

Giuseppe Feola
Scuola Normale Superiore, Pisa
IL MIO NOME NON È “NESSUNO”
UNA FUGA CONCETTUALE SU POESIA, MITOLOGIA, MEMORIA,
AUTOCOSCIENZA¹

0. Proposito

In questo contributo intendo esplorare il reciproco intreccio tra due temi, apparentemente eterogenei: il rapporto tra memoria personale (episodica) ed autocoscienza; e come possano chiarirsi a vicenda il rapporto tra memoria personale ed autocoscienza (da un lato) e (dall'altro) il lavoro che la memoria del mitografo e del poeta svolge nell' articolare il racconto sulla genesi dell'*io* individuale nel quadro di un racconto sulla genesi del Mondo.

Nel momento – quello attuale – in cui sto iniziando la stesura di questo articolo, sto assumendo (senza volerlo dimostrare, visto che questo non è un contributo di *philosophy of mind*) che quella che normalmente chiamiamo “memoria personale” è un possibile candidato al ruolo che le teorie sulla mente oggi correnti assegnano all'entità teorica chiamata “autocoscienza”. In base a questa ipotesi di lavoro, che esporrò meglio nel seguito del lavoro, avvanzerò l'ulteriore ipotesi che il racconto che ognuno di noi narra a se stesso sulla genesi del proprio Mondo Vissuto sia complementare all'altro racconto, speculare, che ognuno di noi elabora e rielabora continuamente, sulla genesi della propria personalità, cioè su come è venuto ad essere ciò che (ora) è: e questo, perché l'*io* e il suo Mondo Vissuto sono due facce della stessa medaglia, inseparabili l'una dall'altra.

In altri termini, assumendo che la mia autocoscienza sia la mia memoria personale, cercherò di mostrare come, in base a questa ipotesi, divenga plausibile che l'autobiografia che io mi racconto (il racconto su come io sia venuto a essere ciò che ora sono) sia inscindibile dal racconto che io vengo continuamente elaborando su come sia mutato il mondo e l'ambiente in cui mi sono trovato e mi trovo a vivere (ovvero: su come il mondo e l'ambiente in cui mi trovo ora a vivere sia venuto a essere ciò che ora è).

In questo quadro, acquisiranno particolare importanza quei particolari tipi e stili di narrazione che sono i così detti “Miti delle Origini”: tali miti, lungi dall'essere modalità conoscitive proprie solo di un'umanità prescientifica, sono in realtà modi che le culture umane hanno elaborato per raccontare congiuntamente – e rappresentare nella loro complementarità – il *come* del venire all'essere del Mondo Vissuto e il *come* del venire all'essere dell'*io*².

¹ Dedico questo lavoro a Marcello Greco, mio amico fin dall'infanzia, che ricorda, di noi e di me, tante cose che io ho dimenticato.

² Se vi è qualcosa di non più accettabile, in queste modalità conoscitive, è (se mai) la confusione tra Mondo Vissuto e Mondo Fisico: a separare adeguatamente i quali (ammesso

1. Il Tempo e i tempi

Non è questa la sede per una trattazione sulla natura del Tempo (anche perché non sono un fisico). Mi limito, qui, a estrapolare alcuni concetti da una trattazione specialistica su questo tema³. Secondo questa trattazione, tutte le misurazioni del tempo comporterebbero

confronti tra due processi che si svolgono parallelamente. [...] osserviamo due complessi di coincidenze e, con i numeri segnati sull'orologio, calcoliamo il tempo trascorso tra l'uno e l'altro. [...] Cosa può servire da orologio? Qualsiasi processo giudicato sufficientemente regolare da permettere la numerazione dei suoi eventi.⁴

I due processi di cui parla Fraser sono l'uno il passaggio da un complesso di coincidenze a un altro, l'altro il procedere dell'orologio. Per un esempio concreto di quanto intende l'autore, pensiamo per un attimo a come funziona una meridiana. In essa, diverse posizioni della punta dell'ombra dello stilo corrispondono a diverse tacche nella scala graduata; diverse connessioni *posizioni della punta dell'ombra+tacche* indicano diverse posizioni rispetto al Sole del luogo terrestre in cui si trova la meridiana; ogni diversa posizione del luogo terrestre rispetto al Sole è un elemento nella successione numerabile delle posizioni del luogo medesimo rispetto al Sole: è infatti un punto del cerchio percorso da quel luogo terrestre nel suo giro quotidiano attorno all'asse terrestre; diverse posizioni della punta dell'ombra rispetto alla scala graduata indicano diversi elementi della serie numerabile delle posizioni del luogo rispetto al Sole⁵. Il fatto che siano numerabili diverse posizioni del luogo terrestre rispetto al Sole è precisamente la temporalità del sistema Terra-Sole. Se individuamo le singole posizioni rispetto alle altre (e all'interezza della loro successione), individuamo la temporalità del sistema Terra-Sole. Individuando le parti della successione, individuamo le fasi del giorno o dell'anno; individuando quante volte il moto della punta dell'ombra dello stilo della meridiana ripeta il suo ciclo insieme al ciclo delle fasi lunari ($28\frac{1}{4}$), o insieme al ciclo del mio sonno e della mia veglia (1/1), o insieme a quante volte la clessidra s'è svuotata ($1/x$, secondo l'intento del costruttore della clessidra), individuamo la temporalità di ciascuno di questi processi.

Sembra dunque di poter dire che il tempo che misuriamo sia un rapporto numerico tra due o più processi di mutamento.

Se è così, ne deriva che, a seconda di quale coppia o gruppo di mutamenti scegliamo di considerare nel loro rapporto, cambi la temporalità rilevante. Se nell'Universo esistesse solo il pianeta Terra, non potrebbe esistere il mese lunare, che dipende dal rapporto tra il moto della Luna e quello della Terra, né l'anno solare, che dipende dal rapporto tra il ruotare della Terra intorno al proprio asse e la rivoluzione della Terra medesima intorno al Sole.

che si sia riusciti a separarli adeguatamente) sono occorsi millenni di pensiero filosofico e scientifico.

