



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

DIPARTIMENTO DI SCIENZE STORICHE, GEOGRAFICHE E DELL'ANTICHITÀ

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

MITOPOIESI E MACCHINA MITOLOGICA: LA PROSPETTIVA DI FURIO JESI

Relatrice Ch.ma Prof. Chiara Cremonesi

Laureanda:
Vittoria Di Filippo
Matricola n. 1209492

ANNO ACCADEMICO 2021-2022

Indice

Introduzione	3
1. La formazione intellettuale di Furio Jesi e le influenze teoriche	5
1.1 Profilo biografico-letterario	5
1.2 Károly Kerényi: <i>con</i> e <i>oltre</i> la sua figura	18
2. La riflessione jesiana sul mito e il modello della macchina mitologica	25
2.1 Una nota sulla scrittura jesiana	27
2.2 Scienza del mito come storia della storiografia, una concezione antimetafisica	30
2.3 Mitopoiesi e atteggiamento linguistico del mito	35
2.4 La macchina mitologica	41
2.5 Un <i>excursus</i> letterario: l'influsso di Thomas Mann	45
2.6 Scienza del mito come scienza del presente: il confronto con Walter Benjamin	50
3. Festa e Rivolta: le declinazioni antropologico-politiche del mito	62
3.1 La <i>Festa</i> e la macchina antropologica	62
3.2 Il gesto di <i>Rivolta</i>	70
3.3 <i>Festa</i> e <i>Rivolta</i> a confronto attraverso Károly Kerényi	75
3.4 Cesare Pavese e il mito del sacrificio	81
4. La macchina mitologica e la dimensione politica del Novecento	85
4.1 La <i>Religio mortis</i> in Germania segreta	86
4.2 Cultura di destra e linguaggio delle idee senza parole	89
4.3 Mircea Eliade e l'antisemitismo	97
4.4 Julius Evola e il razzismo spirituale	101
4.5 La macchina mitologica antisemita	107

Conclusioni	117
Bibliografia	119

INTRODUZIONE

Il presente lavoro prende ad oggetto la riflessione teorica e metodologica di Furio Jesi, mitologo e studioso dalla straordinaria varietà d'interessi la cui opera è molto apprezzata soprattutto in diversi ambiti disciplinari, dalla storia antica alla teoria della letteratura, dalla storia delle religioni alla filosofia politica.

Furio Jesi, seguendo le orme del mentore Károly Kerényi, cercò di esplorare le interazioni reciproche tra cultura dell'antichità e letteratura moderna e contemporanea.

La sua produzione è costellata dalle più varie tematiche e vastamente diramata verso diversi oggetti ma con un nucleo comune: l'indagine sul mito. Jesi indaga la questione "mito" nelle religioni antiche per spostare poi l'asse del discorso sulla contemporaneità; ne indaga infatti le metamorfosi letterarie e la funzione ideologica nella politica del Novecento. L'autore decostruisce la nozione stessa di mito sino ad approdare al modello della «macchina mitologica»¹, che questo lavoro si propone di indagare. Un modello che vede come costante propria della storia la mitopoiesi, ovvero quella tendenza a creare miti che dimostrano proprio nella storia e in particolare nell'elemento socio-politico la loro massima vitalità e produttività. L'indagine storica che Jesi compie sui «materiali mitologici»² di ogni tempo, prodotti della macchina e lemma plurale che l'autore utilizza per sostituire il singolare mito, diventa occasione per compiere il tentativo di una «scienza del mito» che si ponga come «scienza del presente», che sia produttiva in senso storico, teoretico e antropologico. Un mito quindi svincolato da qualsiasi significato metafisico, il quale possiede invece le sue radici nella storia e la sua massima espressione nel dinamismo linguistico e che dunque va considerato per ciò che è: non voce del sacro o dell'essere bensì rete intricata di strutture portatrici della memoria e, in quanto tale, fortemente collegato con la dimensione socio-politica. Jesi ha partecipato a una generale cultura figlia della crisi della metafisica del secondo dopo guerra e dell'atmosfera post strutturalista dei tardi anni Sessanta, caratterizzata dalla riformulazione del marxismo e, con la consapevolezza resa esplicita dall'affermazione

¹ Cfr. Furio Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino, 2001, pp. 81-120, 174-82, 335-56. Furio Jesi, *Lettura del Bateau Ivre di Rimabud*, Quodlibet, Macerata, 1996, ora ne *Il tempo della festa*, Edizioni Nottetempo, Roma, 2013.

² Cfr. Furio Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino, 2001.

secondo cui «la mitologia è sempre mitologia del potere»³, la filosofia della mitologia jesiana rivela la sua funzione strategica di smascheramento volta all'emancipazione in senso politico.

Strutturalmente organizzato in quattro diverse parti – ognuna secondo un diverso taglio tematico –, il seguente elaborato presenta nel primo capitolo la biografia intellettuale dell'autore, facendo i conti con le diverse figure che lo influenzarono, per poi affrontare nei tre che seguono gli snodi più significativi della sua produzione, mostrandone le riflessioni e le posizioni teoriche e metodologiche. Il secondo capitolo invece concentrerà la sua riflessione sul mito e sulla descrizione teorica del modello della «macchina mitologica»; il terzo e il quarto cercheranno di indagare il funzionamento concreto nella storia dei meccanismi della macchina, analizzando tutte quelle declinazioni antropologiche, mitologiche, politiche che da quest'ultima derivano e che Jesi individua in vari ambiti della cultura europea.

L'intento è quello di interpretare il percorso di Furio Jesi senza tradirne i punti di forza e le saldature essenziali che sorreggono il peso della sua struttura teorica, dimostrando come la formulazione jesiana, anche se incompiuta a causa della prematura morte dell'autore, risulti ben salda a livello teoretico e possieda forte consonanza con il dibattito contemporaneo dal quale emerge la sua effettiva attualità e originalità.

³ Furio Jesi, *Scienza del mito e critica letteraria*, in *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Rainer Maria Rilke*, D'Anna, Messina-Firenze, 1976, pp. 22-23.

CAPITOLO PRIMO

LA FORMAZIONE INTELLETTUALE DI FURIO JESI E LE INFLUENZE TEORICHE

1.1 Profilo biografico-letterario

Furio Jesi fu filosofo, storico, critico letterario, accademico e saggista ma l'appellativo che più spetta ad una figura come la sua è quello di mitologo. Egli fu uno studioso dalla straordinaria e incommensurabile gamma di interessi, che si contraddistinse come intellettuale non viziato da nessuna ristrettezza di carattere accademico. All'incrocio di differenti campi disciplinari apparentemente non ibridabili, la sua modalità di scrittura, la sottigliezza della sua analisi e la complessità delle tematiche da lui trattate, non sono di primo acchito semplici al lettore ed hanno anzi un effetto destabilizzante. La sua attività si caratterizzò per il rifiuto di arroccarsi all'interno di una singola disciplina e la volontà di creare un dialogo tra critica letteraria, scienza della mitologia, filosofia politica, e non solo, di modo da costituire un *itinerarium mentis* unico di stampo filosofico esistenziale.

Entrando nel vivo del suo profilo biografico, Furio Jesi nasce a Torino nel 1941 da una famiglia di origine ebraica. Fu stimabile egittologo a neanche vent'anni, precisamente dalla fine degli anni Cinquanta, per arrivare a raggiungere negli anni Settanta, al culmine della sua breve ma innegabilmente intensa carriera intellettuale, la fama come mitologo e germanista di rilievo. Egli crebbe in un ambiente culturalmente attivo - infatti sia la madre che il nonno materno erano insegnanti e cultori di storia e arte antica. In tal modo poté formarsi sin da giovanissimo una vasta cultura storica, artistica, archeologica e letteraria, che lo allontanò progressivamente dagli studi liceali. Invero la sua formazione proseguì secondo un percorso di studi del tutto originale, fuori dalle istituzioni scolastiche. Fu Jesi stesso a chiedere alla madre di essere ritirato dal Liceo Classico Luigi Alfieri dove studiava a Torino per lo scarso stimolo che traeva dall'istituzione scolastica. Fu così che la madre lo accontentò e tra i quindici e i sedici anni lo coinvolse nelle proprie ricerche al Cairo in Egitto⁴, dove cominciò i propri studi di egittologia e di archeologia,

⁴ Cfr. Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, p. 13. La madre, Vanna Chirone, oltre ad insegnare Storia dell'Arte in uno dei licei torinesi, si occupava di Egittologia insieme al padre, Percy Chirone. Quest'ultimo, nonno materno di Jesi, era insegnante di una scuola secondaria del Cairo dal 1929, di cui dopo divenne il preside, rimase in Egitto con la figlia Vanna, che nel

per poi spostare l'attenzione verso l'etnologia, studi che qualificarono la sua ricerca soprattutto degli anni Cinquanta.⁵ Un vero *enfant prodige* che dai soli vent'anni fu a contatto diretto con la ricerca sul campo, scandita da permanenze e partecipazioni dirette presso scavi archeologici in Grecia e in Asia Minore e da continui viaggi presso biblioteche e musei europei.

Fin da giovane, come detto, si occupò dei più svariati ambiti disciplinari, tanto da giungere per merito, non avendo conseguito né il diploma né la laurea, alla cattedra universitaria di Lingua e letteratura tedesca prima presso l'Università degli Studi di Palermo nel 1976 e successivamente presso l'Università degli Studi di Genova nel 1979.

Notevole fu anche il suo contributo alla storia editoriale italiana degli anni Settanta come autore, curatore e consulente di svariate case editrici; inoltre non va trascurato il suo apporto intellettuale a numerose riviste e quotidiani politici. Scrisse infatti per la rivista *Resistenza. Giustizia e libertà*, al fianco di intellettuali dell'azionismo torinese come Norberto Bobbio, Giorgio Agosti, Alessandro Galante Garrone, rappresentando lui invece l'anima marxista italiana e libertaria assieme a figure come Angelo d'Orsi e Tito Perlini.

La sua produzione intellettuale si misura in un'ampia bibliografia compresa tra il 1956 e il 1980, anno in cui morì prematuramente ancora nel pieno del fervore della sua attività intellettuale a soli trentanove anni per un banale incidente domestico, una fuga di monossido di carbonio dallo scaldabagno della sua casa a Genova, dove si era trasferito un anno prima in qualità di professore universitario.

Furio Jesi si confrontò con l'opera di studiosi che afferivano a differenti campi disciplinari, da Georges Dumézil, Gershom Scholem a Claude Lévi-Strauss. Fin dai suoi esordi il suo stile si caratterizza per il meticoloso ma diversificato specialismo e per l'eclettismo prospettico: egli si adopera in una continua rielaborazione personale che lo porta a riformulare le proposte teoriche di autori come Leo Frobenius, Vladimir J. Propp, Johann Jakob Bachofen, Carl Gustav Jung, Sigfried Giedion, Hans Blumenberg,

frattempo frequentò il liceo e l'università e quindi l'ambiente cosmopolita. Nel 1939, a causa dello scoppio della Seconda Guerra Mondiale si trasferirono a Torino, dove Vanna sposò Bruno Jesi e diede alla luce Furio nel 1941.

⁵ Cfr. Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020.

Walter Benjamin e molti altri già affrontati durante il suo percorso di studi. Ma la vera figura chiave per comprendere realmente l'autore torinese, forza centripeta di tutta la sua riflessione, è quella di: Károly Kerényi⁶; filologo e storico delle religioni ungherese, con il quale intrattenne numerosi scambi epistolari, caratterizzati da un vivace confronto dialettico, lungo tutto il corso della sua carriera intellettuale.⁷

Ciò che preme sottolineare è come ad anni di distanza l'opera di Jesi continui ad essere estremamente attuale e un porto intellettualmente sicuro per numerosi lettori dai più diversi interessi. Jesi, riprendendo la metafora di Enrico Manera, uno dei suoi attuali maggiori esegeti:

è una stella luminosa nel cuore della notte la quale illumina in modo del tutto originale a livello di stile e di impostazione ed è al contempo saldamente ormeggiata nell'universo celeste della tradizione classica. La costante che solca in questa galassia è la "scienza della mitologia", o meglio la sua critica; la quale culmina nella proposta della "macchina mitologica", nozione che alimenta tutta la bibliografia jesiana muovendosi in territori estremamente vasti.⁸

Tale metafora rende a parer mio appieno l'idea della figura che intendiamo affrontare e del percorso intellettuale che ha tracciato. La questione su cui bisogna focalizzarsi è come Jesi riesca a scardinare e dare nuovo significato alla nozione di "mito", spostando l'attenzione da una concezione di quest'ultimo inteso come lemma singolo ad una concezione plurale: egli infatti non parlerà effettivamente di "mito" bensì di "materiali mitologici", promuovendo un modello teoretico, quale è quello della macchina, che considera l'elaborazione continua di questi materiali come un dato elementare dell'esperienza umana.

A prova di ciò è necessario addentrarci nel vivo della sua produzione saggistica. I primi scritti – frutto degli interessi giovanili – sono dedicati al mondo antico, in particolare al mondo greco e a quello egizio e testimoniano una spiccata erudizione e una visione della cultura complessa e articolata. La sua produzione relativa all'antichità copre

⁶ Sul rapporto con Károly Kerényi mi soffermo nel dettaglio più avanti: cfr. pp. 18-25, pp. 77-82 e pp. 83-86.

⁷ Cfr. Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, pp. 9-12.

⁸ Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, pp. 9-10.

complessivamente un arco cronologico che va dal neolitico all'ellenismo: l'analisi dei diversi oggetti di studio trova una comune matrice interpretativa nella teoria secondo cui una figura divina, oggetto di pratiche rituali, si trasforma con il variare dei contesti in cui ricompare. Altrettanto centrale è l'idea che la raffigurazione mitologica del divino sia da ricondurre al bisogno umano di stabilire un rapporto con l'Aldilà, il regno in cui i morti trovano una forma di immortalità⁹. Queste due proposte interpretative giovanili sono estremamente importanti: affiora già una riflessione sul mito come prodotto di uno specifico contesto storico-sociale ed emerge l'attenzione al passato per tentare di analizzare il presente. Ad esempio lo studio dell'umanesimo classico, indica a Jesi la strada del legame tra mito e letteratura nella modernità, rapporto a cui si dedica criticamente negli anni Sessanta¹⁰.

La prima monografia di Jesi, pubblicata nel 1956, s'intitola *La ceramica egizia. Dalle origini al termine dell'età tinita*¹¹ e presenta una ricerca su reperti di ceramica provenienti dalla valle del Nilo. In questo scritto egli tenta un'operazione critico-archeologica, cercando di cogliere le trasformazioni iconografiche e morfologiche dei reperti presi in esame. Questo primo scritto è dedicato a Leo Frobenius, etnologo tedesco e teorizzatore del concetto di "paideuma". Ogni civiltà è considerata da Frobenius come un complesso organico dotato di una vita propria, la cui origine va ricercata in una matrice oscura e profonda capace di spingere l'uomo verso la trasformazione e lo sviluppo. Questo è il paideuma frobeniano, una forza interna ad ogni civiltà che si acquisisce attraverso l'apprendimento, una «capacità di abbandonarsi spiritualmente e in piena realtà a un altro mondo fenomenico»¹²; un principio di esperienza conoscitiva primordiale del mito a cui l'uomo partecipa e dove il "conoscere" e il "vivere" il mito diventa l'elemento produttivo della civiltà, di cui l'arte, rappresenta per Jesi in questo volume la manifestazione più ampia¹³.

⁹ Furio Jesi, *La ceramica egizia. Dalle origini al termine dell'età tinita*, SAIE, Torino 1958.

¹⁰ Cfr. Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, p. 15.

¹¹ Furio Jesi, *La ceramica egizia. Dalle origini al termine dell'età tinita*, SAIE, Torino 1958.

¹² Cfr. Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, p. 15.

¹³ Cfr. Furio Jesi, *La ceramica egizia. Dalle origini al termine dell'età tinita*, SAIE, Torino 1958. Il paideuma è concetto caro all'autore, il quale lo riprenderà rielaborandolo e definendolo il nucleo attivo della commozione, determinante prima della civiltà, trascendente l'uomo; dove con commozione Jesi intende quell'emozione che fa riemergere dalle profondità della psiche il mito, quella condizione che permette all'uomo di percepirlo attraverso le connessioni tra i vari archetipi.

Nella stessa opera compare il saggio *Le connessioni archetipiche*¹⁴, scritto che delinea una sorta di programma semiotico relativo alla mitologia, nel quale l'autore analizza e riconosce le connessioni, relazioni o opposizioni, archetipiche tra le diverse figure mitologiche. Codeste ricerche vengono elaborate da Jesi sulla scorta della psicologia analitica di Carl Gustav Jung contaminata con elementi di formalismo storico-semiotico frutto della lettura di Vladimir J. Propp. I *topoi* mitologici, ovvero i luoghi comuni del patrimonio mitico, sono soggetti a metamorfosi in relazione al regime sociale, allo spazio e al tempo in cui i racconti prendono forma. Le forme mitiche invariante trasmesse, che paiono universali, sono per Jung automanifestazioni dell'inconscio, sono degli archetipi di natura collettiva spiegabili dal punto di vista psicoanalitico. Non di meno, le connessioni generate nella psiche degli appartenenti a un gruppo, i quali sono in contatto con l'ambiente, sono registrate anche nella psiche individuale di ciascuno, dove rimangono latenti e riemergono solo attraverso l'effetto della "commozione"¹⁵.

Tale ipotesi sull'origine dei vari miti fornisce le basi anche per la teoria della ricezione del mito e della sua risoluzione nella storia: le "esperienze mitologiche" primarie sono la base per le future secondarie che, trasmesse culturalmente e storicamente, determinano una nuova cultura in virtù di una ri-semantizzazione. Appare chiaro e preciso come nella proposta delle "connessioni archetipiche" sia già presente, anche se in maniera incompleta, un'altra teoria jesiana: la teoria della mitopoiesi, quest'incessante tendenza umana a creare miti, che costituisce il nucleo profondo della sua ricerca. Giulio Schiavoni, cercando di chiarire questi concetti, ha sottolineato come secondo Jesi «lo studioso del mito e della psiche non avrebbe a che fare con i miti già formati e presenti come un presupposto nella mente umana, ma piuttosto con dei motivi mitici, espressi in maniera sempre differente, in relazione alle capacità espressive

¹⁴ Furio Jesi, *Le connessioni archetipiche*, in *La ceramica egizia. Dalle origini al termine dell'età tinita*, SAIE, Torino 1958.

¹⁵ *Ibidem*. Dunque non sono i "motivi mitici" ad essere archetipici, ma la connessione tra questi; connessione che si genera attraverso un determinato stimolo esterno che permette la genesi di un riflesso condizionato che Jesi individua appunto nella commozione. È quest'ultima dunque, a generare le "connessioni archetipiche" ed è condizione per cui si articolano le diverse figure che abitano miti e leggende; rappresenta insomma quel requisito che permette all'uomo di percepire il mito attraverso la connessione tra i vari archetipi.

del periodo in cui si sviluppano»¹⁶. Il racconto mitico e con esso il suo *topos* mitico, sono quindi i fornitori di quel modello formale su cui si innerva la costruzione della realtà e nel quale vengono immersi gli eventi della vita degli individui. Le “connessioni archetipiche” ricompariranno poi nel 1973 in *Mito*¹⁷, che è forse il più noto libro di Jesi, scritto appunto per spiegare le sopravvivenze mutate dalle figure mitiche in strati culturali posteriori. In quest’opera infatti Jesi riflette ancor più sulla possibilità di una “scienza della mitologia”, che tra l’altro doveva costituire il nucleo portante di un trattato più ampio di storia delle religioni, mai realizzato. Qui inizia a delinearsi nell’ottica dell’autore un progetto culturale strettamente ed apertamente antimetafisico, che attacca la scienza del mito tradizionale ed i suoi presupposti filosofici¹⁸. Viene in oltre presa in considerazione da Jesi l’opera di Claude Lévi-Strauss; anche per il mitologo torinese la scienza del mito è, come per l’antropologo francese, il paradigma combinatorio delle invarianze mitiche che permette la genesi di nuovo senso nel reale. Ogni cultura, afferma Lévi-Strauss, elabora il proprio sistema di definizione della realtà basandosi su regole inconsce e incrociando invarianze trasmesse nel corso del tempo che danno vita ad un’infinita varietà di rappresentazioni. Queste connessioni archetipiche quindi altro non sono che elementi per la «costruzione di sistemi di classificazione simbolica basati su una complementarità o anche un’opposizione resi paradigmatici dalla loro ricomposizione costante»¹⁹, dunque nulla di metafisico. L’indagine relativa alla rielaborazione dei patrimoni mitologici in ambito letterario e il loro inserimento nei differenti contesti ideologici «prepara la questione dell’uso politico dei materiali sacri e mitologici»²⁰. È in tal senso che la teoria giovanile su tutta la questione dell’invarianza mitica e iconografica, contiene le condizioni per lo sviluppo jesiano di una futura fenomenologia della cultura e un’antropologia politica incentrata sul linguaggio. Citando David Bidussa:

¹⁶ Giulio Schiavoni, *L’uomo segreto che è in noi*, in *Immediati dintorni. Un anno di psicologia analitica*, 1989, pp. 286-291.

¹⁷ Furio Jesi, *Mito*, Nino Aragno Editore, Torino 2008.

¹⁸ Argomento affrontato in maniera approfondita successivamente: cfr. capitolo secondo, pp. 25-62.

¹⁹ David Bidussa, *Macchina mitologica e indagine storica. A proposito di Pasque di sangue e del “mestiere di storico”*, in Marina Caffiero, Micaela Procaccia (a cura di), *Vero e falso. L’uso politico della storia*, Donzelli, Roma 2008, pp. 139-72.

²⁰ *Ibidem*.

Le connessioni archetipiche sono solo il primo passo verso una grammatica dell'immaginario, non forniscono la sua sintassi. Perché questo sia evidente, o almeno ricostruibile, occorre che si considerino altri documenti, che si determini una serie, o comunque si correlino tra loro più serie, che si valuti come quelle connessioni archetipiche agiscano all'interno di materiali verbali e iconografici che si strutturano [...] con l'impalcatura del mito. Ovvero con qualcosa che non è più il mito, ma che non è nemmeno la sua memoria o il suo significato. Questo qualcosa che ancora non ha un nome, che non giunge ancora a concettualizzarsi, è la "macchina mitologica".²¹

Rimanendo fedele alle prime formulazioni Jesi elaborerà il modello della «macchina mitologica», un prototipo teoretico che considera infatti la produzione continua di narrazione mitica come un dato elementare dell'esperienza umana: programmaticamente fuori da ogni discorso metafisico e dall'attribuzione di realtà sostanziale al mito, il modello permette di indagare i materiali mitologici nella storia della storiografia, nella letteratura e nella costruzione di immaginari culturali e politici. In particolare Jesi applica e indaga il meccanismo di funzionamento della macchina mitologica all'interno del contesto moderno. Nella modernità il mito assume un'ulteriore valenza di nostalgia e coincide con la reinvenzione ideologica del mondo antico e della storia culturale europea. In questo contesto studiare il mito significa dunque cogliere la dialettica di de-mitologizzazione e ri-mitologizzazione che caratterizza la modernità stessa. Questa concezione del mito dell'origine deve essere quindi rovesciata con l'interesse per la ricezione storica di ogni racconto mitologico che è l'unica possibile origine di ogni mito, come sottolineò Hans Blumenberg, altro filosofo a cui Jesi deve molto del suo approccio teoretico.²²

Conclusa tale digressione e prendendo le fila del discorso tessuto in precedenza rispetto alla biografia jesiana, nell'anno 1956 il mitologo torinese espone una sua relazione al quinto *Internationaler Orientalisten-Kongress* di Amburgo. In quell'occasione suscita l'ammirazione dello storico dell'arte Sigfried Giedion, con il quale avvia un ininterrotto dialogo epistolare e dal quale viene notevolmente influenzato per quanto concerne la

²¹ Ivi, pp. 154-156.

²² Cfr. Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, p. 28 e Hans Blumenberg, *Elaborazione del mito*, trad. it. di B. Argenton, Il Mulino, Bologna 1991.

sua concezione della storia. Per l'autore, forte della suggestione di Giedion, occuparsi del passato significa riplasmarlo nell'atto della sua ricostruzione ed ogni ricerca si presenta come esperienza di conoscenza panica²³ delle immagini mitologiche all'interno di una scienza comparata della mitologia. Infatti nei testi giovanili brevemente illustrati compare questa tendenza ad affrontare i contenuti storici facendo emergere problemi gnoseologici ed epistemologici e vedendo già nelle condizioni degli uomini antichi le "connessioni archetipiche".

Negli anni successivi invece ha luogo l'intenso carteggio di Jesi con il mitologo ungherese Károly Kerényi, che egli riconosce come suo maestro e mentore: un dialogo estremamente fertile che inizia nel 1964 e che tuttavia culmina in una rottura nel 1968 per divergenze di tipo politico, essendo Kerényi un liberale conservatore mentre Jesi di orientamento politico opposto. Fu oltremodo decisiva per gli sviluppi successivi dell'opera jesiana la distinzione di Kerényi tra mito genuino e mito tecnicizzato.²⁴ L'autore, muovendo da tali premesse fu sempre più indirizzato ad occuparsi del nesso tra mito, potere e ideologia: dopo essersi occupato per anni di Grecia ed Egitto, volge lo sguardo verso la Germania, dedicandosi perciò alla storia e alla letteratura tedesca, tanto da ottenere anche la cattedra universitaria proprio in questa disciplina.

In *Germania segreta*²⁵, edito da Silva nel 1967, indaga gli «aspetti demonici dei rapporti tra mito e artista nella cultura tedesca del '900»²⁶. L'opera nasce come esplorazione del terreno ideologico del nazionalsocialismo e vede nella cultura guglielmina e weimariana, assetata di "origine" e "tanatofilia" nel riferimento al passato, i prodromi della tecnicizzazione del mito germanico del periodo dal 1933 al 1945. Jesi indaga insomma le "connessioni archetipiche" che tengono in relazione morte, magia e sacrificio in numerose produzioni letterarie sorte in Germania negli ultimi decenni dell'Ottocento e nella prima metà del Novecento²⁷. La cultura tedesca è presa in analisi in virtù del suo ambiguo rapporto con il mito: essa infatti tra Ottocento e Novecento alimenta una ricostruzione mitica del passato assorbita nella prassi politica. Il mito in questo tipo di

²³ Da panismo: percezione profonda del mondo esterno, riferita soprattutto al mondo naturale, che crea una fusione tra la natura e l'elemento umano.

²⁴ Cfr. Furio Jesi, Károly Kerényi, *Demone e mito. Carteggio 1964-1968*, Quodlibet, Macerata 1999. Esplicitazione pp. 18-25, pp. 76-82 e pp. 88-99.

²⁵ Furio Jesi, *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca de '900*, Feltrinelli, Milano 1995.

²⁶ Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, p. 42.

²⁷ Cfr. pp. 87-90 e pp. 90-98.

contesto diventa strumento della polemica della *Kultur*²⁸ e va poi a sfociare nella destra reazionaria; il mito viene riplasmato e “deformato” e diventa la proiezione di logiche di dominio estranee a quelle che un tempo erano immagini mitiche positive e divine.

In *Germania segreta*²⁹ emergono chiaramente le idee jesiane sul passato inteso come ricostruzione storiografica fatta a partire dal presente e sulla mitologia come un complesso dispositivo di ordine comunicativo che rielabora archetipi narrativi di origine materiale e sociale, traccia degli uomini nella storia e non manifestazione del sacro o dell’essere. *Germania segreta*³⁰ è opera strutturata come una raffinata tessitura di citazioni e di riferimenti, riguardanti autori che hanno ruolo centrale in quanto esempi luminosi di un umanesimo esente dalla complicità con il germanesimo oscuro, incentrandosi in particolare su Thomas Mann e Rainer Maria Rilke. In ogni caso la connessione tra umanesimo classico e germanesimo è, secondo Jesi, alla base della concezione per cui molta filosofia tra Ottocento e Novecento ha assunto la forma nuovamente mitologica di un pensiero teso in un certo senso a “riconsacrare il cosmo”: il mito, oggetto di una vera e propria ossessione, dal Romanticismo in poi fino all’ideologia heideggeriana è diventato così una sostanza di ordine metafisico, configurato nella tradizione filosofica come veicolo di verità e di rapporto con l’essere. *Weltanschauung*³¹ verso la quale Jesi si trovava in profondo disaccordo.

Negli anni Sessanta, abbiamo visto, vi è questo cambio di rotta e l’interesse jesiano converge progressivamente verso il rapporto tra mito e letteratura secondo una direzione indicatagli da Kerényi, che nella seconda vedeva l’ambito della sopravvivenza delle immagini mitologiche e l’unico accesso a quanto rimaneva dell’ancestrale esperienza del mito. L’autore approda insomma ad una critica letteraria che è anche critica all’ideologia e gli anni Sessanta sono anni chiave della produzione letteraria di Jesi: pubblicherà infatti oltre al poc’anzi citato *Germania segreta*³² del 1967, un’altra delle sue celebri opere, *Letteratura e mito*³³, edita un anno dopo nel 1968. Quest’ultima è particolarmente significativa per la rottura teorica e non solo, con Kerényi. L’opera si

²⁸ *Kultur*: appellativo della Germania di Thomas Mann.

²⁹ Furio Jesi, *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900*, Feltrinelli, Milano 1995.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Weltanschauung*: concezione, visione della vita, del mondo e della posizione in esso occupata dall’uomo.

³² Furio Jesi, *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900*, Feltrinelli, Milano 1995.

³³ Furio Jesi, *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino 2001.

presenta come raccolta di saggi dedicati a Rainer Maria Rilke, Cesare Pavese, Ezra Pound, Novalis, tutti autori il cui pensiero è strettamente connesso alla riflessione sul mito. La letteratura, e con essa il romanzo, rappresentano il mito per Jesi; in essi si realizza una nozione temporale fatta di simultaneità ed eterno presente. La letteratura vive di immagini mitiche, deriva da un processo di desacralizzazione del mito, di cui rappresenta la rielaborazione. Il mito per giunta, paragonato da Jesi al romanzo per quelle che sono le peculiarità intrinseche che li accomunano³⁴, può essere anche qualificato quale forma di linguaggio articolata in più pratiche sociali che, assolve funzioni di orientamento sia nello spazio che nel tempo³⁵. Invero, tenendo conto di quanto affermato da Manera, secondo una linea interpretativa al cui punto d'avvio possiamo citare Giambattista Vico ed al suo epilogo possiamo senz'altro nominare Ernst Cassirer, il mito assume una funzione trascendentale: «prima forma di pensiero e linguaggio, sostrato di ogni idea e comunicazione, si situa alla base della soggettività e determina la possibilità dell'intellegibilità stessa»³⁶. «Le sue funzioni sono dunque simultaneamente teoretiche, pratiche e coesive: sviluppano cioè il senso del noi, quel legame sociale senza cui l'individuo non solo è incompleto ma grazie al quale diventa tale»³⁷. Nella riflessione jesiana sul mito, quest'ultimo infatti «continua a vivere ben oltre l'epoca antica e si ripresenta anche in altre forme culturali che echeggiano la voce del sacro, pur differenziandosi da esso»³⁸. Qua potremmo dire che emerge un richiamo da parte dell'autore ad Hans Blumenberg; contrassegno proprio del mito è per Blumenberg la "ri-narrabilità" di tutte le sue storie, la peculiarità di offrirsi a molteplici interpretazioni: il suo altissimo potenziale di "significatività" permette la generazione di senso sempre nuovo e diverso. Jesi e Blumenberg hanno questo in comune: entrambi riconoscono l'impossibilità della scomparsa della forma mitica; la mitologia lungi dall'essere manifestazione di qualcosa di originario è sempre il luogo del divenire manifesto della miticità. Il problema che si palesa e che è necessario risolvere, è che l'ordinamento della realtà e la donazione di senso che il mito antico garantiva, sono

³⁴ Le caratteristiche principali del romanzo sono quelle di narrare, imitare e riflettere sul piano letterario il mondo reale. Il mito alla pari è narrazione, tuttavia investita di sacralità relativa alle origini del mondo e alla modalità con cui il mondo stesso e le creature viventi hanno raggiunto la loro forma presente in un determinato contesto socio-culturale.

³⁵ Cfr. pp. 45-50.

³⁶ Cfr. Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, p. 37.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

diventati problematici con il disincanto del mondo e con il processo di secolarizzazione che caratterizza la modernità, con «la morte di Dio»³⁹, come direbbe Nietzsche.

Nell'anno 1969, invece, Jesi intensificò il proprio attivismo politico scrivendo per numerose riviste; lasciò l'Utet, casa editrice presso cui lavorava, e la città di Torino, ritirandosi sul Lago d'Orta e poi la rivista *Resistenza, giustizia, libertà*⁴⁰, dando vita ad una nuova esperienza editoriale militante con: *Nuova sinistra. Appunti torinesi*⁴¹.

Nel 1970 invece videro luce altre due opere letterarie, la raccolta di poesie *L'esilio*⁴² edito da Silva e il romanzo *L'ultima notte*⁴³, pubblicato postumo.

Gli anni dal 1971 al 1973 furono segnati da una feconda attività intellettuale: Jesi pubblicò infatti *Neoclassicismo e vampirismo*⁴⁴, *Mitologie intorno all'illuminismo*⁴⁵, *Esoterismo e linguaggio mitologico*⁴⁶, *Spartakus. Simbologia della rivolta*⁴⁷, *La festa. Antropologia, etnologia e folklore*⁴⁸, la *Lettura del Bateau Ivre di Rimbaud*⁴⁹ del 1972. Quest'ultimo è saggio non indifferente e particolarmente rilevante perché è in esso che compare per la prima volta l'espressione "macchina mitologica".

Anche *Esoterismo e linguaggio mitologico*⁵⁰ risulta di non poca importanza, opera dedicata a Rainer Maria Rilke, nella quale Jesi indaga il rapporto del poeta con la mitologia. È in questo saggio che Jesi afferma in modo perentorio che «la mitologia è sempre mitologia di un potere»⁵¹: a partire da questa posizione teorica si delinea anche la figura del mitologo per Jesi, che ha come compito principale quello dello smascheramento del funzionamento del dispositivo mitogenetico. Insomma è in quest'opera che pare profilarsi quella disciplina, la critica mitologica, che invece di puntare la riflessione sulla dimensione sorgiva del mito e sui presunti caratteri archetipici dell'esperienza umana, si fa totalmente disciplina storica. È anche questa

³⁹ Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1977, libro terzo, passo 125.

⁴⁰ Furio Jesi, rivista *Resistenza, giustizia, libertà*.

⁴¹ Furio Jesi, rivista *Nuova sinistra. Appunti torinesi*.

⁴² Furio Jesi, *L'esilio*, Silva, Roma 1970.

⁴³ Furio Jesi, *L'ultima notte*, Marietti, Genova 1987.

⁴⁴ Furio Jesi, *Neoclassicismo e vampirismo*, in *Metaphorein*, n° 2, 1977-78, pp. 105-117.

⁴⁵ Furio Jesi, *Mitologie intorno all'illuminismo*, Edizioni di comunità, Milano 1972.

⁴⁶ Furio Jesi, *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Rainer Maria Rilke*, D'Anna, Firenze 1976.

⁴⁷ Furio Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

⁴⁸ Furio Jesi, *La festa. Antropologia, etnologia e folklore*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977.

⁴⁹ Furio Jesi, *Lettura del Bateau Ivre di Rimbaud*, Quodlibet, Macerata 1996.

⁵⁰ Furio Jesi, *Scienza del mito e critica letteraria*, in *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Rainer Maria Rilke*, D'Anna, Messina-Firenze 1976, pp. 22-23.

⁵¹ *Ibidem*.

analisi inerente la genesi, la diffusione, la ricezione delle narrazioni mitiche con lo scopo di svelarne le manipolazioni. A tal proposito compare in quegli anni anche una prima ricerca sulla mitologia antisemita dal titolo *L'accusa del sangue. La macchina mitologica dell'antisemitismo*⁵².

Più tardi invece, nel 1979, oltre a pubblicare *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*⁵³ per Einaudi, Jesi pubblica anche l'opera *Cultura di destra*⁵⁴. Se parliamo di mito germanico e di connessione tra mito, linguaggio e potere, con le varie manipolazioni ideologiche che ne derivano, *Cultura di destra*⁵⁵ è scritto esemplare. In tale opera troviamo Jesi in delle vesti prettamente politiche: egli si pone il difficile compito di indagare il sostrato mitologico e il funzionamento ideologico di idee e linguaggi "feticci", impiegati dai fascismi ma anche in operazioni culturali di intrattenimento, come romanzi o inserti pubblicitari. La riflessione di Jesi è focalizzata in particolare sul rapporto tra letteratura, storiografia e politica tra Ottocento e Novecento e si concentra sulla *cultura di destra* come stile antropologico, fatto linguistico e mondo mentale. La cultura di destra è quella cultura caratterizzata da un particolare rapporto con il passato che si pone come fondamento e legittimazione del presente e del futuro, con un elevato tasso di qualità ideologica e di tecnicizzazione: come vedremo è «la cultura entro la quale il passato è una sorta di pappa omogeneizzata che si può modellare e mantenere in forma nel modo più utile. La cultura in cui prevale una religione della morte o anche una religione dei morti esemplari [...]. Una cultura insomma fatta di autorità e sicurezza mitologica circa le norme del sapere, dell'insegnare, del comandare e dell'obbedire»⁵⁶. La questione politica è istanza urgente degli anni Settanta, ed è per tali ragioni che diventa in un certo senso per necessità la vera protagonista dell'ultima produzione jesiana, anche se fin dall'inizio è tematica non trascurabile che pervade tutta la sua opera⁵⁷.

Per quanto concerne lo stile, forma di esposizione cara a Jesi per la sua produzione letteraria è quella del saggio, scelta che citando Manera: «ha sapore estremamente

⁵² Furio Jesi, *L'accusa del sangue. La macchina mitologica dell'antisemitismo*, introduzione di David Bidussa, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. VII-XL.

⁵³ Furio Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 1979.

⁵⁴ Furio Jesi, *Cultura di destra*, Edizioni Nottetempo, Roma 2011.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Furio Jesi, *Cultura di destra*, Nottetempo, Roma 2011, p. 287

⁵⁷ Cfr. capitolo terzo, pp. 63-85 e capitolo quarto, pp. 86-117.

benjaminiano»⁵⁸. Le varie digressioni che Jesi porta ad argomentazione durante tutta l'esposizione del suo pensiero, spostando quindi l'attenzione dall'asse principale per poi ricomporre nuovamente il discorso, sono una caratteristica programmatica della «tecnica di “composizione” critica di dati e di dottrine, fatti reagire tra di loro, il cui modello metodologico si trova nella formula del conoscere per citazioni (che divengono schegge interreagenti), di Walter Benjamin»⁵⁹. Matura infatti negli anni una scrittura folgorante, capace di unire nelle sue pagine temi estremamente differenti; il critico berlinese è un riferimento importante per la fusione di interessi culturali e politici, per la concezione illuminista del lavoro intellettuale, per l'originalità della scrittura⁶⁰. Nei suoi saggi Jesi, praticando una fenomenologia della cultura, riesce a mettere in funzione anche una critica politica e in tal maniera va a sondare i territori del sacro, della letteratura e del potere. Attraverso questo “metodo compositivo” conduce un'indagine che si pone l'impegno di critica dell'ideologia dal carattere illuminista⁶¹; la ricerca attorno al mito è una critica della cultura che avviene nel segno di un marxismo intellettuale. L'indagine sul concreto funzionamento dei meccanismi della macchina mitologica è considerata la necessità più urgente che egli considera di grande importanza strategica⁶². Compito di ogni intellettuale degno di nota, come ribadito in *Esoterismo e linguaggio mitologico*⁶³, è per Jesi quello di promuovere il rovesciamento, attraverso una battaglia culturale, della tradizionale codificazione della mitologia, storicamente al servizio delle classi dominanti. Studiare il mito significa smontarlo per compiere un'opera di smascheramento e demistificazione, pedagogica e di emancipazione. L'obiettivo è la comprensione del rapporto dinamico che si instaura tra le forme discorsive del mito e le pratiche politico-sociali che ne sono la proiezione, mitologie vissute che si realizzano nella storia e che sono inseparabili da ogni forma di *autorità, potere, violenza*⁶⁴. In tutto ciò la consapevolezza della *religio mortis*⁶⁵ e la

⁵⁸ Cfr. Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, p. 55.

⁵⁹ Furio Jesi, *Mito*, Nino Aragno Editore, Torino 2008, pp. 8-9.

⁶⁰ Cfr. pp. 50-62.

⁶¹ Nel senso di critica che va a rischiarare e illuminare razionalmente: cfr. pp. 34-41.

⁶² Cfr. Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020.

⁶³ Furio Jesi, *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Rainer Maria Rilke*, D'Anna, Firenze 1976.

⁶⁴ Sono le tre accezioni in italiano della parola tedesca *Gewalt*.

⁶⁵ Cfr. Furio Jesi, *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900*, Feltrinelli, Milano 1995; Furio Jesi, *Cultura di destra*, Editori Nottetempo, Roma, 2011; Furio Jesi, *Saggio su Cesare Pavese* in *Il tempo della festa*, Editori Nottetempo, Roma, 2013. Un culto della morte, una visione nichilista dell'esistenza che

vocazione materialista e militante che Jesi non poteva trovare nel mentore Kerényi, caratterizzano invece il marxismo messianico di Walter Benjamin⁶⁶ a cui l'autore si rifà appieno, appunto per questioni tematiche oltre che di metodo⁶⁷.

1.2 Karoly Kerényi: con e oltre la sua figura

Giunti a tal punto della trattazione è necessario soffermarsi maggiormente su questa figura più volte citata quale è Károly Kerényi, che essendo ascendenza rilevante per l'autore merita trattazione maggiore. Si è detto come Furio Jesi sia scrittore complesso posando lo sguardo sulle molte figure che influenzarono il suo pensiero, delineando in maniera fugace le sue varie ascendenze teoriche. Tuttavia la figura di Károly Kerényi non può non essere indagata più a fondo in virtù di alcuni assunti teorici precisi sul mito, i quali si rivelano di considerevole importanza nel *corpus epistemologico* jesiano.

È il 1964 l'anno fatidico in cui Károly Kerényi propose, durante una conferenza a Roma sulla tecnicizzazione del mito⁶⁸, la distinzione in "mito genuino" e "mito tecnicizzato". Questa distinzione è estremamente simile a quella proposta da Ernst Cassirer nel 1948 tra il mito genuino "antico" e il mito tecnicizzato "moderno"⁶⁹. Innanzitutto per lo storico delle religioni ungherese è bene anche precisare la distinzione tra mito e mitologia, altro lascito teorico che verrà da Jesi ripreso e descritto nell'introduzione del saggio del 1972 *Mitologie intorno all'illuminismo*⁷⁰. Il mito è per Kerényi una forza trascendente che plasma la coscienza dell'uomo arcaico: esso sorge come una forma spontanea della psiche, prodotto da una facoltà immaginativa. Si presenta come il precedente logico e il presupposto che fonda la realtà, Kerényi lo intende come il goethiano *Urphänomen*, ovvero "fenomeno originario"; la mitologia, dunque l'insieme di racconti sul mito, è invece presentata come un sistema ideologico capace di innervare la totalità della vita

secondo Jesi avrebbe influenzato autori come Karoly Kerényi, Thomas Mann, Cesare Pavese e tutti gli intellettuali post-romantici.

