

## **Mito, utopia e propaganda**

### ***Linguaggio di verità o tecniche di manipolazione?***

Sara Minelli

**Abstract:** All'inizio del ventesimo secolo Georges Sorel proponeva l'idea di mito sociale, mettendo in luce le componenti irrazionali, emozionali e immaginarie in gioco nelle lotte politiche. Qualche anno dopo, il fascismo dichiarò di volersi fondare proprio su queste componenti e mise in pratica delle tecniche di propaganda che manipolavano miti per agire sulle masse. Divenne allora urgente cogliere i modi e il momento in cui l'immaginario, miti e utopie, la propaganda stessa, diventano tecniche di dominazione.

**Parole chiave:** Mito sociale, propaganda, fascismo, Georges Sorel, Furio Jesi.

**Abstract:** At the beginning of the 20th century, Georges Sorel proposed the idea of social myth, highlighting the irrational, emotional, imaginary components at stake in political struggles. A few years later, Fascism declared its will to exploit these very components and put into practice propaganda techniques that manipulated myths to act on the masses. Then it became urgent to seize the ways in which the imaginary, the myths and utopias, the propaganda itself, become techniques of domination.

**Key Words:** Social Myth, Propaganda, Fascism, Georges Sorel, Furio Jesi.

---

Nel 1905 Georges Sorel pubblicava una serie di articoli in cui elaborava una teoria del «mito sociale». Il movimento proletario, scriveva, ha bisogno di immagini che lo portino ad agire, e non di teorie e sofismi intellettualistici che dimostrino l'ineluttabile fine del capitalismo. L'agile libretto che fu poi composto a partire dagli articoli ebbe una risonanza importante tra alcuni marxisti eterodossi, da Ernst Bloch e Walter Benjamin in Germania, Antonio Gramsci in Italia o José Carlos Mariátegui<sup>1</sup> in Perù. Quest'ultimo,

---

<sup>1</sup> José Carlos Mariátegui (1894-1930) è stato un teorico marxista latinoamericano tra i più importanti. Fu giornalista, intellettuale autodidatta e attivista politico. Dal 1919 al 1923 viaggia in Europa, vive due anni in Italia. Nel 1926 fonda la rivista marxista *Amauta*, nel 1928 partecipa alla fondazione del Partito socialista peruviano, nel 1929 a quella della Confederazione generale dei lavoratori peruviani. Nei *7 Ensayos de*

che fra i nomi citati resta il più fedele alle tesi di Sorel<sup>2</sup>, scrive nel 1925 sul *Mundial* (Lima) che «tutte le ricerche dell'intelligenza contemporanea sulla crisi mondiale portano ad una conclusione unanime: la civilizzazione borghese soffre della mancanza di un mito, una fede, una speranza» (MARIÁTEGUI 1950<sup>3</sup>). In questo articolo intitolato «L'uomo e il mito», Mariátegui sostiene la necessità di un nuovo mito per la rivoluzione. Certo, da ormai tre anni il fascismo in Italia aveva dimostrato che anche una politica reazionaria e autoritaria poteva fare uso di miti. Ma secondo il filosofo i tentativi fascisti di attribuirsi una mentalità medievale e cattolica, di risuscitare dei miti passati, non potevano che fallire. Sterile è la pretesa di rianimare vecchi miti, egli scrive, poiché «ogni epoca vuole avere la propria intuizione del mondo» (*Ibidem*). Se Mariátegui considera il fascismo non solo un fenomeno italiano, ma una possibilità insita nella storia, e cioè la reazione del capitale alla situazione di crisi, lo interpreta tuttavia come l'espressione di una decadenza. Nei miti del fascismo, la borghesia decadente cerca in epoche passate la patina con cui truccare la propria morte. Il proletariato, le masse sole saranno in grado, dichiara infine con tono profetico, di trovare i nuovi miti di cui ha bisogno l'azione.

