

FESTSCHRIFT

# La società e le sue discipline

Scritti in onore di Mario Piccinini

a cura di Michele Basso, Clara Mogno, Mauro Farnesi Camellone

PADOVA  
**UP**

P A D O V A   U N I V E R S I T Y   P R E S S

Prima edizione 2024, Padova University Press  
Titolo originale *La società e le sue discipline. Scritti in onore di Mario Piccinini*

© 2024 Padova University Press  
Università degli Studi di Padova  
via 8 Febbraio 2, Padova

[www.padovauniversitypress.it](http://www.padovauniversitypress.it)  
Redazione Padova University Press  
Progetto grafico Padova University Press

This book has been peer reviewed

ISBN 978-88-6938-432-5



This work is licensed under a Creative Commons Attribution International License  
(CC BY-NC-ND) (<https://creativecommons.org/licenses/>)

# **La società e le sue discipline.**

*Scritti in onore di Mario Piccinini*

a cura di

Michele Basso, Mauro Farnesi Camellone, Clara Mogno

PADOVA  
**UP**

## Indice

La società e le sue discipline. Un'introduzione <i>Michele Basso</i>	13
Diritto e cittadinanza tra metropoli e “periferie” coloniali. Qualche riflessione sul caso anglo-indiano (1772-1881) <i>Giulio Abbate</i>	27
Leibniz e la “scienza del diritto” <i>Luca Basso</i>	45
Il valore del sociale. Franz Petry lettore di Marx <i>Michele Basso</i>	59
<i>working class self-activity</i> . Il manifesto politico di C.L.R. James per gli Stati Uniti <i>Matteo Battistini</i>	77
McDougall, la Grande guerra e la politica della psicologia sociale <i>Luca Cobbe</i>	103
<i>Et eosdem (non) fuisse legimus sacerdotes</i> . Sacerdozio e regno di Dio tra Giovanni di Salisbury e Thomas Hobbes <i>Luca Crisma</i>	123
William Petty in Irlanda. Per la storia del concetto di accumulazione <i>Mauro Farnesi Camellone</i>	141
Né codice, né amministrazione: considerazioni su un paradosso inglese <i>Dolores Freda</i>	163

Il sociologo come pedagogo cosciente. Che cos'è una teoria pratica? <i>Bruno Karsenti (traduzione dal francese di Clara Mogno)</i>	187
Forma-valore, sfruttamento, socializzazione. Note su Sohn-Rethel <i>Maurizio Merlo</i>	203
La <i>physique sociale</i> contro la <i>metaphysique</i> contrattualista. Tra Saint-Simon e Comte <i>Clara Mogno</i>	227
“Sta scritto, ma io vi dico”. Ritorno sul carisma <i>Paolo Napoli</i>	243
Questo italico dominio. Note storiche ulteriori sulla resa di <i>Herrschaft</i> in Max Weber <i>Massimo Palma</i>	261
«Santi miei Avvocati aiutatemi». Disposizioni testamentarie e strategie processuali in una causa civile veneziana di metà Settecento <i>Claudia Passarella</i>	283
Scienza della mitologia e politica in Furio Jesi: 1974-1975 <i>Fabio Raimondi</i>	301
Mitologia politica e cultura di destra tra Weimar e «Drittes Reich». A partire da Furio Jesi <i>Gaetano Rametta</i>	325
Tra la rivoluzione e il passato. Sulle trasformazioni del concetto politico di conservatorismo <i>Maurizio Ricciardi</i>	345
Assicurare la società, produrre gli individui. Bentham e il lavoro del codice <i>Paola Rudan</i>	365
Possesso e proprietà nella <i>Rechtslehre</i> kantiana <i>Antonino Scalone</i>	385
Società con spettatore. Montesquieu e lo spirito delle <i>Lettere persiane</i> <i>Paolo Slongo</i>	403

<i>De necessitate eiusque privilegii</i> . Prime considerazioni su un trattato inedito e incompiuto di Jacopo Menochio <i>Chiara Valsecchi</i>	423
La disciplina delle comunità. I Dipartimenti veneti nel Regno d'Italia napoleonico (1806-1814) <i>Alfredo Viggiano</i>	439
«Diversamente la pensa Hobbes». Su una nota a margine del <i>Trattato teologico-politico</i> di Spinoza <i>Stefano Visentin</i>	459

## Scienza della mitologia e politica in Furio Jesi: 1974-1975

Fabio Raimondi

Ben presto capimmo trattarsi di politica, essere in gioco l'idea di nazione. [...] La spiaggia brulicava di ragazzi "tutti per la patria", fenomeno innaturale e avvilente. [...] Fu a questo punto che Cipolla si annunciò: [...] un virtuoso ambulante, un artista del divertimento, *forzatore, illusionista e prestigiatore* (così si qualificava), che avrebbe avuto l'onore di presentare al rispettabile pubblico di Torre di Venere alcuni fenomeni straordinari di misteriosa e sconcertante natura. [...] Forse in Italia, più che altrove, è ancora vivo il secolo decimottavo, e con lui il tipo del ciarlatano, del buffo chiacchierone così caratteristico di quell'epoca  
(TH. MANN, *Mario e il mago*)

The universe is like a safe to which there is a combination. But the combination is locked up  
in the safe  
(P. DE VRIES, *Let Me Count the Ways*)

Nella fisica che si muove alla frontiera della conoscenza umana, la prova sperimentale non sta nell'osservazione del fenomeno, che è di solito inaccessibile, ma nell'identificazione delle sue conseguenze  
(G.F. GIUDICE, *Prima del Big Bang*)

Basandomi su due saggi precedenti<sup>1</sup>, cercherò di indagare la relazione tra l'ipotesi del modello "macchina mitologica" e quella di una «"scienza della *mitologia*" contrapposta alla "scienza del mito"»<sup>2</sup>, anche se, talvolta, le due espressioni sembrano equivalersi.

1. Nell'antologia *La vera terra*, Jesi ribadisce che una «scienza del mito [...] non può essere una scienza esatta», perché è «soltanto un complesso di modi di conoscere, di modelli gnoseologici, nessuno dei quali può legittimamente ambire all'esattezza»<sup>3</sup>. Che il mito, per gli «antichi», dai quali ci separa una «trasformazione antropologica», fosse «sostanza»<sup>4</sup>, ovvero una realtà esistente in sé, è un'esperienza preclusa ai moderni. Nonostante i tentativi di molti di abbeverarsi alla fonte del mito, Jesi, dopo un percorso travagliato, aveva avanzato, nel 1972, l'ipotesi della macchina mitologica in alternativa alla contrapposizione tra mito genuino e mito tecnicizzato che Kerényi aveva proposto nel 1964 e che Jesi aveva inizialmente adottato come traccia da seguire con valenza euristica. Di qui la necessità di reimpostare il proprio discorso. Nei «poemi omerici», scrive,

la parola *mythos* non è riferita in particolare ai racconti che noi diciamo "mitici" (racconti "intorno agli dèi, esseri divini, eroi e discese agli Inferi", secondo le parole di Platone [nella *Repubblica*]), bensì alla "parola" opportunamente usata, al "discorso". *Mythos* è contrapposto a *ergon*: il "dire" al "fare", ma non nel senso della locuzione moderna, che contrappone una certa vacuità del "dire" alla concretezza del "fare". L'abilità nell'uso di parole eloquenti e l'abilità nell'agire (innanzitutto nell'uso delle armi) sono due qualità integranti che l'educatore di un principe si proponeva di promuovere nel discepolo<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Si vedano: F. RAIMONDI, «Dal mito alla macchina mitologica: politica e intelligenza collettiva in Furio Jesi (1964-1972)», *Essais. Revue interdisciplinaire d'Humanités*, 19, 2023, pp. 1-20; ID., «Furio Jesi: la verità effettuale della macchina mitologica. Verso una scienza della mitologia», *Polemós. Materiali di filosofia e critica sociale*, III, 1, 2022 (2023), pp. 17-38, dedicato agli scritti del 1973.

