

**Nino Arrigo**

**LA MITOLOGIA DELL'INSULARITÀ NEGLI SCRITTORI SICILIANI  
CONTEMPORANEI: DALLA LEGGENDA DI COLAPESCE ALLA  
“SICILITUDINE” DI SCIASCIA**

**THE MYTHOLOGY OF INSULARITY IN CONTEMPORARY  
SICILIAN WRITERS: FROM THE LEGEND OF COLAPESCE TO THE  
“SICILITUDINE” OF SCIASCIA**

SINTESI. L'insularità troverebbe un suo mito fondante in quella leggenda di Colapesce, dietro cui non può che allungarsi il tema archetipo del “fanciullo divino” (Dioniso, Edipo, Proteo, Gesù ecc. ecc.). Nel mito di Cola Pesce è attivo il lavoro dell'archetipo, il lavoro dell'immaginazione che affonderebbe le sue radici nelle profondità dell'inconscio. L'incontro di mare (Mito) e terra (Logos) diventa la strategia che ci conduce verso una visione complessa dell'identità e delle dinamiche del mondo in cui viviamo; mondo la cui razionalità è offuscata dai suoi “lumi”, ossia dal determinismo della razionalità scientifica.

L'articolo passa in rassegna la mitologia dell'insularità attraverso gli scrittori siciliani contemporanei, da Pirandello a Sciascia, passando per Tomasi di Lampedusa, esplorando quell'universo dell'identità nomade e complessa declinata dalla “sicità”.

PAROLE CHIAVE: Mito. Archetipi. Sicicità. Pirandello. Tomasi di Lampedusa. Sciascia.

ABSTRACT. The mythology of insularity may find its founding myth in that legend of Colapesce behind which there is the “divine child” archetype (Dionysus, Œdipus, Proteus, Jesus etc. etc.). The meeting of sea (Myth) and earth (Logos) becomes the strategy which leads us towards a complex view of identity and of the dynamics of the world we live in. The ‘rationality’ of World is clouded by its “enlightenment”, that is by the determinism of scientific rationality. The present study analyses the mythology of insularity through the works of some contemporary Sicilian writers, from Pirandello to Sciascia and

Tomasi di Lampedusa, and explores the universe of the nomadic and complex identity as declined by the “sicilitudine”.

KEYWORDS: Mith. Archetype. “Sicilitudine”. Pirandello. Tomasi di Lampedusa. Sciascia.

L’isola, «mito letterario e compensazione riparatrice, fantasmatico cielo di carta», è un archetipo «tutt’altro che progressivo e “aperto”», come nota giustamente Antonio Di Grado. Da sempre canto delle sirene per gli scrittori (e non soltanto) cresciuti nel suo grembo e «rancoroso rifugio atto ad alimentare il risentimento dell’isolato e a proteggerlo dagli spaesanti traumi della modernità». Da sempre «luogo di produzione d’una incessante scepsi sui destini collettivi e su miti e ideologie di largo consumo» (Di Grado, 1996, p. 7).

La mitologia dell’insularità troverebbe un suo mito fondante in quella leggenda di Colapesce, narrata da «innumerevoli scrittori, dal medioevo ai giorni nostri» (Calvino, 1993, p. 80), annoverata dal Pitre tra le sue fiabe e novelle popolari siciliane, commentata da Benedetto Croce e, più recentemente, inserita da Italo Calvino tra le sue *Fiabe italiane*:

Una volta a Messina c’era una madre che aveva un figlio a nome Cola, che se ne stava a bagno nel mare mattina e sera. La madre a chiamarlo dalla riva – Cola! Cola! Vieni a terra che fai? Non sei mica un pesce? E lui a nuotare sempre più lontano. Alla povera madre veniva il torcibudella, a furia di gridare. Un giorno la fece gridare tanto che la poveretta, quando non ne poté più gli mandò una maledizione: – Cola! Che tu possa diventare un pesce! (Calvino, 1993, p. 808)

Mircea Eliade ci ricorda, attraverso le rievocazioni della cosmogonia presenti nei cosiddetti rituali dell'anno nuovo di numerose tradizioni arcaiche, come l'elemento acquatico sia simbolo «della regressione nel periodo mitico che precede la creazione» (Eliade, 1999, pp. 62-63). La regressione nell'abisso marino, «ove si suppone che tutte le forme siano immerse» (ivi, p. 63), equivale a una regressione nel caos delle origini, contrapposto al cosmo, nel non formato contrapposto al formato.

È questa la materia di cui si occupa per esempio la festa dell'*akîtu* babilonese. Ma, come ci ricorda lo stesso Eliade, «il significato e i rituali dell'anno nuovo babilonese trovano un loro corrispondente in tutto il mondo paleo-orientale» (ivi, p. 63).

E degli stessi significati si fa carico la tradizione paleo-cristiana nella quale, infatti, il rito del battesimo, incentrato com'è sull'elemento acquatico, «equivale a una morte rituale dell'uomo vecchio seguita da una nuova nascita. Sul piano cosmico, equivale al diluvio: abolizione dei contorni, fusione di tutte le forme, regressione nell'amorfo» (ivi, p. 64).

Anche Karoly Kerényi pone in evidenza il carattere primordiale dell'elemento acquatico, attribuendogli lo statuto di «autentica immagine mitologica» (Jung-Kerényi, 1994, p. 76), simbolo dell'informe generatore e

paragonata all'utero e al seno materno (*Ibidem*): «che ogni essere vivo sia nato dal mare, è una verità di cui nessuno che si sia occupato di storia naturale e di filosofia vorrà dubitare», afferma il mitologo ungherese (ivi, p. 78).