Georges Sorel morì nel 1922, Mariátegui nel 1930. Il fascismo ebbe modo di dimostrare che invece sapeva far ben uso di miti che non erano solo mitologie del passato, medievali o cattoliche, dell'Antica Roma o delle tribù germaniche, ma includevano visioni del futuro, di qualità, a tratti, prettamente moderna. D'altronde Mussolini stesso chiamava Sorel *notre Maître*. Pochi mesi prima della marcia su Roma, esclamava, nel famoso discorso tenuto a Napoli: «Noi abbiamo creato il nostro mito. Il mito è una fede, una passione. Non è necessario che sia una realtà. Esso è reale in quanto è uno stimolo, una fede, in quanto significa coraggio». E questo, come ebbe a dire Lukács, «è puro Sorel» (LUKACS 2011: 32).

Il proletariato che doveva essere all'origine di un nuovo mito sembrò invece essere risucchiato nelle fauci abnormi del fascismo. Ricorda un militante della socialdemocrazia tedesca nel romanzo *Die Ästhetik des Widerstands* di Peter Weiss:

---

*interpretación de la realidad peruana* (1928), la sua opera più famosa, applica la dottrina marxista all'analisi delle condizioni del Perù.

<sup>2</sup> Secondo Hugo García Salvatecci, Mariátegui fu, prima ancora che marxista, soreliano (SALVATECCI 1979).

<sup>3</sup> Traduzione mia.

Un terzo del suo [del fascismo] esercito era costituito da lavoratori, non erano solo filistei, piccoli impiegati, casalinghe turbate, tutte le persone sotto-pagate, disoccupate, impoverite, ma erano i nostri compagni di lavoro, anche loro erano spezzati, ripiegati su se stessi, anche in loro prevaleva, all'apparizione di una nuova crisi, la volontà di sottomettersi<sup>4</sup>. (WEISS, 2016: 173)

Si sbagliò allora Sorel a convincersi che la rivoluzione aveva bisogno di un mito? Forse ci si aspetterebbe che la rivoluzione, più che su un mito, rivolto al passato, si fondi su un'utopia, un sogno di un mondo migliore. Nella distinzione soreliana però, il significato tradizionale dell'utopia e del mito viene travolto, il confine non corre più tra il passato mitico e l'avvenire utopico, ma tra l'utopia teorica e il mito che è azione. Perché tuttavia il mito finì per essere usato con grande efficacia non dai rivoluzionari ma dai fascisti? Perché tra le mani dei fascisti sembrò non distinguersi più dalla propaganda, da uno strumento di manipolazione delle masse? Eppure, scrive il filosofo Ernst Bloch, l'ideologia fascista è riuscita a colonizzare l'immaginario proprio perché questo *gli è stato abbandonato*. È possibile allora pensare un mito che non sia manipolazione o illusione? Con questa domanda il mitologo Furio Jesi torna negli anni '70 sul ruolo del mito nella rivolta spartachista del 1919, quando la vittoria del fascismo non era ancora sicura.

### *Georges Sorel: il mito rivoluzionario*

Mariátegui lo chiamava «uno dei più alti rappresentati del pensiero francese del Ventesimo secolo». Georges Sorel, pubblicista francese vissuto a inizio secolo, non era un filosofo accademico, ma uno scrittore prolifico che intervenne in tutti i dibattiti politici dell'epoca. Entrò così in contatto con gran parte dei pensatori più importanti di quegli anni, da Henri Bergson a Benedetto Croce, e ispirò un'intera generazione. La ricezione della sua opera fu molto vasta, dalla sinistra radicale alla destra estrema, e Sorel stesso mutò più volte le sue simpatie politiche. Non è nostro intento né salvare Sorel dalle distorsioni, né condannare le sue tesi poiché tutto ciò è stato già ampiamente fatto<sup>5</sup>. Né ci interessa qui ricostruire storicamente la ricezione complicata del sorelismo negli anni

<sup>4</sup> Traduzione mia.

