

Furor
Guelfo Carbone

1. *Wotan*

«In campo filosofico dobbiamo attendere ancora qualche tempo prima che si possa stabilire fondatamente che epoca sia quella in cui viviamo»¹. Così Carl Gustav Jung nel 1936 apriva le riflessioni su «*Wotan redivivus*»², sull'antico dio «della tempesta e dell'ebbrezza»³ che tornava a far sentire il proprio influsso sui tedeschi portando con sé l'oscurità di un nuovo Medioevo. Dalla Grande Guerra in poi, la catastrofe non faceva che aumentare esponenzialmente. L'Europa stava attraversando un'epoca in cui avevano luogo eventi inimmaginabili, e, a ogni crisi, la realtà superava di gran lunga la fantasia. Ma se la filosofia faceva fatica a stare al passo coi tempi, era nel campo religioso che, per Jung, si lasciavano osservare «cose significative», così a Occidente come a Oriente, in Russia, dove, nonostante un movimento ateistico «miserando, quanto a gusto e intelligenza», stava sorgendo, con notevole ritardo, il «diciannovesimo secolo con il suo illuminismo "scientifico"»⁴.

In Germania, invece, il processo era inverso. In un paese in cui il Medioevo si pensava superato da tempo, Wotan tornava in attività, «come un vulcano spento». Tutto era iniziato con l'inappariscenza – e in fin dei conti innocuo, se facciamo eccezione per i sacrifici cruenti di agnelli – movimento giovanile tedesco, che portava ragazzi e ragazze disoccupati e disoccupate a vagabondare per l'Europa «armati di zaino e di chitarra». Quale fosse stato il punto di approdo di questo movimento era, all'epoca, sotto gli occhi tutti: «[n]el 1933 non si girovagava più, si marciava a centinaia di migliaia, dai bambinelli di cinque anni ai

¹ C.G. Jung, *Wotan*, in Id., *Opere di Carl Gustav Jung*, a cura di L. Aurigemma, vol. 10*, *Civiltà in transizione. Il periodo fra le due guerre*, Editore Boringhieri, Torino 1985, pp. 277-291, p. 279.

² Jung, *Wotan* cit., p. 284.

³ Ivi, p. 280.

⁴ Ivi, pp. 279-80 (trad. mod.).

veterani». Nella Germania hitleriana, «Wotan, il viandante, si era destinato»⁵. Dio supremo della religione nordica antica, Wotan è «dio di strepiti e tempesta, uno scatenatore di passioni e di bellicosità». È inoltre «un potente incantatore e illusionista, versato in tutti segreti della natura occulta»⁶. Wotan, o anche: Wodan, la cui forma nordica antica del nome è *Odhinn* (Odino), rappresenta il prototipo del «guerriero furioso», del «lottatore» inarrestabile. Nella mitologia nordica, è venerato come «Signore dei morti», e, come tale, si situa tra i due regni, dei vivi e dei morti. Egli è infine «l'iniziato» e il «dio dei poeti»⁷.

Il nome del condottiero supremo degli eroi morti, che abitano con lui il *Walhall*, deriva dalla parola tedesca *Wut*, «furore»⁸. Così, Jung può avanzare quella che gli sembra un'«ottima ipotesi» per spiegare «la tempesta socialpolitica e psichica che scuote la Germania odierna»⁹: il popolo tedesco è posseduto da Wotan; si muove, inesorabilmente e scivolosamente, in preda al *furor* ispirato dal dio tedesco «suscitatore di tempesta»¹⁰.

Il ritorno di Wotan è una recrudescenza di *furor teutonicus*. Ma il richiamo al *furor teutonicus* non basta, perché non è calibrato sul fenomeno che Jung vuole mettere in luce. Rimandare, semplicemente, al *furor teutonicus* lascerebbe in ombra l'«aspetto drammatico» del fenomeno così come si esprime nella sua unicità in Germania¹¹. Dal suo osservatorio svizzero, Jung non manca di riportare che, naturalmente, la bu-

⁵ Ivi, p. 280.

⁶ Ivi, p. 281 (trad. mod.).

⁷ Ivi, p. 287. Lo Zarathustra di Nietzsche è, come Wotan, «indovino, incantatore e vento di burrasca». È solo grazie alla filologia classica, e forse anche per il «fatale incontro» con Wagner, osserva Jung, che il dio di Nietzsche si è rivelato sotto il nome di Dioniso, e non di Wotan (ivi, pp. 281 e 283).

⁸ E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Volume I. Economia, parentela, società*, a cura di M. Liborio, Einaudi, Torino 2001², p. 233. Wotan vuol dire «capo della *Wōda*, del furore o dell'armata furiosa» (ivi, p. 83). Come riporta Mircea Eliade in *Forgerons et Alchimistes* (1956, 1976²), «Odino-Wotan era il signore del *wut*, il *furor religiosus* (Wotan, id est furor, scriveva Adam von Bremen). Ebbene, il *wut*, come alcuni termini del vocabolario religioso indoeuropeo (*furor, ferg, menos*), esprime la «collera» e il «calore estremo» provocato da una assunzione eccessiva di potenza sacra» (M. Eliade, *Arti del metallo e alchimia*, trad. it. di F. Sircana, Bollati Boringhieri, Torino 1980, p. 93. Sulla testimonianza di Adamo di Brema rimandiamo anche a G. Dumézil, *Gli dèi dei Germani. Saggio sulla formazione della religione scandinava*, trad. it. di B. Candian, Adelphi, Milano 2017⁹, pp. 15-6, 71 e 131).

⁹ Jung, *Wotan* cit., pp. 284-5 (trad. mod.).

¹⁰ Ivi, p. 286 (trad. mod.).

¹¹ Ivi, p. 285. L'espressione *furor teutonicus* si può far risalire all'incompiuto *Bellum civile* di Lucano, noto come *Pharsalia*, dedicato alla guerra civile tra Cesare e Pompeo (M.A. Lucano, *La guerra civile*, a cura di R. Badalì, UTET, Torino 2006, p. 65, lib. I, vv. 255-6).

fera soffia tanto a nord quanto a sud. Il «tipo mediterraneo» del *leader* paterno, «buon reggitore, perfino benevolo», è scosso fino alle fondamenta dai fascismi europei, in Germania, come in Italia e in Spagna¹².

La diagnosi dello sconvolgimento europeo presentata nel saggio del 1936 assume però un valore particolare nei riguardi della Germania, «terra di catastrofi spirituali», terra dell'«avversario» della ragione¹³. All'«ottima ipotesi» fa seguito una tesi altrettanto audace, «eretica», la definisce Jung: non i fattori economici, politici, e psicologici, ma «il vecchio Wotan, col suo carattere abissale, insondabile, spiega il nazionalsocialismo più di quanto lo facciano, messi insieme, i detti tre fattori razionali»¹⁴:

Wotan è una proprietà fondamentale delle psiche tedesca, un «fattore» psichico di natura irrazionale, un ciclone che livella e travolge le zone di alta pressione culturale. Sembra che i fedeli di Wotan, nonostante tutta la loro stravaganza, abbiano visto più giusto dei fedeli della ragione. Wotan, e questo è stato evidentemente del tutto dimenticato, è un dato germanico primigenio, la più vera espressione e la inequagliata personificazione di una caratteristica fondamentale, peculiare del popolo tedesco¹⁵.

«Si può perciò parlare», prosegue Jung, «di un archetipo “Wotan” che, in qualità di fattore psichico autonomo, produce effetti collettivi, delineando così un'immagine della sua propria natura»¹⁶. Per quanto l'economia, la politica e la psicologia possano essere utili nel chiarire

¹² Jung, *Wotan* cit., p. 289.

¹³ Ivi, p. 286.

¹⁴ Ivi, pp. 283-4 (trad. mod.).

¹⁵ Ivi, p. 285 (trad. mod.).

¹⁶ Ivi, p. 286. Qualche anno prima, pensando alla «notte da lupi» in cui si inoltrava la Germania repubblicana, Ernst Bloch aveva messo in luce, chiamandola «*pastorale militans*», l'espressione del sentimento di devozione alla terra e di attaccamento alla propria cultura che si era fatalmente impossessato del popolo tedesco. Un sentimento che alimenta le mitologie della razza e il fascismo di ogni tempo (E. Bloch, *Notte da lupi in città e in campagna* (1929), in Id., *Eredità di questo tempo*, trad. it. e cura di L. Boella, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 87-97, p. 87). Nella stessa raccolta si veda il breve scritto intitolato *Imago als Schein aus der «Tiefe»* (citiamo il titolo originale per mettere in evidenza il termine junghiano «*imago*» impiegato da Bloch) dove Jung è annoverato tra gli esponenti «criptofascisti» della psicologia (E. Bloch, *L'immagine come parvenza venuta dalla «profondità»*, Id., *Eredità di questo tempo* cit., pp. 406-14, p. 407, trad. mod.). In queste pagine, Bloch distingue l'interpretazione dell'inconscio tipica del romanticismo, in particolare dello *Sturm und Drang* borghese, da quella «*irratio* reazionaria» che vede nell'archetipo, da essa portato allo scoperto, non l'inizio, l'elemento che dà origine e tradizione, «ma, al contrario, il passato primordiale *sic et simpliciter*». L'*irratio* reazionaria, per Bloch, «rimane prigioniera di immagini originarie puramente mitiche, come il fallo solare e la grande madre terra, e non vede che anche altri archetipi sono vitali, per esempio quello certo non meno fantasioso della fuga dall'Egitto verso Canaan o quello significativamente più tedesco del paese della cuccagna» (ivi, p. 413, trad. mod.).

tratti prominenti della «tragica esperienza»¹⁷ che si sta delineando in Germania, «tuttavia Wotan dice di più, e proprio sul fenomeno generale che rimane estraneo e incomprensibile al non-tedesco anche dopo la più profonda riflessione». Wotan dice di più sull'aspetto tragico del fenomeno generale, che Jung designa con il termine *Ergriffenheit*. *Ergriffenheit* significa l'essere afferrato e perciò posseduto. La nozione stessa presuppone un afferrato, o posseduto, *Ergriffener*, ma anche un *Ergreifer*, ovvero colui che afferra e che possiede. Se non si prende in considerazione l'archetipo Wotan, ammonisce Jung, si finisce con il divinizzare il *Führer* Hitler, mentre invece è il dio della tempesta che afferra e possiede i tedeschi¹⁸.