⁶⁶ Sul rapporto con Walter Benjamin mi soffermo più avanti: cfr. pp. 50-62.

⁶⁷ Propria di Walter Benjamin è la *teoria della secolarizzazione* che prende atto del venir meno dell'esperienza del sacro nella modernità; la concezione del simbolo, capace di sintetizzare il finito sensibile e l'infinito sovrasensibile, lascia il posto a una rivalutazione dell'allegoria come forma espressiva che sancisce la finitezza umana e delinea la crisi della metafisica tradizionale.

⁶⁸ Conferenza sulla tecnicizzazione datata 1964 a Roma. Karoly Kerényi, *Dal mito genuino al mito tecnicizzato*, in *Atti del colloquio internazionale su «Tecnica e castica»*, Istituto di studi filosofici, Roma 1964.

⁶⁹ Ernst Cassirer, *Linguaggio e mito*, trad. it. di G. Alberti, SE, Milano 2006.

⁷⁰ Furio Jesi, *Mitologie intorno all'illuminismo*, Lubrina, Bergamo 1990.

della comunità. L'attività mitopoietica e culturale altro non è che oggettivazione del *mito genuino*, il mito in sé, ovvero vitale, comunitario e attivo, un ineluttabile intervento dell'uomo sull'intuizione del divino attuato in tutte quelle forme artistiche che sono la danza, la pittura, la preghiera, il canto e molte altre. Il *mito tecnicizzato* è invece l'elaborazione strumentale di immagini mitiche che persegue determinati obiettivi servendosi del loro potenziale emotivo e comunicativo. È il mito di cui fa uso la propaganda politica per attirare consenso: è stravolgimento di quello che è appunto il mito genuino, di cui un esempio calzante e affine alla narrazione jesiana è proprio quello della cultura di destra⁷¹. Era questa la tecnicizzazione del mito per Kerényi, un vero e proprio impiego e stravolgimento del mito al servizio di un progetto politico.

Si evince dunque in maniera nitida dalla descrizione kerényiana come i miti genuini non abbiano la caratteristica di fissarsi in una formulazione chiusa e identica a se stessa ed esprimano l'accadere non intenzionale di una interpretazione del mondo non particolaristica, ma in grado di connettere ai caratteri comuni dell'essere umano chi entri in contatto con essa⁷². Si manifesta in maniera altrettanto chiara, anche se non del tutto esplicitata da Kerényi, la traccia in negativo da cui si ricava il profilo del mito tecnicizzato, il quale è dunque intenzionale, voluto, progettato; tende a chiudersi in espressioni identiche e immutabili ed è sempre legato all'identità di un gruppo contro altri⁷³.

Questo schema interpretativo del fenomeno mitologico viene ripreso e rielaborato da Jesi in *Mito e linguaggio della collettività*⁷⁴, saggio di *Materiali mitologici*⁷⁵, tra l'altro a Kerényi dedicato, definendo l'azione del mito genuino come quella di una paradossale diga che sorge dall'inconscio e fa sì che la coscienza non anneghi in esso. Secondo Jesi in altri termini, il mito genuino è un'immagine prodotta dall'inconscio, intessuta di *logos*, ossia di linguaggio, o ancora di espressione articolata che lo traduce in una serie di significati condivisibili dagli uomini, i quali vengono destati a se stessi dal partecipare ad un'essenza comune. Il mito, in questo senso, è inteso, in modo eminentemente umanistico, come luogo simbolico in cui si realizza un equilibrio tra conscio e inconscio,

⁷¹ Cfr. capitolo quarto, pp. 86-117.

⁷² Cfr. pp. 76-82.

⁷³ Cfr. pp. 76-82, pp. 87-90 e pp. 90-98.

⁷⁴ Furio Jesi, *Mito e linguaggio nella collettività*, in *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino 2001, pp. 33-44.

⁷⁵ Furio Jesi, *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino 2001.

con una loro reciproca apertura, che a sua volta si traduce in equilibrio e armonia della collettività. Contrariamente a questo processo formativo, che secondo Jesi è garantito da un contatto con il mito genuino, si oppone l'azione del mito tecnicizzato: «il mito tecnicizzato sopprimendo il valore collettivo e oggettivo del processo conoscitivo e linguistico, riconduce l'uomo allo stato di sonno e apre la via al predominio dell'inconscio».⁷⁶ Nel mito tecnicizzato «il passato rievocato è solo una sopravvivenza deforme, soggettiva, nella quale i tecnicizzatori hanno proiettato le loro colpe e i loro “mali” per disporre di un precedente mitico di essi, efficace come strumento politico».⁷⁷ Jesi in queste pagine riporta come esempio la questione del nazi-fascismo, espressione della cultura di destra e del mito tecnicizzato; caso emblematico di un rapporto di tipo strumentale con il proprio passato che viene reinventato e posto al servizio di un culto della morte⁷⁸. Era appunto di fronte alla violenza totalitaria e al suo vasto impiego di strumenti di propaganda che veicolavano materiali storici plasmati, che Jesi si poneva la questione etica e civile, prima ancora che scientifica, di individuare i caratteri del mito genuino per fornire degli strumenti critici che permettessero di neutralizzare le distorsioni ideologiche.

Se dunque nella metà degli anni Sessanta Jesi si esprimeva ancor in debito e continuità con l'insegnamento di Kerényi, il quadro si complica poco tempo dopo e nel 1968 si delinea la presa di distanza tra i due intellettuali, i quali interrompono ogni rapporto personale.

La posizione di Jesi sul mito si fa sempre molto articolata e come prima evidenziato rimanda ad un posizionamento etico e politico nei confronti del sociale⁷⁹; la posta in

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Cfr. pp. 82-85, pp. 87-90 e pp. 90-98. Cfr. Furio Jesi, *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900*, Feltrinelli, Milano 1995; Furio Jesi, *Cultura di destra*, Editori Nottetempo, Roma 2011; Furio Jesi, *Saggio Cesare Pavese e il mito in Il tempo della festa*, Editori Nottetempo, Roma 2013. La cultura in cui prevale una “religione della morte” è quella in cui si dichiara che esistono valori non discutibili, una cultura fatta di autorità e sicurezza mitologica circa le norme del sapere, dell'insegnare, del comandare, dell'obbedire. Un esempio nell'ottica di Jesi è rappresentato dalla cultura di destra, in particolare nel periodo nazi-fascista, teatro privilegiato in cui entra in scena la religione della morte. In aggiunta, la maggior parte del patrimonio culturale, anche di chi oggi non vuole affatto essere di destra, è residuo culturale di destra.

⁷⁹ Una prospettiva in realtà condivisa da entrambi tant'è che Kerényi in una lettera a Jesi del 1967 scrive: «“Il mito è il mito dell'uomo” e questo genitivo va inteso come *genitivus subiectivus* e *objectivus*. Ho seguito con grande partecipazione il Suo lavoro intorno al problema del mito genuino, poiché sebbene Lei abbia scelto come esempio “miti tedeschi”, quella fatica tocca – come Ella dice con tanta penetrazione nella Sua lettera – il Suo proprio problema. Collegare in questo modo il proprio problema con il problema generale non è illegittimo e trova fondamento nell'oggetto stesso: proprio perché il mito è sempre mito

gioco è decisiva per i due studiosi ed è proprio sul terreno socio-politico che avviene la brusca rottura tra i due, una rottura che però, come da Jesi dichiarato, sarebbe riduttivo leggere semplicemente in termini di adesione a due parti politiche avverse⁸⁰. Sono infatti in gioco, ancor di più, una concezione del tempo storico, della memoria, della tradizione, dell'uomo. L'urgenza insieme politica, civile e intellettuale che muove la ricerca di Jesi è espressa proprio nel rilievo problematico che egli muove a Kerényi in riferimento alla legittimazione di un umanesimo fondato sul rapporto con il mito, cui sarebbe funzionale la teoria del mitologo ungherese e che svelerebbe, anch'esso quindi, il rischio di una tecnicizzazione del mito, più o meno consapevole. Kerényi infatti, come poc'anzi affermato, sosteneva che l'unico mito esistente fosse quello goethiano inteso come *Urphänomen*, la cui esperienza nella modernità non è più data all'uomo. Per questo motivo nell'ottica kerényiana non era più possibile parlare di mito nel contesto moderno, bensì solo di mitologia; anche se, affermava lo stesso Kerényi, vi è in realtà anche nella modernità una possibilità di accesso al mito genuino, una possibilità che tuttavia è elitaria. Una partecipazione al mito è effettivamente possibile ma solo per pochi, la comunità non riesce ad accedervi, l'unico accesso ad esso garantito è consentito solo ad un ristretto gruppo di "eletti", che Kerényi individua nei poeti e nei mitologi⁸¹. La massa invece nell'ottica del mitologo ungherese non è in grado e per Jesi quest'accessibilità al mito dei pochi rientra nella cultura di destra perché prevede il contatto con esso solo a condizione dell'esclusione dei molti. Ne consegue come l'uomo comune possa fare esperienza del mito, ma solo del mito tecnicizzato; l'unico mito che affiora nella modernità per Kerényi è quello stravolto dall'uomo per i propri fini, sociali-culturali-politici⁸².

dell'uomo. E ciò è anche nel senso dell'umanesimo, come io lo intendo». Furio Jesi, Karoly Kerényi, *Demone e mito. Carteggio 1964-1968*, Quodlibet, Macerata 1999, p. 111.

⁸⁰ Karoly Kerényi, conservatore, definì al contrario le posizioni teoriche di Jesi che emergono nel saggio *Cesare Pavese. Il mito e la scienza del mito* di matrice italo-comunista. Jesi invero rivendicava la sua adesione al marxismo rimproverando al maestro di averlo criticato personalmente essendo i due nei confronti delle radicalizzazioni rivoluzionarie storiche su due fronti completamente opposti.

⁸¹ Su questo passaggio mi soffermo maggiormente in virtù del collegamento con la macchina mitologica più avanti: cfr. pp. 76-82. L'uomo moderno non può più "accedere" al mito genuino per Kerényi, perché quest'ultimo per l'uomo "normale", "medio", per la "massa" non esiste più. L'unico eletto nell'ottica kerényiana che riesce ancora ad accedervi ed a parteciparvi è il poeta o il mitologo.

⁸² Per tali ragioni la mitologia, ovvero l'indagine circa il linguaggio usato dal mito che lo circonda senza mai fissarlo in qualcosa di definito e chiuso, è sistema ideologico per Kerényi.

Se quindi è da accogliere secondo Jesi l'ammonimento kerényiano nei confronti del mito tecnicizzato, esso va portato avanti fino a investire lo stesso gesto di Kerényi, che non sarebbe consapevole della possibilità che anche la sua idea di accesso al mito, e con essa la sua distinzione tra umanesimo e ideologia, possano invece nascondere un nucleo ideologico e quindi una strumentalità, seppur sublimata.⁸³ Questo sguardo critico radicale che Jesi è venuto maturando in quegli anni, prende partito per la storia e per le sue articolazioni come unico ambito di azione e conoscenza dell'uomo compreso nella sua finitezza⁸⁴. Viene rivolto dallo studioso torinese anche nei confronti della prospettiva teorica del maestro al quale rimprovera appunto l'atteggiamento da "tecnicizzatore", atteggiamento che Kerényi riesce sempre a occultare e mascherare umanisticamente, afferma Jesi.

La distinzione del mito nelle sue due diverse accezioni è significativa e peserà non poco nello sviluppo della "macchina mitologica" come teoria della "produzione" di verità che affronteremo nei prossimi capitoli. L'approccio di Jesi agisce dunque soprattutto in funzione critica rispetto ad ogni presunzione di attingimento di una purezza prima, per quanto accorta e vigile possa darsi in narrazioni collettive come in teorizzazioni scientifiche. Anche se le dimensioni della genuinità e della tecnicizzazione forse non sono divisibili secondo una linea netta, la contaminazione è di fatto un'insidia che si presenta quasi sempre. Necessariamente, gli esseri umani non possono mai essere certi che nelle loro mani vi sia "il" mito sorgivo e genuino. Possono invece essere certi di incontrare solo sopravvivenze mitologiche, materiali, narrazioni che rimandano ad altri materiali. La possibilità di una rendita di posizione e di una tesaurizzazione del prodotto mitologico interviene in ogni momento si presuma di astrarlo dalle pratiche e dalle forme di vita degli uomini. Nell'ottica jesiana, ma anche kerényiana, per autori come Ernst Cassirer, Thomas Mann e Theodor W. Adorno l'assalto nazista, riprendendo l'esempio del totalitarismo, è reso possibile proprio dalla riaffermazione del pensiero

⁸³ Esplicitazione pp. 76-82.

⁸⁴ Per Jesi, influenzato dal marxismo, il mito non è luogo manifesto della religione, bensì rappresenta forma ideologica. Per Kerényi era invece la mitologia a rappresentare sistema ideologico. Con il termine "religione" si prende in considerazione non nella sua accezione dottrinale, come culto determinato da contenuti di una fede, ad esempio la religione cristiana, protestante, monoteista, politeista e così via. Bensì ci si riferisce al rapporto variamente identificabile in regole di vita, sentimenti e manifestazione di omaggio, venerazione e adorazione, che lega l'uomo a quanto egli ritiene sacro o divino.

Kerényi al contrario di Jesi portava avanti lo stendardo di un mito nella sua accezione classica, che quindi rappresentava verità incontaminata dalla sfera politica attraverso la quale il mito diventa invece falsità.

mitico, si parla ovviamente di mito tecnicizzato, avendo esso la capacità di sollecitare le masse attraverso l'immaginazione, assieme alla forza⁸⁵. Questo passaggio risulta interessante in prospettiva antropologico-sociale dove viene dunque messa in dubbio da Jesi l'esistenza di un mito autentico che, dopo, verrebbe quasi sempre tecnicizzato. Nella stratificazione storica che comporta un *corpus* testuale i racconti mitologici di ogni tempo risultano sempre, se non altro in parte, tecnicizzati, frutto quindi delle strutture politiche-economiche-sociali. Tanto è vero che proseguendo con la riflessione che Jesi sviluppa a partire dagli anni Settanta sui "materiali mitologici"⁸⁶ dimostra come quest'ultimi siano il diretto risultato di questa macchina socio-culturale che produce identità individuali e collettive e che funziona come strumento di comunicazione al servizio delle idee. Ciò è processo dinamico di utilizzazione del mito, posto in atto intenzionalmente per ottenere concreti effetti di azione sociale e in particolare politica.

Vediamo affacciarsi quindi, in funzione critica, il richiamo alla storia, esercitata anche nella forma della storia della storiografia sul mito: Jesi vuole comprendere come la cultura tedesca in un ciclo temporale che va da Friedrich Hölderlin a Stefan George abbia contribuito a trasformare la cultura erede della civiltà classica nel fondamento di "orrori" e della "tragica ambiguità morale" della seconda guerra mondiale. Jesi, come prima rimarcato, si allontana dal proprio mentore per il quale l'orizzonte del mito è di ordine metafisico: egli lo risolve invece in una sorta di inconscio sociale e culturale.

Ecco un passo emblematico che riassume con vigore quanto siamo venuti scoprendo in merito all'operare jesiano sulla soglia degli anni Settanta: unità di impegno politico e intellettuale, attenzione al tempo storico e al ruolo che vi svolgono le narrazioni mitologiche più che all'essenza nascosta del mito ed infine una vigilanza sui rischi ideologici interni ai discorsi degli stessi studiosi del mito.

Io non mi propongo affatto di accedere in qualsiasi modo, con i miei scritti, al nucleo del mito collettivo e non: prima di tutto perché credo che ciò non sia possibile. Il mito è nascosto dentro la mitologia, dentro la "macchina mitologica", la quale lo ripara tanto bene dall'esterno che potrebbe anche darsi che non esistesse. Quello che io intendo fare, e che ritengo moralmente doveroso, è studiare il

⁸⁵ Károly Kerényi, Furio Jesi, *Demone e mito. Carteggio 1964-1968*, Quodlibet, Macerata 1999, pp. 58-61.

⁸⁶ Cfr. capitolo secondo, pp. 25-62.

funzionamento della macchina mitologica, la quale funziona anche nei discorsi degli ermeneuti. Il mio lavoro è qualcosa di simile alla ricognizione circa i particolari di un campo di battaglia: nella battaglia siamo coinvolti tutti (e dobbiamo sapere di esserlo), e l'atteggiamento che assumiamo o assumeremo nella battaglia trascende di gran lunga la nostra abilità di ricognitori circa le buche del terreno su cui si combatte o si combatterà.⁸⁷

Necessità che il lavoro intellettuale e storiografico riesca ad assumere la propria determinatezza e la propria responsabilità in rapporto alla produzione di feticci identitari, mitologie e false universalità attorno a cui si coagulano narrazioni mitologiche che sono incubatrici di violenza. Il lavoro storiografico è sempre eccedente rispetto alla produzione di sapere, perché il sapere esercita effetti di potere di cui si deve essere consapevoli e il cui problema deve essere costantemente presente. Ma, si tratta ora di vedere la maniera in cui Jesi affronta la decostruzione dell'oggetto mitico, mettendo in campo il modello concettuale della «macchina mitologica».

⁸⁷ Lettera a Giulio Schiavoni, 26 giugno 1972, in *Carteggio Jesi/Schiavoni*, a cura di Giulio Schiavoni, in *Immediati dintorni. Un anno di psicologia analitica*, Lubrina, Bergamo 1989, pp. 330-331.

CAPITOLO SECONDO

LA RIFLESSIONE JESIANA SUL MITO E IL MODELLO DELLA MACCHINA MITOLOGICA

Furio Jesi, come abbiamo constatato nel capitolo precedente, scegliendo Károly Kerényi come suo maestro intellettuale, ne subisce l'influenza e ne accetta la distinzione tra *mito*, inteso come origine, e *mitologia*, ovvero i racconti sull'origine. Inoltre riflette criticamente intorno alla distinzione proposta da Kerényi tra *mito genuino* e *mito tecnicizzato*, distinzione che affiora nel momento in cui la condivisione socio-culturale di simboli di natura religiosa diventa oggetto di strumentalizzazione politica e strategia di dominio della memoria. Cercando tuttavia di distinguersi dal maestro, Jesi formula nei primi anni Settanta quello che può essere definito a tutti gli effetti un modello epistemologico che decide di denominare *macchina mitologica*⁸⁸. Attraverso quest'ultima, come vedremo, l'autore va a sostituire criticamente la nozione di mito che le teorie di impostazione metafisica considerano come manifestazione di forze extra umane che afferrano la coscienza dell'uomo, alludendo a verità del tutto inaccessibili. Essendo il mito generalmente riconosciuto come dotato di valore metafisico, certifica come realtà i suoi contenuti nei sistemi culturali in cui è attivo attraverso le credenze e le azioni di chi confida nella sua esistenza e in esso si riconosce, consolidando in tal modo la propria identità. Posizione dalla quale Jesi si distacca e con cui si pone in forte contrasto. Quella del mito, configurandosi come scienza del *non-esserci*, è scienza di qualcosa che ha uno specifico modo d'essere nell'immaginario e assume importanti significati di ordine esistenziale. Quale che sia il loro contenuto, i miti circolano accreditandosi anche come verità di ordine superiore talvolta generando conseguenze, soprattutto in campo politico; campo nel quale, se il mito viene manipolato e tecnicizzato, le conseguenze possono rivelarsi anche negative.⁸⁹

Quando la scienza storica si confronta con il mito, incontra un oggetto sfuggente che le è logicamente estraneo. Nelle diverse elaborazioni teoriche fatte dai diversi studiosi tra Ottocento e Novecento con cui si confrontò Jesi, il mito risulta di volta in volta essere un prodotto della fantasia, soggetta appunto a varie interpretazioni. Ed è proprio in questo

⁸⁸ Cfr. pp. 41-45. Jesi formula tale modello proprio in risposta e in opposizione al modello teorico del maestro. La macchina mitologica sarà la chiave teorica proposta da Jesi a Kerényi per comprendere il perché il mito nella modernità è sempre mito tecnicizzato.

⁸⁹ Cfr. pp. 18-24 e capitolo terzo pp. 63-85.

tipo di teorie che assegnano al mito un valore di stampo metafisico⁹⁰ che emerge in tutta la sua essenza la cultura di destra novecentesca, che affronteremo in maniera più approfondita nel quarto capitolo⁹¹. Non bisogna parlare di mito ammettendone l'esistenza, scrive Jesi. Non bisogna, perché il mito nell'ottica dell'autore non esiste: se ammetto la sua esistenza in realtà sto alludendo ad un carattere metafisico. Possiamo ammetterne l'"esistenza" solo se siamo consci e consapevoli del fatto che sia un prodotto, appunto inconoscibile, del meccanismo di produzione della macchina mitologica⁹². Esattamente quando il mito viene considerato come verità sovraumana, occulta, eterna può inserirsi appieno nel quadro della mistica del potere⁹³, quindi in quel sentimento di contemplazione e venerazione della dimensione del potere⁹⁴. Ciò che Jesi vuole sottolineare è la distanza tra lo studioso e l'oggetto della propria ricerca, quindi in tal caso tra il mitologo ed il mito, fino a considerare il mito stesso come il "ciò che non c'è" e di conseguenza portando la "scienza del mito" ad essere una "scienza del non esserci" o "scienza che non c'è"⁹⁵. Nel pensiero di Jesi il mito si presenta dunque per via

⁹⁰ Un valore ultimo, assoluto, occulto, inaccessibile che rimanda quindi ad un mito inteso come verità al di là, sovraumana. Esplicitazione in nota 95, cfr. Luigi Alfieri, *La scienza del mito che non c'è*, in Ferruccio Masini-Giulio Schiavoni, *Risalire il Nilo. Mito fiaba allegoria*, Sellerio, Palermo 1983, p. 193.

⁹¹ Cfr. capitolo quarto, pp. 86-117.

⁹² Cfr. pp. 34-41.

⁹³ Con *mistica del potere* Jesi vuole indicare quel sentimento di contemplazione, venerazione o adorazione proprio della mistica in generale di una dimensione, generalmente sacra, in questo caso specifico del potere. Dunque un credo vero e proprio della prassi politica, in tal caso della politica dei regimi totalitari. Tuttavia ne parla non solo in termini "fascisteggianti" ma anche in termini arendtiani, ovvero mistica come mitizzazione del potere. Un potere che se e quando viene mitizzato porta con sé i tratti della *Gewalt*. Nell'ottica di Hannah Arendt la violenza entra in gioco proprio quando il potere viene mitizzato.

⁹⁴ Affinché, in ambito politico, un ideale o un indirizzo spirituale possa illuminare la condotta di un partito o di una nazione, si è dato luogo a correnti di pensiero come quelle del misticismo nazista o della mistica fascista.

⁹⁵ Cfr. Luigi Alfieri, *La scienza del mito che non c'è*, in Ferruccio Masini-Giulio Schiavoni, *Risalire il Nilo. Mito fiaba allegoria*, Sellerio, Palermo 1983, p. 193. Luigi Alfieri in questo volume, propone una prima disamina della ricerca di Jesi dopo la sua scomparsa. Ha riorganizzato e sviluppato l'analisi jesiana individuando diverse declinazioni dello statuto del mito indicato dalla formula mito = non-esserci. In sintesi, la scienza del mito può essere definita scienza di ciò che non c'è in quanto il mito è concepito come: *non verità (a), verità altrui (b), verità estranea alla ragione (c-d), verità sovraumana e trascendente (e), verità perduta (f)*: «non-verità o verità che è altrove (in altro luogo, o in altro tempo, o al di là di ogni tempo e di ogni luogo)». Seguendo questo schema il mito risulta interpretabile in modo razionale oppure irriducibile alla razionalità (*a-b*; ad esempio in Frazer e Lévy-Bruhl); oppure una verità profonda e inconscia, individuale o collettiva, ma di cui non è immediatamente comprensibile il senso (*c*; Freud, Jung, Kerényi). Se il mito è "vero", lo è solo nel suo ambiente, è espressione di un contesto in risposta a bisogni ed esigenze: la sua verità è relativa, culturalmente condizionata e valida all'interno del gruppo umano che la esprime ed è problematica per la ragione storica (*d*; de Martino).

Entrano in gioco con (*e*) ed (*f*) le teorie di ordine metafisico, che sono quella che interessano alla suddetta dissertazione. Vi è considerazione del mito come verità sovrumana e «perenne, sottratta ad ogni condizionamento storico e culturale», «verità occulta» che «possiede, "afferra" coloro che si aprono ad

negativa e nella sua assenza, distante dallo studioso e sepolto nel passato, viene definito da Jesi una *non-sostanza*, poiché mai realmente conoscibile ed esperibile; è un oggetto fantasma e lo studioso, secondo una lettura della mitologia che si appoggia a Kerényi, Cassirer, Mann e Benjamin⁹⁶, lo deve sottrarre alla tecnicizzazione e alle manipolazioni ideologiche, così che lo studioso stesso non si confonda «con l'elaborazione dottrinale e con la mistica del potere»⁹⁷. Invero, afferma Jesi, ogni mito ha preciso modo di essere nell'immaginario, certifica nella realtà i suoi contenuti attraverso credenze e azioni, assumendo importanti significati di ordine esistenziale e, nella modernità e non solo, questo significato comunitario e vitale si presenta come testimonianza di una cultura che porta i tratti di una "religione della morte"⁹⁸.

2.1 Una nota sulla scrittura jesiana

Prima di condurre la nostra ricerca sull'interpretazione jesiana del mito e sul modello epistemologico della macchina, risulta interessante soffermarsi su alcune caratteristiche della scrittura saggistica di Jesi, in relazione sia agli ambiti problematici indagati, sia alle influenze che allo stile espositivo. David Bidussa, studioso che più di ogni altro ha indagato la creatività della proposta jesiana nell'ottica dell'analisi storica, afferma:

la scrittura e la ricerca di Furio Jesi sono interessanti non solo per l'oggetto di indagine che presentano, ma per come lo analizzano, lo costruiscono in quanto oggetto vero e proprio, per le discipline che attivano e per le domande di metodo che propongono alla storiografia, intesa come indagine sulle culture, sul rapporto tra cultura e azione, ovvero una storia sociale delle idee⁹⁹.

esso» grazie a presunte qualità carismatiche e/o "razziali" (e; *Evola*). Distinguibile da questa è l'altra concezione del mito secondo la quale è "verità inaccessibile o perduta" (f; *Eliade*).

⁹⁶ Studiosi come Karoly Kerényi, Ernst Cassirer, Thomas Mann e Walter Benjamin trattarono tutti il mito come verità profonda e inconscia di cui non è immediatamente comprensibile il senso, la cui sostanza non è dunque immediatamente conoscibile all'uomo, bensì a lui aliena.

⁹⁷ Furio Jesi, *Mito*, Nino Aragno Editore, Torino 2008, p. 8.

⁹⁸ Cfr. Luigi Alfieri, *La scienza del mito che non c'è*, p. 192, n. 6 e Cfr. Furio Jesi, *Cultura di destra*, Edizioni Nottetempo, Roma, 2011, p. 42, p. 111 e p. 142; Furio Jesi, *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900*, Feltrinelli, Milano 1995; Furio Jesi, *Cultura di destra*, Editori Nottetempo, Roma 2011; Furio Jesi, *Saggio Cesare Pavese e il mito in Il tempo della festa*, Editori Nottetempo, Roma 2013. Cfr. pp. 18-24 ed esplicitazione pp. 82-85 e pp. 87-90.

⁹⁹ David Bidussa, *Ricerca storica e questione del mito* in "Nuova corrente" 56, Milano 2009, p. 151. Si veda anche, David Bidussa, *Mito e storia in Furio Jesi*, in "Humanitas", n. 4, Brescia 1995, pp. 585-602.

Si rivela quindi di assoluta importanza il sempre maggiore interesse che Jesi ha riservato alle sopravvivenze della mitologia in età moderna ed in particolare alla loro funzionalizzazione in chiave identitaria. Nel compiere questa operazione, che per Jesi è insieme intellettuale e politica, l'autore forgia una pratica che, oltre agli strumenti del mitologo, impiega quelli dell'antropologo e dello storico della cultura in un laboratorio teoretico che è tra i più originali degli anni Settanta. La singolarità del suo lavoro risiede in primo luogo negli oggetti di studio che egli pone al centro delle proprie indagini, tra i quali il nesso tra la visione della guerra come sacrificio e l'identità di una comunità, la simbologia funeraria in rapporto all'azione politica, l'esaltazione dell'eroismo, il linguaggio delle collettività, la questione della festa nella modernità, la fondazione del discorso nazionale. In sostanza Jesi si è impegnato in una ricerca globale sulle forme moderne e contemporanee del potere, o meglio dei poteri, della loro diffusione e del loro nesso con le forme del sapere e con la produzione di immaginario.¹⁰⁰

Nelle sue ricerche, percorrendo una via alternativa, Jesi è mosso da una convinzione profonda relativa alla pervasività di mitologemi¹⁰¹ nella vita sociale degli individui: secondo l'autore, la dimensione mitologica e simbolica attraversa costantemente l'esistenza umana. Il «mitologema» è infatti, secondo la definizione fornita da Kerényi che Jesi riprende e rilegge criticamente, «l'elemento minimo riconoscibile di un complesso materiali mitologici che viene continuamente rivisitato, plasmato e riorganizzato ma che nella sua essenza mantiene la stessa storia originaria, lo stesso racconto primordiale»¹⁰². «Il mitologema è il modello archetipo che, arricchito da elementi propri di una cultura, dà origine al mito»¹⁰³.

La finitezza degli uomini e il loro essere animali linguistici li pone nella condizione di produrre significati condivisi che stabilizzino la loro soggettività, la quale è naturalmente esposta all'ignoto e all'incertezza. E qui si delinea il compito della critica jesiana, riportare le produzioni dell'attività mitopoietica umana e sociale nell'alveo

¹⁰⁰ David Bidussa, *La macchina mitologica*, in "Immediati dintorni. Un anno di psicologia analitica", Lubrina Editore, Bergamo 1989, p. 304.

¹⁰¹ Mitologemi: termine utilizzato per indicare il nucleo originario di un mito, di cui i singoli miti tradizionali sono sviluppi o varianti; oppure per designare le idee o formule che assumono valore di mito sociale o politico.

¹⁰² Karoly Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1983, pp. 15-17.

¹⁰³ Ivi, pp. 15-17.

della loro natura finita, svelandone la pragmaticità per sventarne le assolutizzazioni mortifere. Un corollario decisivo di questa impostazione, che si è articolata, seppure in forma non lineare, come una «nuova scienza della cultura»¹⁰⁴, è per Jesi l'idea che narrazioni mitologiche, come già affermato, innervino qualunque forma di supremazia, sia questa politica, economica, religiosa.¹⁰⁵ E a partire da questo assunto per Jesi lo studioso del passato deve quindi fare i conti con caratteri mitologici, storicamente determinati, che attraversano le esperienze umane. Una produzione dunque che si va a posare su quelli che Jesi stesso chiama «sfondi irrazionali della razionalità»¹⁰⁶, le logiche emotive e immaginative che attraversano lo stesso pensiero umano.

Se questo è lo spettro degli ambiti di indagine, e se le discipline che si incrociano nell'operazione jesiana sono diverse ma al contempo confluenti nella complessa prospettiva di una nuova antropologia storica, bisogna ribadire quali siano state le fonti e i materiali che Jesi ha privilegiato¹⁰⁷. Per rimanere agli ambiti di ricerca affrontati nel presente lavoro, si vedrà come Jesi si sia mosso soprattutto analizzando opere principalmente ma non esclusivamente di area germanica. Egli ha rivolto la propria attenzione a classici dell'Ottocento e del Novecento ma nello stesso tempo ha trattato materiali di letteratura popolare ritenuti significativi in relazione all'immaginario sociale. Oltre a questi, egli ha indagato mensili e settimanali da cui ha tratto indicazioni sul funzionamento mitologico nella sua declinazione linguistica. Inoltre nel suo laboratorio, impiegati essi stessi come fonti da cui trarre indicazioni su alcune modalità dello sguardo rispetto all'alterità e al passato, figurano testi di antropologi e di storici del mito: l'opera di decostruzione jesiana ha anche il passo di una storia della storiografia che si occupa di mitologia, religioni, tradizioni popolari. In ognuna di queste fonti Jesi è stato in grado di isolare la rete di rimandi simbolici, le loro

¹⁰⁴ Su questi aspetti dell'opera jesiana e in particolare sulla teoria della macchina mitologica come proposta di indagine della produzione culturale delle società intese come testi che costantemente vivono ricreando il passato, tramite la sua ricezione attiva, si veda Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, pp.89-109.

¹⁰⁵ In queste intuizioni relative all'impossibilità di cogliere un'essenza del potere che invece si esprime in una serie disseminata di narrazioni e macchine testuali, si può notare una certa vicinanza con le posizioni di Michel Foucault, anche se è necessario precisare che in questo ambito Jesi non ha mai prodotto una teorizzazione organica.

¹⁰⁶ Si veda l'intervista del 1978 in occasione della nuova edizione de *Il tramonto dell'Occidente* di Spengler curata dallo stesso Jesi. Furio Jesi, *Microscopio e binocolo sulla cultura di destra*, in "Riga", p. 201.

¹⁰⁷ Cfr. capitolo primo, pp. 5-24.

connessioni testuali e contestuali, i loro orizzonti di senso creando una produzione letteraria che presenta una considerevole varietà tematica.¹⁰⁸

2.2 Scienza del mito come storia della storiografia, una concezione antimetafisica

Tutto questo è per me oggi il significato della parola mito. Una macchina che serve a molte cose, o almeno il presunto cuore misterioso, il presunto motore immobile e invisibile di una macchina che serve a molte cose, nel bene e nel male. È memoria, rapporto con il passato, ritratto del passato in cui qualche minimo scarto di linea basta a dare un'impressione ineliminabile di falso. Ed è violenza, mito del potere; e quindi anche il sospetto mai cancellabile dinanzi alle evocazioni di miti incaricate di una precisa funzione: quella innanzitutto di consacrare le forme di un presente che vuole essere coincidenza con un "eterno presente".¹⁰⁹

Questo assunto, tratto da *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su R. M. Rilke*¹¹⁰, è la risoluzione riguardante il mito a cui Jesi perviene durante la sua ricerca.

Ciò che ora va trattata è la riflessione che lo fece giungere a tale conclusione, frutto di un percorso iniziato con l'opera *Mito*¹¹¹.

*Mito*¹¹², pubblicata nel 1973, vuole essere:

una storia della riflessione sul mito, sul significato che tale termine ha avuto, dalla Grecia antica, attraverso il Rinascimento, l'illuminismo e il romanticismo, sino alle moderne teorie del XX secolo, dipanando un dotto mosaico di metamorfosi e interpretazioni.¹¹³

Il testo dunque si pone il difficile compito di indagare la costituzione stessa della nozione di mito e percorre le linee di una storia culturale della mitologia, intesa come studio comparativo del complesso di racconti mitologici di determinate civiltà¹¹⁴, dal mondo antico, per poi arrivare attraverso il Rinascimento, all'età contemporanea. Il mitologo torinese, rifacendosi criticamente alla nozione di mitologema del maestro, giunge a

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ Furio Jesi, *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su R.M. Rilke*, Quodlibet, Macerata 2002, pp.23-24.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ Furio Jesi, *Mito*, Nino Aragno Editore, Torino 2008.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ Giulio Schiavoni, *Contro l'ipnosi della «macchina mitologica»*, in Furio Jesi, *Mito*, Nino Aragno Editore, Torino 2008, p. 194.

¹¹⁴ Cfr. capitolo primo, pp. 5-24.

mostrare l'inconoscibilità di una presunta scienza del mito, affermando che il mito in sé e per sé non esiste e lo fa attraverso l'esposizione critica delle diverse soglie storiche e teoriche che nel tempo lo hanno reinventato. Individuare il ruolo della mitologia nei vari e diversi momenti storici significa riconoscere la distanza da un'interpretazione del mito in termini metafisici e proporre una teoria interpretativa ben radicata nella storia e consapevole del rischio della strumentalizzazione ideologica. Proprio questo è il più importante insegnamento kerényiano: una «frattura profonda, dinanzi al mito tra noi e gli antichi»¹¹⁵. «La mitologia *in flagranti* è assolutamente remota dalle nostre imprese gnoseologiche scientifiche oltre che dalle nostre esperienze quotidiane»¹¹⁶. L'unica scienza possibile del mito, afferma Jesi riprendendo il maestro, è la storia della storiografia delle teorie mitologiche perché una volta conclusa l'era del mito, inteso come veicolo di esperienza religiosa, l'unico accesso al mito è quello dello studio, uno studio che però non sarà mai del mito *in flagranti* ma dei racconti sul mito, ovvero della mitologia¹¹⁷. Conoscere la mitologia, intesa come complesso di racconti mitologici, significa studiarla cogliendola nelle sue varie metamorfosi storiche.¹¹⁸

L'unica rigorosa scienza del mito che sia alla portata dell'uomo moderno è in realtà una scienza della presunta "scienza del mito": una scienza che studi i diversi approcci e i diversi modelli gnoseologici posti in atto nei confronti di ciò che è stato chiamato "mito". E in altri termini: nell'ambito della "storia del mito" l'unica scienza oggi possibile è la storia della storiografia. L'oggetto in sé delle presunte "scienza e storia del mito", dunque il mito, sfugge a qualsiasi conoscenza scientifica perché è una sorta di oggetto fantasma che, non appena accenna a concretarsi in una data ipostasi, rinvia implicitamente la conoscibilità della sua essenza a un'ipostasi precedente e inaccessibile, oggi perduta.¹¹⁹

Nello specifico il "mito" ha le sue origini nell'antica Grecia dove sarebbe più corretto parlare di *mythos*, il quale è da intendersi come «forma elementare di rapporto con

¹¹⁵ Furio Jesi, *Mito*, Nino Aragno Editore, Torino 2008, p. 9.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ Cfr. pp. 18-24 e pp. 76-82. È osservabile l'influenza kerényiana circa l'impossibilità di un vivo rapporto con il mito, che è impossibile cogliere *in flagranti*. Invero è qui di scena di nuovo la distinzione tra "mito", l'inattingibile *quid* dell'origine, e "mitologia", la serie dei racconti tramandati sull'origine, separati per sempre in seguito alla crisi del potenziale espressivo del mito inteso come vettore di esperienza religiosa.

¹¹⁸ Gli anni Sessanta sono stagione di profondo cambiamento degli studi umanistici, in particolare è decisiva nella teoria di Jesi la svolta antropologica degli studi storici, la quale ha contribuito allo spostamento del problema dal mito al pensiero mitico.

¹¹⁹ Furio Jesi, *Mito*, Nino Aragno Editore, Torino 2008, p. 40.

l'alterità»¹²⁰: da sempre nemico del *logos*, è alterità che si presenta come sacra, è narrazione investita di sacralità, la quale istituisce una religione di comunità; un mito racconta come realtà in sé del tutto indipendente rispetto al sapere degli uomini.¹²¹ Quella che dunque oggi chiamiamo mitologia è in realtà nell'ottica di Jesi il risultato di un vaglio di anni e anni, i cui racconti a un certo punto sono stati scelti selettivamente, accordati, scritti e quindi consegnati alla tradizione. Il mito infatti è sempre in metamorfosi, cambia, è sempre diverso nelle sue varie manifestazioni storiche: la mitopoiesi, ovvero la tendenza alla creazione continua di miti, è per Jesi processo incessante, ineliminabile, al quale la storia e l'uomo non riescono a sottrarsi. Quando parliamo di *mythos* abbiamo generalmente in mente la codificazione del mito greco che viene fatta in età ellenistica-alessandrina; tuttavia quando si parla di mito in senso greco-romano abbiamo un'altra versione ancora di esso, lo si vede seconda una nuova prospettiva che, secondo Jesi, a partire dal Cinquecento il Rinascimento comincerà a rivisitare, e che con il Seicento si trasformerà poi in codice retorico. Sarà poi decisiva in particolare la direzione a cui è soggetta la mitologia a partire dal Settecento, che intenderà il mito come allegoria della natura e dove diventerà il fiore all'occhiello dello storicismo umanistico. Anche nell'Ottocento vi è metamorfosi significativa quando la mitologia si trasforma nuovamente in veicolo di verità, alterità che si presenta come sacra, secondo una concezione che consegnerà al mito carattere metafisico che il romanticismo trasmetterà poi al Novecento¹²². È proprio in questo ultimo periodo storico, quell'otto-novecentesco, che il mito si pone nuovamente come voce dell'essere, del sacro, che in particolare il Novecento farà esplodere con il suo utilizzo metafisico-politico.¹²³ Dunque visto quanto da Jesi delineato, i termini *mythos* e mito non sono pertanto sovrapponibili: mentre il primo indica qualcosa che semplicemente veniva accolto, il secondo designa invece un'esperienza di estraneità, la cui cesura è sancita definitivamente dalla nietzschiana «morte di Dio»¹²⁴. Visto quanto appena tracciato, se la realtà è pensata sulla base di strutture ideative trasmesse della tradizione, soprattutto scritta, il mito è stratificazione complessa, inestricabile dalla sua storia esegetica ed ogni

¹²⁰ Furio Jesi, *Mito*, Nino Aragno Editore, Torino 2008, pp. 15-16.

¹²¹ Ivi, pp. 15-16.

¹²² Il mito assume valore metafisico, assoluto, inaccessibile, che rimanda ad una verità al di là, sovraumana.

¹²³ Cfr. Luigi Alfieri, *La scienza del mito che non c'è*, in Ferruccio Masini-Giulio Schiavoni, *Risalire il Nilo. Mito fiaba allegoria*, Sellerio, Palermo 1983, p. 193.

¹²⁴ Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza e idilli di Messina*, Adelphi, Milano 1977.

indagine sul mito è allora una fenomenologia dell'immaginario a causa dell'intangibilità del mito, che seguendo questo ragionamento può diventare interpretazione soggettiva da parte di coloro che indagano la sua esistenza¹²⁵.

È in quest'ambito che l'autore muove i primi passi per mettere in prospettiva il sapere mitologico svelandone i rischi teorici e pratici in forte consonanza con il dibattito aperto nel 1981 da Marcel Detienne con *L'invenzione della mitologia*¹²⁶. Detienne attua un lavoro di decostruzione del mito che propone provocatoriamente l'idea di una «mitologia senza mito»¹²⁷ dove quest'ultimo risulta appunto una «specie introvabile, oggetto misterioso dissolto nelle acque della mitologia»¹²⁸ creato di volta in volta dagli intellettuali che se ne sono occupati.¹²⁹ Letteralmente inventato da Platone e Tucidide come avversario della ragione, rappresenta una sorta di schermo in cui proiettare visioni metafisiche. In tal senso la posizione jesiana può rientrare tra le teorie del mito che lo storico delle religioni Cristiano Grottanelli¹³⁰, riferendosi a Detienne, ha definito "nominalistiche"; teorie secondo le quali le entità astratte non esistono di per sé ma si risolvono nei nomi che designano classi di individui, gli unici considerati esistenti¹³¹. Della sua sostanza sono presenti solo delle forme di "sopravvivenza" che prendono il nome di "materiali mitologici", lemma plurale da Jesi designato per sostituire il singolare mito, di cui si alimentano storiografia, letteratura, filosofia. Tale disseminazione di materiali che hanno come caratteristica la plasticità e duttilità di essere trattati giustifica la durata nel tempo del mito ed è al tempo stesso la ragione per cui la forma mitica nella sua opacità

¹²⁵ Cfr. Maurizio Mottolese, *Dio nel giudaismo rabbinico. Immagini e mito*, Morcelliana, Brescia 2010. In questa prospettiva entra in campo la politica, la quale si serve di queste peculiarità del mito per ricreare dei modelli oggettivi da far rispettare, i quali in realtà sono soggettivi ad ogni partito politico. Ciò vale non solo per la questione politica ma anche per quanto concerne quella religiosa, economica, artistica, culturale.