<sup>5</sup> I *Cahiers Georges Sorel* (ora: *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*) contestano l'interpretazione di un Sorel precursore del fascismo (vedi per esempio: CHARZAT, 1983: 37-51). Al contrario, lo storico Zeev Sternhell fa risalire la nascita dell'ideologia fascista proprio a Sorel (STERNHELL, SZNAJDES, ASHERI 1989).

turbati delle guerre mondiali. Tuttavia proprio la fortuna ambigua dell'idea che i miti possano avere una portata politica ci serve da spunto per riflettere sul ruolo dell'immaginario, come si direbbe oggi, o dei miti e delle utopie, come si diceva allora, per l'azione collettiva.

*Dall'utopia del socialismo al mito sociale*

Il testo che diventerà le *Riflessioni sulla violenza* scritto nel 1905 fu dapprima pubblicato sotto forma di una serie di articoli sul *Divenire Sociale* di Enrico Leone. Le riflessioni di Sorel nascono nel contesto del dibattito interno alla social-democrazia di fine secolo. Come Eduard Bernstein, che aveva aperto a fine Ottocento il dibattito sul revisionismo nella SPD tedesca, anche Sorel riteneva che le tesi sul crollo inevitabile del capitalismo erano confutate dall'evoluzione storica. L'attitudine dei marxisti ortodossi, le dottrine della social-democrazia sembravano anche a Sorel l'espressione di un utopismo duro a morire. L'idea di un «mito» rivoluzionario è da leggere come una risposta a quest'ultimo. Per Sorel, il mito sta all'utopia come l'azione alla teoria.

In un articolo intitolato «C'è dell'utopia nel marxismo?» del 1899, di poco posteriore alla presa di posizione di Bernstein, Sorel si chiede se la famosa formula di Engels secondo cui ci sarebbe un'opposizione fondamentale tra il socialismo scientifico e quello utopico, non nascondi in realtà una certa continuità. Dopo aver fatto una breve rassegna dei tipi letterari di utopia, di cui quella di Thomas More fu l'inauguratrice, Sorel sviluppa i caratteri secondo lui determinanti dell'utopia in generale. Ne mette in evidenza tre tratti fondamentali. In tutte le utopie, scrive, il presente è considerato da un punto di vista profondamente pessimista, la società e la civilizzazione piene di mali; l'emancipazione è pensata come un rinnovo improvviso che assume la figura della catastrofe; a questa seguirà un mondo eccellente, dove regnerà il bene. La descrizione sembra un po' forzata, se si prende in considerazione il fatto che Sorel, quando propone una tipologia delle utopie, cita Thomas More e Saint-Simon, e i principi di *Liberté, fraternité, égalité* che, nelle democrazie borghesi, «hanno un'azione potente sugli spiriti e mascherano la realtà dei fatti» (SOREL 1982: 98-99). La caratteristica si applica invece molto bene all'idea dell'inevitabile crollo del capitalismo, che Sorel vuole dimostrare

essere utopica più che scientifica. Nell'utopia dei socialdemocratici, la «metafisica pessimista» e le visioni poetiche del mondo futuro non possono essere discusse scientificamente. Ma la tesi della catastrofe, implicata nell'idea di una logica della storia, può essere facilmente confutata dalle scienze sociali, mettendo in luce come la condizione proletaria sia migliorata e il capitalismo sia in grado di adattarsi.

L'utopia, conclude Sorel, è opera di intellettuali, di teorici, che l'intento sia innanzitutto letterario o direttamente politico. Il socialismo, diventando più «scientifico», non è diventato meno utopico. E finché sarà solo il tema di discussioni teoriche, lo rimarrà. Il «vero socialismo», secondo Sorel, è nel movimento operaio, nella rivolta del proletariato contro le istituzioni patronali, è «nell'organizzazione, economica e etica, che vediamo prodursi sotto i nostri occhi per lottare contro le tradizioni borghesi» (SOREL 1982: 117). La critica dell'utopia di Sorel è quindi una critica dell'intellettualismo, e un appello a imparare invece dal movimento rivoluzionario reale.