<sup>2</sup> F. JESI, *Mito* (1973), Macerata, Quodlibet 2023, pp. 93-94.

<sup>3</sup> F. JESI, *La vera terra. Antologia di storici e altri prosatori greci sul mito e la storia*, Torino, Paravia 1974, p. XXI.

<sup>4</sup> Cfr. F. JESI, *Mito*, cit., pp. 9-32.

<sup>5</sup> F. JESI, *La vera terra*, cit., p. 5.



*Mythos* è «parola eloquente», «discorso efficace», indica anche «ordine», «progetto», «piano» e «macchinazione» nel senso di «congiura»; inizia così a significare «parola appropriata», «proposito», una «parola» o un «discorso ver[i]», spesso divini, contrapposti al «vaniloquio»<sup>6</sup>, in cui alle parole non segue nulla. *Mythos* è parola/discorso vero, perché genera effetti: è un *fare*, la cui verità è il realizzarsi di un suo effetto e non la descrizione esatta di qualcosa, rappresentazione di un'idea o di un paradigma (semmai è proprio dal suo inveramento che nasce l'ipotesi di *logos* contrapposto *myhtos*)<sup>7</sup>. *Mythos* è parola/discorso effettuale: l'accostamento al divino ne rafforza la persuasività, ma l'aspetto decisivo, per Jesi, non è la sorgente, bensì la realtà che genera. È così che già nell'antichità *mythos* si ipostatizza e diventa sinonimo di parola «creatrice».

*Mythos* non possiede una genuinità intrinseca, se non per ipotesi, perché è una *techne*: l'unica genuinità sta nella consapevolezza del suo essere parola/discorso che, provocando l'agire umano, genera realtà. Genuinità e *techne* non sono contrapposte in modo manicheo, cioè astratto. Genuino è l'uso di *techne* che non finge il proprio ruolo strumentale: tradursi in un fare e non in un semplice dire. La scienza di questo dire/fare, l'unica possibile per noi moderni, non potrà che essere paradossale: anche cogliesse *logos* in *mythos* sarà traduzione solo logica del processo, impossibilitata a restituirne la commozione, mentre il rifiuto della dicotomia genuino-tecnizzato non impedisce affatto di esperire *mythos* nella consapevolezza dell'inevitabile strumentalità di *techne* per niente marchiata dall'inautenticità heideggeriana. *Techne* politica soprattutto, propria di tutti i critici della strumentalità della tecnica. Ingannatrice è la parola/discorso che finge, intenzionalmente, di non essere *techne* e che mette in atto trucchi per non sembrare ciò che è, vantandosi di saper comunicare qualcosa di autentico, naturale, spontaneo, immediato, addirittura più che umano. Genuine sono le parole/discorsi che non nascondono la propria intenzione d'agire

<sup>6</sup> Cfr. Ivi, pp. 9-10 e Id., *Mito*, cit., p. 23.

<sup>7</sup> Cfr. F. JESI, *La vera terra*, cit., pp. 14-15 e Id., *Mito*, cit., pp. 18-25; cfr. anche Id., *Károly Kerényi II. L'esperienza dell'isola* (1974), in Id., *Materiali Mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Torino, Einaudi 1979, p. 59.

e che, dunque, non fingono d'essere i portavoce, i megafoni o i messaggeri di qualcosa d'ultra-umano, divino, eterno e immortale. La distinzione tra destra e sinistra in quest'ambito non è data dal ricorrere o meno al dire/fare di *mythos*, ma dalla credenza speranzosa in «presenze alleate o tutrici» che possano dar luogo a «epifanie restauratrici»<sup>8</sup> ovvero che il mito sia sostanza trascendente.

2. Sempre nel 1974, Jesi torna sulle differenze tra scienza del mito e scienza della mitologia. Se vi è chi «nega la legittimità dell'espressione "scienza della mitologia"» vi è anche «chi confida nella possibilità di porre la mitologia quale oggetto di scienza, sacrificando deliberatamente il discorso sull'essenza del mito»<sup>9</sup>. In questo solco Jesi situa l'approccio metodologico di Dumézil che implica «l'abbandono della problematica circa l'essenza del mito in sé e per sé e la drastica riduzione dei confini della "scienza della mitologia" ai meccanismi storicamente funzionanti sotto la denominazione "mitologia" (anziché al loro primo motore e all'essenza prima della loro sostanza o della sostanza ipotetica che poteva celarsi dietro di essi)»<sup>10</sup>. Difendendo Dumézil contro le accuse di strutturalismo (di fatto identificato con Lévi-Strauss) e di «filosofia borghese», accusa lanciata dal «sociologismo triviale» e dalla «trivializzazione del marxismo», Jesi giustifica il proprio approccio contro chi voleva «spiegare» il mito per discriminare anche razzialmente i «diversi», «fossero "antichi" o "selvaggi"», o per rimpiangerli come «depositari di verità perdute», mostrando che per Dumézil «i *diversi* possono essere conosciuti o circoscritti senza discriminazione così come senza rimpianto, senza "*Sehnsucht*", [e che] conoscere i *diversi* o almeno circoscrivere i *diversi* – antichi – dev'essere esercizio di conoscenza consapevole dell'amplissimo margine esistente fra tale conoscenza e quella autentica dei "meccanismi" dello "spirito umano"»; a tal fine, «l'unica "scienza della mitologia" disponibile oggi è scienza legittima nella misura in cui esclude dal suo ambito l'essenza del mito e funge da critica verso

<sup>8</sup> Cfr. F. JESI, «Lettera a Giulio Schiavoni, 4 maggio 1970», *Cultura tedesca*, 12, 1999, pp. 174-175.

<sup>9</sup> F. JESI, *Dumézil e la «frangia di ultra-storia»*, introduzione a G. DUMÉZIL, *Ventura e sventura del guerriero. Aspetti mitici della funzione guerriera tra gli indo-europei* (1969), Torino, Rosenberg & Sellier 1974, p. XVIII.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. XX.

gli apprezzamenti presunti dell'essenza-sostanza del mito», perché «ciò che si può oggi studiare è il funzionamento della “macchina mitologica”, non la sua *necessità*, né la sua essenza congiunta con l'essenza della sostanza in cui potrebbe trovarsi il suo primo motore, il suo senso ontologico assoluto: il mito in sé e per sé», e questo perché una «dottrina scientifica non può né intende proporsi altro obiettivo che un modello gnoseologico appropriato ai dati e agli strumenti di conoscenza oggi disponibili»<sup>11</sup>. La scienza disponibile non consente la conoscenza scientifica del mito-sostanza, che va perciò estromesso dal campo d'indagine; ciò che si può affermare scientificamente non è la sua inesistenza, ma solo la nostra impossibilità di conoscerlo. L'ipotesi di una scienza della mitologia deve allora accettare l'esistenza di un divario fra la conoscenza che può produrre e quella dei meccanismi dello spirito umano.

