

Furio Jesi: la verità effettuale
della *macchina mitologica*.
Verso una scienza della mitologia
Fabio Raimondi

Del passato ciò che veramente importa è ciò che si dimentica. Ciò che si ricorda è soltanto sedimento e scoria. Ciò che importa, ciò che è destinato a sopravvivere, sopravvive apparentemente in segreto, in realtà nel modo più palese, giacché sopravvive come materia esistente di chi ha sperimentato il passato: come presente vivente, non come memoria di passato morto. [...] La morte che prelude la rinascita è l'abbandono del passato, il quale cessa di essere tale e non è ricordato poiché è divenuto presente. La rinascita è, appunto, l'esperienza di quel presente che comprende in sé tutto ciò che del passato era vivo ed è vivo: tutto ciò che non si ricorda.

Furio Jesi¹

La «scienza del mito» è impossibile, perché se il mito è «sostanza», allora è di (e in) un altro mondo, se non è sostanza, allora non c'è². La scienza del mito è «scienza di “uomini in esilio” [...], *scienza di ciò che non c'è* [...], forma cava entro la quale può essere composto ogni esercizio gnoseologico»:

lo «studio del mito» non può essere che moderno [e] l'unica rigorosa *scienza del mito* che sia alla portata dell'uomo moderno è una scienza della «presunta scienza del mito»: una scienza [de]i diversi approcci e [de]i diversi modelli gnoseologici posti in atto nei confronti di ciò che è stato chiamato «mito». [...]

¹ F. Jesi, *Inattualità di Dioniso* (1972), in Id., *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 1979, pp. 126-127. Affermazione simile si trova in Id., *Spartakus. Simbologia della rivolta* (1969), a cura di A. Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 69.

² Per chiarimenti ci permettiamo di rinviare a F. Raimondi, *Dal mito alla macchina mitologica: politica e intelligenza collettiva in Furio Jesi (1964-1972)*, in «Essais. Revue Interdisciplinaire d'Humanités» (in corso di pubblicazione).

L'unica *scienza* oggi possibile è la storia della storiografia, [perché] il mito, [che] è una sorta di oggetto fantasma, sfugge a qualsiasi conoscenza scientifica³.

L'ipotesi della «macchina mitologica» ha il compito di costruire una «“scienza della *mitologia*” contrapposta alla “scienza del *mito*”», una scienza «appropriata al materiale mitologico, anziché all'entità che si nasconderebbe di là da quel materiale, come sua essenza atemporale o addirittura tale da godere di un'“esistenza” [...], per la quale sarebbe inadeguata la parola stessa “esistenza”»: tale scienza «tende a configurarsi essa pure come forma in cavo della scienza di ciò che non c'è⁴, come scienza degli effetti del mito o della mito-logia che, studiando la produzione dei materiali mitologici, spieghi, attraverso un percorso genealogico⁵, le connessioni tra il lavoro della macchina mitologica e «i racconti *intorno* al mito» per misurarne gli effetti. L'obiettivo è cogliere scientificamente la «*verità effettuale*» della macchina mitologica e del mito, anziché immaginarla. Cosa comporta credere (aver fede) o non-credere (non aver fede) se in entrambi i casi si gira sempre «in cerchio, [...] alla medesima distanza, intorno a un centro non accessibile: il mito»⁶? Quali diversi comportamenti ne derivano, pur coscienti «che resta[no] comunque circoscritt[i] entro la scatola delimitata dalle pareti della macchina mitologica»⁷? Il proposito di Jesi non è «accedere in qualsiasi modo [...] al nucleo del mito (collettivo e non), [ma] studiare il funzionamento della macchina mitologica [...] anche nei discorsi degli ermeneuti»⁸: ne segue, che «il problema gnoseologico per eccellenza [è] indagare su come *non-conosciamo* il mito», perché solo così riusciremo, forse, ad afferrare «non il mito, [ma] almeno la “macchina mitologica”, [che] oggettivamente è esistita ed esiste, [...] produce mitologie, e vuol farci credere di contenere il mito entro le sue pareti non penetrabili»⁹. Jesi inizia a sviluppare questa ipotesi nel 1973, anno a cui appartengono i testi qui analizzati.

1. La «festa» degli «antichi» o quella dei «selvaggi» quale effetto del mito non è conoscibile da parte di noi moderni, perché un «abisso

³ F. Jesi, *Mito* (1973), Mondadori, Milano 1980, pp. 33, 35-36, 39-40.

⁴ Ivi, pp. 82-83, 105.

⁵ Sull'importanza per Jesi del metodo genealogico insiste D. Giglioli, *Archetipo e sopravvivenza. Due modelli per lo studio dell'immaginario*, in «Allegoria», n. 58, 2008, pp. 49-60.

⁶ Jesi, *Mito* cit., p. 105.

⁷ Id., *Lettura del «Bateau ivre» di Rimbaud* (1972), Quodlibet, Macerata 1996, p. 30.

⁸ Id., *Lettera a Giulio Schiavoni del 26 giugno 1972*, in «Immediati dintorni», 1989, p. 330.

⁹ Id., *Lettera a Giulio Schiavoni del 16 marzo 1973*, ivi, p. 332.

ci separa» da loro: abisso che la «parola di Nietzsche» – «Dio è morto» – esprime in modo esemplare. Ma se non possiamo sapere «cosa fossero [le feste degli antichi] nella loro essenza, possiamo [però] avanzare alcune ipotesi su ciò che non furono e, in base a tali ipotesi, [...] escludere che esistano parentele probabili fra feste odierne e feste antiche». «Dio è morto» significa che l'accesso al mito è precluso, perché «la dialettica temporale che forma lo schema di gran parte degli studi moderni sulla festa (e sul mito) è il preciso riflesso [...] della “festa” di oggi sull'immagine della festa di ieri», che viene per questo intesa «come una sospensione del tempo storico, cui coincide l'irruzione ciclica di un tempo di qualità particolare: tempo primordiale, tempo delle origini [...] ecc.». La razionalità moderna non comprende come sia possibile l'irruzione di un tempo *altro* dal tempo storico nel tempo storico, data la loro disomogeneità e, quindi, le sfugge la «visione» che ne segue. La morte di Dio (e del mito) è l'impossibilità di comprendere l'esistenza, prima ancora che la relazione, tra queste due forme del tempo. Noi moderni ci ritroviamo così nella condizione dei «primi etnografi: vediamo vedere, [ma] non vediamo ciò che è visto dai veggenti; o, più esattamente, vediamo le tracce di alcuni che videro; [ma] non vediamo alcuna traccia di ciò che essi videro»¹⁰.