Quest'ultimo è incarnato, in quell'inizio Novecento, dal sindacalismo rivoluzionario, che in Francia e in Italia difendeva una strategia d'azione diretta, tramite la pratica dello sciopero. Ed è proprio interessandosi al movimento che Sorel è portato a scrivere le famose *Riflessioni*. La sua tesi è che lo sciopero generale difeso dai sindacalisti non è solo una strategia tra le altre possibili, ma assume nel movimento il ruolo di «mito sociale». Sorel definisce il mito dello sciopero generale come «un'organizzazione di immagini in grado di evocare in modo istintivo tutti i sentimenti che corrispondono alle diverse manifestazioni della guerra impegnata dal socialismo contro la società moderna» (SOREL 1972: 84). Lo sciopero generale non è da giudicarsi come un programma, bensì come un'immagine catastrofica che risveglia le passioni e incoraggia l'azione. Sorel dice di aver notato «che le masse che partecipano ai grandi movimenti sociali si figurano la loro futura azione sotto forma di immagini di battaglie per assicurare il trionfo della loro causa» (SOREL 1972: 20), e di aver tratto da lì la sua idea di mito sociale.

La nozione di mito ha suscitato numerose incomprensioni, scrive Sorel allo storico e giornalista suo amico Daniel Halévy nella lunga lettera pubblicata come introduzione alla versione francese<sup>6</sup> delle *Riflessioni*. Il mito conviene solo alle «società primitive», dissero alcuni. Altri criticarono un presunto ritorno alla religione. Ma nel chiamare

---

<sup>6</sup> La versione francese è pubblicata prima, nel 1906, sul *Mouvement Socialiste* di Hubert Lagardelle, poi, nel 1908 come libro. Per la quarta edizione del 1920 Sorel aggiunge un'appendice «Pour Lénine» (1919). Il testo è subito tradotto in russo e in italiano, poi in spagnolo, giapponese, inglese e tedesco. Cf. l'introduzione all'edizione inglese del 1999 a cura di Jeremy Jennings (JENNINGS 1999: XX).

«mito» le immagini evocate dallo sciopero generale, Sorel intendeva innanzitutto sottrarle alla discussione sulla loro praticabilità (SOREL 1972: 21). Non è infatti la realizzazione dello sciopero generale quel che conta, ma la capacità del «mito», come pura creazione immaginaria, di intensificare la lotta di classe e mobilitare le masse.

### *Necessità del mito*

Sorel argomenta su due piani: l'uno psicologico, l'altro storico. Richiamandosi al suo maestro Henri Bergson, egli afferma che quando agiamo «liberamente», non in reazione ad un impulso esterno, ma in seguito ad una decisione interiore, creiamo prima di agire «un mondo tutto artificiale, piazzato al di là del presente, formato da movimenti che dipendono da noi» (SOREL 1972: 24). Questa necessità psicologica si riprodurrebbe anche nei movimenti sociali, che, per agire, hanno bisogno di rappresentarsi l'azione nel futuro. Così Sorel passa all'argomento storico, per cui evoca vari movimenti sociali che hanno prodotto, secondo lui, immagini mitiche: il cristianesimo primitivo, la riforma protestante, la Rivoluzione francese e il nazionalismo mazziniano (SOREL 1972: 83). Negli esempi forniti da Sorel le analisi economiche e la lotta di classe, elementi fondamentali del marxismo, non giocano il minimo ruolo. Svolgendo l'esempio della Chiesa, egli sostiene che la scissione tra mondo pagano e mondo cristiano tramandata dagli *Atti dei martiri* non corrispondesse ad una realtà oggettiva, ma ad un'«ideologia della scissione» mantenuta dalla Chiesa attraverso le immagini mitiche dell'Apocalisse e dell'Anticristo. Così, ogni atto di persecuzione veniva ingigantito nelle coscienze dei fedeli perché interpretato come atto dell'Anticristo (SOREL 1972: 125). Il mito è dunque questo insieme di immagini che permette di mantenere viva nelle coscienze la «scissione», cioè la divisione della società in due campi avversi, e di rappresentarsi la lotta come sublime.