3. Non a caso, nel primo dei due saggi dedicati a Kerényi, scritti nel 1974, Jesi mette in guardia dal feticismo verso i prodotti della macchina mitologica, come i libri ad esempio, che rischiano di trasformare il «mitologo» in un «antiquario» o in un «archeologo»; per Jesi, infatti, c'è «un'affinità profonda tra archeologia e scienza del mito», dato che «la storia cui l'antiquario dedica le sue ricerche è, come lo stato di natura dell'uomo per Rousseau, qualcosa “che non esiste più, che forse non è mai esistito e che probabilmente non esisterà nemmeno in futuro, su cui però è necessario avere giuste nozioni per ben giudicare il nostro stato presente”»; e se, da un lato, «l'archeologia come scienza dell'oggetto, del documento non scritto, della *cosa* antica, si configura come parente stretta della scienza del mito e della bibliofilia, nella misura in cui riscatta la *cosa* dal feticismo economico», dall'altro, rischia di tradursi «in teologia del feticismo dell'oggetto, entro un sistema di rapporti non economici ma metafisici»<sup>12</sup>. Lo stato di natura è l'oggetto di uno scavo archeologico che rischia di precipitare nel feticismo dell'oggetto cercato il quale, perduto o mai esistito, è mito ancor prima che la ricerca cominci. Se il riferimento allo stato di natura

<sup>11</sup> Cfr. *ivi*, pp. XXI, XXIII-XXIV, XXXVIII.

<sup>12</sup> Cfr. F. JESI, *Károly Kerényi I. I «pensieri segreti» del mitologo* (1974), in *Id.*, *Materiali Mitologici*, cit., pp. 44-51 e poi *Id.*, *Che cosa ha veramente detto Rousseau*, Roma, Astrolabio-Ubaldini 1972, pp. 58-83.

come qualcosa di svincolato e indipendente dai rapporti economici salva dall'economicismo altrettanto triviale del sociologismo e del marxismo sopra menzionati, per altro verso consegna l'intellettuale alle amorevoli cure della metafisica, anziché alla scienza. Fuori dalle grinfie dell'economicismo si vive in una «perenne vacanza, una “festa” continua», che però non è festa degli antichi né scienza, ma utopia, come nel *Don Chisciotte* e per questo non ben accetta «nel contesto della società borghese», oppure «accordo col potere», di cui «custodisce il mito» nelle stanze chiuse e polverose della propria biblioteca, come mostra il manzoniano Don Ferrante<sup>13</sup>.

4. Nel 1975 Jesi traduce e introduce un testo di Castaneda, e l'ironia è subito tagliente: «si ha l'impressione che [Castaneda] ritrovi come in uno specchio, nelle dottrine e nelle pratiche dei suoi stregoni, la caratteristica asocialità degli esoteristi europei, il loro individualismo esclusivo, la loro povertà di sensi di solidarietà umana di gruppo, la loro apologia del *potere* personale» come se ci trovassimo di fronte «a uno stregone *indio* che parla come un discepolo di Heidegger, un imitatore di Kierkegaard [o] un seguace di Dilthey»<sup>14</sup>. L'indio don Juan, per sopravvivere

[al]l'urto del potere colonialistico, [...] sembra essere riuscito a recuperare una forma di “potere”, che è congiunta al “sapere”, al “sognare”, al “vedere”, [...] in virtù di un processo che assomiglia molto a quello per cui l'intellettuale “civile” moderno – Benjamin insegna – ha valorizzato, scoperto, o riscoperto, un'aura, una “veggenza”, un “sapere” esoterico, un'“illuminazione”, tali da offrire alla sua interiorità uno spazio di sopravvivenza, un “potere” *auratico*, al riparo del potere politico privo di *aura*, ma anche in intimo contatto con esso<sup>15</sup>.

In realtà, l'indio, dopo aver perso la propria capacità genuina di vedere, che «venne meno *parallelamente alla limitazione della libertà degli indiani*» da parte «del potere dissolvente colonialistico», non ha fatto altro che inventare «un puro mito del “potere” personale, esclusivamente individualistico, asociale, affine ai miti

<sup>13</sup> F. JESI, *Károly Kerényi I*, cit., pp. 48, 51.

<sup>14</sup> F. JESI, *Introduzione* a C. CASTANEDA, *L'isola del Tonal* (1974), Milano, Rizzoli, 1997<sup>8</sup>, p. 6.

<sup>15</sup> *Ivi*, pp. 8-9.

del “potere” *auratico* coltivati dagli intellettuali “civili” del XX secolo»: l’intellettuale civile è così pronto per «anda[re] “a scuola dallo stregone”»<sup>16</sup> e l’indio per fungere da nuovo *maestro*. Anche in questo caso, la *Trennung*, come quella portata dal capitale, è irreversibile; la genuinità del vedere indigeno è persa per sempre e l’indigeno stesso, forse senza saperlo, non fa che mimare e riprodurre il mito del potere che il colonialismo ha incarnato davanti ai suoi occhi, imprimendoglielo nel corpo e nella mente. «Nel mondo degli stregoni di Castaneda [...] la mitologia sembra essersi impoverita o comunque rarefatta fino a comporsi in frammenti spettrali, oggetti di esperienze visionarie in cui ciò che conta è innanzitutto il “vedere”, non l’oggetto della visione» e i materiali mitologici sono sottoposti «a un processo di analisi concettuale» che coincide con la loro «svalorizzazione»:

ess[i] non sono il “sapere”, ma soltanto [ciò che] reca il “sapere”, [...] i “messaggeri” o i “custodi” dell’eternità, non l’eternità stessa. Sembra essersi compiuta una separazione (antimitologica!) fra immagine mitologica e funzione o contenuto di essa: separazione che è tipica, fra l’altro, di certe indagini della scienza della mitologia maturata in Occidente e che è legata alla volontà di *spiegare* anziché di *accettare* la mitologia<sup>17</sup>.

Nella nuova prospettiva epistemologica di Jesi, “accettare” vuol dire essere consapevoli che tale vedere produce effetti reali, che sono i soli a poter essere conosciuti, mentre del fatto che l’apprendista «abbia effettivamente sviluppato in sé facoltà paranormali [...] mancano i dati»: tale “fatto” dunque, «dal punto di vista della nostra scienza (che è l’unico da cui possiamo partire)», non è veri-

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 5, 10.

<sup>17</sup> *Ivi*, pp. 12-13; per l’importanza della differenza tra “vedere” e “visione” si rimanda a *Id.*, *La festa e la macchina mitologica* (1973), in *Id.*, *La festa. Antropologia, etnologia, folklore*, Torino, Rosenberg & Sellier 1977, almeno pp. 182-190. Se “accettare” significa «studiare il materiale mitologico con la consapevolezza che lo studio deve in ultima istanza promuovere l’*accettazione* della mitologia, il “bere alla sorgente” (secondo le parole di Kerényi)», “spiegare”, invece, significa «che lo studio deve trovare compimento nella *spiegazione* delle ragioni per cui il materiale mitologico si è plasmato in determinate forme» (*Id.*, *Mito*, cit., p. 65, ma si vedano tutte le pp. 59-60 e 65-66). In merito: cfr. A. CAVALLETTI, «Mitologia e traduzione», *Polemós. Materiali di filosofia e critica sociale*, III, 1, 2022, pp. 101-121.

ficabile<sup>18</sup>. Jesi accetta, almeno come punto di partenza, la *Trennung* portata dalla rivoluzione scientifica. “Spiegare” non è più *scire per causas*, perché esse non sono conoscibili scientificamente, essendo ignoti i meccanismi dello spirito umano, ma un più realistico *scire per effectus*, che misura gli effetti individuali e collettivi prodotti da chi “vede” o dice di “vedere” e che delinea, almeno a questo punto della nostra indagine, ciò che una scienza della mitologia si propone di essere.