¹²⁶ Marcel Detienne, *L'invenzione della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2014.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ Cfr. Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, p. 99-102.

¹³⁰ Cristiano Grottanelli, *Problemi del mito alla fine del Novecento*, in "Quaderni di storia", n. 46, pp. 183-206.

¹³¹ Nominalismo: concezione filosofica che nega ogni esistenza reale alle entità astratte (concetti, idee), riducendole a meri segni linguistici. Secondo questa concezione le entità astratte non esistono di per sé, ma si risolvono nei nomi che designano classi di individui, gli unici considerati esistenti. Nel caso di Jesi vi è la negazione del mito in quanto entità astratta, la quale si risolve nel nome che lo designa ma vi è in parte una sorta di riconoscimento paradossale della realtà del mito nelle forme d'arte. Per quello il nominalismo di Jesi può essere definito moderato, poiché svelare l'insussistenza del mito non ne neutralizza la portata, resa operativa da chi confida nella sua esistenza attraverso la religione, l'arte, eccetera.

diviene disponibile ad ogni rielaborazione successiva. È attraverso di essi che il mito ha esercitato la sua attrazione, rimanendo totalmente inaccessibile. Ciò che una ricerca scientifica riesce a descrivere è, come poc'anzi attestato, l'insieme di interpretazioni, significati, ricezioni creative che di quei determinati materiali sono stati offerti. Il mito per quanto sia quel *quid* irraggiungibile, non scompare, non evapora, esercita la sua attrazione come luogo dell'immaginario, il quale si sottrae ad ogni presa e diviene così luogo di proiezione immaginativa. Si tratta di una teoria antimetafisica della mitologia che trova la sua prassi più adatta nella decostruzione di questi "materiali mitologici" e la sua forma "meta-riflessiva" nella scrittura. È interessante anche come questa divagazione sui così detti "materiali mitologici" di ogni tempo sia modalità per fare scienza del presente¹³²: è operazione storiografica sul mito che può essere produttiva in senso storico, teoretico, antropologico ed estetico «poiché ciò che conta, nell'istante in cui il materiale mitologico cade sotto l'indagine, è l'attualità del modo di conoscerlo»¹³³, il mito si colloca dunque nel «rapporto dialogico tra testo e lettore/interprete»¹³⁴ reso possibile dal vuoto della sua assenza¹³⁵. Sarà su tali premesse che Jesi inizierà a riflettere e poi elaborare nei primi anni Settanta e negli anni successivi il concetto di "macchina mitologica", la quale permette l'individuazione delle manifestazioni mitiche e dei meccanismi attraverso cui si manifestano, depotenziando la loro fascinazione. Citando David Bidussa:

Dunque è con le epifanie del mito che il soggetto intrattiene rapporti, in una condizione di costante dislessia perché lette come "miti genuini", epifanie che funzionano come una macchina desiderante: quanto più si innalza la domanda di mito, tanto più saranno "offerte" epifanie del mito, e quindi mitologie. Questo è ciò che egli denomina "macchina mitologica".¹³⁶

2.3 Mitopoiesi e atteggiamento linguistico del mito

Ad ogni modo l'analisi di Jesi, muovendo dalla consapevolezza del mito come problema, risulta oscillare tra tre poli: lo studio sulla mitologia storiograficamente indagata nelle

¹³² Cfr. pp. 30-34 e pp. 50-62.

¹³³ Furio Jesi, *Mito*, Nino Aragno Editore, Torino 2008.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ Cfr. Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, p. 105-110.

¹³⁶ David Bidussa, *Il vissuto mitologico*, in Furio Jesi, *Germania segreta*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 205 e *La ricerca storica e la questione del mito*, in "Nuova corrente", n. 143, pp. 145-62.

sue manifestazioni storiche; l'indagine della mitologia intesa come reperimento di costanti espressive e linguistiche di un vastissimo ambito culturale che caratterizza le pretese universalizzanti della metafisica; terzo ed ultimo polo, come regola di ambito linguistico che si rivolge a ciò che non è accessibile alla conoscenza pur pretendendo di esserne il fondamento. In un arco temporale che dura circa una ventina d'anni lo studioso torinese, muove dal primo al terzo polo, scegliendo lo studio decostruttivo del linguaggio mitologico e dei repertori di *topoi linguistici* come collezioni di significanti in rapporto con il potere. Codesti punti cardine possono riassumere l'intero itinerario intellettuale jesiano: il mito è una costante antropologica ed è anche il nome che designa il "non conoscibile" quando rimane solamente il suo fantasma pensato dalla ragione filosofica. Ne emerge dunque come il linguaggio, attraverso parole e concetti, renda possibile la visione del mondo in cui il mito assume significati differenti in base al contesto in cui viene ad essere richiamato.

Il mito:

offre un'esperienza paradossale che consiste nel dare un volto agli dèi e al tempo stesso nel riconoscere e sperimentare nitidamente l'inaccessibilità degli dèi: il mito conferisce agli dèi plasticità e sembianze, ma poiché lo fa modellando simboli che non rinviano a nulla se non a sé stessi, sottolinea la separazione tra il livello degli dèi e quello degli uomini. La pregnanza di questa esperienza si è probabilmente conservata più a lungo nella storia, di quella del mito come precedente sacro. Anzi si è accentuata con il decadere di quella poiché nell'ambito di una religione quanto più il mito perde credibilità di precedente e di giustificazione sacrale delle azioni umane, tanto più tende ad acquisire valore di effigie delle divinità inaccessibili.¹³⁷

I miti nel processo di crisi del sacro rimangono simbolo di inaccessibilità, di mistero pronto a rivestirsi di nuovo di senso¹³⁸. La mitologia, anche nelle forme estenuate, riesce a conservare qualcosa dell'arcaico potenziale di efficacia sulla base del principio che la visione mitologica può essere appunto descritta come un atteggiamento di tipo linguistico:

¹³⁷ Furio Jesi, voce dell'*Enciclopedia Europea Garzanti*, 1976-1980. Ora in Marco Belpoliti, Enrico Manera, Furio Jesi, in "Riga", 2010, n. 31, p. 190.

¹³⁸ Furio Jesi, *Mito*, Nino Aragno Editore, Torino 2008.

il segno linguistico che designa una cosa o un'azione è l'immagine che la cosa o l'azione hanno nel mito, le azioni e le cose che accaddero nel tempo dell'origine e che le evocazioni del mito mantengono costantemente presenti, sono, per così dire, il vero nome delle azioni delle cose che accadono quotidianamente. Il codice linguistico è in questo caso innanzitutto un codice di gesti: compiere un gesto che imiti il modello mitico del gesto compiuto per la prima volta e una volta per tutte dall'antenato, è nominare quel modello, evocarne il simbolo. Questa funzione simbolica del mito e delle sue ripetizioni evocative tende d'altronde a tradursi in parole.¹³⁹

Quanto appena delineato è salto qualitativo estremamente significativo nella riflessione sul mito, l'operare vero e proprio del mito si dimostra inseparabile dal linguaggio.¹⁴⁰ L'atteggiamento linguistico del mito è rappresentativo nella teoria jesiana, è uno degli assi portanti del suo pensiero: il mito oggetto della decostruzione di Jesi non è più manifestazione dell'originario; va unicamente considerato come insieme di pratiche che costituiscono una sorta di sopravvivenza della sua essenza, un'essenza intangibile che secondo questa logica rende l'"esistenza" del mito paradossale. Il mito, come affermato da Manera, vive una "vita postuma" attraverso i materiali mitologici. Citando ancora una volta *Mito*¹⁴¹:

l'azione e il risultato del modellare questi materiali da parte dei mitologi, siano essi narratori, pittori, scultori, ecc., è l'oggetto "immediatamente dato alla coscienza" cui rinvia la parola mitologia.¹⁴²

Sono i prodotti di questo congegno che Jesi denominerà macchina mitologica: opere letterarie, testi e documenti in genere, o luoghi della memoria, e qualsiasi traccia riconducibile al suo funzionamento. Sono conoscenze condivise e immagini del mondo

¹³⁹ Furio Jesi, *Mito*, Nino Aragno Editore, Torino 2008, p. 191.

¹⁴⁰ Questa connessione tra mito e linguaggio da Jesi maturata non passa indenne al vaglio delle influenze di autori come Lévi-Strauss, Dumézil, Jung e Kerényi, i quali erano tutti orientati nel riconoscere l'autonomia del linguaggio mitologico e tenevano conto che l'ermeneuta moderno si relaziona al mito sempre a partire dalla propria prospettiva che da un lato vieta la possibilità di attingere alla presente oggetto mitico in sé, dall'altro impedisce di ridurne la storia a sequela di dati quantificabili e razionalizzabili. Jesi pur influenzato da quanto appena delineato, ha tentato di muoversi oltre questa alternativa ponendo in gioco il concetto di mitopoiesi ed affermando che "l'aver fame di miti" è componente totalmente irrazionale della realtà storica. La mitopoiesi è tendenza storicamente ineliminabile.

¹⁴¹ Furio Jesi, *Mito*, Nino Aragno Editore, Torino 2008.

¹⁴² Ivi, pp. 53-54.

in cui rientrano, oltre ai racconti mitologici, anche le teorie della mitologia, le opere letterarie e le pratiche sociali e comunicative della politica. Questi sono gli ambiti nei quali il mitologo deve analizzare i relativi processi mitopoietici, ovvero i modi di operare della macchina mitologica. Il mito è quindi racconto, assunto nello stesso senso in cui lo intendeva la critica illuministica: intenzionale, con lo scopo di trasformare qualcosa in uno strumento.¹⁴³ Qua ci si può riallacciare alla nozione di mito tecnicizzato proposta da Kerényi, da Jesi rielaborata, che introduce ad una nuova definizione di verità, alternativa a quella logica: la verità del mito è la sua “*efficacia*”, è la sua “*performatività*”. Il mito produce “*comunità*”, un legame sociale forte e Jesi, in quanto storico del mito e critico dell’ideologia, si pone l’obiettivo di analizzare le origini e l’utilizzo di tutti i vari materiali mitologici per comprenderne le tecnicizzazioni. Non conta la verità d’ordine logico del mito, basta che sia efficace e che funzioni nel trasmettere il messaggio che si era posto il compito di veicolare. Una simile modalità di utilizzo del mito è per l’autore prettamente politica e il campo d’indagine da Jesi privilegiato nei suoi studi è quello della Germania Ottocentesca e Novecentesca. In questo contesto, nell’ottica jesiana, emerge come la creazione di materiali mitologici sia indirizzata alla legittimazione di un programma politico e alla violenza necessaria alla sua affermazione. Un vero e proprio sfruttamento politico-ideologico del mito, grazie al legame di quest’ultimo con il linguaggio e con la sua potenza performativa¹⁴⁴.

Tuttavia tralasciamo per il momento la questione della tecnicizzazione del mito e torniamo invece alla questione linguistica; si è visto nel primo capitolo come nella teoria delle “*connessioni archetipiche*”, le realtà più antiche diventano luoghi comuni archetipici capaci di nuova significazione nel contesto moderno, in virtù della connessione “*automatica*” tra costanti linguistiche, che garantiscono la performatività del mito.¹⁴⁵ L’aspetto meccanico, involontario e obbligatorio caratterizza la persistenza dei *topoi linguistici* e garantisce la loro capacità significativa¹⁴⁶. La mitopoiesi deve essere intesa, afferma Jesi, come un processo fondamentale di fondazione della realtà, tale da

¹⁴³ Cfr. Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, capitolo terzo *Scienza della mitologia e mitopoiesi*, pp. 63-88.

¹⁴⁴ Cfr. capitolo quarto, pp. 86-117.

¹⁴⁵ Cfr. capitolo primo, pp. 5-24.

¹⁴⁶ La letteratura anche se la lingua è sempre la stessa rende ogni volta il suo utilizzo diverso. È impiego artistico ogni volta differente del linguaggio.

assumere una funzione essenziale nella dinamica di riconoscimento identitario che si attua nel raccontare storie. Racconti mitologici, favole, fiabe, luoghi comuni e strutture narrative ricorrenti sono modi del *ci-non-esserci*¹⁴⁷ del mito e in definitiva appartengono all'immaginazione: forme non strettamente concettuali di conoscenza che modellano comportamenti e azioni; esse sono dotate di particolare capacità di legittimazione in quanto immagini di un *altrove* che attraverso la narrazione stabilizza la soggettività. In tal senso la mitologia assume significato e importanza in relazione a chi la comprende e, incorporata nel vissuto del soggetto interpretante, diventa parte costitutiva del proprio modo di stare al mondo.¹⁴⁸ Quanto delineato rappresenta appieno il compito che Jesi si pone, con l'intento sia di critica letteraria che di riflessione estetica e filosofica sulla mitologia e sull'importanza del ruolo che riveste il linguaggio.

La scienza della mitologia, per il fatto di consistere nello studio dei materiali mitologici in quanto tali, tende ad attuarsi innanzitutto come scienza del funzionamento della macchina mitologica, dunque come analisi della intera e autonoma circolazione linguistica che rende mitologici quei materiali. Uso la parola mitologia per indicare appunto tale circolazione linguistica e i materiali che la documentano.¹⁴⁹

Il mito invero si dimostra come l'essenza dei luoghi comuni linguistici, un vero e proprio linguaggio che l'uomo utilizza. Riprendendo le parole di Giorgio Agamben il mito è «l'essere parlante dell'uomo»¹⁵⁰ che rende possibile la generazione di senso. Il mito, o meglio i materiali mitologici, hanno il proprio statuto di verità capace di interagire con i soggetti in quanto atti linguistici che hanno effetti su pensieri e sentimenti e risultano fondamentali nella costruzione sociale della realtà per individui e gruppi. Dunque l'importanza del linguaggio nell'ottica dell'autore deriva dal fatto che ha il preciso compito di rendere noto il significato del mito e dunque del pensiero dell'uomo: di

¹⁴⁷ Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, p. 94 e Luigi Alfieri, *La scienza del mito che non c'è*, in Ferruccio Masini-Giulio Schiavoni, *Risalire il Nilo. Mito fiaba allegoria*, Sellerio, Palermo 1983.

¹⁴⁸ Cfr. pp. 30-34 e pp. 50-62. Teoria ermeneutica, ovvero che prevede un'esegesi continua da parte del soggetto interpretante.

¹⁴⁹ Furio Jesi, «Così Kerényi mi distrasse da Jung», (auto)intervista su un itinerario di ricerca, in "Alias" 30, 2007, p. 21.

¹⁵⁰ Cfr. Giorgio Agamben, *Sull'impossibilità di dire "io". Paradigmi epistemologici e paradigmi poetici in Furio Jesi*, in "Cultura tedesca", n. 12, 1999, pp. 11-20.

riflesso la mitopoiesi risulta quasi sempre connessa e inseparabile dalla dimensione sociale e politica in cui l'uomo proietta se stesso¹⁵¹.

In definitiva, riprendendo la citazione a inizio paragrafo¹⁵², la quale si presenta come sorta di compendio della dottrina jesiana, possiamo affermare che il mito nell'ottica dell'autore rappresenta due aspetti chiave: è memoria ed è violenza, dove con memoria si intende il rapporto con il passato mentre con violenza si intende il nesso autorità-potere¹⁵³. Il mito, o meglio la macchina mitologica, in conclusione significa questo: che il nostro rapporto con il passato non è mai separabile dal rapporto con il potere. Questa è l'eredità che ci lascia l'autore, una concezione della memoria come qualcosa che non è mai neutro; se qualcosa è stato ricordato, se qualcosa si è trasmesso al nostro tempo attraverso una catena di letture, pubblicazioni, circolazioni ed è diventata canonico è perché il "potere", in senso sia politico che socio-culturale, ha deciso che questa fosse importante e meritevole di essere trasmessa. Noi non sappiamo mai tutto del passato, sarebbe impossibile: quel qualcosa che sappiamo è frutto di una selezione e il mito è quella struttura portatrice di memoria che ha permesso che le cose arrivassero attraverso il presente. La memoria non è mai neutrale: se arriva a noi una determinata

¹⁵¹ Cfr. capitolo quarto p. 86-117. Nel mito infatti il valore di verità di una proposizione può coincidere talvolta con il suo uso politico ed il lavoro della macchina mitologica consiste proprio nel produrre finzioni al servizio della propaganda socio-politica.

¹⁵² Furio Jesi, *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su R.M. Rilke*, Quodlibet, Macerata 2002, pp.23-24: «Tutto questo è per me oggi il significato della parola mito. Una macchina che serve a molte cose, o almeno il presunto cuore misterioso, il presunto motore immobile e invisibile di una macchina che serve a molte cose, nel bene e nel male. È memoria, rapporto con il passato, ritratto del passato in cui qualche minimo scarto di linea basta a dare un'impressione ineliminabile di falso. Ed è violenza, mito del potere; e quindi anche il sospetto mai cancellabile dinanzi alle evocazioni di miti incaricate di una precisa funzione: quella innanzitutto di consacrare le forme di un presente che vuole essere coincidenza con un "eterno presente"».

¹⁵³ Coloro che detengono il potere, che hanno dunque autorità in campo politico possono decidere a loro piacimento ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, esercitando dunque talvolta una forma di violenza e di dominio, dominio in questo caso specifico sulla memoria; su ciò che è giusto o meno ricordare e dunque portare poi avanti nella tradizione futura. Per una riflessione di questo tipo si prenda in considerazione la visione del potere di Hannah Arendt, un potere che se e quando viene mitizzato porta con sé i tratti della *Gewalt*, la violenza ha bisogno di strumenti per esercitare il proprio dominio/potere. Nell'ottica della Arendt dunque violenza e potere sono due cose distinte, che si servono l'una dell'altra, anzi la violenza entra in gioco proprio quando vi è mitizzazione del potere. Il potere viene elevato a valore del mito, come nel caso dei totalitarismi, la sua portata storica e ideologica viene estremizzata e si creano situazioni di violenza; cfr. Hanna Arendt, *Sulla violenza*, trad. it di Savino D'Amico, Guanda, Milano 2017.

Interessante è anche la concezione di Max Weber al riguardo, il quale vede il potere come la capacità di un attore sociale di esercitare, attraverso la forza, un controllo su comportamento di altri attori sociali, anche senza il loro consenso e dunque condizionando le loro decisioni; cfr. Max Weber, *Economia e società. L'economia, gli ordinamenti e i poteri sociali: Comunità-Comunità religiose-Diritto-Dominio-La città*, (a cura di) Massimo Palma, Donzelli Editore, Roma 2022.

selezione del passato è perché c'è un potere che codifica e appunto seleziona, che ha permesso questa trasmissione. Il mito ha funzione educativa e identitaria, racconta chi siamo: non spiega ma racconta. Quando noi pensiamo al mito abbiamo in mente qualcosa di originario, profondo, arcaico, che va alle sorgenti del sapere e questa concezione è un'illusione retrospettiva nell'ottica jesiana, che va decostruita. Il mito per Jesi è selezione storica ed è sempre in metamorfosi, è sempre differente in ogni sua manifestazione e se viene ricordato è perché è stato scelto e impresso nella tradizione culturale. Il mito quindi, afferma Jesi, non esiste, perché se io dico "mito" alludo ad un carattere metafisico, ad una forza sovraumana che afferrerebbe la coscienza umana e lo porterebbe a fare gesti oltre la sua coscienza. Il mito è quindi prodotto retorico, semiotico, comunicativo di questa macchina, che è composta da repertori tematici, strutture narrative ricorrenti. Il messaggio importante che Jesi vuole tramandare è che la logica del mito è che funzioni, non che sia vero o falso, l'importante è che riesca a funzionare, che riesca a mobilitare¹⁵⁴. L'uso performativo, perlocutivo del linguaggio, come direbbe John Langshaw Austin¹⁵⁵ secondo quanto indicato da Manera, trova il suo vettore principale nel mito. Il mito coagula, unisce, è vettore di espansione, ed è per questo che se ne serve la politica. I miti che si presentano come tecnicizzati, che prendono la forma di una propaganda politica artificiosa, si presentano come immagini strumentalizzate che godendo di una particolare aura di fascino riescono a mobilitare le masse. Il mito è quindi strettamente correlato con l'elemento politico e storico e fa della "significatività"¹⁵⁶ il suo criterio di rapporto con la storia. Ciò che emerge è dunque una concezione della mitologia come dispositivo estremamente complesso dalla capacità di rielaborare topoi narrativi di origine concreta e sociale, traccia degli uomini nella storia e *non* voce del sacro o dell'essere ed è in questo senso che si può affermare che la sua proposta è quella di una spiegazione del mito in termini di un'antropologia materialista, caratterizzata dalla volontà di una storicizzazione radicale¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Cfr. premessa capitolo secondo, pp. 25-27.

¹⁵⁵ John Langshaw Austin, *How to do Things with Words*, (Edited by) J. O. Urmson, Martino Fine Books, Eastford (CT, USA) 2018.

¹⁵⁶ *Significatività*: nell'accezione di essa che ne dà Hans Blumenberg. La *significatività* è protagonista del dibattito contemporaneo sul mito ed è per il filosofo tedesco la prestazione fondamentale che la narrazione mitologica fornisce agli uomini in termini di «attendibilità, certezza, realismo, fede, intersoggettività», statuendo l'ordine assiologico di verità.

¹⁵⁷ Furio Jesi essendo studioso della società e dei suoi elementi viene spesso definito dai suoi esegeti un materialista storico.

2.4 La macchina mitologica

Visto quanto poc'anzi delineato sulla teoria jesiana è interessante il delicato rapporto del mito con la questione della sua identità, la quale non è mai realmente esperibile, se non attraverso una manifestazione di tipo linguistico. Invero solo attraverso la connessione con il *linguaggio* e assieme ad esso con la *letteratura*, il mito si rende manifesto acquistando concretezza e storicità. Il tutto in virtù di questo quadro generale che critica fortemente qualsiasi tipo di elaborazione concettuale del mito di stampo metafisico e che rimanda invece sempre ad un concreto rapporto con la storia e in particolare con il contesto socio-politico. Quella sul mito è quindi per l'autore una riflessione più ampia sulle forme storiche della razionalità e sulla modalità di costituzione della cultura. Investe teorie che si occupano del mito, le loro radici e il contesto che le ha prodotte, gli effetti della loro diffusione coeva e successiva. È bene anche precisare che la novità decisiva di questo periodo fu senz'altro la svolta antropologica degli studi storici, la quale ha contribuito allo spostamento del problema dal mito al pensiero mitico nella teoria del mitologo; «i testi mitologici sono la testimonianza di un dato modo di vedere l'uomo e la realtà che lo circonda»¹⁵⁸ ed è qui che il critico torinese si rivolge all'ambito teoretico, linguistico e simbolico che produce i miti, elaborando la "macchina mitologica".

Addentrando pertanto nel vivo della trattazione, la prima volta in cui tale modello viene presentato è nel 1972 nel saggio intitolato *Lettura del Bateau Ivre di Rimbaud*¹⁵⁹ che diverrà oggetto di continue riprese, verifiche, precisazioni e rielaborazioni in altre opere. Il progetto speculativo dell'autore si presenta come quello di ricercare una metodologia adatta¹⁶⁰ per pensare il mito nonostante la sua difettività; tale necessità

¹⁵⁸ Furio Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 1979.

¹⁵⁹ Furio Jesi, *Lettura del Bateau Ivre di Rimbaud*, Quodlibet, Macerata 1996, ora in *Il tempo della festa*, Edizioni Nottetempo, Roma 2013.

¹⁶⁰ Il problema di metodo a cui la teoria risponde è la necessità di una «pellicola», la quale sia capace di separare il bisogno della conoscenza dalla materia da conoscere e che eviti il «cortocircuito» che si creerebbe dal «contatto diretto» tra la mitologia e la «facoltà di creazione e percezione della mitologia» facendo coincidere il mito con i prodotti della macchina. La funzione di questa «pellicola» è difendere la ragione dalla caduta nell'irrazionalità cui darebbe luogo il contatto con il mito e la pellicola di cui parla Jesi è proprio la macchina mitologica stessa, che ha il preciso compito di essere difensore della ragione. La teoria della macchina mitologica implica quindi, il coinvolgimento del soggetto conoscente, vi sovrappone e si confonde con il processo conoscitivo dell'interprete, l'atto del conoscere in Jesi, secondo la concezione benjaminiana a cui il mitologo si rifà, si costruisce nel "tempo pieno" dell'«*adesso* della conoscenza». Cfr. Furio Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino, 1979.

nasce dalla constatazione che il mito non è verificabile empiricamente, mentre l'unica cosa controllabile sono le mitologie che la ricerca storica può registrare, i vari testi e discorsi inerenti il mito. L'impianto teorico della macchina mitologica è presentato come quel modello che va a circoscrivere il «complesso delle necessità empiriche che ne sollecitano la formulazione»¹⁶¹, ovvero motivazione anti-ideologica e strumento che possa aggirare i limiti conoscitivi posti dalla mitologia. La macchina mitologica diventa una sorta di meccanismo pragmatico che permette il discorso sul mito proprio nel momento in cui lo considera presupposto intangibile e a tal proposito anche la riflessione sui rapporti fra mito, linguaggio e letteratura avviene proprio con il riconoscimento dell'aspetto pragmatico dell'enunciazione mitologica. La mitologia rimane per Jesi tema attinente alla sfera pubblica e alla sua dimensione comunicativa, regolando lo spazio della conoscenza e dei suoi limiti. La macchina è dunque modello gnoseologico che affiora da quest'esigenza di studiare il funzionamento del fenomeno mitico cercando di sottrarlo all'ideologia, la quale si presenta come istanza inevitabile di ogni discorso sul mito.¹⁶²

Citando Angelo Andreotti:

La macchina mitologica (a) è la struttura gnoseologica che Jesi erge a sistema, (b) è il frutto della *skepsis* che Jesi opera attorno al mito. Di conseguenza (c) è l'involucro socio-culturale che contiene il significato della parola "mito", nonché (d) il movimento nella storia di quel materiale mitologico che genera il concetto "mito" anche se a volte il concetto "mito" pare ipostatizzarsi e quindi generare il movimento del materiale mitologico stesso.¹⁶³

Per macchina mitologica s'intende quindi un meccanismo che produce materiali mitologici "storicamente verificabili": potrebbe quindi essere definita un motore di storie con la caratteristica peculiare di dichiarare di celare al proprio interno una

Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, pp. 102-103 e Walter Benjamin, *Tesi sul concetto di storia*, Einaudi, Torino, 1997, p. 138.

¹⁶¹ Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, pp. 102-103.

¹⁶² Sottraendo il fenomeno mitico alla posizione circa l'essere o non essere del mito all'interno del meccanismo della macchina, alla sostanza del mito nel nome della quale, caso più emblematico, si è edificata la costruzione pseudo-mitologica fascista e nazista. Cfr. Furio Jesi, *Cultura di destra*, Edizioni Nottetempo, Roma 2011.

¹⁶³ Angelo Andreotti, *L'anello di Gige. La macchina mitologica o l'invisibilità del mito*, in Atti inediti del convegno *Furio Jesi: Mito e antropologia*, Ferrara, 10-11 maggio 1991, p. 1, conservati presso l'Archivio del centro etnografico ferrarese.

“camera segreta”, dalle pareti impenetrabili, nella quale accoglierebbe e ospiterebbe il mito, il quale è questo motore invisibile, non verificabile della storia.¹⁶⁴ Ne emerge come la “cultura umana” sia mossa da questa pulsione narrativa e creativa continua, la mitopoiesi, che nel momento in cui si esprime rivela e rivendica la propria autenticità, ma che, proprio perché la rivela e la rivendica, contemporaneamente la nasconde e la maschera. Si tratta quindi ancora una volta del paradosso dell’origine, costante che solca il pensiero jesiano, secondo cui ogni racconto è un racconto dell’origine, ma l’origine di questo racconto non può mai essere raccontata. La macchina mitologica si pone dunque come strumento gnoseologico in grado di neutralizzare gli effetti fascinatori del mito, parlare appunto di macchina e non di mito ha per Jesi il preciso intento di evitare «il rivoltarsi della stessa macchina contro lo studioso che incautamente ne vuole svelare il segreto: lo strumento gnoseologico corre il rischio di trasformarsi in pseudo epifanie».¹⁶⁵ È congegno, meccanismo inerente il mito che opera a livello socio-culturale e ci fa credere che il mito esista ma senza mai farcelo raggiungere; ci consegna solamente le mitologie, ovvero i racconti del mito.

Tale modello è anche presa di distanza da Kerényi: Jesi invero radicalizza il gesto del maestro affermando che, se ogni mito è un prodotto di questa macchina, allora non potrà mai esistere un mito che non sia manipolato, tecnicizzato¹⁶⁶. Riprendendo le parole di *Materiali mitologici*¹⁶⁷: «la macchina mitologica pone nelle nostre mani, nello stesso tempo, un modello gnoseologico e uno specchio del nostro inganno».¹⁶⁸

Jesi negli anni in cui perviene all’elaborazione di tale conio teorico partecipa ad una stagione di profondo cambiamento delle scienze umane. Concetti come cultura, popolo, razza, etnia, nazionalità diventano inservibili e sono soggetti a smobilitazione, mostrati nella mancanza di peso ontologico a favore di una concezione oscillante e instabile dell’identità, irriducibile a categorie metafisiche e oggetto di continua rinegoziazione da parte dei soggetti che se ne fanno portatori. Il lungo addio alla metafisica che avviene nel Novecento fa sì che negli scritti jesiani sia davvero preponderante la preoccupazione epistemologica; la macchina mitologica produce mitologie, forme di sapere che

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ Crescenzo Fiore, *Il mito e la macchina mitologica*, in “La critica sociologica”, n. 54, 1980, pp. 160-164.

¹⁶⁶ Cfr. pp. 18-24.

¹⁶⁷ Furio Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 1979.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 18.

promettono un rapporto con il presunto oggetto “mito” e i suoi effetti sono osservabili in ogni aspetto della vita sociale del mondo antico, nella religione e nel culto, nella produzione letteraria, nella dimensione politica, nelle teorie dei mitologi, che sono una continuazione del lavoro di stabilizzazione della realtà svolto dal mito¹⁶⁹.

Con quanto illustrato sinora si è compreso come con “macchina mitologica” Jesi intenda quindi un sistema di materiali mitologici che producono epifanie di miti, un sistema che produce senso e fascinazione e, laddove il mitologo tradizionale si rivolge al mito, la critica jesiana vede la macchina produttiva del mitologico la quale genera illusioni. La questione problematica è che la proiezione retrospettiva di un mito dell’origine, di quel mito introvabile inteso come *Urphänomen*, alimenta la rivitalizzazione del passato e si mette al servizio degli interessi politici del presente. In altri termini si riporta un modello passato a cui aspirare che non sarebbe più presente, che diventa strumento per ottenere consenso. Nell’utilizzare il mito originario per scopi politici lo “contamino”, lo invalido, riportandolo dal passato al presente, donandogli quindi nuova luce e identità in realtà lo manipolo; lo sto tecnicizzando.

La politicità della posizione jesiana emerge sempre nella sua prospettiva teorica, è collegamento prospettico ineliminabile dalla teoria dell’autore¹⁷⁰ e a sancire questo legame tra dimensione gnoseologica e dimensione politica viene infatti riconosciuta alla mitologia una funzione di «amplificazione della personalità»¹⁷¹. Emerge così in maniera nitida come ogni mitologia del potere rientri in quell’ordine dell’«apparato ideologico e persuasivo»¹⁷², tema che verrà poi largamente affrontato in *Cultura di destra*¹⁷³, al quale nell’ottica dell’autore può essere opposta solamente la *mitologia umanizzata* di Thomas Mann¹⁷⁴.

¹⁶⁹ Cfr. Crescenzo Fiore, *Il mito e la macchina mitologica*, in “La critica sociologica”, n. 54, 1980, pp. 160-164 e Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, pp. 105-110.

¹⁷⁰ Cfr. Furio Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 1979 e Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, capitolo quarto, pp. 89-110.

¹⁷¹ La mitologia attraverso la sua aura di fascino riesce ad enfatizzare, ingrandire ed insidiarsi nel credo generale, nonostante la sua irrazionalità. Si manifesta nell’ottica jesiana nuovamente il rifiuto di una prospettiva di stampo metafisico ed anche un diniego delle culture reazionarie, le quali sono estranee ad una coscienza di tipo critico e razionale. Furio Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 1979, p. 340.

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ Furio Jesi, *Cultura di destra*, Edizioni Nottetempo, Roma 2011.

¹⁷⁴ Cfr. pp. 45-50.

2.5 Un excursus letterario, l'influsso di Thomas Mann

Si è visto come il ruolo di edificazione della realtà che accomuna mito e linguaggio è reso possibile dal fatto che entrambi mostrano un carattere irriducibile e insormontabile, in definitiva auto-fondante. Il linguaggio appartiene alla sfera della mitopoiesi e alla sfera simbolica; con esso anche la letteratura, in quanto attività produttrice di immagini che trascendono il conoscere mondano e che rientrano nell'etica e nell'estetica, branche filosofiche estranee alla descrizione scientifica dei fatti, e che trovano nell'elemento artistico la loro massima espressione.¹⁷⁵ Procedendo con l'analisi jesiana a tal proposito una digressione, benché fugace, sul concetto di letteratura si rivela alquanto utile nonché spunto di riflessione sulla portata gnoseologica della teoria del mitologo. La letteratura si dimostra al pari del mito un prodotto linguistico a cui Jesi nella sua filosofia affida un ruolo cruciale. Per quanto riguarda quest'ambito, non si può non prendere in considerazione la figura di Thomas Mann e l'influenza intellettuale che ebbe nella teoria del mitologo.¹⁷⁶ Jesi prende in eredità la visione di Thomas Mann che rielabora e rende propria, la quale consiste nell'interesse per la "de-funzionalizzazione" o "de-mitologizzazione" del mito in senso storico e umanistico¹⁷⁷. Lo scrittore tedesco ha infatti ripreso nei suoi romanzi con tono parodistico l'elemento mitico contro le "forze oscure"¹⁷⁸ del suo tempo che credettero nel mito come appello metafisico all'extraumano e lo utilizzarono come strumento di dominio. È senza dubbio punto di riferimento imprescindibile per Jesi, quale esempio di una pratica della scrittura in grado di produrre effetti di liberazione rispetto alla fascinazione di mitologie regressive e

¹⁷⁵ Jesi elabora questo particolare passaggio teoretico riprendendo Ludwig Wittgenstein. Il filosofo del linguaggio si dimostra fondamentale per quanto concerne la concezione della funzione pragmatica del linguaggio e per la teoria del gioco linguistico, la portata antimetafisica che rende il mito stesso uno "zero efficiente".

¹⁷⁶ Cfr. Furio Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 2001.

¹⁷⁷ Thomas Mann con "de-mitologizzazione" intendeva l'eliminazione del carattere mitico da opere, scritti, persone, avvenimenti, nel suo caso specifico l'eliminazione del carattere mitico fascista. In quanto scrittore, è procedimento critico-ermeneutico rivolto ai testi, teso ad eliminare dal racconto o da una figura gli elementi considerati irrazionali per far emergere la realtà storica pura e razionale della figura o del racconto stessi. Per farlo talvolta si serve dell'elemento ironico e parodistico. Si veda per un esempio del processo di de-mitologizzazione, dove Mann neutralizza il mito ironizzandolo e parodiandolo: Thomas Mann, *Giuseppe e i suoi fratelli*, ora in Furio Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 2001, pp. 253-271.

In termini jesiani rappresenta l'eliminazione del carattere tecnicizzato dei miti per riportarli al loro essere miti genuini.

¹⁷⁸ Con "forze oscure" Thomas Mann indicava la corrente politica fascista dei suoi anni.

violente¹⁷⁹. Attraverso i suoi scritti Mann cerca di mettere in circolazione dei materiali anche noti, facendoli però gravitare in un campo semantico differente rispetto a quello originario, portandoli quindi a nuove significazioni e contemporaneamente desacralizzandoli¹⁸⁰. Agendo all'interno della tradizione "grande-borghese" e rinnovandone, in forma inedita, l'umanesimo, Mann viene considerato da Jesi come colui che ha parodiato nei suoi romanzi l'elemento mitico contro le tecnicizzazioni dei suoi anni¹⁸¹. Citando:

Ai mistificatori del mito e ai tecnicizzatori del mito in senso fascista Thomas Mann contrappone non tanto la genuina evocazione del mito "antico", del fluire della mitologia primordiale e fondante (come intese Kerényi) quanto [...] il mito del grande scrittore goethiano. [...] Grazie all'ironia esercitata pazientemente per settantamila righe come situazione e dovere del custode dello spirito della narrazione, l'evocazione del mito è divenuta un "buon lavoro solido". Presentando con queste parole la tetralogia ai lettori americani, Thomas Mann chiariva senza equivoci il significato politico della sua decisione di togliere il mito "dalle mani al fascismo", "umanizzandolo".¹⁸²

In *Letteratura e mito*¹⁸³ è presente un paragone tra la figura di Mann e quella di Apuleio, entrambi per Jesi accomunati dalla sconsecrazione della realtà concepita in termini naturalistici e immanenti. Apuleio invero nelle sue *Metamorfosi*¹⁸⁴ riprende le immagini religiose in chiave satirica andando in un certo senso a "secolarizzare" le pratiche iniziatiche, l'esoterismo, l'eredità latina e in tal modo, citando Jesi:

¹⁷⁹ Cfr. pp. 76-82. Thomas Mann in funzione demitologizzante, compare più volte citato in modo strategico nell'opera *Spartakus. Simbologia della rivolta*. Cavalletti ha osservato che se la manipolazione borghese del tempo suscita continuamente immagini e crea mitologie al cui centro sta un contenuto inattuabile, di extra-vita, occorre fare della propria scrittura un instancabile moto demitologizzante.

¹⁸⁰ Cfr. nota 177.

¹⁸¹ Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, p. 118.

Interessanti, su questo punto, anche le notazioni di Ferrari secondo cui Jesi leggerebbe lo «spirito della narrazione» manniano come «un impersonale narrarsi del mito e del suo intrecciato percorso storico di demitizzazione», strategia basata sulla messa in circolazione di ricorrenti topoi mitologici e narrativi nella tessitura dei romanzi, R. Ferrari, *Saggio e romanzo*, p. 203 e sul rapporto Jesi/Mann si veda anche, pp. 162-178.

¹⁸² Furio Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 2001, pp. 257-270.

¹⁸³ Furio Jesi, *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino 2002.

¹⁸⁴ Lucio Apuleio, *Metamorfosi*, Mondadori 2017.

la tecnica di esorcismo sfruttata da Apuleio diede vita al “romanzo”, e cioè alla trasposizione sul piano letterario di elementi religiosi e magici cui non si poteva sfuggire attraverso la semplice profanazione.¹⁸⁵

Jesi riprende Lucio Apuleio per un’operazione di confronto con Thomas Mann perché quest’ultimo in maniera analoga attua la stessa manovra nei riguardi del mito divenuto l’oggetto prediletto della cultura nazifascista. Insomma entrambi gli autori nella crisi delle loro rispettive epoche si rivolgono al passato e alle sue immagini depurandole da tutti gli elementi irrazionali che le caratterizzavano e rendendole disponibili su un piano linguistico e letterario. La letteratura e nello specifico il *romanzo*, si classificano come una delle massime espressioni del linguaggio e si dimostrano, visto quanto appena riportato, una fondamentale modalità di funzionamento della macchina mitologica: la temporalità sospesa della narrazione è «l’istante in cui passato e futuro appaiono come fondali del presente»¹⁸⁶. Scavando nei diversi scenari storici, nei suoi romanzi Thomas Mann produce il “tempo parallelo” dell’immaginario dove ogni storia è oggettiva perché parla di un mondo comune a tutti e soggettiva perché è la soggettività che la coglie e la fa propria. Questa «contemporaneità metastorica»¹⁸⁷ determina l’eterno presente dei miti e Jesi attraverso il confronto con Mann parla di «eternamente umano»¹⁸⁸ come «il punto di coincidenza fra l’eternità dell’io individuale e l’eternità del tempo parallelo che gli è presente di fianco»¹⁸⁹.

Citando:

quando un testo letterario consiste nell’esibizione dei “segreti della nostra solitudine”, le determinazioni temporali che contiene stanno tutte sul fantomatico crinale fra il tempo del segreto e il tempo della storia.¹⁹⁰

Il romanzo assume tale importanza nell’ottica jesiana perché redime il racconto mitico, ne salva la significatività e il potenziale comunicativo con l’esclusione della trascendenza. La letteratura deriva quindi da un processo di desacralizzazione del mito,

¹⁸⁵ Furio Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 2001, p. 237.

¹⁸⁶ Furio Jesi, *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino 2002, p. 241.

¹⁸⁷ Furio Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 2001, p. 210.

¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 222.

di cui è rielaborazione e la macchina mitologica funziona quindi nella creazione ed è operativa anche nella ricezione ed ha in questa prospettiva il suo massimo operato nello spazio dell'immaginazione letteraria, «i miti vivono nei libri»¹⁹¹, afferma Jesi e il romanzo:

è inteso come lo spazio di una cosciente simulazione del mito, tanto che pone in atto un vero e proprio rovesciamento dei termini: è l'estetico a fondare il religioso (il romanzo a fondare il mistero) e non più il contrario, permettendo il "ritorno del magico nell'universo del disincanto".¹⁹²

Bisognerebbe anche, afferma Jesi «supporre l'esistenza di una sorta di "specchio" in cui si riflette tutta la letteratura universale per cui un critico, anche quando si occupa di una sola poesia, ha idealmente davanti tutta la letteratura prodotta nel mondo, che lo specchio gli riflette»¹⁹³. In ogni testo non esiste nessun pensiero che non sia immagine e che non si colleghi ad altri testi in un rinvio continuo, in modo tale da determinare l'effetto della loro permanenza. Ovviamente i miti non "vivono" solo ed unicamente nello spazio letterario, tuttavia alla letteratura Jesi dà particolare importanza; la letteratura è prodotto della mitopoiesi, è attività linguistica che sorge dal modo umano di pensare e concepire la realtà. La produzione artistica rappresenta il processo dinamico dei cambiamenti del narratore; «i miti prendono vita nei libri e se in accordo con il potere purtroppo possono diventare feticci, rientrare in quell'ordine di apparato ideologico e persuasivo al servizio di una propaganda politica»¹⁹⁴. L'unico modo in tal caso per porvi contrasto e rimedio sarà opporvi la *mitologia umanizzata* proposta da Thomas Mann, sorta dal bisogno di «transfunzionare»¹⁹⁵ il mito e di «toglierlo di mano dal fascismo»¹⁹⁶ e in grado di restituire l'unica "autenticità" possibile al materiale mitologico, ovvero quella derivante dal suo significato storico e umano. Il tentativo di Mann è dunque quello di cercare di eliminare dal mito le tecnicizzazioni che lo affliggono. Qui la riflessione critico-letteraria si fa progetto politico, la mitologia-

¹⁹¹ Furio Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 2001.

¹⁹² Riccardo Ferrari, *La macchina da scrivere di Furio Jesi*, in "Nuova corrente", n. 143, 2009, p. 23 e cfr. Gianni Carchia, *Dall'apparenza al mistero. La nascita del romanzo*, Celuc, Milano 1983.

¹⁹³ Leandro Piantini, *Furio Jesi: tempo segreto e tempo della storia*, in "Il Ponte", XLVI, N. 6, 1990, pp. 95-96.