Ma su Cola Pesce sembra allungarsi l'ombra dell'archetipo del fanciullo divino.

Da Dioniso ed Edipo, passando per Gesù, fino alle più moderne riscritture e riattualizzazioni letterarie, il tema del fanciullo è, forse, uno dei più fertili della letteratura di tutti i tempi e di tutte le latitudini. Attraversa tanto gli angusti sentieri della cosiddetta letteratura alta, quanto le strade affollate della cosiddetta *low brow literature*. Un invisibile filo rosso sembra dunque unire la parabola dell'eroe – da Dioniso e Gesù sino a Superman –, sia esso «ridicolo o sublime, greco o barbaro, ebreo o gentile, il suo viaggio varia ben poco nelle linee essenziali» (Campbell, 2000, p. 40). Come ci ricorda Kerényi:

I mitologemi antichi dei fanciulli divini ci trasportano in un'atmosfera fiabesca. Ciò non avviene in una maniera del tutto incomprensibile e irrazionale, bensì è il risultato di alcuni elementi fondamentali che in questi mitologemi continuamente si ripetono e si possono indicare chiaramente. Il fanciullo divino è per lo più un trovatello abbandonato. Egli corre spesso pericoli straordinari: di venir inghiottito come Zeus, di venir dilaniato come Dioniso (...) Il padre stesso è spesso il nemico, o egli è soltanto assente, come Zeus quando i titani dilanano Dioniso. Un caso più raro si racconta nell'inno omerico a Pan. Il piccolo Pan

viene abbandonato dalla madre e dalla nutrice, terrificate. Suo padre, Hermes, lo raccoglie e, avvolgendolo, in una pelle di coniglio, lo porta su all'Olimpo. Anche in questo caso stanno di fronte due sfere di destino: nell'una il fanciullo divino è un aborto abbandonato, nell'altra egli trova posto tra gli dei, a fianco di Zeus. La madre ha una parte singolare: essa è e non è allo stesso tempo (...) Semele è già morta quando Dioniso viene alla luce... (Jung-Kerényi, 1994, p. 50)

È una lacerante ambivalenza a determinare il doppio aspetto, paradossale, del fanciullo orfano e, nello stesso tempo, del figlio amato dagli dei. Lo stesso “doppio vincolo”<sup>1</sup> di colpa e innocenza che caratterizzerà l'archetipo dell'eroe Gesù. Proprio l'infanzia del protagonista dei Vangeli sembra infatti offrirci uno straordinario esempio dell'archetipo del fanciullo divino:

Il bambino cresceva e si fortificava, pieno di sapienza, e la grazia di Dio era sopra di lui. I suoi genitori si recavano tutti gli anni a Gerusalemme per la festa di Pasqua. Quando egli ebbe dodici anni, vi salirono di nuovo secondo l'usanza; ma trascorsi i giorni della festa, mentre riprendevano la via del ritorno, il fanciullo Gesù rimase a Gerusalemme, senza che i genitori se ne accorgessero. Credendolo nella carovana, fecero una giornata di viaggio, e poi si misero a cercarlo tra i parenti e i conoscenti; non avendolo trovato, tornarono in cerca di lui a Gerusalemme. Dopo tre giorni lo trovarono nel tempio, seduto in mezzo ai dottori, mentre li ascoltava e li interrogava. E tutti quelli che l'udivano erano pieni di stupore per la sua intelligenza e le sue risposte. Al vederlo restarono stupiti e sua madre gli disse: “Figlio, perché ci hai fatto così? Ecco, tuo padre e io, angosciati ti cercavamo”. Ed egli rispose: “Perché mi cercavate? Non sapevate che

---

<sup>1</sup> Il concetto psicologico di *double bind* – ripreso dalla psichiatria contemporanea, che farebbe dipendere la schizofrenia da relazioni comunicative collusive e paradossali nei contesti familiari – è stato per la prima volta elaborato da una *équipe* condotta da Gregory Bateson. Ha trovato largo uso anche presso l'antropologia “mimetica” di scuola girardiana.

io devo occuparmi delle cose del Padre mio?” Ma essi non compresero le sue parole (Luca 2, 40-50).

Siamo di fronte a un tipico episodio di ribellismo adolescenziale, una vera e propria fuga dall’asfissiante dominio familiare. Anche il fanciullo Gesù, vale la pena ricordarlo, è un fanciullo orfano che, in ossequio al tema dell’elezione, tanto caro all’immaginario ebreo-giudaico (anche Mosè, lo ricordiamo, è un trovatello abbandonato, un fanciullo orfano), sente il richiamo del padre. Di quel Dio rivelatosi a Mosè sotto forma di un rovelto ardente, quell’”io sono colui che sono” (il cui nome, ancora prima di essere Yahvè, sembra piuttosto rimandare a “tutti i nomi della storia” e a nessuno) che sembra evocare l’astratto “tutti nessuno” dell’Essere, del Linguaggio<sup>2</sup>. Persino le eccezionali doti di intelligenza sfoderate dal giovane Gesù sembrano rimandare all’archetipo dell’eroe fanciullo. Joseph Campbell ci ricorda, infatti, che l’infanzia «dell’eroe è ricca di aneddoti di forza, di intelligenza e di saggezza precoci» (Campbell, 2000, p. 287).

