

GIORNALE CRITICO
DELLA
FILOSOFIA ITALIANA

FONDATA
DA
GIOVANNI GENTILE

SETTIMA SERIE VOLUME VIII
ANNO XCI (XCIII), FASC. II

CASA EDITRICE LE LETTERE
FIRENZE

L'APPASSIONATA RAGIONE
STUDI DI STORIA DEL PENSIERO FILOSOFICO E SCIENTIFICO

per Maurizio Torrini

| | |
|--|-----|
| ALDO BRANCACCI, <i>Il principio in Anassimandro</i> | 209 |
| FRANCO BACCHELLI, <i>Un manoscritto postillato dal padre del Machiavelli</i> | 224 |
| MASSIMO BUCCIANINI, <i>Praga 1610: Galileo, Kepler, Hasdale. Con un'appendice di documenti inediti</i> | 234 |
| GIANNI PAGANINI, <i>«Passionate thought». Ragione e passioni in Thomas Hobbes</i> | 248 |
| ENRICO GIUSTI, <i>Le leggi dell'urto dei corpi duri nei «Principia» di Descartes</i> ... | 266 |
| ORESTE TRABUCCO, <i>George Ent e l'Italia (con una lettera inedita)</i> | 285 |
| ALESSANDRO OTTAVIANI, <i>Nuova scienza ed antiche questioni: Tommaso Cornelio fra i resti di un gigante "ritrovato"</i> | 295 |
| SALVATORE SERRAPICA, <i>Tra polemiche e traduzioni. Newton e la Napoli settecentesca</i> | 309 |
| CARLO BORGHERO, <i>Spiriti estesi e corpi animati. La metafisica di Cuenz tra Newton e Diderot</i> | 324 |
| GIUSEPPE GALASSO, <i>Un precedente settecentesco del binomio 'etico-politico'</i> ... | 340 |
| STEFANO CAROTI, <i>«È questo un discorso di guaste massime»: il «Ragionamento» sulla necessità della satira di Migliorotto Maccioni (Pier Casimiro Romolini)</i> | 349 |
| CLAUDIO CESA, <i>«Diarium I». Le riflessioni politiche di J.G. Fichte nel 1813</i> ... | 362 |
| RENZO RAGGHIANI, <i>Misticismo, simbolica, mito. Fra schema storiografico e filosofia della pratica, da Cousin a Bergson</i> | 379 |
| FULVIO TESSITORE, <i>Un inedito giovanile di Michele Amari su nazione e Stato</i> ... | 394 |
| GIOVANNI MASTROIANNI, <i>Marx e la Belgioioso</i> | 406 |
| GIUSEPPE CACCIATORE, <i>Dilthey tra universalismo e relativismo</i> | 427 |
| ALESSANDRO SAVORELLI, <i>«Sanclotti e devoti». Fra Dolcino «narrato» da Labriola</i> | 445 |
| STEFANO ZAPPOLI, <i>Osservazioni sulla riforma Gentile</i> | 460 |
| MASSIMO FERRARI, <i>Alle origini dell'empirismo logico. Il giovane Moritz Schlick e il convenzionalismo di Henri Poincaré</i> | 475 |
| GABRIELE TURI, <i>«Lasciamo parlare i filosofi!».</i> Una collana scolastica Laterza ... | 492 |
| MICHEL LERNER, <i>Le «Copernic» de Koestler dans les «Somnambules» ou de d'art de (mal)traiter les sources</i> | 514 |
| PAOLA ZAMBELLI, <i>Valentino Gerratana, un filosofo democratico nel senso gramsciano del termine?</i> | 530 |
| GUIDO OLDRINI, <i>La deriva parassitaria della critica filmica</i> | 538 |

MISTICISMO, SIMBOLICA, MITO.
FRA SCHEMA STORIOGRAFICO
E FILOSOFIA DELLA PRATICA

Nella cultura europea del primo Novecento acquistano rinnovato vigore le discussioni intorno al 'sacro', le rivendicazioni di nuove 'religioni' laiche, l'attenzione ai rapporti tra miti religiosi e consenso sociale. Un nuovo approccio alla storia delle religioni e dell'antropologia determina un'attenzione rinnovata al tema del 'sacro', cui Rudolf Otto consacra un celebre libro nel 1917. È questa una storia 'impura': la riscoperta del 'sacro' non dà adito alla tradizionale sacralizzazione dello Stato, ma a una dislocazione del sacro nella politica stessa, alla ricerca di religioni antagoniste o alternative a quelle storiche, pulsioni che hanno il loro evento catalizzatore nella prima guerra mondiale. Da questo crogiolo di esperienze sorge poi il nazionalismo come vera 'religione' alternativa, e l'archetipo dell'«uomo nuovo». In effetti si è visto nella grande guerra non solo l'ambito in cui sono fiorite esperienze mistiche individuali, ma anche un tempo in cui la misticità assume significati immediatamente politici, una 'mistica selvaggia', sotto la categoria del dionisiaco, in continuità, ma rovesciamento, di quella opposizione fra politica e mistica coniata da Péguy nel disincanto per gli esiti trasformistici dell'*affaire* Dreyfus¹.

¹ E. GENTILE, *Il culto dei caduti e la sacralizzazione della politica nella prima guerra mondiale*, in *La riscoperta del 'sacro' tra le due guerre mondiali*, a c. di S. Barbera, C. Grottanelli e A. Savorelli, Firenze, Le Lettere 2005, pp. 1-14, sostiene che, «specialmente dalla Rivoluzione francese in poi, la patria, come entità collettiva umana, assume una propria intrinseca sacralità» e che «la grande guerra sia stata l'unica esperienza veramente universale di sacralizzazione della politica attraverso la sacralizzazione della patria e il culto dei caduti». D. DE COURCELLES et G. WATERLOT (éd.), *La Mystique face aux guerres mondiales*, Paris, Puf 2010, pp. 4-5, sostengono che, se per Teilhard de Chardin la guerra è un « rivelatore » della presenza divina nello svolgimento stesso dei combattimenti, per «Karl Barth o Rosenzweig, la guerra sarà l'espressione del fallimento di ogni civiltà, o più esattamente di un ideale». V. in proposito: M. FAESSLER, *Teilhard - Barth - Rosenzweig: rôle de la mystique dans l'émergence*