Di fronte a tale *impasse* è meglio concentrarsi sulla «mitologia, [...] che esiste [e] funziona – come una macchina – e che con il suo funzionamento costituisce un denominatore comune fra tempi e culture in cui esiste spazio per la presenza dell'*eidolon* e tempi e culture in cui tale spazio non c'è»; così facendo, è possibile «soffermarsi sulle modalità di non-conoscenza che caratterizzano l'uso del modello gnoseologico determinato dalla sigla “visione omogenea con il tempo storico”». La macchina mitologica, infatti, non funziona «solo finché gli uomini sono persuasi che “dio è vivo”, [ma] continua a funzionare anche ove e quando gli uomini sono persuasi che “dio è morto”, e ove e quando gli uomini, pur non essendo persuasi che “dio è morto”, restano legati senza argomenti di opposizione ai presupposti da cui procede necessariamente quella persuasione»; credenti, atei o agnostici, gli uomini *mitologizzano*, ma per non cadere in universali o trascendentali illusori è più prudente asserire che la macchina «funziona in rapporto con una parte dell'umanità relativamente ampia», dato che «non ci sono elementi certi per affermare che essa sia qualcosa di universal-

¹⁰ Id., *La festa e la macchina mitologica* (1973), in Id., *La festa. Antropologia, etnologia, folklore*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977, pp. 187-191.

mente umano come lo stomaco, il fegato, i polmoni ecc.»; così, «mentre racconta»,

il mitologo crea una sostanza, il racconto, presupponendo l'esistenza di un'altra sostanza, il mito, ed avendo la sensazione di plasmarla. Ma il mito non ha sostanza al di fuori della mitologia, e dall'istante in cui acquista sostanza è mitologia, non mito. Il mito è dunque la mitologia? Lo è nella misura in cui solo ciò che ha sostanza è. Si può tuttavia parlare del mito senza identificarlo con la mitologia, se si conviene di parlare di ciò che non è: del vuoto che sta fra il divino e l'umano. Su questo vuoto si protendono le immagini del divino e dell'umano che diciamo mitologiche [...]: da esso traggono nome, ad esso rimandano come un ponte incompiuto rimanda all'abisso: [...] spazio che non è, tempo che non è¹¹.

La macchina mitologica «non produce miti [...], ma offre all'affamato di mito il suo prodotto, le mitologie, che [ne] quietano parzialmente la fame». Mentre «la fame di miti è empiricamente verificabile, non si può avere alcuna certezza empirica sull'esistenza dell'oggetto di tale fame» e, di conseguenza, la macchina mitologica è l'«ordigno [che] dà tregua alla fame di miti senza mai soddisfarla interamente; il suo funzionare rimanda incessantemente al cibo mitico, che però resta inaccessibile, e offre in luogo di quello il cibo mitologico». Questo limite di conoscibilità, non riuscendo a estinguere la «fame di mito», la alimenta infinitamente, perché la cattiva qualità del cibo mitologico (per restare nella metafora) rinvia continuamente al cibo mitico che, non-essendo, è irraggiungibile e, dunque, continuamente desiderabile. La macchina mitologica rinvia così, «perennemente, anche a [se] stessa, alla sua presenza funzionante [e], nella misura in cui è commestibile, si fa cibo», anche se mai «quell'altro cibo, la cui assenza ha procurato la fame»; l'affamato di mito, non avendo altro di cui nutrirsi, si ciba di mitologie, ma senza mai saziarsi e la sua insaziabile fame fa sì che «la macchina si affermi [i] come coincidenza di automatismo e di vitalità organica»¹².

Per dirla, per ora, solo con una battuta: se «il *Principe* del Machiavelli [può] essere studiato come una esemplificazione storica del "mito" soreliano»¹³, allora l'effetto inevitabile, il Partito-Principe come

¹¹ Ivi, pp. 190-192. L'*eidolon* è «la "cosa" che si fa visibile entro lo spazio che intercorre fra gli uomini e gli dèi», cioè nel campo della «visione» (ivi, p. 188.).

¹² Ivi, pp. 195-196.

¹³ A. Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Editori Riuniti, Roma 1991, p. 4. Per l'importanza di questo tema per l'ambito marxista, ci permettiamo di rinviare a F. Raimondi, *Marx, Engels, e la macchina dello Stato*, in «Storia del pensiero po-

Stato, è lo Stato-macchina, l'*automaton* (la macchina composta di individui capace di muoversi da sé) che Hobbes aveva ideato usando il mito del Leviatano¹⁴. Lo Stato è una macchina che allude incessantemente al proprio mito costituente mentre dà in pasto ai cittadini/sudditi «cibo mitologico». Il rimando continuo e la tensione tra «stato di natura» e Stato svolge in Hobbes proprio questa funzione, perché il primo non è che il minaccioso passato o il pericoloso futuro da cui lo Stato ci deve proteggere e nel quale si ricadrebbe se lo Stato si dissolvesse. Poiché «nessuna vista permette di trapassare le pareti della macchina mitologica», si può «solo credere o non credere» che essa «rimand[ì] al mito come a ciò che non c'è perché troppo *primitivo e originale* per affiorare nell'essere»: se le si crede, si «suppo[n]e che "il mito che non c'è" stia proprio all'interno della macchina stessa e sia ciò che la fa funzionare», riconoscendole così «le prerogative che essa tacitamente rivendica: il suo essere con le proprie pareti esterne la marca di confine dell'essere»; se, però, si «colloca il mito nel pre-essere [una sorta di Ade del pre-esistente] [se ne] pone in dubbio [la] determinazione ontologica». Ma, vedremo, che non le si sfugge, anche se non le si crede. Poiché il «fatto mitologico» emerge dalla «tensione, perennemente irrisolta, fra pre-esistente ed esistente [...], fra mito e mitologia», la macchina è «autofondante»: essa

pone la sua origine nel fuori di sé che è il suo inte[r]no più remoto, il suo cuore di pre-essere. Questo presupponimento d'origine (il rimando al mito) 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 propria origine è il suo centro. Ogni fatto mitologico è quindi esso stesso presupponimento della propria origine, che è altresì l'origine della macchina¹⁵.

La *verità effettuale* della macchina mitologica è che pone la propria «origine», il mito, come l'esterno assoluto che, essendo situato al suo cuore/centro, è irraggiungibile: le pareti della macchina, infatti, dovendolo proteggere da ogni attacco, sono impenetrabili e non possono non esserlo, perché altrimenti consentirebbero l'accesso a quel tempo *altro* per noi moderni inconcepibile. La macchina, dunque, genera se stessa attraverso la tensione tra due poli (essere e pre-essere) che dà vita

litico», VIII, 1, 2019, pp. 53-70, oltre all'ovviamente ben più noto e importante V.I. Lenin, *Stato e rivoluzione* (1917-1918), in *Opere complete*, vol. XXV, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 361-463, senza trascurare le pagine dedicate al tema in L. Althusser, *Marx nei suoi limiti* (1978), a cura di F. Raimondi, Mimesis, Milano 2004.

¹⁴ Th. Hobbes, *Leviatano* (1651), a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 5.

¹⁵ Jesi, *La festa e la macchina mitologica* cit., p. 197.

al «fatto mitologico». La macchina non produce il mito, ma vi allude, indicandolo come la propria origine e il proprio fondamento. E quando il «mitologo aderisce strettamente all'automatismo del funzionamento della macchina», la diffusione delle «connessioni» tra i materiali mitologici si svincola dalle «ragioni sociali e culturali» che caratterizzano il contesto nel quale si erano prodotti; risultando ora «autonome da quelle ragioni», e perciò «inspiegabili», tali connessioni «si fanno assolutamente obbligatorie», perché, finalmente dimenticate, agiscono in modo indisturbato¹⁶. Grazie alla macchina mitologica si può affermare che mentre nelle feste di ieri la visione era una loro intrinseca dinamica, nelle «“feste” di oggi» la «visione è esclusa» senza che questo significhi, per le prime, una relazione col «mito genuino» e, per le seconde, col «mito tecnicizzato», perché entrambe sono «connesse» alla macchina mitologica, che «funziona indipendentemente dalla genuinità della sostanza presunta (il mito) che la fa funzionare»:

la macchina mitologica funzionando produce una musica che è accessibile con la sua forza di commozione anche a chi non può accedere alla visione. Supporre che le feste di ieri implicassero un'autentica visione [...] significa supporre che, ieri, vi fossero possibilità di penetrare con lo sguardo attraverso le pareti della macchina e di scoprire ciò che si presume la faccia funzionare: il mito. È una supposizione che oggi non possiamo difendere con alcun argomento positivo, giacché oggi la macchina mitologica ci offre pareti che risultano per definizione impenetrabili. Dire che la visione è storicamente possibile non ha, per noi, alcun significato: queste parole non rispecchiano alcun nesso gnoseologico verificabile [...] in un ambito di riferimento del quale ci sia consentito l'accesso¹⁷.