L’epilogo dell’avventura umana del fanciullo divino Gesù sarà il Cristo agonizzante, la “vittima innocente” che dalla croce invocherà “Eli, Eli, lama sabactani” (Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato), «come testimonianza

---

<sup>2</sup> Per la differenza tra il personaggio di Gesù e Yahvè si veda H. Bloom, *Gesù e Jahvè. La frattura originaria tra ebraismo e cristianesimo*, Rizzoli, Milano 2006.

della sorte di un orfano divino, al quale il soccorso paterno giungerà solo dopo la morte» (Jesi, 2002, p. 12).

A testimonianza del suo carattere immanente, l'archetipo sembra testimoniare che l'essere «divino è una rivelazione dell'Essere onnipotente, che abita in ciascuno di noi» (Campbell, 2000, p. 281), della potenza desiderante dell'inconscio.

L'infanzia miracolosa, «dalla quale si vede che una manifestazione speciale del principio divino immanente si è incarnata nel mondo» (ibidem), sembra abbracciare in un unico contenitore tanto il sublime biblico quanto l'«oscuro», il «volgare», il *monstrum* della letteratura di massa. Gli attributi prodigiosi del fanciullo Gesù saranno, infatti, del tutto simili – in piena modernità – a quelli del fanciullo orfano protagonista del mito di Superman<sup>3</sup>. Anche il celebre protagonista dei fumetti è, infatti, un fanciullo orfano. Come nota Umberto Eco, quella di Superman è una «immagine simbolica di particolare interesse. L'eroe fornito di poteri superiori a quelli dell'uomo comune è una costante dell'immaginazione popolare, da Ercole a Sigfrido, da Orlando a Pantagruel sino a Peter Pan» (Eco, 2003, pp. 226-227). Ma non soltanto di quella popolare,

---

<sup>3</sup> Cfr. U. Eco, *Apocalittici e integrati. Comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa* (1964), Bompiani, Milano 2003, pp. 219-261.

come stiamo cercando di dimostrare. L'immaginazione non possiede, infatti, due compartimenti stagno, uno *high brow* e l'altro *low brow*, ed è assai più "democratica" di quanto possiamo immaginare.

Ora, non possiamo non accostare le doti sovrumane dell'eroe fanciullo a quelle di Cola, la cui condizione di orfano e il cui connaturato ribellismo non farebbero che corroborare l'immagine mitica del fanciullo divino. La metamorfosi del fanciullo in pesce sembrerebbe rimandare, ancora, alla figura mitologica di Proteo, «un "vecchio del mare" dalle virtù profetiche»<sup>4</sup> (Ferrari, 2006, vol. II, p. 312), le cui capacità di assumere forme diverse potrebbero evocare – in chiave metanarrativa – le capacità metamorfiche del Mito e del Linguaggio:

Si vede che quel giorno le porte del cielo erano aperte, e la maledizione della madre andò a segno: in un momento, Cola diventò mezzo uomo e mezzo pesce, con le dita palmate come un'anatra e la gola da rana. In terra Cola non ci tornò più e la madre se ne disperò tanto che dopo poco tempo morì (Calvino, 1993, p. 808).

La metamorfosi di Cola non può non richiamare alla memoria una sirena e, nella fattispecie, una "sirena invertita", come nel dipinto di Magritte, una "sirena maschio" come il don Mimì dell'*Horcinus Orca* di D'Arrigo:

---

<sup>4</sup> Alcune tradizioni presentano Proteo come figlio di Poseidone e re d'Egitto, padre di Telegono e Poligono (o Tmolo).

Lo guardavano, alle volte, mentre stava lì, sulla sabbia, poggiato in mezzo alla gistra tonda che gli faceva da portantina, con le gambette monchie, bianche e scheletriche, come il mucchietto, che gli spuntavano di dietro, fra quelle miriadi di ami, come una coduzza biforcuta, lo guardavano e veniva di cogitarci sopra: e se fosse, sotto sotto, una sirena maschio?, questo don Mimì? (D'Arrigo, 2017, pos. 12174 Kindle)

Cola Pesce sedotto dal canto delle sirene, dal richiamo dell'origine, cheto cheto, si tuffa in mare trasformandosi in una sirena, figura infera e santa a un tempo, mostruosa e affascinante come un centauro. In grado di unire natura e cultura, *Mythos* e *Logos* e rivelare aspetti legati all'origine del reale. Cola Pesce, “sirena maschio”, è contemporaneamente produttore e prodotto, generatore e generato dall'Isola quasi in una metafora dell'autopoiesi del vivente di Maturana-Varela. E il pensiero corre alla balena bianca di Melville, in realtà un capodoglio (*sperm-whale*), inquietante e intrisa di mistero nel suo carico di ambivalenza.

Ed è in questa dialettica di mare e di terra, di pieno e vuoto che il mito trova la ragione della sua stessa polisemia. In questo continuo tendere verso un'unità perduta e apparentemente inconquistabile, che si caratterizza sempre come mancanza, desiderio e, tuttavia, realizzazione. «Il mito parla di ciò che non è mai accaduto e tuttavia è sempre», affermava Salustio<sup>5</sup>. In questa dialettica

---

<sup>5</sup> Citato da Blumenberg in *Il futuro del mito* (1971), Medusa, Milano 2002, p. 79.

fatta di pieno e di vuoto, di necessità e accidentalità, il mito cercherà la realizzazione dei suoi molteplici sensi e significati nella sua stessa ricezione storica. Detto con Blumenberg: «proprio grazie alla sua elasticità, anzi porosità, grazie all'adattabilità dei suoi elementi, alla sua mera 'contiguità, la costanza del mito fondamentale ha potuto trasformarsi nel fenomeno della propria ricezione» (Blumenberg, 2002, p. 116)<sup>6</sup>. Il mito, come ci ricorda bene Calasso, si fa portavoce della conoscenza della metamorfosi:

L'opposizione ultima sarebbe dunque questa: da una parte una conoscenza che oggi chiameremmo algoritmica: una catena di enunciati, di segni vincolati dal verbo essere; dall'altra una conoscenza metamorfica, tutta interna alla mente, dove il conoscere è un pathos che modifica il soggetto conoscente, un sapere che nasce dall'immagine, senza mai distaccarsene né ammettere un sapere a esso sovraordinato. Una conoscenza sospinta da una forza inesauribile, che però ha la grazia di presentarsi come un artificio letterario: l'analogia. In questo duello mortale, quando la forma predicativa della conoscenza divenne egemone, una delle sue prime preoccupazioni fu quella di sviluppare una teoria del mito che ne esautorasse il potere conoscitivo. Il primo sintomo del terrore delle favole fu così l'elaborarsi di una qualche costruzione teorica della loro origine (...) Condannando Omero, ciò che Platone stava compiendo era dunque un grandioso tentativo di scalzare un'intera forma della conoscenza (Calasso, 1991, pp. 491-492).

La conoscenza "algoritmica" di cui parla Calasso altro non sarebbe allora che la conoscenza inaugurata dalla metafisica, nella veste di bardo annunziatore

---

<sup>6</sup> Riguardo all'attenzione attribuita all'aspetto della ricezione del mito, Blumenberg è in debito nei riguardi della "teoria della ricezione" elaborata da Hans Robert Jaus.

dell'alba del pensiero occidentale. Una conoscenza in cui parole e immagini «aprono una via al pensiero, attraverso le cose, verso la forma» (Rella, 1984, p. 14). A una forma dove «la testa della Medusa raffigurata rappresenta la paura, ma non è la paura stessa» (ibidem). Una conoscenza opposta a quella della metamorfosi dove, al contrario, la testa della Medusa “è” la paura stessa. Il conoscere di questa conoscenza “è un pathos che modifica il soggetto conoscente”, sfuggendo alle sue stesse intenzioni, spersonalizzandolo, trasfigurandolo e quasi raggiungendo, così, il cuore del mistero del linguaggio. È il conoscere del pensiero mitico-simbolico «dove il linguaggio parla di se stesso e delle proprie possibilità» (Eco, 1984, p. 254)<sup>7</sup>, rivelandoci, così, la verità di Edipo, l'impossibilità stessa «di interpretare il mito, quando è il mito stesso che già ci interpreta» (Calasso, 1991, p. 497), l'impossibilità stessa di svelare l'enigma, di conoscere la verità. Proprio nella misura in cui, paradossalmente, la stessa verità è a nostra portata di mano, siamo noi stessi.

Oggi persino la scienza sembra riscoprire la conoscenza della metamorfosi, come afferma Morin: «non c'è alcuna ragione di credere (perché tale credenza

---

<sup>7</sup> Eco si riferisce qui al simbolismo poetico moderno che definisce come un simbolismo “secolarizzato”.

sarebbe senz'altro mitica) che il Mito sia stato cacciato dalla razionalità moderna» (Morin, 2007, p. 186).

La mitologia è umana. La computazione animale ignora il mito e può con ciò sembrare più razionale della nostra cogitazione. A lungo si è creduto che il mito fosse un'illusione primitiva, nata da un uso ingenuo del linguaggio. E invece occorre capire che il mito appartiene non tanto a un pensiero arcaico superato quanto a un Archi-Pensiero sempre vivo. Esso deriva da quella che potremmo definire un'Archi-Mente, che non vuol dire una mente arretrata bensì una Retro-Mente la quale, conformemente al senso forte del termine *Archè*, corrisponde alle forze e alle forme originali, iniziali e fondamentali dell'attività cerebro-spirituale, *là dove i due pensieri non sono ancora separati (...)* Così la "Retro-Mente" produce spontaneamente ciò che il mito conferma sistematicamente, cioè la credenza nei segni (...) e più generalmente la credenza che tutto sia segno (Ivi, pp. 187-188).

L'odierna epistemologia riabilita a tutti gli effetti, dunque, quel pensiero mitico-simbolico che aveva subito l'ostracismo della razionalità occidentale, a partire da Platone sino ad arrivare, in età moderna, alla sua più compiuta teorizzazione col *Metodo* cartesiano.

Grazie al "pensiero complesso" di Morin, scopriamo che a essere cacciata dalla Grecia classica, insieme ai poeti portatori di quella "conoscenza della metamorfosi" tipica del pensiero mitico<sup>8</sup>, fu proprio la vita. Il mito – ci ricorda, infatti, Morin – «è metamorfico come l'evoluzione biologica, il che significa che quest'ultima somiglia terribilmente al mito» (Morin, 1986, p. 189). E, dato il

---

<sup>8</sup> Cfr. Calasso 1991.

ruolo fondamentale che l'evoluzione gioca nella vita, potremmo affermare, dunque, che il mito è metamorfico come la vita.

In una sorta di manifesto per un pensiero mediterraneo, anche Franco Cassano si fa portavoce di un recupero delle nostre radici greche. Radici che si configurerebbero, dunque, come assenza di radici, allignando in un posto limbo come le coste. Un pensiero mediterraneo si affaccia sul mare e non ha paura del suo divenire e delle sue tempeste. Neppure del suo trasformarsi in oceano:

Il mare, come ogni libertà, contiene in sé il rischio del nichilismo e l'oceano è il momento in cui il mare perde la misura, così come il nichilismo è il momento in cui il pluralismo diventa relativismo incurabile, in cui la coesistenza tra i diversi si rovescia nell'universale estraneità e sradicamento. Ma la cura contro la dispersione non può essere il rifiuto del mare, l'apologia della terra, il suo rinchiudersi sulla propria radice (Cassano, 1996, p. 48).