L'originalità radicale della modernità consiste dunque nell'aver inserito nella sfera dell'attività mondana quell'elemento sacrale che da sempre aveva modellato gli uomini dall'esterno. Due brevi esemplificazioni: in Croce, che mai ha smentito l'equiparazione di religione e mitologia proposta nei primi anni del Novecento, nell'*Estetica*, la mutilazione dei momenti dello spirito assoluto hegeliano è esplicita; arte e filosofia sono momenti eterni, non invece la religione, che come *mito* ed espressione immaginosa di concetti è solo una *philosophia inferior*, una prima forma del pensiero teoretico. Croce ha inoltre teorizzato l'uso del mito in chiave platonica, come posizione provvisoria di problemi che la ragione deve indagare o espressione di nessi provvisoriamente irrappresentabili dal pensiero razionale. Non ha però mai ammesso l'uso del mito come sostituto della filosofia o ontologicamente fondato in una regione diversa dello spirito². Tra gli anni '20 e '30, l'emergere dei totalitarismi, delle 'nuove religioni', che si presentano invero come ritorni di ferinità, indurranno Croce a rivedere l'impalcatura del sistema e ad attribuire l'origine del 'mistero' non più a esigenze teoretiche (come nel mito) ma agli impulsi della vitalità.

In ambito tedesco si veda quella cerchia di cultori di studi religiosi legati al magistero del filologo Hermann Usener ad Heidelberg. L'attività di questo gruppo di studiosi si era mossa inizialmente nella scia della grande tradizione dello studio del mito, per approdare a una metodologia comparativistica legata all'impostazione filologico-linguistica di Usener, e terminerà con i due intellettuali più eminenti del gruppo, Ernst Troeltsch e Max Weber, in una gnoseologia della religione, nel primo caso, in una sociologia del fenomeno religioso, nell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, nel secondo: da qui l'opportunità di un confronto con la 'scienza mitologica' di Usener che è una «morfologia delle idee religiose»³.

de leurs œuvres durant la guerre de 14-18, in D. DE COURCELLES et G. WATERLOT (éd.), *op. cit.*, pp. 24-35 e E. WERNER, *Mystique et politique. Études de philosophie politique*, Lausanne, L'âge d'homme 1979, p. 10. Cfr. anche J.-L. VIEILLARD-BARON, *L'exception mystique et la guerre*, in D. DE COURCELLES et G. WATERLOT (éd.), *op. cit.*, p. 118: «il patriottismo si distingue dal nazionalismo in quanto è una virtù suprapolitica. Innalza la politica a livello della mistica. La dimensione mistica del patriottismo è precisamente ciò che ne fa una forza di pace, non di guerra. [...] Bergson deduce da Péguy la dialettica tra meccanica e mistica. In Péguy, si tratta della coppia mistica-politica. Ma la dialettica è analoga».

² Nel discutere il libro di Rudolf Otto, Croce sostiene che l'autore sviluppa un'interessante fenomenologia del sacro, ben oltre l'interpretazione piattamente razionalistica, senza però riuscire a «fondare nessuna autonomia» speculativa della religione (cfr. A. SAVORELLI, *La religione di Croce*, in *La riscoperta del 'sacro' tra le due guerre mondiali*, *op. cit.*, pp. 33-46).

³ Gli oggetti della scienza mitologica ideata da Usener sono da un lato la «formazione dei concetti religiosi», dall'altro i «processi elementari o inconsci della rappresentazione», consistenti sia nell'«animazione (personificazione)», sia nella «trasformazione in immagine».

Limitandosi all'arco temporale che va all'incirca dall'età della Restaurazione ai primi decenni del '900, dalla storiografia di Victor Cousin al *profond* bergsoniano, si scorra con un rapido sguardo il percorso della filosofia francese che, muovendo dal sensismo settecentesco, approda allo spiritualismo; dall'analisi dell'abitudine, alle teorie della memoria. Parimenti l'introduzione dell'Antichità greca, con le traduzioni di Platone, d'Aristotele, dei Neoplatonici, ma anche dell'India e della Cina (Burnouf, Abel Rémusat), sfocerà in nuove considerazioni etiche e politiche: dalla fondazione della sociologia (Durkheim) a quelle *Riflessioni sulla violenza* (Sorel) in cui si teorizza il mito come palinogenesi sociale. Di fatto si è in presenza di un termine polisemico venendo ad assumere, nel passaggio da un secolo all'altro, diverso significato a seconda che lo si circoscriva alla storia delle religioni o all'ambito antropologico, come modalità di fondazione di istituzioni, o infine si indichi nel mito una forma di pensiero distinta da quello logico e scientifico. Non è quindi una forma preliminare della metafisica e il suo carattere plurivoco incita ad ampliarne la gamma delle interpretazioni⁴.

1. Scorrendo la voce 'misticismo' nel *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* del Lalande, si legge che esso indica sia la possibilità di un'unione intima e diretta dello spirito umano col principio fondamentale dell'essere, sia l'insieme delle disposizioni affettive, intellettuali e morali che si collegano a tale credenza, di cui fenomeno essenziale è ciò che si chiama 'estasi'. Infine, 'misticismo' designa uno dei quattro grandi sistemi filosofici che secondo l'eclettismo si sono ciclicamente succeduti nella storia del pensiero umano e che il progresso della riflessione filosofica ha come fine di conciliare in modo viepiù completo.

Ci si soffermi dapprima sull'allusione allo schema storiografico dell'eclettismo; tutti i sistemi, malgrado le innumerevoli differenze che li distinguono l'uno dall'altro, si riducono a quattro idealtipi, necessari e permanenti della storia dello spirito umano: il sensismo, l'idealismo, lo scetticismo, il misticismo. Questi sono i quattro sistemi le cui espressioni possono variare, ma non l'essenza; invariabili tanto nei loro principi, quanto nella loro successione, nel loro costante, ordinato, presentarsi.

(metafora)» (cfr. A. ORSUCCI, *Reitzenstein, Heidegger, W.F. Otto e la cerchia di Stefan George: il dibattito sulla scienza della religione nel primo Novecento*, in *La riscoperta del 'sacro' tra le due guerre mondiali*, op. cit., pp. 79-97).

⁴ H. BLUMENBERG, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, tr. fr. *La raison du mythe*, Paris, Gallimard 2005, p. 155.

Cousin rifiuta quindi il misticismo in quanto sopprime la ragione subordinandola al sentimento. La fonte del misticismo è in questa considerazione parziale, incompleta, della natura umana. Il sentimento è fonte di emozioni, non di conoscenza. E subito Cousin esemplifica il rifiuto del misticismo nella trattazione storiografica: un Dio, la cui assoluta unità escluda l'intelligenza è il dio della filosofia mistica; è la scuola d'Alessandria che ha prodotto questa filosofia. Plotino si è smarrito spingendo all'eccesso la dialettica platonica, che, in Platone, approda alle idee, all'idea del bene, e produce un dio intelligente e buono, mentre in Plotino si precipita nell'«abisso del misticismo».

