

FURIO JESI.
TRA STORIA E NATURA

di
Francesco D'Achille

*Die Sagen, die der Erde sich entfernen, / Vom Geiste, der gewesen ist
und wiederkehret, / Sie kehren zu der Menschheit sich, und vieles
lernen / Wir aus der Zeit, die eilends sich vergehret.*¹

*Wer sich Quelle ergießt, den erkennt die Erkennung*²

L'opera di Furio Jesi sembra rivelare allo studioso che la avvicina una «dimensione inaccessibile ed estranea»³. È, forse, la «tecnica di composizione critica di dati e dottrine, fatti reagire tra loro, il cui modello metodologico si trova nella formula del conoscere per citazioni»⁴ ipotizzata da Walter Benjamin, a rappresentare la prima pietra di inciampo per una lettura feconda dei suoi densissimi testi. Tuttavia il problema dell'espressione all'interno di un pensiero labirintico come quello di Jesi, non è in grado, da solo, di assolvere il ruolo di capro espiatorio dell'intrinseca difficoltà di lettura che accompagna i suoi scritti. La complessità della sua opera risiede non solo nel fitto del procedere a spirale dei suoi interventi, quanto nell'eterogeneità delle prospettive che ispirano il suo metodo e nell'inafferrabilità costitutiva del suo oggetto teorico privilegiato, quella «scienza del mito» che nelle sue parole è «scienza di ciò che non c'è»⁵. La dimensione paradossale che caratterizza l'ambito e l'oggetto teorico della scienza del mito pare essersi proiettata negli scritti jesiani in una modalità così pervasiva da costringere colui che li affronta e vuole comprenderli ad applicare gli stessi scrupoli, la stessa *scepsi* che l'autore torinese *ci* ha posto di fronte come modello del suo operare. Così scrive Jesi in *Mito*:

La difficoltà di circoscrivere ambito e oggetto dello studio del mito, fa sì che le nostre possibilità di conoscere scientificamente l'oggetto indicato dalla parola 'mitologia' coincidano con la necessità di cogliere i diversi approcci a quell'oggetto, nella loro tensione dialettica. L'unica rigorosa scienza del mito che sia alla portata dell'uomo moderno è in realtà una scienza della presunta 'scienza del mito': una scienza che studi i diversi approcci e i diversi modelli gnoseologici posti in atto nei confronti di ciò che è stato chiamato 'mito'.⁶

In base a queste osservazioni, per guadagnare un accesso al pensiero jesiano, ho ritenuto necessario porre nella loro «tensione dialettica», alla luce del rapporto tra «natura e storia», i principali approcci e

¹ «Le leggende che lasciano la terra/ dello spirito che è stato e farà ritorno/ all'umanità si rivolgono, e bene lo impariamo/ dal tempo che si consuma rapidamente», F. Hölderlin, *Der Herbst*, in FRIEDRICH HÖLDERLIN, *Le liriche*, Adelphi, Torino 1977, p. 842.

² «Chi si spande come una fonte è conosciuto dalla conoscenza», R. M. RILKE, *Sonetti a Orfeo. Monumento funebre alla memoria di Wera Ouckama Knopp*, II, 12, v.9 cit., in C. G. JUNG, K. KERÉNYI, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Boringhieri, Torino 1972.

³ Sul concetto di «inaccessibilità» in Jesi si veda A. ANDREOTTI, *L'anello di Gige. La macchina mitologica o l'invisibilità del mito*, p. 11. In M. AMADÒ, *Strana presenza*, Aspasia ed. S. Giovanni in Persiceto (BO) 1997, pp. 151-164: «Per Jesi il concetto di inaccessibilità del mito serve per ricordare l'impossibilità di una sua comprensione, per quanto sia narrabile attraverso appunto la mitologia. In questo senso la «scienza del mito» è scienza, ma solo se per scienza si intende l'«esercizio del conoscere il bordo storico dell'inconoscibile»».

⁴ F. JESI, *Mito*, Mondadori, Milano 1980 (1 ed. Isedi, Milano 1973), p. 8.

⁵ Ivi, p. 35.

⁶ Ivi, p. 40.

modelli conoscitivi che l'autore torinese ha fatto interagire nella costruzione del suo metodo critico. Tenterò, quindi, di sviluppare quest'analisi partendo dagli approcci conoscitivi degli autori che indubbiamente hanno avuto un influsso determinante sul pensiero jesiano: Walter Benjamin e Karol Kerényi.

Per quanto siano innumerevoli i riferimenti a questi due autori all'interno della sua opera, sono rari i momenti teorici nei quali i due vengono citati e fatti lavorare insieme apertamente. Uno di tali luoghi sembra rintracciabile nel paragrafo 3 del saggio, dai toni fortemente autobiografici, *Scienza del mito e critica letteraria*⁷. In questo paragrafo Jesi individua l'ostacolo che si frappone alla «verifica della legittimità scientifica della scienza del mito» nella concreta «difficoltà di configurare in modo relativamente unitario e omogeneo il suo stesso oggetto: il mito, la mitologia»⁸. Il contributo teorico da cui l'autore torinese prende le mosse per tematizzare tale «difficoltà» è il saggio di Karol Kerényi che fa da introduzione ai *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*⁹, *Origine e fondazione della mitologia*¹⁰. Kerényi apre il suo saggio citando i passaggi del celebre “encomio della mitologia” schellinghiano:

Le [...] grandi creazioni mitologiche dovrebbero far capire all'uomo d'oggi come egli si trovi [...] di fronte ad un fenomeno [la mitologia, n.d.a.] che “per profondità, durata e universalità è paragonabile soltanto alla natura stessa”¹¹.