Possiamo solo dire che «le feste di ieri non escludevano la visione», mentre le nostalgie per il recupero di un passato ritenuto più genuino mostrano solo le «carenze dell'oggi» e i limiti conoscitivi delle nostre macchine; nelle «feste di oggi» si «continua a danzare senza udire più la musica», perché la musica, oggi, è solo il rumore di fondo prodotto dal funzionamento della macchina mitologica: «un'illusione acustica che sta in luogo del silenzio»¹⁸.

2. Se il mito non c'è o è definitivamente perduto, allora è inaccessibile e, quindi, intraducibile in qualunque linguaggio di moderni e perciò non trasformabile e strutturabile in «testo». La presa d'atto del-

¹⁶ Ivi, pp. 197-198.

¹⁷ Ivi, pp. 198-199.

¹⁸ Ivi, pp. 199-201.

l'«intraducibilità linguistica del mito entro i confini del linguaggio»¹⁹ equivale a riconoscere l'esistenza di un limite invalicabile che segnala la presenza di qualcosa che sta al di là del linguaggio, di cui però, in ragione dell'interdetto formulato da Wittgenstein, siccome «non s[e ne] può parlare, s[e ne] deve tacere»²⁰.

Jesi affronta la questione in un saggio²¹, il cui ambito è circoscritto dal problema kantiano della «conoscenza noumenica» e dall'utilizzazione di «quei valori immaginari e in qualche modo impossibili [il riferimento è alla radice quadrata di -1] con cui si possono tuttavia compiere ordinarie operazioni e alla fine ottenere un risultato tangibile»²². Il mito è inconoscibile, come la radice quadrata di -1 (che non esiste), ma, nonostante questo, produce effetti: il mito è l'effetto di un'operazione, non una sostanza.

Utilizzando alcune proposizioni del *Tractatus*, Jesi costruisce lo schema di una sequenza percorribile in due sensi opposti (fede e non-fede), al fine di ribadire l'intraducibilità, ossia l'assenza di metalinguaggio, tra mito e linguaggio, senza per questo essere costretti ad ammettere l'esistenza di un regime di assoluta incomunicabilità (trascendenza) tra mito e linguaggio. Il mito, in altri termini, non è linguaggio – se lo fosse sarebbe una sostanza – e perciò è intraducibile, ma proprio in quanto intraducibile produce effetti. La scienza della mitologia che Jesi va costruendo prevede, infatti, che la macchina mitologica si costruisca e funzioni attorno a un vuoto e, dunque, che non possa essere un'allegoria come poi preciserà nel saggio su Bachofen di cui parleremo.

Il primo senso di marcia (fede) è quello tra A «dogma», B «commento» e C «matrice del commento», dove A è «intuizione del mondo *sub specie aeterni*» come «tutto – limitato», mentre B è «lo spazio logico» che scaturisce «paradoss[almente]» da A che, «se è dogma, nella sua veridicità in sé e per sé esclude qualsiasi spazio per il commento». Tra A e B, mito e linguaggio, non c'è traduzione lineare, ma paradossale articolazione tra «ambiti di riferimento non omogenei»: il religioso e il «logico-filosofico». Se A «mostra ciò che dice» e, dunque, è «tautologia» – per Wittgenstein è il puro accadere del linguaggio

¹⁹ M. Carmello, *Jesi e Wittgenstein: letture del mito tra simbolo e senso*, in «Mythos. Rivista di storia delle religioni», n. 13, 2019, p. 114.

²⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* [1921] e *Quaderni 1914-1916*, a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1984, p. 82, proposizione 7.

²¹ F. Jesi, *Prove di lettura del «limite» in Wittgenstein* (1973), in «Nuova Corrente», n. 143, 2009, pp. 183-187. Vista la brevità del testo non signaleremo le pagine delle citazioni.

²² Id., *Lettera a Giancarlo Wick del 30 marzo 1973*, ivi, pp. 189-191.

gio – significa che «dice nulla»; affermare questo, però, è possibile solo se B è stato usato per leggere A e, dunque, se lo «spazio logico», «infinito», che A «lascia», abbandona alla «realtà», in cui si inserisce il commento B, è la forma in cavo di B medesimo, che risulta a sua volta tauto-logico (chiuso in se stesso), dato che, non potendo dire l'accadere di A, è condannato a riferirsi continuamente solo a se stesso, presupponendo l'indicibile A quale fonte di ogni dire. Accadendo, A diventa un fatto del «mondo» che si apre a B, il quale lo rivela, ma del cui accadere non può dire nulla. Secondo Jesi, Wittgenstein pensa A, il mito, come un «simbolo riposante in se stesso» (per dirla con Bachofen), cioè come un silenzio, fonte di ogni dire: di conseguenza, B è commento al silenzio. Se identifichiamo B col linguaggio che cerca, invano, di dire l'accadere di A, ritrovandosi invece a dire solo ciò che di A accade – il mondo, un fatto, la realtà, e mai l'accadere di A – allora A e B sono divisi da una differenza insormontabile, assoluta, che li chiude, seppur in modi diversi, nelle loro specifiche tautologie; A mostra solo il suo accadere, senza dire nulla, e B dice solo ciò che di A accade, il mondo, senza dire nulla dell'accadere di A, che è «sostanza» inaccessibile, mito: proprio ciò che non si può presupporre come esistente. E lo stesso B, inoltre, è impossibile senza C, il «sistema», che designa la «matrice» di B ossia «ciò che rende possibile inventare [i simboli o le forme]» della logica e, quindi, il «dire»; a questo punto C e A coincidono, dato che entrambi sono ciò che rende possibile B: «il cerchio [allora] si chiude», come in ogni «sistema mistico», per cui «il simbolo per eccellenza, formato in virtù della matrice-sistema, è A, la definizione dogmatica», mentre C non è altro che «designazione dell'«immagine in uno specchio», dunque dello spazio del dire nulla organizzato in sistema che rende possibile formare simboli». La logica, di conseguenza, «non [è] dottrina, ma immagine speculare del mondo». B, la logica, «l'essere del mondo» autorizzato da C, che è (autorizzato da) A, non ha «altra esistenza che quella di un'immagine in uno specchio», ossia quella di «un simbolo “riposante in se stesso”, [di] una tautologia, giacché nulla ci è detto e nulla è possibile dire circa l'eventualità che l'immagine sia immagine di qualcosa e che lo specchio simboleggi altro che se stesso». Postulare l'esistenza di C significa, però, «ricor[rere] a un ulteriore ambito di riferimento non-omogeneo, che è quello della matematica, in quanto ambito dello zero efficiente»: C, infatti, è «necessariamente estraneo al modello religioso, poiché inverte specularmente le rela-

zioni di tale modello», in ragione del fatto che è C a «permette[re] a colui che dice “io” di inventare il dogma».

Di qui il secondo senso di marcia (non-fede), che non è un cerchio e quindi non si chiude, in cui la sequenza diventa sistema-commento-dogma (C-B-A):

la «realità» B paradossale è il «mondo» A intuito *sub specie aeterni* nella misura in cui C è la paradossale matrice-commento del dogma A [...] dunque nella misura in cui il sistema, che è e delimita lo spazio logico, consente all'io di inventare il simbolo del «mondo» quale «tutto – limitato», cioè nella misura in cui il sistema-spazio C è l'io che inventa la tautologia B che abbandona al mondo-realtà lo spazio che essa stessa è [ovvero] lo spazio logico infinito che è lo spazio del presente in cui l'uomo è immortale.