L'indio non si comporta come un discepolo «di Wilamowitz e del “metodo storico”»: ha altri problemi da risolvere. Le «circostanze storiche» hanno «provocato la scomparsa della mitologia genuina e sociale, collettiva degli *indios*», per cui «le immagini mitologiche che originariamente [...] venivano accolte nella loro interezza non suscettibile di alcuna spiegazione [...] si sono rarefatte dinanzi all'imporsi del mito del potere» e alcune «loro prerogative essenziali – essenziali all'atto dell'epifania – sono passate da esse ai depositari del potere» ottenuto mimandole e spacciandole; l'intellettuale civile, che cerca una scorciatoia per il potere, è così pronto per subire l'inganno («*trick*») dello stregone, il quale, con l'imbroglione e il riso, che rinviano alla figura mitologica del «*Trickster*», fa accadere e comunica involontariamente un'«epifania mitologica», che non consiste, come crede l'intellettuale civile, nella trasmissione o nell'esperienza diretta di chissà quale sapere ultra-umano, ma, al contrario, di umanissimo sapere: quello (del) politico. L'inganno del *Trickster*, che come istruttore (del) politico fa pensare alla “golpe” di Machiavelli, è il vero fine ed effetto dell'iniziazione, perché «subire l'inganno significa, per l'apprendista, riuscire a divenire complice di quel mito del potere, cioè attuare l'apprendistato»<sup>19</sup>.

L'ipotesi interpretativa che Jesi propone «si fonda sugli aspetti più verificabili dell'apprendistato di Castaneda, cioè sull'interpretazione storica delle metamorfosi dei materiali mitologici che passano esservi intervenuti» ed è un'ipotesi «già avanzat[a] altrove a proposito della meccanica del “fatto miracoloso”»<sup>20</sup>. Una mecca-

<sup>18</sup> F. JESI, *Introduzione*, cit., p. 14.

<sup>19</sup> *Ivi*, pp. 13-14.

<sup>20</sup> *Ivi*, pp. 14-15. Cfr. inoltre ID., *Mito*, cit., pp. 111-118 per un'analisi più ampia che coinvolge concetti importanti quali «commozione» (*Ergriffenheit*, per

nica, un automatismo, che Jesi spiega come una «“degradazione” o “alterazione”» di un complesso di «connessioni archetipiche»<sup>21</sup> che, inizialmente, era «organico, collettivo e sociale», in quanto complesso «di esperienze e materiali mitologici»<sup>22</sup> condiviso e, dunque, significante, perché formato da «immagini» che corrispondevano a «condizioni biotipiche» e a «situazioni culturali, economiche e sociali», quindi ad «ambienti bio-ritmologici e istituti sociali» ben definiti, ossia a «connession[i] fra due immagini, determinat[e] da un’emozione tale da investire pienamente, con profondità ed evidenza, la psiche umana»; queste connessioni, proprie di epoche «precedenti l’affiorare del principio di causalità»<sup>23</sup>, perdurano tutt’ora, più o meno sbiadite o dimenticate, ma non più significanti a livello collettivo, perché non esistono più gli ambienti bio-ritmologici e gli istituti sociali al cui interno avevano senso: permangono come vestigia a cui la psiche umana può attingere, ma che hanno significato solo per il soggetto che compie l’operazione. Di conseguenza, la degradazione o l’alterazione della loro «oggettività» è causata dall’«ampliamento del [loro] margine di soggettività» e, nello specifico, della soggettività dell’intellettuale civile che, mosso dal suo «esoterismo asociale, individualistico, sorretto dal mito del potere», più si «isola dal suo contesto sociale [più] coltiva il mito del proprio potere» e fa del suo «sistema gno-seologico-visionario [...] il centro dell’esperienza conoscitiva», al punto da «trasforma[re] in “fatto miracoloso” non uno, ma *tutti* gli eventi cui accede la sua esperienza»<sup>24</sup>. La libera connessione tra immagini archetipiche (materiali mitologici e non miti, perché «il mito [...] non contiene in sé un archetipo»<sup>25</sup>), intrise di commo- zione – «un fatto emotivo tale da porre in effetto una potenzialità

usare il termine di Frobenius spesso impiegato da Jesi) e «magia». Sulla prima, cfr. anche A. CAVALLETTI, *Postfazione* a F. JESI, *Mito*, cit., pp. 179-198.

<sup>21</sup> Altro concetto fondamentale su cui non possiamo soffermarci. Cfr. almeno: F. JESI, *Le connessioni archetipiche* (1958) in Id., *La ceramica egizia e altri scritti sull’Egitto e la Grecia (1956-1973)*, Torino, Aragno 2010, pp. 209-217 e Id., *Mito*, cit., pp. 107-113.

<sup>22</sup> F. JESI, *Introduzione*, cit., p. 15.

<sup>23</sup> F. JESI, *Mito*, cit., pp. 112, 116.

<sup>24</sup> F. JESI, *Introduzione*, cit., p. 15.

<sup>25</sup> D. BIDUSSA, *Il vissuto mitologico*, postfazione a F. JESI, *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del ’900* (1967), Milano, Feltrinelli 1995, p. 218.

psichica in rapporto alla determinante fisiologica»<sup>26</sup> – del tutto avulsa dal contesto di una loro significazione condivisa, fa sì che appaiano alla coscienza isolata dell'affamato di miti, e di miti del potere in particolare, esperienze uniche, miracolose, tali da differenziarlo dalla massa di coloro che non vi hanno accesso. L'indio, affermando con insistenza che «imparare a “vedere” è imparare a “potere”», è l'«istruttore ideale» per chi «ha coltivato il mito del potere individuale, asociale, solitario e, spesso, [...] esoteric[o]»<sup>27</sup>; egli, infatti, confermando ciò che il discepolo vuol sentirsi dire, e per cui paga, lo fa accedere all'esperienza del proprio desiderio. Come Creso, re di Lidia, che chiese all'Oracolo di Delfi se fosse il caso di muovere guerra contro i Persiani e che, ricevendo come risposta che se lo avesse fatto avrebbe distrutto un grande impero, dichiarò guerra a Ciro: distruggendo il proprio impero (cfr. Erodoto, *Storie*, I, 53).

L'iniziazione però si compie solo quando l'apprendista stregone realizza «che, di fatto, l'ingannatore, il *Trickster*, è lui», che è lui il «“genio” dell'inganno, [il] “genio” nell'escogitare trucchi», perché è della «sua “ragione”», che si dibatte con «le “incredibili” dottrine e operazioni degli stregoni» e che «si difende dal loro insegnamento», la «responsabilità dell'inganno», la cui necessità, assieme al «ridere e [al]le “buffonerie” degli istruttori», portano Jesi a formulare l'ipotesi «più attendibile e più solidale al complesso dei dati dell'etnologia e della storia o della fenomenologia delle religioni»<sup>28</sup>. Senza negare che le risate dello stregone abbiano funzione «apotropica», Jesi suggerisce che esse abbiano a che fare «con l'“inganno”» sia perché lo stregone è la fonte dell'inganno sia perché egli ride «dell'inganno elaborato dalla “ragione” dell'apprendista»; è qui che «affiora [...] il carattere propriamente iniziatico» e del tutto profano «dell'apprendistato [...] che, paradossalmente, può essere anche un'autoiniziazione», dato che, seppur dislocata in un luogo e in un tempo non più mitologicamente significanti collettivamente, ma solo individualmente, essa torna a essere

contatto del neofita con un personaggio che è presenza mitolo-

<sup>26</sup> F. JESI, *Mito*, cit., p. 110.

<sup>27</sup> F. JESI, *Introduzione*, cit., p. 16.

<sup>28</sup> Cfr. *ivi*, pp. 17-18.



gicamente indifferenziata del “potere”; [e] questa presenza quasi aniconica, priva cioè di “faccia” mitologico-divina o di maschera, rivela la sua qualità arcaicizzante – non arcaica genuina – per il fatto di essere impegnata essa stessa a ridere, a neutralizzare la terribilità del “potere” che pure è suo. Ride anche per gli inganni difensivi elaborati dal neofita, ma a sua volta inganna: deve ingannare, poiché con la peculiarità del ridere e far ridere ha ereditato dal *Trickster* mitologico-divino la funzione dell’inganno. Ma l’ha ereditata come funzione iniziatica e come tale deve ribaltarla sul neofita affinché l’iniziazione si compia: affinché il neofita, durante l’iniziazione, sia egli stesso ingannatore<sup>29</sup>.