In alcune lettere del 1936 che accompagnano o seguono l'invio del saggio su Wotan troviamo tracce della questione della *Ergriffenheit*¹⁹. Ma il tema riaffiora anche nel decennio successivo. Come è il caso della lettera indirizzata ad Arnold Künzli il 16 marzo del 1943, in cui l'angoscia è discussa quale esempio di *Ergriffenheit* cara a pensatori e poeti:

Alla domanda se l'angoscia sia soggetto oppure oggetto dei filosofi credo di dover rispondere che l'angoscia non può affatto essere oggetto se essa non è o non è stata soggetto, cioè è sempre l'angoscia come affetto a possederci, per cui si dice – *lucus a non lucendo* ed eufemisticamente! – «io ho l'angoscia»²⁰.

Il filosofo può accedere a un rapporto speciale con l'angoscia, perché essa, grazie al procedimento proprio della filosofia, può essere fatta oggetto della considerazione filosofica. «Il filosofo», infatti, scrive Jung, «parte dall'angoscia che lo possiede e tramite la riflessione trasforma il suo stato soggettivo di essere posseduto in un'idea dell'angoscia»²¹.

2. commotio

Nel vocabolario dei fratelli Grimm, *Ergriffenheit* vale, semplicemente, *commotio*, *stupor*²². È in questo significato che il termine si trova al centro delle analisi che Furio Jesi nel saggio del 1963 dedica alla

¹⁷ Jung, *Wotan* cit., p. 291 (trad. mod.).

¹⁸ Ivi, pp. 284-5 (trad. mod.).

¹⁹ C.G. Jung, *Lettere I, 1906-1945*, a cura di A. Jaffé, in collaborazione con G. Adler, trad. it. di C. Carniato e L. di Suni, supervisione di L. Perez, edizioni Magi, Roma 2006, pp. 250-2.

²⁰ Jung, *Lettere I, 1906-1945* cit., p. 372.

²¹ *Ibid.* In questa lettera sono menzionati Kierkegaard, Nietzsche, Goethe e Freud.

²² J. Grimm, W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Band 3, dtv, München 1984, p. 829.

figura di Bes, dio egizio «iniziatore primordiale» e «custode del limitare fra regno dei vivi e regno dei morti»²³. Qui la nozione di commozione sostiene la tesi di fondo dell'approccio adottato da Jesi per lo studio dell'archeologia e della mitologia delle civiltà antiche. Il mondo dell'uomo dell'antichità si compone di «immagini nate da connessioni archetipiche». Quando una connessione archetipica si realizza in una determinata immagine, l'uomo dell'antichità entra in contatto con quella realtà che noi oggi consideriamo «esterna» a lui, ma che gli si presentava, invece, come una totalità vivente e conclusa²⁴.

Nel mondo circoscritto dalle connessioni archetipiche, l'uomo comincia a prendere coscienza di se stesso in primo luogo come un essere in cui vi è qualcosa di pensante, e solo successivamente come soggetto pensante, argomenta Jesi, citando Jung²⁵. In linea con questa esperienza primordiale dell'evento del pensiero, Jesi definisce la commozione come «la facoltà umana di lasciarsi soggiogare da una sensazione o da un pensiero, fino ad identificarsi con l'oggetto di tale sensazione o di tale pensiero, giungendo così a conoscerlo». La commozione è ciò che tiene vive le immagini mitiche, e, conseguentemente, essa è anche ciò che mantiene sempre aperta e possibile la loro conoscibilità²⁶. Questa funzione conoscitiva rende sopportabile la «stretta» della commozione: anticamente, quando l'uomo si sentiva «afferrato» dalla commozione, non se ne sentiva perciò stesso limitato, ma faceva la prova della «facoltà stessa di espandersi», e poteva vivere «nell'«altro mondo»»²⁷.

²³ F. Jesi, *Bes bifronte e Bes ermafrodito*, in «Aegyptus», vol. 43, nn. 3/4, 1963, pp. 237-55, pp. 243 e 239.

²⁴ Jesi, *Bes bifronte e Bes ermafrodito* cit., p. 246, dove siamo rimandati a F. Jesi, *Le connessioni archetipiche*, in «Archivio internazionale di Etnografia e Preistoria», vol. I, 1958, pp. 35-44, ora in Id., *«La ceramica egizia» e altri scritti sull'Egitto e la Grecia (1956-1973)*, a cura di G. Schiavoni, Nino Aragno Editore, Torino 2010, pp. 209-17.

²⁵ Jesi, *Bes bifronte e Bes ermafrodito* cit., p. 247. Il riferimento è a C.G. Jung, *Psicologia dell'archetipo del Fanciullo*, in C.G. Jung, K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, trad. it. di A. Brelich, Bollati Boringhieri, Torino 1972, pp. 107-48, p. 112: «[i]l primitivo non può affermare che egli pensa, solo che "in lui si pensa" (*es denkt in ihm*)».

²⁶ Jesi, *Bes bifronte e Bes ermafrodito* cit., p. 247.

²⁷ Ivi, p. 248. Sul versante dello *stupor*, occorre menzionare, anche se solo di passaggio, indicandone i luoghi principali, la posizione cruciale della *Ergriffenheit* nella svolta heideggeriana, dall'ontologia fondamentale al pensiero dell'essere, che intraprende la risalita verso gli inizi della filosofia: il pensiero filosofico si fonda in un esser afferrati, in una *Ergriffenheit* («la fatica fondamentale del filosofare»), e questa, a sua volta, in una tonalità fondamentale (*Grundstimmung*) in cui la filosofia può aver luogo (M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza - solitudine*, a cura di F.-W. von Herrmann, ed. it. a cura di C. Angelino, il melangolo, Genova 1999, p. 13). Si veda inoltre ivi, pp. 15, 51, 78-80, 175, e 236. Il corso universitario da cui citiamo è del 1929/30. Da considerare è anche, in una bozza

Quando fa riferimento alla “commozione”, Jesi intende la *Ergriffenheit*. In questo, segue il vocabolario dei Grimm, ma, soprattutto, la scelta di traduzione operata da Clara Bovero per la pubblicazione italiana dello studio del 1933 di Leo Frobenius *Kulturgeschichte Afrikas*²⁸. La parola italiana «commozione» può rendere *Ergriffenheit*, «questo vocabolo per eccellenza di Leo Frobenius», anche se – preciserà Jesi nel discorso in memoria di Kerényi tenuto nel 1974 ad Ascona – «con un certo margine di non coincidenza semantica»²⁹. A Frobenius, che molto influì sul primo libro firmato da solo del 1958, Jesi dedicherà, dieci anni più tardi, la voce sul *Grande dizionario enciclopedico UTET*³⁰.

Se partiamo dalla nostra percezione, suonava l'argomento della *Kulturgeschichte Afrikas*, possiamo stabilire un ordine del «mondo circostante» (*Umwelt*), dove un «ambito fenomenico dei fatti» si trova distinto da un «ambito fenomenico della realtà». L'ambito dei fatti è quello percepibile mediante i sensi, mentre la realtà che soggiace a quei fatti è la regione accessibile attraverso il concetto fondamentale introdotto da Frobenius, il «paideuma». L'uomo è un essere naturale, e come tutti gli esseri naturali può comprendere il mondo dei fatti. Ma l'uomo, più di ogni altro organismo, è costituito in modo tale da concepire la realtà

za di trattato non pubblicato, di poco precedente il volume di Jung e Károly Kerényi (*Die Geschichte des Seyns*, 1938/40), una formulazione lampante: «[o]gni concetto ontostorico [seynsgeschichtliche, relativo alla storia destinale dell'Essere] è un essere toccato, afferrato» («toccato» e «afferrato» traducono entrambi *Ergriffenheit*). «Essere toccato, afferrato e disposizione», *Ergriffenheit* e *Stimmung*, sono detti relativamente all'«essere come evento (*Sein als Ereignis*)», che «dispone e appropria a sé il “pensiero”» (M. Heidegger, *La storia dell'Essere*, trad. it. di A. Cimino, C. Marinotti, Milano 2012, p. 126).

²⁸ L. Frobenius, *Storia della civiltà africana. Prolegomeni di una morfologia storica*, trad. it. di C. Bovero, Einaudi, Torino 1950. I lavori di Frobenius erano noti a Jung, anche prima del saggio del 1936 su Wotan, si veda per esempio la lettera a Hermann Keyserling del 24.12.31, in Jung, *Lettere I, 1906-1945* cit., pp. 119-20.

²⁹ F. Jesi, Károly Kerényi. II. *L'esperienza dell'isola*, in Id., *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 1979, pp. 54-66, pp. 55-6.

