

**Il mito di Crono. Analisi strutturale
e implicazioni filosofico-giuridiche**

**The myth of Kronos. Structural analysis
and philosophical-juridical implications**

di Ishvarananda Cucco

Abstract: Questo articolo si propone di recuperare il metodo analitico messo a punto da Claude Lévi-Strauss per lo studio dei miti amerindi al fine di sperimentarne l'efficacia su un mito della tradizione europea: il mito di Crono. Lo scopo di questa operazione non si esaurisce nell'analisi mitologica; l'obiettivo è mettere in luce i nuclei di senso del mito di Crono e meditarne le implicazioni teoriche collocandosi, quanto al piano interpretativo, nella prospettiva filosofica che l'analisi indicherà come decisiva, ossia quella filosofico-giuridica.

Abstract: This paper aims to resume the analytical method developed by Claude Lévi-Strauss for the study of Amerindian myths, in order to test its effectiveness on a myth of the European tradition: the myth of Kronos. The purpose of this paper is not limited to the mythological analysis; the aim is to highlight the core of meaning of the myth of Kronos and to meditate on its theoretical implications, as regards the interpretative plane, assuming the philosophical perspective that the analysis will indicate as essential, that is the philosophical-juridical one.

Parole chiave: Claude Lévi-Strauss - filosofia del diritto - mitologia - strutturalismo

Keywords: Claude Lévi-Strauss - mythology – philosophy of law - structuralism

Negli anni Cinquanta del secolo scorso, Roland Barthes (Barthes 1957) indagò il mito attraverso le sue espressioni contemporanee, integrandolo nel quadro interpretativo della semiologia strutturalista, e osservò come tale forma narrativa potesse divenire il vettore di particolari modi di comunicazione. Pochi anni prima, Bronislaw Malinowski (cfr. Malinowski 1954) aveva invece attribuito al mito, esaminato nelle sue espressioni tradizionali, una funzione: consolidare e valorizzare la tradizione di un popolo ancorandola a una realtà soprannaturale di eventi iniziali. Altri autori potrebbero essere collocati in una posizione intermedia fra il pragmatismo di ascendenza empiristica dell'antropologo britannico e l'approccio interpretativo del linguista francese. È il caso, per esempio, dell'antropologo del diritto Étienne Le Roy (cfr. Rouland 1992: 298), che, concentrandosi sul contesto africano, riconobbe nel mito una fonte primaria del diritto delle società tradizionali. Altri ancora, la cui figura più rappresentativa è certamente quella di Georges Sorel (cfr. Sorel 1970), hanno insistito sul valore pratico del mito, in particolare sulla sua valenza simbolica e mobilitante, mostrando come tale carattere sia perfettamente operativo nelle società moderne e costituisca un efficace strumento al servizio dell'azione politica.

Questa sintetica rassegna non esaurisce l'ampio ventaglio di interpretazioni e teorie fiorite attorno a una forma narrativa che accompagna l'uomo da tempi antichissimi. Essa, piuttosto, ha l'utilità di aprire uno squarcio sulla pluralità e l'eterogeneità di posizioni sull'argomento, a dimostrazione di come il mito sia in grado di suscitare interesse in campi di ricerca diversi, anche molto distanti dalla letteratura antica. Tutto ciò testimonia dell'inesauribile ricchezza speculativa della mitologia, che nel presente contributo si intende valorizzare e mettere a frutto. In questa sede ci si concentrerà sulla mitologia più prossima alla cultura europea, quella dei «nostri antenati spirituali» (Kerényi 2015: 20) che trova nella Grecia, nella Magna Grecia e in Roma i suoi nuclei di sviluppo più importanti. L'ipotesi che si cercherà di verificare è influenzata dagli studi condotti da Claude Lévi-Strauss sui miti amerindi, e prende in considerazione la possibilità che il mito si costituisca come una primordiale forma di *pensiero*, non razionalistico ma neppure irrazionale, di cui ogni cultura in una certa fase della propria storia si è servita per meditare su certi problemi fondamentali, concernenti, per esempio, la condizione umana, il rapporto fra uomini e mondo, la vita in società, la relazione fra i sessi e fra le generazioni, il confronto fra autoctonia ed estraneità, etc.

Ora, le antiche mitologie che hanno influenzato le culture del Mediterraneo centrale hanno un valore solo narrativo e vagamente archetipico, o nella loro elaborata struttura dissimulano tracce di un arcaico domandare dal potenziale e dal valore specificamente teoretici? Gli antichissimi racconti cosmogonici che ispirarono la mitologia greca e poi romana sono in

grado di suggerire qualcosa in più che semplici indicazioni su come tali culture avevano rappresentato se stesse nel confronto con la natura e il cosmo? Se si può preliminarmente anche solo supporre una risposta positiva a tali quesiti, domande più specifiche sorgerebbero, per esempio: in che modo il pensiero mitico di questi antichi popoli avrebbe intercettato, o addirittura anticipato, le grandi questioni su cui il pensiero classico ha meditato definendo le principali linee di sviluppo della tradizione filosofica europea?

Lo scopo di questo contributo è cercare di indagare tali aspetti, limitando il campo di osservazione a un solo caso di studio, il mito arcaico di Crono, che verrà esaminato con gli strumenti dell'analisi antropologico-strutturale messa a punto da Claude Lévi-Strauss. Quanto alle eventuali risorse (pre)teoretiche reperibili nel mito in esame, anche in questo caso ci si concentrerà su un novero limitato di elementi capaci di illuminare in via generale gli orizzonti speculativi interessati, i quali, come risulterà più chiaro nel prosieguo, interrogano con insistenza le dimensioni della politica e soprattutto del diritto, e per questa ragione verranno esaminati utilizzando un approccio filosofico-giuridico.

La complessità dell'indagine, la sua stratificazione – metodo, analisi, aspetti teoretici –, impone una suddivisione in tre parti di questo contributo. Nella prima parte (paragrafi 1 e 2) si metterà a fuoco l'impianto metodologico con cui verrà condotta l'analisi. Più in particolare, si chiarirà la peculiarità dell'approccio lévi-straussiano allo studio dei miti, e si esamineranno gli strumenti adottati dall'antropologo francese per esaminare questo tipo di narrazioni. Definito il quadro metodologico, nella seconda parte (paragrafi 3 e 4) si analizzerà il mito di Crono impiegando gli strumenti precedentemente vagliati. Il racconto verrà esaminato scomponendo la narrazione in fasci sincronici, collegati fra loro da certe relazioni logiche, a loro volta fondate su opposizioni e correlazioni capaci di restituire i *livelli strutturali* della saga, e dunque la cornice di senso in cui si articola il mito nel suo sviluppo diacronico. Nella terza parte (paragrafi 5, 6, 7), il materiale teorico estratto nel passaggio precedente sarà esaminato da una prospettiva filosofica, con l'intenzione di cogliere e articolare fra loro alcuni nuclei di senso capaci di restituire la configurazione con cui gli Antichi avevano concepito l'*ordine delle cose*, ma, più in particolare, cercando di chiarire un'ultima, fondamentale questione, ossia a quale livello della dimensione sociale tale fondamentale ordine facesse segno: il politico o il giuridico?

1. Cenni metodologici. La mito-logica

Lo studio dei miti sviluppato da Claude Lévi-Strauss si presenta, per originalità e fecondità, come una proposta scientifica del tutto peculiare e di grande valore. Dopo aver messo a punto il suo arsenale metodologico all'inizio degli anni Quaranta del secolo scorso, e averlo sperimentato con successo sul complesso terreno della parentela (Lévi-Strauss 2010²), imprimendo il primo impulso al movimento intellettuale che pochi anni più tardi prenderà il nome di *strutturalismo*¹, sarà sulla mitologia che Lévi-Strauss concentrerà le sue risorse intellettuali, dedicandovisi fino alla fine della sua vita. La genesi di questo riorientamento di interessi scientifici merita di essere accennata. Ragioni contingenti, prima fra tutte l'assegnazione della cattedra di Scienze Religiose all'École Pratique des Hautes Études², nel 1950, spinsero sempre più l'antropologo verso lo studio della creazione, dell'impiego e della manipolazione di simboli, come nel caso dello sciamanismo³, del totemismo⁴, dei riti⁵, e, appunto, dei miti⁶. L'approccio lévi-straussiano a questo ambito di ricerche si fonda su una prospettiva che, si potrebbe dire, mira a dar risposta a una questione non esplicitamente formulata ma fondamentale: in che modo i simboli sono in grado di definire, riconfigurare, organizzare e addirittura controllare, in una parola, *strutturare*, l'esperienza umana all'interno delle formazioni sociali? Come è facile intuire, il postulato che sta alla base di questo approccio è che, diremmo con Cassirer (Cassirer 2015), l'uomo sia un "animale simbolico", che sia cioè un essere la cui esistenza è strettamente legata ai e condizionata dai simboli di cui

¹ La parentela, scrive Lévi-Strauss, «è il principale contesto in cui il concetto di struttura appare» (Lévi-Strauss 2015: 236).

² Patrick Wilcken scrive che «l'aver ottenuto la cattedra segnò per Lévi-Strauss un importante cambio di direzione. Retrospectivamente questo evento divise il suo percorso in due fasi. Forse – continua Wilcken – fu una fortuna che quel posto gli permise di allontanarsi dalle sabbie mobili degli studi sulla parentela e di avviarsi verso il mare aperto del pensiero religioso» (Wilcken, 2013: 197). «A partire dagli anni Cinquanta – aggiunge Wilcken - Lévi-Strauss si spostò verso un'area di ricerca che richiedeva più interpretazione e che meglio si accordava alla sua impostazione estetica e letteraria» (ibidem).

³ Al riguardo, cfr. due articoli molto importanti sulla capacità induttiva dei simboli: *Lo stregone e la sua magia* e *L'efficacia simbolica*, entrambi del 1949 (oggi in Lévi-Strauss 2015¹), a dimostrazione che lo spostamento degli interessi di ricerca verso le scienze religiose non fu una virata repentina del 1950 ma il frutto di un graduale percorso di avvicinamento, sebbene concentrato in pochi anni.

⁴ Studi che diedero i frutti più maturi nel 1962, con la pubblicazione di *Le totémisme aujourd'hui* (Lévi-Strauss 1983).

⁵ L'analisi strutturale dei riti non trova spazio in una monografia dedicata, la questione viene trattata in un lavoro dall'argomento più ampio: *La pensée sauvage*, del 1962 (Lévi-Strauss 2015²).

⁶ Lévi-Strauss iniziò a lavorare su questo argomento già dalla fine degli anni Quaranta (cfr. il breve articolo intitolato *Il serpente dal corpo pieno di pesci*, del 1948, in Lévi-Strauss 2015¹). Nel corso degli anni Cinquanta, l'interesse per i miti si consolida e la ricerca inizia a dotarsi di un impianto metodologico più strutturato, ne sono testimonianza vari articoli, il più importante dei quali è *La struttura dei miti*, del 1955, cui si farà riferimento in maniera più dettagliata più avanti. Ma è negli anni Sessanta che gli studi lévi-straussiani sui miti guadagnano piena maturazione metodologica e scientifica, permettendo di affiancare ai metodi di ricerca già affermati un vero e proprio approccio *strutturale* alla mitologia, i cui risultati sono apprezzabili nella monumentale opera, composta da quattro libri principali e tre dal contenuto più specifico, conosciuta come "*Mythologiques*", i cui singoli volumi videro la luce nel corso di trent'anni, dal 1964 (Lévi-Strauss 2016¹) al 1991 (Lévi-Strauss 1993).

egli stesso è artefice; a cominciare dai simboli più semplici, e tuttavia essenziali per la stessa vita sociale, come le parole che rendono tale un linguaggio, fino a quelli più elaborati e “condensati” nelle forme plastiche (Lévi-Strauss 2016²), o a quelli ancor più complessi e astratti, celati nelle pratiche rituali amministrare da sacerdoti, stregoni e sciamani.

Ora, la convinzione di Lévi-Strauss è che ciò che chiamiamo “cultura”, e che è in grado di perimetrare l’identità di un popolo rendendolo distinguibile da altri, garantendo allo stesso tempo la multiformità e la ricchezza dei costumi con cui le civiltà umane si presentano allo sguardo degli antropologi, altro non sia che uno spazio sociale definito e organizzato da diverse e particolari *formazioni simboliche*. In tali formazioni i simboli si coordinano secondo precise dinamiche, e queste stesse formazioni sarebbero fra loro in un rapporto di coordinazione, costituendo quello che, propriamente parlando, si presenta all’osservazione dell’antropologo come un insieme di *sistemi simbolici*. Questa teoria viene esposta in un contesto di grande importanza metodologica ed epistemologica (Lévi-Strauss 2000), in quanto vi trovano posto i criteri fondamentali su cui fra gli anni Cinquanta e Sessanta si svilupperà lo strutturalismo, non solo nella sua espressione antropologica.