Se è l'«io» (sempre collettivo) che inventa C, il sistema, che poi si incarica di comprendere B, la «realità», e per farlo immagina A, un «mondo», posto al di là di B, allora «il cerchio conchiuso A-B-C è vero soltanto se alla sua lettura in termini religiosi se ne integri un'altra, che consenta di riconoscere per trasparenza, di là da C, una macchina che si offre all'io come matrice di pietre di confine, di limiti, di simboli che non dicono nulla e proprio perciò dicono in assoluto, abbandonano alla realtà-mondo lo spazio infinito del loro dire, che è il dire». La circolarità A-B-C è integrata dalla linearità C-B-A e viceversa, per cui i due sensi di marcia si intrecciano l'uno con l'altro, anche se sono costituiti di tautologie e di salti tra ambiti non omogenei e, dunque, irriducibilmente intraducibili.

Alla domanda se sia il mito a creare l'io (*fede*) o l'io a produrre il mito (*non-fede*), Jesi risponde, diversamente da Wittgenstein e integrando il suo discorso, che il mito crea l'io tanto quanto l'io genera il mito, con la precisazione, però, che si tratta di «creazioni» e «produzioni» particolari, poiché il mito non c'è e, dunque, non può creare alcunché né essere prodotto (perché altrimenti ci sarebbe). Bisogna, dunque, intendere i termini più come degli attrattori che alludono (per non dire in-ludono): l'io allude al mito come suo centro creatore facendolo diventare il centro d'attrazione del suo desiderio, così come il mito attrae nel suo centro l'io, che cerca poi di dirlo allusivamente, perché solo così afferma se stesso e può indicare l'esistenza di un ambito altro d'esperienza. Anche le «letture» prive di fede «non possono essere autonome dalla [lettura] “religiosa”, poiché da [essa] ricavano come contraddittoria ed essenziale materia di simboli la nozione mistica di limite quale loro presupposto di legittimità»: il limite della co-

noscibilità del mito (e della festa) sta, dunque, nel fatto che sia chi crede sia chi non-crede non può fare a meno di riconoscere che il limite, cioè il sistema che separa dal mondo e unisce a esso, indica l'esistenza delle «pareti di una macchina che fabbrica simboli e “zero”, non immagini della realtà [...], ma leggibilità reali del “mondo”».

Il mito, come lo zero efficiente o la radice quadrata di -1, è nulla ma conta, è una realtà inesistente ma effettuale, è il prodotto della macchina mitologica che dà conto della macchina stessa: «dice in assoluto» perché dice il dire, la potenza-del-dire, che non è solo la possibilità o la capacità di dire, ma anche la sua effettualità, che incide il reale e lo trasforma dando a intendere che lo produce. Contrariamente a quanto credono o non-credono in molti, il mito non ha nulla a che fare né con un passato memorabile, puro, genuino, vero (a cui ritornare o attingere nuovamente), né con un passato specularmente opposto (artificiale, inventato, impuro, tecnicizzato, falso) di cui liberarsi definitivamente o di cui servirsi strumentalmente a scopi politici, perché, in realtà, il mito è il vuoto del presente, in cui gli umani proiettano i loro mali e i loro immaginari benefici rimedi, «non per renderlo più irenico, [ma] per “fagocitarlo”»²³ e governarlo. Il mito non esiste, ma produce effetti, come lo zero in matematica. Il limite, la macchina (C, il sistema) è fondamentale, perché «ove si possono formare simboli secondo un sistema, ivi questo sistema è ciò che è logicamente importante, e non i singoli simboli». Ma allora, ciò che consente il linguaggio, linguaggio non è: C non è B. Che cosa sia la macchina mitologica (e quali effetti produca) diventa allora la domanda fondamentale, al posto di quella sulla sostanza del mito.

Il *passaggio al limite* di Jesi segna d'ora in poi l'asse del suo ragionamento e della sua ricerca. Il mito, genuino o tecnicizzato che sia, è l'allusione automatica della macchina mitologica, che è il vero prodotto dell'intelligenza collettiva, la quale è in grado di compiere l'operazione grazie allo zero efficiente, che sia pensato come l'origine del suo potere oppure come il suo prodotto.

3. Per cogliere «*in flagranti*» il funzionamento della macchina mitologica – il congegno «grazie» al quale, o «subendo» la cui produzione, «ci s'immagina [...] che esistano, disponibili, immagini di per sé vere, ef-

²³ D. Bidussa, «Macchina mitologica e indagine storica. A proposito di *Pasque di sangue* e del “mestiere di storico”», in M. Caffiero e M. Procaccia (a cura di), *Vero e falso. L'uso politico della storia* Donzelli, Roma 2008, p. 159.

ficienti, e tuttavia oscillanti ontologicamente fra il sì e il no»²⁴ – Jesi analizza il rapporto tra un (presunto) libro perduto del 1618 e la vicenda storica del «processo agli ebrei di Damasco» del 1840. Il primo libro, di cui «nessuno, per quanto si sa, possiede copia [...], che tuttavia sembra essere stato stampato e divulgato, è un vero e proprio archetipo, che fu e non è più: un libro mitico, e al tempo stesso il libro di un mito». Questo libro *esiste* perché ne parla un altro libro, pubblicato nel 1896. Jesi mostra come «si passi dal libro perduto al libro esistente [e] dal vago archetipo mitologico all'evidenza storica» ossia come si passi «dalla mitologica vicenda dei due cappuccini “martirizzati dagli ebrei” a Torino nel XVII secolo» al processo istituito a Damasco nel 1840 contro alcuni ebrei, poi assolti dall'accusa di omicidio e di «vampirismo rituale», per l'omicidio di Padre Tommaso e del suo servo Ebrahim²⁵.

Da questa vicenda Jesi ricava alcune considerazioni. Innanzitutto, che il «fatto mitologico» in questione «è quello, per così dire “archetipico”, dei cristiani (e cristiani per eccellenza: frati) “martirizzati dagli ebrei”» ed è situato nella «città ostile per eccellenza verso i cristiani [Damasco]». Durante l'Ottocento l'atteggiamento contro gli ebrei sobillatori era ampiamente condiviso e si inseriva nel contesto assai teso del dibattito attorno «all'emancipazione ebraica», a cui partecipò anche Marx con *La questione ebraica* (1844) esprimendo posizioni molto diverse da quelle prevalenti, le quali vedevano di buon grado «l'estensione agli ebrei di tutti i diritti civili, [solo se] al tempo stesso gli ebrei [avessero] rinunci[ato] al loro “particolarismo”» ossia solo se avessero abbracciato «nuovi valori [...] appropriati all'affermazione e allo sviluppo della società borghese capitalistica»²⁶.

La seconda considerazione di Jesi è che tali vicende dimostrano che «il funzionamento della macchina mitologica [è] agevolmente

²⁴ F. Jesi, *L'accusa del sangue. Mitologie dell'antisemitismo* (1973), Morcelliana, Brescia 1993, p. 11 (citeremo sempre da questa edizione). Tale «meccanismo non risparmi[a] nessuno, anzi attravers[a] tanto la destra quanto la sinistra e non riguard[a] solo gli ebrei» (D. Bidussa, *Retorica e grammatica dell'antisemitismo*, introduzione a F. Jesi, *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. XXXVIII). Un interessante commento al testo di Jesi e alla vicenda storica li narra si trova in S. Levi Della Torre, *Il delitto eucaristico*, in «Immediati dintorni» cit., pp. 308-320. Sul rapporto tra macchina mitologica e storia, anche con riferimenti all'«accusa del sangue» si vedano: D. Bidussa, *La macchina mitologica e la grana della storia. Su Furio Jesi*, postfazione a Jesi, *L'accusa del sangue* cit., pp. 93-128; per un'attenzione agli aspetti politici di tale rapporto si veda D. Bidussa, *Mito e storia in Furio Jesi*, in «Humanitas», 1995, n. 4, pp. 584-602.