³ J.T. FRASER, *Time. The Familiar Stranger*, Amherst 1987; tr. it. di L. Cornalba: *Il tempo: una presenza sconosciuta*, Milano, Feltrinelli, 1991, 1992.

⁴ FRASER, *op. cit.*, p. 64.

⁵ Per il funzionamento delle meridiane, inestimabile R. MORCHIO, *Scienza e poesia delle meridiane. Una guida per leggerle e costruirle*, Genova, ECIG, 1988, 2003: cf. in particolare p. 13.

2. Due parole sulla memoria umana

La teoria sulla memoria oggi più diffusa in ambiente scientifico è una teoria ‘rappresentationalista’: incardinata cioè sul concetto di ‘rappresentazione’. Cominciamo dunque col chiarire il concetto di ‘rappresentazione’. Citando un importante esperto di cognizione animale,

Il concetto di rappresentazione [...] dovrebbe essere inteso con lo stesso significato che ha in matematica: quello cioè di un isomorfismo funzionale tra sistemi differenti [...]. Dire che c'è un isomorfismo tra due sistemi significa che è stata stabilita una corrispondenza formale tale per cui è possibile condurre operazioni in un sistema che consentono di trarre conclusioni valide circa l'altro sistema.⁶

Un isomorfismo funzionale di questo tipo è, ad esempio, quello che c'è tra le posizioni dell'ombra dello stilo rispetto alle tacche sulla meridiana e le posizioni del luogo terrestre rispetto al Sole. Le posizioni dell'ombra dello stilo rispetto alle tacche della meridiana sono rappresentazioni delle posizioni del luogo terrestre, in cui la meridiana è collocata, rispetto al Sole. Per quanto riguarda quel particolare tipo di rappresentazioni che sono le rappresentazioni mentali,

una rappresentazione mentale è un isomorfismo tra certi processi nel cervello e certi aspetti dell'ambiente ai quali tali processi tendono ad adattare il comportamento di un organismo.⁷

Ad esempio, alla presenza nell'ambiente di una fonte di luce rossa, il nostro cervello reagisce diversamente da come reagisce alla presenza di una fonte di luce azzurra: vi è dunque isomorfismo funzionale tra lo spettro dei colori ambientali riconosciuti dal nostro sistema visivo e l'insieme degli stati assunti dal nostro sistema visivo a causa dell'azione di tali stimolazioni luminose.

Il concetto di ‘rappresentazione’, che fin qui ho usato per descrivere casi di sensazione⁸, può essere esteso ai casi di percezione: vedere un cane che morde un uomo produce nel mio cervello un mutamento diverso da quello prodotto dal vedere un uomo che bastona un cane; moltiplicando gli esempi, il lettore può facilmente giungere a immaginare come a esperienze diverse corrisponderanno diverse tracce nei nostri cervelli; e come, dunque, tra le molte possibili esperienze e le tracce che tali esperienze lasciano nei nostri cervelli, vi sia isomorfismo funzionale, e dunque un rapporto di rappresentazione.

Vediamo adesso come il concetto di ‘rappresentazione’ si possa estendere a quella particolare modalità cognitiva che è la cognizione del passato, normalmente chiamata “memoria”. Uno studioso della memoria umana, D.L. Schachter, ritiene che ciascuna esperienza susciti nei nostri cervelli una particolare rete di connessioni neuronali: l'insieme delle sinapsi che si attivano per ciascuna singola esperienza sarà diverso dall'insieme delle sinapsi che si attivano per qualsiasi altra esperienza. Schachter chiama “engramma” relativo a una particolare esperienza la traccia lasciata da quell'esperienza: l'engramma è una tendenza, da parte dei

⁶ G. VALLORTIGARA, *Altre menti. Lo studio comparato della cognizione animale*, Bologna, Il Mulino, 2000, p. 193.

⁷ *Ib.*

⁸ Nell'esempio appena prodotto da me, di sensazioni di colori

neuroni coinvolti nell'esperienza in questione, a riattivarsi di nuovo tutti insieme nello stesso modo in cui si erano attivati nell'esperienza originaria⁹. Se p.es. nell'esperienza originaria si erano attivati congiuntamente i neuroni *a*, *b* e *c*, e una nuova esperienza attiva il neurone *a*, anche i neuroni *b* e *c* saranno in qualche modo coinvolti, collateralmente, nella nuova esperienza.

Ciò che nel caso della memoria sembra paradossale, nel modello rappresentazionalista, è l'assenza di un oggetto o di una scena esterna cui possa corrispondere, qui e ora, la mia rappresentazione mentale o il mio engramma cerebrale: come distinguere un oggetto di ricordo, quale p.es. il volto di mia nonna (che non è più presente), da un mero oggetto di immaginazione, quale p.es. l'ippogrifo (che non è mai stato presente)? Il problema esce qui dall'ambito di competenza dello scienziato per entrare in quello del filosofo. Dal punto di vista filosofico, è possibile aggirare questa difficoltà rifiutando il ricorso al rasoio di Ockham, e sostenendo (p.es.) che *non essere più* sia cosa diversa dal *non essere affatto*: in tal caso, il fatto che l'esperienza di vedere mia nonna non sia più, non implicherebbe che l'esperienza di vedere mia nonna sia un puro non-ente¹⁰.