Ogni cultura – afferma Lévi-Strauss - può essere considerata come un insieme di sistemi simbolici in cui, al primo posto, si collocano il linguaggio, le regole matrimoniali, i rapporti economici, l’arte, la scienza, la religione. Tutti questi sistemi tendono a esprimere taluni aspetti della realtà fisica e della realtà sociale e, ancora di più, le relazioni che intercorrono tra questi due tipi di realtà e quelle che intercorrono tra gli stessi sistemi simbolici (ivi: XXIV).

Occorre insistere sulla centralità attribuita da Lévi-Strauss ai simboli che compongono questi sistemi, essendo il loro uno statuto più che linguistico-comunicativo, addirittura cognitivo. L’idea dell’autore, infatti, è che la condizione degli esseri umani di fronte al mondo percepito possa essere pensata nei termini di un rapporto asimmetrico fra l’infinita capacità di significazione di cui dispone l’uomo, una eccedenza «che [l’uomo] ripartisce fra le cose, secondo certe leggi del pensiero simbolico» (ivi: LII), e il significato (carente) degli enti. L’inconscio umano, il *pensiero simbolico* (ivi: L), è sensibile al rapporto di complementarità (ivi: LII) che esiste fra significante e significato⁷; in virtù di ciò, la mente umana è continuamente spinta, nel suo stesso funzionamento di base, a, per così dire, “investire”

⁷ La matrice teorica di questa teoria è svelata dalle due nozioni che di essa rappresentano il pilastro, *significante* e *significato*, concetti che Lévi-Strauss trae direttamente dalla linguistica strutturale di Ferdinand de Saussure (cfr. Saussure 1967).

significante sulle cose, in sé prive di significato, reagendo dunque attivamente al rapporto di inadeguazione (Lévi-Strauss 2000: LII) che esiste fra l'integralità di significato del pensiero simbolico e il nulla di significato in cui le cose, nella loro muta esistenza, fluttuano. È questo rapporto di inadeguazione a mettere in moto la mente umana, a stimolare cioè la curiosità e l'interesse dell'essere umano per il mondo che lo circonda nel tentativo di conoscere gli enti, di nominarli, di organizzarli, in breve: di *dare senso* alle cose. Si tratta dell'istintiva tendenza verso una perequazione (ivi: LI), tuttavia mai completamente realizzabile, fra capacità (e desiderio) di significare e pienezza (impossibile) di significato; un percorso orientato verso un fine asintotico la cui utilità non è nella meta ma nel tragitto stesso, un processo che genera *cultura*.

Alla luce di questi criteri anche i miti possono essere annoverati - come le lingue, gli scambi economici, le regole matrimoniali, l'arte, etc. - fra i sistemi di simboli che definiscono ciascuna cultura, essendo anch'essi, a rigor di termini, delle formazioni simboliche. Ci si può allora addentrare nella struttura dei miti, chiedendosi innanzitutto quali sono al loro interno i simboli che è possibile identificare come tali; poi in che modo essi interagiscono fra loro e con quali risultati. È per rispondere a tali domande che sono state scritte le *Mythologiques*, l'opera più complessa e importante dell'antropologo francese, e ancor oggi in attesa di uno studio *specifico*.

Il principio fondamentale che orienta l'intero lavoro di Lévi-Strauss sui miti è che «il pensiero mitico è essenzialmente trasformatore» (C. Lévi-Strauss 2008²: 637), e che l'attenzione del mitologo non debba soffermarsi sui simboli in sé, ma sulla loro interazione e variazione. L'obiettivo perseguito dall'antropologo nelle *Mythologiques* è capire se sia possibile ricondurre questa dinamica trasformatrice a poche leggi invarianti, e come tali leggi possano essere concretamente formulate. Lévi-Strauss si accorge che tra i miti amerindi da lui esaminati vi sono rapporti di trasformazione che rispondono a una logica costante, che l'autore riassumerà addirittura in forma algebrica: la *formula canonica*⁸. Questa legge tenta di catturare in termini algebrici la logica alla base della produzione (che è sempre una trasformazione) di simboli dei miti; tale logica è costituita di omologie, equivalenze, isomorfismi (Lévi-Strauss 2016: 45), permutazioni, sostituzioni, inversioni e simmetrie (Hénaff 1991: 171).

⁸ Si tratta di un'equazione: $Fx(a):Fy(b)::Fx(b):Fa^{-1}(y)$, laddove "F" sta per funzione (strutturale), "x; y" indicano i ruoli svolti da un personaggio o un mitema, "a; b" rappresentano i personaggi o i mitemi (cfr. Scubla 1998).

2. *Principi fondamentali dell'indagine strutturale dei miti*

Ma, in definitiva, che cos'è il mito per Lévi-Strauss? E in che cosa l'approccio strutturale ha rappresentato un'innovazione nello studio dei miti? Per chiarire tali aspetti, e per comprendere le premesse di metodo dell'analisi che verrà condotta in questa sede, occorre condensare in pochi postulati fondamentali la proposta metodologica lévi-straussiana. Innanzitutto, occorre chiarire: a) *il problema filologico* relativo alla *versione originale* di un mito e, dunque, b) la questione che concerne *l'origine di un mito*. Quindi, sarà possibile comprendere: c) la sua *funzione*, d) il suo *funzionamento*, e) la sua *struttura*. Esaminati questi aspetti principali, sarà possibile mettere in luce: f) la *coerenza interna* di un mito, g) la sua *coerenza esterna* e h) il rapporto che intercorre fra le diverse *aree mitologiche* del mondo.

a) *Il problema filologico*. Di un mito non esiste una versione originale, *un* mito è sempre l'insieme di tutte le sue varianti. Uno dei principali ostacoli negli studi mitologici, infatti, è costituito dalla ricerca della versione autentica o primitiva (Lévi-Strauss 2015: 188). Per gli studiosi che si occupano di miti greci si tratta di una ricerca impegnativa ma non impossibile, grazie alla presenza di testimonianze scritte. Tale indagine, invece, è preclusa agli etnologi che studiano le società indigene, le quali sono *culture orali*, prive di una tradizione scritta in grado di trasmettere documenti attestanti le forme più antiche dei miti tramandati. La soluzione di Lévi-Strauss a questo problema è radicale e rivoluzionaria: «il mito resta mito fin tanto che è percepito come tale», e dunque ogni mito si definisce «in base all'insieme di tutte le sue versioni»; in altri termini, «un mito è composto dall'insieme di tutte le sue varianti» (ibidem), rendendo privo di senso il problema filologico di individuarne la versione originale.

b) *L'origine*. Un mito non ha un autore, e ciascun narratore non fa che prender parte a un “coro” differito nel tempo in cui un mito, per così dire, si produce mentre viene raccontato, variando, magari in minima parte ma in modo costante, da narratore a narratore⁹. Ciò implica che, nel mito, il soggetto narrante perde rilevanza: esso si

⁹ «Quale che possa essere stata la loro origine reale, sin dall'istante in cui sono percepiti come miti essi non esistono più se non incarnati in una tradizione. Quando un mito è raccontato, certi uditori individuali ricevono un messaggio, che, propriamente parlando, non proviene da nessun luogo: ecco perché gli viene attribuita un'origine soprannaturale. È quindi comprensibile che l'unità del mito sia proiettata su un fulcro virtuale: e cioè al di là della percezione cosciente dell'uditore che il mito si limita ad attraversare, sino a un punto in cui l'energia che il mito stesso irradia sarà consumata dal lavoro di riorganizzazione inconscia, da esso preliminarmente attivato» (Lévi-Strauss, 2016¹: 30). Tale prospettiva è sostanzialmente condivisa da Vernant, secondo cui «il mito si presenta sotto forma di un racconto venuto dalla notte dei tempi e che esisteva già prima che un qualsiasi narratore iniziasse a raccontarlo. In questo senso, il racconto mitico non dipende dall'invenzione personale né dalla fantasia creatrice, ma dalla trasmissione e dalla memoria» (Vernant 2014: 5).

riduce a una “bocca” che racconta una storia la quale, pur attraversando generazioni, mantiene la sua coerenza strutturale¹⁰. Per usare una formulazione ben nota al Lévi-Strauss allievo di Jakobson e, indirettamente, di Saussure, la *parole* del narratore concreto che per primo “inventa” un mito scompare gradualmente dietro alla *langue* della struttura narrativa, in cui il racconto viene progressivamente assorbito. Originalità e inventiva del creatore di un mito evaporano nel corso dell’esistenza del racconto, lasciando spazio a una dinamica puramente strutturale¹¹. Questa è una delle ragioni per cui i miti, in particolare quelli delle popolazioni americane esaminati da Lévi-Strauss, in molti casi sembrano non avere senso alcuno, avvicinandosi molto alla struttura dei sogni¹².

c) *La funzione*. Presso le società tradizionali, il mito assolve a una funzione che potremmo definire “teoretica”, talora accentuatamente *speculativa*. Il mito, infatti, si presenta come un vero e proprio dispositivo di ragionamento il cui scopo è esplorare le possibilità di soluzione a uno o più problemi concreti, concernenti, in particolare, il rapporto fra gli uomini, o fra umani e mondo; problemi la cui soluzione può essere rintracciata in taluni, peculiari assetti sociali adottati da ciascuna cultura.

d) *Il funzionamento*. Il *pensiero mitico*, alla base di ogni creazione mitica, funziona secondo una meccanica immutabile. Questa meccanica replica a un livello metalinguistico – che è quello proprio del mito – ciò che funziona al livello della struttura linguistico-fonologica (cfr. Saussure 1967), che è *inconscia, invariante e transculturale*, e che possiamo riassumere nella logica dell’*opposizione costitutiva*. Come accennato, il mito funziona sostanzialmente da operatore logico, ma per svolgere tale funzione esso si avvale di elementi tratti dalla realtà concreta: animali,

¹⁰ «Ogni mito deve, in ultima analisi, trarre la sua origine da una creazione individuale. Su questo non vi sono dubbi, ma per passare allo stato di mito è [...] necessario che una creazione non rimanga individuale e che perda, durante questo passaggio, gran parte di quei fattori dovuti alla probabilità che la compenetravano all’inizio e che potevano essere attribuiti al carattere, al talento, alla fantasia e alle esperienze personali dell’autore» (Lévi-Strauss 2008²: 589-590).

¹¹ «Avendo i miti una trasmissione orale e collettiva, i livelli probabilistici [carattere, talento, fantasia del soggetto creatore del mito] subiranno un’incessante erosione»; «solo i livelli strutturati che poggiano su fondamenti comuni [invarianti e inconsci] rimarranno stabili mentre i livelli probabilistici manifesteranno un’estrema variabilità, a sua volta funzione della personalità dei successivi narratori» (ivi: 590). Significativo al riguardo quanto scrive Kerényi: «nella mitologia raccontare significa già motivare» (Kerényi 2015: 21).

¹² Il confronto fra mito e sogno è meritevole di approfondimento, come attesta l’interesse manifestato dallo stesso antropologo (cfr. Lévi-Strauss 1987, in particolare il *Capitolo quattordicesimo*). Il nesso fra mito e sogno non era sfuggito neppure a Kerényi (cfr. Kerényi 2015: 17). Più recentemente, lo spunto di ricerca lévi-straussiano è stato fruttuosamente raccolto da Salvatore D’Onofrio (cfr. D’Onofrio 2020), secondo cui il sogno è suscettibile dello stesso trattamento analitico, ossia il metodo *strutturale*, impiegato da Lévi-Strauss sui miti. Da una prospettiva completamente diversa da quella strutturale, ma con esiti speculativi più modesti, almeno ad avviso di chi scrive, la via del confronto fra sogno e mito era stata battuta già all’inizio del secolo scorso dalla psicoanalisi (cfr. Abraham 2012; Rank 2016, e soprattutto Freud 2011; 2012; Jung 1977; 2011; 2015).

piante, fenomeni atmosferici, corpi celesti, personaggi (umani o soprannaturali) che racchiudono o cumulano determinate *qualità*¹³. Le unità fondamentali di un mito non sono questi singoli elementi ma enunciati o entità semantiche, le quali possono coincidere con singoli elementi del racconto (ad es. il sole, la luna) ma in molti casi possono comprendere una pluralità di soggetti legati da un certo rapporto logico, e che l'indagine strutturale mira a enucleare. Ora, queste *unità costitutive* vengono battezzate da Lévi-Strauss *mitemi*, traendo ispirazione dai *fonemi* della linguistica saussuriana. Proprio come i fonemi della linguistica, infatti, i mitemi sono entità in sé prive di significato ma essenziali per la significazione. Essendo il significato del mito *metalinguistico*, il mitema inizia a generare senso proprio entrando in relazione con altri mitemi.

