

Francesco Cattaneo, *La presenza degli dèi. Filosofia e mito in Friedrich Nietzsche e Walter F. Otto tra verità e bellezza*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2019, 272 pp.

di Marta Vero

In un difficile frammento dedicato alle rappresentazioni religiose, F. Hölderlin afferma che esse devono essere in grado di rendere gli dèi percepibili. Affinché infatti il rapporto con gli dèi possa venir «compreso nella vita» (F. Hölderlin, *Sulle rappresentazioni religiose in Prose, teatro e lettere*, a cura di L. Reitani, Mondadori, Milano 2019, p. 715), per Hölderlin bisogna che questo venga non semplicemente teorizzato, ma vissuto concretamente, sentito, appunto, nella sua prossimità. Porsi il problema della «presenza degli dèi», come fa Francesco Cattaneo nel suo studio su F. Nietzsche e W.F. Otto, significa dunque interrogarsi sull'«essenza poetica» della religione descritta da Hölderlin o sul suo fondamento mitico. In altre parole, il manifestarsi della «più alta connessione» tra gli esseri umani con il modo che abitano – in questo risiede per Hölderlin il compito poetico delle rappresentazioni religiose – deve avvenire miticamente, deve rendersi percepibile nel mito.

Se il mito risulta davvero capace di suscitare nell'essere umano un'esperienza così importante, è allora lecito interrogarsi sulla relazione che esso intrattiene con la filosofia. D'altronde, è la filosofia a voler esplorare la «vita più alta», in cui abitare l'intima connessione col proprio mondo, a concepirsi come esercizio spirituale, direbbe Hadot, sin dalle sue più antiche origini. Cattaneo tematizza questo interessante nesso sin dal-

le prime pagine della sua indagine sul mito. Già per gli antichi, filosofia e mito erano legate da un filo chiamato meraviglia: chi ama il mito è filosofo, ricorda Cattaneo citando Aristotele, perché il ricorso poetico al mito scaturisce dalla stessa «inquietudine» (p. 9) da cui emerge anche la filosofia. La «meraviglia» di trovare una risposta, anche se provvisoria e parziale, a qualcuno dei propri quesiti è quella scintilla scoccata dall'«insieme di cose che è il mito», ma è anche «l'archè della filosofia» (p. 185), il sentimento più tipico del filosofo, come ha scritto Platone nel *Teeteto*.

Si può pensare, e in molti l'hanno fatto, che a questo punto il *logos* filosofico sia destinato a slegarsi dalle sue origini mitiche e che debba, in qualche modo, emanciparsi dalla sua scintilla meravigliosa. La strada intrapresa da Cattaneo è diversa: la filosofia, ci suggerisce l'autore, dovrebbe invece porsi il problema della propria destinazione proprio a partire dalla sua origine e, dunque, pensarsi a partire dal nesso essenziale di *logos* e *mythos*. Cattaneo sceglie di considerare le prospettive di Nietzsche e Otto, due autori diversi ma solo apparentemente inconciliabili. Gli approcci di entrambi gli autori sono infatti accomunati da una grande attenzione al lato «creativo» (p. 12) dell'esperienza mitica, ossia al suo rapporto con la creatività artistica e «dionisiaca» e al suo bisogno intrinseco di comunicarsi, di apparire, di diventare cultura. Non stupisce, in quest'ottica, che i primi passi che Nietzsche, proprio come Hölderlin, ha compiuto a partire dalla questione mito-filosofia siano stati «per la via estetica» (p. 41). E sebbene percorrere questa via porterà Nietzsche anche ad esplorare pos-