Il mitologo, dopo questa affermazione, specifica che «chi veramente volesse far conoscere le mitologie, non dovrebbe dapprima appellarsi a considerazioni e giudizi teorici», nemmeno alle parole di Schelling, sottolineando poi, enfaticamente, la difficoltà per l'uomo moderno di approcciare in modo autentico il rapporto con la mitologia: «bisognerebbe prendere e bere la pura acqua della sorgente perché questa ci compenetrasse e potenziasse le nostre latenti velleità mitologiche»¹². Resta tuttavia significativo che le parole di Schelling citate da Kerényi vengano ripetute anche da Jesi per ben due volte nel giro di poche frasi all'interno del suo saggio. Ancor più significativo il dato che siano proprio queste “parole” ad introdurre nello svolgimento del testo un lungo riferimento al *Compito del traduttore* di Walter Benjamin:

Le parole di Schelling aprono la via ad una *reductio ad unum* dell'oggetto della scienza della mitologia, che prevede presto o tardi l'identificazione della mitologia con un particolare linguaggio, il quale “per profondità, durata e universalità è paragonabile soltanto alla natura stessa”. In tempi più recenti, Walter Benjamin, specialmente nel suo saggio sul *Compito del traduttore*, ha dato la formulazione più precisa di quel che si deve pensare quando si intende la mitologia come linguaggio, ma nello stesso tempo ha sottratto alla mitologia-linguaggio la possibilità di essere oggetto di una scienza che non sia teologica: “ogni affinità metastorica delle lingue consiste in ciò, che in ciascuna di esse, presa come un tutto, è intesa una sola e medesima cosa, che tuttavia non è accessibile a nessuna di esse singolarmente, ma solo alla totalità delle loro intenzioni reciprocamente complementari: la pura lingua”. Questa “pura lingua” [...], questa “totalità delle intenzioni reciprocamente complementari”, di tutte le lingue, è una sorta di mitologia unica – ma qui possiamo azzardarci ad usare la parola “mito”: è dunque una sorta di mito unico, di cui tutti i materiali mitologici sono “intenzioni reciprocamente complementari” e di cui tutto il *movimento* (secondo le parole di Kerényi) è il gioco di quelle “intenzioni”¹³.

⁷ F. JESI, *Scienza del mito e critica letteraria* in F. Jesi, *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Reiner Maria Rilke*, Quodlibet, Macerata 2003, pp. 21-50, (I ed. D'Anna, Messina-Firenze 1976).

⁸ Ivi, p. 43.

⁹ C. G. JUNG, K. KERÉNYI, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, op. cit..

¹⁰ K. KERÉNYI, *Origine e fondazione della mitologia*, in *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, op. cit., pp. 12-41.

¹¹ Ivi, p. 13.

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem, [corsivo mio].

Questo riferimento al *Compito del traduttore* di Benjamin che nel saggio jesiano si apre con le parole di Schelling citate da Kerényi e si chiude con un altro rimando al mitologo ungherese, sembra rappresentare in modo emblematico quella «strumentalizzazione delle citazioni, che divengono schegge interagenti»¹⁴ costitutiva del movimento di pensiero di Jesi. Tale interazione tra citazioni mostra tutto il suo significato se poniamo in rapporto diretto il riferimento al *Compito del traduttore* con la descrizione del “movimento” del “mitologema” rintracciabile in *Origine e fondazione della mitologia*:

Esiste un materiale particolare che determina l'arte della mitologia: un'antica massa di materiale tramandata in racconti ben conosciuti che tuttavia non escludono ogni ulteriore modellamento, - “mitologema” è per essa il migliore termine greco, - racconti intorno a dèi, esseri divini, lotte di eroi, discese agli inferi. La mitologia è il movimento di questa materia: qualcosa di solido e tuttavia mobile, materiale e tuttavia non statico, bensì suscettibile di trasformazioni¹⁵.

L'accostamento dei due riferimenti ci permette di individuare, anche se in modo sommario, un punto di convergenza tra lo scritto di Kerényi e quello di Benjamin. Ciò che sembra accomunare i due autori è, innanzitutto, un certo modo di cogliere la vitalità, la plasticità, il “movimento” appunto dei contenuti spirituali. Centrale al di là delle modalità espressive sembra essere il dato fondamentale, per Jesi, che entrambi gli autori pensino tale “movimento” sia quello della “pura lingua”, sia quello del “mitologema” come un “movimento” essenzialmente umano. Il testo jesiano continua mettendo in luce, però, una sorta di precedenza teorica, carica di significato, della prospettiva di Benjamin su quella di Kerényi:

Una costruzione di pensiero filosofico, anzi propriamente teologico, si è sostituita così, come circoscrizione di un *mito unico* ad un risultato di indagine storica [...] Benjamin ha tradotto l'*aretologia* schellinghiana in teologia della «pura lingua». Ma Benjamin [...] ha riconosciuto nella teologia, paradossalmente, l'unica vera scienza profana. Se nella tradizione mistica ebraica, che sta alle spalle di Benjamin, il *mito unico* come *pura lingua era* “cosa degli dèi”, che gli uomini devono *studiare*, in Benjamin esso diviene per eccellenza “cosa degli uomini”: il compito del traduttore – secondo il titolo del suo saggio – è di fatto il compito per eccellenza dell'uomo in quanto essere dotato di lingua: le accezioni epifaniche del mito unico sono, per gli uomini, le uniche occasioni storiche di “fare del simboleggiante il simboleggiato, riottenere – nel movimento linguistico – foggiate la pura lingua”. Questo punto di tensione, che confina con il paradosso, tra la *qualità teologica* dell'approccio al mito unico, e la *profanità* obbligata di ogni approccio teologico, è nel caso di Benjamin un caratteristico re-taglio della tradizione mistica ebraica (*tradurre* e *studiare* divengono equivalenti; studiare il “movimento” linguistico è *tradurre* veramente, “riottenere foggiate la pura lingua”, con tutto il privilegio dello *studiare* nella tradizione ebraica). Ed è questo il punto in cui il rapporto tra Kerényi e Carl Gustav Jung si colloca sotto la luce più forte: quella che proviene dall'impostazione stessa del problema “teologia profana”¹⁶.

L'ultimo inciso sembra rivelare in modo ancor più nitido la vicinanza (almeno rispetto a questo tema) delle posizioni di Kerényi¹⁷ con quelle di Benjamin, e sembra specificare il ruolo centrale che Jesi assegna ai due autori all'interno del suo pensiero. A differenza di Jung, per Kerényi un “archetipo” non è

¹⁴ F. JESI, *Mito*, op. cit., p. 8.

¹⁵ K. KERÉNYI, *Origine e fondazione della mitologia*, p. 14.

¹⁶ F. JESI, *Scienza del mito e critica letteraria*, in *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Reiner Maria Rilke*, op. cit., p. 45.

¹⁷ Anche Kerényi aveva approcciato il rapporto con la mitologia da un punto di vista “teologico”: «Della recente mitologia scientifica, di questa disgregazione del mito in linguaggio e leggenda senza contenuto spirituale, so qualcosa. W. F. Otto, unica eccezione tra i filologi, è piuttosto teologo (nel significato fondamentale della parola) che mitologo, e il mio passo decisivo di dieci anni fa portava appunto alla “teologia” nel senso indicato», K. KERÉNYI, lettera a Th. Mann, 24 dicembre 1938, *Romanzo e mito. Un carteggio*, il Saggiatore, Milano 1960, p. 71.

una forma di rappresentazione a-priori e trans-storica, ma «un'immagine dell'esistenza umana»¹⁸. Per l'autore ungherese la mitologia va compresa «come divenire cosciente da parte dell'uomo del suo essere intrecciato», del suo «essere fuso» [*Verwobenheit*]¹⁹, con ciò che lo circonda.