³⁰ F. Jesi, *La ceramica egizia dalle origini al termine dell'età tinita*, SAIE, Torino 1958 (dedicato alla memoria di Frobenius); Id., *Leo Frobenius*, in *Grande dizionario*, vol. VIII, UTET, Torino 1968, pp. 430-1 (dove la morfologia di Frobenius è esplicitamente accostata alla dottrina dell'inconscio collettivo di Jung). Secondo Boris de Rachewiltz, autore della breve *Prefazione* della prima monografia, Jesi risale alla *Ergriffenheit*, alla «commozione», «e svolge con spunti originali la teoria delle connessioni archetipiche che, in forma irrazionale, si stabiliscono nella psiche dell'individuo, condizionate dai particolari aspetti ritmo-biologici» (B. de Rachewiltz, *Prefazione*, in Jesi, *La ceramica egizia dalle origini al termine dell'età tinita* cit., pp. 5-7, p. 6, citato in E. Manera, *Sugli scritti giovanili di Furio Jesi*, in «Historia religionum», vol. 7, 2015, pp. 125-42, p. 127). Il ruolo della commozione nella realizzazione delle connessioni archetipiche sarà richiamato anche molti anni più tardi nel capitolo «Mito, storia e fatto miracoloso», in F. Jesi, *Il mito*, Isedi, Milano 1973, pp. 82-104, p. 97.

delle cose. Possiamo attribuire la stessa facoltà anche agli altri esseri, ma «in forma rudimentale». Solo nell'uomo la «concezione della realtà» giunge a compimento, è pienamente sviluppata, sebbene solamente in determinate fasi della storia dell'evoluzione. «Concezione della realtà» (*Wirklichkeitsempfängnis*) significa «facoltà di essere commossi dall'essenza dei fenomeni – non dai fatti, ma dalla realtà che li determina – o, in altre parole, non dai fatti stessi ma dall'essenza dei fatti»³¹.

Per Jesi, fu Frobenius – leggiamo nel saggio su Cesare Pavese del 1964 – che «apri la via al riconoscimento nella commozione come unico autentico mezzo di conoscenza della realtà (commozione intesa come autodistruzione estatica dinanzi al vero volto della realtà percepibile nei simboli primordiali)». Determinata nella sua essenza dalla *Ergriffenheit*, la conoscenza è iniziatica, è connessione con l'invisibile, contatto con l'al di là, è catabasi nel regno dei morti, e, dunque, nel regno del passato, dell'origine. A essa corrisponde, coerentemente, l'«intuizione», «come sola possibilità di conoscenza della storia»³². La nozione di paideuma indica una forza esteriore e estranea che afferra e costringe l'uomo. Il paideuma così inteso è *creator*, cioè afferra l'uomo «e usando dell'uomo crea la civiltà». L'«essere afferrato dalla “commozione” subito dal primitivo, altro non era se non mitologia vissuta», e, conseguentemente, nell'antichità, «la sola definizione lecita della poesia poteva essere appunto quel vivere il mito, vivendo la parte più intima e profonda della vita umana»³³.

3. *Monade*

Per rendere l'idea di quanto sia difficile il lavoro etnologico della comparazione tra culture differenti, che permangono come «monadi» l'una per l'altra, nell'introduzione ai *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, intitolata *Über Ursprung und Gründung in der Mythologie*, Kerényi ricorre alla *Ergriffenheit* «nel senso di Frobenius» per descrivere il «“non poter essere diversamente”» di ciascuna cultura, e spiega:

³¹ «Ogni essere vivente», prosegue, «è realtà, e determinato dalla realtà, ma soltanto all'uomo è dato esser commosso dall'essenza delle cose, che la sua coscienza, fecondata dal paideuma, accoglie e trasfigura» (Frobenius, *Storia della civiltà africana* cit., pp. 53-4, trad. mod.).

³² F. Jesi, *Cesare Pavese, il mito e la scienza del mito*, in Id., *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino 1968, pp. 129-60, p. 138.

³³ Ivi, pp. 138-9.

una tale *Ergriffenheit* ha almeno due fondamenti: il mondo che afferra [*die ergreifende Welt*], che è quello della vasta natura, e un fattore molteplice, che, variandosi nella storia della civiltà, presta i tratti monadici tipici di una immagine del mondo [*Weltbild*]. Al primo fondamento corrisponde quell'apertura di mondo [*Weltoffenheit*], propria dell'uomo antico, di cui abbiamo già parlato, un esser aperto [*Offensein*] che ricolloca l'uomo antico sui propri fondamenti più profondi. Il secondo si potrebbe descrivere nel modo seguente: esso comporta un esser consegnati a determinati aspetti del mondo, che, a loro volta, corrispondono appunto a quei tratti monadici, i quali sembrano crescere simili ai tratti caratteristici di diverse piante o addirittura di diversi organismi in generale³⁴.

Negli stadi della potenza cosmogonica di una civiltà passati in rassegna da Kerényi, la *Ergriffenheit* fa la sua comparsa al secondo stadio, dove l'origine («ciò di cui tutte le mitologie parlano»), che caratterizzava il primo stadio, giunge a espressione. L'immagine dell'origine prende forma nel «linguaggio monadico del salto nel mondo [*Sprunges-in-der-Welt*] e dell'esser afferrato mediante il mondo [*Ergriffenseins-durch-sie, scil.: die Welt*]»³⁵. I primi due stadi – il «bisogno» che spinge alla creazione e la «creazione monadica» – rappresentano uno sviluppo molto travagliato, che si acquieta nel terzo stadio, quello del mondo vero e proprio, cioè di un «tutto conchiuso» fissato «in forma di opera»³⁶.

Per fissare in forma d'opera, per «istituire» (*Stehenbringen*), spiega Kerényi, «sono necessarie una forza e un talento particolari: quelli dell'artista, del creatore e del fondatore, anche quelli del filosofo, ove

³⁴ K. Kerényi, *Introduzione: Origine e fondazione nella mitologia*, in Jung, Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia* cit., pp. 11-43, p. 38 (trad. mod.). Per la vasta risonanza del termine *Ergriffenheit*, anche al di fuori delle scienze religiose, tra gli anni Dieci e Cinquanta del secolo scorso, si può consultare A. Roselli, "Ein ‚völlige[r] Subjekt-Objekt-Wechsel: Anmerkungen zu den erkenntnistheoretischen Implikationen der ‚Ergriffenheit‘", in «10 Minuten Philosophie», 2019, pp. 16-22, doi: https://doi.org/10.30965/9783846762486_005.

³⁵ Kerényi, *Introduzione: Origine e fondazione nella mitologia* cit., p. 40 (trad. mod.). Angelo Brelich, traduttore del volume di Jung e Kerényi, in nota a questa *Introduzione*, segnala che *Ergriffenheit* è forma sostantivata del verbo *ergreifen*, cioè «afferrare», «prendere», «impressionare», e prosegue: «Frobenius, sulle orme di Goethe, l'adopera per esprimere una reazione che si potrebbe dire quasi passiva del soggetto umano di fronte alle realtà della natura che lo "prendono", lo "impressionano", determinano le sue forme spirituali» (ivi, p. 38). In effetti, così la intende Kerényi: come un essere sottomesso al mondo in cui si dà forma alla propria esistenza. È il «paideuma» («una capacità di reagire, quindi qualcosa di essenzialmente passivo») a dettare le regole e gli scopi della creazione culturale, dei miti fondativi, mentre la «*Ergriffenheit*» circoscrive la «monade» che si produce con il «salto» in questo mondo (ivi, pp. 39-40). Questa posizione – ricorda Kerényi – l'aveva già espressa due anni prima nella rivista fondata da Frobenius (K. Kerényi, *Paideuma*, in «*Paideuma*», vol. 1, n. 4, 1939, pp. 157-8).

³⁶ Kerényi, *Introduzione: Origine e fondazione nella mitologia* cit., p. 40 (trad. mod.).

quest'ultimo "dando fondazione" possa essere anche un fondatore»³⁷. Il carattere fondativo della mitologia è sottolineato da Kerényi in sede di critica all'antropologo Bronisław Malinowski: «[c]iò che si fa per mezzo della mitologia, quando si fa funzionare il "narrar miti" al servizio involontario di una comunità umana, non è un ozioso andar in cerca di spiegazioni, bensì qualcos'altro. La lingua tedesca possiede per questo la parola giusta: "begründen"», che, come spiega il traduttore, Brelich, in nota, vale «motivare, fondare, giustificare una cosa riportandola al suo fondamento»³⁸.

Il funzionamento di una fondazione mitica continua a essere indagato per comprendere la natura delle istituzioni su cui si basa la società degli uomini ancora oggi. Tuttavia, il senso di questa fondazione, che richiede di essere approfondito, viene a trovarsi nel mezzo di una contesa. Quando Jesi insiste sulla nozione di *Ergriffenheit* in Kerényi, lo fa per metterne in risalto l'«accezione umanistica, in contrapposizione con quelle assunte dal medesimo concetto nelle teorizzazioni della cosiddetta destra tradizionale», come ci informa una nota del discorso tenuto da Jesi in memoria del mitologo di Timisoara³⁹. Kerényi – ricostruisce Jesi – vedeva nella *Ergriffenheit* il rimando al conflitto «duro e continuo» tra libertà e alterità, fra identità e diversità. Un conflitto che non si risolve facilmente per l'uno o per l'altro verso, ma richiede di essere sopportato come tale. Alla base della *Ergriffenheit* sta infatti il sentimento di trovarsi coinvolti nell'accadere storico, di esser stati prescelti dalla verità che si configura storicamente, e non il contrario, di aver trascelto una verità come se questa fosse oggetto possibile di afferramento grazie a una scelta razionale⁴⁰.

