tematiche, a V. MELCHIORRE, *L'immaginazione simbolica*, ISU, Milano 1988, pp. 13-76.

tale: che ne è della *profondità semantica* del mito nella società dei consumi? Quali sono i nostri «miti»⁸?

2. *La riabilitazione della folle du logis*

La vita dell'uomo si nutre di immagini, di simboli, operativi *prima e durante* la sua vita «cosciente». Jung, Durand, Eliade, Corbin, Hillman, per citare solo i nomi più celebri, hanno impegnato le loro energie migliori per verificare questa ipotesi. *Imago* è un termine etimologicamente, ma innanzitutto semanticamente prossimo a *imitor*⁹. Molti studiosi, di diversa formazione e provenienza, hanno, da diversi punti di vista, posto l'accento sull'importanza dell'imitazione, della ripetizione, sia nella formazione della personalità del bambino sia nei percorsi di formazione dell'identità sociale e collettiva. Si tratta di un meccanismo in cui entrano in gioco le cosiddette «ridondanze significative», molto ben evidenziate dallo strutturalismo figurativo di Gilbert Durand. Secondo Eliade, la cui concezione di cultura è ben lontana dall'appiattirsi su un grigio e sterile intellettualismo, il *proprium* della posizione dell'uomo nel cosmo consiste nella sua imprevedibile e multiforme risposta fornita alle sollecitazioni dell'ambiente, del clima, della situazione materiale in generale di un determinato gruppo umano¹⁰. Anche Durand, con la nozione operativa di *tragitto antropologico*¹¹ ha inteso fornire un modello

⁸ Alessandro D'Avenia, in occasione della tragica morte di Marco Simoncelli, interrogandosi sulla questione di cui ci stiamo occupando, ha svolto delle considerazioni molto interessanti in proposito. Si veda pertanto A. D'AVENIA, *Il mistero dietro il mito Simoncelli*, editoriale de «La Stampa», 19/10/2012.

⁹ «Sul piano etimologico, “immaginazione” è solidale con *imago*, “rappresentazione, imitazione” e con *imitor*, “imitare, riprodurre”. Per una volta l'etimologia riecheggia sia le realtà psicologiche che la verità spirituale. L'immaginazione imita dei modelli esemplari – le immagini – li riproduce, li riattualizza, li ripete incessantemente. Avere immaginazione è vedere il mondo nella sua totalità, giacché è potere e missione delle Immagini mostrare tutto ciò che rimane refrattario al concetto» (M. ELIADE, *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Paris 1952; tr. it. di M. Giacometti, *Immagini e simboli*, Jaca Book, Milano 1991, p. 22).

¹⁰ Si tratta di un nodo ermeneutico decisivo della proposta eliadiana, che attraversa come un *fil rouge* tutta la sua produzione, e che pertanto non possiamo discutere e approfondire in questa sede. Rimandiamo il lettore a M. ELIADE, *L'épreuve du labyrinthe. Entretiens avec Claude-Henry-Rocquet*, Pierre Belfond, Paris 1978; tr. it. di M. Giacometti, *La prova del labirinto. Intervista con Claude-Henry-Rocquet*, Jaca Book, Milano 1990, in particolare alle pagine 124-126.

¹¹ «Bisogna collocarsi deliberatamente in quello che chiameremo il tragitto antropologico, cioè l'incessante scambio che esiste al livello dell'immaginario tra le pulsioni soggettive e assimilatrici e le intimazioni oggettive provenienti dall'ambiente cosmico

esplicativo (forse sarebbe più opportuno definirlo *comprensivo*, considerando che questo non pretende nessun carattere di scientificità «obiettiva», nessuna pretesa di analiticità onnicomprensiva) con il quale rendere conto di questa universale dinamica umana. Se è possibile parlare di qualcosa come una *struttura antropologica comune* al genere umano, questa non può più essere intesa in maniera esclusiva sul modello del *cogito* cartesiano. L'*animal rationale* è un'astrazione che non tiene conto, come dice molto bene Durand, di un fattore molto semplice: l'uomo è *anche* un *primate carnivoro*.

L'umanesimo classico è sanguinosamente naufragato nel sogno, tramutato ben presto in incubo rivoluzionario e poi totalitario, di una umanità esclusivamente «razionale», liberata da qualsiasi «residuo» animalesco. Durand si oppone con l'ardore polemico che lo contraddistingue a questa pia illusione, smascherandola nella sua fondamentale inconsistenza: «Pecato d'angelismo di tutto l'umanesimo occidentale, che non si vuole riconoscere che nel successo del computer o delle progettazioni. L'umanesimo antropologico, al contrario, riconosce modestamente che “niente di ciò che è infra-umano in me mi è estraneo!”, nemmeno il carnivoro che in noi è la nostra “seconda natura”»¹². La scimmia nuda¹³ non si riduce, in fin dei conti, alle produzioni del suo *cogito*. E l'immaginario, l'istinto, l'incontrollabile, l'inverificabile fanno parte, e a pieno titolo, della sua natura profonda. Questa proposta, certo scandalosa, di riabilitare l'inconscio, il mitico, il simbolico e «l'archetipico», missione che accomuna gli sforzi degli studiosi cui abbiamo fatto riferimento, è tanto più decisiva, quanto più ci si rende conto (con estrema difficoltà, e non senza resistenze) di uno dei capisaldi di questa prospettiva. Ci riferiamo alla convinzione di questo gruppo di innovatori,

e sociale. Questa posizione scarterà dalla nostra ricerca i problemi di anteriorità ontologica, poiché postuleremo una volta per tutte che esiste una genesi reciproca che oscilla dal gesto di pulsione dell'ambiente circostante materiale e sociale, e viceversa. È in questo intervallo, in questo sentiero reversibile che deve secondo noi porsi l'investigazione antropologica. Infine l'immaginario non è altro che questo tragitto nel quale la rappresentazione dell'oggetto si lascia assimilare e modellare dagli imperativi pulsionali del soggetto, e nel quale reciprocamente, come ha magistralmente mostrato Piaget, le rappresentazioni soggettive si esplicano “attraverso gli accomodamenti anteriori del soggetto” all'ambiente oggettivo» (G. DURAND, *Les Structures anthropologiques de l'Imaginaire: introduction à l'archétypologie générale*, PUF, Paris 1960; tr. it. di E. Catalano, *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Dedalo, Bari 1972, p. 32).

¹² G. DURAND, *Champs de l'imaginaire. Textes réunis par Danièle Chauvin*, Ellug, Grenoble 1996, p. 71.

¹³ D. MORRIS, *The naked ape: a zoologist's study of the human animal*, J. Cape, London 1967; tr. it. di M. Bergami, *La scimmia nuda. Studio sull'animale uomo*, Bompiani, Milano 2002.

secondo i quali l'immaginario costituisce, *prima*¹⁴ della *ratio* codificata dalla logica aristotelica e poi cartesiana, a un livello pre-semiotico, pre-logico e pre-linguistico, il luogo privilegiato del senso, del significato¹⁵. La semantica sarebbe dunque, innanzitutto e prima di ogni possibile ragionamento discorsivo – di qualsiasi codificazione, e riduzione, della semasiologia in semiologia¹⁶ –, dalla parte della *folle du logis*? Tale ipotesi affascinante pone in questione, e in maniera potremmo dire radicale, diversi millenni di tradizione occidentale, edificata sul primato della *ratio* e sulla dittatura di un Λόγος «purificato» dai residui irrazionali del μύθος.

Un noto passo di Eliade ci consegna, ci sembra senza possibilità di equivoco, la portata e il valore di questa gigantesca sovversione epistemologica: «il pensiero simbolico non è di dominio esclusivo del bambino, del poeta o dello squilibrato, esso è connaturato all'essere umano: precede il linguaggio e il ragionamento discorsivo. Il simbolo rivela determinati aspetti della realtà – gli aspetti più profondi – che sfuggono a qualsiasi altro mezzo di conoscenza. Le immagini, i simboli, i miti, non sono creazioni irresponsabili della psiche; essi rispondono a una necessità e adempiono una funzione importante: mettere a nudo le modalità più segrete dell'essere. Ne consegue che il loro studio ci permette di conoscere meglio l'uomo, l'“uomo *tout court*”»¹⁷.

Facendo riferimento a tale «struttura antropologica», questi autori¹⁸ intendono evidenziare la multiforme costituzione (affettiva, emotiva, razionale, immaginativa) dell'ἄνθρωπος, e lo fanno tentando di riequilibrare l'asse teorico che, per secoli, ha decisamente inclinato dalla parte del pensiero discorsivo, «logico». In questo senso è necessario dichiarare la loro fondamentale estraneità alle correnti esistenzialistiche e irrazionalistiche, emotivistiche e vitalistiche che, in un *tourbillon* di proposte diverse – ma tutte accomunate dalla medesima *vis* polemica contro la *ratio* –, si sono configurate, dalla metà dell'Ottocento fino alla metà del Novecento, come la proposta alternativa a un razionalismo ormai logoro. Pensiamo a Nietzsche, a Bergson, all'ultimo Scheler, alle filosofie dell'assurdo... Queste propo-

¹⁴ Un prima ad un tempo cronologico ed assiologico.