Ma torniamo al filo principale del discorso. Nel mio "Proposito" (§ 0) ho accennato all'esistenza di un tipo particolare di memoria che è la memoria *personale*, che è precisamente la memoria che intendo accostare all'autocoscienza. Scrive Schachter:

Per i cognitivisti la memoria umana è un congegno che elabora informazioni, un computer che le memorizza, le trattiene e le recupera. L'analogia [...] non lascia spazio all'esperienza soggettiva del ricordo degli episodi appartenenti al nostro vissuto. [...] Per essere vissuta come ricordo, l'informazione recuperata va rievocata nel contesto di un determinato tempo e luogo e con qualche riferimento a se stessi in quanto partecipanti all'episodio.¹¹

Questo particolare tipo di memoria, chiamato dagli psicologi "memoria episodica", perché è la memoria relativa agli episodi della nostra vita, era già stato distinto da altri tipi di ritenzione delle esperienze passate da Aristotele, nel prendere le distanze dalla definizione della memoria data da Platone, per il quale la memoria (*mnēmē*) è semplicemente « conservazione della percezione » (*Filebo* 34a10). Aristotele, notando esplicitamente che la parola "memoria" è ambigua, e che egli intende usarla solo per una delle molte attività cognitive che si riferiscono al passato, dice

sempre infatti, quando [il soggetto] si attiva nel ricordare, nell'anima dice così: di aver già prima udito o sentito o pensato questa cosa. (*De memoria et reminiscentia* 1, 449b22-23, tr. mia)

Visto che questo tipo di memoria, quella che gli psicologi odierni chiamano "memoria episodica", è la capacità di richiamare le esperienze nel contesto in cui (ci) avvennero, la si può senz'altro chiamare "memoria personale" o "autobiografica".

⁹ D.L. SCHACTER, *Searching for Memory. The Brain, the Mind, and the Past*, 1996; tr. it. di C. Mennella, *Alla ricerca della memoria*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 61-62..

¹⁰ Articolare compiutamente un'ontologia di questo tipo esulerebbe dai limiti imposti da questo contributo.

¹¹ D.L. SCHACTER, *op. cit.*, p. 5.

All'interno di questo tipo di memoria, si può ulteriormente ritagliare un sottoinsieme, che corrisponde alla capacità di richiamare episodi delle nostre biografie in modo esplicito (piuttosto che nella modalità di cognizione implicite), capacità chiamata "memoria esplicita" o "dichiarativa"¹².

La memoria di cui parlo in questo saggio è dunque la memoria personale (episodica) esplicita (dichiarativa).

3. La memoria narrativa

Nel momento in cui alla memoria personale esplicita si aggiunge la competenza di raccontare (a se stessi o ad altri) la successione delle tappe rilevanti del decorso di un determinato episodio che (ci) è occorso, ecco che nasce l'abilità di narrare quell'episodio. Mentre la cognizione dell'episodio da narrare è esplicita (dichiarativa), l'abilità di rivestire di parole il *film* delle esperienze che facciamo scorrere nella nostra mente, in modo tale che sia comprensibile ad altri, non è affatto un uso della memoria dichiarativa: è invece una competenza implicita acquisita con l'abitudine, proprio come l'abilità di tenere un discorso a braccio o (meglio ancora) di sostenere una conversazione con il prossimo.

Immaginiamo p.es. di raccontare a un amico cosa abbiamo fatto ieri: in questo esercizio cognitivo, lo sforzo della memoria dichiarativa consiste nel ripercorrere le tappe della giornata di ieri nella loro giusta consecuzione (ci 'diciamo' nella nostra mente: "alle 14,30 ero in piazza dei Cavalieri per l'appuntamento con Giovanna; poi siamo andati a quel bar in Borgo Stretto; e lì siamo rimasti fino alle 16; infine, l'ho riaccompagnata a casa"); ma l'abilità retorica di rivestire il nostro *film* mentale di parole che rendano questo decorso di eventi interessante, o quanto meno rilevante, per l'interlocutore, non si manifesta normalmente come richiamo deliberato di singoli episodi della nostra vita in cui abbiamo imparato a raccontare a terzi i caffè con Giovanna o in generale con gli amici: in effetti, l'abilità di narrare a terzi un'uscita per un caffè con un amico o un'amica è una familiarità con le aspettative socialmente condivise circa come dovrebbe svolgersi un caffè con gli amici, familiarità in base alla quale acquisiamo anche il 'fiuto' per ciò che, nel particolare episodio che stiamo narrando, allontanandosi dal decorso *standard* dei caffè, rende il singolo episodio interessante (esempio: se si vive in città come Pisa, in cui piove molto spesso, e in cui la gente è abituata a portare con sé un ombrello, può essere rilevante aggiungere che il motivo per cui ho riaccompagnato Giovanna, è che aveva dimenticato il proprio ombrello)¹³.

Ogni narrazione che non sia una consecuzione sconnessa di eventi singoli può esser concepita come una successione di eventi concatenati da una catena causale: l'abilità di narrare, in generale, consiste nel trasmettere all'ascoltatore gli elementi della catena causale in base ai quali egli può risalire agli altri, che vengono omessi perché nessuna narrazione può riprodurre la minutissima densità della realtà, e neppure quella (pur molto inferiore) del *film* mentale che 'scorre' nella mente del locutore¹⁴.

¹² Cf. G. VALLORTIGARA, *op. cit.*, p. 147.

¹³ Sui tipi di memoria che entrano in gioco nella *performance* narrativa, e sul loro coordinarsi, interessante E. MINCHIN, *Homer and the Resources of Memory. Some applications of the Cognitive Theory to the Iliad and the Odissey*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

¹⁴ Cf. MINCHIN, *op. cit.*, pp. 16, 35, 37.

L'abilità di narrare, al suo meglio, consiste, insomma, nella capacità, da parte del locutore, di suscitare nell'ascoltatore un *film* mentale compatibile con quello del locutore stesso, che ne condivide tutti e solo gli elementi rilevanti per la comprensione della storia e delle sue implicazioni¹⁵.

Riassumendo: il narrare presuppone (almeno) due abilità: la memoria episodica, esplicita, che permette di conservare e riferire correttamente trama e intreccio della storia, e la memoria implicita – ovvero l'abilità istintiva e/o acquisita con l'abitudine – di come si deve raccontare una storia perché questa sia interessante.

4. Memoria narrativa, memoria autobiografica e autoscienza

Ho già accennato alla mia ipotesi di lavoro, in base alla quale il dibattuto problema filosofico circa la natura dell'autoscienza potrebbe forse essere meglio impostato se si identificasse l'autoscienza con la memoria personale esplicita dichiarativa.

Per articolare pienamente questa ipotesi, si dovrebbe anzitutto costruire una descrizione delle proprietà essenziali dell'autoscienza, poi costruire una descrizione delle proprietà essenziali della memoria esplicita dichiarativa, e infine mostrare che il modello teorico che spiega le proprietà essenziali della seconda spiega anche le proprietà essenziali della prima.