Le immagini mitiche non devono rappresentare la realtà perché non contengono istruzioni per l'azione, né «sono almanacchi astrologici» (SOREL 1972: 83). È quindi caduca ogni discussione sul modo di applicare le immagini mitiche al corso della storia. I vari movimenti evocati da Sorel hanno in comune d'aver alimentato delle visioni sublimi, dei quadri delle azioni future che non si realizzarono minimamente. Eppure, i miti ebbero un ruolo ben reale, poiché, secondo l'autore, furono queste immagini ad alimentare l'energia

per la lotta e a determinare quindi la vittoria. I miti soreliani devono essere giudicati «come mezzi per agire sul presente» (SOREL 1972: 83), cioè per agire sul morale di chi è coinvolto nella lotta. Capovolgendo la sequenza teoria-prassi, Sorel afferma inoltre che dal mito dello sciopero generale scaturisce l'«ideologia socialista», nel senso che, presentandosi *en bloc*, le immagini mitiche possono essere colte solo dall'intuizione, non possono essere l'oggetto di un'analisi, e quindi evocano una sola interpretazione del socialismo.

### *Teoria e prassi*

La descrizione del mito dello sciopero generale evoca gli elementi che Sorel nell'articolo del 1899 riteneva tipici dell'utopia, soprattutto l'idea di una catastrofe che porta ad un rinnovamento improvviso. Eppure il mito agisce in modo del tutto diverso, poiché, mentre l'utopia è l'invenzione di intellettuali, esso è il prodotto spontaneo del movimento. Volendo separare analiticamente l'utopia dal mito, che nella realtà sono spesso mescolati, Sorel insiste quindi nelle *Riflessioni* sull'aspetto programmatico e intellettuale dell'utopia. Descrive così quest'ultima:

L'utopia è il prodotto di un lavoro intellettuale, è l'opera di teorici che, dopo aver osservato e discusso i fatti, cercano di stabilire un modello al quale si possano comparare le società esistenti per misurare il bene e il male che contengono; è una composizione di istituzioni immaginarie, ma che offrono con le istituzioni reali delle analogie abbastanza marcate perché il giurista possa ragionare; è una costruzione smontabile in cui certi pezzi sono stati tagliati in modo da poter entrare in una prossima legislazione. (SOREL 1971: 25)

L'utopia, in questo senso, come modellizzazione dei punti critici della società attuale, è quindi generatrice di riformismo. Ogni indicazione contenuta nell'utopia può essere estratta, comparata con la realtà, e dar luogo a delle proposte di cambiamento in quel preciso ambito sociale. L'utopia è d'altronde sempre reazionaria, scrive Sorel in una nota, perché, per concepire i piani futuri, può prendere ispirazione solo dal passato (SOREL 1972: 92). Al contrario, il mito non è «descrizione di cose, ma espressione di volontà» (SOREL 1972: 25). Mentre l'utopia è l'invenzione di intellettuali, il mito è il prodotto spontaneo del movimento.

Nel suo intento critico Sorel non si ferma alla forma tradizionale delle utopie letterarie da cui ha visibilmente tratto la sua definizione, ma finisce col contrapporre l'utopia come programma al mito come pura azione. Scrive così che la rivoluzione, nel sindacalismo rivoluzionario, si presenta «come una pura e semplice rivolta» (SOREL 1972: 92)<sup>7</sup>, e non lascia il posto a nessuna previsione sociologica, ai piani intellettuali dei socialisti.

Sorel infatti rifugge dal ruolo dell'intellettuale che «per professione pensa per il proletariato» (SOREL 1972: 92). Le sue riflessioni sono innanzitutto descrittive, ed egli dichiara di non aver inventato niente, ma di «essersi limitato a riconoscere l'importanza storica della nozione di sciopero generale» (SOREL 1972: 28). Dall'elemento politico, programmatico del testo, scritto a sostegno della strategia dello sciopero generale, scaturisce però un aspetto prettamente teorico, osserva Gramsci nei *Quaderni del carcere*. Traendo dalle osservazioni empiriche, in modo induttivo, delle conclusioni sul ruolo delle immagini nell'azione politica, le *Riflessioni* hanno la pretesa di fornire una teoria del mito, valida anche oltre l'esempio dello sciopero generale. Ma proprio questa dimensione teorica incorre in una contraddizione che può risolversi solo autodistruggendosi. Scrive Gramsci:

Nel Sorel dunque si combattevano due necessità, quella del mito e quella della critica del mito in quanto «ogni piano prestabilito è utopistico e reazionario». La soluzione era abbandonata all'impulso dell'irrazionale, dell'arbitrario (del senso bergsoniano di impulso vitale), ossia della spontaneità. (GRAMSCI 1975: 1557)

Un conto è criticare l'attendismo politico che ripone ogni speranza nel progresso inevitabile e logico della storia, un conto è rifiutare ogni programma, col rischio che tutte le volontà individuali, nel momento che segue l'azione, si disperdano di nuovo senza lasciare tracce della volontà collettiva. Che la rivolta non diventi mai rivoluzione.

Se non si può dire niente del contenuto del mito, allora non si può più dire niente neanche delle condizioni e dei motivi del suo apparire. Come scrive Ernst Bloch nel *Principio Speranza*, ciò porta Sorel a considerare sullo stesso piano dei movimenti con obiettivi sociali completamente diversi, a non aver nessun criterio di differenziazione: «così fa l'elogio d'un sol fiato della volontà belligerante degli spartani e dei romani, delle guerre

---

<sup>7</sup> Negli scioperi del sindacalismo rivoluzionario, «gli operai che smettono di lavorare non vanno dai padroni a presentare dei progetti per una migliore organizzazione del lavoro e non offrono il loro aiuto per dirigere meglio gli affari; in una parola: l'utopia non ha nessun ruolo nel conflitto economico» (SOREL, 1972: 92).

rivoluzionarie del 1792, delle guerre tedesche di liberazione del 1813: come se la tempesta eroica fosse sufficiente» (BLOCH 1959: 28). Anche il proletariato è ridotto all'«impulso», ed è svuotato del suo «contenuto chiaramente di classe» e delle «mediazioni storico-economiche del suo cammino». Non rimane che la volontà, la spontaneità, che può quindi essere applicata a qualsiasi contenuto. Ciò spiega, per Bloch, l'estrema facilità con cui i fascisti poterono invocare la teoria soreliana. Nonostante le intenzioni di Sorel scrivendo le *Riflessioni* fossero tutt'altre, «l'actus purus non divenne sciopero generale, ma colpo di stato» (BLOCH 1959: 30).

La teoria soreliana poté essere ripresa dai fascisti perché pur richiamandosi al marxismo, lo aveva svuotato di ogni considerazione economica. Volendo criticare giustamente l'inadeguatezza di una teoria che non sapeva più prendere in considerazione la prassi, la sua finì per essere una teoria che si riduceva a glorificare la prassi. Proprio questa debolezza della teoria rivela, come scrive Gramsci, che «si suppone dietro la spontaneità un puro meccanicismo, dietro la libertà (arbitrio- slancio vitale) un massimo determinismo, dietro l'idealismo, un materialismo assoluto» (GRAMSCI 1975: 1557-8).

### *Fascismo e psicologia delle masse*

Riguardo l'opinione personale di Sorel sul fascismo si possono solo fare congetture, non ne scrisse mai e morì troppo presto. Certo è invece che numerosi «soreliani», *in primis* Mussolini stesso, andarono ad alimentare le file del fascismo. L'idea del mito come strumento politico fu ripresa abbondantemente dai fascisti e ciò portò a guardare con diffidenza alla teoria soreliana. Ma nonostante le debolezze della teoria del mito di Sorel, l'uso fascista di quest'ultima doveva farle subire qualche distorsione per piegarla ai suoi fini. Si legge nel *Popolo d'Italia* del 1922, citato dallo storico Emilio Gentile:

Il mito (...) è la sintesi superiore di tutta una nuova e più o meno organica concezione della vita e del mondo e si esprime sempre in una parola, in un motto, in un simbolo (...) che hanno la virtù di incidere nitidamente negli animi e di esercitare un qualunque fascino sulle folle, incapaci di meditazione e di pensiero e pronte a tutti gli slanci e gli entusiasmi (F. di Pretoro, «Il nostro mito. La Patria e l'Impero», *Il Popolo d'Italia*, 5 luglio 1922. (GENTILE 2002: 150)