In questa prospettiva il mito è sempre mito dell'uomo. L'impostazione del problema della “teologia profana” operata da Benjamin permette, dunque, di comprendere ed esplicitare anche la differenza sostanziale che vige tra le posizioni teoriche di Kerényi e quelle di Jung. Per Jesi, in sintesi, Benjamin e Kerényi orientano il loro sforzo di comprensione del “sacro” avvalendosi di una prospettiva essenzialmente “profana”. Essi, anche se a partire da posizioni radicalmente differenti, come si potrà vedere addirittura antitetiche, non pensano il mito alla maniera di quei rappresentanti della “destra” della *Bachofen-Renaissance* che attraverso una lettura misticcheggiante della storia aprirono la strada al turpe sodalizio dello spirito con il *Terzo Reich*²⁰. I Klages, i Dacqué, i Baeumler, anche se con sfumature teoriche differenti, pensarono a partire da Bachofen, il mito come una “sostanza” avulsa dall'agire storico dell'uomo, come un'entità che plasma e dirige il destino dell'umanità, non videro mai in esso un potenziale proprio dell'uomo. Non sembra, dunque, un caso se i nomi di Benjamin e Kerényi compaiono insieme nel saggio introduttivo alla traduzione di Jesi del *Matriarcato* di Bachofen, apparso postumo con il titolo *I recessi infiniti del «Mutterrecht»*:

Dar retta a Bachofen anche su un solo punto, di quelli fondamentali, e anche “contro Bachofen”, significa esporsi continuamente al rischio di mettere il piede su un terreno in apparenza solido, di fatto disseminato di buche e di trappole. - Ma altrettanto rischioso ci sembra l'atteggiamento di chi, come Kerényi, come lo stesso Benjamin, tendeva a recuperare in Bachofen il presupposto di un nuovo umanesimo, di una scienza dell'antichità, del passato *tout court*, che fosse “scienza di ciò che mette conto di sapere”. Bachofen è stato fino in fondo il cultore di una singolare religione, presente anche se non organizzata nella cultura europea dei secoli scorsi. Solo se si affrontano le sue opere come *excerpta* dei libri sacri di quella religione, come pagine inquinate in ogni riga da quella religiosità, si va sul terreno relativamente sicuro, o si è in grado almeno di non cadere nelle trappole²¹.

Benjamin e Kerényi vedono in Bachofen «il presupposto di un nuovo umanesimo, di una scienza dell'antichità, del passato *tout court*», ma agli occhi di Jesi questa prospettiva rischia di costituirsi su un terreno scivoloso e pieno di insidie. L'atteggiamento critico dell'autore torinese nei confronti dei due trova una più chiara delucidazione in quella che a tutti gli effetti doveva essere la prima versione del saggio introduttivo alla sua traduzione del *Mutterrecht*. Il saggio pubblicato anch'esso postumo a cura di Andrea Cavalletti, intitolato *Bachofen e il rapporto con l'antico*, presenta a differenza della posizione lapidaria che abbiamo posto in evidenza, un atteggiamento teorico che appare complessivamente più calibrato. Ciò che soprattutto di questo saggio interessa la nostra analisi è la differenza di prospettiva con la quale vengono affrontate le posizioni di Benjamin e Kerényi nei confronti di Bachofen. Tanto più importante, dunque, seguirne i passaggi centrali per mettere a fuoco la distanza teorica tra i due e il conseguente atteggiamento di Jesi. Come ha posto in evidenza Cavalletti, quella che sarebbe dovuta essere la prima versione dell'introduzione alla traduzione del *Mutterrecht* di Bachofen:

¹⁸ F. JESI, *Scienza del mito e critica letteraria*, in *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Reiner Maria Rilke*, op. cit., p. 45.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ F. JESI, *Bachofen e il rapporto con l'antico*, (1973) in F. JESI, *Bachofen*, a cura di Andrea Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 44.

²¹ F. JESI, *I recessi infiniti del «Mutterrecht»* (1973), in J. J. BACHOFEN, *Il matriarcato. Ricerca sulla ginecocrazia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*. Tomo I, a cura di Giuliano Schiavoni, Einaudi, Torino 1988, pp. XXXIV-XXXV. (Trad. di Furio Jesi e Giuliano Schiavoni)

non solo fa apparire l'introduzione finora conosciuta come una versione minore, ma rappresenta uno dei vertici della scrittura jesiana, costruito secondo uno straordinario intreccio in cui alla voce di Bachofen si uniscono quelle dei suoi interpreti. Benjamin, Ludwig Klages, e Edgar Dacqué, e poi quella dei mitologi più vicini a Jesi, Kerényi e Dumézil. Se nella versione già pubblicata Jesi sembra prendere le distanze dal saggio di Benjamin su Bachofen, o almeno dichiara che ci si deve guardare dal cadere nell'attraentissima trappola delle pagine di Benjamin, qui la strategia interpretativa si fa [...] particolarmente complessa e sottile proprio nei confronti di Benjamin²².

La cornice teorica di questo saggio magistrale è quella del *Kampf* sulla *Symbolik* di Creuzer. Il tema scelto permette a Jesi di fare convergere in un unico ambito di riflessione le problematiche che lo avevano accompagnato in lunghi anni di studio. Tra questi temi spiccano principalmente i rapporti vigenti tra «simbolo e allegoria, tra natura e storia»²³, letti e articolati alla luce delle funzioni proprie del mito così come erano state formulate prima da Creuzer e poi da Bachofen. Questi temi impegnano la strategia compositiva di Jesi che mobilita, esplicitandole, le posizioni di Benjamin, di Kerényi, di Dumézil nei confronti di Bachofen, contrapponendole a quelle della “destra” della *Bachofen-Renaissance*.

Il gioco delle citazioni all'interno del saggio illumina in maniera dirimente la differenza di ruolo e di portata che le posizioni di Benjamin assumono sempre più dopo la rottura con Kerényi avvenuta alla fine degli anni sessanta²⁴. Se è vero che entrambi gli autori nei *Recessi infiniti del «Mutterrecht»* vengono insieme criticati, in quest'altra versione è soprattutto Kerényi che appare il più vicino alle posizioni di Bachofen. Scrive Jesi:

Partendo da posizioni molto separate, custodendo posizioni molto separate e talvolta incompatibili fra loro, Kerényi e Dumézil sono stati però ambedue avversari di chi giudicava le opere di Bachofen poco più di una curiosità storico-letteraria [...] Va detto innanzitutto che Kerényi è senza dubbio il più “bachofeniano” dei due: questo non tanto perché egli abbia subito in modo determinante l'impronta di Bachofen, quanto perché [...] giudicò indispensabile e capitale per uno studioso moderno prendere posizione rispetto a Bachofen²⁵.