Non il rifiuto del mare, ma l'incontro di mare e di terra è quello che serve alla nostra società secondo il sociologo Cassano:

L'incontro di terra e mare non è l'idillio che ricompone: esso non è una quiete, ma la difficoltà di stare in un solo luogo, non è il ritorno di identità semplici, ma la scoperta che, dopo lo sviluppo, ritornano utili molte risorse che si erano gettate via con sprezzo dai finestrini (Ivi, pp. 7-8).

L'incontro di mare e di terra diventa, dunque, la strategia che ci conduce verso una visione complessa dell'insularità e delle dinamiche del mondo in cui

viviamo. La società tardo-moderna e globalizzata. Fatta, oggi come duemila anni fa, della ragione e del suo doppio: il *Mythos*<sup>9</sup>. Con la differenza che la società odierna deve recuperare un pensiero offuscato da secoli di razionalità scientifica, analitica e riduzionista. Offuscato, paradossalmente, dai suoi “lumi” e dal suo determinismo che di quella stessa razionalità scientifica si è, a lungo, alimentato.

Per disegnare un’Europa spirituale, la stessa Europa che – con passione teoretica – invocava Edmund Husserl nel messaggio conclusivo della sua “fenomenologia”<sup>10</sup>, occorre allora recuperare questa dialogica fatta della ragione e della fantasia, del mito e del logo. Occorre non smettere mai, ostinati, di porre la terra e il mare (la ragione e le passioni), l’una contro l’altro, l’una insieme all’altro. Mai smettendo di costruire, con “indocile saggezza”, ponti che sanno di una sapienza antica. Quella del Mediterraneo, “allegria di naufragi” nell’attesa di un porto che ci salvi (ma che, forse, si nasconde – sepolto – a terra).

---

<sup>9</sup> Cfr. R. Bodei, *Filosofia delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 1994.

<sup>10</sup> Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (1954), Il Saggiatore, Milano 2008.

E in alcuni recenti interventi anche il filosofo del “Metodo”, Edgar Morin, offre una declinazione del suo pensiero complesso in direzione di un pensiero mediterraneo, anche con esplicito riferimento a Franco Cassano:

È il Nord che ha iper-sviluppato il pensiero riduttivo, quantitativo, disgiuntivo. Il pensiero del Nord anglosassone è fatto per regolare, trattare la prosa della vita, i problemi di organizzazione tecnica, pratica, quantificabili. Ora la prosa fa sopravvivere mentre la poesia è vivere: un pensiero meridionale, come ha detto Cassano integra in sé l'arte di vivere, la poesia della vita. È il pensiero mediterraneo che ha bisogno di un pensiero che colleghi, che riconosca e difenda le qualità della vita che sono arte di vivere, saggezza, poesia, comprensione. Il pensiero meridionale che propone Cassano è precisamente un pensiero complesso. Il pensiero complesso diventa necessariamente un pensiero meridionale, cioè un pensiero mediterraneo (Morin, 2007, p. 30).

Anche la ragione, secondo Morin, può diventare un dogma, una divinità e un feticcio. Laddove la religione e i miti, al riparo dai dogmi, non fanno altro che rendere complessa la ragione, dialogando con la parte *demens* di *Homo Sapiens*<sup>11</sup>. La stessa parte che ha dato vita alla poesia, alla letteratura, alla sfera ludica e a quella estetica. Un pensiero complesso si fonda, dunque, sulla complementarità tra *Mythos* e *Logos*<sup>12</sup>. E ce lo ricordano i miti e le fiabe.

---

<sup>11</sup> Dobbiamo a Edgar Morin la felice intuizione che modifica in “sapiens/demens” (in luogo di “sapiens/sapiens”) la denominazione della specie umana. Cfr. E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana* (1973), Feltrinelli, Milano 1994.

<sup>12</sup> Cfr. E. Morin, “Il doppio pensiero Mythos-Logos”, in *Il metodo 3. La conoscenza della conoscenza* (1986) tr. it., Raffaello Cortina, Milano 2007. Sui rapporti tra il mito e l'epistemologia contemporanea ci permettiamo di rimandare ai nostri saggi: *Contraria sunt complementa. Appunti per un'intercritica tra scienza e mito*, in “Complessità”, 1-2, 2009, pp.

L'incontro di mare e di terra, di cui parla Cassano<sup>13</sup>, di *Mythos* e *Logos*, sul far del Novecento, accompagna l'odissea del Pascal pirandelliano, una vera e propria odissea dell'identità la cui parabola si conclude tra le braccia della zia Scolastica. E come ci rivela l'onomastica: se Pascal è il filosofo dell'*esprit de finesse*, delle intuizioni del cuore e, dunque, del *Mythos*, la zia Scolastica rappresenta la filosofia dell'oggettività del reale, il *Logos* aristotelico<sup>14</sup>.

Il filo rosso del romanzo pirandelliano è, infatti, rappresentato dall'identità in navigazione del suo protagonista, un antieroe novecentesco, epigono dello spirito di Ulisse. Un'odissea che racconta lo spaesamento, la crisi scaturita da quella perdita della centralità nel cosmo che Pirandello addebita, nella seconda premessa del romanzo (quella filosofica, a mo' di scusa), a Copernico, a colui che per primo toglie centralità nel cosmo alla terra e ai suoi abitanti.