Non potendo qui svolgere questo compito, mi limito a un appello all'esperienza che ciascuno di noi ha del proprio mondo vissuto.

Abbiamo visto che la memoria dichiarativa autobiografica è la capacità di richiamare in modo esplicito le esperienze della nostra vita nel contesto in cui (ci) avvennero. Esercitare questo tipo di memoria vuol dire riconoscere una rappresentazione mentale come causata da un'esperienza passata, dunque come riferibile a essa e utilizzabile come segno di essa, nell'ambito di una serie più o meno articolata di engrammi che rappresentano la mia vita¹⁶. Questo tipo di memoria è bifronte: si riferisce all'esperienza passata; ma solo riscontrando che *questa* rappresentazione non corrisponde ad alcunché di attuale nell'ambiente e risale invece a *quell'*esperienza.

In pratica, si tratta della cognizione di come il mio attuale universo mentale e il mio attuale mondo vissuto (dunque la mia attuale personalità) siano venuti ad essere, a causa delle mie esperienze passate, ciò che (ora) sono.

Si tratta precisamente di quella medesima attitudine che opera quando, in momenti di particolare tensione emotiva, vogliamo “renderci conto” di chi/cosa siamo: attitudine che, per definizione, è proprio l'autoscienza.

Di *Mnēmosýne*, la dea “Memoria”, Esiodo fa la madre delle Muse (*Teogonia*, v. 54), delle custodi del canto che rivela l'Origine delle cose (vv. 104 ss.). Nel microcosmo che ciascun essere senziente (e dunque anche ciascun essere umano) è, la memoria dichiarativa autobiografica svolge la stessa funzione.

¹⁵ Nella *performance* narrativa, quindi, l'immaginazione (in particolare quella visiva, ma non solo) precede e guida la dizione: cf. MINCHIN, *op. cit.*, pp. 156-157.

¹⁶ Cf. le osservazioni di Schachter sui suoi casi clinici: i pazienti con difficoltà a ritenere la fonte d'informazione hanno anche difficoltà con la cronologia (*op. cit.*, p. 118).

In quanto cognizione di come io sia giunto a vivere come vivo e a esser ciò che sono, possiamo dunque attribuirle il ruolo che l'attuale *philosophy of mind* attribuisce all'autocoscienza personale¹⁷.

5. Memoria di sé e memoria del mondo

Abbiamo visto che la memoria dichiarativa autobiografica è la memoria di ciò che ho fatto o di ciò che mi è capitato nella vita fino ad ora. È evidente che questo tipo di memoria è anche, per ciò stesso, memoria di come è mutato il mio mondo vissuto e di come esso è venuto a essere ciò che è. Il mio mondo vissuto, infatti, è precisamente l'insieme delle strutture mondane (ambienti, situazioni, cose, persone) con cui ho interagito e continuo a interagire nel corso della mia vita, e dei modi in cui ho interagito e continuo a interagire con esse. È quindi di per sé evidente che il racconto che elaboro sulla mia vita è, per ciò stesso, proprio lo stesso racconto che è racconto sul mondo che ho esperito e continuo a esperire.

Ricordare che *io* ho preso un caffè con Giovanna ieri è per ciò stesso ricordare che *Giovanna* ha preso un caffè con me ieri.

La memoria di sé è memoria del mondo.

6. I tempi dell'io e il Tempo del Mondo.

Abbiamo anche visto (§ 1) che, a seconda di quale coppia o gruppo di mutamenti scegliamo di considerare nel loro rapporto, come parametro per misurare il tempo, cambia la temporalità rilevante: cambia il tempo che misuriamo.

Per l'umanità scientifica, le scienze naturali e storiche (la cosmologia, la geologia, l'archeologia, la storia) si sono sforzate di ricostruire un tempo oggettivo, universale, che risulta, collazionando e riconducendo a unità le descrizioni di innumerevoli mutamenti e processi che si sono succeduti nella realtà naturale e umana, dalla con-mensurazione reciproca di ciascuno di questi singoli processi e mutamenti, ognuno dei quali ha la sua propria temporalità, con tutti gli altri.

Quando cerchiamo di identificare l'anno in cui facemmo quel famoso viaggio ("quello in cui tu ti ubriacasti come un pazzo, e io comprai la maglietta nera che ora ho addosso"), chiedendoci se fosse il 1996 o il 1997 dalla nascita di Cristo, ci stiamo appunto chiedendo in quale punto della consecuzione degli anni (e degli eventi) successivi alla nascita di Cristo (ovvero: in quale punto della storia dell'umanità) si collochi quella particolare nostra esperienza, con tutto il suo irriducibile carico di idiosincratie ricadute sulla nostra vita.

Confrontare il mio ricordo con quello dei miei compagni di viaggio vuol dire uscire dai limiti del mio mondo vissuto per integrarlo, insieme ai loro, in un mondo vissuto più ampio, più generale, e, per ciò stesso, più condivisibile col prossimo.

¹⁷ Questa identificazione della memoria dichiarativa autobiografica con l'autocoscienza trova effettivo riscontro storico nella genealogia dei così detti "esercizi di autocoscienza", i quali risalgono a una pratica diffusa nelle sette degli Orfici e dei Pitagorici nell'età della Grecia arcaica: essi consistevano nello sforzarsi di ricordare, prima di dormire, tutto quanto fosse avvenuto nel corso della giornata, nella corretta consecuzione (cf. J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Paris 1965, 1971; tr. it. di M. Romano e B. Bravo, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino, Einaudi, 1970, 1978, pp. 93-143).

Il ruolo che la nostra mentalità scientifica assegna alle tavole comparate di cronologia è, insomma, più o meno lo stesso che la mentalità prescientifica assegnava (e, in certe culture, tuttora assegna) ai Miti delle Origini: quello di stabilire i parametri sopraindividuali rispetto ai quali ciascuno può collocare temporalmente la propria esperienza.