¹⁹⁴ Furio Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 2001.

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 341.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

letteratura si deve porre il problema politico della ri-sacralizzazione, disinnescando la potenzialità metafisico-fondazionale del mito tramite la sua riconduzione alla sfera umana. In ogni caso la dimensione umanistica e antimetafisica di tale processo mitopoietico appare nettamente decisiva e vede come massimo protagonista assieme al romanzo anche colui che lo scrive, il *romanziero*. Tale figura del mondo letterario coincide con la macchina mitologica della scrittura, la quale è capace di produrre materiali di estrema durezza temporale e di alto tasso di significatività e tale da riuscire a generare quell'effetto di "eterna presenza" che possiamo dire costituisce la qualità principale della "miticità". Un mondo immaginario, che appare soprannaturale allo sguardo della "sincronicità" è in realtà per assurdo il mondo più umano che ci sia; la letteratura è un universo denso di affettività in cui gli esseri umani condividono esperienze simili e soprattutto imparano a conoscere sé stessi e gli altri attraverso i libri ed è per questo che si dimostra uno dei materiali mitologici per eccellenza. L'universo letterario finisce per essere assimilato ad un iper-luogo ideale, ad un "altrove" in cui risulta meraviglioso sostare e che, mitologicamente, potrà essere assimilato al mondo archetipico o all'eterno ritorno dell'uguale¹⁹⁷. In ragione di questa «sorta di solidarietà universale»¹⁹⁸ tra i testi, il critico letterario ha nella sua memoria una personale sintesi della letteratura universale ed è a tal riguardo che Jesi fornisce in uno dei saggi di *Materiali mitologici*¹⁹⁹ una delle esemplari descrizioni della modalità operativa della macchina mitologica, quella attraverso l'elemento letterario, precisamente attraverso il libro:

Il libro è il mito incarnato, e se non tutti i libri si prestano a confermare questa sorta di aforisma, ciò dipende dalla violenza che viene operata sul libro, tanto da trasformarlo in oggetto di consumo. Il libro è il mito incarnato, nella misura in cui è, come un materiale mitologico, il prodotto di un congegno simbolico dalle pareti impenetrabili: di una macchina che produce mitologia e dice di contenere la verità segreta, non verificabile, il motore immobile, il mito in sé e per sé, di là dalle sue epifanie.²⁰⁰

¹⁹⁷ Cfr. Gianni Carchia, *Dall'apparenza al mistero. La nascita del romanzo*, Celuc, Milano 1983 e cfr. p. 5.

¹⁹⁸ Furio Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 2001, p. 189.

¹⁹⁹ *Ibidem*.

²⁰⁰ Ivi, p. 44.

2.6 Scienza della mitologia come scienza del presente: il confronto con Walter Benjamin

Tratteggiato per diversi aspetti e mosso da una sintomatica affinità tematica, di interessi e di metodo è il confronto tra il critico torinese e il filosofo tedesco Walter Benjamin, confronto che poggia su basi solide ed è testimoniato da una lunga frequentazione da parte di Jesi degli scritti benjaminiani, dai quali ha tratto stimoli decisivi per la propria proposta storiografica.

L'interesse jesiano e la vicinanza di prospettiva nei confronti del filosofo tedesco sono testimoniati dai numerosi riferimenti a Benjamin che compaiono in punti strategici dell'opera dell'autore, il quale tra l'altro ha dedicato al filosofo nativo di Berlino la stesura di un profilo per l'*Enciclopedia Filosofica Garzanti*²⁰¹.

I vari punti salienti dell'incontro tra Jesi e il filosofo berlinese, i quali si intensificarono nel periodo di allontanamento dal mentore Karoly Kerényi si possono riassumere nella seguente tassonomia: la lettura benjaminiana di Bachofen; la concezione benjaminiana della lingua e della traduzione, in cui forti sono le influenze della tradizione cabalistica; il grande debito nei confronti di Benjamin che Jesi ha riguardo gli aspetti cruciali della pratica compositiva della forma-saggio e della riflessione su di essa; la ricerca sulle sopravvivenze mitologiche nella modernità, comune a entrambi, e con essa il rapporto tra dimensione del mito e quella della violenza²⁰²; il legame con Benjamin per l'analoga concezione della critica letteraria e, a questa connessa, l'idea della storia radicalmente lontana rispetto allo storicismo²⁰³; infine la condivisione di entrambi gli studiosi ad un

²⁰¹ Si veda la voce "Benjamin" nell'*Enciclopedia Filosofica Garzanti*, Milano 1981, pp. 83-84 (ripubblicata in "Riga", pp. 280-282). Va ricordato che nell'archivio di Furio Jesi sono state rinvenute diverse pagine dattiloscritte dedicate a Benjamin, che probabilmente sarebbero dovute confluire in un testo monografico a lui dedicato e alla fine rimasto allo stato di progetto incompiuto. Alcuni di questi testi sono stati pubblicati postumi nella sezione di inediti di "Cultura tedesca", n. 12, Donzelli, Roma 1999, in particolare si veda Furio Jesi, *Ermetismo di Benjamin*, pp. 145-146.

²⁰² Il riferimento è a Walter Benjamin, *Per la critica della violenza* in *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1995, pp. 5-30. L'impiego del termine *Gewalt*, che Jesi usa per esempio nell'introduzione a *Esoterismo e linguaggio mitologico*, è di derivazione benjaminiana.

²⁰³ In un breve e denso articolo dedicato a Benjamin, Jesi ha espresso, assieme a quella del filosofo tedesco, la propria concezione della critica letteraria, che ci sembra dica molto anche, più in generale, sul modo in cui Jesi ha inteso il rapporto con il passato. Jesi scrive, a partire da una frase che Benjamin ha posto a conclusione del suo saggio sulla traduzione («la versione interlineare del testo sacro è l'archetipo o l'ideale di ogni traduzione»), che «ciò che Benjamin diede di grande e di sovversivo alla critica letteraria è proprio questo: l'esempio di un'inversione dei termini, per cui il saggio diviene non pretesto, ma spazio privilegiato entro il quale il testo per eccellenza, canonico, classico, appartenente al passato, si fa versione interlineare di un testo sacro che è il testo del saggio», in Furio Jesi, *Il testo come versione interlineare del commento*, in E. Rutigliano, G. Schiavoni (a cura di), *Caleidoscopio benjaminiano*, Istituto Italiano di Studi Germanici, Roma 1987, pp. 219. Su questo passaggio si veda anche l'analisi di Riccardo Ferrari, *Saggio e romanzo in Furio Jesi*, pp. 147-150.

posizionamento in area marxista, lontano da ogni ortodossia, che unisce materialismo storico e messianismo ebraico.

Di questo ampio fronte comune isoleremo e analizzeremo esclusivamente alcuni aspetti della riflessione benjaminiana sulla storia e sulla sua scrittura, decisivi per comprendere la concezione e la pratica della storiografia jesiana dalla fine degli anni Sessanta in avanti. Per comprendere i punti chiave della riflessione benjaminiana è sicuramente necessario affrontare, anche se fugacemente, un testo che rende noto il pensiero maturo di Benjamin sulla metodologia storiografica e sull'idea del tempo, ovvero le tesi *Sul concetto di storia*²⁰⁴. Stilate nella primavera del 1940, lo scritto chiamato a giudizio rappresenta il frutto di una intensa e prolungata meditazione sullo statuto della temporalità, che attraversa per intero l'elaborazione dell'opera incompiuta, nota con il titolo di *Passagen-Werk*²⁰⁵, incentrata sull'esperienza della modernità e sul ruolo che in essa svolge il carattere feticistico della merce. È rilevante anche il progetto sui «*Passages*» parigini, a cui Benjamin lavorò dal 1927 fino alla morte, che rappresenta una sorta di esposizione di un paesaggio di rovine rilasciate sulla riva dell'epoca dalla corsa fantasmagorica della modernizzazione, mostrate in modo da far saltare l'immagine ideologica di un tempo segnato dal continuo progresso della civiltà occidentale.

Benjamin a tal riguardo afferma:

proprio il materialismo storico, che ha tutte le ragioni per distinguersi nettamente rispetto alle forme tradizionali del pensiero borghese. Il suo concetto fondamentale non è il progresso ma l'attualizzazione²⁰⁶ [...] il concetto di progresso va fondato sull'idea della catastrofe. Che "tutto continui così" è la catastrofe. Essa non è ciò che di volta in volta incombe, ma ciò che di volta in volta è dato²⁰⁷.

Come emerge da questa annotazione l'idea di progresso è criticata dal filosofo, tuttavia l'intento non è tanto quello di lamentare la decadenza della società moderna, per Benjamin si tratta piuttosto di estrarre dal passato il potenziale di trasformazione²⁰⁸ del

²⁰⁴ Walter Benjamin, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997.

²⁰⁵ Walter Benjamin, *I «passage» di Parigi*, Einaudi, Torino 2000.

²⁰⁶ Ivi, p. 514. Per una prima approssimazione a questi frammenti si rimanda a B. MAJ, *La teoria della storia di Walter Benjamin. Passagen-Werk. Appunti e materiali. Sezione N: Teoria della conoscenza, teoria del progresso*, in "Discipline filosofiche", IX, n. 1, 1999, pp. 177-212.

²⁰⁷ Ivi, p. 530.

²⁰⁸ «Il *pathos* di questo lavoro: non ci sono epoche di decadenza» e ancora «il superamento del concetto di "progresso" e quello del concetto di "epoca di decadenza" sono due facce della stessa medaglia», Walter Benjamin, *I «passages» di Parigi*, Einaudi, Torino 2000, vol. I, pp. 511, 515.

presente. Interrompendo la credenza nel flusso indifferenziato degli eventi lungo una linea temporale vuota, Benjamin si poneva in contrasto con la concezione del tempo rappresentata dallo storicismo e dalla sua concezione della storia. A tal proposito invero l'autore afferma: «La storia, che mostrava la cosa “come è stata veramente”, è stata il più forte narcotico del secolo»²⁰⁹. Il presente da mettere in crisi, per Benjamin, nel periodo della stesura delle diciotto tesi sul concetto di storia, era un mondo che «stava cadendo a pezzi»²¹⁰. Come risposta a questo quadro in frantumi, segnata dagli esiti fallimentari della socialdemocrazia, dall'ascesa impetuosa del nazionasocialismo, dall'involuzione dell'Unione Sovietica, Benjamin decise di redigere una sorta di «premessa gnoseologica», a cui era affidato il compito di prospettare una metodologia storiografica e una concezione della storia, radicalmente opposta rispetto alla narrazione degli eventi si stampo storicistico²¹¹. Il rischio da evitare era quello di mettere il passato e la stessa storiografia al servizio del dominio. Della suddetta opera è significativo illustrare sinteticamente tre passaggi chiave, mettendoli poi in relazione con l'operare jesiano su cui hanno direttamente influito: la critica allo storicismo e la proposta di una differente idea di tempo; la dialettica del risveglio; la questione della scrittura della storia.

Partendo dal primo punto, la critica di Benjamin allo storicismo riconduce quest'ultimo alla premessa teorica secondo la quale il passato può essere colto in ogni epoca nella sua oggettività, «proprio come è davvero stato», secondo la formula di Ranke. Questa premessa ha come inferenza metodologica, il «procedimento dell'immedesimazione emotiva», il quale a sua volta, sancendo l'omogeneità del passato e del presente, di fatto riduce il primo al secondo, fornendo una narrazione della storia come una continuità senza fratture, senza crisi, senza soglie o svolte che non siano riconducibili al *continuum* degli accadimenti che ha come ultimo anello il presente. Questo *continuum* è chiamato

²⁰⁹ Ivi, p. 518.

²¹⁰ Il 1939 era stato segnato, durante l'esilio francese, dalla perdita della cittadinanza tedesca, dall'internamento presso il *Centre des travailleurs volontaires* di Vernuche e, sul piano internazionale, dalla stipula del patto di non aggressione tra Hitler e Stalin.

²¹¹ «Il “concetto di storia” che Benjamin riformula è esattamente antitetico a quello dello storicismo (lo storicismo vitalistico, da Dilthey a Meinecke), all'idea cioè di un tempo sempre nuovo in cui il presente distrugge continuamente e perennemente il passato, nella frenetica ricerca del nuovo, di quel tempo moderno, cioè, che domina l'ideologia del progresso», cfr. Giulio Schiavoni, *Walter Benjamin. Il figlio della felicità*, Einaudi, Torino 2001, p. 373.

da Benjamin «storia universale», contenitore vuoto e omogeneo, riempito dall'addizione di eventi su eventi.²¹²

A questa visione naturalizzante della storia, Benjamin oppone l'idea di un tempo discontinuo: il passato non può essere sempre letto in una identica e oggettiva maniera, scavalcando le determinazioni concrete del flusso temporale con un atto di 'immedesimazione'; esso non è un deposito di fatti archiviati che possano essere resi presenti recandosi presso appositi scaffali della memoria, ma ciò che accade di nuovo, in determinati momenti, sbalzato dal *continuum* della tradizione, dialettizzandosi con il presente. Per Benjamin il passato permette di leggere in maniera diversa il presente, entrando in una costellazione che ne mette in crisi lo statuto pacificato, impone di coglierne le contraddizioni e apre a svolte, rotture, rivoluzioni. Citando:

Non è che il passato getti la sua luce sul presente o che il presente getti la sua luce sul passato: l'immagine è piuttosto ciò in cui il passato viene a convergere con il presente in una costellazione (...) la relazione del passato con il presente è dialettica, a salti. L'immagine del passato che balena nell'adesso della sua conoscibilità - ovvero di un passato che non è morto - è, secondo le sue determinazioni ulteriori, un'immagine del ricordo. Assomiglia alle immagini del proprio passato che si presentano alla mente degli uomini nell'attimo del pericolo. Queste immagini, come si sa, vengono involontariamente. La storia, in senso rigoroso, è dunque un'immagine che viene dalla rammemorazione involontaria, un'immagine che s'impone improvvisamente al soggetto della storia nell'attimo del pericolo²¹³.

Il secondo punto in questione riguarda invece la rivoluzione storiografica e quest'ultima è, agli occhi di Benjamin, un'operazione che agisce in maniera drastica nel presente e si intreccia alla possibilità di una concreta azione storica che rompa con una logica acquiescente e deresponsabilizzante rispetto al passato e al futuro. Questa rottura assume la forma del risveglio rispetto alle immagini di sogno in cui i gruppi umani hanno vissuto e che prolungano nella loro visione della storia. Di aspetti di sonno è pervaso, secondo Benjamin, il rapporto del cittadino della metropoli con l'arte, l'architettura, la città stessa, la natura, la tecnica, la guerra, la comunità, il proprio io. La sua esperienza

²¹² Cfr. Walter Benjamin, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997.

²¹³ Ivi, p. 87.

infatti è, secondo l'insegnamento marxiano, mediata dal carattere feticistico della merce, la quale proietta la sua aura anche nel rapporto dell'uomo con il passato²¹⁴. Per risvegliarsi da questo sogno ad occhi aperti, si tratta di portare a incandescenza un metodo che unisca potere della ragione e forza del possibile racchiusa nelle immagini che uniscono fulmineamente il passato al presente.

Bonificare territori su cui finora è cresciuta solo la follia. Penetrarvi con l'ascia affilata della ragione, senza guardare né a destra né a sinistra, per non cadere preda dell'orrore che adesca dal fondo della foresta. Ogni terreno ha dovuto, una volta, essere dissodato dalla ragione, ripulito dalla sterpaglia della follia e del mito. È quanto occorre fare qui per il XIX secolo²¹⁵.

Idea cruciale, nella concezione della storia del filosofo berlinese, è che ogni attimo sia sul punto di rottura rispetto ad una mera datità temporale, e questa rottura è favorita dall'incontro con aspetti del passato che ne indichino la storicità, la contingenza e le nuove possibilità.

La svolta copernicana della visione storica è la seguente: si considerava "ciò che è stato" come un punto fisso e si vedeva il presente sforzarsi di avvicinare a tentoni la conoscenza a questo punto fisso. Ora questo rapporto deve capovolgersi e ciò che è stato deve diventare il rovesciamento dialettico, l'irruzione improvvisa della coscienza risvegliata. La politica consegue il primato sulla storia²¹⁶.

Si tratta, secondo Benjamin, di aprire il tempo ad un divenire impreveduto, invece di fingerne la ripetizione secondo una logica piana²¹⁷, «c'è un sapere-non-ancora-cosciente di ciò che è stato, la cui estrazione alla superficie ha la struttura del risveglio»²¹⁸. Risveglio che materialisticamente coincide con la presa di coscienza del carattere socialmente

²¹⁴ Sul rapporto tra la teoria di Benjamin e quella marxiana si veda questo importante frammento: «Marx descrive il nesso causale tra economia e civiltà. Non si tratta di illustrare l'origine economica della civiltà, bensì l'espressione dell'economia nella sua civiltà. Si tratta, in altre parole, del tentativo di afferrare un processo economico come fenomeno originario intuibile, dal quale procedono tutte le manifestazioni vitali dei *passages* (e, in questo, del XIX secolo)», Walter Benjamin, *I «passages» di Parigi*, Einaudi, Torino 2000, vol. I, p. 514.

²¹⁵ Ivi, pp. 510-511.

²¹⁶ Ivi, pp. 432-433.

²¹⁷ Walter Benjamin, *I «passages» di Parigi*, Einaudi, Torino 2000, p. 531: «Il compito più proprio dell'esperienza dialettica è dissolvere l'apparenza del sempre uguale, anche solo quella della ripetizione della storia. L'autentica esperienza politica è assolutamente libera da questa apparenza».

²¹⁸ Walter Benjamin, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, p. 112.

costruito di ciò che si mostra come oggetto di sospesa fascinazione; merci, mitologie, esperienze, idee; e con la scelta di interrompere la violenza che quelle fascinazioni nascondono²¹⁹.

Terzo ed ultimo punto concerne la scrittura. In relazione a quest'ultima Benjamin afferma che:

essere dialettico significa avere il vento della storia nelle vele. Le vele sono i concetti. Ma non basta disporre delle vele. Ciò che è decisivo è l'arte di saperle issare.²²⁰

A questo riguardo egli è fortemente convinto che il metodo espositivo dell'interpretazione della storia sia essenziale a quella stessa interpretazione e debba essere ad essa adeguato. Se si tratta di produrre un'immagine del tempo come discontinuità aperta al possibile, allora leggere nel presente alcuni momenti «di una ben determinata epoca anteriore», che giunge a una inedita conoscibilità, non può tradursi in un racconto «placidamente narrativo»²²¹. Mentre lo storicismo obbedisce a un genere di racconto che è anche quello dei vincitori che non smettono di vincere nel presente, la storiografia materialista, oltre che per vincoli legati alla determinatezza materiale della dialettica storica, agisce per tagli e montaggio, composizione di frammenti, contestazione anche stilistica dell'apparenza di una totalità compiuta e necessaria²²². «Una continuità dell'esposizione della storia è irrealizzabile»²²³, afferma l'autore nei «*Passages*»²²⁴ e la costruzione storiografica deve necessariamente procedere per salti. Adorno, celebre amico di Benjamin, riferendosi al suo metodo, scrisse:

l'intenzione di Benjamin era di rinunciare ad ogni aperta interpretazione e di far emergere i significati unicamente attraverso un montaggio provocatorio del materiale (...). L'aforisma dell'*Einbahnstrasse* secondo cui le citazioni dei suoi lavori sono come predoni appostati lungo la strada, che balzano fuori a spogliare il lettore delle sue convinzioni, egli lo concepiva alla lettera. A coronamento del suo

²¹⁹ Walter Benjamin, *I «passages» di Parigi*, Einaudi, Torino 2000, vol. I, pp. 511-512: «(...) qui si tratta, invece, di una dissoluzione della "mitologia" nello spazio della storia».

²²⁰ *Ibidem*.

²²¹ *Ivi*, p. 74.

²²² Su questi aspetti si veda B. Moroncini, *L'eccedenza del presente. Sulla metodologia storiografica di Walter Benjamin*, in «Discipline Filosofiche», n. 1, 1994, pp. 97-142.

²²³ Walter Benjamin, *I «passages» di Parigi*, Einaudi, Torino 2000, p. 527.

²²⁴ *Ibidem*.

antisoggettivismo, la sua opera fondamentale non avrebbe dovuto consistere che di citazioni²²⁵.

E su questo punto il filosofo berlinese è chiarissimo negli appunti preparatori al *Passagen-Werk* oltre che nelle stesse tesi: «questo lavoro deve sviluppare al massimo grado l'arte della citazione senza virgolette. La sua teoria è intimamente connessa a quella del montaggio»²²⁶. La stesura del *Passagen-Werk* doveva lavorare, citandoli, su materiali di scarto, marginali, ascoltandone le potenzialità, la riserva di senso in grado di illuminare l'attualità proprio rovesciando un'immagine pacifica della relazione tra passato e presente, citando:

Metodo di questo lavoro: montaggio letterario. Non ho nulla da dire. Solo da mostrare. Non sottrarrò nulla di prezioso e non mi approprierò di alcuna espressione ingegnosa. Stracci e rifiuti, invece, ma non per farne l'inventario, bensì per rendere loro giustizia nell'unico modo possibile: usandoli²²⁷.

L'esposizione quindi, con un intreccio di elementi tratti dal mondo della sfera estetica, dalla sociologia, dalla psicanalisi, dall'economia, dall'esperienza letteraria, avrebbe dovuto seguire l'andamento frammentario e discontinuo del tempo storico, in rottura con ogni rappresentazione che intendesse conchiudersi in se stessa, sigillata dal marchio della necessità, che dimentica in ogni caso i vinti dalla storia, in nome di un'apologia del presente.

Questi sono i tre punti chiave dell'approccio di Walter Benjamin alla storia e alla storiografia, i quali mostrano una stretta vicinanza con l'operare di Jesi, in larga parte come detto, frutto delle suggestioni che il critico torinese ha saputo trarre dai testi del filosofo. Innanzitutto, si è visto anche in Jesi la recisa e antistoricistica negazione della possibilità di una conoscenza oggettiva del passato, analizzando il percorso

²²⁵ T. W. Adorno, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972, p. 245.

²²⁶ Walter Benjamin, *I «passages» di Parigi*, Einaudi, Torino 2000, p. 512. Il metodo di Benjamin, per certi versi, e su un piano diacronico, può essere avvicinato a quello del cinema di Ejzenstejn. Il montaggio cinematografico era inteso dal regista russo come una combinazione di rappresentabili in grado di far emergere l'irrappresentabile, ossia nuove potenzialità del reale nella forma di nuovi concetti. Il lavoro di Eizenstein come noto procedeva per contrasti, opposizioni, stacchi semantici tra sequenze diegetiche ed extradiegetiche, dalla cui relazione scaturiva una trasformazione dinamica delle immagini messe in relazione. Cfr. Sergej M. Eisenstein, *Il montaggio*, Marsilio, Venezia 1986.

²²⁷ Walter Benjamin, *I «passages» di Parigi*, Einaudi, Torino 2000, p. 514.

decostruttivo rispetto alle pretese di attingibilità di una presunta origine del mito. Il gesto di critica mitologica di Jesi ha messo in luce quale sia a suo avviso la densità del divenire storico, attraversato da soglie che polarizzano lo sguardo verso il passato a partire da nuovi problemi e punti di vista che in un certo senso lo ricostruiscono. In una delle varie prefazioni inedite a *Materiali mitologici*²²⁸, ha affermato di escludere dalla sua prospettiva ogni riferimento a conoscenze universali ed eterne, irrimediabili sul piano storico. La nozione di storicità permea tutta la teoria jesiana e viene a tal proposito sottolineata l'irriducibile particolarità di ogni momento della storia della mitologia²²⁹, visto come episodio di funzionamento particolare della macchina mitologica. Da ciò deriva un'altra peculiarità della macchina, il carattere di tipo «provvisorio e pratico»²³⁰ del modello che vale «per la particolarità e la frammentarietà delle situazioni esaminate»²³¹. Diciamo che Jesi non presume affatto che le sue conclusioni, o almeno quelle a suo parere valide per le situazioni che ha esaminato, possano essere legittimamente estese «altamente» al di là di tali situazioni specifiche. Varranno, sì, per una certa area specifica di situazioni analoghe, magari di cospicua ampiezza, ma sarebbe davvero temerario supporre una loro qualsiasi applicabilità e validità universale. Il passato appartiene alla dimensione storica, allo stesso modo in cui alla storicità è soggetto anche il presente, cioè il tempo da cui ci si rivolge al passato; va dunque notato come Jesi assegni validità limitata e circoscritta alla macchina mitologica, il modello che gli consente di svolgere la sua analisi: «il modello ha presumibilmente un *momento* di applicabilità nella storia della ricerca scientifica. Il che non implica però la fiducia dell'autore [...] in un *continuum* storico, neppure o tanto meno al livello di una storia del pensiero scientifico»²³². Il paradossale «ritorno alla vita» di un materiale mitologico, nella forma smorzata, mitigata, «raffreddata»²³³ dello studio, afferma il mitologo, è sempre condizionato dalla sua ricezione: allo stesso modo la macchina mitologica assume significato e produce senso per il preciso momento storico della sua formulazione come

²²⁸ Furio Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 1979.

²²⁹ Cfr. p. 28 e cfr. Classificazione di Luigi Alfieri in *La scienza del mito che non c'è*, in Ferruccio Masini-Giulio Schiavoni, *Risalire il Nilo. Mito fiaba allegoria*, Sellerio, Palermo 1983.

²³⁰ Furio Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 1979, p. 346.

²³¹ Ivi, p. 346.

²³² Ivi, p. 347.

²³³ Termine di Enrico Manera in *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, p. 103.

modalità cognitiva efficace in relazione ai bisogni del tempo a cui appartiene. *Materiali mitologici*²³⁴ insiste nel rifiutare di proporre una teoria generale della cultura, intende respingere la tendenza nel linguaggio ad essere così definitorio e assoluto, anche semplicemente per non continuare a dover dichiarare i propri limiti discorsivi nel momento in cui descrive la sua teoria. Invero in maniera consona a quanto detto Jesi afferma:

la “scienza della mitologia” è per eccellenza scienza del presente. Il suo oggetto è costituito dai materiali mitologici di cui disponiamo oggi, nell’istante in cui li esaminiamo; i suoi strumenti sono i nostri presenti modelli gnoseologici. I miti del passato e del futuro, i materiali mitologici del passato e del futuro, restano necessariamente estranei, bui, ignoti, per questa scienza.²³⁵

Qualora questo non fosse, la scienza cesserebbe di essere tale e diventerebbe «mistica, fede, profezia»²³⁶ o qualsivoglia altra «esperienza totalizzante»²³⁷. Per Jesi «ciò che conta, nell’istante in cui il materiale mitologico cade sotto l’indagine, è l’attualità del modo di conoscerlo»²³⁸. Mentre la nozione di mito ha fornito alla classica scienza che se ne è occupata elementi per la formulazione di presupposti indimostrabili connessi all’idea di universalità, lo studio della macchina mitologica opera mediante l’esposizione dei suoi frammenti e diviene nei fatti analisi decostruttiva condotta nell’accettazione del presente, solo in questo senso è in grado di illuminare costellazioni di senso. Del mito è possibile solo circoscrivere la sopravvivenza alterata, il riflesso scritto, manipolato, ideologizzato, interpretato, risemantizzato e inseparabile dal modello teorico in cui lo si iscrive. Svuotata di qualsiasi valore di stampo metafisico, la riflessione sulla mitologia diventa allora produttiva in senso storico, teoretico, antropologico ed estetico quando diviene indagine sui materiali mitologici e si fa scienza del presente. In conclusione se ciò che conta è questa attualità del modo di conoscerla, anche la stessa opera di Jesi si

²³⁴ Furio Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 2001.

²³⁵ Ivi, p. 349.

²³⁶ Ivi, pp. 349-350.

²³⁷ *Ibidem*.

²³⁸ *Ibidem*.

può configurare come la personale declinazione di una teoria ermeneutica e della ricezione²³⁹.

Nell'istante in cui uno studioso si permettesse di abbandonarsi alla fede di poter conoscere il mito, i miti, annullandone distanza ed estraneità, compiendo quindi un illusorio atto di immedesimazione, la sua storiografia «diventerebbe mistica, fede, profezia»²⁴⁰. Nessuna neutra oggettività dunque, ma coimplicazione dello storico e dello stesso lettore del testo storiografico, nella costruzione della memoria e nella sua testualità. Jesi ha infatti piena consapevolezza del fatto che:

gli storici, quando concretamente producono ricerca storica non riscrivono la storia, ma scrivono di storia. Da questo punto di vista la vicenda che è ricostruita assume tanta importanza quanto chi la ricostruisce e ne propone un'indagine. Lo storico non è collocato fuori dalla narrazione storica, anzi è una voce della narrazione, così come il fruitore di quella narrazione²⁴¹.

Il presente è dunque momento saliente del processo della memorazione²⁴², e in esso lo studioso della mitologia o, allo stesso modo, lo storico, esercitano tutte «le facoltà intellettuali in modo che ci si impadronisca di un ricordo “come esso balena nell'istante del pericolo”», scrive Jesi citando la sesta tesi benjaminiana²⁴³.

²³⁹ Nondimeno Jesi sottolinea che la sua ipotesi teorica deriva dalla necessità logica di non conferire più valore del dovuto alle dinamiche linguistiche e denuncia la difficoltà di sottrarsi al flusso della mitopoiesi che potrebbe investire anche la sua teoria. Tuttavia come in ogni modello scientifico, anche la concezione da lui proposta presenta determinate connotazioni che ne svelano le matrici culturali ed il posizionamento etico, escludendo la possibilità di una imparzialità di tipo intellettuale. L'analisi della mitopoiesi nella costruzione della realtà è anche una “teoria ermeneutica della ricezione”, ovvero dell'elaborazione e dell'uso in cui il soggetto mentre spiega il suo oggetto descrive anche il suo costitutivo modo di pensare, conoscere e agire, in altri termini conosce sé stesso. La narrazione diventa un aspetto fondamentale di una filosofia della cultura che assegna un ruolo cruciale alla letteratura, per Jesi uno dei materiali mitologici per eccellenza. Cfr. Enrico Manera in *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, pp. 18-22 e pp. 105-110.

²⁴⁰ Ivi, p. 349.

²⁴¹ David Bidussa, *Ricerca storica e questione del mito*, in “Nuova corrente”, n. 56 e 143, Milano 2009, p. 152.

²⁴² Furio Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 1979, p. 347. Agire in questo modo, scrive Jesi, significa innanzitutto non avere «nessuna fiducia nel *continuum* storico, neppure e tanto meno al livello di storia del pensiero scientifico»: anche le metodologie e i modelli conoscitivi del passato sono attraversati dalla stessa moltiplicazione delle prospettive e dei piani in cui sono coinvolti gli oggetti che intendono analizzare e così, nel laboratorio jesiano come detto, finiscono tra gli oggetti mitologici anche molte teorizzazioni antropologiche o di studio delle religioni.

²⁴³ Furio Jesi, *Scienza del mito e critica letteraria*, p. 42, in cui, ricordando le accuse di empirismo o eclettismo che gli possono essere mosse, Jesi ribadisce la sua convinzione circa la fecondità dell'usare i materiali letterari con cui entra in contatto, unica maniera di rispettarne la forza. Il riferimento allo stesso luogo benjaminiano è in *Che cosa ha «veramente» detto Pascal*, Ubaldini, Roma 1973, pp. 30-39, in cui

Le chiare parole che Bidussa ha scritto in margine a una riflessione su Benjamin e la storia, sono efficaci anche per quanto riguarda Jesi:

in questo “corpo a corpo” col passato viene a decadere una funzione che tradizionalmente le grandi collettività nazionali e i gruppi comunitari hanno affidato alla storia come fissazione di un calendario civile e come narrazione della propria origine. La funzione assegnata alla storia a partire dalla costruzione dei grandi sistemi nazionali è stata quella di fondare il criterio dell’identità. Ovvero ad essa è stato affidato il compito di definire l’essenza di sé.²⁴⁴

Ecco allora che alla concezione del tempo discontinuo si coniuga un’etica della scrittura, la quale ha nell’intendimento di Jesi anche un valore collettivo, che mette in gioco la sfera del comune, perché «il problema gnoseologico non può essere isolato, reso autonomo, separato dal problema politico e sociale»²⁴⁵. L’operazione complessa, che come detto coinvolge anche il lettore, proprio attraverso un processo obliquo e indiretto, unisce stile ed etica, scrittura e conoscenza, critica e autocritica in atto, straniamento prospettico, per evitare che ad essere mitizzati siano il testo storiografico o il suo autore²⁴⁶. E proprio intorno alla questione della scrittura saggistica il critico

viene evocata l’ostilità del filosofo francese rispetto ad un’attività in cui l’uomo «si realizzi», ostilità che, desituata, è messa da Jesi in costellazione con la realtà degli anni settanta, in funzione critica rispetto all’apologia del lavoro salariato, sostenuta sia a destra che a sinistra. Il medesimo passaggio di Benjamin è richiamato direttamente anche in *Mito*, Nino Aragno Editore, Torino 2008, p. 7.

²⁴⁴ David Bidussa, *Uno sguardo senza nostalgia*, p. 10. Sulla mitizzazione del passato ad uso apologetico del presente, prodotta da industria culturale, commemorazioni, musei della memoria, dal lavoro degli stessi storici, si veda E. Traverso, *Il passato: istruzioni per l’uso. Storia, memoria, politica*, Ombre corte, Verona 2006.

²⁴⁵ Furio Jesi, *Conoscibilità della festa*, ora in *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 2001, p. 29. Sul rapporto tra attività intellettuale e militanza politica, esiste una importante lettera di Jesi, indirizzata a Giulio Schiavoni il 26 giugno 1972: «quello che io intendo fare, e che ritengo moralmente doveroso, è studiare il funzionamento della macchina mitologica, la quale funziona anche nei discorsi degli ermeneuti. Il mio lavoro è qualcosa di simile alla ricognizione circa i particolari di un campo di battaglia: nella battaglia siamo coinvolti tutti (e dobbiamo sapere di esserlo) e l’atteggiamento che assumiamo o assumeremo nella battaglia trascende di gran lunga la nostra abilità di ricognitori circa le buche e le sporgenze del terreno in cui si combatte e si combatterà. In sostanza: il lavoro di ricognizione (i miei scritti, per esempio) è fondamentalmente secondario rispetto al combattimento. Certo, prima di combattere, è necessario conoscere il terreno (...); ma una volta indagato il terreno, si tratta poi di combattere. E questo poi lo si fa, come tu dici, nella “strada” e nella “fabbrica”, non certo scrivendo su Rilke», in *Carteggio Jesi/Schiavoni*, a cura di Giovanni Schiavoni, in “Immediati dintorni”, pp. 330-331.

²⁴⁶ Sull’etica della scrittura jesiana, erede oltre che degli insegnamenti di Benjamin, anche della scrittura indiretta praticata da Kierkegaard, si veda Andrea Cavalletti, *Il metodo della scrittura indiretta* in Furio Jesi, *Kierkegaard*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, pp. 203-223. Sul nesso tra scrittura, distruzione e de-soggettivazione si veda oltre al testo appena citato anche Andrea Cavalletti, *Festa, scrittura e distruzione* in Furio Jesi, *Il tempo della festa* cit., pp. 7-26; Andrea Cavalletti, *Leggere «Spartakus»*, prefazione a Furio

torinese ha meditato con assiduità, riconoscendo ad essa un ruolo né secondario né strumentale rispetto all'oggetto della conoscenza, invero citando ancora una volta Bidussa:

Intorno alla storia, tuttavia, Jesi ha riflettuto a lungo non solo in rapporto agli eventi, ma anche, e forse soprattutto, intorno alla scrittura storiografica, come processo che contemporaneamente crea il suo prodotto, ma che è anche determinato dal suo "materiale".²⁴⁷

Jesi teorizza in tutta la sua opera saggistica una pratica di stesura dei testi che consiste in:

una tecnica di conoscenza per composizione, consistente nel far reagire tra di loro gli oggetti studiati o almeno i modelli gnoseologici corrispondenti ad essi, in modo e al fine che l'atto del comporre e il meccanismo dell'interazione fossero fatti gnoseologici²⁴⁸.

La dialettica complessa e densa di temporalità che s'instaura tra fonte, storico, fruitore del racconto storiografico impone a Jesi, parallelamente al lavoro decostruttivo sulle narrazioni storiografiche e sulla loro performatività, la necessità di impegnarsi in una pratica espositiva alternativa, eccentrica, che in qualche modo vada ad esporre insieme ai contenuti anche il proprio gesto singolare²⁴⁹.

Jesi, *Spartakus*, pp. VII-XXVIII; Giorgio Agamben, *Sull'impossibilità di dire «io»*. Paradigmi epistemologici e paradigmi poetici in Furio Jesi, in "Cultura tedesca", pp. 11-20.

²⁴⁷ David Bidussa, *Ricerca storica e questione del mito*, in "Nuova corrente", n. 143, pp. 145-162. In merito al singolare stile che Jesi adotta nella stesura dei suoi saggi, ha scritto Ferrari: «Tutte le composizioni saggistiche di Jesi, oltre a installarsi in modo originale nella tradizione della forma-saggio, possono essere lette come romanzi in potenza, in cui ritornano motivi, citazioni, immagini mitiche inserite all'interno del materiale letterario, commistione di critica e autobiografia, scrittori che ripetono sempre la stessa frase, brani di libri scientifici letti come romanzi. Fra il romanzo in senso proprio, *L'ultima notte*, e le raccolte saggistiche, c'è insomma un rapporto intimo e complesso», Riccardo Ferrari, *Saggio e romanzo in Furio Jesi*, p. 6. Per una riflessione critica sul nesso tra scrittura e storia, che mette in luce i rischi a cui va incontro una corrente della storiografia contemporanea, attenta al lato soggettivistico, relativistico e finzionale della narrazione storica, si rimanda a Carlo Ginzburg, *Unus testis. Lo sterminio degli ebrei e il principio di realtà*, in "Quaderni storici", XXVII, n. 2, 1992, pp. 529-548, in seguito ripubblicato in *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 205-224.

²⁴⁸ Furio Jesi, *Mitologie intorno all'illuminismo*, Lubrina, Bergamo 1990, p. 13.

²⁴⁹ Anche Elias Canetti, altra fonte accanto a Benjamin, ha agito in profondità sul modo in cui Jesi intende la forma-saggio e le modalità di approccio alla storia e, in questa, alla morfologia del potere. L'interesse di Jesi per Canetti è testimoniato anche dalle sue traduzioni di *Massa e potere* del 1972, *Potere e sopravvivenza* del 1974 e *La provincia dell'uomo* del 1978.

Cfr. in Furio Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 2001, p. 317, Canetti su Jesi afferma che: «ritrova nello storico tradizionale (...) l'attrazione irresistibile di alcuni "cristalli simbolici" e innanzitutto del potere (...). All'attrazione subita involontariamente dalla

CAPITOLO TERZO

FESTA E RIVOLTA: LE DECLINAZIONI ANTROPOLOGICO-POLITICHE DEL MITO

Si è visto come la dimensione mitologica e simbolica attraversi costitutivamente, secondo Jesi, l'esperienza umana: oltre allo studio delle sopravvivenze mitologiche nella cultura, lo studioso si rivolge all'analisi della dimensione politica, analisi che pervade tutta la sua produzione e su cui si sposterà il suo pensiero dopo gli anni di studi storico-religiosi.

A tal proposito conviene soffermarsi sulla riflessione di Jesi intorno alle nozioni di *festa*²⁵⁰ e *rivolta*²⁵¹, dove la prima rappresenta il mito nella sua massima vitalità mentre la seconda raffigura l'apice della dimensione mitologica della politica. Ambedue indicano la strada verso un altro volto della macchina mitologica: la macchina antropologica; inoltre accompagnano il lettore verso la conoscenza dello Jesi politico, aiutando a chiarire cosa intende il mitologo torinese per macchina mitologica in *Cultura di destra*²⁵², scritto che affronteremo nel capitolo successivo, fornendo l'occasione di riflettere nuovamente sul confronto dello studioso con il maestro Karoly Kerényi²⁵³.

3.1 La Festa e la macchina antropologica

A fare il suo ingresso nei giochi del vasto corpus teorico jesiano questa volta è il concetto di *festa*, a cui Jesi come è suo solito agire, dona nuova luce e significato. Il saggio *Conoscibilità della festa*²⁵⁴ pubblicato nel 1976 prende infatti in considerazione la *festa* come "fatto sociale totale". La festa è per Jesi il mito nella sua vitalità, è elemento

storiografia, Canetti sostituisce un'attrazione calcolata dell'allegoria sulle rappresentazioni della vita: poiché calcolata, lucidamente prevista e sfruttata come norma di composizione coerente, essa garantisce, secondo le sue intenzioni, profondità di "Erkenntnis" e di "Erlebnis"». La distanza tra i due va vista soprattutto nell'ossessione di Canetti per la questione della morte, espressa in analisi antropologiche e psicologiche che corrono il rischio di destoricizzare i fenomeni schiacciandoli su tipologie universali, rispetto a cui Jesi oppone la necessità di un contrappeso marxista, la vicinanza tra i due risiede proprio nella maniera compositiva della scrittura, strettamente connessa alla polemica antistoricistica.

²⁵⁰ Cfr. Furio Jesi, *Conoscibilità della festa*, in *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 2001, pp. 81-120.

²⁵¹ Cfr. *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ Cfr. pp. 18-24.

²⁵⁴ Furio Jesi, *Conoscibilità della festa*, in *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 2001.

vivificante, parte attiva della messa in funzione della macchina mitologica. L'esperienza festiva rappresenta invero il momento di comunità per eccellenza, quel determinato momento di interesse collettivo dovuto ad una ricorrenza religiosa, civile, familiare; processo sociale e culturale la cui funzione è stabilire un rapporto con l'invisibile mediante l'elaborazione dei materiali mitologici. Tuttavia nella modernità, afferma Jesi, entrare in contatto con la *fiesta* non è più permesso all'uomo, che non riesce più ad essere partecipe dell'esperienza festiva. Il problema che qua si ripresenta è il mancato contatto con il mito nella modernità; l'uomo moderno ha perso la sensibilità festiva, non riesce ad entrare mai in reale rapporto con il mito e di conseguenza nemmeno con la festa. Riportando le parole di Kerényi che descrive la sorte delle feste nella società e cultura moderna:

simili atti si compiono solo festivamente: solo su di un piano di esistenza umana diverso da quello quotidiano. La tradizione sostituisce soltanto la propria intima necessità di salire su quel piano. Ma se essa deve sostituire anche la festività, tutta la festa acquista qualche cosa di morto, di grottesco perfino, come i movimenti di chi danza per chi perde l'udito e non ode più la musica. E chi non ode la musica, non danza: senza senso di festività non vi è festa.²⁵⁵

Alla luce di quanto detto, il mito, da Jesi ripreso ancora una volta in questo saggio²⁵⁶, rimane ancora una volta il vuoto sul quale si protendono le immagini mitologiche: egli ripropone nuovamente la riflessione intorno al "fallimento" in cui l'uomo cade nel cercare di fornirgli una certa concretezza; essendo racconto sull'origine, il mito si dimostra ancora una volta quella parola umana che dice qualcosa colmando il vuoto di senso sprigionato dalla sua inconoscibilità²⁵⁷. Ed è proprio qui che ci si ricollega ulteriormente all'atteggiamento linguistico proprio del mito e al modello della macchina: quest'ultima rende ragione del tessuto ideologico che si cela sotto la nozione di mito in quanto prodotto storico e linguistico: «i miti non possono essere compresi se non in relazione agli uomini che li raccontano»²⁵⁸. La trattazione del concetto di *fiesta* dimostra ancora una volta come con macchina mitologica si debba intendere il processo sociale e

²⁵⁵ Karoly Kerényi, *La religione antica nelle sue linee fondamentali*, trad. it. di D. Cantimori e A. Brelich, Astrolabio, Roma, 1959, p. 48.