Oltre a questo breve inciso, vi è un altro passaggio molto significativo:

Ciò che Kerényi rimprovera a Creuzer, è la mancanza della consapevolezza che il mito sia innanzi tutto esperienza ermetica compiuta dall'uomo, discorso segreto dell'uomo circa le cose dell'universo, e tale da coinvolgere l'esperienza umana del divino e al tempo stesso dell'infero “*Gott und Hölle*”. Ciò che [...] Kerényi vede mancare in Creuzer, egli lo ritrova in Bachofen, la cui grandezza gli appare innanzitutto dovuta all'essere consapevole dell'entelechia come presupposto dell'ἐρμηνεία, “sia nel senso puramente mitico, sia in quello meramente umano”. Nel caso di Bachofen, egli vedeva l'entelechia attuarsi lecitamente in “pensieri segreti” non più nel caso dell'umanista di oggi²⁶.

Kerényi, secondo Jesi, vede nella figura di Bachofen un modello di riferimento nel *Kampf* contro la filologia accademica à la *Wilamowitz*. Allo stesso tempo però, Jesi sembra porre una netta distanza dalle posizioni di quello che un tempo era stato il suo maestro: «La vera “filologia borghese” non è soltanto quella à la *Wilamowitz*, ma anche, in eguale misura, quella à la *Kerényi* o, proprio per più esatta corrispondenza cronologica à la *Bachofen*»²⁷. Lo stesso discorso non può essere fatto in nessun modo per Benja-

²² A. CAVALLETTI, *Conoscibilità di Bachofen*, in F. Jesi, *Bachofen*, op. cit., p. X.

²³ Ivi, p. XXX.

²⁴ Su questo tema si veda anche E. MANERA, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci, Roma 2018, p. 48.

²⁵ F. JESI, *Bachofen e il rapporto con l'antico*, op. cit., pp. 15-16.

²⁶ Ivi, p. 18.

²⁷ Ivi, p. 52.

min. In questi passaggi la strategia di Jesi nei confronti dell'autore berlinese sembra affermarsi in modo dirimente:

Nella visione di Benjamin Bachofen era giunto a profondità altrimenti inaccessibili della conoscenza dell'antico, proprio perché nel rapporto degli antichi con la morte aveva riconosciuto, e vissuto, il fondamento di ogni soluzione di continuità entro il ritmo chiuso dei *saecula* che articola l'esperienza borghese della storia. La tomba è il primo e l'unico terreno di proprietà recintata che risulti relativamente legittima, se la proprietà è, e non è altro che, espressione giuridica della presenza della morte entro la vita, essa non può fondare una sequenza di *saecula* [...] ininterrotta [...] poiché non corrisponde ad una relazione dialettica perenne ed essenziale fra morte e vita, bensì a una società che di per sé promuove continue aggressioni della morte contro la vita, fondandosi appunto sulla proprietà: sulla tomba. [...] Bachofen - agli occhi di Benjamin - indica implicitamente e profeticamente la transitorietà della società borghese, ponendola di fronte ai simboli (di morte) cui essa si riferisce. [...] la *storia borghese* della società borghese affiora in effetto dalla natura come speculazione su di un *vacuum* reso tale dalla estraneità intrinseca dei simboli ai rapporti istituiti con essi dalla "Symbolik" borghese auto-fondantesi. La natura resta muta ed estranea: è, in questa prospettiva, un'oscurità da cui si spera vanamente di trarre forze di fondazione sociale, perenne, e da cui giungono come da uno specchio conferme di perenne precarietà. [...] Mentre la destra della *Bachofen-Renaissance* volle cogliere in Bachofen un domani assoluto, alimentato da un presente assoluto, Benjamin volle coglierli simmetricamente all'opposto lo ieri assoluto (della società borghese) di là dal quale si apre il domani assoluto (del non essere borghese delle società future)²⁸.

Per quanto radicale, la posizione di Kerényi nel *Kampf* non può assolutamente essere equiparata a quella di Benjamin. Quest'ultimo vede in Bachofen «una profezia della morte della società borghese», l'altro lo riconosce, invece, come baluardo di una filologia che seppure è in radicale opposizione alla filologia "accademica" à la *Wilamowitz* resta tuttavia "borghese". La differenza radicale che corre tra le due posizioni non può, però, essere ridotta solo a questi termini, essa va compresa esplicitando le specifiche prospettive nella quale si esprime maggiormente.

Nella chiusa del lungo riferimento sopra citato si è posto in evidenza come, secondo Jesi, che legge criticamente il saggio di Benjamin su Bachofen, «la storia borghese della società borghese» si costituisca attraverso la "speculazione" sui simboli inattingibili di «una natura resa come un *vacuum*» e dall'oscurità della quale si cerca di trarre forze di fondazione sociale. Se "la storia borghese" della "società borghese" si costituisce su una speculazione resa possibile dallo svuotamento dei contenuti inerenti la natura, se la filologia borghese non è solo quella à la *Wilamowitz*, ma anche quella à la *Bachofen* e à la *Kerényi*, non risulta, forse, implicitamente che anche il mitologo ungherese, in quanto "filologo borghese", nella prospettiva di Jesi, sia il portatore di una visione che cede in qualche modo a questo tipo di fascinazione nei confronti della "natura"? Non sembra una domanda peregrina. Per rispondere a tale quesito è necessario affrontare in modo diretto il nucleo della posizione antitetica che indica la differenza vigente tra le prospettive dei due autori. Scrive Benjamin nel suo saggio su Bachofen:

Il mondo antico considera la morte sempre in rapporto di un più o di un meno in confronto alla vita. Lo spirito dialettico di una tale concezione è stato eminentemente quello di Bachofen. Si può persino dire che la morte è stata per lui la chiave di ogni conoscenza, conciliando i principi opposti nel movimento dialettico. Così egli diventa il mediatore prudente fra natura e storia: con la morte ciò che è stato storico ricade finalmente nel dominio della natura; ciò che è stato naturale, ricade nel dominio della storia. Niente di strano quindi nel vedere Bachofen evocarle insieme in questa profes-

²⁸ Ivi, pp. 45-46.

sione di fede goethiana: “la scienza naturale di ciò che è divenuto è il grande principio sul quale riposa ogni conoscenza autentica e ogni progresso”²⁹.