Nell'articolo riecheggia il disprezzo per la folla che costituisce il fulcro della novella disciplina della psicologia di massa<sup>8</sup>, di cui Gustave Le Bon fu se non l'inventore, il teorico più letto e discusso. Le Bon aveva scritto nel 1895 una famosa *Psicologia delle folle* in cui sottolineava il carattere volubile, impressionabile, pronto all'azione di quest'ultime. Nelle folle, scriveva, predomina l'inconscio. Meccanismi vaghi come la «suggestione» e il «contagio» fanno sì che i sentimenti e le idee si propaghino in modo uniforme tra gli individui della massa. Si forma così una sorta di «anima collettiva» che è simile a quella «dei bambini e dei primitivi», un'anima «barbara» e «femminile». La folla è impulsiva, mobile e irritabile, credulona, pronta a entusiasinarsi. L'individuo nella folla non è più se stesso, ma un «automa che la volontà è diventata impotente a guidare» (Le Bon 1905: 22).

Sorel aveva letto Le Bon e scriveva, una decina di anni dopo, che le masse sono mosse all'azione da immagini, da miti sociali, e non da piani razionali. Facile concludere, come fa lo storico Emilio Gentile, che «i fascisti avevano appreso da Sorel e Le Bon che il mito era un potente fattore per la mobilitazione e la coesione delle masse», uno «strumento fondamentale della politica di massa, necessario per suscitare l'energia delle masse e trasformarla in un'arma politica ordinata ed efficace» (GENTILE 2002: 149 e 152). Facile affermare che le masse sono manipolabili da immagini e miti, e che Sorel ha prodotto uno strumento pericoloso se maneggiato da astuti propagandisti.

Eppure il conservatore Le Bon, nel tracciare il quadro di folle autoritarie e irrazionali (nonostante scriva qua e là che sono anche in grado di atti eroici), discreditava i movimenti rivoluzionari, dalla Comune del 1871, che aveva conosciuto, alle masse rivoluzionarie del 1789, che prende a esempio. Sorel invece scrive *per* le masse rivoluzionarie. L'irrazionalità del mito è l'espressione di una conoscenza per intuizione, che Sorel antepone a quella analitica, e dal mito scaturiscono le «alte convinzioni morali» (SOREL 1972: 143). Le masse non hanno bisogno di essere guidate, il mito sorge spontaneo nel momento della lotta. Sorel mette in luce non la stupidità delle masse volubili, ma le componenti emozionali e immaginarie presenti nella rivolta.

I fascisti potevano esprimere il loro disprezzo delle masse con le parole di Le Bon e designare la loro ideologia riprendendo il «mito» di Sorel, ma ciò ancora non spiega come

---

<sup>8</sup> S. Freud parlando di Le Bon scrive: «Il disprezzo e lo sdegno con cui si esprime riguardo alle manifestazioni dell'anima delle folle sono già state espresse prima di lui, con altrettanta forza e ostilità e quasi con gli stessi termini, da degli intellettuali, degli uomini di stato e dei poeti di tutte le epoche e di tutti i paesi » (FREUD 1921)

funzionasse la loro propaganda, se non ci si vuole accontentare di dichiarare che le masse sono irrazionali e che l'irrazionalità è fascista. Resta allora da capire come il mito, da spontaneo, possa trasformarsi in propaganda.

### *Mito e propaganda*

In *Spartakus*, un testo frammentario pubblicato postumo ma scritto negli anni Settanta, Furio Jesi scrive che le parole «propaganda» e «mito» hanno una storia comparabile. La propaganda, nei momenti di maggior fervore politico, «quando l'impegno politico ha condizionato la genuinità dell'esperienza della vita», è stata la definizione stessa della verità. Allo stesso modo il mito, in greco, significava dapprima parola vera. Secondo Jesi si può cogliere un parallelo tra la «crisi dei rapporti tra convinzione politica e movimenti collettivi» e la crisi religiosa che portò alla perdita delle grandi epifanie collettive di immagini mitiche. A questo punto, le due parallele tendono ad incontrarsi, poiché, scrive Jesi, la sorte del mito si identifica con quella della propaganda, e quest'ultima rischia di diventare il veicolo di miti «ormai deformi» (JESI 2000:12-13).

