

Ritorno al mito o ritorno del mito?

Alberto Martinengo

Qual è la via che Andrés Ortiz-Osés suggerisce all'ermeneutica, nella situazione in cui la filosofia dell'interpretazione si trova attualmente? In che termini la sua proposta può essere letta come un recupero del nucleo più proprio del pensiero ermeneutico e, al tempo stesso, come un rilancio delle risorse teoriche che l'ermeneutica filosofica novecentesca ha attivato? La questione è tutt'altro che ovvia, sia nell'economia del pensiero di Ortiz-Osés, sia nella risposta che la sua riflessione si impegna a dare all'*impasse* culturale nella quale si muove la filosofia dell'interpretazione. Ripartire dal problema del mito – dal *mito* come figura fondamentale della costruzione dei significati, ma anche dai *miti* nella loro configurazione storica concreta – implica infatti una lettura specifica del *Faktum* dell'interpretazione, con la quale l'ermeneutica è chiamata a fare i conti.

Lo dice bene Ortiz-Osés, in un breve ma prezioso testo, uscito nel 2007 in inglese: *The Sense of the World*. Un volume che si presenta, tra l'altro, come la migliore introduzione al suo pensiero: tanto per la sua collocazione editoriale in una collana in lingua inglese, che lo rende facilmente accessibile al pubblico non ispanofono; quanto per l'insieme di questioni che presenta, seppur in un quadro necessariamente circoscritto. Nel suo percorso teorico, infatti, Ortiz-Osés ci ha abituato a un lavoro di approfondimento che si sforza di tenere assieme due esigenze: da una parte, l'attenzione al mito e al simbolo, in linea con uno dei percorsi più fortunati dell'ermeneutica filosofica novecentesca; e dall'altra, l'esigenza di rispondere con lucidità alle contingenze storiche, a cui la filosofia è chiamata a dare un significato¹.

The Sense of the World ripercorre quest'ambigua vocazione dell'ermeneutica, ma a partire da una presa di posizione preliminare, che è utile esplicitare: fare filosofia oggi – scrive Ortiz-Osés – significa prendere atto che la questione del senso «ha subito nel tempo gli effetti di un doppio boicottaggio: da una parte, quello del radicalismo della verità/ragione assoluta; e dall'altra, quello del radicalismo del non-senso e del nichilismo autocompiaciuti»². È un tema classico della filosofia europea novecentesca, che nel caso di Ortiz-Osés si coniuga con l'esigenza di fare della riflessione un'operazione radicale, il cui obiettivo (da qui la centralità del mito) è la ricomposizione dei frammenti nei quali l'esistenza si offre al pensiero. Una questione, tra l'altro, che coglie il dato antropologico da cui si dipana il lavoro

1 Per richiamare tre titoli su tutti, il riferimento è ovviamente a testi come *Contracultura y revolución* (con A. Osensanz, 1976), *Antropología simbólica vasca* (1986) e *La identidad cultural aragonesa* (1992).

2 A. Ortiz-Osés, *The Sense of the World*, The Davies Group, Aurora, 2007, p. XI.

dell'interpretazione «L'uomo – assume Ortiz-Osés – non è specificamente spirito né corpo, bensì anima: spirito incarnato e corpo spiritualizzato [...]»³; e questa sua collocazione mediana all'interno del mondo dei significati è il presupposto più ovvio di ogni operazione ermeneutica.

Le ascendenze teoriche di tale prospettiva sono numerose. Ma è chiaro che, per limitarsi al pensiero del '900, il riferimento più diretto è senz'altro a Paul Ricoeur. Non è un caso, infatti, che l'ermeneutica di Ricoeur nasca dal fallimento della fenomenologia husserliana e che lo faccia a partire da un tema molto specifico: quello che, con terminologia ancora fenomenologica, conoteremmo come “passività” del soggetto. Sono passaggi molto noti, che tuttavia è utile richiamare per riannodare i fili della discussione dello stesso Ortiz-Osés.