³⁷ *Ibid.* Può essere utile richiamare che, nella conferenza sull'origine dell'opera d'arte tenuta nel 1935 e nel 1936, Martin Heidegger elencava cinque modi essenziali di istituire il tempo storico, tra cui: l'opera d'arte stessa, l'«azione che fonda uno Stato», il rapporto religioso con Dio, il sacrificio, e, infine, il pensiero che assume l'essere come degno di domanda (M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, in Id., *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 2002³, pp. 3-69, p. 46). L'istituzione politica è richiamata anche da Kerényi nelle pagine dell'*Introduzione ai Prolegomeni* che trattano della fondazione della città di Roma (Kerényi, *Introduzione: Origine e fondazione nella mitologia* cit., pp. 24-30).

³⁸ Kerényi, *Introduzione: Origine e fondazione nella mitologia* cit., p. 20 (trad. mod.).

³⁹ Jesi, *Károly Kerényi. II. L'esperienza dell'isola* cit., p. 56. In questo, il gesto di Jesi si trova in sintonia con quello di Bloch: mostrare che l'«irratio» eccedeva la fascistizzazione che l'aveva investita, col fine di contrastare i «falsi maghi» e «sottrarre queste armi alla reazione» (E. Bloch, *Prefazione all'edizione del 1935*, in Id., *Eredità di questo tempo* cit., pp. 47-52, pp. 48-9).

⁴⁰ Jesi, *Károly Kerényi. II. L'esperienza dell'isola* cit., p. 55. Sull'argomento, siamo rimandati a Jesi, *Il mito* cit. (si consideri per esempio il paragrafo 4.5, «Scienza del mito e "destra

Il saggio di Kerényi a cui fa riferimento Jesi è *Ergriffenheit und Wissenschaft*, che riprende una conferenza tenuta nell'estate del 1936 a Francoforte⁴¹. Kerényi prende le mosse da Frobenius, «colui il quale ha introdotto il concetto di *Ergriffenheit* nella *Kulturwissenschaft*» (nei *cultural studies*, si direbbe oggi), per sottolineare la complessità del termine. La *Ergriffenheit* implica sempre un «esser dominati, o esser pieni di qualcosa», ma questo esser soggiogati e invasi non è necessariamente caratterizzato dalla pesantezza, dalla costrizione. La *Ergriffenheit* non è sempre legata a un patire, può anche essere «giocosa»⁴². La «presa» della *Ergriffenheit* è ampia e profonda, ed è tale da accompagnare tutta l'esistenza umana. L'essere umano si afferma come persona disponendosi a rispondere alla presa della *Ergriffenheit*. In questo, cioè nella risposta alla *Ergriffenheit*, il vissuto dell'uomo religioso e dell'uomo scientifico non divergono, anzi, «sono identici», argomenta Kerényi⁴³.

Nel tentativo di riavvicinare scienza e religione, conoscenza e mitologia, si può già cogliere quella accezione umanistica che Jesi vedeva non solo incompatibile, ma direttamente contrapposta alle posizioni della destra tradizionale sulla mitologia. Ancora nel 1967, Kerényi supponeva che Jesi fosse schierato dalla sua stessa parte, cioè «dal punto di vista umanistico», come leggiamo in una lettera che gli scrive nel giugno di quell'anno⁴⁴. È noto, però, che la rottura con il «mae-

tradizionale». Polemica di W. Benjamin verso quella «destra», ivi, pp. 69-75). A proposito del senso di questo umanesimo, si veda la lettera spedita da Kerényi a Jesi del 7.11.1967, dove il mittente commenta la propria tesi secondo la quale «il mito è mito dell'uomo» specificando che il genitivo «va inteso come genitivus subiectivus e obiectivus», citata in F. Jesi, *Károly Kerényi. I. I «pensieri segreti» del mitologo*, in Id., *Materiali mitologici cit.*, pp. 3-53, p. 6 (e anche in F. Jesi, *Károly Kerényi. III. Il «mito dell'uomo»*, in Id., *Materiali mitologici cit.*, pp. 67-80, p. 75). Per l'importanza della distinzione tra genitivo soggettivo e oggettivo per Heidegger, segnaliamo, tra gli altri luoghi, M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, in Id., *Seignavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002⁴, pp. 267-315, pp. 268 e 270.

⁴¹ K. Kerényi, *Ergriffenheit und Wissenschaft*, in Id., *Apollon. Studien über antike Religion und Humanität*, Pantheon Akademische Verlagsanstalt, Wien 1937, pp. 74-85 (p. 266, per le note).

⁴² Ivi, p. 76.

⁴³ Ivi, p. 81. La tesi formulata da Kerényi nel saggio (e richiamata da Jesi nel discorso commemorativo del 1974, Jesi, *Károly Kerényi. II. L'esperienza dell'isola cit.*, p. 55) suona: «il sentimento fondamentale [*Grundgefühl*] dell'esser afferrati [*Ergriffenheit*] è questo: la verità ha scelto me, e non io lei» (Kerényi, *Ergriffenheit und Wissenschaft cit.*, p. 80). Ricorrendo alla quasi omofonia con il termine *Gewalt* (violenza), possiamo considerare il fatto che questo esser scelti («*die Wahrheit hat mich gewählt*») ha, in ogni caso, furioso o giocoso che sia, un impatto violento.

⁴⁴ F. Jesi, K. Kerényi, *Demone e mito. Carteggio 1964-1968*, a cura di M. Kerényi e A. Cavalletti, note di M. Kerényi, con un saggio di A. Cavalletti, Quodlibet, Macerata 1999, p. 105 (lettera del 30.6.1967).

stro»⁴⁵ avvenne nel contesto dello scoppio rivoluzionario del maggio del 1968, e prende da tale contesto anche la sua motivazione principale, fatta di divergenze politiche, in senso lato⁴⁶.

Il “senso lato” delle divergenze politiche coinvolge le tesi fondamentali di Jesi sulla mitologia, il modo stesso di guardare al mito, nel suo intricato, «paradossale» rapporto col tempo storico⁴⁷. La distanza con Kerényi, infatti, si misura proprio sulla possibilità di interpretare il nazismo facendo ricorso alla mitologia, possibilità, che, abbiamo visto, Jung non esitava a perseguire, avanzando l’audace ipotesi del *Wotan redivivus*. Non l’ipotesi stessa, ma il campo da essa illuminato, fu esplorato da Jesi, prendendo una direzione di ricerca che era stata già comunicata, parzialmente, al maestro due anni prima dell’uscita di *Germania segreta*, e che Kerényi contestò con fermezza.

L’ipotesi irrazionalista di Jung e l’umanesimo di Kerényi rappresentano i poli entro cui oscilla l’esplorazione di Jesi, senza però ricalcarne le traiettorie, opposte, ma complementari, che portano, nel primo caso, dalla psicologia che scandaglia gli «abissi della psiche umana»⁴⁸ alla mitologia, e, nel secondo, dalla mitologia all’argomento psicopatologico⁴⁹. La presa di posizione di Jesi si trova anticipata *in nuce* nel paragrafo iniziale preparato (ma poi non pubblicato) per il lavoro sui miti nella cultura tedesca del Novecento⁵⁰. *Germania segreta*, agli

⁴⁵ Jesi, Kerényi, *Demone e mito. Carteggio 1964-1968* cit., pp. 44-5, 61, 85, 95-6, 102, 109, 117, e 121. Kerényi, il “magister”, ebbe anche il ruolo di far allontanare Jesi da Jung dopo una iniziale influenza, alla fine degli anni Cinquanta, specialmente emotiva (F. Jesi, *Quando Kerényi mi distrasse da Jung*, in Id., *Il tempo della festa*, a cura di A. Cavalletti, Nottetempo, Roma 2013, pp. 224-31, pp. 228-30).

⁴⁶ A. Cavalletti, *Furio Jesi: mitologia e distruzione*, in «Psiche. Rivista di cultura psicoanalitica», n. 2, 2014, pp. 503-12, doi: 10.7388/78156, pp. 504-5.

⁴⁷ F. Jesi, *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900. Con un'appendice di testi inediti*, a cura di A. Cavalletti, Nottetempo, Milano 2018, p. 313.

⁴⁸ Jesi, Kerényi, *Demone e mito. Carteggio 1964-1968* cit., p. 47 (citiamo dal paragrafo iniziale di *Germania segreta*, non incluso nella prima edizione del 1967).

⁴⁹ Si veda la lettera di Kerényi a Jesi del 25.5.1965 (ivi, pp. 57-8): «Per il nazismo [...] non dispongo di spiegazione mitologica, bensì di una spiegazione rigorosamente scientifica, sociologica. [...] Hitler fu un delinquente e uno psicopatico e lo furono anche i suoi complici, Goebbels, il più colto, non faceva punto eccezione. Per costoro anche il mito falso era buono per ingannare *consapevolmente* il mondo»; e più oltre: «si trova una scappatoia meschina volendo attribuire – come in fondo i peggiori criminali nazisti – ad un “mito” e alla sua azione la responsabilità degli orrori che sono stati perpetrati».