La condizione dell'uomo del ventesimo secolo non potrà allora che essere quella dell'esule, migrante sperduto in un cosmo labirintico, alle prese con

---

235-247; Dal "terrore delle favole" al "doppio pensiero Mythos/Logos", in *Rivista di Studi Italiani*, Anno 25, n. 2, dicembre 2007, pp. 204-216. Per una panoramica più esaustiva rimandiamo, inoltre, al volume: N. Arrigo, *Il ritorno del mito. Letteratura, critica tematica e studi culturali*, Mucchi, Modena 2018.

<sup>13</sup> Cfr. F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Bari 1996.

<sup>14</sup> Cfr. L. Pirandello, *Il fu Mattia Pascal*, in *Tutti i romanzi* (a cura di G. Macchia), Mondadori, Milano 1973.

l'enigma della sua stessa natura e della sua identità. Alle prese con la vertigine dell'incertezza.

Pirandello sembra comporre una sorta di cruciverba a chiave dove il lettore, ricomponendo i pezzi, Pascal, Scolastica, Copernico, trova la soluzione, scoprendo la parola mancante: “nessuno”.

Nessuno, come Ulisse. Oppure niente. Il nulla, la “vanità delle vanità” contenuta nel più enigmatico dei libri della Bibbia, l'*Ecclesiaste*. Oppure il paradosso di autoreferenzialità, espresso dal Dio veterotestamentario che si manifesta a Mosè in forma di rovelto ardente, “ego sum qui sum”. Io sono colui che sono: nessuno, come Ulisse, o tutti gli uomini della storia, come il Nietzsche posseduto dal demone della follia.

La parabola del Pascal pirandelliano, smessi i panni di Adriano Meis, si concluderà tra le braccia sicure della zia Scolastica, delle certezze del cogito. Tra Aristotele e Cartesio, per cercare di dare un senso, fornire un ordine a “quell'immenso panorama di futilità che è la storia contemporanea”, alla maniera di T. S. Eliot alle prese con l'odissea dell'Ulisse di Joyce<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Cfr. T. S. Eliot, “Ulysses, Order and Myth”, in «The Dial», LXXV (Nov. 1923), pp. 480-483.

“Io sono il fu Mattia Pascal”, l’epilogo del romanzo pirandelliano, scandisce drammaticamente l’impossibilità dell’uomo contemporaneo di conoscere se stesso, se non come moltitudine di identità. Siamo tutti “uno, nessuno e centomila”, oscilliamo tra il tutto e il niente, incapaci di trovare un porto che ci salvi, costretti a navigare all’infinito con l’unica certezza dell’assenza di certezze, del “sapere di non sapere”, socraticamente.

Ora, questa sapienza letteraria sembra trovare un’epitome illuminante nella nozione di soggetto elaborata dal sociologo Edgar Morin:

Contrariamente ai due dogmi che si oppongono, l’uno per il quale il soggetto non è niente, l’altro per il quale il soggetto è tutto, il soggetto oscilla tra il tutto e il niente. Io sono tutto per me, io non sono niente nell’Universo. Il principio di egocentrismo è il principio per il quale io sono tutto, ma poiché tutto il mio mondo si disintegrerà, alla mia morte, per questa mortalità, appunto, io non sono niente. L’”io” è un privilegio inaudito e nello stesso tempo la cosa più banale, perché tutti possono dire “io”. Nello stesso modo c’è oscillazione del soggetto tra egoismo e altruismo. Nell’egoismo io sono tutto e gli altri sono niente, ma nell’altruismo io mi sacrifico, sono del tutto secondario rispetto a coloro ai quali mi do. L’individuo soggetto rifiuta la morte che lo inghiotte, ma è tuttavia capace di offrire la vita per le sue idee, per la patria e l’umanità. Ecco la complessità della nozione di soggetto<sup>16</sup>.

Il nostro mondo contemporaneo ha bisogno di riscoprire, come via verso la complessità, un pensiero “meridiano”, quel pensiero filosofico nato sulle coste

---

<sup>16</sup> E. Morin, *La testa ben fatta. Riforma dell’insegnamento e riforma del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 2000, p. 137.

della Grecia che Husserl ci invitava, con passione teoretica, a rivitalizzare in chiave europea<sup>17</sup>. Un pensiero che, alla passione identitaria e ai fondamentalismi della ragione, preferisca una riflessione sul lato oscuro di ogni identità. Un pensiero libero e aperto che non abbia paura di scoprire l'altro, il diverso. Anche in ognuno di noi.

L'incontro di mare e di terra, di *Mythos* e *Logos* è anche la cifra del romanzo *Il Gattopardo* di Tomasi di Lampedusa, vero e proprio caso della letteratura italiana novecentesca e paradigma perfetto di una mitologia dell'insularità.

E sembra tutto racchiuso in questo brano il “gattopardismo” del principe Fabrizio Salina:

E mentre palleggiava pettegolezzi con l'impeccabile ciambellano andava chiedendosi chi fosse destinato a succedere a questa monarchia che aveva i segni della morte sul volto. Il Piemontese, il cosiddetto Galantuomo che faceva tanto chiasso nella sua piccola capitale fuor di mano? Non sarebbe stato lo stesso? Dialetto torinese invece che napoletano; e basta (Tomasi di Lampedusa, 1957, p. 39).