¹⁵ «È capitale notare che se nel linguaggio la scelta del segno è insignificante perché quest'ultimo è arbitrario, così non accade nel campo dell'immaginazione nel quale l'immagine – per quanto degradata la si possa concepire – è in sé stessa portatrice di un senso che non deve essere ricercato al di fuori della significazione immaginaria. [...] L'*analogon* che costituisce l'immagine non è mai un segno arbitrariamente scelto, ma è sempre intrinsecamente motivato, cioè è sempre simbolo» (DURAND, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, pp. 20-21).

¹⁶ Su questa possibile riduzione rimandiamo a J.J. WUNENBURGER, *Philosophie des images*, PUF, Paris 1997; tr. it. di S. Arecco, *Filosofia delle immagini*, Einaudi 1999, pp. 281-284.

¹⁷ ELIADE, *Immagini e simboli*, p. 16.

¹⁸ Ci riferiamo innanzitutto ad Eliade e Durand.

ste – le quali, essendo piuttosto note, non saranno approfondite in questa sede – sono tutte, ci sembra, accomunate da un medesimo nucleo: quando pongono l'accento sull'istinto, sull'immaginazione, sulle forze irrazionali ed incontrollabili che costituiscono come il «lato d'ombra»¹⁹ dell'umano, colpevolmente tralasciato e bistrattato²⁰ da secoli di primato del λόγος, lo fanno tenendo conto di una duplice istanza.

3. *L'immaginario «irrazionale»*

Anzitutto una sfiducia nelle capacità della ragione di accedere al livello profondo del senso; corollario di questa convinzione è lo spostamento del primato dalla *ratio* a favore dell'«irrazionalità». Tuttavia, tale spostamento è *speculare* a quello operato dal bimillenario «razionalismo» occidentale; solo che, in questo caso, il primato è assegnato all'immaginazione e la ragione è svalutata.

In secondo luogo, l'immaginazione, l'emotività, l'irrazionalità vengono sì riabilite, ma in una modalità precisa: come forze motrici, energetiche profonde, oscure e insensate. Il livello del senso è interdetto, la semantica è bandita. Il «dionisiaco» *non* produce un movimento antropologicamente sensato.

In questo modo si è generata una duplice conseguenza: l'abbandono della fiducia nella ragione illuministica, considerata ormai incapace di guidare l'uomo verso il suo fine specifico, e l'esaltazione di una concezione di immaginazione che, però, le nega la possibilità di accesso alla sfera del senso. Per secoli si è considerato inscindibile il binomio: senso = logica discorsiva. E la... *logica* conseguenza di tale equiparazione è che non si riesce più a *immaginare* che, invece, il senso può essere *anche* dalla parte dell'immaginazione, del pre-semiotico, del non-ancora-codificato... e forse *mai* codificabile. Un testo può essere significativo, sensato, prima della sua codificazione, della sua traduzione, della sua «logicizzazione». Di più: alcuni testi (pittorici, musicali, poetici, onirici, affettivi, drammatici) conservano il loro messaggio, il loro senso specifico e inalienabile *solo se* non si tenta di codificarli, di tradurli: appunto di «logicizzarli» credendo così di renderli «razionali». Ancora una volta, non sempre *sensato* = razionale, logico. A volte tradurre è più che tradire: è distruggere. C'è un *testo* tessu-

¹⁹ A questo proposito si veda G. DURAND, *L'Âme tigrée. Les plurielles de psyché*, Denoël Gonthier, Paris 1980, pp. 151-178.

²⁰ Un'analisi puntuale, che ripercorre le tappe principali di questo colpevole oblio, di questo iconoclasmo endemico dell'occidente in G. DURAND, *L'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*, Hatier, Paris 1994, pp. 3-20.

to da e nell'immaginario, un senso che gli appartiene, un senso che non si riduce al discorso architettato e sviluppato dalla *ratio*²¹. Possiamo dunque identificare una corrente, diciamo così, di apparente e fallace riabilitazione dell'immaginario, una corrente per la quale *l'immaginario coincide con l'irrazionale tout court*. Questa posizione non considera la possibilità che il *significativo* – cioè un messaggio sensato per la vita dell'uomo – non debba giocoforza coincidere con un discorso da questi razionalmente controllato o, al limite, ultimamente *prodotto*.

La posizione di Eliade e Durand²² è decisamente differente. Abbiamo enucleato quello che ci è sembrato costituisse il cuore della concezione «irrazionalistica» dell'immaginario condensandolo in due punti. Per rendere più agevole la comparazione con la prospettiva innovativa dei due studiosi, indicheremo in parallelo due punti sintetici, al fine di operare un confronto con i due che li precedono.

4. *L'immaginario significativo*

Per prima cosa, la ragione può accedere al livello del senso, e non viene svalutata come metodo di conoscenza; tuttavia, i due autori ritengono che accanto a essa sia necessario riservare uno spazio specifico, non altrimenti rimpiazzabile, all'immaginazione: alcuni messaggi, e tra i più profondi, sono celati proprio nell'alveo di quest'ultima. Il primato non è, tuttavia, della *sola* immaginazione, la quale, per funzionare correttamente, necessita dell'ausilio (ma non della sudditanza!) della *ratio*²³.

²¹ «Le immagini sono per loro stessa natura polivalenti. 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. (Ben si conoscono gli sforzi disperati delle diverse teologie e metafisiche, sia orientali che occidentali, volti ad esprimere concettualmente la *coincidentia oppositorum*, modalità dell'essere facilmente, e per altro abbondantemente, espressa attraverso Immagini e Simboli). È quindi vera l'immagine in quanto tale, in quanto fascio di significati, mentre non lo è uno solo dei suoi significati oppure uno solo dei suoi piani di riferimento. Tradurre un'Immagine in una terminologia concreta, riducendola ad uno soltanto dei suoi piani di riferimento, è peggio che mutilarla, significa annientarla, annullarla in quanto strumento di conoscenza» (ELIADE, *Immagini e simboli*, pp. 18-19).

²² Sulla critica delle dottrine classiche dell'immagine e dell'immaginario operata da Durand, e per una ricostruzione storico-critica delle diverse teorie sull'immaginario, si veda DURAND, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, pp. 11-41, e ID., *L'imagination symbolique*, PUF, Paris 1964; tr. it. di G. Rossetto, *L'immaginazione simbolica*, Il pensiero scientifico, Roma 1977, pp. 21-59.

²³ È interessante notare che, nella misura in cui questo equilibrio tra le facoltà viene ristabilito, in una modalità che non sacrifica un polo all'altro in un movimento di sclerotizzazione e sopraffazione monoteistica, si riavvia la possibilità di stabilire un dialogo tra le due, mostrando

Inoltre, l'immaginazione è riabilitata come luogo privilegiato in cui è possibile accedere al livello del senso antropologico, vale a dire di tutte le istanze, le spinte e le dimensioni che costituiscono l'uomo²⁴. L'immaginario non è *solo* il luogo del dionisiaco, della forza e della pulsione incomprensibile e distruttiva, ma anche, e soprattutto, il fondo semantico e significativo della vita. L'immaginazione può essere ragionevole in quanto antropologicamente (e non solo «logicamente») sensata, ovvero indicante e promuovente un movimento di accesso alla φύσις specifica dell'uomo, indissolubile insieme di natura e cultura²⁵.

la stretta collaborazione di ragione ed immaginazione in seno al movimento antropologico tracciato dai due autori. In questa sede, non potendo dilungarci su questi aspetti, riportiamo solo, a titolo di esempio, alcuni passi dell'*opus magnum* di Durand a proposito del mito: «Intenderemo per mito un sistema dinamico di simboli, di archetipi e di schemi, sistema dinamico che, sotto la spinta di uno schema, tende a comporsi in narrazione. Il mito è già un abbozzo di razionalizzazione poiché utilizza il filo del discorso, nel quale i simboli si risolvono in parole e gli archetipi in idee. Il mito rende esplicito uno schema o un gruppo di schemi. Come l'archetipo promuoveva l'idea e il simbolo generava il nome si può dire che il mito promuove la dottrina religiosa, il sistema filosofico [...] la narrazione storica e leggendaria» (DURAND, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, p. 52). A questo proposito si veda anche J. RIES, *Simbolo. Le costanti del sacro*, tr. it. di R. Nanini, Jaca Book, Milano 2008, p. 152.

²⁴ In un testo del 1980 Durand scrive: «L'*animal rationabile*, l'*homo loquax*, l'*homo politicus*, *economicus*, si sussumevano sotto la specificità dell'*homo symbolicus*. L'accezione del termine "simbolo" – come E. Cassirer aveva egregiamente intuito – era quella che rendeva davvero conto del tratto specifico della specie umana ricoprendo allo stesso tempo lo stile "logico" dell'espressione o della proiezione, la "derivazione" del *milieu* sociale o del momento storico, e infine – cosa di cui i formalisti non tenevano conto – della "compassione" che connette il soggetto che si esprime a ciò che egli esprime, che "riempie" ogni oggetto o ogni sintassi del "senso" attraverso il quale vi partecipa» (DURAND, *L'Âme tigrée*, p. 49).