²⁵ Jesi, *L'accusa del sangue* cit., pp. 12, 15.

²⁶ Ivi, pp. 30, 35-37.

sfruttabile agli effetti della persecuzione antiebraica in una situazione entro la quale chi esercitava il potere, anche se era ben intenzionato verso gli ebrei, indicava nel “particolarismo” degli ebrei un fatto eminentemente negativo, una sorta di colpa». La macchina mitologica antisemita mostra il suo funzionamento tramite l’impiego di materiali mitologici per accreditare «la sete di sangue cristiano», che deriverebbe dal voler gli ebrei seguire ostinatamente la propria religione nonostante le «prove irrefutabili della divinità del Cristo, vero messia»; l’«orrendo equivalente dell’eucarestia, cibarsi di sangue cristiano», diventerebbe così un modo per «accedere alla salvezza (cristiana) nell’aldilà», dato che «uccide[re] un cristiano e succhia[r]ne vampiricamente il sangue durante la celebrazione della Pasqua (ebraica)» significherebbe «conciliare la religione di Mosè con quella di Gesù». Il libro del 1618, usato nel 1840 per processare gli ebrei di Damasco, come racconta il libro del 1896, alludeva al mito cristiano del valore soteriologico del sangue di Cristo e accusava gli ebrei di vivere in un’aporia per uscire dalla quale avevano escogitato la perversa ricetta. Riaffermando la centralità della verità cristiana, la macchina mitologica fa emergere l’«incancellabile natura» degli ebrei e testimonia la loro «divers[ità] » perfino dai «“selvaggi” [che, in quanto] interamente “selvaggi”, non poss[iedono] alcun barlume di civiltà [e] la loro malvagità [è] quella del demone che usa della loro ignoranza»; al contrario, gli ebrei sono portati «per natura intrinseca, “frenologica” (razziale), al male», a una «ferocia» simile a quella «dei “selvaggi”, che tuttavia non è in tutto “selvaggia” (come [quella de]i negri) bensì ipocritamente ed esteriormente civilizzata» al fine di «maschera[re] il loro “animo crudo, feroce e sanguinario”»: tale atteggiamento, prodotto dalla macchina mitologica, è «riassunto con precisione dalla parola *razzismo*»²⁷.

La terza considerazione è che il razzismo specifico incardinato sull’«accusa del sangue» antisemita – l’«accusa di antropofagia» di origini «precristian[e]», poi assimilata «intorno all’anno 1000» dal cristianesimo in stretta connessione con «l’infanticidio» – «sia nat[o] per un ribaltamento in negativo del sacrificio di Cristo (il popolo “deicida” continuava a far scorrere sangue cristiano [...]), unito alle sopravvivenze delle memorie di sacrifici di bambini presso i “pagani” che acquistavano il valore di ripetizioni rituali della crocifissione su un Gesù bambino, anziché adulto». Il successivo ribaltamento in negativo «del-

²⁷ Ivi, pp. 37-41, 43-44, 49-51.

l'eucarestia (il pane azzimo e il vino mescolati con sangue cristiano)» traccia, infine, «la fisionomia precisa» dell'ebreo quale «essere umano simmetricamente opposto al cristiano». Queste «precise simmetrie [e] coppie di opposti, sono peculiari del funzionamento della macchina mitologica» e del fenomeno della «reversione dei miti», da «segno positivo» a «segno negativo», come si osserva grazie ai «documenti relativi all'«accusa del sangue»», dove la reversione appare «deliberata e si compie parallelamente alla conservazione a livello sacrale del mito stesso. I cristiani continuano a rievocare sacralmente il sacrificio eucaristico, ma al tempo stesso lo ribaltano in senso negativo e ne attribuiscono l'inversione ai «diversi» – agli ebrei»; la macchina mitologica «funziona [qui] in rapporto a due elementi: 1) l'esperienza del «diverso» (dell'uomo *diverso*), risolta nella configurazione di una differenza che è contrapposizione simmetrica, quale esiste fra il Bene e il Male: il «diverso» non è soltanto *diverso*, ma è *il contrario*; 2) lo sfogo dell'impulso di reversione nei confronti del mistero eucaristico e del sacrificio della Croce» viene «attuato per vero e proprio transfert: è imposto ad altri e punito sugli altri», come se l'accusa del sangue e «i massacri punitivi che la seguirono [fossero] il risultato del ribaltamento sugli ebrei dei fattori di decadimento della mitologia cristiana e dell'angoscia di colpa che essi provocano nei cristiani»; poiché il mito del sangue di Cristo è «suscettibile di decadimento come ogni altro» – il ricordo come sedimento e scoria di cui parla l'esergo a questo saggio – «una parte dei cristiani», anziché opporsi a esso, ne «trasferì» la colpa sugli ebrei, «provvedendo poi scrupolosamente a punirl[i]»²⁸.

La macchina mitologica in funzione mostra che «affermare o negare che il mito sia una sostanza [...] significa compiere una scelta squisitamente ideologica»²⁹. Se la macchina mitologica consente di capire come non si conosca il mito, il suo «modello», nel quale «si compongono i risultati pur provvisori delle nostre osservazioni», scrive Jesi in ossequio all'affermazione che «ogni vera critica deve partire dall'autocritica»³⁰, può però risultare «pericolosamente sviante, quando, dopo aver[lo] doverosamente verificato, si procede oltre [e] si indagano [...] le strutture del modello *macchina mitologica*»: in questo momento, infatti, si può restare vittime dell'«ipnosi che la macchina mitologica eser-

²⁸ Ivi, pp. 56-60.

²⁹ Id., *Mito* cit., p. 105.

³⁰ Th. Mann, *Considerazioni di un impolitico* (1918), a cura di M. Marianelli, De Donato, Bari 1967, p. 254.

cita intorno a sé», del «centro fascinatore» che comincia a «esigere prese di posizione, petizioni di principio, circa il suo presunto contenuto», distogliendo lo sguardo da ciò che è realmente importante: analizzare le «modalità di funzionamento dei meccanismi della macchina», perché solo così è possibile «rispondere alla necessità politica di cautelarsi dinanzi alle tecnicizzazioni, alle manipolazioni, alle rischiose apolo- gie, del mito». Jesi ben comprende che la macchina mitologica, in quanto ipotesi metodologica, non può non coinvolgere il soggetto che la manovra³¹ e, dunque, che essa «non è esente da componenti ideolo- giche», perché nessun «modello p[uò] esserlo»: in altri termini, la mac- china mitologica non è il modello-verità col quale giudicare tutti gli al- tri, ma il frutto di una presa di posizione «ideologica» che è la «volontà di indagare innanzitutto *come* la macchina mitologica funziona, e non l'esistenza del suo presunto (e magari negato) contenuto enigmatico, primo motore immobile³². Lo spostamento verso una scienza della mitologia come analisi del funzionamento della macchina mitologica è sempre più evidente. La macchina mitologica è il *passaggio al limite* che Jesi svela ulteriormente nel libro dedicato a Bachofen.