e) *La struttura*. Il mito è un metalinguaggio la cui struttura assomiglia a quella di uno spartito musicale: la coerenza sintagmatica della narrazione è secondaria (e, del resto, spesso assai debole), la coerenza perseguita è invece di tipo *strutturale*, ed è questa a legare le unità narrative secondo un certo ordine di senso. Lévi-Strauss parla di «affinità, di primo acchito sorprendente, fra la musica e i miti» (Lévi-Strauss 2016: 27). Egli afferma che «la struttura dei miti si svela per mezzo di una partitura» (ibidem). Questo aspetto è fondamentale per comprendere l'analisi che verrà condotta più avanti. L'esame strutturale di un mito non si sofferma primariamente sulla dimensione sintagmatica del racconto, dunque, non reputa essenziale la successione diacronica delle vicende narrate, e neppure il lessico o la sintassi utilizzati. L'analisi strutturale mira a inquadrare e indagare del mito la dimensione *paradigmatica*, ossia i *rapporti strutturali* che legano i mitemi definendo il sistema in cui essi interagiscono. Il paragone lévi-straussiano fra mito e opera musicale non si limita a questo. Il significato (paradigmatico) del mito si fa strada nell'ascoltatore al livello inconscio, e, soprattutto, emerge pienamente solo a narrazione conclusa, proprio come il “significato” di un'opera musicale non sta nella successione di note, tantomeno nelle note singole, ma nell'esecuzione complessiva. Mito e opera musicale «costituiscono dei linguaggi che trascendono, ciascuno a modo suo, il piano del linguaggio articolato» (ibidem). Entrambi, puntualizza Lévi-Strauss, hanno una certa relazione

¹³ «Da un capo all'altro del Nuovo Mondo, si ha l'impressione che popolazioni diverse per lingua e genere di vita, con usi e costumi che pur non presentano alcun aspetto comune, abbiano tenacemente cercato di reperire, sotto i più svariati climi, certe forme di vita animale (e questo vale senz'altro anche per gli altri regni della natura), si siano sforzati di seguirne, per così dire, le tracce, assimilandone ogniqualvolta fosse possibile specie, generi e famiglie, al fine di conservare all'una o all'altra di esse il ruolo di algoritmo al servizio del pensiero mitico per effettuare le medesime operazioni», (Lévi-Strauss 2008²: 505).

col tempo, «ma questa relazione al tempo rivela una natura abbastanza singolare; tutto avviene come se la musica e la mitologia non avessero bisogno del tempo se non per infliggergli una smentita. Esse sono entrambe macchine per sopprimere il tempo» (ivi: 27-28). È un paradosso quello indicato da Lévi-Strauss: mito e musica sono in relazione al tempo, ma tale relazione si esaurisce in una sua disattivazione. Ciò significa che entrambi, nel loro svolgersi, coprono un certo segmento temporale, occupano una linea diacronica, ma consentono l'accesso a una dimensione sincronica in cui il *sensu* trascende la successione degli eventi e si costituisce come assoluto extratemporale, esperito, per esempio, dallo stato emotivo dell'uditore che apre a una meditazione intima sul tema esplorato da un mito e dunque sul suo significato¹⁴. La musica è un insieme di segni sonori privi di significato semantico, ma che, nel loro complesso, producono, per mezzo di emozioni, *sensu*, o meglio, *significati* diversi in ciascun ascoltatore. Il mito funziona allo stesso modo, ma con la differenza che il senso è, per così dire, preconfezionato nella struttura interna del mito stesso: il mito si significa nell'ascoltatore ma il significato è preconstituito¹⁵.

f) *Coerenza interna*. I miti sono costruzioni linguistiche che assumono la forma di sistemi, nel senso strutturale del termine, dove cioè tutti gli elementi sono connessi gli uni agli altri da certe relazioni e, soprattutto, non sono i singoli elementi ad avere rilevanza (semantica) ma le *relazioni* fra questi elementi. Il compito del mitologo strutturalista consiste nello studiare queste relazioni estraendo i nuclei di significato che si presentano, per usare una metafora che rende bene l'idea, come “centri gravitazionali” attorno ai quali si articolerà, in maniera più o meno evidente, il sistema sociale della popolazione considerata.

g) *Coerenza esterna*. I miti non fanno sistema solo al loro interno, ma anche fra loro. I singoli miti sono essi stessi elementi di un *sistema mitologico*, il quale: 1)

¹⁴ «In entrambi casi si osserva [...] la medesima inversione del rapporto fra mittente e ricevente, giacché in fin dei conti è il secondo che si scopre significato dal messaggio del primo: la musica vive se stessa in me, io mi ascolto attraverso di essa. Il mito e l'opera musicale appaiono dunque come dei direttori d'orchestra i cui uditori sono i silenziosi esecutori» (Lévi-Strauss 2016: 30).

¹⁵ «Di conseguenza il mito, sistema di sensi, si adatta alla serie infinita di supporti linguistici che gli possono attribuire i successivi narratori, così come la musica, sistema di suoni, si adatta alla serie infinita di cariche semantiche di cui i successivi ascoltatori cercano di investirla. In definitiva, la ragione di questo parallelismo consiste nel fatto che la funzione significante del mito si esercita non all'interno della lingua ma al di sopra di essa: il linguaggio contingente di ciascun narratore è sempre adatto a trasmettere un sistema di significati elaborati attraverso procedimenti metalinguistici e il cui valore operativo si conserva approssimativamente da una lingua all'altra. Simmetricamente, la funzione significante della musica appare irriducibile a tutto quello che sarebbe possibile trarne o tradurre in forma verbale. Essa si esercita al di sotto della lingua e qualsiasi discorso, anche quello del commentatore più ispirato, non sarà mai abbastanza profondo per esplicitarla» (Lévi-Strauss: 2008²: 612).

coincide grosso modo con l'area culturale in cui miti comparabili sono stati tramandati; 2) assume la forma di una "costellazione", in cui cioè ciascun elemento può essere messo in relazione agli altri in qualsiasi ordine, condizionando in tal modo la ricerca del mitologo, che potrà iniziare a studiare tale sistema iniziando da qualsiasi punto, non essendoci un inizio e un termine, un sopra e un sotto, un prima e un dopo, una origine e una fine.

h) *Le aree mitologiche*. Ciascuna "galassia mitologica" coincide grosso modo con le grandi famiglie culturali del mondo: Americhe, Africa, Europa, Asia, Oceania. Ma l'invarianza della dinamica strutturale con cui i miti si creano ci restituisce uno spazio in cui queste "galassie" fanno parte di una "nebulosa" più grande che le comprende tutte, e che si definisce per la presenza di una costante: il *pensiero mitico*¹⁶ stesso, che accomuna l'umanità di ogni epoca e luogo.

3. *Il mito di Crono*¹⁷

Il mito di Crono è un mito preolimpico, risalente a una fase della civiltà greca che può essere considerata analoga, per la pregnanza dell'oralità, alle culture studiate da Lévi-Strauss: elemento che rende tale mito particolarmente adatto a un esame di tipo strutturale. Una sintesi del mito metterà in luce gli aspetti del racconto che avranno rilievo nell'analisi che verrà condotta.

Urano, signore del cielo, impedisce ai figli concepiti con Gea di venire alla luce, ma Gea riesce con l'inganno a interrompere la prigionia della prole fornendo all'ultimogenito, Crono, un falchetto con cui questi evira suo padre durante un coito, consentendo a se stesso e ai fratelli di nascere. Vengono così alla luce due discendenze¹⁸ (Tavola 1): da una parte i tre Ciclopi e i tre Ecatonchiri (giganti dalle cento braccia); dall'altra i dodici Titani (di cui Crono fa parte). Da questo momento inizia il dominio di Crono, signore del tempo. Crono riproduce in maniera invertita quanto compiuto da suo padre. Il dio, unendosi alla sorella Rea, genera

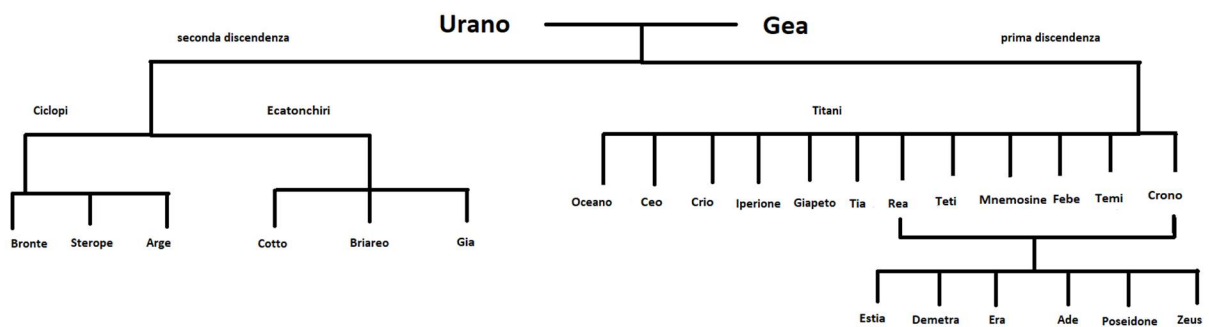
¹⁶ La nozione di "pensiero mitico", che Lévi-Strauss alterna a quella di "pensiero magico", designa una mentalità pre-razionalistica (ma niente affatto pre-logica; Lévi-Strauss è agli antipodi del primo Lévy-Bruhl) tipica dei popoli tradizionali e da questi acutamente sviluppata nelle sue molteplici possibilità d'impiego (cfr. Lévi-Strauss 2015²).

¹⁷ In questa sede, per comodità e per il ruolo che svolgerà il Tempo nel prosieguo dell'indagine, si utilizza l'espressione "mito di Crono" per indicare un groviglio narrativo più ricco e ampio degli eventi riconducibili alla sola figura del dio-Tempo, e che Kerényi designa, in modo più appropriato sotto il profilo strettamente mitologico, come "Racconti titanici" (Kerényi 2015: 31).

¹⁸ Due discendenze invece di tre, poiché le vicende dei Ciclopi e degli Ecatonchiri sono strettamente legate, inoltre il loro statuto strutturale all'interno della saga è, come si vedrà più avanti, pressoché identico e opposto a quello dei Titani.

cinque figli, che sopprime divorandoli uno dopo l'altro. Il sesto e ultimo figlio generato dalla coppia è Zeus, che Rea, con l'aiuto dei genitori, partorisce in un luogo segreto (Vernant 2014: 23). Anch'essa, proprio come sua madre, riesce a interrompere la mania omicida dello sposo con un inganno: consegna a Crono, al posto del neonato Zeus, «una pietra avvolta in fasce» (Vernant 2014: 24). Zeus, sopravvissuto grazie a questo stratagemma, viene allevato in una grotta¹⁹ e, una volta adulto, sconfigge suo padre costringendolo a rigurgitare i cinque fratelli. Da questo momento inizia il dominio di Zeus.

Tavola 1:



¹⁹ Il nesso simbolico-strutturale fra la grotta, in cui Zeus viene tenuto nascosto durante l'infanzia, e la pietra consegnata a Crono appare abbastanza evidente e meriterebbe un'analisi che in questa sede può essere solo accennata. Nel mito, infatti, tale rapporto è svelato dal materiale di cui sono costituiti sia la grotta sia la pietra: la roccia. Ora, la roccia (elemento naturale) assolve a una doppia funzione: di sostituto di Zeus (la pietra consegnata da Rea a Crono al posto dell'ultimogenito); e di "guscio" o "grembo artificiale" (la grotta) che custodisce l'infante Zeus finché questi non sarà adulto e in grado di sconfiggere suo padre. Tra la *funzione protettrice* della grotta e la *funzione sostitutiva* della pietra si delinea, pertanto, un rapporto strutturale che sembra rispettare il criterio di inversione descritto dal primo membro della *formula canonica* lévi-straussiana: Fx(a):Fy(b); cfr. *supra*, nota 8.

Tavola 2:

a	Problema 1 Ostruzione di Urano	Problema 2 Antropofagia di Crono	Soluzione
b	CHIUSURA Sbarramento Spazio-Tempo: <i>Immobilità</i> (assenza di azione, evoluzione o crescita)	APERTURA Scorrimento Spazio-Tempo: <i>Successione</i> (movimento incessante e non orientato)	GIUSTA MISURA Processo Spazio/Tempo: <i>Durata</i>
c	COSTIPAZIONE INDOTTA (frutto di incontinenza sessuale: Urano copula con Gea, impedendole di partorire)		
d	= <u>impossibilità di Nascere</u>		Alleanza madre-figlio (Gea-Crono) = SBLOCCO ↓ Evirazione = disostruzione del genitale materno = GIUSTO FLUIRE
e			= <u>Nascita (ancora imperfetta)</u>
f	Due discendenze: • Ciclopi (sovra-umani) + Ecatonchiri (pre-umani): Tot. 6 maschi • Titani (condizioni umanizzazione: spazio; tempo; giustizia; maternità; memoria): Tot. 12 (6 maschi, 6 femmine) = <u>Nascita incompleta</u> (squilibrio di genere: 12 maschi / 6 femmine)		Prigione dei 3 Ciclopi e dei 3 Ecatonchiri (divinità culturali sovra-umane e pre-umane) di cui nella mitologia olimpica si perderà traccia ↓ Equilibrio: 6 maschi / 6 femmine
g		INCONTINENZA ALIMENTARE (il cui effetto è costipativo: costringere la progenie nel ventre paterno)	
h		= <u>impossibilità di Nascere</u>	Alleanza genitori-madre-figlio (Urano/Gea-Rea-Zeus) = BLOCCO ↓ Ingestione della pietra = ostruzione del canale digerente paterno = GIUSTO FLUIRE
i			= <u>Nascita</u> (divinità pienamente culturali: vita domestica, raccolto, esogamia, idea di vita/morte: <i>Durata</i>)
	1	2	3

Ora, il mito di Crono si presenta a un primo sguardo come un tipico mito cosmogonico o d'origine che, se osservato nella sua intelaiatura strutturale, si rivela intento a esplorare varie opposizioni logiche nel tentativo di individuare una soluzione a un dato problema. I registri di tali opposizioni sono multipli: sociologico (padre/figlio); sessuale (maschile/femminile); biologico (nascita/morte); culturale (falchetto/pietra); etc. Ma tutto avviene come se il mito setacciasse questi diversi codici con lo scopo di elaborare a vari gradi di intensità logica un'unica, fondamentale opposizione: chiusura/apertura; laddove il *chiuso* allude a una immobilità stagnante e mortifera, mentre l'*aperto* indica uno scorrere incessante e incontrollabile.