È del tutto estraneo a Cousin il riconoscimento, da Platone in poi, dell'importanza dello stato estatico come elemento fondamentale di ogni analisi sul significato e la funzione della dimensione religiosa nella vita umana: da Plutarco, a Cicerone, ai padri della Chiesa e a Erasmo, l'estasi mantiene l'importante posizione di fonte originaria di tutte le esperienze religiose (spesso in connessione con i concetti di possessione, profezia, trance e mistica). Difatti nell'Eros spiritualizzato di Platone la sessualità e il numinoso sono strettamente congiunti nella nascita del sentimento religioso. Di conseguenza, Cousin si pone in continuità (ma di fatto a cominciamento nell'ambito dell'istituzionalizzazione della filosofia in Francia) con una ben precisa tradizione razionalista in cui il fatto religioso è pensabile solo in quanto riducibile a uno stato psicologico o a un dato sociologico.

È allora opportuno ripercorrere la dialettica Oriente-Grecia nella storiografia del Cousin. Nel frammento del corso del 1817 su come *Toutes les écoles philosophiques peuvent se ramener à celles de Platon et d'Aristote* affermava che la distinzione fra Oriente e Grecia, fra istinto e ragione, implica anche una diversa fruizione di una stessa attrezzatura ideale. Il mito, oggetto di venerazione in una mentalità simbolica, è sottoposto all'azione disgregante della ragione in ambito razionalistico. Invero già in età illuministica l'accumulo di materiale etnologico, la filologia classica, l'esegesi biblica, davano luogo ad una spiegazione razionalistica del mito, espressione di una mentalità primitiva, infanzia della ragione, cui si opporrà un indirizzo ermeneutico che mira, in Creuzer, alla comprensione del mito come veste del simbolo che esprime la mistica compenetrazione fra il mondano e il divino⁵.

⁵ V. COUSIN, *Premiers essais de philosophie*, Paris, Didier 1862⁴, pp. 398-408 *passim*. Cfr. J.-L. VIEILLARD-BARON, *Intersubjectivité symbolique et symbolisation avec l'autre*, e C. BERNER, *Mythe et philosophie: de l'exégèse biblique à l'herméneutique philosophique*, in *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques*, sous la dir. de C. Berner et J.-J. Wunenburger, Paris, Puf 2002, pp. 217-227, 257-270.

Cousin espungeva allora dalla trattazione della storia della filosofia non solo quanto concerne «un preteso stadio selvaggio», ma anche «tutta l'età orientale», che non conobbe la «libertà», in cui «tutto è illuminazione, visione immediata, dogma, simbolo, mitologia»⁶. Se lo storico delle religioni, manifestazioni prime della mente umana, rintraccia «le più infime vestigia del pensiero» sin nelle sue forme più «rozze», il cultore di studi filosofici si deve limitare «al punto in cui il pensiero si manifesta sotto quella forma speciale». Vano è allora mettersi in cerca di una qualche *philosophia diluviana* o *antediluviana*: implicito rifiuto di una storiografia alla Brucker, della *Historia critica philosophiae*. Non solo è vano rintracciare «un preteso stato selvaggio», ma di fatto l'Oriente è ancora tutto compreso sotto la categoria della 'spontaneità', che precede «l'età della riflessione». La filosofia ha inizio in Grecia, suo elemento costitutivo è la libertà. Invero, ancora nel corso del 1828, Cousin si dimostra poco addentro ai lavori sull'Oriente; conformandosi in particolare all'opinione del Tennemann, pensava che l'Oriente non avesse avuto sistemi filosofici. Nuovi studi, e in specie la conoscenza dei contributi del Colebrooke sulla filosofia indiana, modificano repentinamente le sue idee.

Dunque alla domanda se vi sia stata filosofia in Oriente, Cousin ancora nell'aprile 1828 risponde con uno stereotipo, opponendo la staticità al movimento, il dispotismo alla libertà, l'Oriente alla Grecia. Di lì a qualche mese, nel *Corso* del 1829 la retorica sull'Oriente cede all'analisi dei sistemi speculativi del bramanesimo: il cambiamento è imputabile alla lettura degli *Essais sur la philosophie des Indus* del Colebrooke. L'interpretazione ciclica della storia della filosofia avrà così un preambolo indiano perché Cousin si volse allora a esporne la successione diacronica dei sistemi col proposito di rintracciarvi i quattro archetipi; si opera così un'«integrazione diretta, perfino brutale, nel campo della storia della filosofia di un corpo considerevole e fino allora sconosciuto». Cousin è il primo in Francia a essere consapevole di un'indianistica specificamente filosofica: la sua importanza non risiede nei contributi eruditi o nella costruzione sistemica, ma nella «determinazione di legittimare filosoficamente l'India»⁷. Ma invero in

⁶ V. COUSIN, *Premiers essais* cit., pp. 395 sg.

⁷ R.-P. DROIT, «Cette déplorable idée de l'anéantissement». *Note sur Cousin, l'Inde et le tournant bouddhique*, «Corpus», nn. 18/19, 1991, p. 90. Fu Cousin ad adoperarsi per una più larga circolazione della traduzione degli *Essays on the philosophy of the Hindus* del Colebrooke usciti fra il 1824 e il 1829 nei primi due volumi delle *Transactions* della società asiatica di Londra e già noti al pubblico francese per gli estratti che ne aveva dato Abel Rémusat sul «Journal des Savants». La traduzione del Pauthier, stampato da Didot nel 1833, pre-

Cousin, lungi dall'essere premessa ad una qualche filosofia della religione, l'esegesi dei miti, sempre espressioni di uno stadio primigenio, è ancora tutta carica di presupposti razionalisti: gli esiti saranno pur sempre ordinabili in un contesto dogmatico.