²⁵⁶ Furio Jesi, *Conoscibilità della festa*, in *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 2001, pp. 81-121.

²⁵⁷ Cfr. capitolo secondo, pp. 25-62.

²⁵⁸ Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, p. 94.

culturale²⁵⁹ la cui funzione è intrattenere un rapporto con l'invisibile mediante la produzione dei materiali mitologici.

I materiali mitologici che si incontrano nella storia presentano quasi sempre una tendenza vivissima a farsi modelli, immagini esemplari; e ogni operazione gnoseologica che miri a metterli in rapporto fra loro senza distruggerne le presunzioni, può conferire nuovo ardore a questa tendenza. Composti, combinati insieme in un modello, i materiali mitologici, cederanno la qualità esemplare, che si arrogano, al modello stesso che li riunisce tutti. In questo modo lo strumento gnoseologico che il modello dovrebbe essere diviene esso stesso un materiale mitologico. La "macchina mitologica" risulta così mitologica perché rientra fra i materiali della mitologia, non perché serva a conoscerli.²⁶⁰

Citando Jesi, il meccanismo mitopoietico soddisfa quindi questo «bisogno di trascendenza»²⁶¹ perché permette di aprire uno squarcio oltre i limiti dell'umano, rimanendo sulla soglia paradossale del *non-esserci*²⁶² del mito. La tendenza umana a creare miti deriva dal bisogno dell'uomo di dare espressione a ciò che non riesce a vedere e comprendere. La mitopoiesi è dispositivo autopoietico di produzione di senso e di stabilizzazione della realtà: il tutto si dà, come già rimarcato, attraverso il linguaggio, ma per farlo la macchina deve prima generare se stessa:

La macchina mitologica è auto fondante: pone la sua origine nel fuori di sé che è il suo interno più remoto, il suo cuore di pre-essere, nell'istante in cui si pone in atto. Questo presupponimento di origine è totalizzante: coinvolge tutti gli istanti e gli ambiti spaziali di funzionamento della macchina, poiché il fuori di sé in cui la macchina pone la sua origine è il suo centro. Ogni fatto mitologico è quindi esso stesso presupponimento della propria origine, che è altresì l'origine della macchina.²⁶³

²⁵⁹ Cfr. *Conoscibilità della festa, La festa. Antologia-Saggio*, Rosenberg & Sellier, Milano 1976, pp. 4-29. Jesi va anche a delineare un altro concetto, quello di «*macchina antropologica*», che vedremo meglio delineato nel procedere della nostra argomentazione.

²⁶⁰ Furio Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 2001, p.174.

²⁶¹ *Ibidem*.

²⁶² Luigi Alfieri, *La scienza del mito che non c'è*, in Ferruccio Masini-Giulio Schiavoni (a cura di), *Risalire il Nilo. Mito fiaba allegoria*, Sellerio, Palermo 1983, p. 193.

²⁶³ Furio Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino, 2001, p. 113.

Ne emerge anche qui in relazione alla *festa* la funzione di *significatività*²⁶⁴ del mito, il quale fornisce agli uomini l'opportunità di imprimere valenze al loro mondo per opporsi alla caducità e alla dispersione correlate alla temporalità. La significatività del mito è il rovescio della finitezza e antidoto all'angoscia che da quest'ultima deriva²⁶⁵. Jesi inserisce all'interno della mitologia anche l'interpretazione stessa dei miti, mostrando la continuità della mitopoiesi dalla sua forma antica alla sua versione moderna come scienza del mito.

L'indagare sul concetto di festa serve a Jesi per far luce di nuovo sul rapporto tra mito e mitologo, il quale rivela un dettaglio non indifferente, ossia che le macchine mitologiche per eccellenza sono i mitologi. Affrontare il mito vuol dire per Jesi occuparsi dei mitologi di ogni tempo: il mitologo pratica una ricerca storica che è riflessione sulla memoria e in tal modo diventa l'intellettuale che mette a disposizione il mito per l'esercizio della *Gewalt*²⁶⁶. Il mitologo analizza i processi mitopoietici, ovvero i modi di operare della macchina e si dimostra egli stesso macchina mitologica che produce materiali ad alto tasso di significatività.

Mentre racconta, il mitologo crea una sostanza, il racconto, presupponendo l'esistenza di un'altra sostanza, il mito, e avendo l'impressione di plasmarla. Ma il mito non ha sostanza al di fuori della mitologia, e dall'istante in cui acquista sostanza è mitologia, non mito.²⁶⁷

I mitologi, così come gli scrittori ed altre figure del mondo intellettuale²⁶⁸ forniscono opere letterarie, testi, documenti o qualsiasi altra taccia riconducibile alla circolazione linguistica che la macchina alimenta e che possono essere ideologicamente manipolati.²⁶⁹ Uno degli obiettivi che l'autore si pone in *Cultura di destra*²⁷⁰ è quello di:

comprendere attraverso quali forme discorsive da un vocabolario mitologico si passi a una riorganizzazione mitologica della storia, e infine a una proiezione anch'essa

²⁶⁴ Cfr. p. 40: concetto di *significatività*, nell'accezione che di essa ne dà Hans Blumenberg.

²⁶⁵ Cfr. Hans Blumenberg, *Elaborazione del mito*, trad. it. di B. Argenton, Il Mulino, Bologna 1991.

²⁶⁶ Cfr. pp. 87-90 e pp. 90-98.

²⁶⁷ Furio Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 2001, p. 107.

²⁶⁸ Cfr. pp. 45-50.

²⁶⁹ Cfr. pp. 87-90 e pp. 90-98.

²⁷⁰ Furio Jesi, *Cultura di destra*, Edizioni Nottetempo, Roma 2011.

mitologica, dell'azione individuale e collettiva nella storia, nel tentativo di far coincidere storia e mito.²⁷¹

Il mito è un insieme di significati, prima, e significanti, poi, che vive nel flusso della storia. Per Jesi, come si evince chiaramente dal contenuto delle sue opere²⁷², il mito custodisce la speranza di una rivelazione, di volta in volta la divinità, la natura, l'essere o l'inconscio, senza mai perdere la sua autorità e trovando modo di far esplodere in mille modi la sua plasticità, attraverso la festa, il rito, oppure il racconto, l'arte, la scrittura²⁷³. Ed è per questi motivi che dimostra estrema consonanza con l'elemento politico che si serve di queste sue peculiarità.

A tal proposito, indagare sul concetto di *festa* permette di portare in campo, effettuando un salto teoretico maggiore, un altro modello gnoseologico da Jesi delineato: quello della «*macchina antropologica*»²⁷⁴. Tale concetto, che altro non va ad individuare, un volto nascosto della macchina mitologica, viene trattato da Jesi sempre in *Conoscibilità della festa*²⁷⁵ e risulta interessante perché fa affiorare l'ennesima sfaccettatura teorica che arricchisce la sua indagine.

L'importanza di questo snodo teorico, ai fini della nostra ricerca, è evidente se si pensa al funzionamento dei meccanismi sperimentati dalla politica novecentesca, alle costruzioni immaginarie e idealizzate dell'uomo prodotte dai regimi totalitari.²⁷⁶ Ovunque agiscano queste sperimentazioni è in opera una macchina antropologica, il cui nome rimanda certamente al settore disciplinare che si occupa di studiare le culture dei

²⁷¹ David Bidussa, *Il vissuto mitologico*, in Furio Jesi, *Germania segreta*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 205.

²⁷² Furio Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 2001; Furio Jesi, *Conoscibilità della festa, La festa. Antologia-Saggio*, Rosenberg & Sellier, Milano, 1976; Furio Jesi, *Cultura di destra*, Edizioni Nottetempo, Roma 2011.

²⁷³ Cfr. pp. 45-50. La "narrazione" in particolare nella teoria di Jesi diventa un aspetto fondamentale di una filosofia della cultura che assegna un ruolo cruciale alla letteratura.

²⁷⁴ Furio Jesi, *Conoscibilità della festa, La festa. Antologia-Saggio*, Rosenberg & Sellier, Milano 1976, pp. 4-29 e *Il tempo della festa*, Edizioni Nottetempo, Roma 2013, pp. 43-44. Per un'indagine filosofica del dispositivo della macchina antropologica, si rimanda anche a Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, in cui la macchina viene indagata nella sua complessa genealogia storico-concettuale e intesa come meccanismo che separa nell'uomo, l'umano dall'animale, la funzione superiore, dotata di *logos*, dalla nuda vita, e come dispositivo biopolitico che opera all'interno dell'umanità, e del vivente in generale, decidendo inclusioni, esclusioni, tassonomie.

²⁷⁵ *Ibidem*.

²⁷⁶ Cfr. Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. di Sergio Finzi, Bompiani, Milano 1994, p. 7, per la riflessione sulla pluralità come condizione di esistenza dell'umanità: «l'azione, la sola attività che metta in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali, corrisponde alla condizione umana della pluralità, al fatto che gli uomini, e non l'uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo».

vari popoli, ma, in maniera più radicale ed estensiva, rinvia alla messa in gioco del rapporto dei gruppi umani con l'immagine che proiettano di se stessi in dialettica con quella degli altri. È un meccanismo che in realtà non è affatto invenzione dei totalitarismi: quest'ultimi si sono serviti di apparati teorici e pratici già predisposti dagli etnologi e dagli antropologi del secolo precedente²⁷⁷. Etnologi e antropologi, secondo Jesi, hanno realizzato monografie etnografiche che descrivevano strutture sociali, attività economiche e pratiche religiose come se fossero prerogative esclusive e specifiche del gruppo di volta in volta studiato, distinguendolo in tal modo da gruppi contigui e finendo per tracciare confini artificiali, astratti rispetto alla fluidità del reale contesto sociale. Focalizzando lo sguardo su un gruppo umano isolato dalla rete di rapporti in cui viveva e dal suo divenire storico, l'etnologo finiva inevitabilmente per creare a tavolino delle tassonomie, classificazioni, unità specifiche, redigendo mappe utili non solo al suo sapere ma anche al potere degli amministratori coloniali. I poteri coloniali e con loro anche gli etnologi e gli antropologi, adottando politiche ogni volta diverse in base ai diversi gruppi cui si riferivano, finivano per rendere, a livello teorico, sempre più profonde le divisioni tracciate, inducendo così nuove forme d'identità, basate su costruzioni generate dall'esterno. Tracciato il profilo della «macchina antropologica», quest'ultima dunque dovrebbe essere:

il meccanismo complesso che produce immagini di uomini, modelli antropologici, riferiti all'io e agli altri, con tutte le varietà di diversità possibili (cioè di estraneità dall'io). Questi modelli sono razionalmente apprezzabili, mentre non lo è ciò che dovrebbe stare nel cuore della macchina, suo motore immobile: l'uomo, che può essere io o un altro, e che anzi è un altro anche quando è io.²⁷⁸

Più nello specifico e ricollegandoci a quanto prima tracciato, il discorso di Jesi si sviluppa poi affrontando l'azionamento della macchina antropologica nel caso dell'etnologo moderno di fronte al fenomeno delle feste, che si è trovato a osservare presso i popoli non europei, divenendo una sorta di «osservatore-spia»²⁷⁹ di fronte a esperienze collettive del gruppo umano studiato. Il modo in cui un essere umano occidentale guarda

²⁷⁷ Cfr. Furio Jesi, *Cultura di destra*, Edizioni Nottetempo, Roma 2011 e cfr. Enzo Traverso, *La violenza nazista. Una genealogia*, Il Mulino, Bologna 2002, capitoli II e IV.

²⁷⁸ Furio Jesi, *Conoscibilità della festa, La festa. Antologia-Saggio*, Rosenberg & Sellier, Milano, 1976, p. 15.

²⁷⁹ Furio Jesi, *Il tempo della festa*, Edizioni Nottetempo, Roma 2013, p. 40.

a quei momenti eccezionali presso gruppi che vivono modi di civilizzazione diversi dai suoi, è secondo Jesi indicativo di come l'antropologo guardi a se stesso tramite loro. Di questi sguardi Jesi cerca di capire la logica interna e i nessi con il contesto sociale, analizza il testo e il fuori testo, con un'operazione di decostruzione analoga a quella che ha compiuto rispetto all'"oggetto mito".

È un modello che, visto quanto illustrato nelle sue linee essenziali, determina inclusione ed esclusione, gerarchie e divisioni. Resta da porre la domanda relativa alle condizioni sociali del suo funzionamento, visto che la produttività e l'efficacia delle macchine antropologiche sono legate alla varietà delle situazioni storiche concrete.

Su questo punto, nell'economia del saggio *Conoscibilità della festa*²⁸⁰, Jesi fornisce solo una traccia, un'ipotesi di lavoro, che purtroppo non ha sviluppato in maniera diffusa, ma che lascia intravedere una qualche familiarità, per esempio, con le ricerche che Mosse ha dedicato alle feste collettive nella storia dei nazionalismi²⁸¹. Scrive Jesi:

Quando la festa non è più possibile, poiché non esistono più i presupposti sociali e culturali per un'esperienza della collettività che "nel più profondo" sia "più affine alla giocondità che alla malinconia", la memoria della festa antica e perduta assume nel rimpianto uno spicco così netto da attrarre nell'ambito della "festa" in negativo, della forma in cavo, ogni esperienza che sia collettiva, dolorosa, e che in qualche misura corrisponda, appunto in negativo, alle caratteristiche della vera festa²⁸².

La festa, come momento centrale della vita comunitaria, è agli occhi di Jesi, come prima affermato, esperienza preclusa agli individui della modernità, avviati lungo percorsi di progressiva atomizzazione e alienazione nelle società di massa. Scomparsa l'esperienza festiva non ne è venuta meno l'esigenza, galvanizzata e tecnicizzata dalle propagande nazionalistiche o, in epoca più recente, dai rituali compensatori della società dei consumi. Lo sguardo di Mosse, in questo contesto, può a parer mio incrociare quello jesiano. L'autore de *La nazionalizzazione delle masse*²⁸³ affermava infatti che la crescente complessità delle società moderne, urbanizzazione, industrializzazione,

²⁸⁰ Furio Jesi, *Conoscibilità della festa, La festa. Antologia-Saggio*, Rosenberg & Sellier, Milano 1976.

²⁸¹ G. L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania tra il 1815 e il 1933*, trad. it. di Livia De Felice, Il Mulino, Bologna 1975.

²⁸² Furio Jesi, *Conoscibilità della festa, La festa. Antologia-Saggio*, Rosenberg & Sellier, Milano 1976, p. 7.

²⁸³ G. L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania tra il 1815 e il 1933*, trad. it. di Livia De Felice, Il Mulino, Bologna 1975.

burocratizzazione, tecnicizzazione del tempo del lavoro e della vita, con la riorganizzazione della macchina produttiva e dei consumi, ha accresciuto l'isolamento e l'allentamento dei legami sociali, con conseguente diffusione di un senso di spaesamento e di paura. La risposta ad una simile situazione di disorientamento fu proprio nelle forme di feste collettive, nelle parate e nei rituali comunitari²⁸⁴. La folla, afferma Mosse, grazie alla mistica nazionale divenne un movimento di massa concorde nella fede dell'unità popolare. La "nuova politica"²⁸⁵ offrì un'oggettivazione della volontà

²⁸⁴ G. L. Mosse nell'opera fa riferimento a Fascismo e Nazismo, trattando in maniera sporadica Mussolini ed il Fascismo, focalizzando invece maggiormente la propria attenzione sulla Germania e il Nazionalsocialismo. Le feste, le parate, le cerimonie a cui fa riferimento sono quindi quelle organizzate dal regime nazista per ottenere consenso da parte della popolazione. Le feste patriottiche, afferma Mosse, sin dal principio prendono spunto dalla tradizione cristiana, accogliendo ed emulando tutti gli elementi e le fasi delle liturgie religiose. Il nazionalsocialismo, dal canto suo, cerca di distinguere in maniera inequivocabile le proprie cerimonie da quelle del cristianesimo: «Le feste naziste si mantennero autonome e non fecero che adattare alle proprie esclusive finalità i vari momenti della liturgia cristiana: l'*Introitus*, cioè l'inno cantato o recitato all'inizio del servizio religioso, fu sostituito dalle parole del *Fhrer*, il Credo, o professione di fede, divenne un'affermazione di fedeltà all'ideologia nazista e il sacrificio della messa fu trasformato in una commemorazione dei martiri del movimento. I nazisti valorizzarono anche la cosiddetta festa mattutina come mezzo per stabilire una netta separazione tra la religione nazionalista e il cristianesimo: essa si svolgeva infatti la domenica mattina, proprio con l'intenzione di distogliere la gente dall'andare in chiesa», p. 125.

²⁸⁵ G. L. Mosse ricostruisce le origini e lo sviluppo di quella che lui chiama "nuova politica". Quest'ultima si fonda sull'idea di sovranità popolare nata nel diciottesimo secolo e deve essere considerata come un fenomeno storico tipicamente tedesco, afferma l'autore. Il compito principale che la nuova politica si pone è quello di cementare lo spirito nazionale, e attraverso la creazione e l'utilizzo di cerimonie e feste-cercare di sollecitare e convincere l'intera popolazione a partecipare in maniera attiva alle celebrazioni del culto della nazione. «La incomposta folla del popolo divenne, grazie alla mistica nazionale, un movimento di massa concorde nella fede dell'unità popolare. La nuova politica offrì un'oggettivazione della volontà generale, ciò trasformò l'azione politica in una rappresentazione drammatica della quale si pensava fosse attore il popolo stesso», p. 26.

Insomma Mosse mette in evidenza il carattere parlamentare che la nuova politica va assumendo nel tempo ed il fatto che quest'ultima, in qualità di "movimento e democrazia di massa", ha una lunga storia che la precede, prima di essere strumentalizzata dal fascismo e dal nazismo. «Furono proprio i miti e i culti dei primi movimenti di massa che diedero al fascismo una base dalla quale operare e lo misero in grado di rappresentare un'alternativa alla democrazia parlamentare. Milioni di persone videro nelle tradizioni di cui parlava Mussolini una possibilità di partecipazione politica più vitale e più significativa di quella offerta dall'idea borghese di democrazia parlamentare, e questo poté succedere solo perché esisteva una lunga tradizione rappresentata non solo dai movimenti di massa nazionalisti, ma anche dai movimenti di massa dei lavoratori», p. 29.

In Germania il processo di nazionalizzazione delle masse ha inizio nel XIX secolo: ad un primo periodo comprendente gli anni che vanno dal 1814 (anno delle guerre di liberazione contro Napoleone) al 1871 (unificazione tedesca), e caratterizzato dalla lotta contro le istituzioni vigenti, ne segue un secondo (dal 1871 al 1914) in cui la nuova politica subisce una profonda crisi a causa della *Realpolitik* portata avanti dal cancelliere Otto von Bismarck, il quale pone al primo posto il ruolo e il potere dello Stato mettendo in secondo piano quella specie di sentimento nazionale che si è andato formando nei decenni precedenti. «Lo Stato cercò di far sua la dinamica nazionalista e di ricondurla, domata, nella rispettabilità», tuttavia, «le minoranze furono trascurate, gli stati autonomi mantennero molti poteri e il conservatorismo di Bismarck apparve incapace di frenare le divisioni sociali». In seguito, durante la Repubblica di Weimar, che tenta senza successo di istituire delle feste proprie, la destra radicale, che combatte il governo parlamentare, riesce a rianimare lo spirito delle

generale che trovava un momento di unione e comunità nella celebrazione e nelle feste, dove anche l'estetica e l'architettura ricoprivano un ruolo di fondamentale importanza per la loro capacità di saldare insieme i miti, i simboli e i valori della popolazione. Si può pensare ad esempio ai monumenti²⁸⁶, che nel contesto nazi-fascista, ma anche nello spettro generale delle politiche autoritarie, costituiscono la massima auto-rappresentazione della nazione, dove la massa si raduna per celebrare i momenti di festa collettiva e tutte le cerimonie pubbliche. Nella partecipazione a tali eventi patriottici, cerimonie pubbliche, feste collettive, parate comunitarie, le masse, secondo Mosse, avrebbero cercato rifugio e sicurezza, e inoltre la possibilità di esperire momenti eccezionali, fuori dalla quotidianità, verso un sentire più intenso e vitale: una rigenerazione. I nazionalismi hanno dato in vario modo soddisfazione a quelle inquietudini canalizzandole in tendenze fusionali con la comunità d'appartenenza, quella degli uguali, a cui si accompagnava l'esclusione, in varie forme, degli altri, dei diversi²⁸⁷. Jesi compie una descrizione delle feste moderne simile a quella che fornisce lo storico tedesco. La modernità in generale è stata per il mitologo torinese luogo dei surrogati delle feste e momento di sacrificio, reale o simbolico, di ben concrete vittime, individuate dalle macchine antropologiche e dai loro ingranaggi che mescolavano elementi di razzismo, di teoria organicistica della comunità, di concezioni etiche dello Stato, di ambivalente rifiuto della modernità capitalistica in nome dei legami originari della comunità con il suolo.

3.2 Il gesto di Rivolta

Assieme al profilo della macchina antropologica, un altro snodo interessante riguardo la questione festiva è quello del confronto tra quest'ultima ed un altro concetto

masse facendo riacquistare a queste ultime quella vitalità che le hanno contraddistinte fino all'unificazione nazionale.

²⁸⁶ Uno degli aspetti più importanti della "nuova politica" è la sua fusione con l'arte; l'estetica, infatti, ricopre un ruolo di fondamentale importanza per la sua capacità di saldare insieme i miti, i simboli e i sentimenti della popolazione. In questo contesto i monumenti nazionali costituiscono la massima auto-rappresentazione della nazione e per la loro costruzione gli architetti si distaccano dal concetto greco di bellezza dato da Joachim Winckelmann, il quale elogiava la semplicità, accostandosi sempre di più all'idea di "monumentale". Il monumento, infatti, ha come obiettivo quello di lasciare esterrefatti ed estasiati i visitatori per la sua grandiosità e la sua maestosità, e proprio per questo motivo esso deve essere visibile da una grande distanza e dominare l'ambiente naturale che lo circonda. Insieme con lo spazio circostante, i monumenti nazionali rappresentano il luogo sacro dove si svolgono e si sviluppano tutte le cerimonie pubbliche nel corso del XIX secolo.

²⁸⁷ Cfr. David Bidussa, *Il vissuto mitologico*, in Furio Jesi, *Germania segreta*, Feltrinelli, Milano 1995, pp. 203-230.

significativo nel *corpus* filosofico-letterario jesiano: quello di *rivolta*. Per procedere con tale operazione è necessario richiamarsi all'opera *Spartakus. Simbologia della rivolta*²⁸⁸, scritto pubblicato postumo che occupa un posto di indubbia importanza e rilievo nell'opera generale del grande mitologo e germanista. Questa volta il problema del mito, che anche qui è centrale, è affrontato a partire dall'insurrezione del movimento spartachista del 1919 a Berlino²⁸⁹ ed ha come argomento generale della sua trattazione la questione prettamente politica della rivolta, che è per eccellenza moto collettivo di ribellione contro l'ordine costituito.

Ogni rivolta, afferma l'autore, è sempre inattuale: rappresenta nella dimensione politica «l'intersezione del tempo mitico e del tempo storico»²⁹⁰, un agire mitico e infondato che prepara il «dopodomani»²⁹¹. La rivolta muove infatti tra i poli del passato e del futuro, con la sua mancanza di ragionevolezza il gesto di rivolta realizza una sopravvivenza oltre i risultati contingenti della rivoluzione riuscita, rappresentando un momento di «sospensione del tempo storico». L'atto di ribellione sospendendo il «momento temporale storico» rappresenta l'apice della dimensione mitologica della politica e il mito, in questo contesto, ma anche in generale, appare come quel *quid* che ha dimensione temporale circolare che prevede un ritorno periodico e che lo fa apparire come cura per i dolori dell'esistenza. Il tempo della rivolta è tempo discontinuo, istante eccezionale, è sospensione di quello che è il tempo ordinario. Jesi nella sua analisi si focalizza in maniera particolare sull'esperienza temporale della rivolta, distinguendo

²⁸⁸ Furio Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

²⁸⁹ Lega di Spartaco: fu un'organizzazione socialista rivoluzionaria d'ispirazione marxista consiliarista, formatasi in Germania durante il primo conflitto mondiale. Sorta inizialmente con il nome di *Gruppo Internazionale*, quale fazione di sinistra interna al Partito Socialdemocratico di Germania, confluita in seguito nel Partito Socialdemocratico Indipendente di Germania nel 1917, partecipando infine, tra il 1918 ed il 1919, alla fondazione del Partito Comunista di Germania. La Lega prese il nome dal celebre gladiatore truce Spartaco, che, in un più vasto contesto d'insurrezioni e rivolte anti-schiaviste, capeggiò una vasta e duratura rivolta contro la Repubblica romana, passata appunto alla storia come la guerra di Spartaco. Costituitasi in seno al movimento pacifista tedesco, sorto in reazione agli orrori della Grande Guerra, divenne, di fronte all'imperante militarismo assunto dai socialdemocratici al potere, il primo nucleo di quello che sarà poi il Partito Comunista di Germania, mirante ad una rivoluzione simile a quella attuata dai bolscevichi in Russia. Due fondatori del movimento, Karl Liebknecht e Rosa Luxemburg, furono imprigionati, dal 1916 al 1918, per un loro fallito tentativo di organizzare un grande sciopero internazionale di massa contro la guerra. Nel gennaio del 1919, gli Spartachisti, alla fine, insorsero contro il governo di Berlino, con una violenta rivolta armata conosciuta come la Rivolta spartachista, venendo brutalmente repressi dall'esercito tedesco e dai Corpi franchi su diretto ordine dell'allora Cancelliere, il socialdemocratico Friedrich Ebert. Centinaia di Spartachisti, compresi gli stessi Liebknecht e Luxemburg, saranno infine assassinati nelle settimane seguenti ad opera dei Corpi Franchi.

²⁹⁰ Ivi, p. 56.

²⁹¹ Ivi, p. 100.

quest'ultima dal tempo della rivoluzione, il quale è momento temporale completamente diverso: quest'ultimo è lineare, quotidiano, programmato secondo un'ottica strategica con precisi obiettivi delineati da una pianificazione ordinata, finalizzata a «mutare *nel tempo storico* una situazione politica, sociale, economica»²⁹². Il gesto della rivolta è invece atto di ribellione che è sempre privato e manicheo; è atto privato dal momento che non è programmato e pianificato pubblicamente e ordinatamente, bensì è momento epifanico, caotico, di ribellione personale che sospende il tempo ordinario e nel quale chi vi si impegna non può per tali ragioni prevedere le conseguenze del proprio agire. Per tali motivazioni risulta atto manicheo, è gesto che porta con sé carattere categorico, radicale, è rottura improvvisa dell'ordine precostituito. Scrive Jesi:

in dieci giorni di combattimenti il proletariato berlinese aveva perso un gran numero dei suoi attivisti e la quasi totalità dei suoi dirigenti, non soltanto perché le strutture organizzative di classe avevano cessato di esistere, ma anche perché si erano compiute quella sospensione del tempo storico e quella scarica indispensabili ai detentori del potere per ripristinare il tempo normale, che essi stessi avevano sospeso durante i quattro anni di guerra²⁹³.

Jesi, attraverso *Spartakus*²⁹⁴, riesce ad esprimere l'esigenza dei rivoltosi di trovare pienezza e verità, intensità e conoscenza, in un'esperienza comune che doveva essere per ognuno «fulminea autorealizzazione e oggettivazione di sé»²⁹⁵. Nel quadro della rivolta:

tutti sperimentano l'epifania dei medesimi simboli: lo spazio individuale di ciascuno, dominato dai propri simboli personali, il rifugio dal tempo storico che ciascuno ritrova nella propria simbologia e nella propria mitologia individuali, si ampliano divenendo lo spazio simbolico comune a un'intera collettività, il rifugio dal tempo storico in cui un'intera collettività trova scampo.²⁹⁶

Come si evince dal sottotitolo *Simbologia della rivolta*, Jesi mette in luce un denso intreccio di simboli inerenti le vicende cui fa riferimento: innanzitutto il richiamo al capo

²⁹² Ivi, p. 23.

²⁹³ Ivi, p. 29.

²⁹⁴ *Ibidem*.

²⁹⁵ Ivi, p. 24.

²⁹⁶ Ivi, p. 24.

della rivolta degli schiavi in età romana, Spartaco, che innesca un «cortocircuito tra il presente e il tempo assunto alla dimensione del simbolo»²⁹⁷; inoltre una mitologia del tempo pieno e festivo, che scardini l'eterno ritorno dell'uguale dell'alienazione del tempo nella società borghese, materiato di frustrazioni individuali e infelicità in cerca di riscatto, e che necessariamente coinvolga la dimensione collettiva; ancora, l'assalto ai simboli del potere per la loro distruzione, che diventa centrale nella dinamica della rivolta. Invero coloro che si dichiararono a favore dell'insurrezione, scrive l'autore:

possedevano la certezza che la conquista dei simboli del potere - innanzitutto, dunque, la conquista di Berlino - avrebbe necessariamente determinato la vittoria totale²⁹⁸.

In realtà la sicurezza di questa vittoria venne presto smentita, questa conquista infatti mai avvenne ed i simboli del potere²⁹⁹ non furono per nulla distrutti. Anzi, l'autore mostra come essi abbiano agito anche all'interno dello stesso movimento insurrezionale e nella sua costruzione come momento della memoria proletaria. Nelle lotte politiche della sinistra e nella sua auto-narrazione, agisce il mito sacrificale come mito di fondazione che eleva le figure di eroi martiri la cui morte funge da modello e da esempio identificando un gruppo attorno a un culto. Su questa base, rappresentata da questo mito sacrificale, si costruisce al contempo una mitologia del fallimento, della sconfitta:

Ben poche rivolte sono state davvero vittoriose, e anzi si può dire che dalla realtà della rivolta trae origine essenzialmente la mitologizzazione della sconfitta, lo pseudo-mito della battaglia perduta³⁰⁰.

Insomma s'instaura una mitologia del fallimento che genera come conseguenza una mitologia del sacrificio da parte dei vinti, e di legittimazione del potere da parte dei vittoriosi. Un potere tuttavia sempre legato alla *Gewalt*: la repressione degli spartachisti era diventata l'occasione da parte della classe dirigente tedesca di ribadire la forza delle

²⁹⁷ Ivi, p. 15.

²⁹⁸ Ivi, p. 22.

²⁹⁹ Ivi, p. 10, 17, 22. Simboli: del potere, della lotta, della forza, della conquista ma anche di sacrificio, decadenza, sconfitta, fallimento, morte.

³⁰⁰ Ivi, p. 44.

proprie istituzioni anche tramite il sacrificio degli insorti; scrive invero Jesi: «ogni vero mutamento di esperienza del tempo è un rituale che chiede vittime umane»³⁰¹.

*Spartakus*³⁰² è uno dei testi più complessi e aporetici del critico torinese: si può affermare che lo scopo dell'opera è cercare di rispondere alla domanda sulla compatibilità tra mito e razionalità. In un momento di grande riflessione sul significato del mito nel moderno appariva sempre più chiaro come il disincanto del mondo fosse lontano dall'essere un processo a senso unico, lineare e concluso. L'inemendabilità della dimensione del mito che accompagna l'esistenza degli individui e l'azione politica dei gruppi implica dunque una duplice possibilità: un'immagine mitica può ipostatizzarsi in funzione fondazionale oppure può mantenersi nella leggerezza priva di fondamento del "racconto" per porsi al servizio della ragione e dell'utopia. È in questo senso che Jesi parla di *de-mitologizzazione*³⁰³, che rappresenta il lascito teorico dell'opera e viene pensata come un'operazione necessaria in ambito ideologico: «bisogna eliminare le tecnicizzazioni stratificate nel corso del tempo su un primigenio nucleo politico per favorire la riscoperta delle istanze di partenza»³⁰⁴. De-mitologizzazione in ambito politico significa allora «trovare scampo dal circolo chiuso dei grandi sacrificatori di grandi vittime»³⁰⁵, uscire cioè da ogni mistica del sacrificio e del martirio, da ogni mitologia tecnicizzata che appartiene alla religione della morte e ad una visione della storia dai tratti escatologici³⁰⁶. La rivolta altro non è che «forma autolesionistica di sacrificio umano»³⁰⁷ ed al contempo «istante di folgorante conoscenza»³⁰⁸. Scrive Jesi:

³⁰¹ Ivi, p. 31.

³⁰² *Ibidem*.

³⁰³ Cfr. nota 306 e pp. 45-50.

³⁰⁴ Furio Jesi, *Il tempo della festa*, a cura di Andrea Cavalletti, Edizioni Nottetempo, Roma 2013.

³⁰⁵ Ivi, p. 53.

³⁰⁶ Cfr. pp. 45-50. La de-mitologizzazione è richiamo all'operazione di Thomas Mann, il quale voleva "transfunzionare" a livello umanistico il mito, ovvero eliminarne le tecnicizzazioni per restituirne il significato umano. Mann è punto di riferimento imprescindibile per Jesi, esempio di pratica della scrittura in grado di produrre effetti di liberazione rispetto alla fascinazione di mitologie regressive e violente. Thomas Mann invero parla della circolazione dei materiali anche noti, facendoli però gravitare in un campo semantico differente rispetto a quello originario, portandoli quindi a nuove significazioni e contemporaneamente desacralizzandoli. Agisce all'interno della tradizione grande borghese e ne rinnova in forma inedita l'umanesimo, la sua scrittura è catartica, ha funzione demitologizzante nel senso che opera verso le mitologie violente.

³⁰⁷ Ivi, p. 45.

³⁰⁸ Ivi, p. 45.

Questa è dunque libertà e conoscenza. Ma il suo risultato è morte, l'apologia della morte e la mitologizzazione della morte³⁰⁹.

Con *Spartakus*³¹⁰ Jesi compie analisi significativa, arriva ad un punto di considerevole complessità e consapevolezza storiografica, stilistica, etico-politica, il cui passo successivo è infatti quello di mettere a punto il modello della macchina, che di tale complessità fa una coerente proposta ermeneutica.

3.3 Festa e Rivolta a confronto attraverso Kerényi

A questo punto, delineata la riflessione jesiana sulla *rivolta*, si presenta l'occasione di riprendere questa tematica alla luce della connessione che possiede con il concetto di *festa* e che, come è solito quando si parla dell'opera di Jesi, fa riaffiorare molte altre tematiche.

Innanzitutto è bene precisare che oltre a *Conoscibilità della festa*³¹¹, sono da prendere in analisi anche l'insieme dei saggi raccolti in *Il tempo della festa*³¹², silloge curata da Andrea Cavalletti e pubblicata nel 2013. Ritroviamo qui infatti il saggio sul *Bateau Ivre*³¹³ contenente la prima definizione del rivoluzionario modello della macchina, già esplicitato nel capitolo precedente, che ora il seguente paragrafo va appunto a coniugare ad una riflessione sull'esperienza festiva e sul concetto di rivolta. L'opera curata da Cavalletti³¹⁴ si presenta come composizione di saggi, Jesi stesso pensò l'opera in tal modo, ed è molto benjaminiano in questo³¹⁵. L'autore elabora una vera e propria filosofia della composizione saggistica, i suoi saggi si presentano come composizioni di citazioni. Ciò non solo nella sorta di antologia-saggio *La festa. Antropologia, etnologia e folklore*³¹⁶ ed in questa stessa opera³¹⁷; ma si può vedere anche in *Materiali mitologici*³¹⁸, in *Cultura di destra*³¹⁹, in *Letteratura e mito*³²⁰, in sostanza è peculiarità di tutti i suoi scritti.

³⁰⁹ Ivi, p. 45.

³¹⁰ Furio Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

³¹¹ Furio Jesi, *Conoscibilità della festa, La festa. Antologia-Saggio*, Rosenberg & Sellier, Milano 1976.

³¹² Furio Jesi, *Il tempo della festa*, a cura di Andrea Cavalletti, Edizioni Nottetempo, Roma 2013.

³¹³ Furio Jesi, *Lettura del Bateau Ivre di Rimbaud*, Quodlibet, Macerata 1996.

³¹⁴ Furio Jesi, *Il tempo della festa*, a cura di Andrea Cavalletti, Edizioni Nottetempo, Roma 2013.

³¹⁵ Cfr. pp. 50-62.

³¹⁶ Furio Jesi, *La festa. Antropologia, etnografia, folklore*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977.

³¹⁷ Furio Jesi, *Il tempo della festa*, a cura di Andrea Cavalletti, Edizioni Nottetempo, Roma 2013.

³¹⁸ Furio Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 2001.

³¹⁹ Furio Jesi, *Cultura di destra*, Edizioni Nottetempo, Roma 2011.

³²⁰ Furio Jesi, *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino 2002.

In ogni caso tornando a *Il tempo della festa*³²¹ ad aprire questa silloge, come sopra citato, è proprio il saggio sul *Bateau Ivre* di Rimbaud³²² in cui Jesi cerca di risolvere i problemi aperti da *Spartakus*³²³, opera che insieme a *Letteratura e mito*³²⁴ segnava la rottura ed il confronto ultimo con Kerényi. Ciò che infatti si desidera prendere in considerazione dell'opera è proprio questo confronto di Jesi con il maestro, di cui *Spartakus*³²⁵, comunicando largamente con *Il tempo della festa*³²⁶, rappresenta la tappa conclusiva³²⁷.

Nell'opera³²⁸ Jesi riprende la distinzione kerényiana tra *mito genuino* e *mito tecnicizzato*³²⁹, per spiegare ulteriormente il rapporto del mito con la modernità. Il mito invero, sosteneva Kerényi, nella modernità non aveva più a che fare con la sua "connotazione genuina" ma rischiava sempre d'essere impiegato a fini politici, d'essere appunto tecnicizzato³³⁰. Anche secondo Jesi, forte della suggestione kerényiana, l'uomo moderno non può accedere al mito genuino: se affiorano i miti nella modernità, afferma Jesi, è con l'uso politico. In realtà, precisa l'autore riguardo al maestro, che vi è una possibilità di accesso al mito genuino secondo l'ottica kerényiana, una possibilità non per l'uomo moderno in generale ma solamente per un ristretto gruppo di eletti, i poeti: Rilke, Mann, Hesse e molti altri, i quali sono per lo storico delle religioni i veri sapienti, gli unici

³²¹ Furio Jesi, *Il tempo della festa*, Edizioni Nottetempo, Roma 2013.

³²² *Ibidem*.

³²³ Furio Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

³²⁴ Furio Jesi, *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino 2002.

³²⁵ Furio Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

³²⁶ Furio Jesi, *Il tempo della festa*, Edizioni Nottetempo, Milano 2013.

³²⁷ *Ibidem*. Gli altri saggi presenti nell'opera sono tutti inerenti autori con i quali Jesi si è confrontato nel corso degli anni. Vi è un saggio sul libro di Daniele, in cui ne viene analizzato il suo linguaggio mitologico e in cui per la prima volta Jesi, che era di origini ebraiche, affronta un tema ebraico, esaminando fonti talmudiche, e dove riprenderà anche il tema dell'esilio; ne segue il saggio sul giovane Lukács sulla povertà di spirito, poi il saggio su Rilke riguardante le elegie, più precisamente le *Elegie di Duino*, vi è infine saggio su Cesare Pavese.

³²⁸ *Ibidem*.

³²⁹ Cfr. pp. 18-24. Va ribadito come dopo l'incontro con Karoly Kerényi datato 1964 tutta la meditazione jesiana si fosse rivolta sul tema kerényiano che vede la distinzione tra *mito genuino* e *mito tecnicizzato*, tema che Jesi riprende, stravolge, radicalizza e che ha il suo epilogo nella delineazione della macchina mitologica, che è la soluzione jesiana al problema posto dallo storico delle religioni ungherese. Come descritto nel primo capitolo, Jesi poté sentire Kerényi nel 1964 in una conferenza a Roma che era appunto convegno sulla tecnicizzazione, sullo stravolgimento del mito per uso politico, sul problema di questo stravolgimento e dell'uso politico degli antichi miti che si era dato ad esempio nel totalitarismo.

³³⁰ Cfr. pp. 18-25. Jesi sottolinea più volte come Kerényi sostenesse di aver studiato le antiche mitologie senza mai pronunciare la parola mito, parlando solo dei materiali, trovandosi ad un certo punto a doverlo fare usando la parola goethiana *fenomeno originario*. Ed è proprio leggendo tali concetti riguardanti il mito riportati dalla conferenza del '64 che inizia il lungo confronto di Jesi con Karoly Kerényi che diverrà il suo mentore. Un confronto forte quello tra i due studiosi, i cui orizzonti inizialmente sembrano coincidere per quanto concerne il mito genuino ma in realtà analizzando l'opera jesiana ne emerge come quest'ultimo lo intenda in maniera completamente diversa rispetto al maestro.

a poter accedere alle sorgenti del mito³³¹. La massa non riesce, ma tra noi e questi eletti, afferma Kerényi, ci sono i mitologi che svolgono il ruolo di mediatori e possono educare gli altri, cioè difenderli rispetto alle tecnicizzazioni, dire se non altro cosa non è il mito³³². Jesi riprende quanto detto dal maestro, tuttavia differenziandosi da quest'ultimo, e pensando al mito genuino come ad un mito collettivo, come l'unica esperienza di comunità che è data all'uomo. Il problema è che noi siamo tenuti lontani da questa esperienza, c'è un apparato che ci tiene lontani da questa antica esperienza, che altro non è che l'esperienza festiva³³³, non riusciamo più ad assaporare il tempo della festa. Il mondo del mito in realtà dice Jesi non sarebbe di per sé spazio gerarchico privilegiato il cui accesso è garantito solo ai poeti o ai mitologi, sarebbe spazio comune a tutti gli uomini, sarebbe mondo di lucidità e veglia, di vita comune e collettiva. Il problema è che il mondo attuale è mondo della tecnicizzazione, è dominato dalla cultura di destra che rappresenta invece stato di sonno, oscuro e crepuscolare.³³⁴ Per la comunità non c'è possibilità di aprirsi alla verità del mito e viene appunto piuttosto isolata e tenuta in stato dormiente; per Jesi dunque l'idea di Kerényi sul possibile accesso al mito di pochi eletti rientra nella cultura di destra perché prevede l'accesso al mito solo in queste condizioni date, che sono le condizioni dell'esclusione dei molti. È da questi assunti teorici che iniziano ad emergere i termini dell'alterco tra i due intellettuali³³⁵, termini di ordine teorico ma soprattutto politico, dal quale emerge come la cultura di destra, che nel capitolo successivo verrà analizzata in maniera precisa, preveda un mito che è individuale, inaccessibile e misterioso al quale alludiamo solamente, emblema della cultura della religione della morte e del linguaggio delle idee senza parole.³³⁶

Posta questa breve digressione kerényiana, ne emerge nella Lettura del *Bateau Ivre* di Rimbaud³³⁷ come nel pensiero del mitologo torinese si possa dare un accesso al mito

³³¹ Un accesso al mito che possiamo pensare in termine di ispirazione poetica. Anche Jesi riprenderà, riformulandoli, gli stessi assunti teorici del maestro, affidando anch'egli un ruolo cruciale alla letteratura.