Come sottolinea Lévi-Strauss, «il pensiero mitico procede dalla presa di coscienza di certe opposizioni e tende alla loro progressiva mediazione» (Lévi-Strauss 2015¹: 195)²⁰, lo scopo di questa operazione è, in genere, arrivare a individuare una *giusta misura*²¹ che soddisfi la mitologica non restando possibile svilupparne ulteriori livelli. Il mito di Crono sembra non far eccezione: in effetti, i vari atti della saga tracciano un percorso (Tavola 2; colonna 3) di progressiva mediazione tra opposti in direzione di un baricentro capace di soddisfare la logica mitica, e da cui essa sembra non poter, né dover, procedere oltre (i-3).

Ciò che adesso occorre capire è in che modo il mito guadagni questa *giusta misura*, e soprattutto in cosa consista. Per farlo si ripercorreranno i passaggi principali attraverso cui si sviluppa il “ragionamento” mito-logico. Più nello specifico, si esamineranno gli episodi salienti del racconto, condensati nei riquadri della Tavola 2; tali riquadri verranno considerati dapprima da sinistra verso destra, ossia secondo la successione diacronica dei fatti narrati (le righe: a; b; c; d; e; f; g; h) e, successivamente, verranno esaminati dall’alto verso il basso (le colonne: 1; 2; 3) seguendo, in questo caso, il procedere sincronico della mito-logica, e ricavando in tal modo il *significato strutturale* del mito.

²⁰ «Se è vero che l’oggetto del mito consiste nel fornire un modello logico per risolvere una contraddizione [...] sorgerà un numero teoricamente infinito di piani, ognuno leggermente diverso da quello che precede. Il mito si svilupperà come a spirale, finché l’impulso intellettuale che gli ha dato origine non sia esaurito» (Lévi-Strauss 2015¹: 200).

²¹ Un esempio paradigmatico di questa soluzione di equilibrio cercata dalla logica mitica è nel mito del viaggio in piroga della luna e del sole analizzato da Lévi-Strauss (Lévi-Strauss 2010¹: 119-174). La giusta misura, che interessa tanto il piano cosmologico quanto quello sociologico e morale (cfr. Scillitani 2017), è recepita nel mito del viaggio in piroga come buona distanza fra i due astri che «lo spazio misurato della piroga e le regole rigide della navigazione contribuiscono a mantener[e]» (Lévi-Strauss 2010¹: 171); la piroga, pertanto, è l’operatore logico che permette ai mitemi – sole e luna – di rimanere «al tempo stesso insieme e separati, proprio come devono essere il sole e la luna affinché un eccesso di luce o un eccesso di oscurità non incendi né imputridisca la terra» (ibidem). Di fatto, la piroga è «il vettore di una soluzione intermedia fra le due forme estreme di una opposizione che, in mancanza di un termine mediatore, finirebbe per dissolversi con la congiunzione o disgiunzione dei suoi poli» (ivi: 170).

4. *Analisi strutturale del mito di Crono*²²

La *mostruosità* dei figli di Urano (Titani, Ciclopi ed Ecatonchiri), attributo di una potenza divina mitologicamente espressa, va interpretata come una *forza* capace di negare l'ordine immobile del cosmo²³: nel mito, Urano, signore del cielo immobile e dell'ordine immutabile²⁴,

²² Nel 1955, Lévi-Strauss espose sinteticamente il suo metodo in un articolo intitolato *La struttura dei miti* (cfr. Lévi-Strauss 2015¹). In quella sede, l'antropologo sottopose a indagine strutturale il mito di Edipo, con scopi puramente esemplificativi. L'intera "saga edipica" venne suddivisa nei suoi episodi salienti, a loro volta raggruppati in quattro colonne all'interno di un diagramma. Le colonne organizzavano gli eventi del mito in base a relazioni logiche ricorrenti nel racconto: a) rapporti di parentela sopravvalutati (per es. Edipo che sposa sua madre Giocasta); b) rapporti di parentela sottovalutati (per es. Edipo che uccide suo padre Laios); c) negazione dell'autoctonia dell'uomo (la lotta di Cadmo ed Edipo contro mostri ctoni); d) persistenza dell'autoctonia dell'uomo (tradita dall'impossibilità di camminare dritto, quest'ultima testimoniata dai nomi propri di alcuni personaggi: Labdaco/"zoppo"; Laios/"sbilenco"; Edipo/"piede gonfio"). Si trattò dell'unica occasione in cui Lévi-Strauss propose uno studio strutturale di un mito non amerindio. Cinque anni più tardi, l'antropologo tornò sul mito di Edipo per mostrare la «stessa correlazione fra l'enigma e l'incesto» riscontrabile «presso popoli separati dalla storia, dalla geografia, dalla lingua e dalla cultura» (Lévi-Strauss 1978: 57), ossia i Greci e gli Indiani Irochesi e Algonchini; analogie che, a parere di Lévi-Strauss, riproponevano il «problema dell'invarianza», a monte del quale si pone una più fondamentale domanda: «quella dell'universalità della natura umana» (ivi: 59). Al di là del mito di Edipo, è tuttavia possibile registrare all'interno delle *Mythologiques* sporadici riferimenti a episodi o elementi presenti in miti del Vecchio Continente (cfr. ad es. Lévi-Strauss 2016: 265, 402 n. 2, 415 n. 2; Lévi-Strauss 2008¹: 79-80). L'analisi del mito di Crono qui proposta ricalcherà l'impostazione schematica adottata da Lévi-Strauss per il mito di Edipo nel saggio del '55.

²³ Riguardo a questo ordine, sembra efficace l'immagine usata da Vernant: si trattava di «un nulla che era tutto» (Vernant 2014: 19). L'immagine dell'*Inizio* primordiale disegnata dal mito cosmogonico greco rinvia ad almeno due prospettive interpretative. La prima richiama da vicino il tema biblico della creazione *ex nihilo*: in Genesi 1; 2-4 c'è scritto: «Ora la terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque/ Dio disse: "Sia la luce!" E la luce fu/ Dio vide che la luce era cosa buona e separò la luce dalle tenebre». Alla seconda linea interpretativa si accede per via speculativa, e secondo questa prospettiva non è il nulla ma l'essere tutto ciò che c'è all'origine. Per questa direzione ci si approssima all'idea di *cominciamento assoluto* che in Hegel coincide con la negazione dell'essere puro o indifferenziato, origine dello schema dialettico di essere/nulla/divenire (Hegel 1968). Rispetto al nostro mito, si potrebbe leggere l'atto di Crono come la *negazione* iniziale, logica e ontologica, che fa emergere l'essere storico dal «nulla che era tutto», la luce dal buio cosmico, o, in termini hegeliani, il non-essere del divenire dall'«*Essere, puro essere, senza nessun'altra determinazione*» (ivi: 70). Fa riflettere, del resto, il fatto che il mondo dell'essere che diviene (la progenie di Urano e Gea) sia già in gestazione durante il dominio di Urano: esso dunque esiste già, benché in potenza, o come virtuale, e necessita solo di un *atto* che interrompa questa paradossale e sterile coabitazione, «questo sussistere indifferente del nulla e dell'essere delle qualità» (Hegel 1982: 11) congelato nella lunga notte primordiale. L'*atto* iniziatore, e a suo modo fondativo, rinvia, a sua volta, al costituirsi del *soggetto* come ente *storico e dialettico*. Per quanto riguarda il primo attributo, è Heidegger ad aver insistito sul fatto che l'esserci è «*primariamente storico*»; ma, precisa il filosofo, «è storico solo in base alla sua appartenenza a un mondo» (Heidegger 2011: 534), cosicché l'evento fondatore rappresentato dalla nascita della progenie di Gea non è ancora sufficiente, come si vedrà meglio nel prosieguo. Nel secondo caso, è la prospettiva sartriana (cfr. Sartre 1963) ad aver ragionato sul valore dialettico della *praxis* come lavoro e/di negazione delle condizioni date. Di questo *atto* fondatore compiuto da Crono resta da segnalare il valore *relazionale*. Infatti, il dominio di Urano, stagnante e immobile, poggia sull'assoggettamento (e, in un certo senso, nell'assorbimento) del Due all'Uno, ossia sulla sottomissione dell'alterità - in questo caso rappresentata dall'elemento femminile - al solipsismo di un Io-sovrano che è, e vuole rimanere, *tutto*. Il gesto di Crono *nega* questa chiusura autoreferenziale dell'Uno, imponendo a esso l'apertura (generatrice) al Due, o, detto in altri termini, imponendogli il Due come *Altro* (Gea è un soggetto portatore di *novum*: la progenie) e non come mero doppio di sé (l'aderenza del corpo di Urano al corpo di Gea durante il lungo coito cosmico mima l'aderenza dell'immagine di un soggetto col suo doppio nello specchio); un'alterità dunque che, nella sua riconquistata *libertà*, si rivela apertura feconda al molteplice e al nuovo.

²⁴ «Non esiste ancora la luce, in realtà, poiché Urano, stendendosi su Gaia, mantiene una notte continua» (Vernant 2014: 13).

percepisce nella deformità dei suoi figli una minaccia²⁵. Se questa mostruosità *negata potenzialmente* l'ordine stabilito (e personificato) da Urano, essa è *negata effettivamente* da quest'ultimo, che *agisce* per impedire la nascita dei figli (Tavola 2: c-1; d-1). Tuttavia, la reclusione di costoro nel ventre di Gea impedisce al mondo (quindi alla civiltà) di *venire alla luce*²⁶. L'ostinazione di Urano è vinta dall'inganno – che in mitologia è sempre una rottura di stato, una discontinuità efficace, spesso priva di valenze morali²⁷ –. Nello specifico, si tratta del sotterfugio con cui l'ultimogenito, Crono, con l'aiuto di sua madre, riesce a evirare il padre *sbloccando*²⁸ in tal modo il processo generativo (d-3). Nel mito, il genitale di Urano assolve alla funzione, se così si può dire, di “tappo cosmico” che Crono rimuove con un atto di violenza consentendo alla *nascita* di aver luogo²⁹. L'agire risoluto di Crono favorisce il parto di Gea, dunque il *giusto fluire* della vita che, a sua volta, è la negazione per eccellenza della stagnante immobilità dei primordi che precedevano (e impedivano) l'affermazione del Tempo-Crono.

Dal punto di vista antropologico-culturale, l'atto di Crono assume particolare importanza, poiché, innanzitutto, è prodotto grazie all'ausilio di uno strumento manufatto, il falchetto o *harpe*³⁰ (Vernant 2014: 14), e ciò anticipa lo spazio di senso verso cui l'intero mito è proteso

²⁵ Urano «odiava [...] sin da principio i figli che generava con lei [Gea]» (Kerényi 2015: 31).

²⁶ Con “venire alla luce” si allude al tema della nascita, in questo caso della nascita primordiale come momento originario di civilizzazione. La luce cui si sta facendo riferimento è quella solare, ed essa ha un'attinenza sia antropologico-culturale sia teoretica con la questione del tempo, aspetto colto da Heidegger (Heidegger 2011: 576) quando ricorda come dal sole, «che diffonde luce e calore», «deriva “la più naturale” misura del tempo: la giornata». Per molte culture la giornata, o il tragitto del sole, «di cui i miti sottolineano ora il carattere diurno, ora il carattere stagionale» (Lévi-Strauss 2010¹: 98), traccia un percorso di “nascita e morte” dell'astro che, in fondo, replica (e scandisce) a livello cosmologico la temporalità finita dell'esserci, i cui «giorni sono già contati»: del resto, il «divenire [dell'esserci] è sia sorgere che trapassare» (Heidegger 2011: 602).