sibilità alternative, è indubbio che il processo di ri-considerazione di sé che porta la filosofia a ri-scoprire il suo legame col mito debba originarsi proprio dal punto di vista dell'estetica. Che posto occupa il sentire, fino al suo trasformarsi in patire («*Leiden*», p. 42), nella visione mitica del mondo? È questo che il giovane Nietzsche ancora schopenhaueriano chiede ai greci, riconoscendo nella loro cultura l'unica in grado di elaborare una teodicea ancora soddisfacente (p. 51). Nietzsche si affaccia al mito scorgendone il fondo dionisiaco, disperato e doloroso, che è connesso al suo rivestimento apollineo e plastico. Se il filosofo coglie il mito greco come incontro di principi opposti, ci spiega Cattaneo, è perché questi si rivolge alla tragedia come arte dello scontro di polarità estetiche, di bellezza e orrore, smisuratezza e regolarità. Proprio la considerazione estetica del problema mito prefigura lo smarcamento di Nietzsche dalla nozione di verità assoluta, e quindi l'elaborazione del metodo genealogico e la formulazione del prospettivismo. Cattaneo traccia un itinerario all'interno del pensiero di Nietzsche, dimostrando che il pensatore di Röcken ha condotto il suo percorso di contestazione dei valori tradizionali e della morale cristiana facendosi guidare dall'immagine mitica degli dèi della Grecia. Quella di «smascheramento» (p. 70) portata avanti da Nietzsche è un'operazione talmente radicale, scrive Cattaneo, da condurlo a riconsiderare la posizione espressa nella *Nascita della tragedia* come troppo «idealistica» e a concepire, nelle opere successive, il fondamento della religione dei greci come «disancorato» (p. 72) da un dualismo «metafisico»

di ascendenza schopenhaueriana; la ragione profonda della «marginalizzazione» della coppia oppositiva esposta nella *Nascita* è, pertanto, la necessità di ripensarla. Per Cattaneo, questo equivale a trovare proprio nell'esame del culto greco degli dèi la fonte primaria della sua teorizzazione della scienza, che si fa *gàia*, come nel caso del *gai saber* dei provenzali, proprio grazie alla scoperta della sua origine nella meraviglia.

Nietzsche individua nel principio poetico dell'ebbrezza un'opportunità per ridiscutere i sistemi scientifici tradizionali e per indicare, così, ai suoi contemporanei la via degli «spiriti liberi». L'esame di alcuni passi tratti da *Così parlò Zarathustra*, con cui Cattaneo conclude la prima sezione del libro, conferma che Nietzsche impiega il paradigma mito per esibire l'insufficienza del linguaggio poetico e filosofico. Lo Zarathustra nietzschiano, quando si dichiara mentitore perché poeta e profeta (cfr. pp. 82-83), afferma, secondo Cattaneo, ancora la continuità tra *mythos* e *logos*, privando il *logos* filosofico della sua pretesa tradizionale di veridicità mediante l'integrazione con il *mythos* come narrazione: «La mitologia di Nietzsche, o anche la sua patologia, è il narrarsi di una conoscenza ormai consapevole di non essere altro che sogno ad occhi aperti» (p. 83).

Ed ecco che la rivalutazione nietzschiana del dionisiaco, ossia ciò che consente di riconoscere la potenza conoscitiva del mito, si conferma come «la vera e incorruttibile eredità della *Nascita della tragedia*» (p. 86). La scoperta del dionisiaco consente al Nietzsche maturo di «trasporre» il principio dell'ebbrezza «in *pathos* filosofico» (da *Ecce Homo*, cit. a p. 87),