³³² Cfr. Furio Jesi, *Il tempo della festa*, Edizioni Nottetempo, Roma 2013.

³³³ Cfr. pp. 63-71. Cfr. pp. 18-24.

³³⁴ Jesi in questo passaggio si rifà alla distinzione di Martin Buber tra il mondo in stato di veglia, un mondo collettivo, di vita in comune e quello in stato di sonno, un mondo individuale, distinzione che a sua volta Buber riprende da Eraclito. Cfr. Martin Buber, *Sentieri in utopia. Sulla comunità*, Marietti Editore, Bologna 2009.

³³⁵ Cfr. pp. 18-24.

³³⁶ Cfr. pp. 82-85 e pp. 87-90.

³³⁷ Furio Jesi, Lettura del *Bateau Ivre* di Rimbaud, Quodlibet, Macerata 1996, ora in *Il tempo della festa*, Edizioni Nottetempo, Milano 2013.

solo a partire dal cambiamento radicale delle condizioni di vita. Bisogna rompere questo meccanismo per ritrovare l'esperienza collettiva, che è esperienza festiva e di qui emerge appieno il collegamento con *Spartakus*³³⁸: in quest'opera invero ciò che permette di romperlo è la rivolta, questa rottura degli schemi politici per attingere alla collettività. Il momento della rivolta però si dà solo attraverso il sacrificio; la distruzione delle barriere deve essere sempre accompagnata da un'opera di de-mitologizzazione, che per Jesi sta quindi a significare la distruzione di quei dispositivi che ci fanno rientrare dentro il tempo normalizzato e vedono la rivolta come un unico istante privilegiato che finisce e alla fine del quale la società riprende il suo processo normale. Il saggio sulla Lettura del *Bateau Ivre* di Rimbaud³³⁹, è quindi una rielaborazione dei temi di *Spartakus*³⁴⁰: a ricreare questi meccanismi³⁴¹ è la macchina mitologica e il *Bateau Ivre*³⁴² è saggio che pone al centro la rivolta, unendo ad essa l'elaborazione di questo dispositivo. Il meccanismo isolante che si ricrea e che deve essere distrutto è quello della macchina, quel procedimento che secondo Jesi ci fa credere che esista un mito, anche se in realtà non ce lo fa mai raggiungere, allude all'esistenza di un'esperienza mitica ma invece ci consegna soltanto le mitologie ossia i racconti di queste esperienze.

Dalla lettura di queste pagine, emerge anche come l'intento di Jesi sia quello di illustrare il procedimento proprio del mitologo, perché è il mitologo ad isolare un mito presunto genuino e a dire che di esso si danno solo i materiali che alludono alla sua esistenza, alludendo in particolare a quello di Kerényi³⁴³. Inoltre in tal modo l'autore, esponendo il lavoro stesso del mitologo, difende gli altri dalla normalizzazione, altro termine che Jesi utilizza come sinonimo di tecnicizzazione.³⁴⁴ Se io espongo il meccanismo della macchina, afferma Jesi, riesco a disattivarlo; è un meccanismo con il quale non si può farla finita una volta per tutte ma se non altro può essere disattivato e disattivarlo significa esporlo, ovvero affermare l'esistenza del dispositivo e renderne noto il

³³⁸ Furio Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

³³⁹ Furio Jesi, *Il tempo della festa*, Edizioni Nottetempo, Roma 2013.

³⁴⁰ Furio Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

³⁴¹ Ivi, p. 28.

³⁴² Furio Jesi, Lettura del *Bateau Ivre* di Rimbaud, Quodlibet, Macerata 1996, ora in *Il tempo della festa*, Edizioni Nottetempo, Milano 2013.

³⁴³ Jesi in questo passaggio allude in particolare al procedimento di Kerényi: il modello della macchina mitologia è quindi risposta ad un confronto teorico con il modello kerényiano.

³⁴⁴ Cfr. pp. 18-24 e pp. 34-41.

funzionamento. Jesi utilizza in *Conoscibilità della festa*³⁴⁵ l'espressione *in flagranti*, che riprende anche nel *Bateau Ivre*³⁴⁶, che significa "nell'atto di commettere un qualcosa", ossia noi possiamo conoscerne il funzionamento, cogliere in atto il funzionamento della macchina mitologica. Quest'espressione è in realtà kerényiana; il mitologo ungherese invero come prima citato sosteneva che, fatta eccezione per i poeti, non possiamo conoscere *in flagranti* l'esperienza festiva, cioè la vera esperienza del mito. Di qui l'intelligenza e l'acume jesiano: questa impossibilità di conoscere *in flagranti* l'esperienza del mito si trasforma in possibilità di conoscere *in flagranti* il funzionamento del meccanismo che ci rende impossibile l'esperienza del mito. Quindi non si studia più il materiale mitologico come qualcosa che allude al mito, si sa che non si può, si studia piuttosto il meccanismo che isola mito e materiale mitologico, e che isola in tal modo anche tempo mitico e tempo storico e lo enuclea producendo un tempo storico normalizzato, che viene separato dal mito³⁴⁷.

Jesi è abbastanza contorto e oscuro nel delineare questi passaggi teorici, che presentano talvolta una certa aporeticità. Invero, va precisato che via con il procedere degli anni Jesi stesso iniziò a declinare delle problematiche riguardo al suo modello teorico. Precisamente nel 1972 il problema che si pone è quello del confronto con la macchina mitologica, si chiede quale sia il giusto confronto con essa: si può credere a ciò che la macchina mitologica dice di contenere, all'esistenza del mito entro le pareti della macchina, credere a quel *quid* a cui tutte le mitologie alludono. Le mitologie, i materiali mitologici, i racconti sul mito, sono qualcosa che sta nella parete esteriore della macchina che è la parete storica, il tempo storico, il tempo mitico invece è all'interno. Si può credere a questi racconti, credere che dietro di loro esista il mito, oppure si può anche essere scettici e negare tutto ciò. Colui che vive il tempo mitico, afferma Jesi in *Spartakus*³⁴⁸, è l'uomo della rivolta, colui che non ci crede è l'uomo della rivoluzione, e il problema che Jesi si pone è come trasformare la rivolta in qualcosa di non isolato dal tempo storico, che non resti sospeso. La macchina mitologica gioca su questo duplice problema, secondo Jesi non ci sono alternative, alla fine sia il rivoltoso che il

³⁴⁵ Furio Jesi, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 2001.

³⁴⁶ Furio Jesi, *Lettura del Bateau Ivre* di Rimbaud, Quodlibet, Macerata 1996, ora in *Il tempo della festa*, Edizioni Nottempo, Roma 2013.

³⁴⁷ Cfr. Furio Jesi, *Il tempo della festa*, Edizioni Nottempo, Roma 2013.

³⁴⁸ Furio Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

rivoluzionario, fanno funzionare la macchina. Colui che dice che il mito esiste dà retta alla macchina, colui che dice che non esiste in realtà non contraddice la macchina perché è lei stessa che isola il mito dalla storia, è lei ad affermare che il mito non ha lo stesso tenore di esistenza dei fatti storici. Non ci sono dunque alternative, se non gestuali, o gesto della rivolta o gesto della rivoluzione. In realtà dice Jesi ci sarebbe una terza alternativa che è quella capace di enunciare al tempo stesso l'esistenza e la non esistenza del mito: è quella possibilità che è capace di mostrare il funzionamento della macchina mitologica e dire che il mito esiste e al tempo stesso non esiste, che è non storico e al tempo stesso produce con la sua negatività un tempo normale ovvero la storia, e sta al mitologo, riprendendo l'espressione prima citata, mostrare *in flagranti* il funzionamento della macchina. Quindi la macchina mitologica, o meglio le macchine mitologiche al plurale, sono ciò che ci isola dal mito; posso riuscire a mostrare il funzionamento della macchina ed anche a disattivare e sospendere questo funzionamento se nel mio discorso riesco a mostrare la macchina che sta lavorando, esponendone quindi il meccanismo³⁴⁹. Se però le macchine ci isolano dal tempo mitico, bisogna distruggere non le macchine, che citando «si riformerebbero come le teste dell'idra»³⁵⁰, ma le condizioni che le creano e le rendono possibili e produttive. La soluzione emerge chiara conoscendo ormai la posizione jesiana che è eminentemente politica; il mitologo mostra il funzionamento della macchina e la situazione in cui siamo e questa continua separazione che ci fa rimanere in un tempo ordinario nella nostra solitudine. Ove la macchina è meccanismo di normalizzazione, cioè si presenta come dispositivo di potere, il passo successivo deve essere un passo politico che ci mette nelle condizioni di distruggere ciò che la rende funzionante. Ciò significa che l'accesso al mito è come in *Spartakus*³⁵¹ qualcosa che attira una dimensione politica, che in *Spartakus*³⁵² era la rivolta, che mediante l'atto collettivo del "sacrificio" tentava la distruzione dell'ordine precostituito; nel contesto generale sul mito e sul modello della macchina mitologica che stiamo trattando non sarà l'atto di

³⁴⁹ Cfr. Furio Jesi, *Il tempo della festa*, Edizioni Nottetempo, Roma 2013. Per Jesi la macchina è qualcosa in cui si mostra il discorso del mitologo e allo stesso tempo si disattiva come discorso rimettendo in moto l'isolamento del tempo mitico.

³⁵⁰ Furio Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 28.

³⁵¹ *Ibidem*.

³⁵² *Ibidem*.

ribellione ma è qualcosa di comunque affine³⁵³, è una distruzione politica delle condizioni che rendono produttiva la macchina.

3.4 Pavese e il mito del sacrificio

A proposito del sacrificio cui si stava accennando nei paragrafi antecedenti trattando della rivolta, un saggio³⁵⁴ che vale la pena prendere fugacemente in considerazione è quello che presenta l'ennesimo confronto con la figura kerényiana, ovvero il saggio riguardante il "mito del sacrificio" dedicato a Pavese e fortemente connesso con la tematica della religione della morte. Jesi in questo scritto punta l'attenzione, non tanto sulle caratteristiche della *religio mortis* in generale, come vedremo nel prossimo capitolo in *Germania segreta*³⁵⁵ e in *Cultura di destra*³⁵⁶, ma si concentra più nello specifico sulla figura stessa del maestro, utilizzando Pavese come paradigma di quest'ultimo. L'atteggiamento di Kerényi, ribadisce Jesi nella sua ferrata critica, è quello in cui si dà mitologia del sacrificio: è portatore della *religio mortis* ed è dunque atteggiamento vicino a quello dei tecnicizzatori, anche se risulta mascherato umanisticamente³⁵⁷. Ciò che infatti si rivela interessante far notare è che l'argomentazione jesiana sostiene che il mito genuino di Kerényi proprio per il suo non rappresentare una dimensione di tipo collettivo³⁵⁸, bensì individuale e rientrando quindi nella cultura di destra, sia in realtà mito di morte. Un'accusa pesante da parte dell'allievo che era emersa anche ne *Il tempo della festa*³⁵⁹ e che fa rientrare appieno il maestro all'interno della cultura di destra descritta nell'opera omonima³⁶⁰. Il mito nell'ottica kerényiana, come constatato, è parola innominabile, perché "pericolosa"; l'unico modo per nominarlo è con l'espressione goethiana *Urphänomen*, il mito genuino che sorge spontaneo dalla psiche umana, distinto da quello usato per fini politici, stravolto e tecnicizzato. Jesi, abbiamo visto, riguardo tale distinzione offre a Kerényi una "chiave teorica", ovvero il modello della macchina mitologica, per potersi occupare del mito senza pensare che i "pericoli" siano

³⁵³ Cfr. pp. 45-50. Un esempio potrebbe essere quello della de-mitologizzazione artistico-letteraria, come nel caso di Thomas Mann, si veda anche nota 366.

³⁵⁴ Saggio Cesare Pavese e il mito, in Furio Jesi, *Il tempo della festa*, Edizioni Nottetempo, Roma 2013.

³⁵⁵ Furio Jesi, *Germania segreta. Miti e cultura tedesca del '900*, Feltrinelli, Milano 1995.

³⁵⁶ Furio Jesi, *Cultura di destra*, Edizioni Nottetempo, Roma 2011.

³⁵⁷ Furio Jesi, *Il tempo della festa*, Edizioni Nottetempo, Roma 2013.

³⁵⁸ Cfr. pp. 76-82.

³⁵⁹ Furio Jesi, *Il tempo della festa*, Edizioni Nottetempo, Roma 2013.

³⁶⁰ Furio Jesi, *Cultura di destra*, Edizioni Nottetempo, Roma 2011.

intrinseci alla sua sostanza ma individuandoli esternamente, ossia nel come vengono interpretati a livello storico e tecnicizzati a livello politico. Questo “pericolo” di nominare il mito va imputato alla cultura di destra caratterizzata dalla *religio mortis*, quella cultura che anche in questo scritto Jesi ha modo di delineare e nella quale fa rientrare anche il maestro³⁶¹.

Il mito “pericoloso” che Kerényi ritiene rischioso nominare è appunto quello tecnicizzato e in questo saggio su Pavese si aggiunge quindi un tassello nella teoria di Jesi: non si parla più di tecnicizzazione generica, ma si parla di un mito tecnicizzato preciso, quello della cultura di destra del Novecento. In questa analisi Jesi decide di prendere in causa Cesare Pavese perché poeta, e rientrando quindi nella teoria di Kerényi tra i pochi privilegiati che hanno possibilità di accesso al mito; è nell’ottica dell’autore paradigma ed esempio perfetto di questa religione della morte e per tali ragioni viene da Jesi accostato e paragonato al maestro³⁶². Pavese in quanto poeta sarà anche uno dei pochi eletti in contatto con il mito ma è completamente solo, è l’unico e soffre di ciò: rappresenta pienamente la situazione drammatica del poeta, che è dimensione altra e non quotidiana.³⁶³ Citando la condizione del poeta nel tentativo di un accesso al mito:

Da un lato il poeta, per essere poeta, deve, prima ancora di parlare della natura, parlare con la natura, nel linguaggio della natura che è quello del mito. Solo se dapprima conosce il sistema di rapporti esistente oggettivamente fra le immagini mitologiche, può poi alterare quelle immagini mantenendo immutati i loro rapporti. Ma d’altro lato il poeta, nel parlare con la natura, si isola dalla comunità degli uomini, e anzi soggiace ad un’esperienza che, mentre diviene per lui totalizzante, mentre si impadronisce completamente di lui, esige da lui la disponibilità a godimenti che sono l’esatto opposto di valori umanistici e collettivi. Non c’è scampo. O meglio, l’unico scampo è l’accettazione di un mito che è il più spoglio di immagini: che è quello del sacrificio. Tra l’immenso repertorio di immagini mitologiche, il mito del sacrificio è quello che si può meglio configurare come pura architettura di rapporti, priva di immagini; come un edificio le cui pareti non

³⁶¹ Cfr. pp. 76-82 e cfr. Furio Jesi, *Il tempo della festa*, Edizioni Nottetempo, Roma 2013. La strategia di Kerényi fu quella di isolare i due miti e pensare che il mito genuino esista ed esista anche una possibilità di rapporto con esso, un rapporto tuttavia elitario, esclusivo che rientra in questo tipo di cultura, possibile solo da parte di pochi privilegiati. I pochi privilegiati sono i poeti, che vivono questo rapporto elitario di contatto con il mito che possiamo pensare in termini di “ispirazione poetica”.

³⁶² Cfr. pp. 76-82.

³⁶³ Cfr. *Cesare Pavese e il mito*, in Furio Jesi, *Il tempo della festa*, Edizioni Nottetempo, Roma 2013, p. 65.

esistono, ma sono previste-se esistessero-in un preciso rapporto reciproco. È l'unico mito in cui l'individuo può essere solo nel suo rapporto con il linguaggio dei miti, e ciò nonostante si congiunge alla sua comunità perché deve essere solo, in base a una legge che è quella della sua comunità. Il mito del sacrificio è l'unico che consente d'essere soli dinanzi al mito, e in accordo con la propria comunità- in tempi nei quali l'accesso comunitario al mito è impossibile. Ma il mito del sacrificio è un mito di morte, il sacrificio è una morte mitica. Per questo ho più volte parlato di una religione della morte nell'opera di Pavese, e nella persona stessa di Pavese.³⁶⁴

Da quanto affrontato fino ad ora emerge nuovamente come per uscire da una cultura quale è quella di destra l'unico modo sia una rottura degli schemi³⁶⁵, la quale può avvenire solamente attuando un'opera di de-mitologizzazione³⁶⁶; oppure attraverso il sacrificio, la rivolta, tutti quegli atti estremi di rottura dell'ordine precostituito che, rappresentando un mito solitario ed insieme collettivo, permettono di uscire dallo stato di sonno provocato dalla cultura frutto delle tecnicizzazioni per ritornare ad uno stato di veglia³⁶⁷. Quest'operazione in realtà è molto complessa, è difficile riuscire ad emergere da questa condizione e accedere al mito collettivo. Se non ci si riesce l'unica cosa da fare è accettare l'idea che in questo tipo di cultura l'unico accesso garantito è quello al mito individuale. In accordo con la propria comunità in un contesto in cui l'accessibilità comunitaria al mito è impossibile, se non altro anche se solitario vi è accesso al mito, il problema che si pone è che in tali condizioni è mito di morte³⁶⁸.

In un quadro del genere inoltre, ricollegandoci al modello della macchina, la teoria jesiana rimarca ulteriormente come sia proprio l'esposizione della macchina mitologica a dover salvare da una prospettiva sacrificale. Come trattato nel precedente paragrafo:

³⁶⁴ Furio Jesi, *Il tempo della festa*, Edizioni Nottetempo, Roma 2013, pp. 125-126.

³⁶⁵ Cfr. pp. 76-82 e Furio Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

³⁶⁶ Cfr. pp. 45-50. Ricompare la "de-funzionalizzazione" o "de-mitologizzazione" del mito in senso storico e umanistico, quale esempio di scrittura in grado di produrre effetti di liberazione rispetto alla fascinazione di mitologie regressive e violente. Attraverso i suoi scritti Mann cerca di mettere in circolazione dei materiali mitologici, però desacralizzandoli, donandogli quindi nuove significazioni. Agendo all'interno della tradizione "grande-borghese" e rinnovandone, in forma inedita, l'umanesimo, Jesi considera Mann come colui che ha parodiato nei suoi romanzi l'elemento mitico contro le tecnicizzazioni dei suoi anni, come colui che è riuscito nella distruzione di quei dispositivi che ci fanno rientrare dentro il tempo normalizzato.

³⁶⁷ Cfr. pp. 76-82.

³⁶⁸ Cfr. Saggio *Cesare Pavese e il mito*, in Furio Jesi, *Il tempo della festa*, Edizioni Nottetempo, Roma 2013. È mito di morte perché è mito frutto della cultura di destra caratterizzata dalle *religio mortis*.

esponendo la messa in atto della macchina, la quale in un contesto del genere continua a produrre mitologie del sacrificio, la rendo nota e in tal modo la annullo³⁶⁹.

La macchina mitologica [...] è essa stessa nuova mitologia della ragione [...] in quanto riflessione sul limite e bordo della ragione che, se non esaurisce il reale nella sua presa linguistica, si mantiene in contatto con quanto lo eccede come “non detto” e inconoscibile.³⁷⁰

Nel vagliare la saggistica jesiana era opportuno chiamare a giudizio ed esaminare un saggio del genere, il quale oltretutto rivela come Jesi continui la sua ricerca con la volontà di indagare non tanto cos'è il mito, ma il come funziona, il suo obiettivo è come funzionano le narrazioni mitologiche, non cosa sono. La teoria jesiana è tentativo di continua decostruzione del discorso sul mito e dei materiali che, immessi nel circuito della comunicazione linguistica, alimentano il funzionamento delle macchine mitologiche operative a livello culturale³⁷¹.

³⁶⁹ Cfr. pp. 76-82. Solo descrivendo la macchina mitologica riesco a disattivare e sospendere il suo funzionamento, non bisogna pensare a ciò che scrivo ma a come lo scrivo dice Jesi. È operazione massima messa in atto dal mitologo che ancora una volta dona al linguaggio ruolo di grande rilievo e dimostra come la mitologia nella sua ottica sia tentativo di auto-esposizione continua e in tal modo di disattivazione della macchina mitologica.

³⁷⁰ Riccardo Ferrari, *Saggio e romanzo in Furio Jesi*, Tesi di dottorato in Scienze dell'Antichità e Filologico-letterarie dell'Università di Genova, XIX ciclo, 2007, p. 113.

³⁷¹ Cfr. pp. 76-82.

CAPITOLO QUARTO

LA MACCHINA MITOLOGICA E LA DIMENSIONE POLITICA DEL NOVECENTO

Secondo Jesi le narrazioni mitologiche innervano quindi ogni forma di dominio, che sia politico, religioso, economico e proprio in virtù dell'elemento politico la macchina mitologica dimostra il suo massimo potenziale. Non esiste, afferma lo studioso, il nudo potere disgiunto da una prestazione mitologica e mitografica: vi è sempre dimensione fascinatória, misteriosa del mito che influenza la *Gewalt* propria dell'elemento politico donandogli forza maggiore.

L'obiettivo che questo capitolo ora si propone è quindi di indagare la prospettiva dell'autore intorno ad un'ulteriore declinazione della messa in atto della macchina mitologica, quella prettamente socio-politica, la quale rivela tutte le caratteristiche precedentemente delineate³⁷² ma secondo un'altra angolazione ancora, che trova ampio spazio nel contesto contemporaneo. Si dimostra così la circolarità di fondo di tutto il pensiero di Jesi, il quale nel corso degli anni ha elaborato nuove formulazioni teoriche ma senza mai perdere il collegamento con le precedenti, mantenendo l'asse portante sempre fermo sulla questione del mito e della macchina.³⁷³

Dunque, si dimostra coerente con l'argomentazione generale affrontata fin ora, l'analisi proposta in tre scritti jesiani: *Germania segreta*³⁷⁴, *Cultura di destra*³⁷⁵ e per concludere *L'accusa del sangue*³⁷⁶.

Con *Germania segreta*³⁷⁷ l'autore analizza il tema della mitopoiesi, nel contesto storico-culturale tedesco tra il XIX e il XX secolo, passando al vaglio la produzione letteraria di numerosi autori quali Thomas Mann, Rainer Maria Rilke, Hermann Broch, Hermann Hesse ed altri ancora la cui analisi è unita ad una riflessione sulle atrocità del nazifascismo: «un discorso sui problemi della cultura germanica (e un saggio di fenomenologia sul manifestarsi di tale cultura)»³⁷⁸.

³⁷² Cfr. capitolo secondo, pp. 25-62, in particolare pp. 41-45 e capitolo terzo, pp. 63-85.

³⁷³ Cfr. Andrea Cavalletti, *Prefazione* in Furio Jesi, *Cultura di destra*, Edizioni Nottetempo, Roma 2011, pp. 7-19.

³⁷⁴ Furio Jesi, *Germania segreta. Miti e cultura tedesca del '900*, Feltrinelli, Milano 1995.

³⁷⁵ Furio Jesi, *Cultura di destra*, Edizioni Nottetempo, Roma 2011.

³⁷⁶ Furio Jesi, *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

³⁷⁷ Furio Jesi, *Germania segreta. Miti e cultura tedesca del '900*, Feltrinelli, Milano 1995.

³⁷⁸ Ivi, p. 324.

*Cultura di destra*³⁷⁹ si presenta invece come scritto che compendia i temi ricorrenti dell'opera jesiana: in questo testo intende indagare in particolare i tratti di pensiero che accomunano l'orientamento politico della destra nazi-fascista e la cultura classicista, umanistica e borghese e che sono trasmessi in modo inconscio e irriflesso nel linguaggio. Vale la pena indagare infine *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*³⁸⁰, opera attraverso la quale Jesi analizza l'accusa antisemita diffusa sin dall'XI secolo e che, come si evince dal titolo, si rivela modello perfetto per la dimostrazione del funzionamento della macchina mitologica.

Questi saggi forniscono al lettore un esempio concreto di cosa l'autore intenda per mito tecnicizzato, per mito del sacrificio, per religione della morte, per macchina mitologica e mettono a fuoco la potenza della connessione tra mito, politica e linguaggio.

4.1 *La Religio mortis in Germania segreta*

Abbiamo appena avuto modo di osservare nella conclusione del capitolo precedente come Jesi inserisca Cesare Pavese e Károly Kerényi tra gli intellettuali appartenenti ad una tradizione umanistica e ad una cultura del simbolo e del sacro che si qualifica come *religio mortis*. Quest'ultima è caratterizzata dal fascino per la morte e per le sue trasposizioni simboliche e politiche, così come da un'interpretazione del mito condotta con categorie di ordine esistenzialistico.

È tema di grande rilievo nella bibliografia jesiana, ripreso e sviluppato più volte: nell'opera *Germania segreta*³⁸¹ troviamo un'ampia descrizione della religione della morte, la quale raffigura per Jesi una vera e propria matrice culturale presente nel Novecento³⁸²; il tema verrà successivamente ripreso in *Cultura di destra*³⁸³.

Entrando nel vivo della questione, David Bidussa, il quale esprime esaustivamente il cuore del progetto jesiano di *Germania segreta*³⁸⁴, scrive:

La riflessione sul potere, sulla sua comunicazione, è al centro di *Germania segreta* di Furio Jesi. A partire da esso, questo tema diventerà per Jesi il luogo culturale da

³⁷⁹ Furio Jesi, *Cultura di destra*, Edizioni Nottetempo, Roma 2011.

³⁸⁰ Furio Jesi, *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

³⁸¹ Furio Jesi, *Germania segreta. Miti e cultura tedesca del '900*, Feltrinelli, Milano 1995.

³⁸² Cfr. pp. 82-85 e cfr. *Cesare Pavese e il mito*, in Furio Jesi, *Il tempo della festa*, Edizioni Nottetempo, Roma 2013.

³⁸³ Furio Jesi, *Cultura di destra*, Edizioni Nottetempo, Roma 2011.

³⁸⁴ *Ibidem*.

cui osservare con occhio guardingo la fenomenologia dell'agire collettivo. Il potere – comunicato, introiettato, vissuto e miticamente proiettato – è il mobile della storia. La letteratura, il testo letterario, la dimensione del mito e del sacrale sono spie non di un immaginario letterario o, più precisamente, la “riserva di metafore” cui attingere per continuare una tradizione, ma la forma in cui contemporaneamente si dà assetto razionale al passato e si prescrivono norme per il futuro.³⁸⁵

Jesi riprende l'espressione “Germania segreta” da Stefan George³⁸⁶ che intendeva indicare un programma poetico e politico: trasferire nella società quotidiana i valori assoluti dell'arte, secolarizzando il mito e mitizzando la storia. Jesi traccia un lucido profilo di questo progetto politico-estetico che circola nel mondo tedesco tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento e che negli anni trenta sarà assunto dal nazismo. Infatti nei meccanismi narrativi della letteratura europea e nelle produzioni artistiche in generale dei primi decenni del Novecento che studia, Jesi rinviene delle matrici, delle tracce tematiche, di una più articolata tessitura culturale i cui fili saranno appunto presi in mano pochi anni dopo dal regime nazista. L'ascesa e il consenso di quest'ultimo sarebbero invero difficilmente spiegabili senza tenere conto del ruolo svolto dai vari circoli di letterati tedeschi dell'epoca sorti a Berlino, Dresda, Kiel, Monaco di Baviera, Stoccarda ed altre città, i quali erano insoddisfatti dalla modernità e in cerca di una via d'uscita dalle sue contraddizioni nel misticismo, nell'irrazionalismo, nella teosofia, intrisi di germanesimo e di forme più o meno spiritualizzate di razzismo. Il ruolo dell'arte in questi circoli era assolutamente determinante, in quanto essa era vista come pratica intuitiva e via privilegiata in grado di aprire una visione cosmica che poteva spazzare via il virus del meccanicismo, sintomo imperante della società moderna, segno di decadenza delle forze vitali dell'umanità.³⁸⁷

L'esaltazione della potenza occulta e simbolica della natura, della genealogia ariana come via di rivitalizzazione della nazione e dell'esperienza estetica come espressione

³⁸⁵ David Bidussa, *Il vissuto mitologico*, in Furio Jesi, *Germania segreta. Miti e cultura tedesca del '900*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 204.

³⁸⁶ *Ibidem*.

³⁸⁷ Cfr. Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, p. 43. Jesi si riferisce a dinamica di mitizzazione della storia, di assorbimento del divenire sociale nel vortice del destino visto come sovrachiamamento del *logos*, della ragione, dimensioni che buona parte dei rappresentanti del germanesimo e dei difensori della *Kultur* contro la *Zivilisation*, vedevano con sfiducia, attribuendo al loro predominio nella modernità l'inaridimento dell'esistenza.

autentica del *Volk*³⁸⁸, nelle teorie degli autori che gravitavano attorno a questi circoli si univa alla interpretazione della guerra come forma naturale attraverso cui la comunità tedesca si poteva affermare nel mondo, come sorta di momento di incontro tra storia e mito, come momento di comunione e collettività.

La guerra era infatti concepita come momento di incontro tra arte e verità: ambedue spie assai evidenti di politicizzazione del mito e di «estetizzazione della politica»³⁸⁹, per riprendere la nota espressione benjaminiana da Jesi utilizzata. Si palesava anche una costante avversione da parte di questi circoli³⁹⁰ nei confronti della democrazia, sia nella sua forma liberale che in quella socialista. Essa ai loro occhi rappresentava l'incarnazione del caos disgregatore che stava accompagnando l'Occidente verso il suo declino: democrazia come dissoluzione del legame sociale organico della nazione. Ad essa veniva contrapposto il ritorno ad una società organizzata in maniera gerarchica, guidata da un'*élite* spirituale e retta da doveri assoluti che sancivano le presunte disuguaglianze costitutive dei tipi umani, disuguaglianze che si sarebbero accomodate ordinatamente e in modo naturale nello stato, riconoscendosi parti di una totalità vivente, guidata da un principio unitario incarnato dai *leader* politici.³⁹¹

Jesi attraverso *Germania segreta*³⁹² si consacra a tutti gli effetti come mitologo della modernità, attraverso la meditazione sugli orrori del nazi-fascismo, emblema estremo di questa religione della morte; affronta il problema della produzione di nuovi miti, delle rinascite di questi ultimi in forme rinnovate³⁹³. Si concentra sulla figura dell'intellettuale, dell'artista e compie un'analisi puntuale circa il rapporto che l'artista stesso intrattiene con un mito ormai estraneo che un tempo era stato rivelazione offerta alla coscienza collettiva³⁹⁴. Jesi pone con forza l'attenzione sul nesso mito-potere-estetica-letteratura mantenendo ancora viva e vicina la lezione umanistica di Kerényi.

³⁸⁸ *Volk*: espressione tedesca per indicare il popolo eletto germanico.

³⁸⁹ Walter Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 1991, p. 48.

³⁹⁰ Circoli letterari novecenteschi tedeschi prima citati.

³⁹¹ Cfr. David Bidussa, *Il vissuto mitologico*, in Furio Jesi, *Germania segreta. Miti e cultura tedesca del '900*, Feltrinelli, Milano 1995, pp. 203-230.

³⁹² Furio Jesi, *Germania segreta. Miti e cultura tedesca del '900*, Feltrinelli, Milano 1995.

³⁹³ Nell'arte moderna ad esempio, l'immagine antica della fanciulla, vista come divina riappare nelle ambigue sembianze della *femme fatale*. Oppure si staglia la doppia figura del "fanciullo divino" e del "vate".

³⁹⁴ La tesi proposta da questo studio jesiano è quella secondo cui la cultura tedesca del Novecento ha messo in atto la "reversione del mito", ovvero la sua trasformazione, alterazione derivanti da una reinterpretazione dello stesso in un contesto storico ormai mutato. Nel caso specifico della Germania

*Germania segreta*³⁹⁵ è di fondo analisi di un motivo letterario-artistico diventato mito politico, metafora, simbolo, segno culturale trasmesso e fatto proprio in una stagione di crisi della cultura collettiva su cui si concentrano le attese, le speranze e le disperazioni di un gruppo umano provato dalla storia e frustrato nel proprio ottimismo.

Su questo stesso tema Jesi dopo anni di ricerche pubblicherà nel 1979 *Cultura di destra*³⁹⁶, un testo più volte edito ad integrazione di un saggio che aveva pubblicato in precedenza dal titolo *Cultura di destra e religione della morte*³⁹⁷, che dimostra nitidamente come i due concetti ai quali si riferisce il titolo dell'opera siano connessi in maniera imprescindibile l'uno all'altro nell'impianto teorico dell'autore.

4.2 *Cultura di destra e il linguaggio delle idee senza parole*

*Cultura di destra*³⁹⁸ è scritto di particolare rilievo nella vasta bibliografia jesiana; con tale espressione l'intellettuale torinese identifica una modalità di fare politica che fa dell'utilizzo del mito l'asse portante, conducendo l'uomo al desiderio di superamento dei limiti dell'esperienza sensibile e alla valorizzazione di esperienze metastoriche. In tutta la sua opera Jesi risulta estremamente sensibile al carattere soggettivo dell'esperienza del mito e si mostra costantemente impegnato nella messa in luce della problematicità della sua comprensione.

Tuttavia il tratto forse più interessante dell'opera sul quale Jesi pone l'accento è la descrizione di una determinata espressione del linguaggio che pervade la cultura di destra europea e non solo, ovvero ciò che Jesi chiama, riprendendo le parole di Oswald Spengler ne *Il tramonto dell'occidente*³⁹⁹, il "linguaggio delle idee senza parole"⁴⁰⁰. Vera novità del testo è quindi la scelta da parte dell'autore di focalizzare la propria attenzione sul linguaggio, inteso come mitologico, questa volta indagato nei suoi rapporti con il potere e sulla capacità delle classi dirigenti di produrre mitologie sotto forma di valori guida, imposti come qualcosa di naturale che si va ad inscrivere in un'ipotetica eternità.

primonovecentesca, tale reversione avrebbe come spinta un viziato rapporto con il passato, tipico della classe borghese, caratterizzata da un desiderio di ritorno ad esso come rinnovamento.

³⁹⁵ Furio Jesi, *Germania segreta. Miti e cultura tedesca del '900*, Feltrinelli, Milano 1995.

³⁹⁶ Furio Jesi, *Cultura di destra*, Edizioni Nottetempo, Roma 2011.

³⁹⁷ Furio Jesi, *Cultura di destra e religio mortis*, in "Comunità", n. 179, 1978, pp. 1-42.

³⁹⁸ Furio Jesi, *Cultura di destra*, Edizioni Nottetempo, Roma 2011.

³⁹⁹ Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*, trad. it. di Julius Evola, Collana La buona società n. 16, Longanesi, Milano 1957.

⁴⁰⁰ *Ibidem*.

Si palesa in tal modo nuovamente la negazione del “mito” al singolare in favore di un plurale “materiali mitologici”, con il preciso intento di indagare come questi ultimi a livello politico vengano variamente manipolati e usati per diversi scopi, “tecnicizzati” per riprendere le parole kerényiane.

In *Cultura di destra*⁴⁰¹ Jesi riprende la categoria di *religio mortis* e ne amplia i contenuti⁴⁰² esplorando così da un punto di vista antropologico molteplici aspetti della cultura che si manifestano nella destra conservatrice e tradizionale, nel fascismo europeo e nel neofascismo⁴⁰³. Non mancano poi nell’opera incursioni nella contemporaneità e nella critica alla società post-bellica, indagate sullo sfondo politico dell’uso della violenza.

Tutta la riflessione jesiana ha la sua genesi nel clima della nuova sinistra degli anni Settanta ed ha specificatamente il *focus* principale sulla *cultura di destra* considerata come stile antropologico, fatto linguistico e mondo mentale. Questo tipo di cultura si dimostra quindi teatro perfetto per cogliere la qualità ideologica delle manipolazioni dei materiali mitologici: da quanto già esplorato da Jesi in *Germania segreta*⁴⁰⁴, tra Ottocento e Novecento la questione mitologica nell’intersezione tra letteratura, storiografia e politica appare strettamente connessa al modello culturale di destra. Con cultura di destra Jesi intende infatti una cultura caratterizzata da questo peculiare legame con il passato, che viene pensato nell’ottica di fondamento e legittimazione di presente e futuro. Questo è reso possibile da una particolare modalità di utilizzo del linguaggio: l’analisi di Jesi individua infatti nella cultura di destra una peculiare forma di comunicazione, le cui retoriche sono imparentate con quelle dello *stile* mitico. Per il critico torinese quello delle destre è forse uno degli ambiti più interessanti per studiare la fucina di simboli mitici e il loro impiego generale che dimostra anche i vari residui che sono transitati nella cultura di sinistra. Jesi invero intendeva avviare una “liberazione” a sinistra da quelli da lui definiti detriti del linguaggio politico mitologico, dell’eredità della mistica del potere delle destre⁴⁰⁵.

Jesi in un’intervista rilasciata nel 1978 afferma:

⁴⁰¹ Furio Jesi, *Cultura di destra*, Edizioni Nottetempo, Roma 2011.

⁴⁰² Era già stata affrontata e delineata da Jesi in altri scritti, in particolare in *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del Novecento*, Edizioni Nottetempo, Roma 2018.

⁴⁰³ Neofascismo: insieme di movimenti sociali o politici nati dopo la seconda guerra mondiale con l’intento di rianimare e attuare l’ideologia fascista.

⁴⁰⁴ Furio Jesi, *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del ‘900*, Edizioni Nottetempo, Roma 2018.

⁴⁰⁵ Cfr. Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, pp. 127-128.

Mi sono trovato nella necessità di studiare la cultura della destra europea perché, da vent'anni a questa parte, l'oggetto principale delle mie ricerche è stato costituito dal mito, dalla mitologia, dalla scienza del mito o della mitologia. E non è possibile dedicarsi a questi studi, tanto più quando ci si orienta verso l'analisi dei materiali mitologici degli ultimi duecento anni, senza fare i conti con la cultura di destra.⁴⁰⁶

Insomma il mito, i miti e tutti i relativi processi mitopoietici sono al centro di una ricerca durata oltre vent'anni che spazia in prospettiva interdisciplinare in tutta la produzione saggistica dell'autore, la quale nella fase matura si prende l'incarico di questo progetto di critica dell'ideologia. Abbiamo visto come dalla metà degli anni Sessanta i miti vengano tematizzati da Jesi come sopravvivenze nella cultura moderna e contemporanea di immagini dell'antico, in qualità di temi e figure che si ripresentano in tempi e contesti differenti e con significati diversi⁴⁰⁷. È proprio in questo senso che Jesi negli anni Settanta trasforma la sua indagine, la quale assume le vesti di una critica epistemologica delle scienze umane intrecciata alla critica dell'ideologia.

Nel seguire tale obiettivo egli focalizza la sua analisi sulle varie facce della mitologia fascista e nazista, analizzando alcuni tra gli autori novecenteschi che ne sono considerati i punti di riferimento, come Julius Evola⁴⁰⁸, Giosuè Carducci, Luigi Pirandello ma anche Mircea Eliade⁴⁰⁹, Gabriele D'Annunzio ed altre figure ancora. Prende in esame questi autori perché li vede tutti accumulati da quello che è il culto emblema della cultura di destra: il "culto della morte" con le caratteristiche che gli sono proprie come l'ossessione per l'originario, per il vitalismo e il primigenio. Nell'opera sono presenti diverse pagine sulla storia del razzismo e dell'antisemitismo⁴¹⁰, sull'*Ahnenerbe*⁴¹¹ e sul versante esoterico del nazismo, ma anche sulla storia della mentalità e della concezione di

⁴⁰⁶ Furio Jesi, *Microscopio e binocolo sulla cultura di destra*, in "L'Ora", 7 settembre 1978, ora in "Riga", p. 200.

⁴⁰⁷ Cfr. pp. 5-18: per la teoria delle connessioni archetipiche e cfr. Furio Jesi, *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900*, Edizioni Nottetempo, Roma 2018.

⁴⁰⁸ Cfr. pp. 98-102 e pp. 103-108.

⁴⁰⁹ Cfr. pp. 98-102 e pp. 103-108.

⁴¹⁰ Cfr. pp. 98-102, pp. 103-108 e pp. 108-117.

⁴¹¹ Fu un'associazione fondata da Heinrich Himmler, Herman Wirth e Walter Darré nel 1935. Successivamente, nel 1939, venne incorporata all'interno del *Persönlicher Stab RfSS*. Il suo nome significa letteralmente: società di ricerca dell'eredità ancestrale e fu originariamente votata alle ricerche riguardanti la storia antropologica e culturale della razza ariana.

rapporti con l'antico tra Ottocento e Novecento e sulle matrici cattoliche e reazionarie della cultura italiana.

Ne emerge come la cultura di destra sia quella cultura caratterizzata da questo distintivo rapporto con il passato e la tradizione che, come affermato poc'anzi, si pone come principio di fondazione dell'oggi e del domani, con un elevato tasso di "qualità ideologica" e di "tecnicizzazione", ovvero quella manipolazione di materiali mitologici che strumentalizza determinate immagini rendendole mitiche e trasformandole in strumenti di mobilitazione e azione.⁴¹² Alla precisa domanda su cosa sia la cultura di destra Jesi infatti risponde:

è la cultura entro la quale il passato è una sorta di pappa omogeneizzata che si può modellare e mantenere in forma nel modo più utile. La cultura in cui prevale una religione della morte o anche una religione dei morti esemplari. La cultura in cui si dichiara che esistono valori non discutibili, indicati da parole con l'iniziale maiuscola, innanzitutto Tradizione e Cultura ma anche Giustizia, Libertà, Rivoluzione. Una cultura insomma fatta di autorità e sicurezza mitologica circa le norme del sapere, dell'insegnare, del comandare e dell'obbedire. La maggior parte del patrimonio culturale, anche di oggi non vuole essere affatto di destra, è residuo culturale di destra.⁴¹³

Visto quanto appena riportato, è dunque quel tipo di modello culturale entro il quale il passato prende le sembianze di una «pappa omogenizzata» che si può modellare e mantenere in forma nel modo più utile, in cui si dichiara l'esistenza di valori che non ammettono discussione, che dettano legge circa le norme generali del vivere. Al contrario la cultura di sinistra di cui Jesi si fa portavoce rappresenta l'esatto opposto e lo studioso compie un vero e proprio lavoro di decostruzione mitologica dell'ambito culturale di destra: egli diventa critico letterario e al contempo critico dell'ideologia perché vuole individuare in che modo i miti antichi sopravvivano nella letteratura⁴¹⁴. Mette insieme riflessione militante e produzione teorica: la volontà jesiana è di capire come e perché nella produzione letteraria generale le parole che hanno strutturato la

⁴¹² Cfr. Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, p. 123-128.

⁴¹³ Furio Jesi, *Cultura di destra*, Edizioni Nottetempo, Roma 2013, p. 287.

⁴¹⁴ Obiettivo che si era posto e aveva in parte già affrontato in *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900*, Edizioni Nottetempo, Roma 2018.

cultura europea siano sempre parole legate al potere socio-politico. E su questa scia la sua teoria si pone l'obiettivo di studiare come questi valori sopravvivano poi nella letteratura, una letteratura che è sempre frutto del periodo storico-sociale-politico in cui nasce, e che dunque in tal caso è anch'essa borghese, frutto della cultura di destra.