²⁷ Cfr. La figura del *trickster* presente nei miti amerindi studiati da Lévi-Strauss nelle *Mythologiques*. In genere, il *trickster* è un personaggio (uomo, donna, più sovente un animale antropomorfo) caratterizzato da condotta amorale e da un agire sregolato ed estraneo agli schemi convenzionali. La sua funzione (cfr. Lévi-Strauss 2015: 195) è quella di favorire la mediazione laddove la logica mitica delle opposizioni si incaglia ed esaurisce la sua efficacia a questo scopo. Il *trickster* (“imbrogliatore” in inglese) permette, per così dire, al pensiero mitico di “barare”, “mettendo in folle” la logica di riferimento e saltando in tal modo vari livelli di ragionamento in direzione della giusta misura cercata. Nel mito di Crono, sembra significativo il fatto che tale ruolo, a differenza di quanto avviene nei miti amerindi, sia svolto non da un personaggio specifico (ad es. il Coyote, che è frequente incontrare nei miti americani) ma dagli stessi personaggi principali del racconto, i quali si fanno carico dell'inganno semi-parricida (l'evirazione di Urano da parte di Crono propiziata da Gea e l'indigestione di Crono causata da Rea) rivelando di queste figure mitiche un profilo morale più sfaccettato e complesso di quanto non avvenga per gli eroi dei miti americani.

²⁸ Crono «con il suo gesto ha sbloccato l'universo, ha creato lo spazio, dato vita a un mondo differenziato e organizzato» (Vernant 2014: 21).

²⁹ «Con la castrazione di Urano [...] Crono segna una tappa fondamentale della nascita del cosmo. Separa il cielo e la terra. Crea fra terra e cielo uno spazio libero: da allora in poi tutto ciò che la terra produrrà, tutto ciò che verrà generato dagli esseri viventi, avrà un luogo per respirare e per vivere. Da un lato, lo spazio si è aperto, ma anche il tempo si è trasformato. Finché Urano pesava su Gaia, non c'erano generazioni successive, restavano tutte nascoste all'interno di chi le aveva generate» (Vernant 2014: 14).

³⁰ Sembra utile accennare una riflessione sulla particolare concordanza simbolica che sembra avere il falchetto usato da Crono con la falce associata alla Morte nell'immaginario collettivo. Se, nelle rispettive simbologie,

(cioè la civilizzazione, ma lo si vedrà meglio più avanti); in secondo luogo, fa emergere un tema assai noto in ambito filosofico e antropologico, ossia, per usare un'espressione di D'Agostino, il «carattere *fondatore* della violenza» (D'Agostino 1979)³¹; in terzo luogo, l'evirazione che sblocca il processo indica una caratteristica dell'esogamia spesso trascurata, soprattutto in psicoanalisi, ossia il ruolo svolto dalla funzione riproduttiva della sessualità nella civilizzazione umana, una funzione che nel mito viene esplicitamente contraddetta dalla copolazione smodata di Urano³², motivo della prigionia dei suoi figli³³.

Ora, se il venire alla luce dei due rami di discendenza - Ciclopi ed Ecatonchiri da una parte e Titani dall'altra (Tavola 1) – risolve la prima opposizione (immobilità/movimento), essa allo stesso tempo introduce una seconda opposizione problematica, quella tra due gradi di civilizzazione (Tavola 2: f-1/2), e che a questo punto il mito si incarica di sciogliere. Come già detto, entrambe le discendenze turbano l'ordine immobile (e sterile) del cosmo, ma non allo stesso modo. La prima, costituita dai Ciclopi e dagli Ecatonchiri, lo fa per via di un potere *non-umano* che incombe sul mondo e sulle cose: i primi sono eccellenti fabbri e artigiani,

entrambi gli oggetti hanno una funzione di offesa (ferire, uccidere), il falchetto di Crono ha come scopo ultimo quello di consentire la nascita, e dunque permettere la vita, mentre lo scopo della falce sembra ridursi al caso opposto, ossia quello di sottrarre la vita. Ora, la concordanza simbolica dei due oggetti si chiarisce solamente se si assume un punto di vista strutturale. In quest'ottica occorre considerare il contesto "economico" del loro impiego, il fatto cioè che entrambi gli strumenti rinviano ad attività agricole, e in particolare alla trebbiatura: dunque, un "decapitare" (le spighe) indispensabile alla vita: sia per i nuovi germogli, che si fanno strada fra le spighe recise, sia per gli umani, che si nutrono del frutto lavorato di quelle stesse spighe. Pertanto, il significato simbolico-strutturale dei due oggetti sembra alludere più a due polarità di un medesimo continuum logico che a una vera e propria antitesi: alluderebbero a due gradi di intensità diverse della necessaria "potatura" dell'elemento vitale affinché vi sia continuità di vita, delimitanti un unico piano che concerne la vita in sé come ciclo di nascita-morte-nascita.

³¹ Sul tema, il riferimento obbligato è agli studi di Girard (Girard 1992). Nella prospettiva di D'Agostino, questa violenza originaria non è distruttrice ma creatrice: essa dà origine a un'opposizione dialettica che è poi il piano di fondazione del *logos* (cfr. D'agostino 1979: 10-11). Da questo punto di vista, si potrebbero leggere le considerazioni del filosofo italiano in continuità con quanto accennato *supra*, nota 23.

³² «L'Urano primordiale non conosce altra attività se non quella sessuale» (Vernant 2014: 12). «Nato da Gaia, Urano si accoppia con lei all'infinito, non ha altri obiettivi se non unirsi a colei che lo ha generato in un coito senza fine» (ivi: 30). «Urano si accoppiava ogni notte con Gea» (Kerényi 2015: 31). «Terra si trova allora incinta di una prole numerosa che non può neppure uscire dal suo grembo [...] Visto che Cielo non si alza mai da Terra, non si crea mai fra loro uno spazio che permetta ai figli [...] di uscire alla luce e di condurre un'esistenza autonoma» (Vernant 2014: 12).

³³ Com'è noto, Freud, ispirandosi a Charles Darwin e a William Robertson Smith, nella sua interpretazione della cosiddetta "orda primitiva" e del "pasto totemico" aveva ritenuto la brama sessuale uno dei motivi alla base del parricidio e del pasto cannibalico perpetrati dall'orda dei fratelli: «essi odiavano il padre, possente ostacolo al loro bisogno di potenza e alle loro pretese sessuali» (Freud 2018: 165). L'ingresso nella civiltà, di cui l'esogamia (con la conseguente strutturazione del matrimonio e della parentela) è il segno, si compie, secondo Freud, nel momento in cui si afferma tra i fratelli la consapevolezza della correttezza nel parricidio e si sviluppa in essi il senso di colpa per il delitto (ivi: 168), fatti di cui la brama sessuale sarebbe all'origine. Ora, il mito di Crono sembra contraddire tale ipotesi, nella misura in cui il semi-parricidio perpetrato dal Tempo interrompe la sregolatezza sessuale di Urano e, nel fare ciò, impone con violenza il *fine riproduttivo* al coito paterno, con l'effetto immediato di favorire la nascita delle due discendenze reclusi nel ventre di Gea. Per la recezione critica di Freud in ambito filosofico-giuridico, si segnalano gli illuminanti lavori di Pierfranco Ventura (cfr. Ventura 1979, 1984).

nonché dotati, per via del loro occhio sulla fronte, di conoscenza *sovra-umana*³⁴; i secondi, con le loro cento braccia e cinquanta teste sputa-fuoco, dispongono di una straordinaria forza animale, ossia *pre-umana*. Non è un caso che questo ramo della discendenza di Urano e Gea tenda a perdersi nella mitologia successiva.

Ora, questa barbarie di segno diverso simboleggiata dai Ciclopi e dagli Ecatonchiri è superata dalla civilizzazione - tuttavia ancora *incompiuta* - rappresentata dal secondo ramo di discendenza, quello dei Titani, che sono i «primi dèi individualizzati» (Vernant 2014: 13). Questi ultimi, infatti - sei maschi e sei femmine, a indicare come l'equilibrio (in questo caso numerico) dei generi (f-3) fosse per gli Antichi fattore di civilizzazione -, personificano gli elementi fondamentali del mondo nel momento in cui viene *percepito* ed *elaborato* dall'intelletto umano. I sei Titani maschi rappresentano: a) lo spazio terrestre mappato nei suoi quattro punti cardinali (Giapeto³⁵, Iperione³⁶, Crio³⁷ e Ceo³⁸); b) lo spazio acquatico percepito nel suo scorrere primordiale (Oceano); c) il tempo puro (Crono, che divora uomini – i figli – e cose – la pietra -). Le sei Titane, invece, personificano da una parte profondità e senso dello spazio³⁹ elaborato dall'intelletto umano: a) luce (Febe⁴⁰); b) la memoria dei nomi

³⁴ Vernant si sofferma giustamente sull'occhio dei Ciclopi, definendolo «di fuoco», e aggiungendo: «lo sguardo è per gli Antichi – per coloro cioè che hanno pensato queste storie - la luce che esce dall'occhio» (Vernant 2014: 27), alludendo in tal modo a un intuito sovra-umano.

³⁵ Citato da Omero in riferimento a una lite fra Zeus e la sua sposa Era (Kerényi 2015: 89), Giapeto viene situato nel luogo «all'estremo margine della terra e del mare [...] senza un raggio di sole o un soffio di vento», egli è perciò il Titano pilastro dell'Ovest.

³⁶ Iperione, il cui nome greco significa “colui che va in alto”, o, secondo Kerényi (Kerényi 2015: 165), «quello di sopra», il «superno», aveva tre figli: Elio, dio del sole, che ricevette direttamente da suo padre tale attributo, la dea lunare Selene, ed Eos, dea dell'aurora (ivi: 169). La diretta associazione di Iperione al Sole fa di lui il Titano pilastro del punto cardinale in cui il sole sorge.

³⁷ «Crio, l'ariete celeste secondo il suo nome» (Kerényi 2015: 41) era il Titano pilastro del Sud. La costellazione dell'Ariete, infatti, che sorge a Sud in primavera, segnò l'inizio dell'anno greco.

³⁸ «Il cui nome significa lo stesso che *Sphairos*, cioè la sfera celeste, perciò egli veniva chiamato anche Polo, il “dio Polo del cielo”» (Kerényi 2015: 114-115); Ceo era, dunque, il Titano pilastro del Nord.

³⁹ L'intreccio fra tempo e spazio che la stirpe titanica sembra voler insistentemente indicare (Giapeto, Iperione, Crio, Ceo, Oceano, Febe, Mnemosine, Crono) lascia intuire una relazione necessaria fra le due dimensioni, che però in questa sede non è possibile approfondire nel dettaglio. Vale la pena citare, per gli scopi di questo studio, quanto scrive Luigi Bagolini esaminando tale relazione in Bergson: «noi ci serviamo dello spazio per misurare e simbolizzare il tempo, ma fermandoci alla rappresentazione spaziale avremmo perduto il tempo. Ecco perché la rappresentazione spaziale esprime realmente, e non soltanto simbolicamente, il tempo solo quando le giustapposizioni simboliche (ad es., una linea) siano convertibili in durata reale. E tutta la durata reale è la continuità della nostra vita interiore cioè della nostra *coscienza* nel suo fluire, della nostra coscienza come molteplicità senza divisioni, quindi come successione senza separazione» (Bagolini 1998: 107-108).

⁴⁰ Di Febe «si sa soltanto che il suo nome significava la dea Luna, più precisamente la “Pura”, e “Purificatrice”, ma anche “colei che atterrisce” e perciò rimane “intangibile”» (Kerényi 2015: 115); da tali attributi, e in virtù del fatto che il nipote di Febe, Apollo, «si chiamava con la forma maschile di questa parola, Febo Apollo», è possibile accogliere la versione tramandata secondo cui la Titana rappresentasse la luce aurorale della luna, associata al primo quarto dell'astro (ivi: 325), luce, dunque, che squarcia le tenebre della notte primordiale.

e delle cose (Mnemosine); e, dall'altra, alcuni elementi primari della civilizzazione: maternità (Tia⁴¹ e Rea⁴²); ordine naturale (Temi⁴³); cura (Teti⁴⁴).

Questi “ingredienti” fondamentali sono però ancora insufficienti per determinare una civilizzazione compiuta, per via del ruolo del Tempo che, nel divorare i suoi figli, impedisce agli esseri (umani) di *vivere*, ossia di fare piena *esperienza* del mondo, delle cose e di sé, impedendo al mondo stesso di acquistare un *sensu* (g-2; h-2). In altri termini, l'antropofagia di Crono è sintomo di una voracità che ostacola il *giusto fluire* delle cose e impedisce di distinguere l'essere e il *telos* dal puro divenire, dalla successione insensata; impedisce di distinguere il *sensu* extratemporale, assoluto degli enti dalla loro muta, immanente cosalità.

Anche in questo caso, a sbloccare il processo è un semi-parricidio. Ora, però, lo sblocco si compie paradossalmente con una “chiusura”, una ostruzione il cui scopo è ostacolare la distruzione operata da Crono (h-3), per permettere al mondo - un mondo ora *propriamente umano* - di nascere come *temporalità efficiente* (g-3), o, per usare il lessico heideggeriano, per definire la temporalità come «autentico poter essere intero dell'esserci» (Heidegger 2011: 522). Da notare che in questo caso, a differenza dell'episodio dell'evirazione di Urano, l'inganno decisivo si compie per mezzo di una pietra⁴⁵, la quale, al contrario del falcetto usato

⁴¹ Tia, «“la divina” [...] distinta con l'epiteto “dagli occhi di giovenca”» (Kerényi 2015: 165), era fra i Titani una figura lunare, considerata la «Grande Madre divina» (ivi: 396).