Nell'editare Proclo, Cousin si era legato d'amicizia coi dotti tedeschi: fu Creuzer a iniziarlo allo studio degli Alessandrini. E che Cousin avesse poco a che spartire con una storiografia 'canonica' e 'speculativamente impegnata' lo attesta anche il fatto che legga *Simbolismo e mitologia dei popoli antichi* con l'intento di comporre «l'antico spiritualismo» col 'nuovo eclettismo'. Sono questi gli anni in cui l'Orientalomania, incentrata sulla religione e la filosofia, sembra superata a vantaggio dell'Orientalismo, imperniato sulla storia e sulla linguistica. Oltre Reno titolari delle prime cattedre di sanscrito furono Wilhelm Schlegel, a Bonn, e Franz Bopp, a Berlino: i lavori di grammatica comparata di quest'ultimo volgeranno in rovina l'indomania romantica, l'ipotesi schlegeliana dell'India culla purissima dell'Europa. E se durante l'Illuminismo il ricorso all'Oriente serviva sempre ad abbassare le pretese del Cristianesimo a essere riconosciuto come la sola vera religione, le cose andranno assai diversamente col Creuzer.

La simbolica comparativa di Creuzer pone il simbolo come solo capace di una 'percezione visiva istantanea' del fenomenico e delle sue fondamenta metafisiche, del nesso cioè tra sacrale e umano. La *Simbolica* individua dunque elementi misterici e dionisiaci nella cultura greca classica. E certo l'interpretazione fondamentale non estetica del simbolo e del mito non fu un frutto isolato, ma l'espressione di tutta una temperie indicata sotto l'etichetta 'romanticismo di Heidelberg'⁸. Lo 'sguardo da Oriente' col quale Creuzer interpretò testimo-

cedeva di quattro anni l'edizione inglese in volume. Entra in contatto col Cousin nell'autunno 1820 pure Adolphe Pictet, autore nel 1859 delle monumentali *Origini indo-europee e gli Arit primitivi*, ma già nel 1836 Franz Bopp si era valso della sua memoria sull'*Affinité des langues celtiques avec le sanscrit* per estendere al ramo celtico gli studi di grammatica comparata.

⁸ Cfr. in proposito A. BAEUMLER, F. CREUZER, J.J. BACHOFEN, *Dal simbolo al mito*, a c. di G. Moretti, Milano, Spirali Edizioni 1983, pp. 17-18. Cfr. anche S. BARBERA, *Alfred Baeumler e il culto dell'eroe*, in *Guarigioni, rinascite e metamorfosi. Studi su Goethe, Schopenhauer e Nietzsche*, Firenze, Le Lettere 2010, pp. 203-217. Cfr. il *Seminario su J.J. Bachofen*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», s. III, XVIII, 2, 1988 (i contributi di A. MOMIGLIANO, *Bachofen tra misticismo e antropologia*; M.M. SASSI, *Percorsi del platonismo nel pensiero romantico: la Symbolik di Bachofen*; P. BORA, *Il popolo licio nel Moeurs des sauvages américains di J.F. Lafitau. Proposte di lettura per un rapporto fra J.J. Bachofen e la cultura settecentesca*; R. DI DONATO, *Il secondo occhio. Il diritto materno nell'École sociologique*) e, ancora, C. CESA, *Le astuzie della ragione. Ideologie e filosofie della storia nel XIX secolo*, Torino, Arago 2008.

nianze neo-platoniche e neo-pitagoriche di età alessandrina come «la ripresa genuina di tematiche provenienti da un passato antichissimo, di una scienza sapienziale di derivazione orientale trapiantata in Grecia, mentre i suoi avversari non vedevano in esse che fonti tarde, viziate da un orientalismo a posteriori che non diceva proprio nulla a proposito di un'originaria "epoca mitica"» – implicava una dottrina del «progresso storico come doloroso allontanamento dalla fonte vitale»⁹. Di conseguenza ogni mitologia è riconducibile ad una primigenia dottrina simbolica uguale per ogni popolo e, metodologicamente, nell'opera d'arte si privilegia il sostrato religioso, una religiosità misterico-sacerdotale, a considerazioni di ordine estetico¹⁰. La costruzione del pantheon olimpico da parte dei Greci fu quindi vissuta da Creuzer «oscillando fra la gioia per la conquista della bellezza formata, dell'uomo come simbolo divino, e la malinconia per il tramonto di una sacralità del cosmo che non poteva non ripercuotersi anche nel mondo dell'uomo»¹¹. Nella *Simbolica* emerge di fatto il ruolo del dionisismo, del lato oscuro, irrazionale, della greicità.

Invero questo romanticismo 'orientalizzante', una fantastica 'simbolica', accomunava Schlegel, Görres e Creuzer cui si oppongono già nel 1825 i *Prolegomeni a una mitologia scientifica* di Karl Otfried Müller e, di lì a poco, l'*Aglaophamus* di Lobeck; ma in realtà l'autorità di Creuzer, nell'ambito della storiografia filosofica si perpetuò sino a Zeller se «ancora nel 1864 il vecchio Gladisch pubblicava *Anassagora e gli Israeliti*, in cui deduceva dalla cultura ebraica la filosofia di Anassagora, secondo una generale tendenza 'orientalizzante'»¹². Sarà pro-

⁹ G. MORETTI, *Heidelberg Romantica. Studio sui rapporti arte-natura e poesia-mitologia nella Preromanticismo e in Josef Görres, Friedrich Creuzer, Jacob e Wilhelm Grimm, Johann J. Bachofen*, Lanciano, Itinerari 1984, p. 74.

¹⁰ Scrive in proposito F. MARELLI, *Lo sguardo da Oriente. Simbolo, mito e greicità in Friedrich Creuzer*, Milano, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto 2000, p. 98, che Creuzer è assai «distante dal disegno winckelmanniano di ricerca delle regole formali dell'impiego di immagini allegoriche in ambito artistico, come pure dalla consolidata visione 'classicistica' dell'antichità: suo intento è piuttosto di avvicinarsi alla dimensione aurorale, religiosa del sorgere delle formazioni simboliche e mitiche e di inserire la propria riflessione teorica in un più vasto disegno di interpretazione della storia religiosa del mondo antico, greco-romano ed orientale». Cfr. anche M.-M. MÜNCH, *La «Symbolique» de Friedrich Creuzer*, Association des Publications près les Universités de Strasbourg, Editions Ophrys, Paris 1976, S. FORNARO, *Historia de la Religión antigua entre los siglos XVIII y XIX, entre Alemania y Francia*, «Revista de Historiografía», IV, 2/2007, pp. 41-45, e EAD., *Introduzione a F. CREUZER, G. HERMANN, Lettere sulla mitologia*, Pisa, ETS 2009, pp. 5-47.

¹¹ *Ibid.*, p. 94.