⁵⁰ Il paragrafo fu inviato a Kerényi con la lettera del 2.5.1965 (Jesi, Kerényi, *Demone e mito. Carteggio 1964-1968* cit., pp. 45-9, p. 46 in part.). Sullo stesso tema si vedano anche i materiali raccolti nell’*Appendice* a Jesi, *Germania segreta* cit., pp. 343-54 e il saggio su Elias Canetti del 1974, F. Jesi, *Composizione e antropologia in Canetti*, in Id. *Materiali mitologici* cit., pp. 309-32, p. 319: «[è] vero, se non addirittura ovvio, che per esempio Hitler presentasse

occhi dell'autore, valeva innanzitutto come «documento di una crisi morale», e testimoniava «di una contesa con forze oscure»⁵¹ affrontata nella piena consapevolezza dei rischi, a cominciare dal rischio di ipostatizzazione⁵² delle nozioni di «mito» e «Germania» che Kerényi aveva visto nel «progetto ciclopico» dell'allievo⁵³.

Se, a prima vista, la posizione espressa da Jesi può apparire più vicina all'ipotesi di Jung⁵⁴, va però considerato che essa si iscrive nella riappropriazione del problema che Kerényi poneva riguardo alla tecnicizzazione del mito. Il «mito genuino», per Jesi, non è popolato da «mostri della notte», ma da dèi, da figure divine che lo sono «originariamente, non in seguito ad una divinizzazione da parte degli uomini». Solo una prospettiva compiutamente umanizzata può vedere in queste figure dei mostri resi divini, ma al costo di ridurli a delle proiezioni mitologiche dei mali di cui soffre l'umanità moderna⁵⁵. Il «mito tecnicizzato», da cui occorre tener distinto il «mito genuino», è – come leggiamo nel saggio, del 1965, *Mito e linguaggio della collettività* – quel mito «evocato intenzionalmente dall'uomo per conseguire determinati scopi»⁵⁶. «Tecnicizzato» vuol dire «deformato da chi vi proietta

caratteri psicopatici esistenti allo stato latente o fortemente repressi nella totalità degli uomini, accentuati in lui al massimo per sua infermità e con il concorso delle circostanze. Hitler non era un «mostro» unico nella storia, altri ce ne furono e altri possono essercene. Smascherare la presunta «unicità» di Hitler serve a chiarire che egli fu solo un membro di una numerosa famiglia, tutt'altro che estirpata e che inoltre ciascun uomo rischia di diventargli parente anche solo al livello della propria cerchia più limitata, se non ha ben dinanzi agli occhi le latenze pericolose della sua psiche e se non è rigidamente orientato a resistervi. Ma non riusciamo a persuaderci che la storia sia solo un intreccio di conflitti psicologici, non siamo affatto convinti che la dimensione economica sia così perfettamente solubile senza residuo nel fluido della psicologia».

⁵¹ Jesi, Kerényi, *Demone e mito. Carteggio 1964-1968* cit., p. 109 (lettera di Jesi a Kerényi, 25.9.1967).

⁵² Ivi, p. 111 (lettera di Kerényi a Jesi, 7.11.1967).

⁵³ Ivi, p. 53. Sul tema rimandiamo a A. Cavalletti, *Demone e immagine*, in Jesi, Kerényi, *Demone e mito. Carteggio 1964-1968* cit., pp. 127-51, pp. 145-51 in part.

⁵⁴ «credo di riconoscere nell'opera di Hitler qualcosa che trascende le responsabilità umane; credo insomma che il vero colpevole degli orrori del nazismo non sia stato l'uomo-Hitler, ma una forza temibile quanto gli Angeli di Rilke che si è servita di quell'uomo, invadendo la sua volontà» (Jesi, Kerényi, *Demone e mito. Carteggio 1964-1968* cit., p. 51). In questa complessa lettera a Kerényi, del 16.5.1965, Jesi descrive la propria posizione come «una sorta di fatalismo» di fronte «alle colpe di cui l'uomo è capace», scorgendovi la propria «eredità ebraica» (*ibid.*).

⁵⁵ Jesi, *Germania segreta* cit., p. 46.

⁵⁶ F. Jesi, *Mito e linguaggio della collettività*, in Id., *Letteratura e mito* cit., pp. 33-44, p. 36. Il saggio è dedicato «a Károly Kerényi con rispettosa amicizia». Jesi (ivi, p. 36) cita da: K. Kerényi, *Dal mito genuino al mito tecnicizzato*, in *Atti del colloquio internazionale su «Tecnica e casistica»*, CEDAM, Padova 1964, pp. 153-68. Il colloquio, uno dei «Colloqui Castelli», era

le proprie malattie o le proprie colpe»⁵⁷. L'uso del mito, che per Jesi non risulta mai neutrale, può essere guidato, come è il caso della propaganda politica reazionaria, da «propositi criminali»⁵⁸. La rievocazione del passato mitico messa in opera dalla propaganda nazista fu questo: un ricorso strategico a «immagini deformi del passato offerte dalla tecnicizzazione del mito», in cui si potevano vedere riflesse «le malattie e le colpe dei criminali, ed in cui ciascuno si abbandonava ciecamente al flusso dell'inconscio, ritrovando in quell'esoterismo mostruoso una conferma ed un precedente mitico delle proprie malattie e delle proprie colpe»⁵⁹. Tuttavia, l'uso del mito tecnicizzato, così come non spiega la tecnicizzazione stessa, non può nemmeno esaurire il confronto necessario con le cause storiche dell'orrore nazista. La propaganda, che fa leva sulla *Ergriffenheit* come fondamento dell'esaltazione violenta e aggressiva del *furor*, può solo evocare il *furor*, ma non sa fondarlo. La *Ergriffenheit*, per definizione, è fuori controllo.

4. *irratio*

Intorno alla questione della tecnicizzazione del mito, quale «distorsione strumentale degli antichi mitologemi per fini di propaganda politica»⁶⁰, si riconfigura dunque la linea di tradizione che risale da Jesi a Freud, l'«insigne vecchio maestro»⁶¹ di Jung – il quale, a sua volta, ne era il «principe ereditario»⁶² – passando attraverso l'«incontro reci-

il quarto incontro internazionale dedicato alla tematica della demitizzazione. Tenutosi nel gennaio del 1964 all'istituto di Glottologia, alla Sapienza di Roma, con il titolo *Tecnica, escatologia, casistica*, vi parteciparono, tra gli altri, oltre a Kerényi, Paul Ricœur, Karl Löwith, Maurice de Gandillac, Alphonse de Waelhens, Jacques Lacan, Gillo Dorfles e Augusto Del Noce. A partire dai primi anni Sessanta, Castelli fu promotore dei «Colloqui sulla demitizzazione e l'ermeneutica». Sul tema rimandiamo a E. Castelli, *La critica della demitizzazione. Ambiguità e fede*, CEDAM, Padova 1972 (citato in Jesi, *Il mito* cit., pp. 118 e 122) e F. Pazzelli, *La genesi dei Colloqui. Una prospettiva su Enrico Castelli*, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2018.

⁵⁷ Jesi, *Mito e linguaggio della collettività* cit., p. 35.

⁵⁸ Ivi, p. 36.

⁵⁹ Ivi, p. 40.

⁶⁰ Cavalletti, *Furio Jesi: mitologia e distruzione* cit., p. 505.

⁶¹ C.G. Jung, *Vie nuove della psicologia* (1912), in Id., *Opere di Carl Gustav Jung*, a cura di L. Aurigemma, vol. 7, *Due testi di psicologia analitica*, Editore Boringhieri, Torino 1983, pp. 237-61, pp. 241-2. Si veda anche C.G. Jung, «Sigmund Freud», in Id., *Ricordi, sogni, riflessioni*, a cura di A. Jaffé, trad. it. di G. Russo, BUR, Milano 2012, pp. 186-212.

⁶² Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni* cit., p. 444, (lettera di Freud a Jung del 16.4.1909). Da menzionare è anche il ricordo in C.G. Jung, *Sigmund Freud: necrologio*, in Id., *Opere di Carl Gustav Jung*, a cura di L. Aurigemma, vol. 15, *Psicoanalisi e psicologia analitica*, Editore Bo-

procamente fecondatore»⁶³ di questi con Kerényi, considerato da Jesi come «maestro dall'adolescenza»⁶⁴.

Il problema dell'interpretazione della *Ergriffenheit*, e, conseguentemente, di come intendere il *furor* nel mondo compiutamente tecnicizzato – di come intendere il *furor* «dopo il tempo del furore»⁶⁵ – rappresenta il lascito di questo riposizionamento, scosso dal conflitto tra mito e ragione⁶⁶. Nella prefazione che Ranuccio Bianchi Bandinelli avrebbe premesso alla *Kulturgeschichte Afrikas* di Frobenius, diceva Pavese, «si toccherà del nazismo»⁶⁷. Per Jesi si trattava di una «introduzione violentemente polemica nei confronti dell'opera di Frobenius, e tale da non risparmiare botte a tutto ciò che sia sospetto di irrazionalismo», da Frobenius a Heidegger, da Henry Miller a Jean-Paul Sartre, fino alle sperimentazioni delle avanguardie artistiche. Chiamando in causa la furia del razionalismo intransigente di Bianchi Bandinelli, Jesi intendeva «porre in evidenza la violenza e la deliberata volontà di coinvolgere nella medesima accusa ogni sospetto di irrazionalismo»⁶⁸.

ringhieri, Torino 1991, pp. 215-24, in part. pp. 222-3: «[l]a psicologia freudiana si muove entro gli angusti confini dei presupposti scientifici materialistici della fine del diciannovesimo secolo, senza mai aver indagato sulle loro premesse: ciò ovviamente a causa delle scarse conoscenze filosofiche del Maestro». Si confronti questo passaggio del necrologio, pubblicato da Jung nel 1939, con le parole di Kurt Gauger al congresso medico di psicoterapia del 1934, intervento tenuto in «uniforme di militante politico, di uomo delle SA», come precisa il conferenziere, il quale ha come riferimento principale Hitler, e oppone Jung a Freud: «i presupposti filosofici del materialismo scientifico di cui Freud stesso ovviamente era inconsapevole, fecero sì che la psicoterapia, sulle prime, potesse condursi esclusivamente come fosse una scienza esatta. La psicoanalisi freudiana è il tentativo di applicare metodi chimico-fisici all'indagine della vita psichica umana. [...] Il materialismo scientifico della psicoanalisi freudiana è strettamente collegato al materialismo economico dei marxisti», citato in G. Mosse, *Nazi Culture. Intellectual, Cultural and Social Life in the Third Reich*, trad. ing. di S. Attanasio e altri, Grosset & Dunlap, New York 1968 (su Jung, ivi, pp. 223-4).