In base a quanto detto circa l'identità tra memoria di sé e memoria del mondo (§ 5), risulterà (§ 8) che la mitologia ha svolto (oltre a molte altre funzioni) la funzione di Memoria del Mondo: cioè di ordinare in maniera significativa (e non meramente cumulativa) gli eventi in virtù dei quali il Mondo Vissuto di tutti noi è venuto a essere ciò che (ora) è, fornendo in tal modo i parametri esistenziali in cui ciascuno di noi può inquadrare il proprio mondo vissuto, dunque la genesi della propria individualità di essere umano; essa è dunque una struttura narrativa che sostiene gli individui nello sforzo di articolare la propria autocoscienza.

Concluderò il mio contributo (§ 9) menzionando un esempio – tratto da un celebre brano della letteratura greca – di come memoria personale autobiografica, autocoscienza e coscienza del proprio posto nel Mondo – nel caso specifico che menzionerò, si tratterà per l'appunto di un uomo che proclama il proprio ruolo di protagonista a un evento glorioso conservato nella Memoria del Mondo – siano effettivamente un tutt'uno.

7. La mitologia come Memoria Cosmica

Tornando alla genealogia delle Muse narrata da Esiodo, riconsideriamo il fatto che la madre delle Muse è *Mnēmosýnē*, la dea Memoria, che le avrebbe partorite a Zeus (*Teogonia*, vv. 54 ss.). Tutto ciò sembra implicare che, quando si parla della credenza greca nella natura divina – musaica – dell'ispirazione poetica, dobbiamo riferirci non solo, e non in primo luogo, a una capacità divina di usare le parole per abbellire le storie o per incantare gli ascoltatori; parliamo invece, anzi tutto, di una credenza greca nella verità di ciò che il poeta ispirato dalle Muse sapeva cantare: verità garantita dal fatto che il poeta sarebbe assistito dalle figlie della Memoria in persona.

All'inizio del secondo libro dell'*Iliade*, Omero si prepara a una incredibile *performance* mnemonica: deve ricordare, nella sua recitazione, i nomi, le provenienze, le consistenze numeriche, di tutti i contingenti che parteciparono alla guerra di Troia (al contempo sapendo enumerarli in un modo che l'ascoltatore possa trovare avvincente piuttosto che noioso). Nel fronteggiare questa prova, Omero invoca di nuovo le Muse (già chiamate in causa all'inizio del poema):

Ditemi adesso, Muse che avete le case d'Olimpo
– voi infatti dèe siete, e siete presenti, e sapete ogni cosa,
mentre noi la fama soltanto ascoltiamo, e nulla sappiamo –,
chi erano i capi dei Danai, ed i comandanti. (Il. II, 484-487, tr. mia)

È palese, qui, la credenza in una Memoria Universale, rappresentata dalle Muse, presenti all'accadere di ogni cosa, e che conserva di ogni singola cosa ed evento un ricordo preciso: tale ricordo può essere, talvolta, donato al poeta, che se ne fa tramite presso gli altri esseri umani. È come se i Greci avessero immaginato un enorme *database*, la mente delle Muse, in cui si serba traccia – con un potere di risoluzione infinito – di ogni cosa che nasce, accade, muore, sopra e sotto il Sole.

Dal singolo evento (p.es. chi, e per mano di chi, morì nel dato momento del dato giorno della guerra di Troia), ascendiamo ora al senso generale dei miti. Per quanto l'enumerazione dei morti in un combattimento o dei contingenti di un esercito possa riuscire avvincente a una mentalità guerresca qual era quella degli ascoltatori di Omero, l'*Iliade* non sarebbe il più grande poema dell'Occidente se questi elementi non fossero altro che dettagli, che contribuiscono al ben più grandioso affresco del destino di Ettore, di Achille, della città di Troia e dell'esercito greco nel complesso, tutti destinati, prima o poi, a una pessima fine, in base a una concatenazione ineluttabile di eventi decisa dal Fato.

L'*Iliade*, in particolare, si concentra sul destino di Achille, che, posto di fronte alla scelta se tornare in patria sano e salvo (avendo risparmiato Ettore) o morire sotto le mura di Troia (avendolo prima ucciso per vendicare Patroclo), sceglie consapevolmente – accettando, con tutte le sue conseguenze, l'ineluttabilità del proprio legame affettivo con l'amico – il secondo corno del dilemma¹⁸. Rispetto ai comuni mortali, Achille ha i privilegi che discendono dal fatto di avere una madre che è una divinità: uno di questi privilegi, è quello di non subire del tutto ciecamente il proprio destino, ma di poter scegliere, per lo meno, tra due vite diverse, alternative. Ma la situazione – umana – in cui Achille si è trovato a crescere, l'amicizia con Patroclo, forza la sua scelta: per non tradire se stesso, Achille deve rifiutare il ritorno in patria da vivo e morire lì a Troia. Sembra dunque che tutta la trama, quello che in greco antico si chiama per l'appunto "*mýthos*", dell'*Iliade* si incentri sul seguente tema: il figlio della Dea che, immerso nella temporalità transeunte dell'umano (di cui è parte integrante l'esperienza dell'amicizia), ne subisce fino in fondo il destino. Descritto a questo livello di generalità, riconosciamo qui, nella storia di Achille, la medesima storia di Dioniso, Eracle, Cristo¹⁹.

Nutro il forte sospetto che tutte le storie realmente ed universalmente avvincenti che si possono raccontare (che di numero sono infinite, se fidiamo nell'*ars combinatoria* esemplificata da Italo Calvino ne *Il castello dei destini incrociati*), se ridotte al loro nucleo essenziale, al modo di come ho appena fatto con la trama dell'*Iliade*, si rivelino potenzialmente riconducibili a un numero tutto sommato limitato di figure e destini mitici come quello di Achille. Ritengo inoltre che sia proprio in virtù della loro riconducibilità a tali figure universalmente significative che le storie che sono universalmente interessanti risultano tali, appunto, *universalmente*²⁰.