¹² S. MAZZARINO, *Fra Oriente e Occidente*, Milano, Rizzoli 1989, pp. 8-12 *passim*, sostiene che, se Müller aveva «distrutto i miti e le pseudostorie di Cadmo e Ceroppe e Danao orientali, in quanto quei miti potessero dar luogo alle fantasticherie "orientalizzanti" tipo Creuzer», in realtà «era rimasta sempre, nella sua storiografia, quella romantica tendenza a cercar la storia nei miti». E un epigono del 'creuzerismo', di una storiografia 'afilologica',

prio la *Simbolica* di Creuzer, la *Descrizione generale*, a aprire la via maestra verso un'interpretazione *non* estetica del simbolo e del mito, il sintomo deciso di uno sguardo nell'antichità che sarebbe maturato appieno in Bachofen e in Grimm, e che avrebbe influenzato profondamente Nietzsche. E solo quanti non si riconobbero nel filone idealistico, ai già citati si aggiungano Hölderlin e Görres, ebbero nella 'svolta ad Oriente' del movimento romantico uno sguardo rispettoso e scevro da una presunta superiorità occidentale¹³. Il mito, che ancora nei primi decenni del Novecento è assunto come narrazione e struttura religiosa fondamentale, aveva oscillato lungo tutto l'Ottocento fra un'interpretazione 'razionalistica', volta alla sua spiegazione, e un indirizzo 'ermeneutico', teso alla sua comprensione, come nel caso di Creuzer, che vede nel mito la veste esteriore dei simboli originari che racchiudono l'eterna verità. Considera il simbolo come l'*immagine* suprema di un'originaria rivelazione religiosa, la manifestazione offerta a vista ed udito di una realtà, la cui conservazione e cura diviene il compito di una classe ben precisa, quella sacerdotale. In conseguenza dell'enorme importanza attribuita al simbolo, Creuzer non può che porre in subordine il mito, che gli appare infatti come una produzione successiva, eminentemente greca, e, per così dire, come un simbolo «estetico» parlante. L'educazione del genere umano era costretta ad esprimersi in forma completamente figurata. L'insegnare era allora per metà un esibire e un mostrare, per metà un'interpretare e uno spiegare, ma anche questo, data l'abbondanza del materiale

è Bachofen, difatti in *Mutterrecht* (1861) e in *Lydisches Volk* (1862) «il vecchio simbolismo creuzeriano [...] pretendeva tuttavia di contrapporsi alla storiografia 'scientifica', e impostare per suo conto il problema del 'mito' (ché 'mito' esso era per creuzeriani, e non oggetto di scienza) 'dell'Oriente e dell'Occidente'». Sull'acre polemica che oppose il Momigliano al Mazzarino, cfr. R. PERTICI, *Storici italiani del Novecento*, «Storiografia», n. 3, 1999, pp. 37-41.

¹³ Cfr. *Dal simbolo al mito*, op. cit., pp. 28-29: «Pur con tutte le differenze che possono intercorrere tra Schelling, Hegel, Schlegel e Humboldt, loro comune denominatore fu la netta pregiudiziale evoluzionistica per la quale, anche spiritualmente, nel passaggio da Oriente a Occidente avviene un'ascesa dell'umanità; gli altri sunnominati videro al contrario la scomparsa melanconica di un'umanità che era più vicina agli dèi, anche se non considerarono questo tramonto già con gli occhi degli uomini del Novecento». A proposito dell'emergere in seno alla cultura tedesca di una concezione della natura estranea al razionalismo delle *Lumières*, cfr. G. MORETTI, *Heidelberg Romantica* cit., pp. 12-13. Su «un'affinità oggettiva tra neoplatonismo e idealismo», sul rapporto di Creuzer con Schelling e con Hegel cfr. W. BEIERWALTES, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main, Klostermann 1972, tr. fr. Paris, Vrin 2000, pp. 109 e 159: «a dispetto di differenze essenziali, Hegel e Creuzer condividono l'idea che il simbolico sia l'essenza della mitologia, che in esso sempre si manifesta e si appaga il bisogno 'di rendersi esterni e di contemplare come oggettiva la sensazione soggettiva di un Altissimo, di un Essenziale, di un Universale' (dunque di un filosofema, di una forma, certo ancora implicita, della ragione)».

da spiegare, era oscuro ed enigmatico. Creare simboli ed interpretare simboli erano le principali attività dell'antica casta sacerdotale¹⁴.

Creuzer porta alla luce il mondo originario del simbolo come un tutto, al cui «interno» però il processo storico dell'umanità si riflette, si ripercuote, come una vera e propria decadenza di «contenuto»: è il passaggio da Oriente ad Occidente. Il monoteismo originario, da cui prende le mosse, e che egli vede realizzato nel simbolo immobile e silente, viene frantumato in una molteplicità politeistica che trova origine nel disseminarsi fra popoli diversi di quell'iniziale rivelazione. Creuzer individua però, anche in età assai più tarda, un permanere sotterraneo, in ambito greco, di quella primordiale ed unitaria rivelazione, già dispersa nel canto omerico, nella dottrina misterica, orfica o pitagorica che sia, e nella saggezza oracolare.

Penetrato dello spirito romantico della sua Heidelberg, editore di Plotino, Creuzer realizzò quindi un'opera di proporzioni imponenti fra storico-filologica e filosofico-teologica, nella quale muoveva dal postulato della primigenia rozzezza del popolo greco, ma senza dedurre da ciò che il mito fosse, per i Greci come per ogni popolo, la forma necessaria della comunicazione di quella condizione. Immaginava invece che alla povertà spirituale dei Greci fosse venuto soccorso dall'Oriente: sacerdoti imbevuti di quella prisca sapienza avrebbero, in epoca remotissima, portato nell'Ellade conoscenze di più alto e puro livello, ma esprimendole, per renderle accette, in forma del tutto figurata, simbolica. Alla religione naturale del razionalismo si sostituiva, così, una sorta di rivelazione procedente dall'incessante produzione di simboli più o meno oscuri e dalla loro interpretazione da parte della casta sacerdotale. Questo enorme e più o meno informe patrimonio di teologia mitologica sarebbe giunto in Grecia sotto forma di poemi simbolico-allegorici, che le genti greche in epoca storica avrebbero travasato nelle proprie leggende eroiche, rinunciando a ogni aspetto mistico rituale e anche all'originario monoteismo.