Un senso profondo di scetticismo, disincanto e nichilismo che sembra fare il verso al *refrain* martellante de *I Malavoglia* di Verga: “mondo è stato e mondo è”. O al grande affresco pirandelliano de *I vecchi e i giovani*. E che

---

<sup>17</sup> Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2015.

evocherebbe, persino, il *vanitas vanitatum* del biblico Ecclesiaste, “il più sincero di tutti i libri”, come amava definirlo Herman Melville. *Il Gattopardo* è il romanzo dell’eterno ritorno dell’uguale in salsa siciliana.

Troppo abusata, invece, e forse scaduta al pari di uno slogan, svuotato del suo senso originario, la celebre battuta di Tancredi (“se vogliamo che tutto rimanga com’è, bisogna che tutto cambi”), rivolta allo zio. Al cinismo e al trasformismo del “giovane” nipote, lo zio (che si adegnerà al cambiamento pur di non perdere i privilegi atavici) risponde e rilancia nichilismo e scettico disincanto. Da buon isolano.

Forse è questa l’estrema sintesi del *Gattopardo*, romanzo di laceranti contraddizioni, tutte contenute nel rapporto dialettico tra Fabrizio e Tancredi (che lo scandisce), lo zio e il nipote, il giovane e il vecchio:

E quel Tancredi! Aveva ragione, d’accordo, e lo avrebbe anche aiutato, ma non si poteva negare che fosse un tantino ignobile. E lui stesso era come Tancredi (Tomasi di Lampedusa, p. 97).

Un rapporto fatto di ammirazione e repulsione a un tempo. Di profonda complicità. La stessa complicità che esiste tra la brama di potere e l’abdicazione, la lotta e la resa, la vita e la morte. Perché, in fondo, *Il Gattopardo* è un romanzo esistenzialista. Un romanzo storico senza storia. E senza tempo.

«Vuote le mani, ma pieni gli occhi del ricordo di lei». Con questa chiosa del poeta arabo Ibn Hamdis, Sciascia chiude il saggio «Sicilia e sicilitudine» contenuto nel volume *La corda pazza*. Quasi a esprimere quella dualità contrastante tra storia e mito, ragione e passioni, assenza e presenza, incanto e repulsione, desiderio e realizzazione, che abbiamo descritto come cifra di una possibile mitologia dell'insularità. Come ragione stessa di un isolamento, di un esilio:

Si può dunque dire che l'insicurezza è la componente primaria della storia siciliana; e condiziona il comportamento, il modo di essere, la visione della vita – paura, apprensione, diffidenza, chiuse passioni, incapacità di stabilire rapporti al di fuori degli affetti, violenza, pessimismo, fatalismo – della collettività e dei singoli. Parlando di Verga, Pirandello dirà: “I siciliani, quasi tutti, hanno un’istintiva paura della vita, per cui si chiudono in sé, appartati, contenti del poco, purché dia loro sicurezza. Avvertono con diffidenza il contrasto tra il loro animo chiuso e la natura intorno aperta, chiara di sole, e più si chiudono in sé, perché di questo aperto, che da ogni parte è il mare che li isola, cioè che li taglia fuori e li fa soli, diffidano, e ognuno è e si fa isola da sé, e da sé si gode – ma appena, se l’ha – la sua poca gioia; da sé, taciturno, senza cercare conforti, si soffre il suo dolore, spesso disperato. Ma ci sono quelli che evadono...” [...] La paura “storica” è diventata dunque paura “esistenziale”; e si manifesta con una tendenza all’isolamento, alla separazione, degli individui, dei gruppi, delle comunità – e dell’intera regione. E a un certo punto l’insicurezza, la paura, si rovesciano nell’illusione che una siffatta insularità, con tutti i condizionamenti, le remore, e le regole che ne discendono, costituisca privilegio e forza là dove negli effetti, nella esperienza, è condizione di vulnerabilità e debolezza: e ne sorge una specie di alienazione, di follia, che sul piano della psicologia e del costume produce atteggiamenti di presunzione, di fierezza, di

arroganza (si pensi al discorso che don Fabrizio, nel *Gattopardo*, fa al piemontese Chevalley: “ i siciliani non vorranno mai migliorare per la semplice ragione che credono di essere perfetti; la loro vanità è più forte della loro miseria; ogni intromissione di estranei sia per origine sia anche, se siciliani, per indipendenza di spirito, sconvolge il loro vaneggiare di raggiunta compiutezza, rischia di turbare la loro compiaciuta attesa del nulla...Noi fummo i gattopardi, i Leoni: chi ci sostituirà saranno gli sciacalotti, le iene; e tutti quanti, gattopardi, sciacalli e pecore, continueremo a crederci il sale della terra”); e sul piano della storia la capacità di rendere le cose nuove strumenti delle antiche (Sciascia, 2000, pp. 963-964).

E il cerchio sembra chiudersi, da Pirandello a Tomasi di Lampedusa, proprio con Sciascia, che mutua il neologismo “sicilitudine” da un incompreso poeta siciliano d’avanguardia, Crescenzo Cane, che tanti di quei vizi e virtù isolani incarna nella sua esistenza e nella sua arte.

Ma torniamo, per concludere, a Cola Pesce, la cui fama di creatura misteriosa e sovrumana era ormai giunta al Re di Messina il quale gli attribuì la missione, ardua, di scoprire su quali fondamenta fosse edificata Messina e quanto fosse profondo il suo mare:

Visto che non riusciva a convincerlo, il Re si levò la corona dal capo, tutta piena di pietre preziose che abbagliavano lo sguardo, e la buttò in mare. - Va’ a prenderla, Cola!

- Cos’avete fatto Maestà? La corona del regno!

- Una corona che non ce n’è un’altra al mondo, – disse il Re. – Cola, devi andarla a prendere!