²⁵ Secondo Eliade ogni attività umana testimonia di questa «strana» condizione, per cui natura e cultura, quando si tratta dell'uomo, non possono essere considerate separatamente: non esiste attività umana che non sia completamente dentro questa dinamica. Neppure ciò che più ci avvicina agli animali, come la necessità di nutrirci. Ma anche qui: l'uomo non si nutre, *mangia*. «Il malinteso sorge appena ci si dimentica che l'alimentazione non è solo un'attività fisiologica ma un fenomeno umano, perché essa è satura di un simbolismo. Come atto puramente fisiologico o come attività economica l'alimentazione è una astrazione. Nutrirsi è un fatto culturale e non un processo organico. Perfino allo stadio della prima infanzia il bambino si comporta come davanti a un mondo simbolico» (M. ELIADE, *Mephistopheles et l'androgynie*, Gallimard, Paris 1962; tr. it. di E. Pinto, *Mefistofele e l'androgino*, Ed. Mediterranee, Roma 2001, p. 146). Illuminante da questo punto di vista è anche un intervento di Durand che vogliamo riportare: «Le creazioni immaginarie sono sempre un prodotto dell'interazione tra individuo e ambiente circostante; l'*homo sapiens* è un "vivente acculturato", in cui cultura e natura sono indissolubilmente legate, per via dell'immatunità prolungata del cucciolo umano e della debolezza dei suoi istinti di sopravvivenza: l'uomo necessita di essere inserito in una società per sopravvivere e il suo cervello, alla nascita incompleto e immaturo, attualizza le sue potenzialità solo apprendendo, acculturandosi, interagendo con le condizioni ambientali, storiche, sociali, di costume... La natura biologica è insepa-

Certo, i due autori non negano la possibilità che l'immaginazione possa produrre delle aberrazioni: si sa che il sonno della ragione genera mostri... Ma una delle novità che contraddistinguono il movimento di riabilitazione del simbolo e del mito di cui Durand ed Eliade sono tra i più convinti fautori è che questa possibilità non è più considerata come il necessario e ineluttabile risvolto della fabulazione immaginale, quanto una sua, sempre possibile, patologica degenerazione²⁶. Nel suo funzionamento *normale* invece l'immaginazione è, in particolare per Durand, «cosa» umana: «il materiale dell'antropologia, l'immaginario, verso il quale convergono tutti i settori più disparati della ricerca antropologica, che sfugge all'arbitrio del segno formale, è sempre simbolico, vale a dire semantico e non semiologico. [...] Le rappresentazioni umane, normali o patologiche, primitive e civilizzate, individuali e collettive, sono sempre dotate di senso, vale a dire che non sono mai arbitrarie. Il riflesso ha già, per l'uomo, un senso. La coscienza è certo un epifenomeno, non di un caso, di una combinazione accidentale, ma di un senso, di una vocazione o di un destino ontologico. Se gli uomini possono reciprocamente, attraverso i tempi della storia, "comprendersi", se i miti, le letterature, e forse i poemi, possono universalmente tradursi, è perché la specie *homo sapiens* tutta intera possiede un inalienabile e fraterno patrimonio di simboli che costituisce l'impero dell'immaginario»²⁷.

Le immagini, i simboli che scaturiscono da tale struttura antropologica si configurano, forse più profondamente che il linguaggio concettuale²⁸, come la *conditio sine qua non* per la comparazione e il dialogo delle culture. Aperture, ponti verso la comprensione dello statuto specifico dell'ἄνθρωπος: grazie a loro le diverse storie possono *davvero comunicare*. Potremmo definire²⁹ le immagini e i simboli come *sillabe, morfemi, sintagmi*, in poche parole come il *meccanismo comunicativo* (contestualmente sintassi e semantica) di un *linguaggio antropologico universale*. Tale linguaggio non

rabile da quella simbolico-culturale se non astrattamente e a fini di analisi» (G. DURAND, *Intervista a Gilbert Durand*, [Online]: <http://www.filosofia.unimi.it/itinerari/mat/interviste/?ssectitle=Interviste&rvwdid=durandg&rvwrid=tropeal&format=html>).

²⁶ A questo riguardo si veda ELIADE, *Immagini e simboli*, pp. 16-23.

²⁷ DURAND, *Champs de l'imaginaire*, p. 62.

²⁸ «Ebbene sì: noi pensiamo che in antropologia – ed ogni antropologia moderna lo prova, da Freud a Lévi-Strauss – lo schema comprensivo della teologia, o più modestamente dell'angelologia, conviene meglio dello schema positivista modellato sulla fisica meccanica. [...] Le vecchie cratofanie del politeismo indoeuropeo rendono conto del cuore dell'uomo meglio del *cogito* o delle localizzazioni cerebrali» (DURAND, *L'Âme tigrée*, p. 190, nota 32).

²⁹ Crediamo che sia questa la reale portata della prospettiva eliadiana, come quella di Durand, pur nelle ovvie differenze e specificità.

è appannaggio esclusivo di alcuna religione e di alcuna cultura; si tratta, per così dire, di una *proprietà condivisa*³⁰.

Siamo così ricondotti alla convinzione fondamentale dei due autori: le immagini non sono frammenti psichici privi di significato, meri sintomi di una psiche in crisi o di un messaggio totalmente *altro* rispetto alla presenza dell'immagine stessa, ridotta a semplice epifenomeno di un «segno senza mistero»³¹. La posizione di Freud si è dimostrata semplicemente *non* in gra-

³⁰ «Ovviamente [il mondo umano] non costituisce una eccezione, è retto dalle stesse leggi biologiche in atto in tutti gli altri organismi. Eppure nel mondo umano troviamo anche qualcosa di caratteristico che lo distingue da quello di ogni altra forma di vita. Non solo il circolo funzionale dell'uomo è quantitativamente più ampio ma esso presenta anche una differenza qualitativa. Per così dire, l'uomo ha scoperto un modo nuovo di adattarsi all'ambiente. Inserito tra il sistema ricettivo e quello reattivo (ritrovabili in tutte le specie animali), nell'uomo vi è un terzo sistema che si può chiamare *sistema simbolico*, l'apparizione del quale trasforma tutta la sua situazione esistenziale. Facendo un confronto con gli animali si rivela che l'uomo non soltanto vive in una realtà più vasta ma anche, per così dire, in una nuova *dimensione* della realtà. Esiste una evidente differenza fra le reazioni organiche e le risposte umane. Nel primo caso lo stimolo esterno provoca una risposta diretta e immediata, nel secondo caso la risposta è differita [...] non si può far nulla contro questo rovesciamento dell'ordine naturale. L'uomo non può più sottrarsi alle condizioni di esistenza che lui stesso si è creato; egli deve conformarsi ad esse. Non vive più in un universo soltanto fisico ma in un universo simbolico. Il linguaggio, il mito, l'arte e la religione fanno parte di questo universo, sono i fili che costituiscono il tessuto simbolico, l'aggrovigliata trama dell'umana esperienza» (E. CASSIRER, *An Essay on Man. An introduction to a philosophy of human culture*, Yale University Press, New Haven 1944; tr. it. di C. d'Altavilla, *Saggio sull'uomo*, Armando, Roma 1972, pp. 79-80).

³¹ Lo psicoanalista James Hillman ha operato, nel corso della sua lunga carriera di studioso e psicoterapeuta, una lenta ma efficace riabilitazione del simbolo, dell'immagine come portatori di un messaggio non sempre riconducibile ad una significazione puramente sintomatica o semiologicamente chiusa. In questo senso ci sembra che la sua linea si ponga agli antipodi rispetto a quella freudiana, denunciata, oltre che dallo stesso Hillman, da Eliade e Durand. Riportiamo, a titolo di esempio, uno stralcio di una interessante intervista allo psicoanalista americano, chiara esemplificazione della sua teoria e della sua prassi terapeutica: «Io credo che il processo della psicoanalisi tradizionale danneggi il flusso poetico, in quanto razionalizza il processo creativo, riconduce la poesia alla ragione e così facendo la riduce. Tant'è vero che in America lo psicanalista, noti, è chiamato *strizzacervelli*. L'idea alla base dell'analisi, da Freud in poi, è rendere razionale l'irrazionale, portare la metafora al concetto. [...] Questo fa sì che se in un sogno c'è un serpente non ci si occupi del serpente, ma ci si preoccupi di chiamare il serpente il nostro "problema materno", o "il nostro problema sessuale". Ma il sogno non ci ha inviato un problema sessuale o un problema materno. Il sogno ci ha inviato un serpente nero, e questo è anche il fatto rilevante per la psiche. L'analisi traduce l'immagine in concetto, il serpente in qualcos'altro, ed è di questa traduzione che diffido. Preferisco parlare col paziente per un'ora del serpente nero, di quello che fa, di quello che vuole quando viene da noi, di quello che abbiamo fatto con il serpente e così via, per mantenere in vita l'immagine, che è una modalità di pensiero molto primitiva» (J. HILLMAN, *L'anima del mondo. Conversazione con Silvia Ronchey*, Bur, Milano 1999, pp.

do di rendere conto della multiforme complessità della psiche. Durand riconosce alla psicoanalisi freudiana e all'antropologia sociale il merito di avere riscoperto l'importanza delle immagini, rompendo con secoli di riduzione o franco rifiuto dell'immaginario; tuttavia, queste dottrine «non scoprono l'immaginazione simbolica che per tentare di integrarla nella sistematica intellettualistica corrente, per ridurre la simbolizzazione a un simbolizzato senza mistero»³².