Se il mito del potere è che sia sovrana capacità d’inganno, allora iniziazione al potere è impararlo subendolo – il riso è il modo in cui l’inganno entra nell’immaginazione del neofita affamato di sapere esoterico e, attraverso una sorta di *Verneinung*, genera la conferma, da parte del (creduto) maestro e dell’iniziato che ha concluso il suo *itinerarium*, dell’inganno subito/imparato; «la difesa del neofita, [quindi], non è più scoria volitiva, “razionale”, da eliminare, ma [è] prassi, condizione *sine qua non*, esperienza stessa e forse risultato dell’iniziazione: solo se il neofita diviene ingannatore, *Trickster*, come l’inziatore, la sua iniziazione si compie. Solo se diviene se stesso è se stesso»<sup>30</sup> o, per richiamare Nietzsche, solo così diventa quel che è. Che questo sia un tratto antropologico universale Jesi sembra escluderlo, perché è l’intellettuale civile, individuo isolato alla ricerca di un sapere-potere esoterico, colui che impara solo dalle proprie esperienze; senza sottoporsi a questo rito di passaggio, ineludibile per lui solo, mai imparerà che cos’è il potere, perché tale risultato è ottenibile solo esponendosi all’inganno richiesto dalla propria ragione e al riso pedagogico e liberatorio che segue all’autocoscienza di sé.

Saggio intenso che distrugge l’esotismo occidentale, che cerca negli stregoni amazzonici il segreto del rapporto genuino col *Deus sive Natura*, e scava nel funzionamento della macchina mitologica, pur non menzionata, svelando che credere alla necessità di dover essere iniziati ai misteri del potere da qualcuno che si crede possie-

<sup>29</sup> *Ivi*, pp. 19-20.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 20.

da il segreto del potere, e di un potere fuori dal comune, esoterico e per questo potentissimo, come quello dei maghi che affasciano le folle e i loro gerarchi<sup>31</sup>, è iniziazione all'autoinganno della propria ragione e quindi al funzionamento reale della ragione. Non è una questione psicologica: mito-logia (il racconto/discorso del mito) è un rapporto sociale tramite il quale si espongono schemi logico-emotivi di interazione tra biotipo e istituti dell'organizzazione collettiva.

5.1. Sempre nel 1975, anche se uscirà nel 1976, Jesi scrive il testo forse più autocritico della sua produzione<sup>32</sup>, nel quale mette in guardia dal pericolo insito nell'ipotesi della macchina mitologica che, in quanto

modello, [...] assomiglia, almeno in apparenza, a quelli consueti nelle scienze naturali, [perché] deve servire a configurare sia gli oggetti storicamente verificabili sia gli oggetti storicamente ipotetici che stanno sulla tavola della cosiddetta scienza del mito o della mitologia. Configurare quegli oggetti significa metterli in rapporto fra di loro, e fra di loro e l'osservatore, con intento gnoseologico. Ma, nell'ambito dei miti e della mitologia, chi compone un modello rischia sempre di comporre o di combinare fra loro materiali mitologici: di divenire egli stesso mitografo anziché mitologo<sup>33</sup>.

La posizione del mitologo rispetto alla macchina è un problema già emerso in altri scritti: interno, esterno o «ess[o] stess[o] la macchina»<sup>34</sup> è difficile, se non impossibile, determinare la sua posizione, perché il mito è sempre «mito dell'uomo»<sup>35</sup> e il genitivo è soggettivo e oggettivo. Il risultato di tale imprecisata posizione

<sup>31</sup> Il rinvio obbligato è a G. DE FRANCESCO, *Il potere del ciarlatano* (1937), Vicenza, Neri Pozza 2021; per i rapporti tra De Francesco e Mann cfr., nel volume citato, M. DI SERIO, *L'ambiguo incanto dell'illusione: ciarlataneria, medicina e politica in Grete De Francesco*, pp. 16-22.

<sup>32</sup> F. JESI, *Gastronomia mitologica. Come adoperare in cucina l'animale di un Bestiario*, in ID., *Materiali mitologici*, cit., pp. 174-182. «La via della critica – ha scritto Kerényi – ha un valore scientifico soltanto quando è nello stesso tempo autocritica» (ID., *Károly Kerényi II*, cit., p. 55).

<sup>33</sup> F. JESI, *Gastronomia mitologica*, cit., p. 174.

<sup>34</sup> Cfr. F. JESI, *La festa e la macchina mitologica*, cit., p. 196.

<sup>35</sup> Cfr. F. JESI, *Károly Kerényi II*, cit., p. 63 e ID., *Károly Kerényi III. Il «mito dell'uomo»* (1976), in ID., *Materiali mitologici*, cit., pp. 67-80.

è che i materiali mitologici «presentano sempre una tendenza vivissima a farsi modelli, immagini esemplari» cedendo questa loro «qualità [...] al modello che li riunisce tutti»; di conseguenza, «lo strumento gnoseologico che il modello dovrebbe essere diviene esso stesso un materiale mitologico [e] la “macchina mitologica” risulta così *mitologica* perché rientra fra i materiali della mitologia, non perché serva a conoscerli»<sup>36</sup>. Questo funzionamento della macchina mitologica fa tutt'uno con la sua ipotesi scientifica e fa emergere il mito della macchina, che viene a essere, contemporaneamente, causa ed effetto di se stessa, come il mitologo che la usa. Infatti, ricorda Jesi,

il modello “macchina mitologica” [è] un meccanismo che produce materiali mitologici – che produce, cioè, oggetti storicamente verificabili –; meccanismo il quale dichiara, però (senza che necessariamente gli si debba credere), di celare nel suo interno una camera segreta, dalle pareti impenetrabili, in cui ospiterebbe il mito, il suo centro motore invisibile, non verificabile nella storia<sup>37</sup>.

La macchina mitologica, come Jesi affermerà, è anche e nello stesso tempo «macchina antropologica»<sup>38</sup> ovvero il processo (misterioso, perché non conoscibile *per causas*) tramite il quale gli umani producono materiali mitologici che poi credono miti per nascondere il loro esserne i fabbricatori ovvero i loro (in)consapevoli produttori. L'umano fabbrica macchine che, dice, hanno al cuore il mito, perché mosse dal motore invisibile che è il mito stesso. Mentre le macchine, però, come i materiali mitologici, sono verificabili storicamente, il mito non lo è, perché il contenuto del racconto (e non il raccontare stesso) «è di un altro mondo» (*Gv.*, 18, 36). La non verificabilità storica del mito – come ha involontariamente ma sempre mostrato la scienza del mito, punto di partenza per una scienza della mitologia – porta all'ipotesi della macchina mitologica ovvero a ritenere l'umano l'unica fonte del mito, genuino o tecnicizzato, secondo la distinzione di Kerényi, oppure, secondo l'ipotesi di Jesi, frutto di *techne* anche quando viene dichiarato ge-

<sup>36</sup> F. JESI, *Gastronomia mitologica*, cit., p. 174.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 175.

<sup>38</sup> Cfr. F. JESI, *Conoscibilità della festa* (1977), in *Id.*, *La festa*, cit., pp. 15-17.

nuino, ragion per cui “genuina” può essere solo la consapevolezza di questa inevitabile tecnicità, per quanto realizzata in modi e con esiti differenti. Nondimeno, il problema del mito resta, dato che la macchina mitologica può essere ritenuta un materiale mitologico prodotto dal mito. Ipotesi non verificabile, perché inverificabile è l’esistenza del mito-sostanza.