Karl Otfried Müller nei *Prolegomeni ad una mitologia scientifica*, sosterrà l'originalità della mitologia greca – ossia la endogenia della

¹⁴ Cfr. in proposito G. MORETTI, *Introduzione* a F. CREUZER, *Simbolica*, Roma, Editori Riuniti 2004, p. 11: «Un breve richiamo alla polemica scoppiata dopo l'uscita della *Simbolica* (1810, 1823²), dovrà invece mostrarci che la critica filologica, distruggendo il tentativo creuzeriano di presentarsi scientificamente ha prodotto l'evento ermeneutico fondamentale: la fondazione del Romanticismo religioso che scorge l'Occidente da Oriente. Il tema della scomparsa di qualcosa di essenziale lungo il tragitto che dall'età simbolico-mitica procede a quella storica, è presente in Creuzer fin dalla prima pagina della *Simbolica*; fra il periodo di una muta venerazione religiosa del divino, e quello della ormai sviluppata religione mitica dei Greci, Creuzer situa l'era sacerdotale».

classicità greca – e contesterà filologicamente la tesi della *Symbolica*, negando che i Greci avessero ricevuto dall'esterno, e specie dall'Oriente, i loro miti già in parte formati. Ciò non equivale alla pura e semplice riproposizione delle tesi classicistiche alla Winckelmann, né comporta l'accettazione della caratterizzazione hegeliana del momento greco-romano nella storia del mondo. Müller negava la tesi di Creuzer su una originaria religione mitopoietica che viene alla luce attraverso la comparazione con le forze fondamentali dell'Oriente¹⁵.

La traduzione francese della *Symbolica* condotta dal Guignaut, col titolo *Religions de l'Antiquité*, patrocinata dal Cousin, rifiuta e di molto ampliata, dedicava all'India uno spazio maggiore. Creuzer, pur estendendo le proprie «considerazioni alle idee religiose, ai simboli e ai miti indù, persiani ed egizi e di molti altri popoli orientali», diceva che alla «base delle nostre ricerche» sono «le narrazioni e i monumenti dei Greci e dei Romani», poiché «l'Asia antica si lascia scorgere solo attraverso un lontano crepuscolo». Di fatto il traduttore, il Guignaut, aveva «sostituito, a un lavoro appena abbozzato, una trattazione ampia e articolata sulla religione dell'India»¹⁶. I due divergevano anche per la teoria del mito: se Creuzer vi rintracciava quella saggezza primigenia poi depositatasi e deformatasi nelle religioni positive, Guignaut, accolta l'opposizione cousiniana di spontaneità e riflessione, faceva della mitologia una tappa del progresso del pensiero.

¹⁵ F. TESSITORE, *Presentazione a K.O. MÜLLER, Prolegomeni ad una mitologia scientifica*, Napoli, Guida 1991, pp. 11, sostiene difatti che Müller respinge cioè il tentativo creuzeriano di riportare il mito all'allegoria, dal momento che l'indagine scientifica del mito dimostra che «si ha a che fare con una concezione del mondo estranea alla nostra e nella quale spesso è difficile collocarsi».

¹⁶ F. CREUZER, *Religions de l'antiquité, considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques*, refondu en partie, complété et développé par J.D. Guignaut, Paris, Treuttel et Würtz 1825, t. I, pp. 4 sgg. Guignaut sin dall'*Avertissement pour la première livraison* accenna alla peculiarità di codesta traduzione che, senza contraffare *Simbolismo e mitologia*, muta «la disposizione generale dell'opera, abbiamo fatto precedere la religione dell'India rispetto a quelle della Persia e dell'Egitto, mentre Creuzer pone la religione egizia in testa». Cfr. M.-M. MÜNCH, *Joseph-Daniel Guignaut et sa traduction de la Symbolique de Creuzer*, Institut de Littérature Générale et Comparée de l'U.E.R. Littérature, Université de Haute Bretagne, Rennes 1981. Guignaut motivava in una lettera a Creuzer del 20 aprile 1823 le scelte operate nel tradurre la *Symbolica* con la necessità di «rapprocher autant que possible le ton de l'ouvrage de la portée et du goût de nos compatriotes et [de] l'environner de tous les éclaircissements et de tous les secours qui peuvent leur être nécessaires afin de l'entendre, de s'y intéresser et d'arriver le plus près possible du point de vue où ils doivent se placer s'ils veulent revenir aux études sérieuses de l'antiquité, de son histoire et de sa philosophie et de son génie tout entier». Poiché in Francia erano «faiblesse ou insuffisance d'études classiques, aversion de la philosophie dans les uns, faux préjugés ou dédain systématique du XVIII^e siècle dans les autres, préoccupations religieuses ou défiance dans presque tous et mêmes dans les meilleurs esprits défiance et froideur à l'aspect des seuls mots Mythologie, recherche sur les religions, antiquité» (cit. in M.-M. MÜNCH, *Joseph-Daniel Guignaut* cit., pp. 13-14).

Per Creuzer la storia dello spirito umano si presenta come una storia religiosa, e rintraccia i fili che connettono la Grecia all'Oriente, un Oriente vago, generico, costituito soprattutto dall'Egitto. Aveva adottato le tesi esposte nelle lezioni sulla mitologia greca dal filologo classico Christian Gottlob Heyne sin dal 1761. L'archegeta della nuova epoca degli studi mitologici sottraeva alla mitologia classica la mera funzione di repertorio ornamentale, iconografico o poetico, per esporre il mito come linguaggio di una umanità alle sue origini.

La *Symbolica* di Creuzer, il progetto di una storia generale della religione, fu oggetto di aspri attacchi, in parte motivati dall'andamento caotico, dal coacevo dell'esposizione. Di fatto era un'opera già invecchiata, ignorando le scoperte di Champollion o i progressi degli studi indoeuropei, ma gli attacchi si concentrarono sull'accusa di cripto-cattolicesimo, mossagli nel momento in cui si ebbe la clamorosa conversione di Schlegel al cattolicesimo. La traduzione del Guigniaut, che comportava una nuova divisione del testo e una riscrittura del capitolo sopra l'India, collocato all'inizio, tracciava quel cammino dei simboli dall'India alla Persia, all'Egitto e infine alla Grecia, solo accennato dal Creuzer. E invero la traduzione, all'incontrario dell'originale, sarà apprezzata in Germania ed esercitò in Francia un'influenza assai maggiore di quella esercitata in Germania dalla *Symbolik*.