4. Lo stile di Bachofen è doppio, perché «l'accettazione delle formu- le del diritto positivo, cioè le elaborazioni della forma di produzione di simboli maggiormente radicata nelle strutture della società borghese» è accompagnata da un rinvio alla «qualità eminentemente naturale del simbolo», alla sua «irriducibilità ad altro che non sia la sua realtà onto- logica [...]: il diritto positivo è una macchina mitologica che produce simboli e così facendo mina se stessa, nella misura in cui di là dal simbo- lo "positivo" si apre la voragine del simbolo "naturale". Se il primo rin- via ad altro che a sé, il secondo (ciò cui il primo innanzi tutto rinvia) non rinvia ad altro che a sé³³, come se la ragione non potesse non ap- poggiarsi al suo opposto che, lo voglia o meno, è in essa incapsulato.

Bachofen «non identifica il simbolo al mito: il simbolo è la monade di occasione di conoscenza del mito», mentre «il mito è la dimensione in cui l'autorinvio dei simboli risulta essere primordiale; esso, dunque,

³¹ I «mitologi [...] stanno all'interno o all'esterno della macchina? O sono essi stessi la macchina? Sono essi stessi la macchina, e adoperano se stessi come parte di una macchina che produce mitologie? O sono adunati come parti di una macchina da una norma organizza- tiva che urge alla propria attuazione, indipendentemente dalla loro volontà?», in Jesi, *La festa e la macchina mitologica* cit., p. 196.

³² Id., *Mito* cit., pp. 105, 108-109.

³³ Id., *Bachofen* (1973), a cura di A. Cavalletti, Bollati Boringhieri, Milano 2005, p. 24.

[...] è la dimensione dell'autosimboleggiamento ontologico dei simboli nella quale il simbolo "positivo" attinge alla sua essenza di simbolo "naturale", "barbarico", perché attinge a un tempo «antico», a cui solo pochi «iniziati» sanno accedere. Al simbolo e non all'allegoria, alla possibilità del contatto diretto con un passato remoto, anziché a una sua più o meno raffinata rappresentazione (l'allegoria), è demandato il compito di «traspo[rre] in termini gnoseologici le istanze di una vera e propria *religio mortis*», poiché Bachofen «riconosc[e] in tutti i simboli una qualità funeraria [e] nella qualità funeraria di tutti i simboli la loro conoscibilità»; mentre, infatti, «il simbolo [...] sfugge a qualsiasi chiamata in giudizio e dunque è suscettibile soltanto di conoscenza per il tramite della morte, l'allegoria, serie anziché unità, progresso anziché eterno presente, può essere chiamata in giudizio»: solo i simboli senza «storicità» possono giudicare le «allegorie, [che] sono la storia stessa nel suo divenire». Solo il diritto naturale può giudicare quello positivo e, dunque, «il giudice della storia, [...] assume le sembianze dello storico del diritto»³⁴. Il recupero della «regione buia»³⁵ del mito che l'illuminismo aveva contrapposto alla luce della ragione innesca un'articolazione della differenza tra diritto naturale e diritto positivo che dice qualcosa di nuovo sul mito e sulla proprietà.

La contrapposizione fra diritto naturale e diritto positivo – che Jesi equiparava a quella tra «forza e diritto»³⁶ – è, per Bachofen, «il fondamento giuridico della chiamata in giudizio dell'allegoria», cioè della storia. Il simbolo è giudice della storia attraverso l'allegoria, in quanto essa rinvia sia «a se stessa (diritto positivo)» sia «al simbolo (diritto naturale)»³⁷. Il simbolo, che allude al mito, è «documento della storia umana formulato nella lingua primordiale e (perciò) perennemente attuale», e può esser letto sottoforma di «materiali mitologici come si leggono i documenti storici scritti in una lingua antica, e tuttavia sempre attuale: la lingua del simbolo». La mitologia risulta così essere l'insieme di «documenti che attestano le varie fasi della storia umana nella misura in cui conservano la memoria delle realtà "riposanti in se stesse"»³⁸. Ciò che permette di «chiamare in giudizio» o a «processo» la «storia-allegoria» è «l'esistenza del mito», che

³⁴ Ivi, pp. 25, 27, 32-33, 35.

³⁵ Id., *Mito* cit., p. 51.

³⁶ Id., *L'accusa del sangue* cit., p. 77, n. 64.

³⁷ Id., *Bachofen* cit., p. 35.

³⁸ Id., *Mito* cit., pp. 49-50.

è importante non tanto per la sua essenza, quanto per la sua esistenza: non tanto per ciò che è quanto per la funzione che svolge. Codesta funzione, che è innanzi tutto funzione giuridica, [...] è bordo di conoscibilità dell'essenza. *Il mito può essere conosciuto nella misura in cui la sua essenza si condensa, tanto da divenire percepibile, nel bordo del suo essere che è il suo esistere, il suo fungere.* [Mentre] il simbolo è di là da ogni funzionalità, il mito è innanzi tutto funzionalità. Il simbolo non «serve» a nulla, non «fa» nulla: riposa in se stesso, ed è unicamente conoscibile nella misura in cui appare riflesso nello specchio che è la morte. Il mito innanzi tutto «serve» (ed è conoscibile là dove e in quanto «serve») [...]. Il mito non è *qualcosa che rappresenta* [...], bensì è il rappresentare, il vincolo di rappresentazione tra l'allegoria e se stessa e tra l'allegoria e il simbolo³⁹.

Un passo importante verso la scienza della mitologia che Jesi cercava di definire. Il mito mostra il suo limite e si identifica col «rappresentare». Possiamo dire, allora, che tutto ciò che c'è del mito è prodotto dalla macchina mitologica e che i materiali mitologici e le mitologie altro non sono che ri-presentazioni di ciò che non c'è o di ciò che è assente⁴⁰. Il simbolo tace, il mito parla; il simbolo non fa nulla, il mito produce, genera, crea (in quest'ultimo caso solo se coincide con Dio: una chiave di lettura riduttiva, ma non illegittima). Mentre «il simbolo non rappresenta altro che sé e, rappresentando sé, attinge alla verità metafisica incarnata nella storia, il mito, il quale aduna simboli nelle sue forme, è [...] al tempo stesso immagine mediata di una verità trascendente e riflesso delle forme sociali e degli eventi della storia»⁴¹.

Il compito del mito è «uni[r]e il diritto naturale al diritto positivo» e, dunque, «lo storico del diritto, per essere un conoscitore tanto del diritto naturale quanto del diritto positivo, deve essere un conoscitore del mito» – cioè della macchina mitologica – «e deve studiare il mito per valutare correttamente l'ambito di riferimento comune al diritto naturale e al diritto positivo: l'ambito del rappresentare»; solo così è possibile «abbandonare il simbolo nel regno della morte e lasciare spazio legittimo a uno studio del passato che non sia soltanto pratica devozionale di *religio mortis*», ma, come esige il galateo (*Gesittung*) del buon borghese, «instaur[azione di] rapporti di “buona creanza” con la morte». Abbiamo allora: il «simbolo, che riposa in se stesso ed è la *facies cadaverina* dell'essere; la storia-allegoria, che rinvia tanto a se stessa quanto al simbolo e non è una *facies*, ma un processo; il mito, che è

³⁹ Id., *Bachofen* cit., pp. 35-36, corsivo dell'autore.

⁴⁰ Per un'esposizione della problematica si veda G. Duso, *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, FrancoAngeli, Milano 1988.

⁴¹ F. Jesi, *Bachofen*, in *Enciclopedia Europea Garzanti*, Milano 1976-1980, *ad vocem*.

la funzione della copula nel predicato nominale della storia-allegoria»; «due funzioni (il simbolo e il mito) [...] e un'entità (la storia-allegoria)»: la «paradossalità» del rapporto tra simbolo e storia (tra eterno e tempo) «genera [...] il mito» come «risposta con “buona creanza” alla morte», perché «alla morte, che è perennità di non-rappresentare, [si] risponde col mito, che è perennità di rappresentare» e giustifica il «*Vertreten*», il «“fare le veci” giuridico, [i]l patrocinare in giudizio»⁴².