Secondo questo modello, il mito «non è verificabile nella storia, [...] non è predicabile di esistenza o di non-esistenza storica»; Jesi si riferisce al contenuto del racconto (ciò a cui il racconto allude) ovvero al motore nascosto entro le mura impenetrabili della macchina, com’è l’anima nel corpo. Mentre i materiali mitologici sono verificabili storicamente, esistono in quanto racconti che formano «la mitologia o le mitologie», il mito è il presupposto invisibile agente dentro la macchina stessa e, dunque, il vero motore della mitologia, come se fosse la sua fonte ineffabile e inesauribile, senza la quale la macchina stessa non esisterebbe; il vantaggio del modello “macchina mitologica”, secondo Jesi, è quello di «non porre la domanda “che cos’è il mito?”, o almeno di dichiarare questa domanda mal posta, falso problema, poiché non è possibile dire cosa sia l’oggetto che s’annienta da sé quando si dichiara la sua esistenza o la sua non-esistenza»<sup>39</sup>.

La macchina mitologica produce materiali mitologici, così come il modo di produzione capitalistico produce merci e lo Stato leggi: materiali mitologici, merci e leggi, una volta prodotti, ri-producono i loro produttori presentandosi con sembianze di forze estranee, che agiscono in modo autonomo secondo logiche specifiche. Macchina mitologica, macchina capitalistica e macchina sovrana diventano così processi ai quali sembra di non potersi sottrarre, pur essendone autori: la prima postulando l’esistenza di miti, la seconda in forza della logica che regola gli scambi di merci, l’ultima attraverso la necessità che ognuno ceda il proprio *jus in omnia*. Macchine che l’umano costruisce e che lo ri-producono tanto vi è vincolato per sopravvivere: destini. Ricordare che sono solo materiali mitologici, che il capitale è un prodotto storico (Marx) o che il Leviatano è un «dio mortale» (Hobbes, *Leviatano*, II, XVII)

<sup>39</sup> F. JESI, *Gastronomia mitologica*, cit., p. 175.

può servire, ma bisogna tener presente che la dimensione in cui ci dibattiamo è effetto di *mythos*.

In una sorta di esperimento mentale (che, un po' per celia, ricorda quello del gatto di Schrödinger), Jesi dichiara l'impossibilità di stabilire sia l'esistenza sia l'inesistenza del mito, perché se è racchiuso dentro la macchina è invisibile e dunque non si può dire se esista o meno, se invece la macchina fosse aperta esso diventerebbe visibile e verificabile storicamente, apparendo però materiale mitologico e non mito. La sovrapposizione delle due condizioni (morto-vivo) esiste solo dentro la macchina impenetrabile; aprendola si attiverebbe la fiala di cianuro (la storia) che decide per una delle due (morto), perché aprirla significa separare il mito dal guscio (la macchina) che lo custodiva essendone parte integrante. La macchina mitologica è una *black box* che racchiude il mito; di essa non si può vedere l'interno senza distruggerla e distruggerne il contenuto, da essa inseparabile. Il mito può esserci o non esserci, anche se non è possibile verificarlo, solo se la macchina è chiusa, solo se non se ne vede l'interno. Jesi non dice più che il mito è (ci non-è) o non-è<sup>40</sup>, ma che non possiamo sapere né che è né che non-è, perché s'annienta da sé quando se ne dichiara l'esistenza o la non-esistenza (macchina chiusa): se poi la si apre, il contatto con l'aria della storia lo trasforma in polvere (materiale mitologico).

Nonostante questi *caveat*, Jesi non «rinuncia al modello», sebbene sia «qualcosa di mitologico» (o tale da non poter escludere che lo sia) e, dunque, tale da non essere «uno strumento freddo e lucido», impegnandosi però «a ridurre, tanto o poco, il margine d'errore nella sua applicazione» attraverso la messa in evidenza di «alcuni aspetti propriamente gastronomici del funzionamento della macchina mitologica, vista come ricetta per soddisfare nell'ambito della scienza la fame di miti», perché «un modello è sempre qualcosa di molto simile a una ricetta»<sup>41</sup>. Si tratta, allora, di avventurarsi in questi segreti laboratori di produzione e analizzare *input* e *output*.

<sup>40</sup> In merito, mi permetto di rinviare a F. RAIMONDI, «Dal mito alla macchina mitologica...», cit., p. 13.

<sup>41</sup> F. JESI, *Gastronomia mitologica*, cit., p. 175.

«Evocare [la fame di miti] significa collocarsi nel punto di fuga in cui la scienza del mito o della mitologia si annienta da sola»: scienza del mito e scienza della mitologia sono tentativi di rispondere alla domanda sulla sostanza del mito che si differenziano per gli effetti della loro ricerca; il loro punto di fuga è il «punto di apprezzamento storico di un rapporto con il mito che mi figuro – scrive Jesi – come una cerca, non solo *capace* di distruggere, ma *obbligata* a distruggere il suo oggetto: come una crociata che non potrà conquistare il suo Santo Sepolcro senza averlo prima distrutto»<sup>42</sup>.

Strana questa macchina mitologica che conquista solo macerie o un luogo svuotato dall'oggetto che l'aveva messa in moto. Jesi la paragona a una «macchina da guerra che conquista mentre distrugge» e che, proprio per questo, non conquista ciò che desiderava, visto che tale «marchingegno conosce il suo obiettivo annientandolo»<sup>43</sup>. Il mito è il pretesto, l'obiettivo è la macchina. Aprendo la macchina si annienta il mito (il *desideratum*), ma si conosce la macchina (il *desiderare*).

La scienza della mitologia non è un altro nome della scienza del mito, anche se «la stessa “scienza della mitologia” [...] tende a configurarsi essa pure come forma in cavo della scienza di ciò che non c'è»<sup>44</sup>: non però forma in cavo del mito, come la scienza del mito, ma forma in cavo della stessa scienza del mito, che viene così rubricata o come mito essa stessa o come scienza che non c'è. La scienza della mitologia è scienza della “scienza del mito” e lo è proprio perché esamina gli effetti di quest'ultima ovvero, innanzitutto, la produzione di un'ipotetica sostanza del mito e, di conseguenza, gli effetti che tale produzione porta con sé.

Il riferimento alla macchina da guerra non deve ingannare: *Mille plateaux* di Deleuze e Guattari uscirà solo nel 1980. Nell'aprile del 1972, però, Jesi aveva scritto, in qualità di consulente editoriale per la casa editrice Einaudi, una scheda su *L'Anti-Edipe* in cui ne auspicava la traduzione, che uscì nel 1975. È possibile che

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 176.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> F. JESI, *Mito*, cit., pp. 93-94.

l'idea della macchina mitologica abbia qui una delle sue fonti, dato che il primo testo in cui Jesi la impiega, la *Lettura del Bateau ivre di Rimbaud*, è del 1972. Ma ciò che conta è che il testo aveva colpito Jesi sia in quanto «critica della psicoanalisi (di ogni scuola, ma con particolare riferimento a Freud)», sia per almeno altre due ragioni: innanzitutto, per la proposta della non univocità dei «segni [...], il seno, il fallo, la bocca, l'ano ecc.» da considerarsi «entità singole, [...] polivalenti, inserit[e] nel funzionamento delle “*machines désirantes*” dell'inconscio», e poi perché, nel complesso, vi si «potrebbe riconoscere, abbastanza legittimamente, una sorta di junghismo marxista: gli archetipi resi assolutamente polivalenti [...] allo stato di “segni fluidi” che “*vrombissent au fond de l'inconscient*” salvati nella loro presunta ingenuità per salvare con essi una sorta di “uomo naturale”»<sup>45</sup>, ironicamente virgolettato, dato che l'unico uomo naturale è colui che modifica la natura, pure la propria, anche tramite segni. Nel 1972 Jesi aveva già abbandonato l'apprezzamento iniziale per Jung.