5. *La perennità delle immagini, la degradazione del mito*

Simboli, miti, archetipi, immagini immemoriali: secondo Eliade, il fatto straordinario, che non possiamo sottovalutare, è che «oggi si sta comprendendo una cosa di cui il XIX secolo non poteva avere nemmeno un presentimento, ovvero che il simbolo, il mito, l'immagine appartengono alla sostanza della vita spirituale, che è possibile mascherarli, mutilarli, degradarli, ma che non li si estirperà mai»³³. Non li si estirperà mai. Sono passati sessantun anni da quando lo storico delle religioni ha lanciato questo messaggio. Sembra che la storia non ne abbia smentito la veridicità. Non li si estirperà mai; ma si potranno degradare, mutilare, mascherare³⁴. Il mito torna (in realtà non si è mai eclissato) perché gli uomini ne hanno bisogno come fattore necessario alla costituzione dell'identità personale e collettiva. Considerando a fondo la vicenda, ci si rende conto che la posta in gioco, se possibile, è ancora più alta. Silvano Petrosino, in un recente articolo intitolato significativamente *Da Lady Gaga a Steve Jobs. Idoli, idoletti e oggetti affini*, ha posto in evidenza alcune dimensioni fondamentali della modalità con la quale la società dei consumi, la nostra, si rapporta alla sempiterna, drammatica questione dell'immaginario e del mito. L'autore lo fa smascherando e respingendo un approccio superficiale al fenomeno, per cui il proliferare vorticoso di, appunto, «idoli, idoletti e oggetti affini» sarebbe da imputare alla miseria spirituale in cui verserebbero i «giovani d'oggi» – o

91-92). Si veda anche ELIADE, *La prova del labirinto*, pp. 124-125, e P. RICOEUR, *Le conflit des interpretations*, Seuil, Paris 1969; tr. it. di R. Balzarotti - F. Botturi - G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1999, p. 347.

³² DURAND, *L'immaginazione simbolica*, p. 43.

³³ ELIADE, *Immagini e simboli*, p. 15.

³⁴ Secondo lo studioso rumeno, la vita dell'uomo moderno è tutta «un brulichio di miti semidimenticati, di ierofanie decadute, di simboli abbandonati. La dissacrazione interrotta dell'uomo moderno ha alterato il contenuto della sua vita spirituale, ma non ha infranto le matrici della sua immaginazione: in zone mal controllate sopravvive tutta una scoria mitologica» (*ibi*, p. 20). Si veda anche ID., *Il sacro e il profano*, pp. 128-129.

tempora, o mores! – dediti per lo più alla passiva dispersione del tempo e delle energie in futili e alienanti occupazioni...

La chiave per accedere a una comprensione meno epidermica di una questione che, invece, si configura come *terribilmente seria*, sarebbe invece quella già indicata dalla Bibbia: si tratta della dinamica idolatrica, della continua tentazione, mai sconfitta una volta per tutte, che spinge ogni uomo a inchinarsi, ad adorare, a idolatrare appunto, un oggetto finito, nella speranza che questo possa consegnargli quella felicità piena, esaustiva, quella soddisfazione³⁵ che, illusoriamente, egli cerca di realizzare nel rapporto, invero alienante, con l'idolo³⁶. È ciò che accade al popolo di Israele: «Facci un dio». Una richiesta sconcertante, inaudita, quella rivolta ad Aronne, sommo sacerdote. «Facci un dio»: ma come potrebbe un uomo, anch'egli mancante,

³⁵ «La vita dell'uomo consiste nell'affetto che principalmente lo sostiene, e nel quale egli trova la sua più grande soddisfazione» (TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 179, a. 1).

³⁶ Petrosino ha riflettuto a fondo sulla dinamica idolatrica ed ha avanzato l'ipotesi per cui – riconosciuta l'inquietudine radicale che abita il fondo di ogni soggetto umano – l'idolo, prima ancora di configurarsi come il «qualcosa» che risponde – placandola – all'inquietudine del cuore, è innanzitutto *il prodotto dello sguardo stesso del soggetto*: il soggetto elegge qualcosa, decidendo che si tratta proprio di quel qualcosa in grado di porre fine alla sua inquietudine. Il soggetto eleva l'idolo, lo elegge e lo idealizza: si consegna ad esso e attraverso questa consegna si sente posseduto e perciò acquietato, ma a prezzo di una sconvolgente perversione; il soggetto, incapace di esperire il tutto cui aspirava, incapace di possederlo, trova soddisfazione nel lasciarsi possedere da esso: «È lo sguardo che fa l'idolo; esso non semplicemente lo trova, ma lo fa, o più correttamente: esso lo trova solo nella misura in cui e perché decide di trovarlo. Il nesso essenziale che lega il narcisismo all'idolatria rinvia alla natura stessa di questa decisione. Ma perché un simile sguardo trova, perché il soggetto attraverso questo suo modo di guardare e di rispondere decide di trovare? A tale interrogativo si è già risposto: si trova per potersi riposare, qui si decide di trovare solo per potersi in tal modo fermare. La continua tensione che sempre accompagna l'apertura dell'appropriazione qui si scarica, così come la sua insopprimibile inquietudine finalmente si acquieta; lo sguardo non vaga più, non va più alla ricerca del qualcos'altro, poiché decide di trovare in un qualcosa che ha a portata di occhio e di mano, e che come tale in qualche modo possiede, quell'unico qualcosa a cui può consegnarsi e da cui può farsi totalmente possedere. È a questo livello che si colloca l'inversione a cui si è fatto cenno; in effetti qui il soggetto si placa solo nella misura in cui, di fronte ai fallimenti e alle tensioni del possesso, decide di farsi possedere: non riuscendo più a sopportare l'inquietudine, e dunque la responsabilità, nella quale lo sguardo d'appropriazione con insistenza lo getta (non sempre l'appropriabile è appropriato; non tutto è appropriabile; in ogni istante il soggetto che cerca di appropriarsi può diventare l'oggetto che viene appropriato; nella stessa soddisfazione dell'appropriato di continuo emerge l'insoddisfazione che spinge ad un'altra appropriazione; di conseguenza, che fare? Come comportarsi?), di fronte a queste continue incertezze egli, riaffermando la logica dell'appropriazione, elegge un qualcosa a oggetto capace di possederlo e ad esso si consegna» (S. PETROSINO, *Piccola metafisica della luce*, Jaca Book, Milano 2004, p. 79). Per un ulteriore approfondimento del tema dell'idolo nella riflessione di Petrosino, rimandiamo il lettore alle pp. 75-81 del testo appena citato.

al pari dei suoi fratelli, di ciò che questi con insistenza pretendono, operare un simile miracolo? Come potrebbe un «apparato lacunare»³⁷ produrre l'improducibile, oggettivare l'inoggettivabile, offrire ad altri ciò che egli stesso non conosce, non controlla, e che gli sfugge da tutte le parti? Eppure, la richiesta è chiara, feroce, intransigente: «Facci un dio». Placa la nostra sete. Assicuraci un riposo, una quiete. *Requiem aeternam*. Forse, in fondo, la domanda degli israeliti può essere tradotta così: «Il nostro sguardo non trova riposo, siamo inquieti, sgomenti, smarriti. Togliaci l'inquietudine, sopprimila, riempila». È interessante notare la modalità con la quale la domanda è posta, per scoprire ciò che essa rivela: non «portaci a Dio», ma «facci un dio». Un dio: uno vale l'altro, non importa che sia *il* Dio. Non importa che sia l'Altro *sconosciuto*... ma *intuito* come ragion d'essere di quella insopportabile inquietudine. Facci un dio vuol dire: dacci qualcosa, *non importa che cosa*, che sia in grado di toglierci dall'*impasse*, dallo sconcerto del desiderio. Colma l'abisso. E Aronne edifica il vitello d'oro.

Il tema dell'idolatria è un tema davvero enorme. Ed è sempre attuale, perché individua e specifica un aspetto strutturale dell'umana esperienza. Ha a che fare con l'inquietudine, con la mancanza, con la misteriosa brama del cuore: rivela una costante tentazione, ma si configura innanzitutto, nella sua sconcertante dinamica, come rivelatore di un universale antropologico: il Desiderio. Prendendo spunto dalla riflessione di Lacan, che definisce l'uomo come un apparato lacunare, Petrosino individua nella distinzione tra desiderio e bisogno la chiave di volta per evidenziare il dinamismo di cui sopra. Il bisogno è qualitativamente diverso dal desiderio. L'uomo *non* dispone del suo desiderio: egli, senza posa o requie alcuna, desidera, ma non sa, in fondo, che cosa. Mentre nella soddisfazione del bisogno l'uomo è, per così dire «padrone in casa propria», con il desiderio si trova invece spiazzato, esposto, interpellato da qualcosa che non è – non potrà *mai* essere – a sua disposizione. Soddisfare un bisogno è sempre possibile: allo stimolo della fame si può corrispondere con un lauto pasto, alla pulsione sessuale con l'atto sessuale, alla necessità di proteggersi dal freddo e dalle intemperie coprendosi. Il bisogno può sempre, in linea di principio, placarsi. Il desiderio, invece, è implacabile, inestinguibile. Possedere un oggetto estingue il bisogno, ma *non* il desiderio, che è sempre lì, inesorabile: «Ah! Come colmarlo, questo abisso di vita? Che fare? Perché il desiderio è sempre lì, più forte che mai, più folle che mai»³⁸. Il desiderio, come dice molto bene

³⁷ J. LACAN, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 1979, pp. 188-189.