Jesi in particolare indaga il linguaggio mitologico politico fatto di parole spiritualizzate, con la "maiuscola", tipico della destra reazionaria fascista e neofascista. La politica si fa con le «idee senza parole» dice Jesi, ovvero bandiere, slogan, appelli emotivi e irrazionali che mobilitano le masse. Sono formule e parole che alludono e rimandano a un vuoto, un linguaggio appunto «di idee senza parole»; un vuoto che può essere riempito di materiali mitologici, un nucleo mitico e inconoscibile ma fondante, cui fanno riferimento valori che non ammettono dialogo. Jesi prende ad esempio parole come Razza, Tradizione, Terra, Sangue, Origine, le quali sono tutte parole-simbolo forti che esprimono una certa potenza, anche spirituale, connotate dal presunto retaggio di verità esoteriche⁴¹⁵. Di destra, afferma Jesi, è dunque ogni discorso che abbia forma assertiva e indiscutibile, cioè autoritaria: va qui precisato che l'impostazione antropologica e linguistica permette di andare oltre la schematica divisione tra destra e sinistra, in quanto le parole-simbolo sono *de facto* reazionarie, che siano di destra o di sinistra, basta che siano dotate di presa emozionale sull'individuo capace di motivare l'adesione al gruppo di tipo nazionale.

il linguaggio delle idee senza parole è una dominante di quanto oggi si stampa e si dice, e le sue accezioni stampate e parlate, in cui ricorrono appunto parole spiritualizzate tanto da poter essere veicolo di idee che esigono non-parole, si ritrovano anche nella cultura di chi non vuole essere di destra, dunque di chi dovrebbe ricorrere a parole così "materiali" da poter essere veicolo di idee che esigono parole.⁴¹⁶

Ciò che emerge da quanto tratteggiato è la logica performativa del mito: quest'ultimo riconferma il suo esprimersi ed imporsi attraverso il potere performativo del

⁴¹⁵ Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020.

⁴¹⁶ Furio Jesi, *Cultura di destra*, Edizioni Nottetempo, Roma 2011, p. 13. Le "non-parole" non sono soltanto un dire, ma un agire, un mobilitare.

linguaggio⁴¹⁷. Attraverso la consapevolezza della sua distanza, della sua dislocazione storica, Jesi intende “esorcizzare” la mitologia indagandola nella letteratura o in altre forme di comunicazione artistica e linguistica; il vissuto mitologico nella sua tecnicizzazione propagandistica trova, infatti, a parere dello studioso una forte proiezione nell'elemento “artistico”.⁴¹⁸

A questo tipo di linguaggio tecnicizzato, manipolato, totalmente irrazionale di cui approfitta l'elemento politico per farsi strada nei suoi scopi, Jesi contrappone il linguaggio discorsivo e razionale che dovrebbe invece caratterizzare una politica emancipatoria e di sinistra. Pensare “a sinistra” nell'ottica jesiana implica una rivoluzione cognitiva che è prima di tutto capacità di demistificare ogni ideologia; compito degli intellettuali è la decostruzione di quel patrimonio che è «residuo culturale di destra» poiché la sua custodia è amministrata dalle classi dominanti⁴¹⁹.

Jesi affida ancora una volta il grande compito di salvezza e de-mitologizzazione alla figura dell'intellettuale, che deve riuscire a sottrarsi all'esercizio della *Gewalt* per riuscire a cambiare lo stato delle cose⁴²⁰. Il meccanismo linguistico delle idee senza parole coincide quindi sostanzialmente con la parola “ideologia”, dove quest'ultima si riferisce nell'ottica di Jesi quasi sempre a meccanismi enigmatici come quelli della macchina mitologica⁴²¹. Le parole-simbolo della politica moderna, radicate nelle retoriche romantiche e, nel caso specifico dell'Italia in quelle risorgimentali, sono specifiche di un modo antropologico di essere “di destra”, simili a bandiere capaci di una presa emozionale sull'individuo che disintegrano la capacità di riflessione. Tuttavia, come poc'anzi accennato, anche la cultura politica di sinistra celebrativa quando utilizza il “linguaggio delle idee senza parole” rientra appunto in una retorica del sublime che la trasforma in cultura di destra, monumentale e fondazionale⁴²². Alla semplificazione della realtà operata da ogni linguaggio mitologico, sloganistico, dogmatico e populista, fatta di irrazionalità e immediatezza, Jesi va ad opporre la complessità, che implica distacco critico e continua

⁴¹⁷ Riguardo al potere performativo del linguaggio si prenda in considerazione la riflessione di John Langshaw Austin, *How to do Things with Words*, Edited by J. O. Urmson, Eastford (CT, USA) 2018.

⁴¹⁸ Cfr. pp. 30-34.

⁴¹⁹ Cfr. Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, pp. 123-128.

⁴²⁰ Cfr. pp. 45-50 e pp. 76-82.

⁴²¹ Ivi, p. 28.

⁴²² *Ibidem*. Tutte le parole-simbolo sono *de facto* reazionarie.

messa in discussione di ciò che si presenta come naturale. È necessario decostruire e demistificare il sostrato ideologico del linguaggio e riuscire a considerare in modo problematico la costruzione di punti di riferimento mitico-simbolici nelle politiche in generale.

Negli studi jesiani emerge come il patrimonio ideologico dell'aristocrazia reazionaria europea di fine Ottocento venga fatto proprio dalle società moderne, di massa; le idee-forza elaborate dalle *élite* liberali, in conseguenza dell'influenza delle società di massa, sono diventate il programma nazionalistico della piccola borghesia e sono state incorporate dai movimenti autoritari e dai fascismi novecenteschi. L'ossessione per il vitalismo, l'originario e il primigenio prima chiamati in causa appartengono tutti a questa stessa religione della morte che Jesi trova nella mistica dei movimenti conservatori tedeschi, spagnoli, italiani del Novecento: realtà che sono forme di «religione secolare, di teologia politica e di metafisica dell'identità razziale»⁴²³.

*Cultura di destra*⁴²⁴ è quindi scritto che si dimostra estremamente attuale per l'analisi dei fenomeni mitologici moderni che accomunano le retoriche delle diverse destre, del razzismo, di ogni nazionalismo ma anche delle democrazie liberali a capitalismo avanzato di oggi in stato di grave crisi di legittimità.

Il "linguaggio delle idee senza parole" – evidenzia Enrico Manera – rinvia sempre ad un *surplus* di significato generato nella sfera del mito e del simbolo: rappresenta un codice di appartenenza di stampo esoterico che funziona tanto nei gruppi politici quanto nelle pratiche di costruzione delle identità nelle società di massa. Tutto ciò che appare facile e non chiede di essere compreso come icone, stereotipi, frasi fatte, locuzioni ricorrenti, slogan arricchisce i significanti di un discorso in termini identitari grazie alla «circolazione chiusa del segreto, che il parlante ha in comune con gli ascoltatori, che tutti i partecipanti all'assemblea o al collettivo hanno in comune»⁴²⁵. L'«ideologia coincide dunque con il meccanismo linguistico delle idee senza parole»⁴²⁶ ed in questo senso ogni mito politico, che in quanto tale è dotato di aura e non può essere messo in discussione, si dimostra di destra nella misura in cui ha radici nella capacità performativa e mobilitante della macchina mitologica/antropologica, il dispositivo socio-culturale che istituisce e

⁴²³ Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, p. 124.

⁴²⁴ Furio Jesi, *Cultura di destra*, Edizioni Nottetempo, Roma 2011.

⁴²⁵ Ivi, p. 28.

⁴²⁶ Ivi, p. 28.

produce senso, appartenenza, identità ma che diventa potente strumento in mano a ogni forma di potere autoritario in relazione alla sua capacità di comunicazione⁴²⁷. Invero, citando Manera: «la grande crescita del consenso che le destre hanno avuto negli ultimi anni nel quadro della crisi delle democrazie europee può essere dunque letta attraverso la crescente dimensione mitica della politica, che la macchina comunicativa e la sfera mediatica digitale hanno potenziato e saputo sfruttare a loro vantaggio»⁴²⁸. In *Cultura di destra*⁴²⁹ Jesi va inoltre ad evidenziare come alla messa in funzione della macchina mitologica della *religio mortis* abbiano contribuito in maniera diretta una serie di studiosi del mito e di storici della religione. La prestazione intellettuale di alcuni tra loro ha fornito strumenti teorici, immagini e argomenti volti a formazioni politiche reazionarie nell'ambito delle quali veniva riservato un posto cruciale alla teorizzazione del valore sacrificale della *Gewalt*. La preconditione logica perché tale sfruttamento delle mitologie potesse darsi, consisteva nel fatto che quegli studiosi presumessero di avere accesso diretto all'essenza del mito, o almeno ritenessero che una tale natura eterna esistesse.⁴³⁰

Scrive invero Jesi nelle prime pagine di *Mito*⁴³¹:

chi crede nell'esistenza del mito come sostanza autonomamente esistente, tende a credersi anche depositario dell'esegesi che, sulla base presunta dell'essenza autonoma del mito, distingue i giusti dagli ingiusti, coloro che devono vivere da coloro che devono morire.⁴³²

Dunque, come ricordato nei capitoli precedenti, vi furono secondo l'autore, studiosi che praticarono un'opera di reificazione del fatto mitologico, un vero e proprio tentativo di materializzazione del mito, interpretandolo come essenza metafisica e modello originario rispetto alle situazioni in cui gli uomini si trovano gettati nella storia. Abbiamo già trattato della struttura temporale della narrazione mitologica, la quale privilegia un passato reificato come origine cui piegare il presente e in base a cui

⁴²⁷ Cfr. Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, p. 123-128.

⁴²⁸ *Ibidem*.

⁴²⁹ Furio Jesi, *Cultura di destra*, Edizioni Nottetempo, Roma 2011.

⁴³⁰ Cfr. capitolo secondo, pp. 25-62 e Luigi Alfieri, *La scienza del mito che non c'è*, in Ferruccio Masini-Giulio Schiavoni, *Risalire il Nilo. Mito fiaba allegoria*, Sellerio, Palermo 1983.

⁴³¹ Furio Jesi, *Mito*, Nino Aragno Editore, Torino 2008.

⁴³² *Ivi*, p. 7-8.

programmare il futuro; ora si tratta però di seguire Jesi nella sua analisi delle teorizzazioni di due studiosi del mito, ascrivibili a quella che è stata definita la “destra tradizionale”, che hanno entrambi compiuto il passo che dallo studio del mito come realtà sostanziale portava ad un uso della mitologia come strumento di interpretazione mistica della storia e alla tecnicizzazione politica di questa interpretazione: si tratta di Mircea Eliade e Julius Evola.

4.3 Mircea Eliade e l'antisemitismo

Mircea Eliade nasce a Bucarest nel 1907. Storico delle religioni, antropologo, filosofo, studioso di fama internazionale, orientalista, negli anni del secondo conflitto mondiale ebbe il ruolo di referente in ambito culturale del governo filonazista rumeno a Londra e fu legato, senza alcun rinnegamento successivo, alla formazione militare denominata Guardia di Ferro⁴³³, organizzata dal colonnello fascista Corneliu Codreanu, inviata in Spagna in appoggio alle forze franchiste. Questa militanza nell'area della destra estrema, razzista e antisemita, è stata resa nota, divenendo di pubblico dominio, solo agli inizi degli anni Settanta⁴³⁴. Jesi nella riflessione su Eliade ha cercato di mostrare i legami, in alcuni casi sottili in altri assai più espliciti, che intercorrono tra la visione della storia e gli studi mitologici dell'intellettuale rumeno e il suo essersi attivamente schierato nelle fila della reazione fascista rumena⁴³⁵. Eliade fu, infatti, nel giudizio di Jesi complice del potere tecnicizzato filogermanico in senso razzista nel momento in cui, oltre a ricoprire ruoli istituzionali e accademici, mise gli stessi contenuti del suo sapere al servizio dell'ideologia.

Alla prospettiva teorica di Eliade, Jesi dedica nel 1973 alcune pagine critiche in *Mito*⁴³⁶, in cui affronta la questione dal punto di vista della «scienza del mito». Mentre connesse in maniera più concreta con l'analisi del funzionamento della «macchina mitologica» e della religione della morte, sono le pagine dedicate all'esoterismo sotteso alla Guardia

⁴³³ Guardia di ferro, o Legionarismo: movimento fascista e partito politico del Regno di Romania, fondato nel 1927 da Corneliu Zelea Codreanu, come “Legione dell’Arcangelo Michele” o “Movimento Legionario”. Era movimento di estrema destra, la cui ideologia era commistione di anticomunismo, antimagiarismo, antiziganismo, antisemitismo, fascismo clericale ed ultranazionalismo rumeno.

⁴³⁴ Cfr. Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, p. 128-134.

⁴³⁵ Per una riflessione generale sull'antisemitismo di Eliade si veda Gianluca Nesi, *Mircea Eliade e la mitologia nazista del sacrificio ebraico*, in “Rivista di filosofia”, vol. LXXXIX, n. 2, agosto 1998, pp. 271-304.

⁴³⁶ Furio Jesi, *Mito*, Nino Aragno Editore, Torino, 2008.

di Ferro, scritte cinque anni dopo, precisamente nel 1979, contenute in *Cultura di destra*⁴³⁷.

Nel primo caso, Jesi presenta le teorizzazioni circa il rapporto tra tempo mitico e tempo storico, elaborate tra gli anni '30 e '40 dal mitologo rumeno. Inoltre Jesi mette in luce l'indebita ipostatizzazione che l'intellettuale ungherese fa del mito concepito come ierofania: l'idea che la manifestazione del sacro sia qualcosa che garantisce la vitalità spirituale degli uomini antichi si accompagna a una critica della modernità, in cui questa esperienza sarebbe venuta meno. La concezione eliadiana dell'"eterno ritorno" è in realtà una filosofia della storia pessimista e una critica della storia *degradata* che coinciderebbe, secondo l'intellettuale rumeno, con l'esperienza religiosa ebraico-cristiana sorta in seguito ai fattori storico-sociali che si richiamano alla rivelazione monoteistica⁴³⁸. L'innovazione comportata dalla religione del dio unico istituisce la storia in termini progressivi e lineari e spezza la circolarità della concezione arcaica del divino. Eliade è fondamentalmente interessato al rapporto tra il male e la storia. Di fronte al tempo dell'eterno ritorno, un tempo che è «eternamente rinnovante il mito»⁴³⁹, proprio delle religioni mitologiche, si pone, come suo *altro*, quello della dinamica teofanica. Quest'ultima va intesa come serie di apparizioni sempre nuove che innervano la freccia temporale orientata verso una fine del monoteismo ebraico-cristiano. Se il tempo mitico originario, in cui respiravano gli antichi abitanti del «paradiso degli archetipi»⁴⁴⁰, possedeva una sua perfezione e pienezza in grado di pervadere ogni dimensione dell'esistenza umana, quello discontinuo e teleologico dei monoteismi, rompendo la circolarità aurorale, avrebbe aperto l'era della povertà dell'esperienza umana, il suo svuotamento, secondo una lettura della storia come caduta mutilante nel tempo. A partire da qui si delineerebbe pienamente il suo antisemitismo. Come osserva Enrico Manera, secondo l'interpretazione jesiana:

l'antisemitismo del giovane Eliade (e di un ambiente intellettuale) dunque sarebbe un risvolto teorico di questa idea: se il monoteismo ha determinato la rottura della circolarità, l'ebraismo è responsabile della desacralizzazione del cosmo e del

⁴³⁷ Furio Jesi, *Cultura di destra*, Edizioni Nottetempo, Roma 2011.

⁴³⁸ Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, p. 129.

⁴³⁹ Gianluca Nesi, *Mircea Eliade e la mitologia nazista del sacrificio ebraico*, in "Rivista di filosofia", vol. LXXXIX, n. 2, agosto 1998, pp. 271-304.

⁴⁴⁰ *Ibidem*.

disincanto del mondo. La valorizzazione del mondo spirituale extra-europeo ha così una funzione ideologica di contrapposizione alle radici ebraico-cristiane della modernità, colpevoli anche della diffusione dell'ateismo e del marxismo.⁴⁴¹

In *Cultura di destra*⁴⁴², Jesi affronta invece direttamente le matrici esoteriche della *religio mortis* del fascismo rumeno, rintracciandole anche nell'opera di Eliade e in particolare nell'interesse dello studioso intorno alla «tematica del sacrificio umano “di fondazione”»⁴⁴³. La riflessione di Eliade si fa direttamente testimonianza di una religione della morte collegata alla cultura del sacrificio. Si può sintetizzare questo complesso teorico nella formula jesiana secondo la quale:

i legionari della [Guardia di Ferro] dovevano morire per fondare ritualmente l'“emancipazione della stirpe” [...] dalla «sifilitica» vita della modernità, invasa da ebrei e indebolita dagli stranieri⁴⁴⁴.

Nella tecnicizzazione di materiali mitologici, Eliade attinge, nota Jesi, da ballate popolari nate dalla cultura folklorica della regione balcanico-danubiana. In particolare Jesi fa riferimento all'interpretazione della leggenda del Mastro Manole⁴⁴⁵, attraverso la quale Eliade affronta la tematica del sacrificio umano di fondazione. La ballata popolare dedicata a Manole racconta la storia di questo capomastro, al quale fu affidata la realizzazione del monastero di Arges, costruito agli inizi del XVI secolo. Il lavoro di edificazione fatto di giorno veniva disfatto la notte, per l'azione di forze oscure che demolivano le mura costruite durante le ore di luce. A sostegno dei costruttori intervenne una voce divina che elesse a suo interlocutore Manole stesso, comunicandogli in sogno che l'unica maniera affinché le strutture del monastero potessero reggere, era quella di costruirlo murandovi all'interno il corpo di una donna, la prima che fosse giunta al mattino recando le vivande per i lavoratori del cantiere. Quella donna si rivelò essere Ana, la moglie di Manole, che venne quindi sacrificata dal capomastro e che proprio in virtù di quel sacrificio trovò la vita eterna, congiungendosi all'opera di creazione artistica e alle forze del sacro.

⁴⁴¹ Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, p. 129.

⁴⁴² Furio Jesi, *Cultura di destra*, Edizioni Nottetempo, Roma 2011.

⁴⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴⁴ Furio Jesi, *Cultura di destra*, Edizioni Nottetempo, Roma 2011, p. 64.

⁴⁴⁵ *Ibidem*.

Eliade, nell'interpretazione di questa storia, scrive che una costruzione, per durare nel tempo, quale che sia una casa, un'opera tecnica, ma anche un'opera spirituale, dev'essere animata, cioè deve ricevere insieme una vita e un'anima. Il *transfert* dell'anima non è possibile se non attraverso un sacrificio: in altri termini attraverso una morte violenta⁴⁴⁶.

La morte dei legionari ed il culto mistico del sacrificio per permettere la vita della stirpe, erano elementi fondanti dell'ideologia della Guardia di Ferro, che aveva alle sue spalle e fra gli stessi legionari, intellettuali del tradizionalismo. Solo tenendo conto di questo, afferma Jesi, possono essere interpretate in maniera adeguata alcune espressioni presenti nelle dichiarazioni di un compagno di Codreanu, il quale sostenne che:

attraverso il canto l'uomo prende parte al rito cosmico, condivide i segreti del mondo, partecipa dell'ignoto [...]. Attraverso il canto l'uomo raggiunge il nucleo della verità, l'essenza delle cose [...]. Lo stile legionario è direttamente legato al canto⁴⁴⁷.

In queste espressioni, che Jesi analizza, riecheggia l'armamentario teorico fornito dai "maestri del sapere" e piegato alle esigenze di azioni militaresche. Del resto, l'idea di un "rito cosmico" come pratica di auto-immolazione per la resurrezione della razza, è rivendicato da uno degli esponenti più importanti della Guardia di Ferro, Ian Mota, partito per la Spagna attraversata dalla guerra civile, con lo scopo di morirvi, di sposarsi con la morte, ovviamente cantando perché «i legionari muoiono cantando/i legionari cantano morendo»⁴⁴⁸. Nella teorizzazione di questa religione della morte, presente anche se in modo più velato negli scritti di Eliade del secondo dopoguerra, la Guardia di Ferro affermava il dominio della «stirpe rumena» rispetto ai «gruppi umani degeneri»: vi trovava posto un feroce antisemitismo in cui l'ebreo era considerato come la «vittima rituale designata»⁴⁴⁹. Era presente un radicale razzismo e in generale un forte odio verso ogni teoria che appiattisse le presunte differenze organiche delle comunità; veniva condannato ogni presupposto egualitario-democratico. In effetti, se la genesi del pensiero di Eliade «non può essere oggettivamente intesa se la si isola dal suo contesto

⁴⁴⁶ Ivi, p. 77.

⁴⁴⁷ Ivi, p. 60.

⁴⁴⁸ Ivi, p. 59.

⁴⁴⁹ Ivi, p. 77.

storico autentico»⁴⁵⁰, come afferma Jesi ormai saldamente convinto che non si possa parlare di mito e di divino, ma di storiografia delle narrazioni mitologiche, allora possono tornare utili alcune osservazioni di Alessandro Mariotti, uno studioso del mitologo rumeno:

Eliade scelse la Guardia di Ferro come conseguenza del crescente disprezzo che nutriva per la politica populista dei così detti “bisogni reali”, per quella politica che gli sembrava dettata soltanto dal consenso elettorale e dal clientelismo democratico, povera quindi di grandi ideali e che finiva per svilire le più alte aspirazioni del popolo rumeno. L’adesione al movimento fascista era dettata anche dal desiderio intimo di soddisfare l’impetuoso bisogno d’avventura, dalla voglia di sensazioni forti a cui Mircea in quel momento non poteva rinunciare, dall’impulso tragico che lo portava verso il sacrificio di sé, dalla nostalgia per la gioventù ormai perduta che gli fa desiderare il recupero di un’epoca autentica, genuina.⁴⁵¹

Si evince sia da quanto appena citato sia dall’indagine jesiana, come le modulazioni del pensiero di Eliade vadano ricondotte a questo tipo di clima culturale; la volontà di aderire al fascismo da parte di Eliade viene dunque dal disgusto nei confronti della politica, considerata corrotta e inefficace istituzione della decadenza, da cui uscire tramite il decisionismo degli spiriti superiori ed un cruento bagno di sangue.

4.4 Julius Evola e il razzismo spirituale

Oltre a Mircea Eliade, Jesi dedica alcune pagine, di stampo demolitore e sarcastico, alla critica di un’altra figura, uno studioso di esoterismo, tecnicizzatore di miti in chiave di ultradestra tradizionalista, antisemita e razzista: il filosofo italiano Julius Evola.

Evola nacque a Roma nel 1898; definirlo unicamente filosofo sarebbe riduttivo, fu anche occultista, esoterista, pittore, poeta. Fu esponente della rivoluzione conservatrice⁴⁵² e,

⁴⁵⁰ Furio Jesi, *Mito*, Nino Aragno Editore, Torino 2008, p. 97.

⁴⁵¹ Alessandro Mariotti, *Mircea Eliade. Vita e pensiero di un Maestro d’iniziazioni*, Castelveccchi, Roma 2007, p. 88.

⁴⁵² La “rivoluzione conservatrice” indica una definizione formulata da alcuni studiosi per rappresentare nel loro complesso una serie di movimenti politico-culturali nati in Germania a cavallo tra le due guerre mondiali. È movimento che nasce dal senso di rifiuto del regime politico liberal-democratico e borghese creatosi in Germania in seguito alla sconfitta nella Grande Guerra e alla caduta del kaiserismo. In esso si esprimono una forte critica al parlamentarismo e alla democrazia, nonché la nostalgia per i valori tradizionali.

vicino al fascismo e al nazismo, elaborò una sua personale e radicale forma di razzismo, che definì «razzismo spirituale».

Jesi dedica molte pagine ad Evola, tutte caratterizzate da un tono spesso pungente se non addirittura sprezzante; lo stesso trattamento è riservato dall'autore non solo ad Evola ma anche all'atteggiamento generale del fascismo italiano nei confronti delle mitologie esoteriche, caratterizzate da fredde e poco partecipative emulazioni di rituali misterici. In sostanza, l'armamentario misticizzante del fascismo è segnato secondo Jesi dalle caratteristiche della mediocre borghesia italiana, legata alla tradizione cattolica e incapace di esprimere una cultura autonoma; e sulla scarsa rilevanza di una corrente esoterica nella dottrina ufficiale del fascismo italiano concordano in generale gli studiosi. David Bidussa per riportare un esempio, fa notare come nella cultura fascista «tanto in riferimento al razzismo, come all'antisemitismo, la componente culturale misterica o esoterica è marginale»⁴⁵³ e lo stesso rilievo è proposto dallo storico che più di tutti si è dedicato alla decifrazione degli aspetti culturali del fascismo, ovvero Emilio Gentile⁴⁵⁴. Egli motiva la marginalità delle correnti esoteriche e “pagane” nell'ambito della dottrina fascista sottolineandone l'inopportunità strategica nei confronti dell'alleanza con la Chiesa cattolica:

Muovendosi nell'ottica del connubio sincretico, la religione fascista evitò di porsi come antagonista diretta della religione cattolica - salvo che nelle posizioni estreme dei fascisti più anticlericali o nei fautori di una religiosità che si richiamava ad un tradizionalismo pagano, come Julius Evola – perché valutava tutti i rischi che un simile atteggiamento avrebbe comportato per la stabilità del regime, ma tentò di integrarla nel proprio universo mitico.⁴⁵⁵

Julius Evola dunque, riportando le parole pronunciate da Adriano Romualdi, viene definito in *Cultura di destra*⁴⁵⁶ un «rimasticatore»⁴⁵⁷ di studi altrui, da Ludwig Klages ad

⁴⁵³ David Bidussa, *Il mito del bravo italiano*, Il Saggiatore, Milano 1994, p. 73.

⁴⁵⁴ Emilio Gentile, *Il culto del littorio*, Editori Laterza, Roma-Bari 2001.

⁴⁵⁵ Ivi, pp. 129-130. La non centralità di queste correnti non deve indurre a concludere che fossero frontalmente avversate dal regime in quanto, almeno in alcune fasi della sua storia, esse sono state integrate nella sua produzione ideologica. Del resto, è noto il ruolo svolto da Giovanni Preziosi, inscrivibile proprio nella corrente esoterico-tradizionale, e dalla rivista da lui diretta «La vita italiana», nella diffusione del razzismo e dell'antisemitismo prima e durante il fascismo, nelle cui fila svolse la funzione di ministro.

⁴⁵⁶ Furio Jesi, *Cultura di destra*, Edizioni Nottetempo, Roma 2011.

⁴⁵⁷ Ivi, p. 152.

Alfred Baeumler. La presunta originalità evoliana poteva quindi essere considerata tale soltanto nella provincialità italiana.

Pressoché pari a zero furono i meriti scientifici che vengono riconosciuti da Jesi alle ricerche in ambito religioso di Evola. Fu uno studioso che aveva certamente il gusto della stravaganza e della curiosità culturale e che diede alle stampe una buona traduzione de *Il tramonto dell'Occidente*⁴⁵⁸ di Oswald Spengler; tuttavia si esprime nella sua caratura autentica e con tutta la violenza possibile in numerosi scritti razzisti, da *Il mito del sangue*⁴⁵⁹ del 1937 a *Sintesi della dottrina della razza*⁴⁶⁰ del 1941.⁴⁶¹ Nella produzione evoliana Jesi ricorda anche le “assurdità” scritte per l'introduzione a una nuova edizione dei *Protocolli dei Savi di Sion*⁴⁶² negli anni Trenta. Introduzione, quella dei *Protocolli*, che forniva una lettura adatta ai tempi di uno dei testi chiave dell'archivio antisemita, il cui contenuto veniva ritenuto attendibile.

Ad avviso di Evola, che del resto ripeteva le parole presenti nella prefazione di Giovanni Preziosi all'edizione dei *Protocolli* del 1921, «il problema dell'autenticità è secondario e da sostituirsi con quello, ben più serio ed essenziale, della loro “veridicità”».⁴⁶³ Invero il filosofo ed esoterista, era fermamente convinto della veridicità teorica del documento, indipendentemente dal fatto che fosse autentico o meno; credeva fermamente in ciò che quest'ultimo affermava. Era convinzione di Evola, che la riflessione sulle presunte differenze razziali tra gli uomini dovesse seguire lo schema antropologico “tradizionale”, ossia quello tripartito. L'essere umano, secondo questa prospettiva, è un connubio di corpo, anima e spirito, dove la parte spirituale deve avere maggior dignità su quella corporea pur senza escluderla. Secondo Evola «l'opportunità di questa formulazione risiede nel fatto che una razza può degenerare, anche restando biologicamente pura, se

⁴⁵⁸ Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*, trad. it. di Julius Evola, Collana La buona società n. 16, Longanesi, Milano 1957.

⁴⁵⁹ Julius Evola, *Il mito del sangue*, Hoepli, Milano 1937.

⁴⁶⁰ Julius Evola, *Sintesi di dottrina della razza*, Hoepli, Milano 1941.

⁴⁶¹ Cfr. Francesco Germinario, *Razza del sangue, razza dello spirito*, Bollati Boringhieri, Torino 2001; Francesco Cassata, *A destra del fascismo. Profilo politico di Julius Evola*, Bollati Boringhieri, Torino 2003. Per una ricostruzione complessiva della figura di Evola.

⁴⁶² I *Protocolli dei Savi di Sion* o *degli Anziani di Sion* o *dei savi Anziani di Sion*: rappresentano un falso documentale contenente accusa antisemite creato dalla polizia segreta zarista, l'Ochrana e precisamente stilato da Sergej Aleksandrovic Nilus. L'intento era quello di diffondere l'odio verso gli ebrei nell'Impero russo. La realizzazione risale ai primi anni del XX secolo nella Russia imperiale, sotto forma di documento segreto attribuito ad una cospirazione ebraica e massonica il cui obiettivo sarebbe stato quello di impadronirsi del mondo intero. Ne venne appurata la falsità nel 1903.

⁴⁶³ *Ibidem*. Il passo dell'introduzione del 1921 è citato anche in Furio Jesi, *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 42-43.

la parte interiore e spirituale è morta, diminuita o obnubilata, se ha perso la propria forza. Inoltre gli incroci, di cui oggi pochissime stirpi sono esenti, possono avere come conseguenza che a un corpo di una data razza siano legati, in un individuo, il carattere e l'orientamento spirituale propri di un'altra razza, donde una più complessa concezione del meticciato»⁴⁶⁴. Il razzismo evoliano si mostra quindi più radicale ancora di quello nazista in quanto si focalizza anche sulle componenti ebraiche diffuse nell'arianità, non negando, ma comprendendo come una piccola parte del totale, il razzismo di stampo biologico⁴⁶⁵. Conseguenza di questo pensiero sarebbe che le differenze naturali tra gli esseri umani si rispecchierebbero anche nelle razze. Evola, a tal proposito parla anche di "razza interiore", che definisce come quel patrimonio di tendenze e attitudini che, a seconda delle influenze ambientali, giungerebbero o meno a manifestarsi compiutamente. L'appartenenza a una razza si individuerrebbe dunque sulla base delle caratteristiche spirituali, e in seguito di quelle fisiche, diventandone col tempo queste ultime il segno visibile. Sarà proprio partendo da questi presupposti assiomatici che Evola definirà gli ebrei come razza materialista e spiritualmente inferiore rispetto alla razza ariana, in sintonia con alcune idee del nazismo tedesco. Escludendo quindi un razzismo esclusivamente biologico nei confronti degli ebrei, il "razzismo spirituale" di Evola non rappresenta una versione attenuata dell'antisemitismo nazista, ma una sua continuazione ed estremizzazione anche in senso metafisico: secondo Enzo Collotti, «il razzismo spirituale del quale parla Evola vuole partire appunto dal dato biologico, che gli pare ancora troppo rozzo e deterministico, per sublimarlo e portarlo a pieno compimento "sul piano dello spirito", ossia sul piano metafisico. In tal modo Evola intendeva potenziare e nobilitare, e non già attenuare, il razzismo, avvolgendolo in una nebulosa filosofeggiante e scrostandolo di quel tanto di ruvido antropologismo»⁴⁶⁶. Soltanto integrando il razzismo biologico, con il razzismo psicologico e con quello spirituale, si poteva, ad avviso di Evola, concepire in modo "totalitario" la razza evitando di lasciare la dimensione dello spirito e della cultura nelle mani degli antirazzisti e dei sostenitori di concezioni ugualitarie del genere umano con basi universalistiche.⁴⁶⁷

⁴⁶⁴ Franco Rosati, *Un pessimismo giustificato? Intervista a Julius Evola*.

⁴⁶⁵ Giovanni Rota, *Un filosofo razzista. Note su Evola*, in *Rivista di Storia della Filosofia*, vol. 58, n. 3, 2003, pp. 458-496.

⁴⁶⁶ Enzo Collotti, *Il fascismo e gli ebrei*, Editori Laterza, Bari-Roma 2006, p. 48.

⁴⁶⁷ Francesco Cassata, *A destra del fascismo. Profilo politico di Julius Evola*, Bollati Boringhieri, Torino 2003. Evola parlava poi di due tipi di razzismo, quest'ultimo veniva distinto in "razzismo negativo" e "razzismo

Ritornano insomma gli aspetti di una propaganda mitico-politica al servizio della *Gewalt*: ricompare l'idea di un dato extratemporale, indifferente alla storia, perenne e occulto, «un mito come verità sovrumana accessibile a individui privilegiati o razze elette» e «surrettiziamente trasformato in soggetto»⁴⁶⁸ che comanda e impone la messa a morte, il sacrificio, l'immolazione sull'altare della sua manifestazione di coloro che sulla scala gerarchica dell'essere, si trovano in gradini più bassi.

Nei suoi articoli pubblicati su «La Difesa della razza» Evola esplicita chiaramente chi dovrebbero essere gli eletti, chiamati a guidare l'affermazione della «superazza». Francesco Cassata sintetizza questo passaggio delle teorie evoliane affermando:

la «selezione interrazziale» conduce, dunque, all'individuazione di un'«élite razziale» e quest'ultima determina, a sua volta, la progressiva formazione di una «gerarchia interrazziale», ovvero la riorganizzazione del corpo nazionale in una sorta di nuovo sistema di casta su base razziale, all'interno del quale ogni livello corrisponde a un «grado di realizzazione intermedia della razza»: dal basso verso l'alto, si succederebbero i lavoratori (massima realizzazione della razza del corpo), i guerrieri (massima realizzazione della razza del corpo e dello spirito) e i «Capi» (perfetta coerenza tra corpo, anima e spirito). E quando parla di selezione di un'«élite razziale», Evola ha in mente un chiaro modello politico: quel sistema himmleriano delle SS, delle Napolas e dei Castelli dell'Ordine, che egli a più riprese indica alle autorità fasciste come punto di riferimento per trasformare finalmente il Pnf in un effettivo «Ordine fascista dell'Impero italiano».⁴⁶⁹

Nelle pagine de «La Difesa della razza», tra il dicembre del 1941 e l'aprile del 1942 scoppia a tal proposito una polemica tra le correnti del razzismo materialistico, il cui

positivo”: dal punto di vista pratico, l'eugenismo razzista doveva essere infatti diretta emanazione di questa articolazione del problema della razza, e non limitarsi a declinarsi in profilassi immunizzante rispetto agli elementi biologicamente estranei al ceppo ariano-romano, ritratto di un “razzismo negativo”. Oppure, la razza doveva esprimersi come visione del mondo, sogno incarnato di un'essenza bio-psico-spirituale originaria che va «ridestata, enucleata, attuata», rappresentazione invece di un “razzismo positivo”.

⁴⁶⁸ Luigi Alfieri, *La scienza di ciò che non c'è*, in Ferruccio Masini-Giovanni Schiavoni (a cura di), *Risalire il Nilo. Mito fiaba allegoria*, Sellerio, Palermo 1983, p. 192.

⁴⁶⁹ Francesco Cassata, *In difesa della razza*, Einaudi, Torino 2008, p. 77.

Le Napolas erano delle scuole militari che sostituirono durante gli anni del Nazionalsocialismo le tradizionali accademie tedesche per l'addestramento dei cadetti. Dalle Napolas fiorì la dirigenza delle *Waffen-SS*, il ramo militarizzato delle SS.

animatore principale è Telesio Interlandi, guida della stessa rivista, e quella del razzismo esoterico-tradizionalista. Durante il tempo di questo dibattito Evola ha modo di ribadire la propria posizione, che uscirà perdente, rispetto all'altra corrente che integrava in modo più indolore il passato e il presente cattolico della nazione. Definendola anche una sorta di "mendelismo" interiore, ossia di pratica iniziatica e spirituale attraverso la quale le vite dei giovani fascisti avrebbero potuto, tramite una rigorosa disciplina interiore, far emergere i caratteri migliori della razza, quelli che serbavano certamente in sé come potenzialità latente ed eterna, poiché è certa «L'INDISTRUGGIBILITÀ DI TUTTO CIÒ CHE È ORIGINARIO»⁴⁷⁰ annota in maiuscolo Evola. Tale dimensione spirituale doveva favorire una fusione degli iniziati con le energie del cosmo, anche tramite una plasmazione delle caratteristiche del corpo tramite gli influssi della psiche.⁴⁷¹ L'origine meta-temporale, l'identità monolitica da far emergere, la guerra contro la contaminazione come espressione metafisica del sogno di una razza, sono tutti ingranaggi della macchina mitologica in azione.

L'influsso delle teorizzazioni di Evola sulla destra italiana è continuato anche dopo il fascismo, essendo diventato per il suo orientamento filosofico-politico un punto di riferimento per il neofascismo eversivo. L'idea della decadenza dell'Occidente, la rivolta contro la modernità, il riferimento strumentalizzato alla temporalità ciclica indù, la legittimazione di un sistema castale, l'infarinatura di lessico alchemico, sono tutte idee che vennero poi recuperate dalle stesse organizzazioni eversive di destra, come Ordine Nuovo, e che hanno agito negli anni della «strategia della tensione»⁴⁷². Citando Jesi:

Graal, fiori simbolici, zodiaco, svastica, caverna, labirinto, arcobaleno, etc. Tutti materiali di una Tradizione che Evola, verso la fine della sua vita, dichiarerà perduta per questa fase del mondo, qualunque sforzo si faccia per tornare ad accedervi. Ma tanto il vate che i saggi incitano i discepoli ad agire, in vista di risultati più che futuri, cioè da raggiungersi in un'epoca di nuovo ciclo cosmico.⁴⁷³

⁴⁷⁰ Julius Evola, *Sintesi di dottrina della razza*, Hoepli, Milano 1941.

⁴⁷¹ Cfr. Furio Jesi, *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900*, Edizioni Nottetempo, Roma 2018, pp. 20-26.

⁴⁷² Teoria politica che indica periodo storico molto tormentato della storia della Repubblica Italiana, in particolare negli anni settanta del XX secolo, ovvero gli anni di piombo.

⁴⁷³ Furio Jesi, *Cultura di destra*, Edizioni Nottetempo, Roma 2011, p. 211.

Va sottolineata la lucidità critica e l'originalità jesiana nel collegare la dottrina esoterica di Evola alle correnti post-belliche del neofascismo, mostrandone l'azione influente.⁴⁷⁴ La sua «metafisica influente», la visione ciclica e deterministica della storia, la sua antropologia differenzialista, hanno fornito dei punti identificatori ai gruppi più colti e ascoltati della vasta area della destra radicale, ossia l'area ideologicamente più intransigente del neofascismo, nettamente razzista e antisemita, «irriducibilmente determinata a negare ogni legittimità alle istituzioni repubblicane»⁴⁷⁵ da avversare e rovesciare, secondo Jesi, anche tramite l'uso della violenza.

4.5 La macchina mitologica antisemita

In virtù di quanto detto fin ora e in particolare su quanto affermato in relazione alla figura di Mircea Eliade⁴⁷⁶, si potrebbe richiamare un'altra opera di Jesi che presenta nesso con le teorie eliadiane e con l'antisemitismo: *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*⁴⁷⁷, opera in cui l'autore focalizza la propria attenzione sulle logiche e le pratiche connesse a ciò che viene chiamato «archivio antiebraico».⁴⁷⁸ Quest'ultimo è stato definito dagli studiosi come un «luogo di generazione, di definizione, di ordinamento»⁴⁷⁹, il quale possiede «una funzione in un certo senso prescrittiva di luoghi, simboli, ragionamenti, potremmo dire delle regole del gioco della pratica discorsiva dell'antiebraismo»⁴⁸⁰. In anni molto più recenti scrive Simon Levis Sullam riguardo l'archivio:

sebbene esso non abbia concretamente la fondamentale materialità degli archivi frequentati dagli storici, è in un certo senso ancora più efficace e attivo di essi, per la funzione nomologica, definitoria, quasi archetipica. E sta in sostanza tra l'archivio

⁴⁷⁴ Su questo punto, in anni più recenti ha scritto Revelli che provenivano da Evola le categorie identificanti che promettevano ai "sopravvissuti" di Salò l'attraversamento del deserto nel lungo dopoguerra democratico che essi si vedevano davanti. Marco Revelli, *La destra nazionale*, Il Saggiatore, Milano 1996, p. 81.

⁴⁷⁵ Ivi, p. 83.

⁴⁷⁶ Cfr. pp. 98-102.

⁴⁷⁷ Furio Jesi, *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

⁴⁷⁸ Simon Levis Sullam, *L'archivio antiebraico. Il linguaggio dell'antisemitismo moderno*, Editori Laterza, Roma-Bari 2008, p. 14. «L'archivio antiebraico è per noi quel repertorio di immagini, luoghi, ragionamenti, meccanismi concettuali, quella biblioteca di testi – anonimi, collettivi, di singoli autori – che hanno costituito l'antiebraismo come pratica discorsiva, offrendovi costante alimento, ma trasformandosi anche nel tempo: cioè sedimentandosi, riattivandosi e soprattutto ricontestualizzandosi in congiunture storiche nuove e diverse».

⁴⁷⁹ *Ibidem*.

⁴⁸⁰ *Ibidem*.

e la biblioteca, poiché è costituito da un insieme di testi ma anche di opere con autori specifici: talora volumi interi, o più volumi; talora brevi passaggi di testi celebri. Testi con o senza autori espliciti.⁴⁸¹

Jesi incentivato delle letture dell'archivio scrive *L'accusa del sangue*⁴⁸², opera che, citando David Bidussa, rappresenta:

un insieme di testi, più che un unico testo, ovvero un montaggio intelligente, accorto, talora provocatorio, di schede di lavoro. Un *Ur-Text* senza che la successiva produzione di Jesi sia in grado di fornirci lumi precisi sul suo precipitato finale e compiuto.⁴⁸³

In questo *Ur-Text*, mediante la sua strategia argomentativa, Jesi va dunque a descrivere ancora una volta le modalità d'azione della macchina mitologica; la questione che questa volta si propone di indagare è relativa alla logica sottesa alla riattivazione di un materiale mitologico quale è quello dell'accusa di omicidio rituale rivolta agli ebrei nell'Ottocento. *L'accusa del sangue* rappresenta citando l'autore:

l'espressione ebraica che da quasi mille anni a questa parte gli ebrei furono costretti ad imparare. Essa designa ellitticamente l'accusa [...] di usare il sangue dei cristiani come ingrediente di cibi e delle bevande prescritti per le feste pasquali.⁴⁸⁴

In un'opera come *L'accusa del sangue*⁴⁸⁵, si può notare un parallelismo con l'antisemitismo di Eliade⁴⁸⁶: invero l'antisemitismo sarebbe anche qui, come per lo

⁴⁸¹ *Ibidem*.

⁴⁸² Furio Jesi, *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

⁴⁸³ David Bidussa, *La macchina mitologica e la grana della storia. Su Furio Jesi*. In Furio Jesi, *L'accusa del sangue*, Morcelliana, Brescia 1993, p. 110.