La fenomenologia di cui Ricoeur si propone inizialmente di raccogliere il testimone nasce dall'intento di prolungare il gesto eidetico husserliano lungo una direzione precisa: ovvero, coinvolgendo “ambiti regionali” ai quali i testi classici della fenomenologia non avevano lasciato spazio. Il progetto ricoeuriano della *Philosophie de la volonté* nasce qui: l'io volente, al pari del *cogito*, può essere rischiarato nella sua struttura fungente, attraverso un metodo parzialmente analogo a quello della prima fenomenologia. Ma in Ricoeur questo tentativo approda ben presto a una serie di vicoli ciechi: l'io volente, infatti, produce significati nella misura in cui è attraversato da una dualità originaria tra passività e attività; tuttavia, proprio da questa dualità deriva l'impossibilità di risolvere la volontà nella sola descrizione fenomenologica. Le ultime pagine de *Il volontario e l'involontario* (1950), il testo nel quale Ricoeur si propone di gettare le basi della filosofia della volontà, tematizzano esplicitamente il problema parlando, sulla scia di Marcel, di una «riflessione di secondo grado» che superi l'eidetica e si faccia carico di una «*réfection*» dell'umano nella sua concretezza. «L'unità dell'uomo con se stesso e con il suo mondo – spiega Ricoeur – non può essere integralmente compresa nei limiti di una descrizione del cogito»: ciò implica che la dimensione puramente descrittiva della fenomenologia debba essere trascesa, attraverso un «movimento di approfondimento in cui appare qualcosa di nuovo». Da qui il riferimento a Marcel, perché questo percorso di «approfondimento del Sé è proprio un aspetto di quella riflessione di secondo grado che, secondo Marcel, è più una ricostruzione [*réfection*] che una critica»⁴.

Già a questo livello, ciò che è indicato con il termine «*réfection*» ha a che fare con lo scarto tra la fenomenologia intesa ancora al modo di Husserl e qualcosa di molto diverso. Ma che cosa sia con precisione l'“al di là” della descrizione fenomenologica resta ovviamente il nocciolo del problema. La *réfection* di cui, con un riferimento poco più che occasionale, Ricoeur parla qui è infatti molto altro che non semplicemente un modo di nominare la riflessione seconda marceliana: è lo scarto stesso che caratterizza quella specifica forma di «fenomenologia ermeneutica» che egli avrebbe rivendicato come linea di continuità della propria ricerca.

3 Ivi, p. 22.

4 P. Ricoeur, *Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990, pp. 462-463.

Come sappiamo, i presupposti emersi ne *Il volontario e l'involontario* trovano un'applicazione più concreta in *Finitudine e colpa* (1960), che muove proprio dal tema della passività e dal passaggio che essa impone al di là della fenomenologia. Qui entra in gioco il tema del simbolo come luogo di concrezione dei significati, secondo una declinazione antropologica molto vicina a quella che abbiamo richiamato all'inizio. L'esser-finito dell'uomo rappresenta infatti – per dirla nel modo più schematico possibile – la radice del male, quanto meno nella forma kantiana di una mera condizione di possibilità: nella sproporzione ontologica, nella non-corrispondenza con se stesso che caratterizza l'umano, la finitezza diventa infatti un principio inaggrabile di fallibilità. Ed è un principio al quale l'uomo risponde ridefinendo via via lo scarto tra il finito e l'infinito. Nel discorso di Ricoeur, tuttavia, questa funzione di mediazione e adeguazione è qualcosa di più che una vaga *Stimmung* esistenziale. La medietà dell'umano non è assunta in senso metafisico, come collocazione dell'esistenza all'interno di una scala ontologica determinata. Essa è semmai una funzione di sintesi tra diversi livelli del mondo. Ricoeur è molto esplicito in questo, quando scrive che «l'uomo è intermediario non perché sta tra l'angelo e la bestia, è intermediario perché è misto, ed è misto perché opera delle mediazioni»; perciò la sua «caratteristica ontologica di essere-intermediario consiste precisamente nel fatto che il suo atto di esistere è l'atto stesso di operare mediazioni tra tutte le modalità e tutti i livelli della realtà al di fuori di lui e in lui stesso»⁵. Prima che essere un'espressione della sua creaturalità, la collocazione mediana dell'uomo tra il finito e l'infinito è dunque la matrice delle strutture che costituiscono l'esistenza nel suo rapporto con il mondo: è insomma l'esistenza stessa in quanto produzione di significati.