³⁸ O.V. MIŁOSZ., *Miguel Mañara*, Éditions Silvaire, Paris 1957; tr. it. di M. Cassola, *Miguel Mañara*, Jaca Book, Milano 1976, p. 28.

Giorgio Gaber, è «la cosa più importante, è l'emozione del presente»³⁹. L'emozione del presente: vale a dire che il desiderio *non dà tregua*, «è sempre lì». Ma la «colpa» non è dell'oggetto, che rimane, pur sempre, un oggetto; è «il soggetto stesso che è in sé mancanza»⁴⁰, che si costituisce come il luogo ove si esperisce la mancanza: «Il soggetto umano è abitato anche da un'altra mancanza, da una mancanza diversa dall'assenza segnalata dai suoi molti bisogni; il modo d'essere dell'uomo testimonia la presenza di un desiderio che attesta un tipo di mancanza che nessun possesso e nessun godimento a esso connesso sono in grado di colmare. Il modo d'esistere dell'uomo è del tutto incomprensibile al di fuori del desiderio, vale a dire al di fuori della legge di una mancanza che resta tale al di là di ogni consumo, possesso e godimento; ecco lo sconcerto del desiderio: il soggetto manca sempre di ciò che non sa o anche non sa mai di che cosa manca»⁴¹.

Così, esposto a questa sconcertante esperienza, le alternative sono due: persistere, resistere alla logica idolatrica, al perverso capovolgimento della dinamica del desiderio in logica del bisogno, nella ferma consapevolezza che il desiderio *non è* il bisogno, oppure, appunto, cedere a questa tentazione. La dinamica ordinaria dell'esperienza conduce ogni uomo dalla logica del bisogno alla scoperta del desiderio: riflettendo sull'esperienza, ci si accorge ben presto che la soddisfazione del bisogno non estingue affatto il desiderio⁴². Eppure, la paura e lo sconcerto, lo «spaesamento» generato dal-

³⁹ G. GABER - S. LUPORINI, *Il desiderio*, in G. GABER, *La mia generazione ha perso*, CGD East West, Italia 2001.

⁴⁰ PETROSINO, *Da Lady Gaga a Steve Jobs*, p. 105.

⁴¹ *Ibi*, p. 106.

⁴² Per quanto riguarda la tematizzazione dell'esperienza del soggetto, snodo cruciale della problematica antropologica, Petrosino si esprime così: «Il luogo della mancanza e del non sapere è lo stesso di quello dell'altro, coincide con il luogo stesso dell'alterità. Da questo punto di vista si deve affermare che *l'esperienza del soggetto* – cioè la scena del suo essere in azione, laddove egli si rivela per quello che è al di là del sapere ch'egli ha su di sé – è sempre un'esperienza d'alterità: il desiderio del soggetto è sempre il desiderio dell'altro: dire esperienza, e dunque soggettività, significa dire apertura e rinvio all'alterità. Parimenti, dire desiderio e alterità, e dunque soggettività, significa anche dire fantasma come sostegno del desiderio: il fantasma, che è sempre dell'altro, permette al desiderio del soggetto, cioè alla sua mancanza, di sostare, di riposare, di trovare un qualche punto d'appoggio, per quanto effimero e momentaneo esso possa dimostrarsi. Il fantasma è infatti una presenza prodotta da una mancanza; come direbbe Girard: si tratta di ciò che non corrisponde a nulla di reale (non in senso lacaniano) ma che al tempo stesso appare, *al soggetto e solo ad esso*, come ciò che vi è di più reale. Dunque – è questo un compito a cui non ci si può sottrarre se si vuole tentare di non essere ciechi o ingenui nei confronti della soggettività – non si deve in alcun modo separare la verità del soggetto dal tema del desiderio, dalla figura dell'alterità e infine dall'insistenza del fantasma; in tal senso bisogna avere il coraggio di riconoscere che al di fuori della trama – della scrittura o del

la scoperta della logica del desiderio può essere seguita da un ostile rifiuto di questa logica. Dopotutto, il godimento generato dalla soddisfazione del bisogno può essere perpetrato all'infinito: esso costituisce un comodo rifugio, una «fuga» dalla logica del desiderio. È a questo livello che, secondo Petrosino, entra in gioco la dinamica dell'idolo, a proposito della quale individua due tratti specifici.

In primo luogo, il godimento generato dall'idolo non deve essere sottovalutato: prima o poi l'illusione cadrà, ma nel frattempo, in quello spazio-tempo soggettivamente illusorio nel quale il soggetto, – come Gollum/Smeagol con il *suo* tesoro... – sarà in presenza dell'oggetto-idolo, un certo godimento, una certa «soddisfazione» sarà assicurata⁴³. Il secondo aspetto evidenziato è che la caduta di un idolo, l'esaurimento della spinta che gli consente, per un periodo limitato, di soddisfare (illudendolo) il soggetto, non esclude la possibilità della immediata, nuova erezione di un ulteriore «luccicante» oggetto del (falso) desiderio. Si può benissimo transitare da un idolo all'altro, e così passare la vita a edificare idolo su idolo, *attuale* godimento, *prossimo* cumulo di cenere... Anzi, come sottolinea Petrosino, la caduta di un idolo promuove e invoca, alimentandolo e sollecitandolo, il processo di produzione di nuovi, mirabolanti, luccicanti «tesori»: «La strada del godimento come risposta al desiderio è una via larga, costituita da puntuali fallimenti e da continue promesse, da evidenti battute d'arresto e da ostinate ripartenze»⁴⁴.

testo – che mette in scena all'interno di un unico dramma questi tre attori ci si imbatte sempre in quella che è una caricatura del soggetto» (S. PETROSINO - S. UBBIALI, *L'eros della distruzione*, Il Melangolo, Genova 2010, pp. 52-53).

⁴³ «Non bisogna mai sottovalutare il potere di un fantasma, ma non sottovalutare tale potere significa soprattutto *non censurare il godimento che il fantasma stesso, anche se solo provvisoriamente, è sempre in grado di garantire*. Che il fantasma debba essere interpretato come un sostegno significa infatti proprio questo: esso, alla fine cadrà e verrà meno, ma per un po', senza alcun dubbio, riesce anche a stare in piedi e a sostenere. In tal senso, per riprendere la felice immagine biblica, se è vero che gli occhi dell'idolo non vedono, che i suoi orecchi non sentono ecc., è altrettanto vero ch'esso ha comunque degli occhi, degli orecchi, ecc., quegli stessi nei quali il soggetto, in un primo momento e per un certo periodo, finisce per appoggiarsi credendo/fantasticando ch'essi vedano, odano, ecc. Pertanto il fallimento che attende la traduzione della logica del desiderio in quella del bisogno [...] non esclude affatto quell'*anticipo* di godimento e di riposo ch'essa riesce comunque a garantire al soggetto stesso. L'idolo certamente fallirà, ma non subito» (S. PETROSINO, *Soggettività e denaro. Logica di un inganno*, Jaca Book, Milano 2012, pp. 38-39); «Gli idoli facilmente cadono ma altrettanto facilmente possono essere riedificati e nuovamente eretti: il soggetto infatti, che è un essere finito e mortale, vive tra oggetti, tra cose, tra una moltitudine di enti a portata di mano, e prima o poi riesce sempre a trovare un qualcosa attorno al quale coagulare quel fantasma su cui far riposare il proprio desiderio» (*ibi*, p. 41).

⁴⁴ *Ibi*, p. 109.

6. *Mitizzare l'effimero: dal fantasma al segno*

Vogliamo riportare per esteso la parte conclusiva dell'articolo di Petrosino, perché in essa abbiamo trovato degli spunti decisivi, a partire dai quali svolgeremo delle considerazioni finali su un tema che, per sua stessa natura, non si presta ad alcuna conclusione definitiva: «Per concludere è possibile ritornare brevemente alla situazione attuale e ai suoi infiniti idoletti. In fondo bisogna riconoscere che Lady Gaga, Maradona o Amy Winehouse sono piccoli idoli, infinitamente meno pericolosi di altri idoli e altri fantasmi che hanno infestato la storia più recente e non solo essa: “la razza”, “la terra-e-il-sangue”, “l’etnia”, “la nostra civiltà”... Rispetto a simili idoli, gli idoletti che circolano nella nostra società dei consumi appaiono, almeno in superficie, come dei simpatici mostri la cui grande forza è tuttavia quella di riuscire a coinvolgere, e a distrarre, masse sempre più ampie e sempre meno avvertite. Il consumismo ha facilitato come mai prima il diffondersi di una simile pratica: la frequente sostituzione (distruzione) e il moltiplicarsi dei punti di sostegno al proprio desiderio è divenuta una pratica quotidiana per intere masse (ecco come oggi si realizza quel “bisogno di comunione nell’adorazione” di cui parla Dostoevskij), un’esperienza estremamente facile da realizzarsi anche perché poco costosa. Forse, per tutte queste ragioni, non è assurdo intravedere nel consumismo una sorta di comoda idolatria per masse a basso costo»⁴⁵.