⁶³ M. Trevi, *Prefazione*, in Jung, Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia* cit., pp. 1-10, p. 1.

⁶⁴ Jesi, Kerényi, *Demone e mito. Carteggio 1964-1968* cit., p. 117 (si tratta dell'ultima lettera di Jesi a Kerényi, del 16.5.1968).

⁶⁵ G. Agosti, *Dopo il tempo del furore. Diario 1946-1988*, a cura di A. Agosti, Einaudi, Torino 2005. Il «tempo del furore» a cui fa riferimento il titolo è quello dell'antifascismo e della Resistenza italiani (l'espressione risale a Norberto Bobbio, ivi, p. XXVII).

⁶⁶ Su questo tema, rimandiamo – solo con un accenno, che non sa rendere la portata del pensiero distillato nelle poche pagine che citiamo – a G. Carchia, *Mito. Esperienza del presente e critica della demitizzazione*, in «aut aut», nn. 243-244, 1991, pp. 3-9.

⁶⁷ citato in F. Jesi, *Cesare Pavese, il mito e la scienza del mito* (1964), in Id., *Letteratura e mito* cit., pp. 129-60, p. 160.

⁶⁸ F. Jesi, *Lettere di Cesare Pavese: una confessione di peccati*, in Id., *Letteratura e mito* cit., pp. 177-86, pp. 184-85. Si consideri che, presentando la prima monografia di Jesi, de Rachewiltz attribuiva a Frobenius «il merito di aver "focalizzato" il problema delle civiltà africane e di aver infranto il guscio in cui l'iperrazionalismo del pensiero accademico del-

Delle righe tratte dalla prefazione di Bianchi Bandinelli, richiamate anche nel saggio di apertura di *Materiali mitologici*⁶⁹, la parte iniziale riguarda proprio la nozione di commozione:

Dal concetto di arte conseguenza della «commozione», di arte unica *realità* (non verità) deriva non solo il modo che il Frobenius ha di considerare il problema dell'arte. Ma derivano anche al di fuori della sua opera e della sua influenza diretta, le teorizzazioni del moderno «astrattismo» nelle arti figurative e giù giù sino alle più disfatte esperienze contemporanee che, col rifiuto appunto di ogni elemento razionale, teorizzano il ritorno all'abbandono infantile (*dadà*, ecc.) e l'arte *automatica*, cioè le forme tracciate inconsciamente dal pennello intriso di colore (come usa negli studi *à la page* della 57^a strada est di New York, specialmente dopo abbondanti libagioni)⁷⁰.

L'argomento della liquidazione dell'irrazionalismo sarà per Jesi ragione della critica mossa a Ernesto De Martino in un saggio del 1966: questi avrebbe fatto «di ogni erba un fascio», accusando di irrazionalismo Frobenius, Kerényi, Jung, Eliade, Lucien Lévy-Bruhl e altri⁷¹. De Martino vedeva contrapporsi irrazionalismo e metodo storicistico, e «nel definire un unico fronte di avversari riconosceva implicitamente – e in modo molto discutibile – validità scientifica e organicità alla scelta di Pavese (per lui pur riprovevole). Egli però aveva ragione almeno nell'osservare che Pavese ritrovasse un denominatore comune in tutte quelle opere disperate: il denominatore, appunto, “sangue e lussuria sacrali”»⁷².

l'epoca aveva avvolto gli studi in questo campo» (de Rachewiltz, *Prefazione*, in Jesi, *La ceramica egizia dalle origini al termine dell'età tinita* cit., p. 6).

⁶⁹ Jesi, *Károly Kerényi. I. I «pensieri segreti» del mitologo* cit., p. 37.

⁷⁰ R. Bianchi Bandinelli, *Prefazione*, in Frobenius, *Storia della civiltà africana* cit., pp. 11-23, p. 17. L'archeologo Bianchi Bandinelli – «L'uomo che non cambiò la storia», secondo l'efficace titolo del documentario diretto da Enrico Caria, prodotto nel 2016 dall'Istituto Luce – chiamato nel 1938 a fare da guida a Hitler e Mussolini per i musei di Firenze e Roma, fantasticò di un possibile attentato a entrambi i dittatori, approfittando dell'accesso ai dettagli riservati della visita italiana del *Führer*, si veda R. Bianchi Bandinelli, *Hitler e Mussolini 1938. Il viaggio del Führer in Italia*, Istituto Luce Cinecittà, Roma 2017.

⁷¹ Jesi, *Lettere di Cesare Pavese: una confessione di peccati* cit., p. 184. Sull'irrazionalismo di Frobenius si veda la nota apposta in coda alla *Prefazione* di Bianchi Bandinelli, probabilmente di De Martino, in Frobenius, *Storia della civiltà africana* cit., pp. 23-4. E anche C. Gallini, *Introduzione*, in E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 1977, pp. IX-XCIII, pp. LVIII-LIX: «[i]l Paideuma di Frobenius, il “sacro” di Rudolf Otto e poi anche dello stesso Eliade, il “divino” di Kerényi o altri principi analoghi, avevano tutti in comune l'ambizione di verificare l'ipotesi dell'*Erlebnis* diltheyana nell'ambito di ipotetiche esperienze del “vissuto” di un “sacro” inteso come categoria eterna, autonoma e superiore rispetto all'uomo. È innegabile che De Martino prese, su questo punto, delle distanze critiche molto tempestive e che risalgono [...] già a *Naturalismo e storicismo*».

⁷² Jesi, *Lettere di Cesare Pavese: una confessione di peccati* cit., p. 184. Jesi cita E. De Martino, *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni*, in «Società», 1953, pp. 313-

De Martino coglieva nell'«utilizzazione del mito» un fattore dirimente del conflitto tra mito e ragione, perché dal canto dell'irrazionalismo, che faceva risalire a Rudolf Otto⁷³ e a Frobenius (incluso Heidegger in questo schieramento), l'utilizzazione veniva considerata «una caduta del momento creativo, paideumatico», mentre invece, nell'ottica dello storicismo, per la quale le ragioni numinose devono diventare ragioni umane, «occorre assegnare all'utilizzazione il momento inaugurale della creatività culturale, la testimonianza più vera dei limiti storici dell'ethos del trascendimento della vita nella progettazione valorizzante comunitaria della vita stessa»⁷⁴.

I materiali raccolti ne *La fine del mondo* convergono verso quel «pensiero della fine» che De Martino andava indagando nei diversi campi del sapere, quali l'etnologia, l'antropologia, la fenomenologia, la letteratura, e in cui la catastrofe della modernità era esplicitamente registrata, rielaborata, ed espressa. Il romanzo filosofico di Sartre del 1938, *La nausea*, rappresenta, in questo quadro, «un vero modello di analisi antropologica applicata al dominio della letteratura», giacché lascia emergere il «disfacimento della domesticità del mondo», «uno dei pilastri del pensiero della fine»⁷⁵.

42. Da considerare è anche: E. De Martino, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*, in Id., *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, a cura di R. Altamura e P. Ferretti, Nuove Edizioni Romane, Roma 1993, pp. 127-43 (ivi, p. 132 per la critica a Frobenius e alla nozione di *Ergriffenheit*). Su questo tema rimandiamo a Manera, *Sugli scritti giovanili di Furio Jesi* cit., pp. 127-8.

⁷³ per il quale basterebbe anche solo ricordare il sottotitolo della sua opera fondamentale, R. Otto, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto al razionale*, trad. it. di S. Bancalari, in Id., *Opere*, in «Archivio di filosofia», vol. LXXVII, n. 1, 2009, pp. 201-324. Nell'edizione originale consultata (R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Verlag C.H. Beck, München 2004, p. VI), l'esergo dell'opera è preso dal *Faust* di Goethe, e suona: «*Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil; / Wie auch die Welt ihm das Gefühl verteuere, / Ergriffen, fühlt er tief das Ungeheure*» (Parte II, Atto I, vv. 6272-74: «il meglio della sorte umana è il brivido; / caro si paga al mondo il sentimento, / ma solo chi è commosso sente a fondo l'immenso», J.W. Goethe, *Faust. Urfaust*, introduzione e prefazione di I.A. Chiusano, sommario, traduzione e note di A. Casalegno, volume secondo, Garzanti, Milano 2011⁷, pp. 604-5).