Il rapporto con la morte che il mito istituisce attraverso il simbolo porta Bachofen a ritenere la «tomba» il «nucleo della proprietà terriera» e della proprietà *tout court*: il «fondamento funerario della proprietà»⁴³. Rappresentazione dell'irrappresentabile, indicibile, immemorabile, la tomba è forma, linguaggio non logico, ma mito-logico, che travalica i limiti imposti al linguaggio e compie un passo oltre il recinto chiuso dall'interdetto wittgensteiniano.

Se «la tomba è il primo e unico terreno di proprietà recintata che risulti legittima [e] se la proprietà è, e non è altro che, espressione giuridica della presenza della morte entro la vita»⁴⁴, allora, «un'ombra piuttosto funerea e inquietante [cala] sul presunto diritto naturale di possedere» che, sebbene non venga messo in discussione da Bachofen, rivela che, «paradossalmente, nella storia, l'origine di ogni cosa e di ogni evento è la morte»; persino la

contrapposizione tra diritto naturale e diritto positivo [...] configura l'alternanza e la lotta delle due norme di comportamento che, per eccellenza, regolano il fare umano dinanzi alla morte. [...] Il diritto naturale è quello della morte che emana dal sottosuolo – il diritto positivo è quello della morte che scende dal cielo. Il primo è il diritto della morte-materia, il secondo è il diritto della morte-spirito. Tanto la materia quanto lo spirito *sono* nella misura in cui sono risposte, diverse, del creato alla morte. Ma risposte che non combattono la morte, bensì [...] le si compongono intorno come una sorta di alone, di aura, dal diverso colore [...]. E il creato [...] dà alla morte la risposta «materia» o la risposta «spirito» poiché in esso vi è qualcosa che può rispondere. [...] È la morte che risponde alla morte, la morte che intreccia un dialogo con se stessa. Ciò che distingue lo «spirito» dalla «materia» è quella stessa differenza che separa cielo e terra, padre e madre, maschio e femmina – è l'articolazione interna del dialogo della morte con se stessa – e il creato è l'ipostasi della morte, in cui tale articolazione di dialogo si attua [...]. Mascherare o negare [...] che la morte sia l'origine e il punto d'arrivo del cerchio dell'essere; dichiarare che all'inizio è la vita e alla fine è la vita; ammettere che il diritto naturale sanzioni dalle ori-

⁴² Id., *Bachofen* cit., pp. 36-37.

⁴³ Id., *Mito* cit., p. 51.

⁴⁴ Id., *Bachofen* cit., p. 45.

gini la proprietà privata, la famiglia monogamica (anziché riconoscere che il diritto naturale, la legge della materia-morte, nega alle origini ambedue, mentre solo il diritto positivo, le legge dello spirito-morte, le sanziona ambedue alle sue origini) – tutto ciò è per Bachofen menzogna contro la verità delle origini⁴⁵.

Das Mutterrecht – che «significa letteralmente “diritto materno”, mentre “matriarcato” non è solo il diritto materno, ma la *sovranità* della madre, della donna» e nasconde che «il diritto materno (la successione matrilineare, l’assunzione del nome dalla madre e non dal padre, gli istituti giuridici fondati sul privilegio sacrale della donna) può anche non coesistere con l’effettiva sovranità femminile» – lega la «religione della morte [...] a formule di religione dell’eterno femminile» e fa dell’«opera di Bachofen [...] un documento religioso in sé e per sé»; e se in esso affiorano «i tratti della malinconia e del rimpianto nei confronti di presunte età e società ginecocratiche»⁴⁶, bisogna tener presente che per Bachofen «ogni presente [...] è un’aggressione della morte contro la vita [e che] il ritmo di codeste aggressioni [...] è il pulsare stesso della vita»⁴⁷.

Bachofen «non è un rigoroso discepolo di Hegel»: nel suo pensiero non c’è «sintesi, ma solo sopravvivenza, drammatica, tragica, di volta in volta cupa o rasserenante, dell’un principio (maschile o femminile) entro il prevalere dell’altro»; ne segue, che nella storia si dà sempre «una commistione di opposti che esclude l’attuarsi di ciascuno di essi in nitore esclusivo»: Bachofen non è «un apocalittico né un utopista, [ma] un uomo del compromesso [...] tra “principio spirituale-uranico” e “principio materiale-tellurico” nel suo presente»⁴⁸.

5. Nel vuoto che separa simbolo e allegoria «non sta il mito», anche se la macchina mitologica ce lo fa credere, ma le mitologie, i suoi prodotti⁴⁹ – le «mitologie non scaturiscono dal mito, ma sono prodotte da una macchina che soltanto allude all’esistenza del mito come origine»; bisogna allora evitare di pre-supporre il mito come sostanza di cui le mitologie sarebbero le epifanie (genuine o tecnicizzate) e, ancor

⁴⁵ Id., *I recessi infiniti del «Mutterrecht»* (1973), introduzione a J.J. Bachofen, *Il matriarcato. Ricerca sulla ginecrazia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici* (1861), a cura di G. Schiavoni; trad. it. di F. Jesi e G. Schiavoni, Einaudi, Torino 1988, 2 voll., vol. I, pp. XXIV-XXV.

⁴⁶ Ivi, pp. XXIX-XXXI.

⁴⁷ Id., *Bachofen* cit., p. 43.

⁴⁸ Ivi, p. 50.

⁴⁹ Bidussa, *Macchina mitologica* cit., pp. 153-154.

di più, evitare «di nominare quell'origine», ragion per cui per «tutte le parole segnate a *Ur-* e da *Arche-* non [si] può che provare una ripugnanza sincera»⁵⁰. La macchina mitologica è causa ed effetto, produttrice e prodotto delle mito-logie: un continuo girare in cerchio, al cui centro non c'è niente, neanche il mito, che è solo, come un numero immaginario, il limite di conoscibilità della macchina medesima, la quale rimanda a un fondamento che non c'è. Essa, dunque, si costruisce sull'abisso: produce il proprio fondamento, che quindi tale non è, e si fonda realmente solo sul vuoto, che fondamento non può essere.

Se la macchina mitologica è una macchina linguistica, il linguaggio però non ne è l'origine né il fondamento; non per questo, però, è del tutto autonoma avendo a che fare con un'assenza, che non è la morte (come credevano Bachofen e poi, in modo più truce, i suoi seguaci di destra), ma con un in-dicibile, immemorabile e indimenticabile, che è l'incompletezza della natura umana, la sua in-finitezza, che fa tutt'uno con la sua capacità immaginativa. Questa natura è ciò che del passato è sempre vivo (presente), ma che, al contempo, non si ricorda e non si può ricordare. Mito, a sua volta, è il non-essere a cui rinvia il linguaggio, che così, però, lo fa essere e sembrare *qualche cosa*, mentre è nulla, sebbene un nulla agente ovvero un non-essere che è e, al contempo, un essere che non-è.