Il grande studioso di mitologia Károly Kerényi ha introdotto il concetto di '*metafora assoluta*': una metafora assoluta è una struttura metaforica (ma io preferirei dire "immaginale" o "figurativa") da cui dipendono ampi spazi dell'immaginario collettivo²¹.

Carattere proprio di una metafora assoluta sarebbe quello di non esser completamente esprimibile in descrizioni concettuali: che ciò sia vero o meno,

¹⁸ Cf. *Il. XVIII* 333.

¹⁹ Anche se nel caso di Dioniso, Eracle, Cristo, a esser divino è il genitore paterno.

²⁰ Ho p.es. personalmente sperimentato che la storia di Edipo, se opportunamente raccontata (senza cioè tirare in ballo parole gravi come "l'antica Tebe", "la mitologia", "gli eroi" ecc.), risulta avvincente (e angosciosa) anche per gli ubriacconi in un *pub* alle 3 della notte tra un sabato e una domenica.

²¹ K. KERENYI, *Nel labirinto* (a cura di C. Bologna), Torino, Bollati Boringhieri, 1983. Per il concetto di '*metafora assoluta*', mi riferisco in particolare all'introduzione di C. Bologna, p. 9.

dipende da come concepiamo la natura di ciò che è “esprimibile in descrizioni concettuali”. Resta il fatto che una metafora assoluta, in base a quanto detto finora, esiste al di là di (ed è presupposta da) tutte le sue singole concrete istanze narrative, figurative ed esistenziali²². P.es. la storia di Achille, quella di Dioniso, quella di Cristo, quella di Eracle, sembrano variazioni di una stessa e unica metafora assoluta. La mitologia potrebbe descriversi come il *software*, elaborato dalla cooperazione solo parzialmente consapevole di innumerevoli generazioni di esseri umani, atto a enucleare e conservare le metafore assolute nelle loro innumerevoli varianti²³.

La tendenza umana a elaborare racconti sarebbe allora, sposando un'intuizione che Kérenyi espone senza argomentare²⁴, una tendenza innata – io direi addirittura: biologica – a elaborare strutture narrative che, rispecchiando, esplicando, articolando le metafore assolute, aiutano i singoli esseri umani e le singole comunità e rinnovare sempre e di continuo il proprio contatto con la Memoria Cosmica costituita dall'intreccio delle metafore assolute. Un racconto ben riuscito, quale ad esempio è l'*Edipo re* di Sofocle, ci porta a un livello più essenziale delle nostre anime, un livello giunte al quale tutte convergono, spogliandosi della loro individualità per ritrovarsi infine accomunate nell'Universale.

8. Autocoscienza e mito

Vediamo adesso come effettivamente la mitologia svolga, nelle società pre-moderne, il compito di Memoria del Mondo: il compito, cioè, di dare un ordine significativo agli eventi (presunti) a causa dei quali il Mondo Vissuto comune a tutti sarebbe venuto a essere ciò che è, e di fornire così ai singoli individui i parametri esistenziali in cui ciascuno inquadra il proprio mondo vissuto, dunque la genesi della propria individualità di essere umano. Vediamola cioè all'opera in quanto struttura narrativa che aiuta gli individui ad articolare le loro autocoscienze.

L'antropologo Paolo Grossi ha descritto, nel suo libro sugli Asmat (Nuova Guinea), il rito, incredibilmente complicato, della caccia alle teste e dell'antropofagia, cui i membri di questa etnia dedicavano gran parte (se non addirittura la maggior parte) del loro tempo e delle loro energie. Egli scrive:

Una fonte di ispirazione le culture arcaiche ce l'hanno tutte, ma non si tratta di un “passato” collocato nel tempo. C'è sempre, nella realtà di ogni tribù, la memoria vivente

²² Il mitologema sarebbe qualcosa di oggettivo, che sta al di là delle sue singole varianti (cf. K. KERENYI, *Labyrinth-Studien: Labyrinthos als Linienreflex einer mythologischen Idee*, in “Alba Vigiliæ”, vol. 15 (Amsterdam e Lipsia 1941); tr. it. di C. Bologna, *op. cit.*, pp. 31-96 (Capitolo I: *Studi sul labirinto. Il labirinto come disegno-riflesso di un'idea mitologica*), e in particolare p. 38).

²³ Si noti che anche un *software* ha una realtà oggettiva, visto che è indipendente da (e presupposto da) tutti i suoi possibili usi, ed è inoltre separabile dai singoli *hardwares* in cui si trova istanziato: proprio come un mitologema esiste al di là delle sue varianti, e anche delle menti e dai cervelli dei singoli esseri umani che raccontano e si trasmettono queste varianti.

²⁴ Cf. K. KERENYI, *Arethusa: über Menschengestalt und mythologische Idee*, in “Alba Vigiliæ”, vol. 3 (Amsterdam e Lipsia 1940); tr. it. di C. Bologna, *op. cit.*, pp. 122-141 (Capitolo III: *Aretusa: figura umana e idea mitologica*), e in particolare le pp. 138-139.

di un Grande Essere dal quale il gruppo si ritiene disceso. La vita del clan trae unità e forza dal fatto di svolgersi alla sua presenza.²⁵

In effetti, l'intero libro di Grossi consiste in una dettagliata narrazione delle varie fasi del rito della caccia alle teste, e in una minutissima spiegazione di come ogni singolo particolare del rito (dalla fabbricazione degli strumenti per catturare e uccidere la vittima, al rito funebre per la vittima stessa), sia comprensibile solo tenendo presente il mito che il rito ri-mette in scena ogni volta.

Il mito in questione, è il mito dell'uccisione del fratello maggiore Desoipitsij a opera del fratello minore Biwiripitsij, su proposta dello stesso Desoipitsij: dal fratricida Biwiripitsij discenderanno (come da Caino, secondo il *Genesi*) le stirpi umane; la testa tagliata di Biwiripitsij parla all'uccisore, dettandogli le istruzioni su come condurre il rito dell'antropofagia, che sarà poi tramandato di generazione in generazione come fonte di ispirazione per l'intera vita associata del popolo Asmat²⁶.