- Se voi così volete, Maestà, – disse Cola, – scenderò. Ma il cuore mi dice che non tornerò su. Datemi una manciata di lenticchie. Se scampo, tornerò su io, ma se vedete venire a galla

le lenticchie, è segno che io non torno più. Gli diedero le lenticchie, e Cola scese in mare. Aspetta, aspetta; dopo tanto aspettare, vennero a galla le lenticchie. Cola Pesce s'aspetta ancora che torni (Calvino, 1993, p. 810).

E il pensiero corre al mito di Narciso e alle sue declinazioni contemporanee: l'Ismaele melvilliano o lo Smigol di Tolkien che si tuffa per afferrare la sua figura riflessa in uno specchio d'acqua:

Perché gli antichi Persiani tenevano il mare per sacro? Perché i Greci gli fissarono un dio a parte, e fratello di Giove? Certamente tutto ciò non è senza significato. E ancora più profondo di significato è quel racconto di Narciso che, non potendo stringere l'immagine tormentosa e soave che vedeva nella fonte, vi si tuffò e annegò. Ma quella stessa immagine la vediamo in tutti i fiumi e gli oceani. Essa è l'immagine dell'inafferrabile fantasma della vita; e questo è la chiave di tutto (*Moby Dick*, cap. I, p. 39).

Ma la catabasi di Cola sembra definitiva, senza anastasi. E la sua discesa *ad inferum*, come quella della Kore, figura infera e celestiale, rimanda all'abisso del seme dei misteri eleusini, con le lenticchie in luogo dei melograni. Entrambi simbolo di fertilità, dell'alternarsi ciclico delle stagioni, della vita e della morte, del mare e della terra. Del Mito e del Logo.

E il gran sudario del mare si distende ancora una volta inghiottendo Cola Pesce, come nel finale de *I Malavoglia* o di *Moby Dick*. Naufragando in quella saggezza intrisa di scetticismo (e di nichilismo) che Di Grado individuava quale

**«AGON» (ISSN 2384-9045), n. 29, aprile-giugno 2021**

cifra degli scrittori isolani. Infrangendosi sugli scogli duri della martellante cantilena di Padron N'Toni: “mondo è stato e mondo sarà”.

## BIBLIOGRAFIA

Arrigo N. 2007, *Dal “terrore delle favole” al “doppio pensiero Mythos/Logos”*, Rivista di Studi Italiani, Anno 25, n. 2 (dicembre 2007).

Arrigo N. 2009, *Contraria sunt complementa. Appunti per un'intercritica tra scienza e mito*, “Complessità”, 1-2, 2009.

Arrigo N. 2018, *Il ritorno del mito. Letteratura, critica tematica e studi culturali*, Mucchi, Modena.

*Bibbia di Gerusalemme* (La) 1998, Edizioni Dehoniane, Bologna.

Bloom H. 2006, *Gesù e Jahvè. La frattura originaria tra ebraismo e cristianesimo*, Rizzoli, Milano.

Bodei R. 1994, *Filosofia delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano.

Blumenberg H. 2002, in *Il futuro del mito* (1971), Medusa, Milano.

Calasso R. 1991, *I quarantanove gradini*, Adelphi, Milano.

Cassano F., *Il pensiero meridiano*, Laterza, Bari 1996.

Calvino I. 1993, *Fiabe italiane*, Mondadori, Milano.

Campbell J. 2000, *L'eroe dai mille volti*, Guanda, Parma.

D'Arrigo S. 2003 e 2017, *Horcinus Orca*, Rizzoli, Milano.

Di Grado A. 1996, *L'isola di carta. Incanti e inganni di un mito*, Ediprint, Siracusa.

Eco U. 1964 e 2003, *Apocalittici e integrati. Comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa* (1964), Bompiani, Milano 2003.

Eco U. 1984, “Il modo simbolico”, in *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino.

**«AGON» (ISSN 2384-9045), n. 29, aprile-giugno 2021**

Eliade M. 1999, *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizione*, Borla, Roma.

Eliot T. S. 1923, "Ulysses, Order and Myth", in «The Dial», LXXV (Nov. 1923).

Ferrari A. 2006, *Dizionario di mitologia*, vol. II, Gruppo Editoriale l'Espresso, Roma.

Husserl E. 2015, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano.

Jesi F. 1968 e 2002, "Orfani e fanciulli divini", in *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino.

Jung C. G.-Kerényi K. 1994, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino.

Melville H. 1994, *Moby Dick*, trad. it. di C. Pavese, Adelphi, Milano.

Morin E. 1973 e 1994, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana*, Feltrinelli, Milano.

Morin E. 1986 e 2007, *Il Metodo 3. La conoscenza della conoscenza*, Raffaello Cortina, Milano.

Morin E. 2007, *Pensare il Mediterraneo e mediterraneizzare il pensiero*, in «Complessità», n. 1/2007, Sicania, Messina.

Pirandello L. 1973, *Il fu Mattia Pascal*, in *Tutti i romanzi* (a cura di G. Macchia), Mondadori, Milano.

Rella F. 1984, *Metamorfosi. Immagini del pensiero*, Feltrinelli, Milano.

Sciascia L. 2000, *La corda pazza. Scrittori e cose della Sicilia*, in *Opere 1956-1971* (a cura di C. Ambroise), Bompiani, Milano.

Tomasi di Lampedusa G. 2017, *Il Gattopardo*, Feltrinelli, Milano.

Verga G. 2017, *I Malavoglia*, Mondadori, Milano.