⁴² Sorella e sposa di Crono, genererà Zeus.

⁴³ Temi è la Titana che rappresenta la legge naturale. «La parola *themis* significa, nella nostra lingua, la regola della natura, la norma della convivenza dei sessi, anzi della convivenza degli dèi e degli uomini in generale. È facile seguirla, ma essa proibisce anche diverse cose. La dea Temi chiama gli dèi alle adunanze, ciò che fa anche con gli uomini. È *themis* che fa sì che gli uomini e le donne si avvicinino e si uniscano in amore, ma sarebbe stato contrario a Temi, se le donne non si fossero protette con il pudore e con i vestiti. Le Ore, figlie di Temi, avvolsero nelle vesti Afrodite, non appena questa fu uscita dal mare» (Kerényi 2015: 92). Le Ore, generate dall'unione di Temi (legge di natura) con suo nipote Zeus (signore dell'ordine giuridico, nell'ipotesi avanzata in questa sede), avevano i seguenti nomi e attributi: «Eunomia, “l'ordinamento legale”, Dike, “la giusta ricompensa”, e Irene, “la pace”, era ciò che queste dee [...] avevano portato nel mondo» (ivi: 93).

⁴⁴ Teti, chiamata anche “madre” (Kerényi 2015: 27) rappresenterebbe della maternità il principio di premura e sollecitudine più che quello generativo. Come spesso avviene in mitologia, questa figura rappresenta una forma specifica del principio più generale ad essa associato. Teti, dea marina, rinvia alle acque primordiali, a loro volta metafora del liquido amniotico che garantisce la sopravvivenza del feto nel grembo materno. Come specifica Kerényi, «nei nostri racconti sulle origini del mondo tre grandi dee sostengono la parte di madre universale: la dea marina Teti, la dea Notte e la Madre Terra», è dunque possibile ritenere questa più che una triade, addirittura «una sola dea triforme» (Kerényi 2015: 39; cfr. anche ivi: 47).

⁴⁵ La pietra è un elemento ricorrente nei miti, non solo greci. Prendendo in considerazione il continente americano, è interessante notare come presso gli Apinayé venisse tramandato un mito sull'origine del fuoco, analizzato da Lévi-Strauss come M9 in *Mitologica I* (cfr. Lévi-Strauss 2016¹: 86-88), in cui l'eroe riesce a fuggire dalla cesta in cui un orco lo aveva intrappolato «dopo aver messo al proprio posto un grosso sasso. Di ritorno a casa, l'orco promette ai figli un boccone prelibato [...] Ma in fondo alla cesta essi trovano solo un sasso». L'espedito dell'eroe di M9, come del resto il pasto cannibalico che fa da sfondo, ricorda assai da vicino la vicenda di Zeus. La sorprendente ipotesi che si tratti della corrispondenza fra identici miti di culture molto distanti sembra corroborata dalle trasformazioni che il mitema-pietra subisce a mano a mano che ci si sposta a Nord del continente americano. Presso gli Oglala Dakota, nel mito del ragazzo di pietra (M487, Lévi-Strauss 2010¹: 330-331) si racconta di una donna fecondata da una pietruzza che aveva ingoiato. Nella versione narrata presso gli Arapaho di questo stesso mito (M466, ivi: 336-337), una ragazza «si mise in bocca una

da Crono, è un oggetto naturale, a testimonianza di una dialettica natura/cultura⁴⁶ che il pensiero mitico tende, in tutta evidenza, a privilegiare universalmente come operatore logico di base.

Il rifiuto di Rea di sacrificare l'ultimogenito, e la successiva ribellione di Zeus, permettono ai fratelli, rigurgitati da Crono, di venire alla luce. I fratelli di Zeus, e Zeus stesso, diversamente dai Titani che erano divinità *semi-culturali* in quanto *pre-umane*, sono divinità *culturali* in quanto *pienamente* umane, che si caratterizzano come tali per un dato fondamentale: il fatto di appartenere a una temporalità non più incontrollabile e insensata (il Crono antropofago) ma *efficiente*, una temporalità cioè dotata di senso e che possiamo definire come *durata*: uno scorrere del tempo in cui si articola un processo orientato a un fine e che implica, come fenomeno, una dialettica di mutamento e permanenza. Più nello specifico, essi rappresentano: a) la temporalità domestica (Estia⁴⁷, dea del focolare); b) la temporalità delle messi e del raccolto (Demetra⁴⁸); c) la temporalità dell'*alliance* esogamica (Era⁴⁹, dea del matrimonio e della nascita); d) la temporalità dell'esistenza umana, che scorre inesorabile verso la morte (Ade, dio dell'oltretomba); e) la temporalità che comprende lo spazio ctonio e che si esprime nel mutamento di forma e densità di questo stesso spazio (Poseidone, che non

pietruzza rotolante e trasparente che l'aveva attirata per il suo aspetto. Ben presto, dette alla luce un figlio che crebbe rapidamente e fu chiamato Pietra-Chiara». Transitando ancora più a Nord, un mito degli Atsugewi facente parte del gruppo della "Donna Colimbo" (M550, Lévi-Strauss 2008²: 107-108) racconta che a Scoiattolo-Terrestre «furono servite come pranzo pietre macinate». In altri gruppi di miti, le pietre vengono servite incandescenti, come in un racconto dei Sanpoil sull'origine della Cincia (M737, *ivi*: 440-441), in cui una vecchia dà in pasto a dei lupi feroci pietre roventi: così «tutti i lupi perirono, tranne il più giovane che, non potendo ingoiare una pietra troppo grossa, ebbe solo gli angoli della bocca bruciati». Gli esempi tratti dalle *Mythologiques* si potrebbero moltiplicare. Ciò che qui sembra sufficiente segnalare è la sorprendente coerenza strutturale, *transculturale*, del mitema della pietra ingoiata, che assolve a funzioni simmetriche e opposte transitando dall'Europa all'America, e dal Sud al Nord-America: mortifera (per Crono o per i lupi di M737) o feconda (per la ragazza di M466 o per la donna di M487), apparentemente a seconda del sesso di chi la ingurgita; per poi trovare a metà strada, geograficamente e biologicamente (l'animale, né uomo né donna, e tuttavia personificato di M550) una mediazione nella pietra semplicemente mangiata (ma macinata), che sembra indebolire il mitema originale della pietra per consentirne la trasformazione nel mitema "pietra-rovente", il quale assolve a funzioni logiche nuove e specifiche presso i popoli dell'America del Nord-Ovest.

⁴⁶ Sull'efficacia euristica di natura e cultura come criteri di analisi antropologica, Lévi-Strauss ha offerto interessanti esempi (cfr. Lévi-Strauss 2010²). Altri autori ne hanno però registrato i limiti (cfr. Descola 2005 e 2014).

⁴⁷ Il nome Estia significa focolare domestico (Kerényi 2015: 85). I miti raccontano che, dopo la vittoria di Zeus sui Titani, le furono tributati alcuni onori, e le fu riservato come luogo sacro il centro della casa, il focolare (*ibidem*).

⁴⁸ Il nome Demetra rinvia all'elemento terricolo, in virtù della radice (probabilmente indoeuropea) "Dâ" (Kerényi 2015: 156). «Dâ era un nome antichissimo per Ga, Gea. De-meter o Da-mater portava quel nome probabilmente nella sua qualità di Madre Terra, e in questa qualità aveva come sposo Poseidone. Le due divinità erano particolarmente legate al regime di vita greco e ai suoi prodotti ed anche alle cose che formavano tale regime e che in parte essi avevano generato: la dea al frumento [...] il dio al cavallo» (*ivi*: 159).

⁴⁹ «Tre epiteti che le spettavano allo stesso modo, esprimevano una triplicità e una periodicità che richiamavano le fasi della luna [la periodicità in mitologia è spesso associata al ciclo mestruale femminile, come sembrano confermare anche gli epiteti che seguono]: *Pais* "la fanciulla", *Teleia* "la compiuta" e *Chera* "la solitaria". Specialmente con il secondo di questi epiteti, essa era la Gamelia, Zygia, Syzygia, la nostra grande dea matrimoniale» (Kerényi 2015: 104).

solo è dio del mare, ma anche dei maremoti e dei terremoti); infine, f) il governo della e il potere sulla *durata*, impersonato dalla figura dello stesso Zeus, sovrano degli dèi nonché creatore-capostipite di un nuovo *ordine*, ora compiutamente umano⁵⁰.

5. *Il dominio di Zeus: ordine politico o ordine giuridico?*

La coerenza logica che emerge dalla sintetica indagine strutturale condotta sul mito di Crono sembra probante, perlomeno, della fecondità analitica del metodo messo a punto da Claude Lévi-Strauss. Ma se è così, allora anche il mito di Crono, proprio come i numerosi miti amerindi esaminati dall'antropologo francese, può essere considerato un costrutto dotato di una sua razionalità e la cui funzione consiste nell'esaminare questioni la cui natura sarebbe intimamente teoretica. A questo punto, allora, non resta che chiarire quali siano questi elementi di fondo che, attraverso le dinamiche oppostive precedentemente messe in luce, il pensiero degli antichi Greci intendeva enucleare e vagliare.

L'interpretazione che segue muove dal presupposto che la chiave "teoretica" del mito di Crono sia ricavabile solo alla fine della saga e alla luce degli intrecci che questa mette in scena. L'ipotesi che si intende suggerire è che la "foce" delle ramificazioni oppostive esplorate dal mito nasconda una precisa mappatura della regione di senso verso cui l'intero racconto è proteso, divenendo così suscettibile di essere adeguatamente interpretato. Questo orizzonte sembra perimetrare, attraverso la centrale figura di Zeus che porta a conclusione le vicende della saga, due dimensioni indispensabili per la vita associata: il *governo* e la *giustizia*; dunque, ordine politico e ordine giuridico. Ma, ci si potrebbe chiedere, il mito di Crono si limita a spiegare l'origine della civilizzazione umana per mezzo di accenni simbolici alla dimensione politica e giuridica attraverso la raffigurazione simbolica di Zeus? In altri termini, il senso profondo del mito di Crono è limitato all'indicazione delle logiche con cui gli Antichi hanno provato a immaginare una consistenza ontologica dell'*ordine*, politico-e-giuridico allo stesso tempo? Oppure tale mito è anche in grado di svelare quale dei due livelli per gli Antichi era considerato primario, o comunque strategicamente prioritario?

⁵⁰ La durata, scrive Bagolini, «è la dimensione verticale dell'uomo, una dimensione che, pur esplicandosi coscienzialmente nel tempo è di per sé metatemporale. La persona vivente in questo mondo si determina nella sua durata come coimplicazione di durata e tempo l'una all'altro irriducibile» (Bagolini 1998: 146).

6. *Prima ipotesi: Zeus fondatore dell'ordine politico*

Dall'ordine (immutabile, ontologico) cosmico all'ordine (mutevole, storico) politico. Secondo questa prima interpretazione, il mito di Crono si incaricherebbe semplicemente di elaborare, secondo la propria razionalità, i criteri che portano l'uomo a instaurare le condizioni per la vita associata.

L'ordine fondato da Zeus è l'ordine della *durata*, cioè del tempo dotato di *senso*, è l'ordine del *telos* che si oppone e si impone all'ordine di *ananke*. Da questo punto di vista, la dimensione politica che la figura di Zeus sembra rappresentare in quanto *Sovrano*⁵¹ risulta collimare con tale interpretazione. La politica, del resto, è l'arte del governo, e cosa significa *governare* se non, come indica l'etimo del termine⁵², dare un senso, indicare un orizzonte, fissare uno scopo alla cooperazione degli uomini riuniti in società? Ma può essere ritenuta soddisfacente questa prima impressione secondo cui l'*ordine umano* fondato da Zeus si esaurisce in un ordine *politico*, in virtù del fatto che la divinità olimpica rappresenta nel senso comune il potere e il comando? Tale ipotesi è sostenibile alla luce del confronto tra il mitema-Zeus e quanto emerso dall'analisi strutturale del mito di Crono?

7. *Seconda ipotesi: Zeus fondatore dell'ordine giuridico*

Il mito di Crono suggerisce in via primaria che una vita pienamente umana è *durata*, cioè *temporalità efficiente* o *temporalità dotata di senso*. Che consista nell'alternarsi delle stagioni, nell'avvicinarsi delle nascite e delle morti, nel mutamento impercettibile ma costante dell'ambiente geologico o nella variazione regolare delle maree, ogni cosa o evento che cade sotto lo sguardo dell'uomo viene compreso in una struttura di ordine il cui criterio elementare è di tipo *temporale*. Il tempo umano conferisce senso alle cose. Questo senso, infatti, non risiede nei fenomeni, non è intrinseco alle cose, è sempre ricavato ed esperito dall'essere umano, il quale *misura* e *regola* la propria esistenza attraverso l'osservazione e la comprensione dei fenomeni; perciò, l'uomo può concepire la sua stessa vita in termini di *durata*, ossia di scorrere di un tempo *limitato*, *regolato*, *orientato*.