⁴⁸⁴ Furio Jesi, *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 7.

⁴⁸⁵ *Ibidem*.

⁴⁸⁶ Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, p. 129 e cfr. pp. 98-102: l'antisemitismo di Eliade è un risvolto teorico dell'idea che, se il monoteismo ha determinato la rottura della circolarità, allora l'ebraismo è responsabile della desacralizzazione del cosmo e del disincanto del mondo. Di conseguenza la valorizzazione del mondo spirituale extra-europeo ha funzione ideologica di contrapposizione alle radici ebraico-cristiane della modernità, colpevoli anche della diffusione dell'ateismo e del marxismo. In *Cultura di destra* emerge come il *Trattato di storia delle religioni* e il *Giornale*, il diario dello studioso, siano considerati da Jesi testimonianze della religione della morte collegata alla cultura del sacrificio. In particolare Eliade affronta la tematica del sacrificio umano di fondazione nell'analisi della leggenda di Mastro Manale, un'antica ballata che riprende temi diffusi nel folklore balcanico-danubiano: qui compare la credenza secondo cui una morte violenta avrebbe garantito

studioso rumeno, rappresentazione di una generale cultura del sacrificio, oltre ad esprimere un'idea di martirio-peccato riguardo la figura dell'ebreo che ne delinea l'immagine di «vittima rituale designata».⁴⁸⁷ Infatti, abbiamo visto, Eliade così come Evola e molti intellettuali politicamente impegnati nel periodo dei due grandi conflitti mondiali⁴⁸⁸, furono affascinati da questa tematica e interpretarono il sacrificio in chiave risacralizzante come strumento capace di superare il nichilismo.⁴⁸⁹ Il sacrificio, abbiamo constatato, appartiene per Jesi alla «vicenda mistica» del culto del mito: la simbologia funeraria e la religione della morte informano la cultura europea del XX secolo e nel nome di una perduta innocenza e di un'invocata speranza e fiducia cercano la coincidenza tra uomo e natura in un'esperienza di reintegrazione⁴⁹⁰. Dentro le strutture mentali di questa “redenzione attraverso la morte” trova posto anche la logica dell'antisemitismo che nel primo ventennio del Novecento riprende ed aggiunge alla serie di accuse stereotipiche tradizionali l'immagine mitologica dell'ebreo come “potente pericoloso” dotato di misteriose qualità, quasi fosse una sorta di stregone⁴⁹¹. In particolare nei circoli esoterici delle SS emerge questo tipo di ostilità verso gli ebrei come “razza” di maghi familiari con le forze occulte, tale da spiegare lo sterminio come sacrificio di fondazione del terzo *Reich* all'interno di una metafisica della violenza a sfondo identitario.⁴⁹² L'approccio segreto, sorto come imitazione dell'immagine demonizzata e stereotipica del popolo ebraico, è stato funzionale all'antisemitismo e se dal punto di vista nazista la seconda guerra mondiale è il sacrificio umano organizzato dagli ebrei in segreto, in ottica giustificazionista la *Shoah* sarebbe stata la replica

la durata di un edificio o il successo di un'impresa. Tale idea sembra essere qualcosa di più dell'analisi di un *transfert* in base a un principio magico-simpatico e pare una convinzione tale da spiegare il valore attribuito al martirio dalla Guardia di Ferro.

⁴⁸⁷ Furio Jesi, *L'accusa del sangue*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 64.

⁴⁸⁸ Cfr. Furio Jesi, *Cultura di destra*, Edizioni Nottetempo, Roma 2011. Autori quali Mircea Eliade, Julius Evola, ma anche Cesare Pavese, Liala, Giosuè Carducci, Luigi Pirandello, Gabriele D'annunzio, Liala, R. M. Rilke, Bataille, Jünger.

⁴⁸⁹ Cfr. Cristiano Grottanelli, *Il sacrificio*, Editori Laterza, Roma-Bari 1999.

⁴⁹⁰ Cfr. pp. 76-82 e pp. 82-85.

⁴⁹¹ Cfr. Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, pp. 128-134.

⁴⁹² *Ibidem*.

Per l'autore la tecnicizzazione di miti germanici che mischia protostoria degli avi e cristianesimo esoterico ha avuto anche un “segreto orientalismo”, nel quale, con la stessa logica contorta e paradossale che animava i *Protocolli dei savi di Sion*, apparati mistici e ricerca della saggezza originaria si incontrano con l'occultismo e la teosofia. L'istituzione di un ente di ricerca sull'“eredità ancestrale” come l'*Ahnenherbe*, di cui si conoscono le spedizioni in Tibet, sono interpretabili come ricerche di un Oriente mistico più forte di un Oriente ebraico e tale da neutralizzare la congiura imminente.

difensiva e rituale degli ariani-non maghi⁴⁹³. In questa prospettiva «le accuse ancora in extremis (di Hitler) contro gli ebrei di avere voluto e provocato la guerra, vanno intese come una tardiva accezione della così detta “accusa del sangue”, cioè della convinzione antica che gli ebrei praticassero sacrifici umani».⁴⁹⁴ Si trova qui una riformulazione della teoria delle sopravvivenze mitologiche: in questo caso un mito antisemita, una falsa credenza diffusa nel mondo tardo-medievale, resiste nel tempo presentandosi in altra forma nell’antisemitismo contemporaneo.

Jesi indaga con precisione la storia di una simile incriminazione; questa accusa rivolta agli ebrei di utilizzare il sangue dei cristiani per la preparazione dei pasti delle feste pasquali⁴⁹⁵, fece le sue prime comparse a Blois nel 1071 e presso Norwich nel 1144 e gradualmente venne articolandosi anche in rapporto alle evoluzioni del rito eucaristico e alle posizioni assunte dalla Chiesa in relazione al dogma della transustanziazione. L’accusa si espanse anche in Europa occidentale, parallelamente alla separazione tra gli ebrei e i cristiani; continuò a diffondersi e precisarsi con l’operare dell’Inquisizione spagnola. Dopo una fase di stallo e recessione parziale, l’accusa di omicidio rituale tornò a circolare con forza con la fine del periodo napoleonico, incrociando l’età dell’emancipazione ebraica.⁴⁹⁶ In particolare fa il suo rientro in circolazione a partire dal celebre processo di Damasco del 1840, in cui alcuni siriani di religione ebraica furono accusati di aver ucciso due cristiani. Nel febbraio del 1840 scompaiono nel centro siriano missionario cappuccino padre Tommaso da Calangiano e un giovane arabo di fede cristiana, Ebrahim Amarah, che lavorava al suo servizio. Le voci che circolavano affermavano che il frate aveva lasciato la sua abitazione per recarsi nel quartiere ebraico, senza fare più ritorno. Le ricerche dei corpi delle vittime e delle cause del loro decesso furono condotte dalla polizia sotto la direzione del governatore generale della Siria, con l’interessamento anche del consolato francese. I risultati dei primi sopralluoghi portarono all’incarcerazione di un barbiere ebreo, di nome Suliman, sospettato di essere implicato nell’assassinio, poiché sopra il portone d’ingresso del locale in cui esercitava la

⁴⁹³ Cfr. Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020, pp. 128-134. Jesi parla in termini teorici, di confronto, non giustifica la *Shoah* e ciò che hanno fatto i tedeschi.

⁴⁹⁴ Furio Jesi, *Cultura di destra*, Edizioni Nottetempo, Roma 2011, p. 89.

⁴⁹⁵ Ne emerge come repertorio antisemita un’associazione tra ebraismo e categoria simbolica vampiri/streghe destinato poi a ricomparire come *topos* sulla base di un medesimo prototipo in diversi momenti storici.

⁴⁹⁶ Per una ricostruzione della storia dell’accusa del sangue cfr. Ruggero Taradel, *L’accusa del sangue. Storia politica di un mito antisemita*, Editori Riuniti, Roma 2002.

sua professione fu rinvenuto uno degli avvisi che padre Tommaso affiggeva per la città. Alla prima giornata di indagini e interrogatori ne fecero seguito altre sufficienti a far sì che il barbiere Suliman confessò i sette complici che uccisero il fedele cristiano e che gli consegnarono il foglio da affiggere fuori della sua bottega. Il barbiere descrisse minuziosamente l'omicidio e fornì dettagli sull'impiego del sangue di padre Tommaso: «lo ho domandato per quale fine hanno fatto colare il sangue, ed essi m'hanno detto che era per gli Azimi»⁴⁹⁷. Dopo aver rilasciato queste dichiarazioni il barbiere ottenne la libertà la quale fu tolta invece agli accusati, che aumentarono e raggiunsero il numero di sedici. Fra gli imputati spiccava il rabbino Mussa Abu Elafieh, che contestualmente al processo si convertì all'islam, dopo aver chiarito l'impiego del sangue delle vittime cristiane: «l'uso è, che il sangue che si mette nei pani Azimi non è per tutto il popolo, ma solo per le persone zelanti. Riguardo poi alla maniera di impiegarlo nel pane Azimo, io dirò che: il Kakam Jacùb Elantabi se ne sta al forno la vigilia della Festa degli Azimi; là le persone zelanti mandano la farina, con cui fa del pane; la manipola lui stesso la pasta, senza però che alcuno sappia che egli vi metta del sangue»⁴⁹⁸.

L'esito della vicenda alimentò l'attivazione e lo sfruttamento della macchina mitologica da parte dei movimenti antisemiti: per interessamento dell'Inghilterra e per mutamento della posizione diplomatica del console di Francia, le dieci condanne a morte furono sospese, rinviandone la ratifica al viceré d'Egitto, Mehmet Alì. Questi, dopo aver concesso ascolto ad alcune allarmate delegazioni di ebrei provenienti dall'Europa e aver raccolto altre fonti che smentivano l'impianto accusatorio, concesse la grazia.

Jesi, descrivendo il processo di Damasco, mostra in atto il funzionamento della macchina, la quale riappare, stavolta riferita e applicata al caso dell'antisemitismo. Ne emerge come l'accusa del sangue non sia fondata sui fatti, bensì sia un'invenzione e per controbatterla Jesi scava nelle figure dell'immaginario dell'antisemitismo, cercando di comprendere non solo i miti, ma appunto la macchina mitologica che ha prodotto una simile «convinzione»⁴⁹⁹ e che in generale continua a produrre credenze e luoghi comuni. Immaginare gli ebrei mentre impastano la farina delle "azzime di Pesah" con il sangue

⁴⁹⁷ Furio Jesi, *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 21.

⁴⁹⁸ Ivi, p. 22.

⁴⁹⁹ Furio Jesi, *Cultura di destra*, Edizioni Nottetempo, Roma 2011, p. 89. Convinzione che gli ebrei praticassero sacrifici umani.

dei cristiani, è una fantasia di storie d'ambito cristiano, che subisce rovesciamenti, riletture. Ed è proprio attraverso tali rielaborazioni, avvenute sulla base di una mentalità pregiudizialmente informata dalla nozione dell'ebreo "infido" e "perfido", che il sangue *di Cristo* diventa il sangue *di un cristiano* di cui gli ebrei si nutrirebbero in modo cannibalistico per volgere a proprio vantaggio il personale salvifico, così come in determinate culture ci si ciba del proprio nemico per inocularne la forza⁵⁰⁰. L'immagine del pane azzimo mescolato con sangue delle vittime è inoltre letta come "ribaltamento in negativo dell'eucarestia", atto di pervertimento del rito cristiano che rende delittuoso e magico ciò che è mistico e santo. Scrive Jesi al riguardo:

"Diverso" per eccellenza, l'ebreo acquistava così la fisionomia precisa dell'essere umano simmetricamente opposto al cristiano: non solo [...] l'ebreo praticava culti bizzarri, risibili, turpi, bensì esso faceva esattamente il contrario di ciò che facevano i cristiani. Ed è noto che queste precise simmetrie, queste coppie di opposti, sono peculiari del funzionamento della "macchina mitologica". [...] Il fenomeno della così detta reversione dei miti si articola spessissimo secondo codesto schema: un istituto religioso decade, non è più compreso, e pertanto le tradizioni mitologiche che vi si collegano e che nel suo ambito avevano segno positivo, acquistano segno negativo [...]. I documenti relativi all'"accusa del sangue" permettono di osservare uno specifico funzionamento della "macchina mitologica": la reversione del mito è deliberata e si compie parallelamente alla conservazione a livello sacrale del mito stesso.⁵⁰¹

L'indagine investe svariati momenti della storia dell'immaginario, vi è anche da parte di Jesi l'introduzione del personaggio del *vampiro*⁵⁰², il quale è figura mistica, oscura, che può essere intesa come il fantasma della modernità per i soggetti che subiscono il trauma sociale seguito alla rivoluzione industriale, grazie alla quale compare un interessante paragone con la figura dell'ebreo. L'ebreo infatti viene associato alla "categoria vampiro" in quanto diverso, anch'egli vittima delle leggende del suo tempo, una in particolare che lo vede, al pari del vampiro, cibarsi di sangue, precisamente del sangue dei cristiani:

⁵⁰⁰ Furio Jesi, *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, capitolo secondo *Metamorfosi del vampiro in Germania*, pp. 43-62. Quasi come fosse una sorta di "vampirismo rituale", invero Jesi introduce poi nel proseguire dell'opera anche la figura del vampiro.

⁵⁰¹ Ivi, pp. 39-41.

⁵⁰² *Ibidem*.

gli ebrei sono così ostinati da non voler abbandonare la religione dei padri; essi però si trovano di fronte a prove irrefutabili della divinità del Cristo, vero messia, e quindi sono persuasi che un orrendo equivalente all'eucarestia, il cibarsi di sangue cristiano, possa permettere loro di accedere alla salvezza (cristiana) nell'al di là. In tal modo, uccidendo un cristiano e succhiandone vampiristicamente il sangue durante le celebrazioni della Pasqua (ebraica), essi credono di conciliare la religione di Mosè con quella di Gesù.⁵⁰³

Sul piano letterario le vecchie immagini confermano quelle nuove: in un dotto *excursus* tra Sette e Ottocento, in cui trovano posto E. T. A. Hoffmann, Heinrich Heine, Bram Stoker, tutti scrittori che ebbero il vampiro come protagonista nei loro scritti; quest'ultimo viene associato all'immagine dell'usuraio e diviene metafora della diversità, simbolo di ogni forma di alterità e di esclusione. La ripresa del tema avviene poi all'interno dell'antisemitismo nazista, la cui retorica costruisce un nemico raffigurato come "selvaggio" appartenente a una razza "ipocritamente ed esteriormente civilizzata": all'elemento ferino degli "impulsi cannibalici" si aggiunge quello della doppiezza e della mimesi furbesca, in modo che l'ebreo "può continuare a dar sfogo ai suoi istinti entro il tessuto stesso delle società civili".⁵⁰⁴

Alla base di queste pratiche ci sarebbe inoltre un'interpretazione letterale del dettato evangelico, secondo il quale la possibilità di dimorare *post mortem* nel regno dei cieli è dischiusa dal sangue di Cristo, che gli ebrei avrebbero inteso non come rimando alla necessità della conversione e dell'assunzione dell'eucarestia, bensì come richiesta di un tributo di sangue cristiano annuale. Ora, in merito a questa macchinazione narrativa secolare e alla sua riemersione in seno alla modernità, Jesi non intende smascherarne l'infondatezza, che dà per assodata, ma è interessato a comprendere le logiche che presiedono alla sua circolazione e ricezione, in particolar modo a partire dal testo che presenta il famoso caso prima citato di accusa di «omicidio rituale», collocato a Damasco nel 1840.⁵⁰⁵

⁵⁰³ Ivi, p. 44.

⁵⁰⁴ Ivi, pp. 33-34.

⁵⁰⁵ La discussione sulla fondatezza storica dell'accusa di omicidio rituale è tornata d'attualità in occasione della pubblicazione di Ariel Toaff, *Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali*, Il Mulino, Bologna 2007 e del dibattito che vi ha fatto seguito.

Cfr. Marina Cafiero, Micaela Procaccia, *Vero e falso. L'uso politico della storia*, Donzelli, Roma 2008; David Bidussa, *Macchina mitologica e indagine storica. A proposito di Pasque di sangue e del «mestiere di*

Nella scomposizione degli ingranaggi della narrazione collettiva inerenti all'armamentario antisemita della metà dell'Ottocento, Jesi cerca di chiarire il contesto che fa da cornice alla vicenda; quindi tratteggia le correnti principali del mutato atteggiamento nei confronti degli ebrei, dalla metà del Settecento, in relazione anche alla questione dell'emancipazione; inoltre considera la posizione di quello che ritiene uno degli attori principali dell'odio contro gli ebrei, ossia la Chiesa cattolica, mostrandone le varie sfaccettature tentando di offrire un'interpretazione della recrudescenza antiebraica della seconda metà del XIX secolo, impiegando sia categorie forgiate nell'ambito della storia delle religioni, sia concetti tratti dalla storia sociale. Ne esce un'ipotesi ermeneutica che, se da un lato mette in luce «le costanti o quanto meno le lunghe sopravvivenze della specifica mitologia che si è intrecciata con la storia nell'ambito del nostro *affaire*»⁵⁰⁶, dall'altro mostra la discontinuità di narrazioni archetipiche che, calate nell'ambito della modernità, funzionano in modo altro, servendo nuovi assetti, entrando in una rete di saperi e di poteri che dialetticamente ne mutano alcuni significati. In questa prospettiva è centrale mostrare come lo sfruttamento del materiale mitologico delle “pasque di sangue” con l'Ottocento si inserisca in una logica di tipo razzista che nelle epoche precedenti era assente.

Come mostra anche *Cultura di destra*⁵⁰⁷, l'antisemitismo nella storia delle idee assume un ruolo decisivo nella critica della concezione metafisica dell'identità, dimostra il rifiuto della modernità che si manifesta nell'emancipazione e avviene sulla base della stessa mentalità che accompagna l'ideologia della violenza e giustifica il colonialismo nazionalista. La storia degli ebrei nell'Europa moderna, prima oggetto di una politica di sottomissione e poi protagonisti di un cambiamento in senso progressista, in un contesto di stabilizzazione delle identità etniche, culturali, nazionali e razziali, indica l'ossessiva insistenza dell'antisemitismo nel mettere la raffigurazione dell'ebreo al centro di ogni discorso.⁵⁰⁸ Dunque l'accusa di omicidio rituale rientra, al pari di altri miti, nella logica di disumanizzazione del diverso che legittima la persecuzione perché contribuisce a

storico» pp. 139-172; Diego Quaglioni, *Vero e falso nelle carte processuali: la parola «data» e la parola «presa»*, pp. 63-82; Andrea Del Col, *La divulgazione della storia inquisitoriale tra approssimazione e serietà professionale*, pp. 83-102.

⁵⁰⁶ Furio Jesi, *L'accusa del sangue*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 26.

⁵⁰⁷ Furio Jesi, *Cultura di destra*, Edizioni Nottetempo, Roma 2011.

⁵⁰⁸ Cfr. *Introduzione* di David Bidussa in *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. VII-XL.

istituire e alimentare l'ideologia manichea della differenza tra il sé e l'altro. Lo studio comparativo degli stermini ha messo in luce che la forma mentale che produce le identità per differenziazione può diventare ossessione della purezza e timore del contagio, la sistematica demonizzazione del diverso va a legittimare l'esclusione, le cui tappe progressive, marginalità, segregazione, deportazione, sterminio, sono interconnesse.⁵⁰⁹ L'analisi di Jesi mette in luce come il pregiudizio si alimenti di insinuazione e credulità, responsabili anche in età moderna della diffusione di voci e di leggende persistenti. La violenza è prima di tutto dentro il linguaggio che evoca l'immaginario del complotto, le "ossessioni della controstoria" presenti nelle culture di destra sono espressione di una rivendicazione dell'identità imperniata sul segreto.⁵¹⁰ Lo stile paranoico che si manifesta dopo la Rivoluzione francese e per tutto l'Ottocento con la fobia della congiura e con il proliferare di fantasie su società segrete, tentativi di colpi di stato, delazione, cospirazioni di svariata natura, è parte integrante del mito politico: l'uomo normale, il borghese, deve difendersi da invisibili cospiratori, iniziati dal segreto, dediti ai vizi oscuri e abitanti di mondi paralleli, siano giudei, massoni, stranieri anarchici, comunisti, terroristi. Immaginare l'altro nel suo circolo chiuso è funzionale alla determinazione del proprio e può mettere in moto fenomeni reattivi ed esplosioni di violenza. Oggi come ieri i miti che fomentano la paura dell'altro sono il combustibile di conflitti di natura sociale ed economica.

Jesi, e in ciò risiede parte della sua attualità, ha anticipato la recente riflessione sull'ossessione identitaria, disseminando la sua opera di tracce in tale senso. Anche la figura prima citata del *vampiro*, colui che si ciba di sangue, è significativa perché a questa sono sovrapponibili l'ebreo, lo straniero, l'eccentrico, il *flaneur*, il marginale, il nevrotico, lo studente, l'artista, il poeta, lo studioso anacronistico, il rivoluzionario rinunciatario; tutte variazioni di uno stesso prototipo di soggetto che mette in discussione ogni identità rigidamente fissata e data una volta per tutte.⁵¹¹

⁵⁰⁹ Francesco Remotti, *Contro l'identità*, Editori Laterza, Roma-Bari 1996; Pier Paolo Portinaro, *I concetti del male*, Einaudi, Torino 2002; Marcello Flores, *Tutta la violenza di un secolo*, Feltrinelli, Milano 2005.

⁵¹⁰ David Bidussa, *Macchina mitologica e indagine storica. A proposito di Pasque di sangue e del "mestiere di storico"*, in Marina Cafiero, Micaela Procaccia, *Vero e falso. L'uso politico della storia*, Donzelli, Roma 2008, pp. 139-172.

⁵¹¹ Carlo Tenuta, *Parabole del sangue. Tra casi editoriali, storiografia, materiali mitologici e letteratura. Appunti sui vampiri di Furio Jesi*, in "Trickster", n. 4, 2007 e Vito Teti, *La melanconia del vampiro*, Manifestolibri, Roma 2007.

Ed è proprio qui, come sottolinea Manera⁵¹², che sta la meraviglia dello stile e delle teorie jesiane: sulla scia della concezione ironico-parodistica, nei propri scritti Jesi rielabora e distrugge gli stereotipi prendendo le mosse dal dispositivo simbolico che li ha prodotti come immagini negative e si iscrive in esse mutandole di segno⁵¹³. Rovesciando le ragioni dell'omogeneità culturale Jesi mette in luce la positività del diverso; la scrittura romanzesca, attività mitopoietica liberata dal peso della fondazione metafisica, assume sempre per Jesi una funzione identica a quella critica del linguaggio e mostra lo stesso improrogabile coinvolgimento etico-politico.⁵¹⁴

⁵¹² Cfr. Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020.

⁵¹³ Cfr. pp. 45-50. In questo caso prendendo ad indagine la figura dell'ebreo, attuando un'opera di rielaborazione. Operazione in linea con la de-mitologizzazione di Mann in campo letterario.

⁵¹⁴ Cfr. Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020.

CONCLUSIONI

Giunti alla conclusione di questo lavoro, possiamo constatare come il mito, o per meglio dire la «macchina mitologica», sia il fulcro intorno a cui gravita tutto il pensiero di Furio Jesi.

Elaborata in un panorama socio-culturale nettamente diverso da quello odierno, la “macchina mitologica” è proposta teorica che dimostra ancora oggi la sua attualità, nonostante la presenza di alcuni nodi oscuri e di difficile comprensione. Questo dispositivo, che abbiamo fino ad ora indagato e cercato di comprendere, si dimostra utile e attuale nella misura in cui ci permette di coglierci pervasi di mitologie. Infatti, come più volte sottolineato dallo stesso Jesi, le macchine mitologiche operano in ogni contesto culturale, elaborano significati servendosi del potenziale emotivo e comunicativo del mito. L'intento di Jesi è stato quindi quello di costruire un modello in grado di «de-mitologizzare» le narrazioni contemporanee, al fine di comprenderne i reali scopi e i meccanismi di potere che si celano dietro esse. Bisogna, afferma Jesi, smettere di alimentare la macchina che continua a generare in maniera implacabile la fame di mito. È tuttavia compito difficile: il problema che si presenta è che non potendo l'uomo vivere tutti gli eventi del passato che formano il suo presente, egli senta la necessità di avvicinarsi ad essi e di interpretarli. Ed è proprio qui che entra in gioco la macchina mitologica: quest'ultima, servendosi del linguaggio basato sulle «idee senza parole», instilla nell'uomo uno stato emozionale che colma il vuoto dell'inconoscibile, ingannando chi ne è persuaso e celando l'inganno stesso al suo interno. È narrazione circa un'origine strutturalmente inafferrabile, la quale illude e inganna, facendo pensare quell'origine come vera. Ognuno di noi, nell'ottica jesiana, è quindi ingranaggio della macchina mitologica, la quale è in grado di elaborare immagini e rappresentazioni risemantizzandole in concetti e azioni personali. Anche se, precisa Jesi, tale dispositivo gnoseologico prevede una diversa configurazione a seconda dell'intenzionalità del soggetto: c'è chi è vittima della fascinazione della macchina; chi invece non ne subisce gli effetti; e chi infine la utilizza in maniera consapevole e con uno scopo ben preciso, tecnicizzando il mito. Il meccanismo di «de-mitologizzazione», che Jesi riesce a rintracciare e a circoscrivere, diventa quindi necessario al fine della riappropriazione personale o collettiva di uno spazio simbolico. Tuttavia Jesi si esprime circa

l'impossibilità di uscire dal circuito della macchina: la macchina agisce a livello linguistico e la denuncia della manipolazione del linguaggio è anche la constatazione teoretica della non praticabilità del sormontarlo. L'identità di ogni essere umano è il risultato della catena di ricezioni di discorsi, idee, immagini e dei testi che lo hanno preceduto: la macchina mitologica-individuo interagisce con la macchina mitologica-cultura. E descrivendo il funzionamento della macchina mitologica Jesi mostra ancora una volta come la mitopoiesi sia tendenza umana incancellabile che si trasforma in vero e proprio processo storico. L'uomo è detentore da sempre della capacità mitopoietica: nonostante cambino gli oggetti dei miti non cambia tale struttura creativa, e ciò ha delle conseguenze rilevanti per una società, come quella attuale, in cui ogni cosa può essere mercificata e soggetta al meccanismo della macchina.

Le pagine dell'opera jesiana sono pervase da una continua autoriflessione, un'operazione scientifica e insieme artistica che attraverso la tecnica del saggio spazia e ibrida svariati ambiti letterari e riconosce come la letteratura sia «l'esito di un incessante lavoro creativo che, non senza una dose di ambiguità, nominiamo tradizione e verso il quale portiamo un debito ogni qualvolta si intende aggiungere un nostro tassello al suo complessivo mosaico»⁵¹⁵.

In tale coincidenza caleidoscopica di vita e di interessi, Furio Jesi si mostra essenzialmente un intellettuale illuminante, il quale tenta, ogni qual volta che gli è possibile, di ricomporre i materiali con cui il reale è stato culturalmente costruito.

⁵¹⁵ Carlo Tenuta, *Non smetto mai di scriverlo: Furio Jesi tra saggistica e narrativa*, in *"Intersezioni"*, 2010, p. 27.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Furio Jesi

La ceramica egizia. Dalle origini al termine dell'età tinita, SAIE, Torino 1958.

Che cosa ha detto «veramente» Pascal, Ubaldini, Roma 1973, pp. 30-39.

La festa. Antropologia etnologia folklore, Rosenberg & Sellier, Torino 1977.

Neoclassicismo e vampirismo, in *“Metaphorein”*, n° 2, 1977-78, pp. 105-117.

Microscopio e binocolo sulla cultura di destra, in *“L’Ora”*, 7 settembre 1978, ora in *“Riga”*, p. 200-202.

Cultura di destra e religio mortis, in *“Comunità”*, n. 179, 1978, pp. 1-42.

Lettera a Giulio Schiavoni, 26 giugno 1972, in *Carteggio Jesi/Schiavoni*, a cura di Giulio Schiavoni, in *Immediati dintorni. Un anno di psicologia analitica*, Lubrina, Bergamo 1989, pp. 329-332.

Mitologie intorno all'illuminismo, con una presentazione di Giuseppe Ardrizzo, Pierluigi Lubrina Editore, Bergamo 1990 (ed. or. Edizioni di Comunità, Milano 1972).

Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900, ed. con una postfazione di David Bidussa, Milano, Feltrinelli 1995 (ed. or. Silva, Milano 1967).

Lettura del Bateau ivre di Rimbaud, introduzione di Giorgio Agamben con una nota di Andrea Cavalletti, Quodlibet, Macerata, 1996, ora in *Il tempo della festa*, Edizioni Nottetempo, Roma 2013.

(con Karoly Kerényi), *Demone e mito. Carteggio 1964-1968*, a cura di Magda Kerényi e Andrea Cavalletti, Quodlibet, Macerata 1999.

Ermetismo di Benjamin, in *“Cultura tedesca”*, n. 12, Donzelli, Roma 1999, pp. 145-146.

Spartakus. Simbologia della rivolta, a cura di Andrea Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea, a cura di Andrea Cavalletti, Einaudi, Torino 2001 (ed. or. Einaudi, Torino, 1979).

Letteratura e mito, con un saggio di Andrea Cavalletti, Einaudi, Torino 2002 (ed. or. Einaudi, Torino 1968).

Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Rainer Maria Rilke, Quodlibet, Macerata 2002 (D'Anna, Firenze 1976).

Bachofen, a cura di Andrea Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita, introduzione di David Bidussa, Bollati Boringhieri, Torino 2007, (ed. or. In "Comunità", n. 170, 1973, pp. 260-302).

Furio Jesi, «Così Kerényi mi distrasse da Jung», (auto)intervista su un itinerario di ricerca, in "Alias" 30, 2007, p. 21.

Mito, con una nota di Giulio Schiavoni, Nino Aragno Editore, Torino 2008 (ed. or. ISEDI, Milano, 1973).

Cultura di destra. Con tre inediti e un'intervista, a cura di Andrea Cavalletti, Edizioni Nottetempo, Roma 2011 (ed. or. Garzanti, Milano 1979).

Il tempo della festa, a cura di Andrea Cavalletti, Edizioni Nottetempo, Roma 2013.

L'ultima notte, a cura di Giulio Schiavoni, Nino Aragno Editore, Torino 2015 (ed. or. Marietti, Genova, 1987).

L'esilio, con un saggio di Giacomo Jori, Nino Aragno Editore, Torino 2019 (ed. or. Silva, Roma 1970).

Letteratura secondaria

Theodor W. Adorno, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 1972.

Giorgio Agamben, *Sull'impossibilità di dire «io»*. Paradigmi epistemologici e paradigmi poetici in Furio Jesi, in "Cultura tedesca", n. 12 Donzelli, Roma 1999, pp. 11-20.

Luigi Alfieri, *La scienza del mito che non c'è*, in Ferruccio Masini-Giulio Schiavoni, *Risalire il Nilo. Mito fiaba allegoria*, Sellerio, Palermo 1983, pp. 188-194.

Angelo Andreotti, *L'anello di Gige. La macchina mitologica o l'invisibilità del mito*, in "Atti inediti del convegno *Furio Jesi: Mito e antropologia*", Ferrara, 10-11 maggio 1991, conservati presso l'Archivio del Centro etnografico ferrarese.

Lucio Apuleio, *Le metamorfosi (L'asino d'oro)*, Mondadori, Milano 2017.

Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1967.

Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1994.

Jan Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino 1997.

John Langshaw Austin, *How to do things with words*, Edited by J. O. Urmson, Eastford (CT, USA) 2018.

Marco Belpoliti, Enrico Manera, *Furio Jesi*, Marcos y Marcos, n. 31, Milano 2010.

Walter Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 1991.

ID., *Per la critica della violenza*, in *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1995.

ID., *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino, 1997.

ID., *I «passage» di Parigi*, Einaudi, Torino 2000.

David Bidussa, *La macchina mitologica*, in "Immediati dintorni. Un anno di psicologia analitica", Lubrina Editore, Bergamo 1989, pp. 302-307.

ID., *La macchina mitologica e la grana della storia. Su Furio Jesi*. In Furio Jesi, *L'accusa del sangue*, Morcelliana, Brescia 1993, pp. 110.

ID., *Il vissuto mitologico*, in Furio Jesi, *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900*, Feltrinelli, Milano 1995, pp. 203-230.

ID., *Mito e storia in Furio Jesi*, in "Humanitas", n. 4, Brescia, 1995, pp. 585-602.

ID., *Macchina mitologica e indagine storica. A proposito di Pasque di sangue e del "mestiere di storico"*, in Marina Cafiero, Micaela Procaccia (a cura di), *Vero e falso. L'uso politico della storia*, Donzelli, Roma 2008, pp. 139-172.

ID., *La ricerca storica e la questione del mito*, in "Nuova corrente", n. 56 e 143, Milano 2009, pp. 145-162.

Hans Blumenberg, *Elaborazione del mito*, Il Mulino, Bologna 1991.

Martin Buber, *Sentieri in utopia. Sulla comunità*, Marietti Editore, Bologna 2009.

Nicola Bucci, *Dispositivi mitogenetici e macchina antropologica*, in "Nuova Corrente", n. 143, Milano 2009, pp. 123-144.

Elias Canetti, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 2015.

ID., *Potere e sopravvivenza*, Adelphi, Milano 2018.

Francesco Cassata, *A destra del fascismo. Profilo politico di Julius Evola*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

ID., *In difesa della razza*, Einaudi, Torino 2008.

Gianni Carchia, *Dall'apparenza al mistero. La nascita del romanzo*, Celuc, Milano 1983.

Ernst Cassirer, *Mito, simbolo, cultura*, Laterza, Roma-Bari, 1981.

Andrea Cavaletti, *In margine alla Lettura di Jesi*, in Furio Jesi, *Lettura del "Bateau Ivre" di Rimbaud*, Quodlibet, Macerata 1996, pp. 33-37.

ID., *Demone e immagine*, in Furio Jesi, Karoly Kerényi, *Demone e mito*, Quodlibet Macerata 1999, pp. 129-151.

ID., *Note sul modello della "macchina mitologica"*, in "Cultura tedesca", n. 12, 1999, pp. 21-42.

ID., *Leggere "Spartakus"*, in Furio Jesi, *Spartakus*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, pp. VII-XXIII.

ID., *La maniera compositiva di Furio Jesi*, in Furio Jesi, *Materiali mitologici*, Einaudi, Torino 2001.

ID., *Il "romanzo" di Furio Jesi*, in Furio Jesi, *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino 2002, pp. 245-261.

Michele Cometa, *L'immagine in Jesi*, in "Riga", n. 31, 2010, pp. 258-270.

Enzo Collotti, *Il fascismo e gli ebrei*, Editori Laterza, Bari-Roma 2006.

Margherita Cottone, *Thomas Mann: mito, psicologia, umanesimo*, in Cometa, 1989, pp. 269-313.

ID., *Scienza del mito e critica letteraria*, in "Studi filosofici", XIV-XV, 1991-92, pp. 229-237.

ID., *Furio Jesi: vampirismo e didattica*, in "Cultura tedesca", n. 12, 1999, pp. 43-65.

ID., *La Germania Segreta di Furio Jesi*, in "Nuova Corrente", n. 143, 2009, pp. 105-122.

Andrea Del Col, *La divulgazione della storia inquisitoriale tra approssimazione e serietà professionale*, in Marina Caffiero, Micaela Procaccia, *Vero e falso. L'uso politico della storia*, Donzelli, Roma 2008, pp. 83-102.

Marcel Detienne, *L'invenzione della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2014.

George Dumézil, *Mito ed epopea*, Einaudi, Torino 1982.

Mircea Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.

Julius Evola, *Il mito del sangue*, Hoepli, Milano 1937.

ID., *Introduzione a L'internazionale ebraica, I «Protocolli dei savi anziani di Sion»*, La Vita Italiana, Roma 1938, pp. 9-32.

ID., *Sintesi di dottrina della razza*, Hoepli, Milano 1941.

Riccardo Ferrari, *La macchina da scrivere di Furio Jesi*, in "Nuova corrente", n. 143, 2009, pp. 1-22.

ID., *Saggio e romanzo in Furio Jesi*, Tesi di dottorato in Scienze dell'Antichità e Filologico-letterarie dell'Università di Genova, XIX ciclo, 2007.

Michel Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1967.

ID., *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Rizzoli, Milano 1971.

Crescenzo Fiore, *Il mito e la macchina mitologica*, in "La critica sociologica", n. 54, 1980, pp. 160-164.

Gianandrea Franchi, *Il mito politico dell'uomo in Furio Jesi. Brecht, Rilke, Rosa Luxemburg*, in "Hortus Musicus", V, n. 20, 2004, pp. 161-173.

Emilio Gentile, *Il culto del littorio*, Editori Laterza, Roma-Bari 2001.

ID., *Il fascino del persecutore. G. L. Mosse e la catastrofe dell'uomo moderno*, Carocci Roma 2007.

Francesco Germinario, *Razza del sangue, razza dello spirito*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

Carlo Ginzburg, *Unus testis. Lo sterminio degli ebrei e il principio di realtà*, in "Quaderni storici", XXVII, n. 2, 1992, p. 529-548, ora in *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 205-224.

Cristiano Grottanelli, *Problemi del mito alla fine del Novecento*, in "Quaderni di storia", n. 46, pp. 183-206.

Carl Gustav Jung, Karoly Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1972.

Karoly Kerényi, *La religione antica nelle sue linee fondamentali*, Astrolabio, Roma, 1959.

ID., *Dal mito genuino al mito tecnicizzato*, in *Atti del colloquio internazionale su «Tecnica e castica»*, Istituto di studi filosofici, Roma, 1964.

ID., Thomas Mann, *Dialogo*, il Saggiatore, Milano, 1973.

Giovanni Leghissa e Enrico Manera, *Filosofie del mito nel Novecento*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020.

Stefano Levi Della Torre, *Il delitto eucaristico*, in "Immediati dintorni. Un anno di psicologia analitica", 1989, pp. 308-320.

Simon Levis Sullam, *L'archivio antiebraico. Il linguaggio dell'antisemitismo moderno*, Edizioni Laterza, Roma-Bari 2008.

Claude Lèvi-Strauss, *Antropologia strutturale*, il Saggiatore, Milano 1966.

Barnaba Maj, *La teoria della storia di Walter Benjamin. Passagen-Werk. Appunti e materiali. Sezione N: Teoria della conoscenza, teoria del progresso*, in "Discipline filosofiche", IX, n. 1, 1999, pp. 177-212.

Thomas Mann, *Doctor Faust*, Mondadori, Milano 1996.

Enrico Manera, *Spartakus o della rivolta. Furio Jesi e il legittimo uso politico del mito*, in "Il Ponte", LXVI, 9, 2010, pp. 100-105.

ID., *Il mito come costruzione della realtà. Mitopoiesi, mitodinamica e mitocrazia in Furio Jesi*, in "Alfabeta2", II, n. 7, 2011, p. 42.

ID., *Il linguaggio delle "idee senza parole". La "cultura di destra" in Furio Jesi*, in "Il Ponte", LXVII, n. 9, 2011, pp. 81-86.

ID., *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci Editore, Vignate (Mi) 2020.

Alessandro Mariotti, *Mircea Eliade. Vita e pensiero di un maestro d'iniziazioni*, Castelveccchi, Roma 2007.

Ferruccio Masini, Giulio Schiavoni, *Risalire il Nilo. Mito fiaba allegoria*, Sellerio, Palermo 1983.

Eugenio Mazzarella, *L'istanza cosmologica tra scienza-tecnica e filosofia*, in "Studi filosofici", XIV-XV, 1992, pp. 289-298.

Francesco Moliterni, *Un'arma da gioco. Furio Jesi mitologo*, in "H-ermes", I, 2013, pp. 59-69.

Bruno Moroncini, *L'eccedenza del presente. Sulla metodologia storiografica di Walter Benjamin*, in "Discipline filosofiche", n. 1, 1994, pp. 97-142.

G. L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania tra il 1815 e il 1933*, Il Mulino, Bologna 1975.

Maurizio Mottolese, *Dio nel giudaismo rabbinico. Immagini e mito*, Morcelliana, Brescia 2010.

Gianluca Nesi, *Mircea Eliade e la mitologia nazista del sacrificio ebraico*, in "Rivista di filosofia", vol. LXXXIX, N. 2, Agosto 1998, pp. 271-304.

Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza e idilli di Messina*, Adelphi, Milano 1977.

Mario Pezzella, *Mito e forma in Jesi*, in "Immediati dintorni. Un anno di psicologia analitica", 1989, pp. 292-301.

Leandro Piantini, *Furio Jesi: tempo segreto e tempo della storia*, in "Il Ponte", XLVI, N. 6, 1990, pp. 88-98.

Vladimir J. Propp, *Le origini storiche di racconti di fate*, Bollati Boringhieri, Torino 1972.

ID., *Morfologia della fiaba*, Einaudi, Torino 2000.

Diego Quagliani, *Vero e falso nelle carte processuali: la parola «data» e la parola «presa»*, in Marina Cafiero, Micaela Procaccia, *Vero e falso. L'uso politico della storia*, Donzelli, Roma 2008, pp. 63-82.

Francesco Remotti, *Contro l'identità*, Editori Laterza, Roma-Bari 1996.

- Marco Revelli, *La destra nazionale*, Il Saggiatore, Milano 1996.
- Giovanni Rota, *Un filosofo razzista. Note su Evola*, in "Rivista di Storia della Filosofia", vol. 58, n. 3, 2003, pp. 458-496.
- Enzo Rutigliano, Giulio Schiavoni, *Caleidoscopio benjaminiano*, Istituto Italiano di studi Germanici, Roma 1987.
- Giulio Schiavoni, *Contro l'ipnosi della «macchina mitologica»*, in Furio Jesi, *Mito*, ISEDI 1973, pp. 193-201.
- ID., *Carteggio Jesi-Schiavoni*, in "Immediati dintorni. Un anno di psicologia analitica e di scienze umane", I, 1989, pp. 292-301.
- ID., *L'uomo segreto che è in noi*, in "Immediati dintorni. Un anno di psicologia analitica e di scienze umane", 1989, pp. 286-291.
- ID., *Walter Benjamin. Il figlio della felicità*, Einaudi, Torino 2001.
- Oswald Spengler, *Il tramonto dell'occidente, Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*, traduzione di Julius Evola, Collana La buona società n. 16, Longanesi, Milano 1957.
- Ruggero Taradel, *L'accusa del sangue. Storia politica di un mito antisemita*, Nuova iniziativa Editoriale, Roma 2008.
- Carlo Tenuta, *Parabole del sangue. Tra casi editoriali, storiografia, materiali mitologici e letteratura. Appunti sui vampiri di Furio Jesi*, in "Trickster". Rivista online di studi interculturali, n. 4, 2007.
- ID., *"Non smetto mai di scriverlo": Furio Jesi tra saggistica e narrativa*, in "Intersezioni", 3, 2010, pp. 413-438.
- Vito Teti, *La melancolia del vampiro*, Manifestolibri, Roma 2007.
- Enzo Traverso, *La violenza nazista. Una genealogia*, Il Mulino, Bologna 2002.
- ID., *Il passato: istruzioni per l'uso. Storia, memoria, politica*, Ombre corte, Verona 2006.
- ID., *Il passato: istruzioni per l'uso. Storia, memoria, politica*, Ombre Corte, Verona 2006.
- Jean- Pierre Vernant, *Mito e religione in Grecia antica*, Donzelli, Roma 2003.
- Ludwig Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro"*, Adelphi, Milano 1975.