Un particolare rilevante, è che i bambini Asmat sono del tutto all'oscuro dell'esistenza della pratica della caccia alle teste²⁷. Solo dopo che è stato iniziato con la carne e il sangue della vittima, al giovane viene rivelato che quel sangue non è il sangue di un maiale selvatico, ma sangue umano²⁸. Gli viene anche rivelata un'altra cosa: che, dal momento esatto in cui è stato iniziato come guerriero, è divenuto una possibile preda per i cacciatori di teste delle altre tribù, e in particolare per i parenti della vittima con la cui carne e col cui sangue è stato iniziato²⁹. Si può immaginare quale terribile scossa emotiva procuri a un adolescente l'apprendere di essere stato battezzato nel sangue umano, di aver mangiato carne umana (fino ad allora considerata *tabù*, proprio come per noi), e, soprattutto, l'improvviso venire a sapere che, in quel preciso istante, i parenti della vittima che egli ha mangiato lo stanno cercando per mangiarlo a loro volta. Da quel momento in poi, il giovane uomo che egli è diventato deve accettare il fatto che egli potrà essere solo o vittima o cacciatore: deve accettare l'intera struttura dei comportamenti presupposti dalla pratica della caccia alle teste, con quanto ciò comporta in termini di perpetuo rischio mortale, visto che, in caso contrario, verrebbe abbandonato dalla medesima comunità che a quel rischio l'ha esposto, e lasciato, da solo, alle prese con coloro che lo stanno cercando per ucciderlo e vendicare la vittima.

Affinché il giovane accetti questa realtà agghiacciante, l'unica soluzione è proporgli di considerare il proprio destino individuale come una replica del mito cosmogonico di Biwiripitsij e Desoipitsij, che contiene in sé una chiave per giustificare da un punto di vista più alto quello che, a noi, potrebbe sembrare nulla

²⁵ P. GROSSI, *Asmat. Uccidere per essere. Miti e riti dei cacciatori di teste della Nuova Guinea*, Milano, Scheiwiller, 1987, p. 18. Interessantissimo quanto leggiamo alle pp. 29-30: "pare che da una decina d'anni [cioè tra il 1975 e il 1980] l'usanza della caccia alle teste sia stata definitivamente debellata. Si è però constatato che, senza ragioni evidenti, la popolazione degli Asmat si è andata dimezzando, miti e tradizioni sono caduti in disuso, l'intensità della produzione artistica si è spenta". Sembra quasi di capire che la caccia alle teste fosse l'unica ragione di vita di queste persone, al punto che la sua eliminazione ha determinato un crollo dell'interesse alla vita, dunque della natalità.

²⁶ Cf. P. GROSSI, *op. cit.*, pp. 71-88.

²⁷ Cf. *op. cit.*, p. 132.

²⁸ *Ib.*

²⁹ *Ib.* Donne e bambini non sono considerati come possibili oggetti di cannibalismo, presso queste popolazioni: solo i guerrieri lo sono (cf. P. GROSSI, *op. cit.*, *passim*).

più che un allucinante scherzo di pessimo gusto: è da un fratricida che tutti discendiamo; ed è stata la testa del fratello ucciso a dettare al fratricida le condizioni del rito dell'antropofagia; perpetuando l'antropofagia, perpetuiamo la memoria dell'Evento Originario che ha messo in moto il Mondo: se interrompessimo la catena delle uccisioni rituali, l'Ordine del Mondo ne verrebbe scardinato.

Nel momento in cui accetta la logica del mito, il ragazzo Asmat diviene un guerriero.

Il punto che mi interessa, non sta tanto nel come e quando e perché gli Asmat abbiano elaborato questi miti e queste pratiche, o nella questione se il ragazzo Asmat possa – praticamente ed effettivamente – rifiutare il ruolo che il rito di iniziazione vorrebbe imporgli. Quanto mi interessa, è quanto avviene nella mente del ragazzo dopo che è stato iniziato: l'esempio eclatante di come un mito – quello di Biwiripitsij e Desoipitsij – possa aiutare un individuo umano – il ragazzo in questione – a farsi carico del proprio ruolo nel mondo, una volta che questo ruolo gli sia stato imposto; a prendere coscienza di chi o cosa egli è ormai divenuto per la propria comunità (un guerriero), per quella nemica (una possibile vittima o un possibile carnefice) e soprattutto per se stesso (una persona immediatamente esposta alla morte, a meno di partecipare a determinate pratiche di vita, quelle dei guerrieri della sua tribù).

È il mito, la Memoria del Mondo, a permettere al giovane Asmat di rendersi conto (nel senso etimologico di “farsene una ragione”) della situazione in cui, da quel momento in poi, dovrà, condurre la propria vita.

9. Il mio nome NON è “Nessuno”

Avevo promesso (§ 6) di chiudere il mio contributo con la menzione di un esempio letterario che mostrasse come concretamente si debba intendere la mia ipotesi che la memoria autobiografica, l'autocoscienza e la coscienza del proprio posto nel Mondo siano in realtà un tutt'uno.

Nel libro IX dell'*Odissea*, Odisseo e i suoi compagni si sono cacciati in un gran brutto guaio: sono entrati, per curiosità, nell'antro di Polifemo, dove sono incautamente rimasti chiusi con Polifemo stesso, che uccide e divora quattro dei compagni di Odisseo (due a cena e due a colazione: vv. 289-293 e 311). Odisseo non può uccidere Polifemo neppure mentre questi dorme, perché solo il ciclope ha la forza necessaria a spostare il masso che funge da porta dell'antro: se uccidessero Polifemo, i greci rimarrebbero chiusi lì dentro, a morire di fame (vv. 299-306).

La sera successiva, non prima che Polifemo abbia divorato due altri marinai (v. 344), Odisseo offre al gigante del vino incredibilmente robusto, lo stesso che aveva portato per offrirlo a un eventuale ospite. Polifemo ne beve in quantità eccezionale (vv. 353-354, 361), e, chiedendone sempre di più, promette un dono, in contraccambio, all'uomo che glielo sta offrendo, a patto che questi gli riveli il suo nome (vv. 354-359).