Anche Cavalletti in *Conoscibilità di Bachofen* cita questo passaggio:

Tra profondità naturali del simbolo e ragioni allegoriche della storia, Bachofen “è innanzitutto l'uomo del compromesso”. Questa frase è la *pointe* del saggio di Jesi. La sua versione interlineare si legge nel testo classico di Benjamin, appartenente al passato: Bachofen è “*en fin de compte le médiateur prudent entre la nature et l'histoire*”³⁰.

Bachofen come chiarisce Cavalletti è «per Jesi l'attore di una “chiamata in giudizio” che è al tempo stesso “difesa della sua società”, uomo del compromesso di cui è consueto, e a volte lecito, diffidare»³¹. L'autentica mediazione tra “natura e storia” è, invece, quella che Benjamin esplicita in un altro suo breve testo, *Idee eines Mysteriums*. Le prime parole recitano così: «Rappresentare la storia come un processo nel quale l'uomo in veste d'avvocato della *muta natura* sporge insieme querela [*Klage*] contro la creazione e contro la mancata venuta del Messia promesso»³². Il termine '*Klage*' nella lingua tedesca assume un'ambivalenza semantica determinante, può significare tanto 'querela', quanto 'lamento'. In questo testo di Benjamin il termine '*Klage*' stringe in *solidarietà* uomo e natura. La “querela” la sporge l'uomo, ma il “lamento” è della “natura”. Questo breve rimando indica in modo tanto lampante quanto determinante il rapporto tra “storia e natura” concepito da Benjamin. La storia diviene “un processo” nel quale l'uomo *insieme* alla “natura muta”, sporge “querela” contro la creazione per la mancata venuta del *Messia*, per la mancata redenzione. Il tema della “natura muta” è già affrontato e descritto da Benjamin nel suo testo giovanile *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*:

La vita dell'uomo nel puro spirito linguistico era beata. Ma la natura è muta. Si può bensì avvertire chiaramente, nel secondo capitolo della Genesi, come questa natura muta, nominata dall'uomo, diventasse anch'essa beatitudine, benché di grado inferiore. [...] Ma dopo la caduta, con la parola di Dio che maledice il campo, l'aspetto della natura si trasforma profondamente. Comincia ora l'altro suo mutismo a cui alludiamo parlando della profonda tristezza della natura, È una verità metafisica che ogni natura prenderebbe a lamentarsi se le fosse data la parola. [...] L'incapacità di parlare è il grande dolore della natura (e per redimerla è la vita e la lingua dell'uomo nella natura, e non solo, come si suppone, del poeta), Secondo, quella proposizione dice che essa si lamenterebbe. Ma il lamento è l'espressione più indifferenziata, impotente della lingua, che contiene quasi solo il fiato sensibile; e ovunque solo un albero stormisce, echeggia insieme un lamento³³.

Se è vero, come afferma Cavalletti che Jesi nella primavera del 1973 non doveva aver letto *Idea di un mistero*³⁴, pubblicata da Scholem solo due anni dopo, è altrettanto vero però che, invece, aveva letto lo scritto giovanile benjaminiano appena citato. Nel saggio *Bachofen e il rapporto con l'antico*, infatti, come abbiamo già potuto vedere, vi è un riferimento proprio alla “natura muta” che recita così: «La natura resta

²⁹ W. BENJAMIN, J. J. *Bachofen*, in *Opere complete di Walter Benjamin, Scritti 1934-1937*, Vol VI, a cura di Enrico Ganni, Einaudi 2008, p. 226.

³⁰ A. CAVALLETTI, *Conoscibilità di Bachofen*, op. cit., pp. XXIX-XXX.

³¹ Ibidem.

³² W. BENJAMIN, *Idee eines Mysteriums*, in *Gesammelte Schriften*, II, 3, 1980, p.1153, cit. in A. Cavalletti, *Conoscibilità di Bachofen*, p. XXVIII, [corsivo mio].

³³ W. BENJAMIN, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Opere di Walter Benjamin, Scritti 1906-1922*, vol.1, Einaudi, Torino 2008, p. 293.

³⁴ A. CAVALLETTI, *Conoscibilità di Bachofen*, op. cit., p. XXIX.

muta ed estranea: è, in questa prospettiva, un'oscurità da cui si spera vanamente di trarre forze di fondazione sociale, perenne, e da cui giungono come da uno specchio conferme di perenne precarietà»³⁵.

In riferimento al saggio giovanile di Benjamin, l'affermazione di Jesi secondo la quale «la storia borghese della società borghese affiora in effetto dalla natura come speculazione su di un *vacuum*» dove la «natura resta muta ed estranea» sembra voler esprimere la necessità, per gli autori borghesi, di trattare la natura come “*vacuum*” proprio «al fine di poterne trarre fuori forze di fondazione sociale arbitrarie e irrazionali». Al contrario, l'idea della «storia come processo contro la creazione» pone l'uomo in un contesto nel quale esso è al fianco della natura, ne prende le difese e parla in suo favore. Questa idea sembra indicare in modo limpido l'atteggiamento nei confronti della storia tanto di Jesi, quanto di Benjamin. In questa prospettiva “natura e uomo” risultano una al fianco dell'altro. Né sottomissione della natura da parte dell'uomo³⁶, né sottomissione dell'uomo nei confronti della natura³⁷.

Se questo è il modo di concepire il rapporto “tra storia e natura” da parte di Benjamin (che autore borghese non è) pare altrettanto plausibile concepire in tutt'altro modo la “natura”, non più rispetto alla “dimensione storica”, quanto, invece, rispetto alla sfera del “mito genuino” inteso come “fenomeno originario”. Scrive Kerényi:

L'uomo non è gettato o tenuto entro il nulla, dove tutto intorno a lui “nienteggia” [*nichtet*], bensì nell'essere, dove tutto intorno a lui, anzi in lui, “natureggia” [*naturat*]. [...] ora vogliamo volgere l'attenzione alla tecnica che non fu neppure completamente esclusa dal mito come fenomeno originario, se questo è l'elaborazione dell'essere' [...] Tecnica è τέχνη sulla via dell'autonomia, dell'esser-per-sé. Essa può assumere nel mito due direzioni. L'una è l'incremento artificiale della spontaneità fino all'estasi, fino alla perdita del dominio di sé e dell'intenzione, attraverso mezzi come la danza o il vino, la mescolina o lo Psilocybe Mexicana. L'altra è intenzione e calcolo, l'applicazione del mito anche al di fuori del culto, anzi, al di fuori della religione, nella sfera della politica, per la quale vengono anche usati i miti non genuini. Un atto religioso applicato in questo modo è mito completamente tecnicizzato³⁸.