⁷⁴ E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, introduzione di C. Gallini e M. Massenzio, Einaudi, Torino 2002, pp. 671-2. La tesi della conversione delle ragioni numinose in ragioni umane si trova nel già citato saggio del 1957, De Martino, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni* cit., p. 128, e tale è anche il principio storicistico che sta alla base della «teoria della risoluzione tecnica della vita religiosa» (ivi, p. 134).

⁷⁵ C. Gallino, M. Massenzio, *Introduzione*, in De Martino, *La fine del mondo* (2002) cit., pp. VII-XXVI, p. XII.

L'«esperienza della “nausea” sta come sintomo dello scacco del trascendimento», scrive De Martino. Il protagonista del romanzo, Roquentin, fa esperienza di questo scacco proprio nel lasciarsi «commuovere» dalle cose materiali che lo circondano, una commozione che trova «insopportabile». Quella che Frobenius rilevava quale apertura fondamentale alla conoscenza, e che Jesi elaborava come mitologia vissuta, nella tecnicizzazione del mondo diviene nausea, orrore per le cose che ci stringono d'assedio «come se fossero bestie vive»⁷⁶.

Il commuovere di cui riferisce Roquentin è un'«esperienza “insopportabile”» perché è esperienza non della negatività, sempre recuperabile, che caratterizza «ogni concreto sforzo di presentificazione», ma in quanto esperienza radicale dell'annientamento, della desertificazione «che colpisce la sfera inaugurale della valorizzazione, cioè il mondo – culturalmente determinato e determinabile – della utilizzazione, e che al limite non lascia alcun margine per un mondo utilizzabile in cui esserci»⁷⁷.

5. Ideologie

Il saggio del 1959 intitolato *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, che passa in rassegna il «movimento di rivalutazione esistenziale della vita religiosa e del mito negli ultimi cinquant'anni»⁷⁸, è uno di quei luoghi in cui De Martino fa “di ogni erba un fascio”, per riprendere l'espressione di Jesi. De Martino porta avanti un'analisi critica nei confronti della «generale convergenza di indirizzi diversi verso un obiettivo tendenzialmente affine», quello cioè di andare a cercare le motivazioni per la creazione del sacro, del mitico e del simbolico nella profondità della psiche umana, e che vede accomunati «[e]tnologi come Frobenius, Jensen, Malinowski, Leenhardt, storici e fenomenologi della religione come R. Otto, Hauer, van der Leeuw, Eliade, W. Otto,

⁷⁶ De Martino, *La fine del mondo* (2002) cit., pp. 530-1.

⁷⁷ Ivi, p. 532. Il titolo *La nausée* fu dato dall'editore, Gallimard, che al primo invio aveva rifiutato il manoscritto di Sartre intitolato: *Melancholia*, melanconia (S. de Beauvoir, *L'età forte*, trad. it. di B. Fonzi, Torino, Einaudi 1961, pp. 253 e 265-6). Vale la pena notare che, in uno dei suoi significati, il latino *furor* equivale, secondo quanto riporta Cicerone nelle *Tusculanae Disputationes* (lib. III, c. 5, § 11), a ciò che i greci chiamano *μελαγχολία* (melanconia, appunto), M.T. Cicero, *Tusculanae Disputationes*, a cura di M. Pohlenz, B. G. Teubner, Stuttgart 1967, pp. 321-2.

⁷⁸ E. De Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in Id., *Furore simbolo valore*, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 35-83, p. 62.

Kerényi, sociologi come Lévy-Bruhl, Lévi-Strauss e Caillois, filosofi come Cassirer, Bergson, Bachelard, Gusdorf, psicologi come Jung e Neumann»⁷⁹.

La critica non si sofferma soltanto sulla funzione che il simbolo mitico-rituale opera nei confronti del passato, ma ne estende l'efficacia anche al tempo futuro. I momenti e le situazioni di crisi sono ricorrenti, e l'insicurezza incombe con il tempo che viene. In rapporto al futuro «il simbolo mitico-rituale funziona come un piano metastorico di riassorbimento della proliferazione storica del divenire». In ciò, il simbolo «assolve la funzione tecnica di destorificazione del divenire: si sta nella storia come se non ci si stesse»⁸⁰.

La funzione protettiva, che assume il simbolo nella risoluzione della «crisi della presenza»⁸¹ è doppia, perché doppio è l'effetto di neutralizzazione che produce: tanto nei confronti della crisi quanto nei confronti del mondo mitico stesso, la cui incombenza è messa momentaneamente a tacere per fare spazio al profano, alla storia, all'agire mondano, economico e politico: «ma intanto, attraverso questa "pia fraus", si dischiudono *di fatto* le opere e i giorni che sono connesse al viver civile»⁸².

La tesi storicista che accompagna i lavori di De Martino implica che la funzione tecnica del mito sia co-originaria alla creazione di un mondo religioso in cui rendere l'esistenza sopportabile, fruibile. La questione della tecnicizzazione del mito assume la portata di un confronto complessivo con il destino storico della civiltà occidentale: «il sacro è entrato in agonia e davanti a noi sta il problema di sopravvivere come uomini alla sua morte, senza correre il rischio di perdere – insieme al sacro – l'accesso ai valori culturali umani, o di lasciarci travolgere dal terrore di una storia cui non fa più da orizzonte e da prospettiva la metastoria mitico-rituale»⁸³.

Il rapporto dell'uomo con la tecnica sprofonda anch'esso nella «notte delle origini», nella notte della creazione nel simbolismo mitico. Perciò, nella questione della tecnicizzazione del mito, per De Mar-

⁷⁹ Ivi, p. 36.

⁸⁰ Ivi, p. 65.

⁸¹ De Martino, *La fine del mondo* (2002) cit., p. 24. Ma si veda già Id., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (1948), introduzione di C. Cases, postfazione di G. Satta, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 133 e 149 (il tema è sviluppato in particolare nel secondo capitolo, «Il dramma storico del mondo magico», ivi, pp. 115-6, 128-9, e 167-8).

⁸² De Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna* cit., p. 65.

⁸³ Ivi, p. 73.

tino, non si tratta di un avvicinarsi di mito e tecnica. Il mito genuino (per riprendere l'espressione di Kerényi) non lascia il posto a una strumentalizzazione piegata al mondano e asservita a scopi coltivati nella ridotta sfera del profano. Il mito genuino è già, in sé, tecnica, tecnica sperimentata e efficace nel risolvere la «crisi esistenziale»⁸⁴. Ora, per l'approccio storicistico, il problema si pone quando questa tecnica decade e mostra di non essere più efficace. Il punto dolente dell'irrazionalismo di matrice esistenzialista, che De Martino lacerava lucidamente lungo il saggio, era l'aver postulato il sacro come una «esigenza permanente della natura umana», mentre invece il sacro costituisce «una grande epoca storica». Quest'epoca è al tramonto, e con essa se ne va anche la tecnica fondamentale di istituzione del simbolo mitico-rituale. Il tramonto è un'epoca di passaggio, dove ad avvicinarsi non sono il mito e la tecnica, e neanche il mito e la sua tecnicizzazione, ma sono due tecniche, e, di conseguenza, due simbolismi che si trovano a contendersi la terra del tramonto. La «tecnica dell'orizzonte metastorico è diventata inattuale» ma, al contempo, «la civiltà moderna è impegnata a ordinare una società e una cultura il cui simbolismo esprima il senso della storia e la coscienza umanistica, senza ricorso alla ambiguità politica dei due volti». Istituzione e fondazione permangono come tratti invariati nella tecnica di risoluzione della crisi, ma vedono come operatore una diversa coscienza, che, a differenza del movimento di stampo esistenzialista, si fa portatrice «del destino laico e umanistico della civiltà occidentale», riconnettendosi così all'epoca culturale precedente a quella dell'irrazionalismo⁸⁵.

Alla fine del saggio di De Martino emerge il ruolo centrale della Rivoluzione di Ottobre, l'«evento storico iniziatore della trasformazione reale». Solo dopo questo evento «si ponevano le condizioni per

⁸⁴ *Ibid.* L'osservazione critica di Dorflès all'intervento di Kerényi sullo *echter Mythos* del 1964 andava in questa direzione: al fondo di un mito tecnicizzato, quindi non-genuino («*unechter Mythos*»), c'è una tecnica altrettanto non-genuina («*unechte Technik*»): «io considero la tecnica, proprio come il sig. Kerényi, un mezzo per agire che deve essere intenzionale, che deve avere uno scopo, che deve essere giustificato dalla volontà di colui che se ne serve. Nel caso di una tecnica che non viene impiegata in modo corretto, non più in sintonia con i tempi, o con i mezzi o la cultura dell'epoca, è impossibile che si sviluppi un mito – e ciò per una ragione affatto tecnica» (Kerényi, *Dal mito genuino al mito tecnicizzato* cit., p. 165).

⁸⁵ De Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna* cit., pp. 73-4. Su questo, rimandiamo a Jesi, *Il mito* cit., pp. 39-56 (capitolo 3, «Illuminismo e romanticismo») e pp. 57-81 (capitolo 4, «Lo storicismo e il suo rifiuto»). Sulla questione dell'irrazionalismo in Jesi, si veda la ricostruzione fornita in P. Rosso, *Il «maestro scomparso» nel rapporto epistolare tra Furio Jesi e Károly Kerényi*, in «Mythos», n. 13, 2019, <https://doi.org/10.4000/mythos.1506>, pp. 2-4 in part.

la possibilità di un simbolismo socialista» che, dislocandosi nell'ambito profano, poteva svolgere, nel mondo moderno, cioè compiutamente tecnicizzato, «funzioni analoghe a quelle del simbolismo mitico delle religioni tradizionali». Il simbolismo socialista portava a effetto una sorta di secolarizzazione dei concetti fondamentali della storia sacra, quali origine e destino, eliminando «con sempre maggior chiarezza [...] i residui elementi metastorici, ereditati dal simbolismo mitico tradizionale»⁸⁶.