5.2. Che i segni non fluttuino liberi nell'inconscio è ricavabile dall'approccio gastronomico con cui Jesi sviluppa la metafora bellica: «aver fame di miti vuol dire prepararsi a mangiare i miti quando deporranno le loro corazze, altrimenti sono immangiabili»; e poiché non le depongono spontaneamente, vanno tolte: «si tratta di sgusciare dei gamberi, già bolliti al fuoco della cerca affinché assum[ano] cuocendo il colore rosso che è l'oggetto vero della nostra fame»<sup>46</sup>. Il mito di cui si ha fame è un gambero bollito e sgusciato e, dunque, lavorato: un materiale mitologico. Che qui operi un riferimento all'equazione di Lévi-Strauss tra «cotto» e «socializzato» non è da escludere, senza che questo implichi l'adesione alle posizioni dell'etnologo belga<sup>47</sup>. Cotto significa socializzato perché un lavoro con tecniche appropriate lo ha reso commestibile. Jesi ironizza anche sul colore rosso: autoironia e avvertenza a coloro che mangiano solo cibi rossi quali veri oggetti della loro fame, perché

<sup>45</sup> Per la scheda completa, si veda A. CAVALLETTI, «Furio Jesi lettore. Mito e militanza per gli editori», *Alias*, supplemento de *il manifesto*, 21 giugno 2006, pp. 20-22.

<sup>46</sup> F. JESI, *Gastronomia mitologica*, cit., p. 176.

<sup>47</sup> Cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *Il crudo e il cotto* (1964), Milano, EST 1998, p. 439, e poi F. JESI, *Mito*, cit., pp. 95-101.

«questo colore rosso è il colore di ciò che è morto e, morendo, assume il colore di ciò che è vivo»<sup>48</sup>. Bollire e sgusciare è conquistare distruggendo: i gamberi vanno lavorati per poter essere mangiati – si possono mangiare anche crudi, ma pur sempre senza carapace – fossero davvero al naturale non sarebbero commestibili. Appetitosi sono i frutti della trasformazione, non il loro essere immacolati.

Il modello “macchina mitologica” è una ricetta il cui tratto antropo-logico prescrive di uccidere i gamberi cuocendoli e sgusciandoli, per renderli appetibili, rossi, il colore assunto da ciò che è morto dopo la sbollentatura. L’operazione avviene nelle cucine, lontano da sguardi indiscreti. Serviti in tavola i gamberi vengono descritti e venduti come freschi, genuini, a chi ignora la preparazione necessaria affinché i nostri palati possano apprezzarne il sapore e i nostri stomaci digerirli. Più si crede al racconto, più si mangia volentieri. La nostra ragione esige l’inganno – siamo oltre l’illuminismo e la rigida dicotomia tra razionale e irrazionale come nel Lukács de *La distruzione della ragione*. La tecnicizzazione è il nascondimento dell’operazione tecnica, la sua negazione e sostituzione con una narrazione che appronti un’apparenza adatta ai nostri desideri quanto i gamberi cucinati lo sono al nostro organismo. Sedotti dalla genuinità, ci nutriamo di tecnica e di bugie, mentre crediamo di mangiare cibi incontaminati, puri, e verità. La loro descrizione nasconde le complesse operazioni necessarie affinché siano preparati a dovere e tende a sostituire per quanto possibile, almeno nell’immaginazione, il naturale al tecnico, come se i gamberi, rossi, saltassero fuori dall’acqua da soli per adagiarsi sul nostro piatto.

La macchina mitologica svolge un doppio compito: far apparire quel che non è per smerciare quel che è; il paradosso è che se non ci venisse raccontato quel che non è non mangeremmo quel che è: «Que serions-nous sans le secours de ce qui n’existe pas?»<sup>49</sup>. La natura dei gamberi, ovvero ciò che ci impedirebbe di mangiarli, è sostituita con la natura prodotta dall’operazione tecnica della macchina mitologica; natura lavorata, in modo fine o rozzo, ma

<sup>48</sup> F. JESI, *Gastronomia mitologica*, cit., p. 176.

<sup>49</sup> P. VALÉRY, *Petite lettre sur les Mythes* (1928), in ID., *Œuvres*, tome I, Paris, Le livre de poche, 2016, p. 710 (e-book).



commestibile.

La tavola imbandita dalla «moderna scienza del mito o della mitologia» ovvero dai «mitologi moderni» ha uno scopo preciso:

avere sulla tavola qualcosa di molto appetitoso, che senza esitare si direbbe vivo, ma che è morto e che, quando era vivo, non possedeva un colore così gradevole. Il colore della vita non è una prerogativa molto frequente di ciò che è vivo. Ciò che è vivo non è sovente molto commestibile per noi, e il colore della vita è ai nostri occhi il colore di quel che mangiamo con viva soddisfazione,

perché è il colore di ciò che, dopo essere stato ucciso, è stato bollito e sgusciato; la socializzazione e la tecnica sono all'opera ancor prima che la preda arrivi in cucina: nella pesca, in questo caso; la macchina mitologica «è una ricetta utile per rendere i materiali mitologici gradevolmente morti, irrorati del colore della vita, squisitamente commestibili, [...] ben morti, ma anche molto appetitosi»<sup>50</sup>, è uno strumento, *Werkzeug*<sup>51</sup>, che media tra umani e natura rendendoli inscindibili. Ciò che è vivo, come ciò che è morto, non è commestibile in sé; commestibile è solo ciò che è morto ma ha il colore appetitoso della vita, rosso: il colore che assume la morte ben cucinata, lavorata a regola d'arte (*techné*).

La «coincidenza quasi perfetta tra le regole che compongono il modello "macchina mitologica" e quelle che compongono un altro modello più celebre, il brano esemplare del *Guide culinaire* di A. Escoffier a proposito della preparazione dei gamberi»<sup>52</sup>, è interessante anche per l'autocritica di Jesi alla propria esposizione, che poteva essere corretta prima della pubblicazione, mentre viene lasciata nella sua versione errata, per mostrare la trappola in cui Jesi stesso è caduto.

I gamberi vanno innanzitutto «ben lavati e castrati», e ciò significa: a) «sottoporli all'acqua del laboratorio, liberarli così del fango delle loro ipostasi storiche, con riserva naturalmente di pas-

<sup>50</sup> F. JESI, *Gastronomia mitologica*, cit., pp. 176-177.

<sup>51</sup> Cfr. F. JESI, *Le postille di Rilke a Die Geburt der Tragödie di Nietzsche* (1975), in Id., *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Rainer Maria Rilke* (1976), Macerata, Quodlibet 2002, pp. 141-144.

<sup>52</sup> F. JESI, *Gastronomia mitologica*, cit., p. 177.

sare più tardi quel terriccio al vaglio filologico», e poi b)

“les débarrasser du boyau intestinal dont l’extrémité se trouve sous le milieu de la queue, ce qui se fait en saisissant cette extrémité avec la pointe d’un petit couteau et en le retirant doucement pour ne pas le briser”. Non solo. C’è di meglio, assai più *d’esprit de finesse*, assai più di *savoir-faire* metodologico, nelle parole di maître Escoffier. Egli precisa infatti che “Laissez dans les mythes, ce boyau risquerait, principalement au moment du frai, de leur donner de l’amertume”. Ed è cosa nota che i miti sono quasi in permanenza “au moment du frai”. Maître Escoffier enuncia ancora un’altra regola aurea della metodologia della scienza del mito. “L’opération de châtrer les mythes”, dice “ne doit pas se faire qu’au dernier moment, et les mythes doivent être mis immédiatement dans la cuisson, sinon leur eau s’échappe par l’orifice de cette blessure, et ils se vident”<sup>53</sup>.