Questi passaggi tratti *Dal mito genuino al mito tecnicizzato* appaiono determinanti e sembrano indicare un orizzonte antitetico rispetto a quello benjaminiano. Per Kerényi, l'uomo è ‘fuso’, ‘intrecciato’ con il mondo che lo circonda, con la natura. Nel mito inteso come sfera di un «fenomeno originario»³⁹ [*Urphänomen*] (si noti l'uso di un termine specifico del lessico di Goethe), possiamo pensare una tecnica, propria del “mito genuino”, usata per incrementare artificialmente la spontaneità fino all'estasi, fino alla perdita del dominio di sé e dell'intenzione. In questa sfera l'uomo non è certo «avvocato della natura”, né tanto meno la natura è assunta come “muta”. In questa sfera è l'uomo che trova la sua forma di “re-

³⁵ F. JESI, *Bachofen e il rapporto con l'antico*, op. cit., p. 46.

³⁶ «Dominio della natura, insegnano gli imperialisti, è il senso di ogni tecnica. Ma chi vorrebbe prestar fede a un precettore armato di sferza che indicasse il senso dell'educazione nel dominio dei bambini da parte degli adulti? L'educazione non è forse in primo luogo il necessario ordine del rapporto tra le generazioni e dunque, se di dominio si vuol parlare, il dominio non dei bambini ma di quel rapporto. Così anche la tecnica: non dominio della natura, dominio del rapporto tra natura e umanità», W. BENJAMIN, *Strada a senso unico*, in *Opere complete di Walter Benjamin, Scritti 1923-1927*, vol. 2, op. cit., p. 462.

³⁷ «Ciò che Kerényi indica come “Urphänomenon” appartiene al “regno dei morti” implicato dalla “partecipazione vitale alla mitologia [...] che afferra l'uomo rendendolo estraneo alla sua volontà», E. MANERA, *Mito, violenza, memoria*, op. cit., p. 50.

³⁸ K. KERÉNYI, *Dal mito genuino al mito tecnicizzato* (1955-1971), in *Kàrol Kerényi. Scritti italiani* (1955-1971), a cura di Giampiero Moretti, Guida, Napoli 1993, p. 20.

³⁹ Si veda, K. Kerényi, lettera a Th. Mann, 24 dicembre 1938, trad. it. In K. KERÉNYI, TH. MANN, *Romanzo e mitologia. Un carteggio*. Il Saggiatore, Milano, p.71: «Quando... lei mi definì “mitologo”, vide molto più chiaramente di me stesso la direzione che lo spirito aveva preso dentro di me. Non per nulla Lei menziona adesso Creuzer nei suoi rapporti con Goethe. E Lei sa di certo per qual motivo la kitologia creuzeriana fosse del tutto errata: perché non era capace di afferrare i simboli in senso goethiano».

denzione”, se così si può dire, nel suo intrecciarsi con essa, nel suo riconoscersi “fuso” con essa. Attraverso «le tecniche estatiche» l’uomo in questa dimensione tende alla perdita del «dominio di sé e dell’intenzione» per ritrovarsi nella «spontaneità» che caratterizza la natura stessa. L’accento, in questi passaggi, cade soprattutto sul carattere di “spontaneità” che definisce l’uomo nel contesto del mito come «fenomeno originario». Nella sfera del culto propria al “mito genuino”, l’uomo torna nel seno della natura, liberandosi del «dominio di sé e dell’intenzione». Attraverso il canto, la danza, il vino e l’uso di sostanze inebrianti, esso si libera volontariamente del linguaggio verbale. In questa dimensione la natura non si presenta all’uomo né muta, né triste. L’essere nella sfera del mito genuino come «fenomeno originario» non “nienteggia” [*nichtet*], ma “natureggia” [*natura!*]. “Spontaneità”, “perdita del dominio di sé e dell’intenzione”, “fusione con tutto ciò che lo circonda”, questi i contenuti determinanti della dialettica tra “natura” e “mito genuino” in cui è preso l’uomo secondo Kerényi. Niente di più antitetico rispetto alle posizioni di Benjamin. Basti avere sotto gli occhi questi passaggi del *Compito del traduttore* per comprendere a pieno la radicalità di questa antitesi:

È solo quando si riconosce vita a tutto ciò di cui si dà storia e che non è solo lo scenario di essa, che si rende giustizia al concetto di vita. Poiché è in base alla storia, e non alla natura, per tacere di una natura così incerta come il sentire o l’anima, che va determinato, in ultima istanza, l’ambito della vita. Di qui deriva, per il filosofo, il compito di intendere ogni vita naturale in base a quella più ampia della storia⁴⁰.

Questi brevi, ma incisivi, passaggi sembrano in grado di rivelare la netta antitesi vigente tra le prospettive dei due autori. Per Benjamin è la dimensione storica quella a partire dalla quale bisogna intendere la vita naturale. Questo lato della dialettica “tra storia e natura” sembra illuminare una delle posizioni di riferimento determinanti per gli sviluppi del pensiero di Jesi sin dall’inizio degli anni settanta. Documenti eccezionali di questa assunzione radicale delle posizioni di Benjamin rispetto a quelle di Kerényi sono le lezioni che il mitologo torinese tenne a Losanna e a San Gallo l’1 e il 2 dicembre 1975 dal titolo *Cesare Pavese e il mito: dix ans plus tard*⁴¹. In queste lezioni Jesi che riprende con sguardo retrospettivo gli articoli dedicati a Pavese dieci anni prima ne riarticola i contenuti con gli sviluppi del suo pensiero, confrontandosi proprio con i temi dominanti della analisi che stiamo svolgendo: il rapporto tra “mito e natura”, ma anche l’importanza della scelta etica e della responsabilità morale dell’intellettuale e del poeta di fronte alla collettività e alla storia:

Parlare ‘dieci anni dopo’ di Pavese e il mito significherà per me innanzitutto esporre alcune riflessioni sulle possibili ragioni intrinseche sia all’opera pavesiana, sia alla nostra storia, e alla mia storia, per cui la figura di Pavese continua a riproporsi non meno viva, dunque non meno enigmatica che il primo giorno, alla critica – così che questa sua enigmaticità appare un valore prezioso, se non ci si vuole limitare a costruire un monumento sulla sua tomba, e questa critica si presenta come una sorta di collettivo *work in progress*. *Work in progress* eterogeneo, in cui anche i monumenti funebri hanno il loro posto, ma nella cui complessità eterogenea devono avere il posto che attribuisce loro la storia, la quale è appunto la strada e la norma che ci permette di addentrarci da critici nella critica⁴².