⁴⁵ *Ibi*, p. 109. A questo proposito Massimo Recalcati ha svolto delle penetranti considerazioni circa la modalità, subdola ed efficace, con la quale il discorso ultimamente autoreferenziale del capitalismo sfrutta ed etero-dirige il desiderio del soggetto, al fine di perpetuare la propria logica: «L’astuzia del discorso del capitalista consiste nella capacità di sfruttare sistematicamente questo smarrimento. [...] La credenza che anima il discorso del capitalista è doppia: è credenza che il soggetto sia libero, senza limiti, senza vincoli, arginato solo dalla sua volontà di godimento, inebriato dalla sua avidità di consumo, ma è anche credenza che l’oggetto che causa il desiderio (l’oggetto piccolo (a) nell’algebra lacaniana) possa confondersi con una semplice presenza, con una Cosa, con una montagna di cose... L’abbaglio sostenuto astutamente dal discorso del capitalista consiste nel far brillare illusoriamente l’oggetto non per rendere possibile la soddisfazione, ma per mostrare il carattere avido, impossibile da soddisfare della spinta a godere» (M. RECALCATI, *Cosa resta del padre? La paternità nell’epoca ipermoderna*, Raffaello Cortina, Milano 2011, pp. 42-43); «Il discorso del capitalista si regge sulla fede idolatrica e feticistica nei confronti dell’oggetto di godimento. Si tratta della *fede nell’oggetto* come rimedio al dolore di esistere. [...] Basti pensare a come la sociologia ha recentemente indagato a fondo il valore aggiunto che la figura del Brand (marca) introduce nella merce. [...] L’oggetto di godimento si profila come consistente, solido, non riducibile alle parole, affidabile, non sottoposto all’aleatorietà contingente dell’incontro con l’Altro, partner sempre presente, asessuato, feticcio sganciato dalla scena dello scambio simbolico e sessuale con l’Altro. Il carattere bifido dell’oggetto del discorso del capitalista consiste nel miscelare questa versione illusoria e salvifica dell’oggetto-marca, dell’oggetto-merce, dell’oggetto-feticcio, dell’oggetto-idolo con l’aspetto totalmente inconsistente dell’oggetto di godimento, il quale è appunto un oggetto

Ci sembra che Petrosino colga un aspetto fondamentale della vicenda, quando qualifica questi idoletti, appunto, come meno pericolosi, rispetto ai fantasmi che hanno ottenebrato le menti e i cuori degli uomini del Novecento. È certo che un *fan* di Lady Gaga produrrà un numero di vittime significativamente minore rispetto a un aderente ai deliri dell'autore del *Mein Kampf* o ai kamikaze giapponesi che si schiantavano contro le navi nemiche. Più forte, coinvolgente, motivante è il mito, più esso sarà in grado di muovere l'uomo all'azione, nel bene e nel male; degli adolescenti che indossano le t-shirt con il volto, certo «mitico», di Che Guevara e che inneggiano alla rivoluzione sono senz'altro meno pericolosi dei miti sopracitati... Ma anche meno significativi.

Ed è a questo punto che possiamo tornare alla domanda che abbiamo posto all'inizio di questo studio: che ne è della *profondità semantica* del mito nella società dei consumi? Quali sono i nostri «miti»? Forse questa indagine potrà centrare meglio l'obiettivo, nella misura in cui ci interrogheremo sulla portata antropologica di miti ben più possenti, e che, nel corso dei secoli, non smettono di interrogarci e di rimetterci in discussione. Pensiamo innanzitutto a certe figure del pantheon ellenico, o ai personaggi di saghe epiche, e ancora a personaggi della letteratura e della musica... Ulisse, Prometeo, Afrodite, Core, Dioniso, Faust, Don Giovanni: figure significative, grandiose, tragiche. Con loro ci si può confrontare: guardando questi modelli, questi simboli il Drammatico, il Tragico, l'Umano che è in ognuno può trovare «pane per i suoi denti». Al limite, come Israele, si rischia di rimanere azzoppati per sempre. Il confronto con l'incommensurabile si fa sempre a rischio di morte. Quasi certa. Il terribile dei miti è che sono, appunto, *terribilmente seri*: ne va della salvezza o della perdizione⁴⁶. Immortalità, avventura, perdita, sfida alle potenze celesti, grandi amori, tragiche sconfitte, viaggi nell'oltretomba, visionarie costruzioni ideali: il mito è il luogo del significativo, del rischioso perdersi per *forse* ritrovarsi.

caratterizzato da una *vacuità di fondo*, aleatorio, destinato a dissolversi in un'obsolescenza sempre più rapida. [...] In cosa consisterebbe dunque questa astuzia [del discorso del capitalista]? Nell'intrecciare la dimensione illusoria e di salvezza promessa dall'oggetto con la sua vacuità di fondo. Questo intreccio alimenta la macchina del discorso del capitalista come macchina di godimento. Il carattere vacuo dell'oggetto – il suo destino caduco, la sua obsolescenza costitutiva – alimenta l'insoddisfazione permanente alla quale il discorso del capitalista risponde con l'offerta dell'oggetto come luogo di salvezza che però, anziché salvare, riproduce quella stessa circolarità che prometteva di spezzare» (*ibi*, pp. 44-46).

⁴⁶ È in questo senso che J. Hillman afferma che «non possiamo toccare il mito senza che esso ci tocchi a sua volta» (J. HILLMAN, *An Essay on Pan*, Spring, New York 1972; tr. it. di A. Giuliani, *Saggio su Pan*, Adelphi, Milano 2011, p. 30).

La vicenda di Bilbo Baggins, il protagonista del romanzo tolkeniano *Lo Hobbit*, testimonia in maniera sorprendente questa dimensione, invero terribile, del mito, del *racconto significativo* (poco importa che si tratti di mito classico, epopea, racconto, favola, leggenda o film). Interpellato dallo stregone Gandalf, che lo trascina in un'avventura che cambierà per sempre la sua vita semplice e spensierata in un *viaggio inaspettato*, Bilbo chiede di essere almeno confortato, assicurato sull'esito della vicenda: «Puoi almeno assicurarmi che farò ritorno a casa?» «No», risponde lo stregone, «e se farai ritorno, non sarai più lo stesso». *Se farai ritorno, non sarai più lo stesso*. In questa frase possiamo davvero trovare la sintesi perfetta di quelle dimensioni del mito che abbiamo tentato di mettere in evidenza. Il rischio: niente assicura che si farà ritorno a casa e, se si farà ritorno, si tornerà cambiati. Questo cambiamento, questa crisi comporta la possibilità di perdere qualcosa, in maniera irrevocabile; Prometeo ruba il fuoco, e finisce legato a una rupe con un avvoltoio che lo tormenta in eterno; Edipo è accecato, come Erymanthe, figlio di Apollo, per aver visto Afrodite, o Tiresia con Atena... Ulisse torna a casa, ma a che prezzo? E Don Giovanni sprofonda all'inferno. Chi frequenta le vette è più vicino ai fulmini. Certo, ognuno di questi miti, di questi ἄνθρωπος archetipici, *immaginali* nel senso più pregnante del termine, ha una sua storia, una sua specificità. L'aspetto comune che, in questa sede, intendiamo evidenziare è la *serietà* delle conseguenze che gli atti, le vicende, in cui essi sono implicati, comportano.

Con quali miti, con quali simboli, figure, archetipi, modelli semi-divini, eroici, esemplari si confronta l'immaginario del contemporaneo? Dove attingiamo la linfa immaginale che ci muove, nutrimento delle speranze e dei sogni? Ulisse, Faust, Prometeo? Al limite, nel Novecento, abbiamo, come accennavamo poche righe più sopra e con i tragici risvolti che conosciamo, le ideologie della razza, della forza, del sangue. Ma oggi? Che Guevara, John Lennon, Lady Diana, Maradona, Madonna, le *boy band*, divi del cinema, e, in Italia, Fabrizio Corona, Belen Rodriguez...

Tanto grande è il bisogno dell'uomo di identificarsi con lo straordinario, con il mitico che, in mancanza d'altro, si accontenta di questi modelli. Ma cosa hanno, in fondo, di straordinario? *Quale aspetto universale dell'umano evidenziano?* L'uomo contemporaneo ha bisogno, come sempre, delle grandi immagini, dei grandi simboli, ma la società dei consumi gli dà in pasto, con la sua stessa complicità⁴⁷, dei surrogati patetici. Che si tratti di questo o quel *personaggio*⁴⁸ del cinema, dello *star system* hollywoodiano, piuttosto

⁴⁷ Vedere quanto abbiamo detto, sulla scorta di Petrosino, sulla questione dell'idolo.

⁴⁸ Come sempre, le parole *non* sono neutre... E la qualifica di «personaggio» attribuita a certi individui testimonia dell'investimento simbolico spesso *mitologico* con cui li si rappresenta... Non si dice forse «l'attore x è il mio *mito*», «la cantante y è il mio *idolo*»?

che della musica, della letteratura o del fumetto, poco importa. Certamente, non intendiamo fare di tutta l'erba un fascio, e negare la presenza, nel complesso iper-testo della cultura contemporanea, di miti «buoni», cioè di miti e simboli consistenti, «seri», antropologicamente significativi. Costatiamo solo che, nell'enorme efflorescenza di stimoli e immagini, lanciati confusamente nel mondo multimediale, mass-mediatizzato, caotico nel quale viviamo, è decisamente più difficile rintracciare dei «prodotti» validi da questo punto di vista.