La consuetudine con gli studi indianisti, la *renaissance orientale*, fu una pratica assai diffusa in Francia: pensare l'India diventa un compito maggiore. Sotto diverse forme, resterà in programma per tutto il XIX secolo. E non mancarono certo ingenuità, così «la psicologia metafisica di Cousin invita a ritenere che il latino dia accesso alla lettera del testo» della *Bhagavadgita*, difatti non esita «a tradurre *yoga* con 'devotio', *jnana* con 'scientia' o *brahmana* con 'theologus'. Il sogno d'una traduzione totale. Cousin volge la *Bhagavadgita* in linguaggio tomista». Lungi dal pensare le differenze concettuali ingenerate dalla molteplicità delle lingue, agiva forte in Cousin il pregiudizio che lo induceva, ove riscontrasse discordanze fra i *sutra* e le dottrine greche, non tanto a pensare la pluralità delle filosofie, ma a negarla, mosso dal «duplice convincimento che esiste un'India filosofica e che è identica al nostro mondo filosofico»¹⁷.

¹⁷ R.-P. DROIT, *Note sur Cousin* cit., p. 93, vd. anche M. HULIN, *Hegel et l'Orient*, Paris, Vrin 1979. Nel recensire nel 1827 il saggio humboldtiano sulla *Bhagavadgita*, Hegel insisteva invece «sull'alterità radicale» rifuggendo di continuo dall'«ellenizzare, cristianizzare o ancora universalizzare» il poema. Se entrambi rigettano l'astrattezza e l'indeterminazione dell'essere puro, Cousin lo considera come «un aspetto universale, una caratteristica costante e storica del misticismo», mentre Hegel assegna a questa universalità astratta «uno spazio storicamente circoscritto all'India».

2. Si richiami ora la voce 'misticismo' del *Lalande* che registra di fatto una 'rottura epistemologica': si è in presenza di due attitudini mentali assai differenti poiché, da un lato, l'esito bergsoniano implicherà il rifiuto della kantiana religione nei limiti della semplice ragione e la conseguente rinuncia alla classica separazione di metafisica e mistica, dall'altro, la storiografia cousiniana si pone di fatto, implicitamente, in continuità con la consapevolezza herderiana di un legame tra filosofia della storia e filosofia della religione, con un'erudizione antropologica e sociologica di stampo settecentesco¹⁸.

In un ambito nazionale riconducibile dapprima allo spiritualismo, poi al vitalismo, la realtà si offre direttamente all'intuizione. La 'realtà' non è data come percezione, ossia come cognizione del 'che cosa' o del 'come' dei fenomeni. Essa è piuttosto 'sentita' come resistenza, come mero 'esserci' o esistenza. Vi è una separazione tra sfera 'ideale' (essenze e valori) e sfera 'reale' (centri vitali, impulsi, tendenze): i valori morali vengono allora conosciuti grazie a un'apprensione intuitiva, prerazionale, di natura affettiva. La tradizione spiritualista francese comporta quindi l'identificazione dello spirito con la 'volontà' e la concezione 'dinamica' della personalità. La 'volontà', congiuntamente a una gamma più vasta di esperienze dinamiche, quali lo 'sforzo' e l' 'attenzione', contrasta la 'resistenza' della realtà naturale. Da qui la centralità del 'corpo', luogo di inserzione metafisica tra io e mondo, individuo e società, ma anche sorgente di oscurità e d'irrazionalità per la coscienza incarnata.

Nella cultura francese fra Ottocento e Novecento, nella 'crisi fine secolo', nella 'bancarotta della scienza', è forte l'eco della filosofia di William James, con cui quella bergsoniana ebbe affinità. In *Le Varietà dell'esperienza religiosa*, questi aveva risolto lo studio dei fenomeni religiosi in quello delle esperienze mistiche. Secondo il 'pragmatista' James, se si giudicano assurde le religioni si applica loro un criterio di veridicità sbagliato: non bisogna ricercarne la coerenza razionale, come nel caso della scienza, ma l'efficacia pratica. In questa accezione, pragmatista, e non intellettualista, c'è la verità del misticismo. Questa concezione del misticismo è ripresa in Francia dallo psicologo 'bergsoniano' Henri Delacroix. E sarà proprio la lettura di James che permetterà di confutare l'approccio psicopatologico al misticismo che fu di Pierre Janet, che vedeva negli stati mistici una sintomatologia assai prossima a quella delle patologie mentali. Delacroix studierà i casi di

¹⁸ Cfr. in proposito V. VERRA, *Linguaggio mito e storia. Studi sul pensiero di Herder*, a c. di C. Cesa, Pisa, Edizioni della Normale 2006, p. 284.

grandi mistici (Saint Jean de la Croix, Teresa d'Avila) per dimostrare come essi fossero, in primo luogo, grandi facitori, e che le loro visioni contassero assai meno delle loro azioni. La psicologia può dunque presentare una descrizione positiva del misticismo tralasciando le ipotesi teologiche sulle fonti dell'esperienza mistica¹⁹.

Condividendo questo approccio, Bergson superava di fatto l'opposizione fra Durkheim e Lévy-Bruhl, fra una sociologia delle rappresentazioni collettive presenti in ogni società e la sociologia delle mentalità, delle emozioni, delle rappresentazioni, tra una psicologia degli individui mistici e una sociologia delle rappresentazioni religiose; e invero solo all'indomani dell'*Évolution créatrice*, e dietro suggestioni riconducibili a James e a Delacroix, il misticismo diventa, ad un tempo, un oggetto filosofico di indagine e un ausiliare della ricerca filosofica.

Il quarto capitolo delle *Deux Sources de la morale et de la religion* si costruisce intorno al dualismo 'meccanico'-'mistico'. Il 'meccanico' è l'insieme delle macchine, degli utensili, che l'intelligenza si procura per colmare lo iato fra il corpo umano e l'azione. La meccanica non è dunque condannabile in sé, al contrario, è una necessità dell'azione umana, è una conquista dell'intelligenza. Per 'mistica' Bergson intende, non solo le singolari esperienze dei grandi mistici, ma ogni azione umana che, in contatto con le forze istintive dell'intelligenza, disgreghi i quadri ristretti della società 'chiusa' verso la società 'aperta'. Il mistico non è di per sé buono, ma lo è in quanto obbliga l'azione meccanica a servire fini più alti. La politica bergsoniana non è dunque una politica mistica: è una diagnosi delle forze mistiche e meccaniche presentemente in campo e che differiscono per natura. L'intuizione bergsoniana, lungi dall'essere una contemplazione passiva, implica l'*effort*, e nelle *Deux Sources* il 'genio mistico', l'eroe, è una concentrazione di volontà capaci di provocare una trasformazione morale, di dissolvere la società chiusa, il conformismo sociale.