L’assunzione di base a partire dalla quale Jesi svolge il suo sguardo retrospettivo nei confronti di Pavese è precisamente quella della storia come «la strada e la norma che ci permette di addentrarci da critici

⁴⁰ W. BENJAMIN, *Compito del traduttore*, in *Opere complete di Walter Benjamin, Scritti, 1906-1922*, Vol.1, Einaudi, Torino 2008, op. cit., p. 502.

⁴¹ F. JESI, *Cesare Pavese e il mito: dix ans plus tard*, in «Il lettore di provincia», nn. 25-26, Ravenna, 1976, pp. 9 ss.

⁴² Ibidem.

nella critica». È solo accettando il ruolo determinante della prospettiva storica che si può porre in discussione l'atteggiamento di Pavese nei confronti del "mito", nei confronti della "natura". Continua Jesi:

Soggiacere alla tentazione di accedere al linguaggio della natura, significa divenire usufruttuari solitari di una ricchezza che, per avere valore umanistico, dovrebbe invece essere ricchezza goduta da tutti con un atto di partecipazione collettiva in cui tutti si riconoscono comunità. Ecco il contrasto. Da un lato il poeta, per essere poeta, deve, prima ancora di parlare della natura, parlare con la natura, nel linguaggio della natura che è quello del mito. Solo se dapprima conosce il sistema di rapporti esistente oggettivamente fra le immagini mitologiche, può poi alterare quelle immagini mantenendo immutati i loro rapporti. Ma d'altro lato il poeta, nel parlare con la natura, si isola dalla comunità degli uomini, e anzi soggiace ad un'esperienza che, mentre diviene per lui totalizzante, mentre si impadronisce completamente di lui, esige da lui la disponibilità a godimenti che sono l'esatto opposto di valori umanistici collettivi⁴³.

Secondo Jesi, in Pavese «il mito appare nei suoi scritti come una realtà unica, fuori dal tempo e dallo spazio, originaria e primordiale in quanto paradigma di tutte le realtà terrestri che le somigliano, alle quali essa conferisce valore»⁴⁴, questa posizione radicale sembra molto vicina a quella di Kerényi. Se per il mitologo ungherese «c'è ancora molto che separa la bocca dall'orlo del calice»⁴⁵, per il poeta torinese come sottolinea Jesi: «gli uomini moderni non sono più capaci di sperimentare tutti insieme, intimamente, con l'interezza del loro essere, la veridicità oggettiva e immanente nella natura del vocabolario della natura. Con questo vocabolario, che è fatto di immagini mitologiche, l'uomo moderno, sia esso poeta o non, può avere tutt'al più rapporti individuali, ma non come membro di una comunità che è tutta insieme partecipe di quella ricchezza»⁴⁶.

In questo senso Jesi pone una critica profonda nei confronti dell'intellettuale che contribuì non poco alla sua formazione, (si pensi soprattutto all'esperienza della cosiddetta *Collana Viola* dell'Einaudi), critica che ancora una volta mostra la sua prossimità alle posizioni di Benjamin. Come scrive Manera, Pavese è più vicino al kerényiano valore «archetipico del mito, concepito come un evento storico arcaico che però esprime qualcosa di universale e significativo del mondo reale, che non può darsi se non in forma mitologica»⁴⁷. A differenza di Kerényi però, l'intellettuale torinese assume "moralmente" e quasi stoicamente "fino al sacrificio di sé" la propria posizione nei confronti del mito. È, proprio questo atteggiamento che si espone in tutta la sua tragicità alla critica di Jesi:

Non c'è scampo. O meglio, l'unico scampo è l'accettazione di un mito che è il più spoglio di immagini: quello del sacrificio. [...] Il mito del sacrificio è l'unico che consente d'essere soli dinanzi al mito, e in accordo con la propria comunità – in tempi nei quali l'accesso comunitario al mito è impossibile. Ma il mito del sacrificio è un mito di morte, il sacrificio è una morte mitica. Per questo ho più volte parlato di una religione della morte nell'opera di Pavese, e nella persona stessa di Pavese⁴⁸.

Se l'antitesi vigente tra le posizioni benjaminiane e kerényiane, così come è stata posta, sembra definita in termini di contenuto dagli estremi della "spontaneità" e dalla "perdita dell'intenzione e del dominio di sé" da un lato e della decisione "etico-politica" in seno alla collettività dall'altro, la figura di Pavese ap-

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ K. KERÉNYI, *Origine e fondazione della mitologia*, op. cit., p. 13.

⁴⁶ F. JESI, *Cesare Pavese e il mito: dix ans plus tard*, op. cit. p. 9.

⁴⁷ E. MANERA, *Mito, violenza, memoria*, op. cit., p. 50.

⁴⁸ F. JESI, *Cesare Pavese e il mito: dix ans plus tard*, pp. 9 ss.

pare qui come il “medio negativo” di questa dialettica. In essa si articolano i contenuti dei due lati posti assieme: l’assunzione integrale del mito e della natura non passa per la “perdita del dominio di sé e dell’intenzione”, ma è, anzi, assunta con radicale e tragica “coscienza morale”. La “religione del sacrificio” propria del poeta torinese diviene il banco di prova contro il quale Jesi calibra le sue posizioni critiche di fondo. Pavese, non così dissimile dai «profeti georghiani»⁴⁹, sembra ricadere agli occhi di Jesi in quella «funzione eroico-naturale del veggente, quale espressione di una borghesia che sublima la propria convinzione d’essere esemplare ed eterna in termini di adesione eroica al doloroso e “naturale” essere dell’uomo nel mondo»⁵⁰. Questo drastico giudizio ci permette di comprendere la posizione di Jesi di fronte a chi assume su di sé «il linguaggio della natura che è quello del mito» senza riuscire a mantenere il rapporto tra «le immagini mitologiche» e la «dimensione naturale» dalla quale provengono. Per Jesi è possibile assumere questo compito solo in termini storici e collettivi, attraverso il lavoro critico della scrittura. All’atteggiamento di Pavese, Jesi sembra contrapporre la sua visione, rintracciabile in *Sovversione e memoria*:

Scrivere [...] è uno degli atti meno deliberati e più conclusi in se stessi, è solitario rapporto esistenziale del singolo con «gli altri», comunione imposta dall’alto o dal basso (o dall’alto e dal basso) come realtà che si manifesta collettiva nell’istante in cui malinconicamente si appalesa al solitario⁵¹.