L'urgenza non è umanizzare il mito (come tentarono di fare, in modi diversi, Kerényi e Mann)⁵¹ né appropriarsi di esso da sinistra (come Benjamin cercò di fare con Bachofen), né distruggere la macchina mitologica, le cui teste, come quelle dell'Idra, rinascerebbero⁵², ma analizzarne gli *effetti*. Essa può essere, alternativamente, il testo, l'interprete o il trascendentale storico che consente la lettura: la festa, l'etnologo, le scienze umane; A/dogma/mondo, B/commento/realtà, C/matrice/sistema; il libro che non c'è più e che forse non c'è mai stato (1618), il suo commento reale (1896), l'autorità religiosa che se ne servì (1840); il diritto, lo storico, la proprietà-tomba, che consentì di costruire «sulla paura degli antichi di restare insepolti [...] una filigra-

⁵⁰ A. Cavalletti, *Festa, scrittura e distruzione*, introduzione a F. Jesi, *Il tempo della festa* (a cura di A. Cavalletti), nottetempo, Roma 2013, p. 11.

⁵¹ Si veda F. Jesi, *Thomas Mann*, Giuseppe e i suoi fratelli (1973), in *Materiali mitologici* cit., pp. 253-271, in particolare pp. 267-270; il saggio illustra anche il distacco di Jesi dalla parodia e dall'ironia, usate metodicamente da Mann contro l'uso fascista dei miti e la lettura dei simboli proposta da Bachofen, per imboccare con decisione, e in contrapposizione a Mann, maestro riconosciuto – come già Kerényi –, la strada nuova di una scienza della mitologia.

⁵² Jesi, *Spartakus* cit., p. 95 e Id., *Conoscibilità della festa* (1977), in Id., *La festa* cit., p. 28.

nata “allegoria” del presente borghese – del vincolo borghese fra senso della proprietà e senso della morte insito nelle “cose”»⁵³.

Se per Bachofen ciò che consente l’operazione (diritto naturale – diritto positivo – diritto materno) è la paradossale lingua della morte che dialoga con quella dei vivi attraverso la soglia del diritto, del giudice e della legge (Dio-Mosè-Tavole della legge)⁵⁴, che interpella i simboli e li decifra, il problema che si pone a sinistra, per Jesi, consiste nel capire che con i «medesimi pezzi» con cui sono costruite le armi dei nemici «si possono costruire macchine molto diverse tra loro»⁵⁵, di cui una scienza della mitologia dovrebbe fornire i primi lineamenti.

Ma ci sia permesso chiosare: non è detto che i pezzi debbano essere quelli di un’arma sola; forse, per lasciare, finalmente, che «i morti seppelliscano i loro morti»⁵⁶, servono pezzi derivanti da più armi oppure da inventare *ex novo*.

Abstract

Il testo ricostruisce le tappe principali attraverso le quali Jesi inizia a sviluppare, nel 1973, la sua ipotesi della «macchina mitologica» formulata nel 1972. In una serie di testi molto densi e importanti, Jesi comincia a saggiare la tenuta dell’ipotesi sia studiandone gli effetti (la festa e il processo agli ebrei di Damasco) sia sondandone sempre più in profondità il funzionamento (il saggio su Wittgenstein e il libro sul mito) per arrivare a una sorta di prima indagine sintetica, che tiene assieme aspetti teorici e pratici (cioè politici), nel libro dedicato a Bachofen. La macchina mitologica producendo materiali mitologici rinvia a un immaginario centro propulsore della sua produzione, il mito, che però – questa l’ipotesi che Jesi segue nei testi del 1973 – non c’è, perché noi, i moderni, siamo incapaci di sintonizzarci con la sua paradossale frequenza, che è contemporaneamente atemporale e storica e, quindi, impossibilitati a vivere il tempo della «festa» che ne consegue. Ma gli effetti di ciò che non c’è sono equiparati da Jesi a quelli dello

⁵³ A. Cavalletti, *Furio Jesi lettore*, in «Alias», supplemento de *il manifesto*, 21 gennaio 2006, pp. 20-22.

⁵⁴ Interessante il riferimento a «Minosse» proposto da G. Boffi, *Derive e macchinazioni mitologiche. Omaggio a Furio Jesi*, in «Itinera», n. 9, 2015, p. 102.

⁵⁵ Jesi, *Lettera a Giulio Schiavoni del 26 giugno 1972* cit., p. 331.

⁵⁶ K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* (1851-52/1869), in Id., *Rivoluzione e reazione in Francia 1848-1850* (a cura di L. Perini), Einaudi, Torino 1976, p. 176.

«zero efficiente» o della «radice quadrata di -1» oppure a quelli di un libro probabilmente mai esistito, che però è stato il pretesto per la scrittura di libri realmente pubblicati e la fonte normativa di un processo reale nel 1840. Il mito, dunque, non è una sostanza, come a lungo sostenuto dalla «scienza del mito», ma un'operazione: questo il concetto cardine della «scienza della mitologia» che Jesi va delineando. Allo stesso tempo, la macchina mitologica non è una macchina della verità, ma un'ipotesi, essa stessa ideologica, perché studia il problema del mito dal lato ateo, per così dire, del suo possibile utilizzo. L'esito a cui Jesi giunge è non solo l'ammissione della funzione di «limite» che la macchina mitologica svolge, ma anche la sua assenza di fondamento, da cui segue la sua continua ricerca di un fondamento (il mito) che, però, non c'è. E se essa coincide col linguaggio o anche con la potenzialità di esso, allora vuol dire che il linguaggio stesso non è fondamento, dato che tende continuamente a produrre il proprio fondamento, che quindi tale non è e, al contempo, si costruisce realmente solo sul vuoto – o sull'abisso che separa divino e umano – e che fondamento non può essere. L'incompletezza dell'essere umano, la sua natura indeterminata e non-finita richiede invece il tentativo di costruire altre e nuove macchine, di cui la scienza della mitologia dovrebbe fornire i primi lineamenti.

The text reconstructs the main stages through which Jesi begins to develop, in 1973, his hypothesis of the «mythological machine» formulated in 1972. In a series of very dense and important texts, Jesi begins to test the solidity of the hypothesis both by studying its effects (the «festivity», and the trial of the Jews of Damasco) and by probing more and more deeply its functioning (the essay on Wittgenstein, and the book on myth) to arrive at a sort of first synthetic investigation, which holds together theoretical and practical (i.e. political) aspects, in the book dedicated to Bachofen. The mythological machine producing mythological materials refers to an imaginary driving force of its production, the myth, which however – this is the hypothesis that Jesi follows in the texts of 1973 – does not exist, because we, the moderns, are unable to tune into its paradoxical frequency, which is both timeless and historical and, therefore, unable to live the time of the «festivity» that follows. But the effects of what is not there are equated by Jesi to those of the «efficient zero» or the «square root of -1» or to those of a book that probably never existed, which however was the pretext for writing publi-

shed books and the normative source of a real process in 1840. The myth, therefore, is not a substance, as long maintained by the «science of myth», but an operation: this is the key concept of the «science of mythology» that Jesi is outlining. At the same time, the mythological machine is not a lie detector, but a hypothesis, itself ideological, because it studies the problem of the myth from the atheist side, so to speak, of its possible use. The result that Jesi arrives at is not only the admission of the «limit» function that the mythological machine performs, but also its absence of foundation, from which follows its continuous search for a foundation (the myth) which, however, there is not. And if it coincides with language or even with its potentiality, then it means that language itself is not a foundation, since it continually tends to produce its own foundation, which therefore is not such and, at the same time, is really built only on empty – or on the abyss that separates divine and human – and what a foundation it cannot be. The incompleteness of the human being, his/her indeterminate and unfinished nature requires instead the attempt to build other and new machines, of which the science of mythology should provide the first outlines.

Parole chiave: Mito, Macchina mitologica, Scienza della mitologia, Festa, Limite, Antisemitismo, Diritto.

Key words: Myth, Mythological Machine, Science of Mythology, Festivity, Limit, Anti-Semitism, Law.