Ora, il vero nucleo di significato che resta da decifrare del mito di Crono è custodito nelle due discendenze che, per così dire, lo delimitano: quella di cui lo stesso Crono fa parte, e quella di Zeus. Come accennato, la differenza fra le due discendenze è di grado di civilizzazione; ma tale carattere non è manifesto, bensì celato dietro il tipo di temporalità che i

⁵¹ Tuttavia, fa notare Kerényi che «Esiodo non lo chiama *basileus*, “re”, ma *anax*, “Signore”», ciò indica che al dio era attribuito un ruolo sovra-politico. (Kerényi 2015: 33).

⁵² Com'è noto, il verbo “governare” viene dal greco *kybernân*, da cui il latino *gubernāre*, cioè “reggere il timone” (Cortellazzo, Zolli 2004: 521).

personaggi compresi fra le linee genealogiche di Crono e Zeus rappresentano. Ora, il grado di civilizzazione descritto dai due lignaggi risulta proporzionale al grado e al tipo di *regolazione* che le diverse figure mitiche ivi comprese sono capaci di imprimere al tempo-Crono, al divenire puro. Il tempo non si può arrestare, né la sua direzione si può invertire, tuttavia si può *scandire*. La scansione del tempo, rappresentata dai personaggi che appartengono alla stessa discendenza di Zeus, è tipicamente e propriamente *umana*; il tempo, dopo la vittoria di Zeus su Crono, ha per epicentro l'uomo civilizzato, e il criterio della sua misurazione è l'*agire*, e il *percepire*, umani.

Questa fondamentale relazione del tempo con l'agire umano invita a un'analisi più accurata dell'ordine civile, come ordine delle prime distinzioni, fondato da Zeus. Se il tempo umano ha che fare con l'agire dell'uomo, a sua volta tale agire, in quanto *regolato*⁵³, ha a che fare con quello che Sergio Cotta chiama *diritto in sé* o *diritto oggettivo* (cfr. Cotta 1991)⁵⁴: diritto cioè come *forma di vita propriamente umana*, come modalità *essenziale* dell'essere dell'uomo (cfr. *ivi*: 16-17)⁵⁵, e che costituisce il *criterio fondamentale* di ogni possibile agire umano. Occorre, sottolinea Cotta, «mettere in relazione il diritto non solo con gli atti umani astrattamente intesi, bensì con l'agire (che si distende, per così dire, nel tempo) e quindi fondamentalmente con l'esser-uomo» (*ivi*: 259). Ciò che qui occorre sottolineare è che in questa fondamentale relazione, che sta emergendo fra uomo e diritto, «il nesso diritto-tempo non è affatto un *presupposto* di per sé già chiaro, bensì invece un *problema* da affrontare»⁵⁶ (*ibidem*).

Non è casuale, osserva Cotta, che diritto e tempo siano entrambi oggetto di *entificazione* (*ibidem*), essendo frequentemente personificati nel linguaggio comune e divenendo, come si è visto in questo stesso studio, oggetto di utilizzo simbolico nei miti⁵⁷. Ciò avviene poiché essi sono universalmente percepiti come *potenze attive* (*ivi*: 260), la cui funzione e relazione merita di essere accuratamente indagata e interpretata (*ibidem*). Secondo il filosofo italiano, è possibile procedere in questa indagine attraversando in successione due livelli di analisi. Il primo livello prende in considerazione l'ipotesi, più immediata e di facile riscontro, di una

⁵³ Occorre precisare che la *regola* è un elemento essenziale del diritto, anche del diritto in sé, cioè come modo di esistenza giuridico proprio dell'uomo che precede ogni formalizzazione giuridica e ordinamento (cfr. Cotta 1991: 189 e ss.)

⁵⁴ «“Diritto oggettivo”, il diritto come regola dell'agire» (*ivi*: 61).

⁵⁵ L'intima relazione che lega diritto e co-esistenza umana è un tema centrale della filosofia del diritto di Sergio Cotta (cfr. Cotta 1997; Cotta 2014).

⁵⁶ Sul rapporto fra diritto e tempo sono un riferimento ormai classico gli studi di Gerhart Husserl (cfr. Husserl 1998). Per una prospettiva di storia del diritto sull'argomento, si vedano gli studi di Mario Bretone (cfr. Bretone 2004).

⁵⁷ Cotta fa esplicito riferimento al mito di Crono (cfr. Cotta 1991: 260).

opposizione netta fra diritto e tempo. Un'opposizione che vede, in un caso, una supremazia del tempo sul diritto, come attestano i fenomeni della prescrizione e dell'usucapione, o della consuetudine e della desuetudine (ivi: 261); ma anche i mutamenti delle condizioni concrete (ibidem) che possono rendere talune norme obsolete, favorendone l'abrogazione, la modifica oppure la vigenza in assenza di applicazione. In un altro caso, sembra verificarsi invece la situazione opposta: è cioè il diritto a dominare sul tempo, e può farlo in due modi. Nel primo modo, imponendo al tempo la propria misura, che «molto spesso è del tutto convenzionale e non corrisponde né al calendario né alla misura astronomica del tempo» (ibidem). Nel secondo modo, definendo un “prima” e un “dopo” che «assumono rilevanza normativa diversa in base alle statuizioni del diritto stesso: il precedente giudiziario s'impone alle decisioni future, viceversa la legge successiva prevale su quella anteriore» (ibidem). In base alle disposizioni giuridiche, conclude Cotta, «il tempo è suddiviso, scomposto e ricomposto in conformità alla misura che il diritto gli impone, sembra, a suo arbitrio, quasi che giocasse con esso» (ibidem). L'elemento più significativo di questo secondo tipo di opposizione sta nel fatto che il tipo di regolazione che il diritto è in grado di imprimere al tempo assume un *carattere pubblico*: il tempo «viene reso calcolabile e utilizzabile in modo pubblico [...] poiché la sua determinazione oggettiva, sottratta cioè al senso personale di esso, permette di scandire e accordare le azioni di soggetti diversi» (ibidem). Ora, è proprio in tale prospettiva che è possibile apprezzare il rilievo del nesso, precedentemente introdotto, fra *diritto* e *agire* all'interno della dimensione temporale (ivi: 262): la dimensione pubblica è il contesto in cui tale nesso diviene evidente e pregnante. La scansione (e la *regolazione*) del tempo diviene controllo umano del tempo (Zeus che prevale su Crono) nel momento in cui assume spessore e carattere giuridici, e ciò avviene nel momento in cui l'agire dell'uomo si afferma nella dimensione pubblica; per cui non si tratta di un agire privato, che produrrebbe solo un rapporto solipsistico e sterile con il tempo, ma organizzato, concertato con altri individui e fissato, per esempio, in festività pubbliche o in riti civili e religiosi. Ma questo agire collettivo non è possibile se non, da una parte, in una condizione sociale, in cui cioè gli individui si organizzano in gruppi stabili, e, dall'altra, in una condizione civile, in cui cioè tali gruppi abbiano elaborato e sviluppato, per dirla con Lévi-Strauss, dei sistemi simbolici capaci di creare le condizioni culturali per l'affermazione dei cerimoniali o dei culti che fungono da “lancette” capaci scandire questa temporalità umana.

La domanda che ci si potrebbe porre a questo punto è: chi predomina in questa opposizione fra tempo e diritto, che vede prevalere ora il primo ora il secondo? In realtà, tra tempo e diritto «il rapporto si svolge senza stabilire né un vinto né un vincitore definitivi» (Cotta 1991: 263),

e la ragione sta nel fatto che nel momento in cui il tempo ricade entro l'ordine umano (Zeus che sconfigge Crono) esso può essere scandito; e può essere scandito perché può essere compreso; e può essere compreso perché, se da una parte l'uomo può dotare di senso e finalità lo scorrere del tempo, dall'altra ne sperimenta la tragica ineluttabilità sulla sua stessa esistenza, circoscritta entro i limiti di una *durata*, come sta a indicare la figura di Ade, e l'appartenenza di questi alla medesima genealogia di Zeus. La questione, del resto, non era sfuggita a Heidegger secondo cui «l'esserci conosce il tempo fuggevole in base al "fuggevole" sapere della propria morte»⁵⁸ (Heidegger 2011: 594).

Ma allora la lotta (simbolica) del tempo per il dominio sul diritto esprime la potenza della morte; viceversa la lotta del diritto contro il tempo si chiarisce come lotta della vita contro la potenza della morte. Infatti il diritto influisce sulla realtà empirica dell'agire, dell'avere e persino dell'essere nel modo primario di sottrarli all'effetto erosivo del tempo, senza di che non avrebbero significanza giuridica; ma non avrebbero nemmeno significanza alcuna, poiché cadrebbero sotto il dominio dell'istante, ossia nella dissoluzione dell'agire, avere ed essere e pertanto nella morte dell'uomo (Cotta 1991: 263).

È il secondo livello dell'analisi condotta da Cotta a chiarire definitivamente la relazione che lega tempo e diritto, livello che a questo punto è facile mettere a fuoco essendo consequenziale a quanto appena descritto. Fra tempo e diritto si stabilisce quello che Sergio Cotta chiama «processo unitario di *circolarità dialettica*» (ivi: 262). Questa circolarità dialettica, in cui entrambi permangono senza che nessuno dei due sia in grado di prevalere in modo definitivo sull'altro, riproduce su scala umana la cosmica lotta della vita contro la morte, dell'essere contro il non-essere, la lotta per l'esistenza condotta da ogni vivente per respingere e differire l'entropia e il nulla. Il diritto, assevera Cotta, «si riproduce sempre, non lasciandosi divorare da *Chronos* (il dio-tempo), perché è l'uomo a non lasciarsi divorare da questi» (ivi: 264); ma chi, allora, nel mito citato da Cotta ed esaminato in questa sede, *rappresenta* il diritto se non Zeus, il quale interrompe la distruzione operata da Crono aprendo una fase in cui al Tempo è possibile resistere?

Rea impedisce a Crono di divorare Zeus, e per scongiurare l'orribile pasto che ha annientato gli altri suoi figli utilizza una *pietra*: l'episodio suggerisce che la logica mitica si

⁵⁸ La frase è riportata anche da Cotta, ma nell'edizione consultata dal filosofo italiano (Heidegger 1969: 604) la citazione è leggermente diversa; riporto di seguito l'intero passaggio: «infatti, com'è sotteso tanto all'esperienza comune quanto a tutte le riflessioni sul tempo e com'è detto esemplarmente da Heidegger, l'uomo "prende conoscenza del fuggire del tempo a partire dalla conoscenza... che esso ha della morte"» (Cotta 1991: 263).

sia resa conto di come non solo l'ordine umano (Zeus) ma anche quello naturale (la pietra) si adoperi per negare l'azione distruttiva del tempo, a testimonianza dell'effettiva universalità della lotta fra la vita e la morte. Tuttavia, se l'espedito della natura per opporsi al tempo consiste nell'assumere forma inorganica (la pietra), e in tal modo riducendo il vitale alla mera dinamica delle particelle che compongono l'inerte materia rocciosa, quindi negando alla vita il suo senso più proprio e più pieno che è quello di essere per creare, l'uomo nega l'azione del tempo con il suo agire *regolato*, rubando per così dire al tempo la giurisdizione sugli attimi, conferendo ad essi una direzione e un senso generali nei quali la vita può fiorire pienamente, sviluppandosi come *cultura*.

Ora, il diritto «non solo stabilisce, ma è una relazione coesistenziale» (Cotta 1991: 265), e in quanto *co-esistenziale*, tale relazione che il diritto comprende è dell'ordine della vita e si oppone alla morte. Il suo rapporto col tempo si chiarisce se si ragiona su cosa sia e cosa produca una *relazione*: essa, spiega Cotta, «acquista il suo pieno senso [...] solo se ha continuità diacronica, permanenza. In altre parole, la relazione non c'è mai senza continuità, ossia è in se stessa *durata*» (ibidem). La relazione propriamente *giuridica* poi conferisce la massima evidenza a quanto appena osservato. Cotta si sofferma sull'esempio della *norma*, la quale può essere scomposta in più atti temporalmente definiti: la statuizione, l'applicazione, la tutela giurisdizionale, etc. (ivi: 265-266). Tutti questi momenti hanno *sensu* giuridico solo in relazione alla norma, appunto, ossia al precetto autoritativo finalizzato a regolare un comportamento nel tempo. La norma, allora, è una *relazione di atti* (ivi: 266), o una «relazione unitaria detemporalizzata» (ibidem). Quanto accade nel caso della norma può essere osservato in altri elementi del diritto, come il processo, l'ordinamento ma, soprattutto, riguarda il «diritto nella sua globalità, quale relazione esistenziale, sincronica e diacronica, fra i soggetti» (ibidem).