Il misticismo è quindi riconducibile ad una modalità dell'azione che implica di necessità la sfera della prassi, donde lo scarso interesse per la mistica speculativa, descrizione delle tappe dell'ascesa, e la valorizzazione di «una mistica attiva, estranea a qualunque speculazione, Giovanna d'Arco»²⁰. È la premessa alla buona mistione di mecca-

¹⁹ Cfr. in proposito B. SITBON-PEILLON, *Supraspiritualité et hyperspiritualité chez Bergson et Durkheim*, in G. WATERLOT (éd.), *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur «Les Deux Sources de la morale et de la religion»*, Paris, Puf 2008, pp. 164-189. H. BLUMENBERG, *op. cit.*, p. 31, sostiene che la mistica è invero l'espressione della difficoltà di enunciare verità teologiche tramite il linguaggio.

²⁰ J.-L. VIEILLARD-BARON, *L'exception mystique et la guerre*, *op. cit.*, p. 116; v. anche

nico e mistico la cui mancanza è individuata come la causa del conflitto mondiale, ma anche l'ambito di esercizio della volontà suscettibile di aderire all'appello dei mistici vincendo la facilità delle abitudini, di modo che la mistica si pone come un ausilio potente della ricerca filosofica²¹. Bergson è distante tanto dalla 'mentalità primitiva' di Lévy-Bruhl, quanto dalla 'coscienza collettiva' di Durkheim; si scorra in proposito quella discussione alla *Société française de philosophie* su *Le problème religieux et la dualité de la nature humaine* che oppose, nel febbraio 1913, l'autore delle *Règles de la méthode sociologique* a Lachelier che si poneva di fatto in continuità con la kantiana religione nei limiti della ragione, rifuggendo da ogni visione dogmatica, ed operava «una intellettualizzazione del discorso religioso identificato con un piccolo numero di principi fondamentali». In effetti, «distaccato dalla contingenza sociale, il concetto di Dio proposto da Lachelier è quello che, fuori dalla religione, la filosofia elabora con i suoi propri mezzi». Attitudine questa che indurrà Edouard Leroy a escludere che si possa definire Lachelier un 'filosofo cattolico'²²: ugualmente distante dal 'razionalismo ateo' e dall'ortodossia cattolica, questi intendeva preservare la riflessione filosofica sull'assoluto dalle differenti dogmatiche delle religioni positive.

Si è sottolineato come, nella filosofia francese, la presenza di un'inquietudine religiosa sia accompagnata dal misconoscimento dell'oggetto 'religione positiva', come si darà ad esempio in Rudolf Otto, nella sua teoria delle religioni in cui sostiene il carattere extra-razionale del sentimento del sacro, negando l'affinità di religione e morale²³. Invero, oltralpe la costruzione dogmatica soverchia perlopiù quella descrittiva: così, ad esempio, anche in Lévy-Bruhl il soprannaturale rimanda a una categoria psicologica, parimenti in Delacroix la *puissance créatrice* della fede è riconducibile a psicologia, a sociologia, non certo a ontologia o teologia. Era largamente condivisa, tanto fra i 'razionalisti', quanto fra i 'positivisti', la convinzione che il fatto religioso non avesse un contenuto specifico.

pp. 116-117. Cfr. anche G. WATERLOT, *Introduction. Penser avec et dans le prolongement des «Deux Sources de la morale et de la religion»*, in G. WATERLOT (éd.), *Bergson et la religion* cit., pp. 13-30.

²¹ C. RIQUIER, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Paris, Puf 2009, p. 447.

²² L. PINTO, *La religion intellectuelle. Emmanuel Levinas, Hermann Cohen, Jules Lachelier*, Paris, Puf 2010, p. 161.

²³ G. CANGUILHEM, *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, Vrin 2011, pp. 316-320, afferma che si è in presenza di «un tentativo di riflessione critica», non certo di «un'indagine scientifica e descrittiva», poiché il sacro non è suscettibile di chiarificazione, ma un «assoluto», «dati immediati del sentimento».

Sarebbe quindi caduta, in certa misura, la distinzione pascaliana fra il dio dei filosofi e quello della rivelazione, poiché Rousseau e Biran (cui si riconetterà Ravaisson che opponeva, al 'formalismo' cousiniano di matrice platonica, il senso interno biraniano e l'atto singolarizzante di derivazione aristotelica), disdegnando la costruzione dogmatica, sarebbero i soli ad avere una filosofia della religione. E se Bergson sembra muoversi in questa prospettiva, tuttavia la sua meditazione religiosa poggia sulle basi stesse del sistema, di conseguenza la riflessione sul 'numinoso' è riconducibile all'esperienza soggettiva del mistico. Pure fra profonde distinzioni agiva ancora nelle sue pagine una costante: la mancata riflessione, che compie invece Otto, sulla religione come un vissuto totalizzante, dotato di senso, suscettibile di essere studiato solo per empatia. Difatti anche in Bergson quell'elemento specifico e irriducibile per l'uomo religioso è tradotto in termini psicologici o sociologici, ugualmente, Guyau scorge, sotto la forma mitica, una manifestazione sociologica. Se è ipotizzabile una soluzione pluralista secondo cui mito, scienza e arte sono espressioni formalizzate dell'esperienza umana, la funzione simbolica è spiegabile attraverso l'omologia fra le strutture formali del fatto sociale e di quello linguistico.

A conclusione di tutta una temperie ideale, nel dire che l'Oriente soggiace a un «perpetuo anacronismo» poiché, incapace di organizzare la memoria, presenta come «ugualmente attuali e plausibili le tesi più eteroclite per origine e tendenza»²⁴, Brunschvicg afferma che l'«eclettismo religioso» occidentale dimostra la difficoltà di una filosofia della religione insidiata dalle opposte pretese di teologi ed uomini di scienza. Invero, riassumendo per sommi capi, da Cousin in poi non ci si era andati interrogando circa il valore euristico della religione rispetto alle verità scientifiche, circa la differenza di funzionalità e di finalità nell'agire tra pensiero scientifico e religioso, e a proposito dei criteri di certezza di quest'ultimo su cui la ragione può esercitarsi, ma solo per riconoscerla, non per dimostrarla. L'inquietudine religiosa non si era tradotta in una filosofia della religione, ma rimaneva contenuta in una prospettiva tutta mondana, oscillando, nell'arco di un secolo, tra uno schema storiografico e una filosofia della pratica.

RENZO RAGGHIANI

²⁴ L. BRUNSCHVICG, *La raison et la religion*, Paris, Alcan 1939, p. 79. Cfr. anche R. MEHL, *Situation de la philosophie religieuse en France*, in *L'activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis*, études publiées sous la direction de M. Farber, tome second, *La philosophie française*, Paris, Puf 1950, pp. 265-282.