Il passaggio da questo stato di cose al riconoscimento del ruolo centrale del simbolo è immediato per Ricoeur: posto che finitezza e fallibilità siano due realtà fondamentali dell'umano, come è possibile farne un tema di riflessione dal punto di vista filosofico? L'insufficienza della fenomenologia sta tutta qui: la fallibilità che caratterizza l'umano – in una parola, la *culpabilité* – non si dà mai direttamente, come una determinazione da descrivere, ma soltanto attraverso l'istituzione di un mondo di significati simbolici. Impenetrabile sotto il profilo strutturale (se non, appunto, in un'ottica antropologica), la *culpabilité* è prima di ogni altra cosa una determinazione storico-concreta: e il modo in cui la *culpabilité* si offre nella storia è rappresentato dall'universo dei simboli dell'umano.

L'ermeneutica subentra dunque al metodo fenomenologico-descrittivo, in quanto la dialettica del finito e dell'infinito nell'uomo sfocia in un ambito totalmente determinato dal simbolo. Prende le mosse così quella che Ricoeur usa definire come

5 P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970, p. 71. Su questi e sui successivi snodi del discorso di Ricoeur, la letteratura secondaria è ovviamente molto ricca. Mi permetto di rimandare al mio *Il pensiero incompiuto. Ermeneutica, ragione, ricostruzione in Paul Ricoeur*, Aliberti, Reggio Emilia 2008, dove analizzo più diffusamente questi passaggi e rimando alla letteratura critica italiana: cfr. in partic. *ivi*, pp. 29-42.

la «via lunga dell'interpretazione», ossia un metodo che riconosce nei contenuti esistenzialmente rilevanti il punto d'arrivo di un percorso più articolato, che si origina nel mondo dei segni. Ma al di là del modo in cui tale metodologia si applica – la lunga galleria di simboli interpretati, di cui *Finitudine e colpa* dà più di un saggio – a essere rilevante per Ricoeur è l'insieme delle conseguenze che tale passaggio determina sulla riflessione filosofica. L'irruzione del simbolo e del mito nel discorso filosofico non può infatti essere pensata come l'estensione di un modello teoretico preesistente a un campo d'indagine nuovo. La relazione è esattamente opposta: la scoperta del valore *filosofico* del mito corrisponde all'affermazione del valore *mitico* della filosofia. È vero che, posta in questi termini, la questione rischia di essere perfino troppo lontana dal modo in cui Ricoeur la pone esplicitamente. Ma se si spoglia l'espressione “valore *mitico* della filosofia” da tutte le connotazioni postmodernistiche (o, ancor più, nietzscheane), e la si legge paradossalmente in senso denotativo, essa dice fedelmente la novità a cui Ricoeur pensa, quando abbandona la fenomenologia: nel mito c'è del vero, perché esistono verità che non si danno in altri universi del discorso. Del resto, la centralità del tema della traduzione, nell'ermeneutica contemporanea e nella stessa riflessione dell'ultimo Ricoeur, fa riferimento proprio a questa relazione, che impone ogni volta alla filosofia uno sforzo di riscrittura del mitico fuori dai paradigmi immediati in cui esso si dà. Anzi, se le cose stanno così, è chiaro che una delle ipotesi dalla quale siamo partiti, ossia l'idea che il riferimento al simbolo colga un aspetto tuttora essenziale per la filosofia dell'interpretazione, appare sufficientemente acclarata: e lo stesso riferimento di Andrés Ortiz-Osés alla base antropologica del mito risulta perfettamente in linea con ciò che per altra strada anche Ricoeur mette in luce.

Resta dunque da capire come stiano le cose rispetto all'altra ipotesi dalla quale siamo partiti, ossia all'idea che la lettura filosofica del mondo dei significati sia tesa tra due istanze opposte, quella della riduzione razionale e quella dell'autocompiacimento nichilistico. In questa prospettiva, è evidente che il modello di Ortiz-Osés consente di fare un passo in più, rispetto alla pura messa in scena del conflitto ragione/nichilismo. E si tratta di un vero e proprio conflitto, lo stesso al quale Paul Ricoeur avrebbe dedicato una parte importante della propria riflessione, da *Della interpretazione* (1965), fino ai saggi contenuti nel volume omonimo del 1969. Il “conflitto delle interpretazioni”, di cui parla Ricoeur, è sostanzialmente il fronteggiarsi di due opposte “discipline del mito”: l'una rivolta all'archeologia del linguaggio simbolico e l'altra orientata alla sua dimensione teleologica. Ma questo binomio può essere riportato senza grandi difficoltà a quello di Ortiz-Osés: entrambe le ermeneutiche ricoeuriane del conflitto sono infatti volta a volta nichilistiche o razionalizzanti; o, meglio, *sono razionalizzanti nella misura in cui annichiliscono la capacità del mito a significare qualcosa di per sé*, senza il riferimento ad altro.