Dunque, la *relazione giuridica*, in quanto *unità di senso*, è *durata*, la quale non abolisce la successione – ciò non sarebbe possibile –, piuttosto «ne rende significanti i momenti» (ivi: 268). Zeus non avrebbe potuto nascere fra i Titani, mescolandosi così a una temporalità ancora in-sensata. Benché in mitologia sia facile trovare lotte fratricide, il mito qui esaminato non poteva prevedere una consanguineità fraterna fra Zeus e Crono senza sconvolgere il percorso di elaborazione logica perseguito dal racconto. Zeus appartiene alla discendenza più umana a partire da Urano poiché si situa come capostipite di una stirpe che rappresenta una temporalità dotata di significato umano, e che si scompone nei principali piani dell'esistenza umana: la nascita, la famiglia, l'economia, la morte, il mondo percepito. Adattando l'efficace sintesi di Cotta a quanto si è appena osservato, potremmo affermare che con Zeus «il diritto

“arresta” il tempo-succezione, “introducendo” nella vita il tempo-durata» (ivi: 267). La durata è intimamente legata al diritto perché essa è successione *regolata*, è una *norma* o un criterio di misurazione applicato alla successione. La durata però non abolisce la successione, piuttosto la misura e la regola.

Cotta riassume come segue il duplice modo in cui è possibile osservare il complesso, ma fondamentale, rapporto che lega il diritto e il tempo:

nel primo modo, il diritto con la sua normazione scandisce la successione secondo una propria misura, convenzionale sì, ma tale da sottrarla alla impressione meramente soggettiva e contingente, poiché rende *pubblica* la *databilità* degli atti e fatti che si succedono e quindi conferisce loro *significatività*. Ma proprio la pubblicità, la databilità e la significatività dei comportamenti permette di metterli in relazione, ciò che, d'altronde, è implicato in quei concetti.

Nel secondo modo, il diritto in quanto relazione interumana è espressione coesistenziale della percezione coscienziale della durata. Senza di questa, infatti, non si avrebbe relazione [...]. Da codesta percezione il diritto trae la possibilità stessa della significanza propria e delle varie articolazioni (azioni, norme, processi, istituzioni...) di cui è composto (Cotta 1991: 270).

Alla luce di tutto questo è possibile concludere che, siccome «il diritto è in se stesso durata» (ibidem), allora Zeus, nell'introdurre l'ordine del tempo regolato e dotato di un senso pienamente umano, è effettivamente e primariamente, all'interno del mito di Crono, fondatore dell'*ordine giuridico*. Probante dello statuto giuridico del mitema-Zeus è anche il suo operare successivo all'affermazione su Crono. Scrive Vernant che il nuovo sovrano «innanzitutto spartisce fra le divinità onori e privilegi, istituendo un universo divino gerarchizzato, ordinato e che, di conseguenza, avrà anche solidità e stabilità»; e che «sono le divinità sue pari a sceglierlo come re e fra loro Zeus spartisce, con grande giustizia, gli onori: a ciascuno quello che più merita» (Vernant 2014: 30). Non solo: «quanto Crono era la negazione della giustizia, e non teneva in nessun conto i suoi alleati, tanto Zeus basa invece il proprio potere su una specie di giustizia, dimostrando, nel modo in cui favorisce le altre divinità, una certa preoccupazione per l'uguaglianza. Zeus sistema e corregge ciò che vi era di unilaterale, di troppo personale, di quasi maligno nella sovranità di Crono, e regna in modo più misurato e più equilibrato» (ivi: 31). Ciò che qui emerge, dunque, rispetto alla figura di Zeus, è l'operare in direzione di una giustizia niente affatto vaga e astratta, ma intesa e precisata come *giusta ripartizione di beni e onori*: un'idea che ha una rilevanza giuridica ben definita nel pensiero

antico. Nella concezione classica del diritto naturale, infatti, il giusto (*dikaion*) è dare a ciascuno il suo, distribuire a ciascuno ciò che merita in termini di beni e onori, operando con equità (cfr. Villey 1985: 35-56). Alla luce di ciò, allora, non solo il mito di Crono è *interpretabile* assumendo una prospettiva filosofico-giuridica, ma esso mostrerebbe addirittura le caratteristiche di un vero e proprio *mito giuridico greco* (cfr. D'Agostino 1979), laddove contribuisce a mettere a fuoco ciò che D'Agostino ha chiamato «l'*archè* del fenomeno giuridico» (ivi: 101), consentendo di enucleare cioè l'evento, o l'insieme di eventi che, «alle origini della storia dell'uomo», hanno modificato «profondamente e irreversibilmente» (ivi: 102) il cammino di questi, costituendolo come *soggetto giuridico* (Cotta 1997).

8. Conclusioni

Se l'analisi qui condotta è fondata, allora il mito di Crono rivela un livello di significato che attesta il valore civilizzatore - se non addirittura la centralità ontologica - della dimensione giuridica nella prospettiva assunta dagli antichi Greci; e, alla luce dell'influenza che la mitologia di questo popolo ha avuto sulla cultura europea successiva, si può estendere l'intimo intendimento di tale centralità all'intero pensiero occidentale. Ciò, del resto, sarebbe solo un'ulteriore prova della considerazione che i Greci tributavano al diritto. «È rimarchevole – scrive Michel Villey – il culto che il popolo greco, fin da epoche molto antiche, ha tributato al *nomos*: questo termine, fino ad epoche relativamente recenti, non va tradotto con “legge scritta”, ma allude piuttosto ai costumi propri di una città, all'ordine sociale, al diritto» (Villey 1985: 16-17). Risulta inoltre significativo per il tentativo condotto in questa sede il fatto che, presso gli antichi Greci, «il senso della giustizia si esprime inizialmente sotto una forma teologica, *mitologica*»; ciò attesta la percezione di una centralità del *nomos* che nelle fasi più arcaiche si esprimeva attraverso l'idea di un «carattere trascendente del diritto» (ibidem), in assenza di risorse teoretiche adatte a metterne in luce la struttura ontologica⁵⁹ (cfr. Kelly 1996: 21-24). Ma se tutto ciò è vero, significa che i miti non hanno “inventato” o istituito questa centralità del diritto, piuttosto l'hanno percepita «come (nascosta) necessità dell'essere dell'uomo» (D'Agostino 1979: 22), e l'hanno espressa in

⁵⁹ Sarà il contesto omerico a iniziare a sottrarre alla trascendenza mitica l'idea di giustizia, concettualizzandola – e disambiguandone i livelli – nell'idea di una legge celeste, *themis*, e di una legge terrena, che della prima avrebbe dovuto essere il riflesso, cioè *dike*; le due, come si è visto, sono rappresentate nella mitologia greca come rispettivamente madre e figlia.

simboli universalmente comprensibili, cercando di esaminarla nei suoi vari profili di sussistenza e nella sua relazione con altri aspetti dell'esistenza.

Quanto al mito di Crono, se è così profondamente interpretabile con gli strumenti dell'indagine strutturale, allora anch'esso, proprio come i miti amerindi studiati da Lévi-Strauss, è un dispositivo capace di mettere in funzione una logica primordiale, un *pensiero selvaggio* comune agli uomini di ogni epoca, per ragionare su questioni fondamentali dell'esistenza umana. Con ciò, si chiariscono ulteriormente le buone ragioni di Schelling (Schelling 2002) nel ritenere i miti non semplici racconti privi di senso, ma il tentativo di esprimere verità primordiali e profonde, nonché il mezzo con cui l'uomo esce dalla purezza e dall'immobilità delle origini e si incammina nella storia, mappando i complessi itinerari fra male e bene, fra ingiustizia e giustizia.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Abraham, Karl. 2012. *Sogno, mito, simbolo*. Torino

Bagolini, Luigi. 1998. *Poesia e giustizia. Diritto e tempo*. Milano

Barthes, Roland. 1957. *Mythologies*. Paris

Bretone, Mario. 2004. *Diritto e tempo nella tradizione europea*. Roma-Bari

Cassirer, Ernst. 2015. *Filosofia delle forme simboliche Vol. 1 Il linguaggio*. Roma

Cortellazzo, Manlio, Zolli, Paolo. 2004. *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna

Cotta, Sergio. 1991. *Il diritto nell'esistenza*. Milano

Cotta, Sergio. 2014. *Prospettive di filosofia del diritto*. Torino

Cotta, Sergio. 1997. *Soggetto umano: Soggetto giuridico*. Milano

- D'Agostino, Francesco. 1979. *Per un'archeologia del diritto. Miti giuridici greci*. Milano
- Descola, Philippe. 2014. *Les deux natures de Lévi-Strauss*, in Izard, Michel (sous la direction de). «Les Cahiers de l'Herne». Paris : 261-286
- Descola, Philippe. 2005. *Par de-là nature et culture*. Paris
- D'Onofrio, Salvatore. 2020. *La Vergine senza età e altri studi di antropologia*. Milano-Udine
- Freud, Sigmund. 2012. *Introduzione alla psicoanalisi*. Torino
- Freud, Sigmund. 2011. *L'interpretazione dei sogni*. Torino
- Freud, Sigmund. 2018. *Totem e tabù*. Torino
- Girard, René. 1992. *La violenza e il sacro*. Milano
- Hegel, Georg W.F. 1982. *Logica e metafisica di Jena (1804/05)*. Trento
- Hegel, Georg W.F. 1968. *Scienza della logica*. Bari
- Heidegger, Martin. 1969. *Essere e tempo; l'essenza del fondamento*. Torino
- Heidegger, Martin. 2011. *Essere e tempo*. Milano
- Hénaff, Marcel. 1991. *Claude Lévi-Strauss*, Paris
- Husserl, Gerhart. 1998. *Diritto e tempo. Saggi di filosofia del diritto*. Milano
- Jung, Carl Gustav. 1977. *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*. Torino
- Jung, Carl Gustav. 2011. *L'analisi dei sogni. Gli archetipi dell'inconscio. La sincronicità*. Torino

- Jung, Carl Gustav. 2015. *Simboli e interpretazione dei sogni*. Torino
- Kelly, John M. 1996. *Storia del pensiero giuridico occidentale*. Bologna
- Kerényi, Károly. 2015. *Gli dèi e gli eroi della Grecia*. Milano
- Lévi-Strauss, Claude. 2015¹. *Antropologia strutturale*. Milano
- Lévi-Strauss, Claude. 1978. *Antropologia strutturale due*. Milano
- Lévi-Strauss, Claude. 2008¹. *Dal miele alle ceneri*. Milano
- Lévi-Strauss, Claude. 2016¹. *Il crudo e il cotto*. Milano
- Lévi-Strauss, Claude. 2015². *Il pensiero selvaggio*. Milano
- Lévi-Strauss, Claude. 1983. *Il totemismo oggi*. Milano
- Lévi-Strauss, Claude. 2000. *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*. In Mauss, Marcel. *Teoria generale della magia*. Torino
- Lévi-Strauss, Claude. 1987. *La vasaia gelosa*. Torino
- Lévi-Strauss, Claude. 2016². *La via delle maschere*. Milano
- Lévi-Strauss, Claude. 2010¹. *Le origini delle buone maniere a tavola*. Milano
- Lévi-Strauss, Claude. 2010². *Le strutture elementari della parentela*. Milano
- Lévi-Strauss, Claude. 2008². *L'uomo nudo*. Milano
- Lévi-Strauss, Claude. 1993. *Storia di Lince*. Torino
- Malinowski, Bronislaw. 1954. *Magic, science and religion*. IL

- Rank, Otto. 2016. *Sogno, mito, poesia, Tre saggi di Otto Rank*. Roma
- Rouland, Norbert. 1992. *Antropologia giuridica*. Milano
- Sartre, Jean-Paul. 1963. *Critica della ragione dialettica – Libro primo*. Milano
- Saussure de, Ferdinand. 1967. *Corso di linguistica generale*. Bari
- Schelling, Friedrich W.J. 2002. *Filosofia della rivelazione*. Milano
- Scillitani, Lorenzo. 2017. *Il viaggio in piroga della Luna e del Sole: la genesi della morale nell'antropologia mitologica di Lévi-Strauss*. «Viaggiatori. Circolazioni, scambi ed esilio». Anno 1 n. 1 settembre : 423-435
- Scubla, Lucien. 1998. *Lire Lévi-Strauss. Le déploiement d'une intuition*. Paris
- Sorel, Georges. 1970. *Considerazioni sulla violenza*, Bari-Roma
- Ventura, Pierfranco. 1979. *Freud e la giuridicità della coesistenza: per un ritorno filosofico alla psicologia del profondo*. Milano
- Ventura, Pierfranco. 1984. *La psicoanalisi collettiva*. Milano
- Vernant, Jean-Pierre. 2014. *L'universo, gli dèi, gli uomini*. Torino
- Villey, Michel. 1986. *La formazione del pensiero giuridico moderno*. Milano
- Wilcken, Patrick. 2013. *Il poeta nel laboratorio*, Milano