È ben nota la risposta di Odisseo:

« “Nessuno” è il mio nome: e “Nessuno” mi chiamano
padre e madre e tutti gli altri compagni. » (vv. 366-367, tr. mia)

La risposta è certo dettata dalla famosa astuzia di Odisseo. Ma – anche – sembra in qualche modo suggerita dalla situazione in cui l'eroe e i suoi compagni si

trovano: potrebbero star per morire, ai margini del mondo conosciuto, dimenticati dagli dèi e dagli uomini. Una persona che si trovi in questa condizione, non è forse prossima a essere un ‘nessuno’?

Quando Odisseo e i compagni accecheranno Polifemo dormiente, e questi chiederà aiuto agli altri ciclopi, questi risponderanno al suo grido con queste parole:

« Perché mai, Polifemo, con tanta angoscia hai gridato
nella notte immortale, e insonni ci rendi?
forse qualcuno, tra i mortali, tuo malgrado ti ruba le greggi?
o forse qualcuno ti uccide, con l’inganno o con la violenza? »

(vv. 403-408, tr. mia)

E Polifemo risponde:

« Amici! Nessuno mi uccide con l’inganno, e non con la violenza »
Ed essi in risposta alate parole rivolsero:
« Se allora nessuno ti usa violenza, e sei solo,
e non ti è dato evitare il gran male che viene da Zeus,
tu prega se mai tuo padre, il sovrano Poseidone ». (vv. 408-412, tr. mia)

Quando la nave è fuori della portata della vendetta del Ciclope, Odisseo si rivela infine a Polifemo:

« Ciclope! Se mai tra gli uomini mortali qualcuno
dell’occhio ti chiede, orribilmente accecato,
di’ pure che Odisseo te l’ha tolto, il distruttore di città,
figlio di Laerte, che in Itaca ha casa » (vv. 502-505, tr. mia)

Nel rivendicare la propria identità, in faccia al ciclope nemico, quattro elementi Odisseo menziona: il nome, il patronimico, la patria, e – in posizione chiave in fine di verso – l’appellativo “distruttore di città”, che si riferisce alla sua impresa più celebre: l’inganno del cavallo di legno che ha risolto, dopo dieci anni di assedio, la guerra di Troia.

In questi quattro elementi chiave della propria persona, tutti e quattro riferibili a ruoli che Odisseo ha rivestito in questa o quella circostanza – di figlio, di re, di guerriero – sta l’autocoscienza di Odisseo tutta.

Questo esempio letterario, ma immediatamente comprensibile per tutti noi, può forse renderci meno ostica l’idea che ho cercato di sostenere.

La mia memoria personale è la mia autocoscienza, e la mia autocoscienza è, a sua volta, la coscienza che io ho del mio proprio posto nel mondo: la mia memoria, quindi, sarà la (mia) coscienza di come io, attraverso eventi di ogni tipo, sia venuto a essere ciò che (ora) sono, nel contesto del mondo³⁰.

Bibliografia

³⁰ In greco antico esiste un tempo, il tempo perfetto, che indica il *trovarsi ad essere in una data condizione perché vi si è giunti in seguito a un evento o a un processo*. Esiste anche un verbo, il verbo “*gignomai*” che indica, insieme, il “divenire”, il “venire a essere” (dunque il “nascere”), e anche il “divenire (x)”, cioè il “giungere ad avere la proprietà (x)”. Ne deriva che il perfetto di “*gignomai*”, *gègona*” indica *l’essere giunti ad essere ciò che (ora) si è*.

- T.W. ALLEN, *Homeri opera* III-IV, Oxford, Oxford University Press, 1917, 1919.
- J. BURNET, *Platonis opera*, Oxford, Clarendon Press, 1900-1907.
- J.T. FRASER, *Time. The Familiar Stranger*, Amherst 1987; tr. it. di L. Cornalba: *Il tempo: una presenza sconosciuta*, Milano, Feltrinelli, 1991, 1992.
- P. GROSSI, *Asmat. Uccidere per essere. Miti e riti dei cacciatori di teste della Nuova Guinea*, Milano, Scheiwiller, 1987.
- HEUBECK A., *Omero: Odissea. Volume III: libri IX-XII*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 1983, 1995.
- K. KERENYI, *Labyrinth-Studien: Labyrinthos als Linienreflex einer mythologischen Idee*, in "Alba Vigiliæ", vol. 15 (Amsterdam e Lipsia 1941); tr. it. di C. Bologna, *Nel labirinto*, pp. 31-96 (Capitolo I: *Studi sul labirinto. Il labirinto come disegno-riflesso di un'idea mitologica*).
- K. KERENYI, *Arethusa: über Menschengestalt und mythologische Idee*, in "Alba Vigiliæ", vol. 3 (Amsterdam e Lipsia 1940); tr. it. di C. Bologna, *Nel labirinto*, pp. 122-141 (Capitolo III: *Aretusa: figura umana e idea mitologica*).
- K. KERENYI, *Nel labirinto* (a cura di C. Bologna), Torino, Bollati Boringhieri, 1983.
- E. MINCHIN, *Homer and the Resources of Memory. Some applications of the Cognitive Theory to the Iliad and the Odyssey*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- R. MORCHIO, *Scienza e poesia delle meridiane. Una guida per leggerle e costruirle*, Genova, ECIG, 1988, 2003.
- W.D. ROSS, *Aristotle: Parva naturalia* (with introduction and commentary), Oxford, Oxford University Press, 1955.
- D.L. SCHACTER, *Searching for Memory. The Brain, the Mind, and the Past*, 1996; tr. it. di C. Mennella, *Alla ricerca della memoria*, Torino, Einaudi, 2001.
- G. VALLORTIGARA, *Altre menti. Lo studio comparato della cognizione animale*, Bologna, Il Mulino, 2000.
- J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Paris 1965, 1971; tr. it. di M. Romano e B. Bravo, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino, Einaudi, 1970, 1978.
- M.L. WEST, *Hesiod, Theogony*, edited with Prolegomena and Commentary, Oxford, Oxford University Press, 1966.