Si potrebbe fare l'esempio del cinema. Abbiamo avuto *Il Signore degli Anelli* diretto da Peter Jackson, o la trilogia di *Batman* di Christopher Nolan. Due prodotti che – pur nella loro diversa genesi e specificità – hanno suscitato reazioni contraddittorie, ma senza dubbio hanno mosso, provocato un *feedback*, positivo o negativo che sia, non importa: certo hanno dato da pensare, hanno *toccato qualcosa di profondo*. Da parte nostra, siamo convinti che ciò sia avvenuto esattamente per la presenza, l'operatività in questi racconti di nuclei simbolici, immaginali, archetipici, *antropologicamente significativi*. Non possiamo dettagliare, in questa sede, la nostra ipotesi; tuttavia, per riprendere quanto qui ci sta a cuore, possiamo solo constatare che per due prodotti «antropologicamente validi», abbiamo un numero a dir poco esorbitante di brutte copie, di miti contraffatti. Saghe *fantasy*, romanzi e romanzetti, film che riprendono figure mitologiche o personaggi del pantheon di questa o quella tradizione; ce n'è per tutti i gusti. Si nota dunque una enorme ripresa di certi temi mitici, ma la modalità con la quale questi vengono riproposti è, nella maggior parte dei casi, a dir poco banalizzante.

Forse, allora, – pur con i dovuti distinguo – i nostri miti sono un inganno, *sparano a salve*, non centrano l'obiettivo, non toccano, se non superficialmente, le corde dell'esistenza. Non si rimane, come Giacobbe, azzoppati al cospetto di Fabrizio Corona. Questi, con buona pace di tutti, non è Ulisse. E Che Guevara non è Prometeo, come Belen Rodriguez non è Afrodite. Il Perseo rappresentato in *Clash of the Titans*⁴⁹ è più simile a un moderno *marine* americano che all'eroe uccisore della Gorgone, fondatore di Micene, figlio di Zeus e Danae⁵⁰. E Madonna, che si *mette in scena* avvolgendosi lette-

⁴⁹ Film del 2010 diretto da Louis Leterrier, cui ha fatto seguito, nel 2012, un *sequel*, *Wrath of the titans*.

⁵⁰ Forse è lecito parlare, in casi come questo, di *saccheggio del mito*, come di *riduzione estetica* di un nucleo mitologico-significativo. Potremmo citare anche la saga *fantasy* ideata da Rick Riordan, *Percy Jackson e gli dei dell'Olimpo*, saga che prende spunto dalla mitologia greca ma che è ambientata a New York... Mircea Eliade aveva intravisto, insieme alle ovvie ambiguità e possibili distorsioni, le grandi potenzialità di un mezzo come il cinema, in ordine alla sua capacità di veicolare contenuti mitico-simbolici: «Credo in effetti che il cinema ha ancora questa enorme possibilità di raccontare un mito e di camuffarlo in modo

ralmente in un'orgia caotica e spesso oscena di simboli religiosi e sessuali, non è una vestale, non è una baccante; non incarna il tragico né il significativo. Utilizza (sarebbe meglio dire che *gioca*) con segni dell'assoluto, ma la loro decontestualizzazione, come la loro ricollocazione all'interno di uno scenario puramente estetico, egocentricamente autocelebrativo, li svuota totalmente del loro significato. I miti contemporanei sono spesso soltanto un involucro vuoto, certo imbellettato e ben confezionato, ma fondamentalmente *vuoto*.

Tuttavia, nonostante questa situazione sia piuttosto – e drammaticamente! – evidente, non sembra che si possa obiettare nulla a Eliade, quando questi afferma: «Credo che ogni narrazione, anche quella di un fatto banalissimo, prolunghi le grandi storie raccontate dai miti che spiegano in che modo questo mondo è nato e come mai la nostra condizione è quella che noi oggi conosciamo. Penso che l'interesse per la narrazione fa parte del nostro modo di essere al mondo. Essa corrisponde al bisogno che abbiamo di comprendere quel che è successo, quel che hanno fatto gli uomini, ciò che possono fare: i rischi, le avventure, le prove di ogni sorta. Non siamo qui come pietre, immobili, oppure come fiori o degli insetti, la cui vita è perfettamente tracciata: siamo esseri di avventura. E mai l'uomo farà a meno di ascoltare storie»⁵¹.

7. *La cura del desiderio, la realizzazione del soggetto*

Iniziando questa breve indagine abbiamo avanzato l'ipotesi secondo la quale l'uomo ha costantemente bisogno di un *altro* nel confronto con il quale scoprire sé stesso, affrontare un percorso che lo conduca, per usare le parole di Jung, all'individuazione. Forse per giungere al reale l'uomo ha bisogno anche dell'immaginario: di un immaginario, di un *Mundus Imaginalis* ricco di significato, e che si incarna, di volta in volta, nelle diverse forme della *ποίησις* umana, poco importa che si tratti di mito antico o di saga *fantasy*, di poesia o di leggenda: quel che conta, mai come in questo caso, è il contenuto.

Gilgameš piange l'amico Enkidu, morto e caduto nella polvere: questo evento tragico lo spinge a intraprendere un viaggio fino ai confini del mondo dei vivi, per chiedere conto agli dei della vicenda⁵². Questo racconto, questo

meraviglioso, non solo nel profano ma fin nelle cose degradate o degradanti. L'arte del cinema lavora talmente bene col simbolo che non lo si vede quasi più ma lo si sente, in seguito» (ELIADE, *La prova del labirinto*, p. 153).

⁵¹ *Ibi*, p. 152.

⁵² «Gilgameš, dove ti affretti? Non troverai mai la vita che cerchi. Quando gli dèi crearono l'uomo, gli diedero in fato la morte, ma tennero la vita per sé. Quanto a te, Gilgameš, riempi il tuo ventre di cose buone; giorno e notte, notte e giorno, danza e sii lieto, banchetta

mito ci commuove, ci tocca e ci interroga ancora oggi. Ci chiediamo a quante generazioni sopravviveranno alcuni – forse la maggior parte – dei miti odierni. Tra due secoli si narreranno ancora le «gesta» delle star di Hollywood, o i commenti di Miley Cyrus, alias *Hannah Montana*, che ha riempito i giornali⁵³ con tragiche dichiarazioni, il cui contenuto era il suo cordoglio e profondo lutto per la morte della sua cagnolina, fedele amica e compagna di vita? Ai posteri l'ardua sentenza: tuttavia, possiamo già, oggi, interrogarci sulla stoffa dei nostri miti, sulla loro consistenza, sulla loro valenza antropologica, sulla loro capacità di intercettare le attese e le speranze di una generazione così affamata di significato. Si può concludere, in maniera piuttosto semplicistica, che ogni società produce, e possiede, i miti che si merita? Forse. Ma ci sembra che questa costituirebbe una conclusione parziale. La semplice e «reazionaria» denuncia di un impoverimento del tessuto mitico, immaginario che nutre il cuore iper-stimolato dell'*homo tecnologicus*, anch'egli *symbolicus*, non ci sembra di alcuna utilità. E, soprattutto, non tiene conto di una lezione forse più importante. Il filosofo Paul Ricoeur ci aiuta a metterla a fuoco: «solo un essere che vuole il tutto e che lo schematizza negli oggetti del desiderio umano può ingannarsi, prendere cioè il suo tema per l'assoluto, dimenticare il carattere simbolico del legame tra la felicità e un tema del desiderio: questo oblio fa del simbolo un idolo»⁵⁴.

Crediamo che il *focus*, il senso profondo della tematica che abbiamo affrontato non possa essere individuato attraverso una analisi meramente sociologica. Il punto, in fondo, non è la società dei consumi o l'impoverimento del suo tessuto mitologico-simbolico, per quanto allarmante esso sia. Questo infatti costituisce solo lo scenario, il teatro nel cui alveo si gioca una partita a un livello ancor più fondamentale: il protagonista è, come sempre, il soggetto desiderante, la persona. Una società, la «massa», oggi come ieri, può accontentarsi dell'idolo. È una storia vecchia quanto il mondo. Gli israeliti chiedono ad Aronne di edificare loro un dio: «Facci un dio che cammini alla nostra testa, perché a quel Mosè, l'uomo che ci ha fatti uscire dal paese d'Egitto, non sappiamo che cosa sia accaduto»⁵⁵. Tutto il popolo, Aronne

e rallegrati. Siano linde le tue vesti, nell'acqua lavati, abbi caro il fanciullino che ti tiene per mano e nel tuo amplesso rendi felice tua moglie: poiché anche questo è il fato dell'uomo. Ma Gilgameš a Siduri, alla fanciulla, disse: «Come posso tacere? Come posso riposare, quando Enkidu che amo è polvere e anch'io morirò e verrò disteso nella terra?» [N.K. SANDARS (a cura di), *L'Epopèa di Gilgameš*, Adelphi, Milano 1994, p. 128].

⁵³ Questa incredibile visibilità mediatica accordata ad eventi spesso... poco significativi è un tema su cui si potrebbe riflettere molto.

⁵⁴ P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier 1970; tr. it. di M. Girardet, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970, p. 223.