L'esempio di simbolismo menzionato in chiusura da De Martino è lo sciopero generale di Georges Sorel⁸⁷. In questo «mito», trova «un senso accettabile la fame di simboli del mondo moderno». Il simbolismo soreliano rientra così, per De Martino, «nel quadro di un umanesimo integrale il cui oblio sarebbe semplicemente la catastrofe della civiltà occidentale», un umanesimo la cui direzione, oggi, è indicata dal socialismo⁸⁸.

Sorel, ricordiamolo, è annoverato da Jesi, insieme a Heidegger e György Lukács, tra gli esempi offerti dalla storia recente di soluzioni ideologiche (da considerarsi «illegittime», sia che affermino o che neghino la sostanza del mito) al problema posto dalla «macchina mitologica»⁸⁹. Attraverso il riferimento a Sorel, e, in generale, alla questione

⁸⁶ De Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna* cit., p. 78. Si veda P. Pecere, *Dal simbolismo mitico-religioso al simbolismo laico. Ernesto de Martino e la Rivoluzione d'Ottobre*, in «Trame di letteratura comparata», III, n. 3, pp. 179-92, pp. 188-92, in part.

⁸⁷ Su cui rimandiamo anche a E. De Martino, *Simbolismo sovietico*, in Id., *Furore simbolo valore* cit., pp. 183-90, p. 188 in part.

⁸⁸ De Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna* cit., pp. 78-9, e, sul tema, M. Biscuso, *La questione del simbolismo civile nell'ultimo De Martino*, in «nostos», n. 5, 2020, pp. 59-111, pp. 83-7. La stessa questione è affrontata da Giorgio Cesarano, Piero Coppo e Joe Fallisi, assunta secondo il differente posizionamento di una «critica radicale» che è percepita come «nemico irriducibile» dai «gestori della finzione», cioè dagli «amministratori fraudolenti di "crisi" parcellari, di "politiche" alternative, di "battaglie" immaginarie» (G. Cesarano, P. Coppo, J. Fallisi, *Cronaca di un ballo mascherato (1974)*, in *Archivio Cesarano. Lampi di critica radicale*, a cura di Antasofia, Mimesis, Milano 2005, pp. 93-104, p. 102). Il paragrafo da cui citiamo si intitola: «La vera fame», ne riportiamo anche l'attacco: «La critica radicale è il movimento stesso in cui i proletarizzati lottano contro il dominio del fittizio, smascherando l'organizzazione delle apparenze. Da quando il fittizio e la sua avvelenata promessa si insinuano in ogni esistenza, svuotandola di ogni senso vivo e presente, vengono a cozzare contro il furore crescente di una fame di vero e di senso, che parte dal corpo stesso della specie» (*ibid.*).

⁸⁹ Jesi, *Il mito* cit., p. 106. La questione dell'ideologia emerge dalla rottura tra Jesi e Kerényi, si vedano le ultime due lettere del maggio del 1968 (Jesi, Kerényi, *Demone e mito. Carteggio 1964-1968* cit., pp. 114-8). Sul «modello gnoseologico» della macchina mitologica rimandiamo a F. Jesi, *La festa e la macchina antropologica*, in Id., *Materiali mitologici* cit., pp. 81-120, p. 108, e, tra altri luoghi, a F. Jesi, *Gastronomia mitologica. Come adoperare in cucina l'animale di un Bestiario*, in Id., *Materiali mitologici* cit., pp. 174-182, p. 176; Id., *La festa e*

dell'ideologia, siamo rimandati – possiamo solo accennarvi – all'altro versante del *furor*, che è pazzia, demenza, insania, delirio, smania, ispirazione poetica, ma anche sedizione, rivolta, ribellione, tumulto⁹⁰. Significato che spunta in quel «margine di non coincidenza semantica» tra commozione e *Ergriffenheit* notato da Jesi⁹¹, e che si mette in risalto, ci sembra, nella distinzione che quest'ultimo stabilisce tra rivolta e rivoluzione⁹².

Concludendo il suo studio del 1964 sulla «crisi dell'ideologia tedesca» (così suona il titolo originale), George Mosse richiamava, insieme, le *Réflexions sur la violence* di Sorel e il *Wotan* di Jung. Entrambi, seppure da posizioni distanti, ed eterogenee, avevano colto l'importanza dell'irrazionale, e l'avevano colta in particolare come fattore determinante per l'efficacia della dominazione ideologica. Tutto il movimento nazional-patriottico tedesco era, per Mosse, «l'equivalente di una religione» che doveva il proprio successo alla presa irrazionale che sapeva instaurare e mantenere sul popolo, con il ruolo decisivo del capo politico, del *leader*⁹³. «Le cosiddette verità eterne della natura, del Volk e della razza» – argomenta Mosse nella sua personale versione della tecnicizzazione del mito operata dalla propaganda nazista – «furono incanalate verso ben definiti obiettivi, vennero consapevolmente orchestrate dalla *leadership*». L'ideologia, per come la intende Mosse, è ciò che garantisce l'efficacia del mito tecnicizzato: «l'irrazionale acquista concretezza attraverso atti razionali nei termini del suo schema referenziale ideologico; e questi atti razionali sono messi in opera da un pragmatismo politico e dall'uso della tecnologia moderna. Ma è sempre l'ideologia a fornire i presupposti iniziali e l'obiettivo finale: perché il nemico è potente e non si ritirerà dalla lotta»⁹⁴.

la macchina mitologica, in Id., *La festa. Antropologia, etnologia, folklore*, Rosenberg & Selier, Torino 1977, pp. 174-201 (sul tema della *Ergriffenheit*, ivi, pp. 178, 180, 182 e 199-201).

⁹⁰ Si veda, per esempio, l'analisi del riot di Stoccolma nella sera del capodanno del 1956 in E. De Martino, *Furore in Svezia*, in Id., *Furore simbolo valore* cit., pp. 167-74.

⁹¹ Jesi, *Károly Kerényi. II. L'esperienza dell'isola* cit., 55-6.

⁹² F. Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, nuova edizione accresciuta e aggiornata, a cura di A. Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino 2022, pp. 19-20, p. 35 in part. Si veda inoltre in appendice l'articolo intitolato *Il giusto tempo della rivoluzione. Rosa Luxemburg e i problemi della democrazia operaia*, ivi, pp. 114-20.

⁹³ G.L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, trad. it. di F. Saba-Sardi, il Saggiatore, Milano 2008, p. 464. Su questo, e per il tema fin qui discusso, si può richiamare, accanto a quella di Jung, di Kerényi, di Jesi e di Mosse, la tesi di De Martino su Hitler «atroce sciamano europeo» che «sciamanizzava in Germania e in Europa» (E. De Martino, *Promesse e minacce dell'etnologia*, in Id., *Furore simbolo valore* cit., pp. 84-118, p. 84).

⁹⁴ Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich* cit., pp. 469-71 (trad. mod.).

Abstract

Nel 1936, Jung spiegava lo sconvolgimento apportato dal nazismo in Germania ricorrendo all'audace ipotesi del ritorno di *Wotan*. Odino, antico dio della tempesta e della furia, risvegliatosi come un vulcano dormiente, si era impossessato del popolo tedesco e lo aveva offerto alla leadership nazista. Il termine impiegato da Jung per descrivere questo fenomeno drammatico è *Ergriffenheit*, che designa l'essere afferrato e quindi posseduto. Tradotto in italiano come «commozione», la stessa nozione di *Ergriffenheit* si trova alla base delle ricerche di Frobenius che hanno influenzato in modo determinante l'etnologia, la scienza delle religioni e, in generale, lo studio delle civiltà antiche. In questa accezione il termine è ripreso da Jesi fin dalle ricerche degli anni Cinquanta sulla civiltà dell'antico Egitto. Il contributo ricostruisce la riflessione di Jesi sulla *Ergriffenheit*, mettendone in evidenza la rilevanza per il confronto con il nazionalsocialismo e per la questione aperta dalla tecnicizzazione del mito.

In 1936, Jung resorted to the daring hypothesis of the return of Wotan in order to explain the disruption caused by Nazism in Germany. Odin, the ancient god of storm and frenzy, had awakened as a dormant volcano, had taken possession of the German people, and had delivered them to the Nazi leaders. The term employed by Jung to describe this tragic phenomenon is Ergriffenheit, which designates a state of being seized and thus possessed. The notion of Ergriffenheit, translated in Italian as «commozione», is the bedrock of Frobenius's research, which has been a major influence on ethnology, on religion studies, and on the sciences of ancient civilizations in general. In this meaning, the term is taken up by Jesi since his research on ancient Egyptian civilization in the 1950s. The contribution reconstructs Jesi's reflections on Ergriffenheit, highlighting its relevance with respect to the confrontation with Nazism, and to the more general problem posed by the technicization of myth, as well.

Parole Chiave: furore, *Ergriffenheit*, Furio Jesi, Carl Gustav Jung, Ernesto De Martino.

Keywords: fury, *Ergriffenheit*, Furio Jesi, Carl Gustav Jung, Ernesto De Martino.