Quando parla di ermeneutica archeologica, Ricoeur pensa ovviamente alla psicoanalisi freudiana: la *Deutung* di Freud è un'interpretazione che si incarica di smascherare il simbolo, mostrandone le ascendenze nell'economia pulsionale del soggetto. Di contro, è una prospettiva teleologica quella messa in opera dalla

dialettica hegeliana, in cui il vero significato dei costrutti simbolici si rivela solo nell'ottica dell'*Aufhebung* razionale. In entrambi i casi, però, il registro simbolico accusa un deficit di razionalità, che può essere colmato soltanto svuotandone il contenuto di senso, ovvero diffidando della possibilità che esso dica alcunché, almeno come tale.

Ma nel modo in cui Ortiz-Osés pone l'alternativa tra nichilismo e razionalizzazione c'è sicuramente un elemento più specifico, che oggi – ben più che nel Ricoeur degli anni '60 – deve apparire stringente per l'ermeneutica. Al di là del contesto nel quale Ortiz-Osés lo colloca, è infatti chiaro che tale dualismo coglie un aspetto essenziale dell'attuale crisi della filosofia dell'interpretazione. Il versante nichilistico dell'ermeneutica, che Ricoeur attribuiva giustamente alla triade dei maestri del sospetto (Marx, Nietzsche e Freud), ha trovato nel secondo '900 una codificazione organica nel dibattito sul post-strutturalismo e sulla decostruzione, del quale esso ha rappresentato la versione filosoficamente più coerente. Ciò che la decostruzione dice dell'ermeneutica filosofica contemporanea è infatti la portata radicalmente demistificante del suo approccio, nei confronti delle categorie fondamentali del moderno: in questa chiave, l'archeologia dei significati (simbolici) della tradizione occidentale significa soprattutto il gesto di smascheramento che ne dichiara una volta per tutte l'inconsistenza.

Non si può negare che la *performance* decostruttiva – intesa a tutti gli effetti come *una possibilità interna all'ermeneutica* – abbia riscosso un successo decisivo, anche in ambiti diversi da quello strettamente filosofico: dalla critica letteraria alla teoria del diritto, per richiamare soltanto due degli esiti più significativi. Come è noto, si tratta di uno sviluppo ramificato – tanto in senso disciplinare, quanto in chiave geografica – che, soprattutto per mano di Jacques Derrida, ha rapidamente trasformato la decostruzione in una categoria inclusiva, nella quale si sono riconosciuti senza difficoltà visioni e umori collettivi anche molto diversificati. Ma è altrettanto facile rilevare, almeno sotto il profilo della storia della cultura, che oggi tale sensibilità sembra avere perso una parte importante della cogenza di allora, per essere mediata attraverso altre chiavi di lettura del «contemporaneo», o finendo per essere contestata radicalmente nella sua portata storica. Ora, se ci si accorda sulla possibilità di includere nella macro-categoria dell'«ermeneutica del sospetto» tutti questi esiti – dall'archeologia ricoeuriana del simbolo alla decostruzione di Derrida, per intenderci – è necessario riflettere sulla loro «attualità teoretica», in una chiave che vada al di là della diagnosi storico-sociale. Il modello archeologia/teleologia di Ricoeur, o – in senso diverso – il binomio nichilismo/razionalizzazione di Ortiz-Osés, rappresentano dunque un'occasione importante per ripensare l'esaurimento della spinta decostruttiva dell'ermeneutica. O, meglio, diventano una prospettiva di grande interesse per problematizzare dell'interno quel gesto, non limitandosi a comporre una topografia delle alterne fortune del post-strutturalismo, né a giustificare le risposte regressive che tali fortune hanno suscitato come reazione uguale e contraria.