di enunciare la continuità tra *mythos* e *logos*, desunta proprio dall'esame del culto dei greci. In breve: nel dionisiaco scopriamo l'intreccio di mito e filosofia e la possibilità della filosofia di interrogarsi su di sé a partire dal mito. L'indagine sul mito, si è detto, dischiude una connessione più alta dell'essere umano e il suo mondo. Per questo, porsi il problema della presenza degli dèi e dei loro «fondamenti» e «forme» conduce quasi necessariamente a interrogarsi sul mondo dei greci. È stato così per il giovane filologo autore della *Nascita della tragedia*; lo stesso vale per Otto, che da maturo professore di filologia latina decide di volgersi ai greci. Cattaneo spiega che l'incontro di Otto con i greci scaturisce dalla sua scelta «abbandonare l'erudizione» e considerare «le cose da un punto di vista filosofico» (p. 96). Cattaneo cita la lettera a Klotz del dicembre 1908). Incontrare i greci vuol dire per Otto scoprire il loro mondo, dischiuso anzitutto da quel culto degli dèi, senza il quale la stessa nascita della filosofia, per dirla con Giorgio Colli, sarebbe incomprensibile. In altre parole, trovare le ragioni del mito greco è faccenda troppo seria per essere consegnata a un lavoro, per così dire, di mera collezione di dati. Nel solco dei greci, Otto decide di privilegiare «la logica filosofica dell'illuminazione» a quella «erudita dell'accumulo» (p. 97), come prima di lui avevano fatto Goethe, il già citato Hölderlin e, naturalmente, il Nietzsche trasvalutatore di valori.

Per cogliere appieno l'originalità della prospettiva di Otto, Cattaneo la inquadra con competenza nella temperie culturale dell'epoca: la tesi principale è motivata da vari riferimenti a Heidegger, Husserl, Use-

ner, ma anche Tylor, Spencer, Klages, George e soprattutto a Frobenius, da cui Otto ricava le nozioni fondamentali di *paideuma* ed *Ergriffenheit*. Questa mossa di Cattaneo appare molto importante perché ci consente di interrogarci sulla necessità per il filosofo di assumere una posizione inattuale, direbbe Nietzsche, rispetto al proprio tempo. Otto, come Nietzsche, incontra i greci sulla strada della discussione della religiosità tradizionale, che è costellata da strumenti elaborati dai pensatori contemporanei. Il punto d'osservazione che assume il filosofo è allora davvero privilegiato: i due autori hanno trovato un modo per considerare le istituzioni (religiose, scientifiche) del loro tempo facendosi guidare dagli antichi. Otto scopre allora che il mito non si fonda, per i greci, sulla «personificazione di schemi» (p. 148), come potrebbe pensare lo studioso moderno (ma non inattuale). Al contrario, per i greci il mito «determina il sorgere di un mondo» (p. 149), schiude una cultura, fonda la storia – qui Cattaneo fa confluire nell'idea di Otto la massima di Hölderlin «pieno di merito, ma poeticamente, abita l'uomo su questa terra», che guida anche la comprensione heideggeriana dell'opera d'arte e della sua origine poetica.

Di conseguenza, il mondo dei greci ci «afferra (*ergreift*)», ci coglie e ci coinvolge nella sua creatività dionisiaca. L'*Ergriffenheit* che Otto desume da Frobenius insegna a considerare la componente creativa, artistica del mito come un vero e proprio principio di «resistenza» alla razionalità fredda e calcolatrice, la stessa che criticava anche Schiller nelle sue *Lettere sull'educazione estetica*. La scoperta dell'arte tramite il mito «restituisce», infatti,