Cosa significhi togliere il budello intestinale ai gamberi/miti e che tale operazione vada compiuta all’ultimo momento, subito prima di cuocerli, altrimenti si svuotano, è detto dopo la precisazione in cui Jesi evidenzia il proprio «errore [...] grave»: non aver osservato la «norma metodologica fondamentale», cioè aver detto «“miti”, là dove avre[bbe] dovuto dire “materiali mitologici”, [...] spiana[ndo così] colpevolmente le mura che [si dovrebbero] sempre innalzare fra il mito, non verificabile nella storia, non predicabile di esistenza o di non-esistenza, e i materiali mitologici, verificabili nella storia, materiali di cui non è dubbia l’esistenza»; il «lapsus» è grave, perché sta a significare che «la qualità mitologica della “macchina mitologica” ha preso il sopravvento e ha prodotto questa ambiguità»; l’ipotesi della macchina mitologia è una trappola a cui è «impossibile sfuggire a lungo»: «il rigore non dura che un mattino»<sup>54</sup>.

Invece di cercare il «motore immobile della macchina» è meglio «guardare da vicino i prodotti, il produttore, [...] i movimenti [...] del produttore immediato», anziché quelli «più misteriosi e dubbi del supposto produttore remoto» – *ecco la scienza della mitologia come scienza degli effetti* – senza focalizzarsi sul «mito o [sul]

<sup>53</sup> *Ivi*, pp. 177-178.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 178.

l'archetipo, non predicabile di esistenza né di non-esistenza, che si può tranquillamente mettere tra parentesi o identificare col vuoto»; meglio concentrarsi sulle «giunture operanti della macchina mitologica», come mostrano le «pagine di un gran chef come Gaston Paris» (il celebre linguista e filologo francese studioso di testi medioevali) che «permettono di studiare *in flagranti* [le] manipolazioni» con cui sono stati cucinati materiali mitologici a consumo della borghesia e dei suoi gusti «maniche[i]»: così, ad esempio, l'«épopée celtique, [...] ben lavat[a] e castrat[a]», tuffata nel «brodo che avevano preparato bollente»,

“morte elle-même en créant sa postérité, n'a pas seulement charmé le moyen âge: la poésie moderne est encore imprégnée de son esprit et lui doit deux de ses éléments essentiels: l'aventure et l'amour, c'est-à-dire la recherche du bonheur sous les deux formes de la supériorité individuelle et de la possession absolue d'un autre être”. Si noti bene: “la supériorité individuelle”, “la possession absolue”. Il Medioevo è molto lontano; vicino, è il borghese del XIX secolo<sup>55</sup>.

Sgusciati e svuotati dei loro organi più intimi e vitali, che li renderebbero amari per i gusti borghesi, i miti (materiali mitologici) vengono cucinati, prima che si svuotino del tutto, per costruire una tradizione da far valere come titolo di una nobiltà non posseduta e fungere da livrea posticcia da ostentare sul palcoscenico della storia, pur essendo del color «rosa della “possession absolue d'un autre être”»; la macchina mitologica è qui all'opera con al centro la sua «camera segreta, che si trova nei sogni e che molto probabilmente è vuota», dalla quale vanno e vengono senza sosta coloro che sembrano «camerieri [...], con vassoi pieni», mentre non sono altro che «cuochi»<sup>56</sup>.

La macchina mitologica è «utile come modello gnoseologico» ma va maneggiata con cura, «poiché traspone al livello del suo inganno meccanico, [...] funzionale, normativo della sua esistenza, l'inganno che Kerényi chiamava la “tecnicizzazione del mito”» e, così facendo, offre «un modello gnoseologico e uno specchio del

<sup>55</sup> *Ivi*, pp. 179-181.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 181.

*nostro* inganno»<sup>57</sup>. Mitizzare la macchina è operazione della borghesia industriale in ascesa, perché significa, ad esempio, cucinare nel brodo di una «mythologie érotique» – «un'automobile da corsa è più bella della Nike di Samotraccia» – le «contradictions historiques» di un desiderio che vede nella «macchina [ciò] che apparentemente salva l'uomo moderno dall'inferno economico», mentre, in realtà, «tutte le virtù di cui la macchina è depositaria [...] coincidono con “les valeurs les plus chères à chaque système capitaliste»<sup>58</sup>. In Jesi non c'è astio né odio per la macchina in sé, ma l'invito a sorvegliare i nostri automatismi, riflessi che una macchina cibernetica potrebbe gestire meglio di un umano, giacché

non può dimenticar niente [e] include nei suoi quozienti di probabilità tutte le informazioni che le pervengono, più di quante un cervello umano possa immaginare. Ma soprattutto: la macchina non ha emozioni, non ha paure o speranze che non fanno altro che disturbare, nessun desiderio riguardo al risultato, lavora secondo la logica pura della probabilità; perciò [...] il robot riconosce la realtà meglio dell'uomo, sa più che noi sul futuro, perché lo calcola, non fa speculazioni e non sogna ma viene guidato dai propri risultati (*feed back*) e non può sbagliarsi; un robot non ha bisogno di presentimenti<sup>59</sup>.

La macchina mitologica è un modello che consente la critica di ogni cricca di spacciatori del mito e anche di alcuni tra coloro che vogliono combatterli; se, da una parte, troviamo reazionari d'ogni sorta, fascisti e nazisti<sup>60</sup>, dall'altra parte, rovinosi scivoloni nella mitizzazione non sono estranei anche alle avanguardie del movimento operaio (cfr. Jesi, *Spartakus*, 1969). Per questa ragione,

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 182.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 179.

<sup>59</sup> M. FRISCH, *Homo Faber* (1958), Milano, Feltrinelli 1960, p. 105.

<sup>60</sup> Cfr. F. JESI, *Il linguaggio delle idee senza parole. Uno studio sul neofascismo e sulla cultura di destra* (1975), in *Id.*, *Cultura di destra* (1979), Roma, nottetempo, 2011, pp. 111-232, di cui non possiamo trattare qui, e in particolar modo i passi in cui, con linguaggio gastronomico, Jesi descrive l'opera di mitizzazione come un'«omogeneizza[zione]»: la preparazione di una «pappa [...] ben digeribile», perché cucinata con «luoghi comuni [...] decantati dal parlare letterario» (p. 164). Si veda anche *Id.*, *Venusberg – Hexenberg – Zauberberg* (1975), in *Id.*, *Materiali mitologici*, cit., 224-252, dove sono stati «adoperat[i] strumenti della scienza della mitologia» (p. 248).

critica e autocritica non possono essere disgiunte e molta cautela è necessaria nel maneggiare la macchina per non farsi involontari diffusori di miti; cautela che può venire solo dall'averne scienza, altrimenti si cadrà nella «società disillusa [che] cercò di ritrovare nella tecnica quel mondo soprannaturale di cui aveva così tanta nostalgia»<sup>61</sup> o, al contrario, ci si troverà esposti alla demonizzazione della macchina che genera «figure determinate e invasate come Achab, capaci di presentarsi come campioni della rivolta umana contro la civiltà delle macchine e del denaro, m[entre] alla prova dei fatti [sono] i suoi più ciechi e fedeli servitori»<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> G. DE FRANCESCO, *Il potere del ciarlatano*, cit., p. 262.

<sup>62</sup> G. MARIANI, C.R.L. *James, Moby-Dick e la Guerra Fredda*, in C.R.L. JAMES, *Marinai, rinnegati e reietti. La storia di Herman Melville e il mondo in cui viviamo* (1953), Verona, ombre corte 2023, p. 209.