La decostruzione implica infatti, sia storicamente, sia sul piano teoretico-

sistematico, una molteplicità di piani che, per mano dei suoi stessi artefici (si pensi agli esiti dell'ultimo Derrida), appare irriducibile a una *performance* strettamente nichilistica. L'ipotesi sulla quale riflettere è insomma l'idea che la *koiné* decostruttiva del secondo '900 colga un aspetto critico del nostro modo di rappresentarci (e di rappresentare il mondo), ma al tempo stesso *sottovaluti le risorse di senso* che sono incluse in tali rappresentazioni. In altri termini, è vero che il portato fondamentale dell'ermeneutica del sospetto continua ad apparirci imprescindibile, in particolare quando critica la consistenza ontologica delle categorie fondamentali del moderno. Ma ciò non toglie che una critica puramente distruttiva di tali categorie sia *tout court* impossibile; o, meglio, sarebbe possibile solo al costo di non riconoscere che in ogni decostruzione possibile si ripresenta un residuo di significato che continua a dire (a dirci) qualcosa.

Questo riconoscimento si può dire in molti modi. Ed è appunto ciò che Ricoeur fa in *Della interpretazione* e nel *Conflitto delle interpretazioni*: ciascuno per il proprio campo, infatti, la *Deutung* freudiana e la dialettica hegeliana, lo strutturalismo e la semiologia sono modelli di interpretazione dei significati che a Ricoeur appaiono rigorosamente fondati; ma solo un'ermeneutica attenta a considerare il *surplus* di senso che è contenuto in tali costrutti si mostra capace di coglierne la portata. Nella prospettiva ricoeuriana degli anni '60, questa strada corrisponde alla possibilità di una «dialettizzazione» delle ermeneutiche in conflitto, che sia in grado di conciliare la demistificazione archeologica (il simbolo è il sintomo di un che di passato) e l'amplificazione teleologica (il simbolo è l'annuncio di un compimento possibile): ed è quanto Ricoeur avrebbe connotato come *ermeneutica concreta*. Ma al di là di questa sistemazione, che può apparire in certa misura occasionale nell'economia generale del pensiero ricoeuriano, il punto davvero dirimente è il modo in cui “si pensa filosoficamente” l'apparato simbolico e mitico che fornisce all'ermeneutica il suo materiale bruto.

Lo si può dire con una formula molto sintetica: per Ricoeur, dialettizzare il conflitto delle interpretazioni significa assumere ogni volta la demistificazione come premessa inaggirabile dell'ermeneutica, mostrando però al tempo stesso che l'interpretazione è molto di più che questo. Il vero problema è allora capire che cosa sia questo *surplus* dell'ermeneutica sulla decostruzione – o, ancora, in che senso l'esercizio del sospetto sia sempre più complesso della semplice disarticolazione dell'esistente. È chiaro che alla demistificazione, come gesto in sé concluso, si può opporre una serie di risposte (o reazioni) diverse; e da questo punto di vista il mito diventa il laboratorio privilegiato per metterle alla prova. L'esercizio del sospetto può essere fine a se stesso: in chiave di ragione cinica, questa soluzione rappresenterebbe la presa d'atto che il mito è un contenitore vuoto, ovvero che esso contiene fantasmi dei quali ci si può forse servire, ma solo per «sognare, sapendo di sognare», secondo il motto di Nietzsche. Ma la demistificazione può essere anche – e più spesso – la premessa per un'operazione di razionalizzazione dei contenuti decostruiti: ciò in cui siamo stati abituati a credere è falso di per sé, ma coglie un elemento di verità razionale, del quale rappresenta il travestimento accidentale. In

terzo luogo, il sospetto può essere interpretato come un momento da superare, nel senso del suo capovolgimento: il gesto demistificante ci ha privati di verità profonde concernenti l'umano; e a tali verità siamo chiamati a tornare per istituirne nuovamente il regime di senso.

Ora, è palese che nessuna di queste tre risposte esaurisce le risorse teoriche dell'ermeneutica. Ciascuna di esse può rientrare a vario titolo nell'orizzonte della filosofia dell'interpretazione; ma resta fuori almeno una quarta ipotesi, che in parte richiama le altre tre, e in parte ne rappresenta la sconfessione. Se infatti è fin troppo facile accreditare al mito la capacità di dire qualcosa del mondo (il fantasma, il razionale travestito, o addirittura la verità *tout court*), è meno facile stabilire come trattare filosoficamente questa capacità, per capire che cosa ne vada in essa. La risposta che l'ermeneutica dà in questo caso è particolarmente sottile: acquisita l'insufficienza della demistificazione e della razionalizzazione (il «doppio boicottaggio» di cui parla Ortiz-Osés), la prospettiva del puro ritorno *al mito* e alla sua verità – la terza soluzione a cui abbiamo fatto riferimento – non appare minimamente compatibile con le premesse della filosofia dell'interpretazione. E non lo è, perché la razionalizzazione e la demistificazione dicono pur tuttavia qualcosa di vero a proposito del mito: l'impossibilità di assumerlo in via diretta, al modo di una comprensione letterale. Ciò significa che una via puramente “restitutiva”, come sarebbe quella del ritorno al mito, è in grado di sciogliere l'alternativa, semplicemente cancellando le istanze critiche che l'approccio razionalizzante e il punto di vista demistificante pongono.