«sempre voce alla natura, al mondo dei sensi» (p. 157), scrive Cattaneo commentando lo scritto *Il poeta e gli antichi dèi*. La scoperta di quella connessione più alta tra natura e essere umano, che per Hölderlin fondava la religiosità intima ed estetica, è il principio guida dell'opera più famosa di Otto, dedicata appunto a *Gli dèi della Grecia* e alla loro presenza nel mondo, incontro tra natura e uomini. In questo libro, pubblicato quando Otto era già quasi sessantenne, la forma umana degli dèi più celebri della religione greca viene interpretata proprio alla luce della congiunzione tra il principio materiale e quello vivificante, o meglio del «racordo tra il naturale e lo spirituale» (p. 170). Il problema dell'antropomorfismo degli dèi omerici è, dunque, secondo Cattaneo risolto da Otto con un accento sulla peculiare capacità linguistica dell'essere umano. Se «la figura dell'uomo racchiude la vicinanza al divino, la capacità di incontrare il numinoso e farne esperienza» (p. 172), questo avviene perché l'essere umano è in grado di impiegare il linguaggio poeticamente per comunicare l'essenza dell'incontro col divino. Infatti, «all'uomo [...] è possibile innalzarsi al dio perché ha già qualcosa di divino» (pp. 174-175). Otto si pone qui nel solco di Hegel – che nella *Fenomenologia dello spirito* attribuisce ai greci la «religione artistica» – ma anche del Goethe della *Teoria dei colori* e di Schiller, che ha coniato la formula «lebendige Gestalt (forma vivente)» (p. 174), di cui Otto si serve per definire l'essenza poetica della lingua umana. Nel suo studio, Cattaneo ripercorre le riflessioni di Nietzsche e Otto su mito e filosofia evidenziandone i punti di contatto: la concezione prospettivisti-

ca, la funzione creativa del linguaggio, l'approssimarsi agli dèi della Grecia con l'ambizione di comprendere il «mondo» che questi dischiudevano, l'approccio, infine, critico e non dogmatico con cui entrambi si sono rivolti alla questione del divino. La conclusione del saggio mette in risalto gli aspetti per cui le due prospettive rimangono eterogenee, di modo che quella di Otto si configura come una libera ricezione del pensiero di Nietzsche. Un aspetto interessante a riguardo è l'attenzione che Otto riserva alla figura di Dioniso, su cui già Nietzsche aveva fondato la sua intera comprensione del patire dei greci e della loro origine «asiatica». Per Otto come per Nietzsche, non è possibile comprendere Dioniso a prescindere da Apollo, la sua controparte necessaria. Tuttavia, secondo Otto l'enfasi posta da Nietzsche sulla sofferenza dionisiaca resta un residuo dell'influenza di Schopenhauer sulla sua filosofia. Non è il pessimismo a costituire il carattere fondamentale dei greci. Al contrario, Otto ritiene che alcune famose interpretazioni Settecentesche (come quella di Winckelmann o di Schiller, dalle quali il filosofo di Röcken si era spesso distanziato) abbiano afferrato meglio di Nietzsche il fondo «felice» dello spirito dei greci e, di conseguenza, «l'intera grandezza del mondo» (p. 230) dischiusa dallo scontro di Apollo e Dioniso. La conseguenza più evidente di tutto questo, scrive Cattaneo, è che Otto non può condividere la nozione nietzschiana di volontà di potenza, perché questa rimane sempre e comunque riferita a una soggettività non afferrata, non catturata nella *Ergriffenheit* del mondo greco. Nietzsche resta, per Otto, sempre ancora romantico,

nella misura in cui attribuisce ai greci una nozione di soggetto volitivo che si affermerà più tardi, tra i romani.

La prospettiva di Otto si distacca dunque non soltanto da Nietzsche, ma anche da Goethe e Hölderlin, gli altri due «spiriti migliori» che guidano la sua approssimazione ai greci. Né Goethe né Hölderlin, come Nietzsche, riescono a emanciparsi dal pensiero moderno della crisi. Se il primo resta ancorato a una morale titanica e si schiera a favore di Prometeo, il secondo non vuole riconoscere a Zeus il suo trono, che pure i greci gli avevano attribuito. L'aspetto più originale della lettura di Otto, dunque, risiede proprio nella sua strenua volontà di porsi al di fuori del pensiero della scissione, di oltrepassarlo grazie al mondo che gli dèi della Grecia hanno dischiuso. Il bel saggio di Cattaneo si conclude proprio su questa nota dissonante e sul richiamo alla necessità di costruire un'alternativa al «nichilismo contemporaneo», in favore di una prospettiva «capace di riconoscere nella bellezza della forma [...] una modalità eminente dell'esperienza dell'essere» (p. 243).