Non l’assunzione di una “religione del sacrificio” sottomessa al linguaggio della natura e all’ipnosi del mito, ma l’azione stessa dello “scrivere” come prassi critica in seno alla comunità. In questo senso tale prassi può assumere tutto il suo valore e il suo rilievo solo come manifestazione collettiva in seno all’orizzonte storico. Questa prassi viene a coincidere con ciò che Jesi denominerà «propaganda genuina»:

La trasformazione dell’arte drammatica (e di ogni altra forma espressiva) in atto di “propaganda concreta” esige una pratica linguistica che, nel coinvolgimento totale di se stessi, coincida senza residui con la prassi politica [...] un atteggiamento politico che «usufruisce di una porzione del tempo storico per farla coincidere con il tempo immobile del mito. Nel caso che le opinioni dell’altro fossero corrette, Benjamin aveva una sua tattica: “soffiargliele via come si fa con un’amante”. Jesi, che proprio nei giorni in cui scriveva *Sovversione e memoria* consumava una rottura irrevocabile con Kerényi, strappa anche lui con successo la verità dalle braccia dell’avversario: poiché il tempo della storia non è visto semplicemente in opposizione al tempo mitico, la «propaganda genuina» non è l’inverso speculare della “tecnicizzazione”⁵².

Non si tratta, quindi, di portare fino all’estremo l’assunzione del linguaggio della natura e del mito, ma di far coincidere in un momento carico di tensione, «una porzione del tempo storico» con il «tempo immobile del mito». Questa coincidenza che in *Spartakus* indica in modo nitido il «tempo della rivolta» che irrompe nel *continuum* storico non sembra attuarsi però, soltanto nell’alternarsi delle cariche della polizia e nelle risposte dei rivoltosi, ma anche «in quel peculiare esercizio di sapere e di relazione con il tempo che Jesi chiama “esoterismo”. Solo e propriamente colui che vive in rapporto privilegiato con un

⁴⁹ Sempre Manera sottolinea come per Jesi, «Pavese e Kerényi sono collocati all’interno di una cultura filosofica in cui sono determinanti l’estetica e la poesia della Germania dell’inizio del secolo, erede dei romantici, di Goethe, George e Rilke, assertori della poesia come conoscenza estatica», E. MANERA, *Mito, violenza, memoria*, p. 49. [citazione lievemente modificata]

⁵⁰ F. JESI, Introduzione a *Il tramonto dell’Occidente* di O. Spengler, cit. in «Riga 31», *Furio Jesi*, a cura di Enrico Manera e Marco Belpoliti, 2010.

⁵¹ F. JESI, *Sovversione e memoria*, introduzione a *Spartakus. Simbologia della rivolta*, a cura di Andrea Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino, 2000, p. 9.

⁵² A. CAVALLETTI, *Leggere Spartakus*, introduzione a *Spartakus. Simbologia della rivolta*, op. cit., p. XIV.

“tempo del segreto”, mai coincidente con il “tempo della storia” è secondo la definizione di Jesi, l’esoterista»⁵³. Scrive Jesi nel saggio *Esoterismo di Rilke*:

Essere partecipi di un segreto, significa essere bloccati nel cerchio chiuso di un segreto, e non poter accedere all’“oltre”. Privilegio e menomazione si identificano – così come le scorie volitive di chi procedeva verso l’essere “strumento cieco e puro [della natura]” si identificano con gli strumenti del suo operare esoterico. Privilegio di partecipazione al segreto e limite di conoscenza si identificano; partecipazione al segreto diviene ambito angusto di conoscenza: esoterismo significa così ricognizione di modalità di non-conoscenza. [...] Nell’operazione creativa di Rilke, tutti gli uomini vengono chiamati in causa come partecipi di un segreto che è loro privilegio e loro limite. Privilegio e limite sono i punti estremi di un’oscillazione semantica che coinvolge tutto il materiale lessicale rilkeiano e che lo colloca in tensione dialettica con le formule, non esprimibili in lingua umana, dei segreti degli elementi non umani della natura⁵⁴.

In questa capacità *esoterica* di articolare in una «modalità di non-conoscenza» il rapporto tra “natura e umanità”, senza che l’uomo tenti di insignorirsi della natura, ma anche senza che «la natura afferri l’uomo rendendolo estraneo alla sua volontà»⁵⁵ trova il suo momentaneo “arresto” (non certo il suo “compimento”) l’analisi sviluppata fin qui. L’immagine di tale arresto può essere esibita solo «nello spazio privilegiato della vittoria di *Kore* su Orfeo»⁵⁶, colei che danzò sia sulla terra, sia nel regno di Ade⁵⁷, colei che come ‘*Klage*’, come «ninfa silenziosa della fonte», Rilke celebrò senza dissipare le sue «scorie volitive»:

Lei.

La Tanto-amata che un’unica lira
la pianse più che schiera di prèfiche nel tempo,
e dal lamento un mondo nuovo nacque,
ove ancora una volta tutto c’era: selva, valle,
paesi, vie, e campi, e fiumi e belve;
e intorno a questo mondo del lamento
come intorno ad un’altra terra, un sole
ed un cielo stellato taciti si volgevano,
un cielo del lamento pieno di astri stravolti - :

Lei, la Tanto-amata⁵⁸.

⁵³ ID, *Conoscibilità di Bachofen*, op. cit., p. XIX.

⁵⁴ F. JESI, *Esoterismo di Rilke*, in *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi Su Reiner Maria Rilke*, op. cit., pp. 58-59.

⁵⁵ E. MANERA, *Mito, violenza, memoria*, op. cit., p. 50.

⁵⁶ F. JESI, *Interrelazioni ermeneutiche fra i Sonette an Orpheus e le Duineser Elegien*, in *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi Su Reiner Maria Rilke*, op. cit., p. 174.

⁵⁷ «Sfugge la durezza della contrapposizione fra la fanciulla e Orfeo. Certo, la fanciulla funge anche da simbolo della partecipazione al *Doppelbereich*: viva essa ha danzato, dunque ha mosso i suoi gesti in rapporto con l’aldilà; morta, essa ha costituito, nell’aldilà, un simbolo di riferimento per gli occhi di chi resta nel regno dei vivi. [...] Orfeo [...] ha come seguaci soltanto delle maschere “mezze piene” dei poeti a metà. Di contro a lui si pone la *kore*, che è al tempo stesso la lamentatrice e la ninfa del silenzio», ivi, pp. 172-173.

⁵⁸ R. M. RILKE, *Orfeo. Euridice. Hermes*. in R.M. RILKE, *Poesie*, I (1895-1908). Edizione con testo a fronte a cura di G. Baioni, commento di A. Lavagetto, Einaudi-Gallimard, Torino 1994, p. 549, [Trad. Camilla Migli]