Se non di un ritorno al mito, l'ermeneutica contemporanea pone semmai l'esigenza di un ritorno *del mito*, ovvero la necessità – assieme *decostruttiva* e *ricostruttiva* – di trattare ciò che il mito dice del mondo, considerandolo come un dispositivo essenziale della costruzione dei significati. Senza dubbio, il linguaggio mitico è una forma di mascheramento dell'originario, che l'uomo ha tradotto in altro registro per renderlo comprensibile; ed è chiaro che in tale prospettiva il mito necessita di un adeguato armamentario demistificante, che riveli ciò che esso ha travestito. Ma questa prospettiva eziologica non è affatto sufficiente ad azzerare la carica di significato che i miti portano con sé. Già da sé, dunque, la fase demistificante include un approccio che è assieme *ricostruttivo* dell'“umano” che è contenuto nel mito: se in chiave strettamente decostruttiva la demistificazione si deve considerare l'ultima parola sulla verità di ciò che diciamo, al contrario la ricostruzione si propone di recuperare un secondo livello di validità del mitico, attraverso ciò di cui la demistificazione ha mostrato l'insufficienza.

Ciò che dunque va compreso nella prospettiva del ritorno del mito è soprattutto la compresenza di decostruzione e ricostruzione (o di critica e ragionevolezza, per usare due categorie ampiamente sovradeterminate). In questo senso, non si tratta tanto di contrapporre alla *performance* decostruttiva un gesto diverso, che vi si affianchi per simmetria o per *Aufhebung*; al contrario, è fondamentale cogliere la duplicità interna del fenomeno della decostruzione, che funziona già da sé come una riarticolazione e una *risemantizzazione* dei contenuti

demistificati.

Per quanto Ricoeur non sia interessato a esplicitare in questi termini il discorso, nella sua prospettiva è chiaro che il modo in cui l'ermeneutica si applica alla materia bruta del mito ripete da vicino questo movimento. È il caso, per esempio, del suo approccio al tema del romanzo, che individua nel *mythos* una sorta di «cellula melodica» della costruzione del significato⁶: un nucleo – questo è il punto determinante – che dice il fittizio allo stesso modo in cui il linguaggio descrittivo dice il vero; un dispositivo che a sua volta avanza dunque legittime pretese di ragionevolezza. Ma è, ancor più, il senso dell'interesse che l'ultimo Ricoeur – e con lui molta dell'ermeneutica filosofica contemporanea – ha mostrato nei confronti del rapporto teoria/prassi, in direzione dell'etica, della politica e della religione: ovvero i contesti concreti in cui la risemantizzazione opera come catalizzatore delle costruzioni di senso condivise. Si pensi in particolare ai temi del riconoscimento e del perdono, che in Ricoeur attestano lo sforzo teoretico di pensare la sfera dell'umano come un luogo che diviene “abitabile” nella misura in cui si sviluppano processi comuni di produzione del senso, attraverso il riferimento a un che di condiviso. Il mito opera qui, fuori da una logica della verità di tipo rigidamente referenzialista, ma al tempo stesso – per richiamare l'efficace formula di Ortiz-Osés che citavamo in apertura – lontano da qualsiasi forma di nichilismo autocompiaciuto. Le forme mitico-simboliche attraverso le quali parliamo sono dunque il risultato di stipulazioni via via provvisorie: stipulazioni che però, nella pragmatica concreta del mito, e a onta della loro origine spuria, significano (quasi) tutto ciò che dell'umano ci appare rilevante.

6 In Ricoeur, l'espressione francese «cellule mélodique» compare in un contesto leggermente differente e non è direttamente riferita alla questione del *mythos*. Cfr. P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité I. L'homme faillible*, Aubier, Paris 1960, p. 81.