⁵⁵ *Es*, 32, 1.

compreso, cede al ricatto dell'idolo, e subisce il perverso capovolgimento della logica del desiderio: «non sappiamo che cosa sia accaduto a Mosè». Mosè li aveva fatti uscire dall'Egitto, promessa di salvezza, presente e futura, di un finale compimento. Tuttavia, l'uomo che era stato scelto come intermediario tra Dio e il suo popolo, a un tratto, scompare. Posto innanzi a questa assenza, subito il popolo viene meno, non regge la sfida: ecco che all'ideale, indicato da Mosè, si sostituisce l'idolo⁵⁶: «facci un dio».

Che si tratti del vitello d'oro o dell'ultimo modello di telefono cellulare⁵⁷, la situazione non cambia. Questa è la tentazione dell'uomo, la tentazione di un essere che vuole il tutto. Ma che cosa significa «volere il tutto»? Ancora una volta è il desiderio, lo statuto originale e originante che lo contraddistingue nella sua misteriosa essenza – e che ognuno può coltivare, curare, o censurare – che ci aiuta a capire la situazione che stiamo vivendo. Quale forza, quale energia può permettere all'uomo di rimettersi in pista, ricominciando a desiderare? Agli israeliti è accaduto così: ne è bastato uno, uno solo, Mosè, che, fedele al suo Dio (potremmo benissimo dire: alla logica del desiderio) si è eretto, solo, di fronte alla massa di adoratori del vitello d'oro, richiamandoli alla verità della loro attesa. Questo episodio dell'Antico Testamento può aiutarci a comprendere quale può essere, anche oggi, il punto da cui ripartire. Non solo chiedersi, con una nota di disappunto, che razza di «società» può accontentarsi di miti così poveri, di involucri vuoti e ultimamente inconsistenti, come quelli che abbiamo menzionato più sopra. Non solo rimpiangere – con una nota di nostalgica amarezza! – i grandi miti antichi, promotori di senso e di speranza. Piuttosto, puntare al cuore della questione e ribadire una volta di più che i miti, come tutti i prodotti della creatività umana – dalla pizza alla *Nona Sinfonia!* – sono tanto più «buoni», quanto più alto e centrato è il desiderio di chi li produce, quanto più l'ideale al quale ognuno dei membri di una società aspira è consistente, reale.

Si tratta quindi di formulare il problema in termini innanzitutto antropologici, considerando che l'immaginario – come ci insegnano Durand ed

⁵⁶ Potremmo definire l'ideale come ciò che indica altro da sé, mentre l'idolo, invece, è ciò che arresta la dinamica del desiderio. L'ideale dice: «procedi oltre». L'idolo assicura: «ecco, mi hai trovato, sono io, non devi più cercare».

⁵⁷ «L'uomo ha innanzitutto tentato di conservare la sua antica mitologia in questo nuovo clima. Di dare alle città artificiali e alle macchine invadenti significati simbolici identici a quelli a cui era abituato. [...] L'uomo, questo animale creatore di miti, ha ora bisogno di strapparsi ai simboli arcaici per fabbricare nuovi simboli. E, naturalmente, non lo può fare che trasformando le macchine meccaniche in organismi dotati di una vita analoga alla sua. Questo fa sì che la mitologia moderna riposi su una paradossale mutazione: è come se grazie ad un fenomeno di trasfusione sanguigna, l'uomo diventasse sempre più robot via via che la sua vita trascorre, nel corso di questa stessa operazione, davanti alla macchina, la quale diviene autonoma e onnipotente rispetto al suo creatore» (BASTIDE, *Il sacro selvaggio*, p. 85).

Eliade – è certo il luogo della produzione degli archetipi, dei simboli, dei miti, dei sogni e delle speranze, ma che, al pari della ragione, esso *non* è svincolato dal tutto che costituisce lo specifico del soggetto umano. Viceversa, questo immaginario, nell’itinerario che conduce dal bacino semantico⁵⁸ – relativamente autonomo – del secolo al momento sorgivo che sfocia nella produzione del simbolo o del mito in questione, passa attraverso il «filtro» della libertà del soggetto: è in questo tragitto che si definisce e si specifica la qualità del «prodotto» culturale⁵⁹. E in questo percorso, posto al crocevia tra desiderio, immaginazione simbolica e libertà, ogni uomo, dal più dotato al più umile, deciderà tra l’adorazione del vitello d’oro e l’attesa di qualcosa di più grande. Riaffermato una volta di più il primato del desiderio nella dinamica della vita umana, individuale o collettiva che sia, possiamo riconsiderare il tema del mito, prodotto della libera creatività dello spirito, collocandolo in una prospettiva che ci sembra più equilibrata: utile supporto della speranza umana, traccia di un itinerario verso un compimento antropologico che esso, da solo, *non può assicurare*.

Quest’ultima annotazione a proposito del *compimento* apre una pista di ricerca ulteriore, che deborda i confini del presente studio, e sfocia necessariamente in un territorio prossimo a quello che abbiamo fin qui esplorato, ovvero nel cuore stesso della problematica antropologica che, per quanto

⁵⁸ Per la nozione durandiana di bacino semantico, metafora con la quale l’autore indica il prevalere di un certo stile dell’immaginario in una data epoca, con i suoi miti conduttori, tematiche privilegiate etc., si veda DURAND, *Champs de l’imaginaire*, pp. 149-156 e ID., *L’imaginaire*, pp. 66-76.

⁵⁹ La creatività dello spirito non è un «sistema» che funziona *in automatico*: la Cappella Sistina non si è dipinta da sola, la *Divina Commedia* non si è scritta da sola. Michelangelo e Dante – giusto per fare un esempio – non hanno subito passivamente l’*imperium* del loro ricco immaginario, ma ne hanno assecondato le spinte rispondendo liberamente, e creativamente, a delle istanze che li hanno guidati alla realizzazione di queste opere. Così è l’uomo che realizza l’opera... e contestualmente è attraverso di essa che egli *si* realizza: «La storia degli uomini non è un destino oggettivo prefabbricato per una fatalità meccanica dunque materiale, essa non è che la fruttificazione, il prodotto che emerge dall’efflorescenza delle opere degli uomini; essa è figlia del Mito, ovvero delle potenzialità immaginative. È da questo scandalo epistemologico che dovrebbe partire ogni critica valida. L’antropologia dovrebbe fare di questa affermazione operativa il proprio pane quotidiano. Senza opera niente uomo. Senza l’umile tesoro di ceramiche, di utensili, di graffiti sulle pareti delle caverne, di intagli sulle ossa di renna, niente *homo sapiens*. Senza opera non ci sarebbe che un lontano e confuso primate, che una preistoria. Il pensiero, la “sapienza” che caratterizza la specie non esiste che per questo abbozzo d’opera, questa “prima lettura” che è il senso che io dò alle cose, al mondo. A partire da qui, si può affermare che ogni universo umano è simbolico, e non è “umano” che nella misura in cui egli dà un senso unico alla banalità confusa della materia prima, del caos» (G. DURAND, *Figures mythiques et visages de l’œuvre. De la mythocritique à la mythanalyse*, Berg International, Paris 1979, p. 154).

cammini fianco a fianco alle opere dell'immaginazione simbolica, ai miti e ai simboli, e spesso se ne nutra con profitto, ci conduce su un altro piano: il piano della concreta realizzazione del desiderio umano, non solo nelle opere di cultura, ma nella vita stessa, la quale, per quanto contempra a pieno titolo la presenza di queste ultime, ne supera infinitamente l'ordine.

Abstract

Il tema del mito è argomento di discussione che negli ultimi anni è stato sviluppato in modalità differenti e metodi spesso contrastanti; basti pensare al problema della demitologizzazione bultmanniana, all'approccio strutturalista di Lévi-Strauss, alla lettura psicanalitica di Jung, al rinnovato impegno di filosofi ed antropologi che hanno tentato di inquadrarlo alla luce degli inediti risvolti epocali della società dei consumi. Il tema sarà qui discusso e affrontato con un approccio essenzialmente antropologico; poggiandosi sui contributi di Eliade, Durand e Petrosino, in questo lavoro ci si interroga sullo «stato di salute» del mito nella civiltà contemporanea, attraverso un confronto istituito, in particolare, con la mitografia greca. Riflettendo sul tema dell'idolo, si cercherà di individuare il nesso che lega la struttura desiderante del soggetto umano con la produzione immaginale e simbolica che egli, attraverso il mutare dei tempi e delle epoche, incessantemente realizza come una dimensione costitutiva della sua struttura. Risultato dello studio è una chiarificazione della questione circa il rapporto che intercorre tra produzioni culturali e realizzazione del soggetto.

Parole chiave: immaginario, simbolo, idolo, desiderio, fantasma

The question about myth is a topic that in the last years has become more and more important, and it has been developed in various – and often very different – ways; it is the case of the bultmannian demythologization, the structuralism of Lévi-Strauss, and furthermore of the psychoanalytic approach of C. G. Jung; in the end, we must consider the renewed determination of philosophers and anthropologists who focused their attention and efforts in order to clarify the connection between mythical production and contemporary civilization, characterized by consumerism. The theme will be discussed from an anthropological point of view. The aim of the present paper, with the support of Eliade, Durand and Petrosino, is to investigate the relation between myth in contemporary civilization and Greek mythography: reflecting about the theme of idolatry, I will try to discover the connection between the desiring structure of human being and the imaginal production that he always shapes. As a result of this study, it is clarified the issue about cultural production and anthropologic fulfillment.

Keywords: imaginary, symbol, idol, desire, phantom