Jesi contrappone così un mito e una propaganda genuini ad un mito e una propaganda deformi, mostruosi e colpevoli, o tecnicizzati. Jesi circoscrive così l'ambito della propaganda genuina:

La propaganda genuina, cioè la divulgazione – mirante al proselitismo – di convinzioni politiche in cui si crede al punto di coinvolgere nella esperienza di esse anche la parte cosiddetta «irrazionale» della psiche, è moralmente possibile solo se si è davvero disposti a impegnare se stessi in modo totale – «razionale» e «irrazionale» nella lotta. (JESI 2000: 13-14)

Se questa condizione non è data, secondo Jesi, la propaganda non può essere che pura tecnica, quella che egli dice «teorizzata da Sorel e realizzata – per esempio – dai funzionari di Himmler e Goebbels» (JESI 2000: 13). Nonostante qui l'autore riprenda la lettura classica di Sorel precursore del fascismo, il suo saggio in molti aspetti richiama le *Riflessioni*, che affiorano in *Spartakus* mediate da un Walter Benjamin mai citato ma ben presente. A patto, tuttavia, si potrebbe aggiungere, di leggere le *Riflessioni* come descrizione fenomenologica del momento della rivolta e non come istruzioni per l'uso di

pseudo-miti di propaganda.

Non è il sindacalismo rivoluzionario di fine secolo, ma la rivolta spartachista del 1919 a fungere nel saggio da materiale da cui estrarre considerazioni di carattere generale sulla simbologia della rivolta (JESI 2000: 3). E laddove per Sorel la «*pure révolte*» dei sindacalisti rivoluzionari è già rivoluzione, Jesi contrappone rivolta e rivoluzione. Mentre la rivoluzione è «calata nel tempo storico», cioè strategicamente preparata da una valutazione della situazione storico-sociale ed economica, e orientata verso obiettivi finali nella più lunga prospettiva possibile, la rivolta è «sospensione del tempo storico» (JESI 2000: 19), insurrezione, epifania di simboli:

Nello scontro della rivolta si decantano le componenti simboliche dell'ideologia che ha messo in moto la strategia, e solo quelle sono davvero percepite dai combattenti. L'avversario del momento diviene veramente *il nemico*, il fucile o il bastone o la catena di bicicletta divengono veramente *l'arma*, la vittoria del momento – parziale o totale – diviene veramente, di per se stessa, *un atto giusto e buono* per la difesa della libertà, la difesa della propria classe, l'egemonia della propria classe. (JESI 2000: 24)

L'ideologia dei partiti e dei sindacati è percepita, nel momento della rivolta, solo nelle sue componenti simboliche, come miti. La rivolta, scrive Jesi, è manichea (JESI 2000: 44). Il bersaglio appare come un mostro, come un simbolo orrido di potenza sovrumana, a cui si può opporre solo un'epifania di virtù, andando fino al sacrificio di sé nel caso di Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht.

La rivolta è un momento di «epifania del mito», di un mito «genuino», scrive Jesi, e cioè di un elemento unitario, una realtà collettiva, un linguaggio comune (JESI 2000: 39). Ma questo è sempre esposto al rischio di trasformarsi in «pseudo-mito», in un sistema mitologico calcato su quello degli oppressori. Lo pseudo-mito è quello del bersaglio come mostro, dell'invincibilità dell'avversario, dell'efficacia dei *simboli* del potere. Il sistema mitologico è alimentato da ogni rivolta sconfitta – la Comune di Parigi, la rivolta spartachista, la guerra di Spagna – che ripete il ciclo eterno dei grandi sacrificatori e delle grandi vittime (JESI 2000: 44 e 53).

Se Sorel vedeva nell'utopia la deformazione del mito che da pura espressione dei sentimenti delle masse coinvolte nella lotta diventa programma, costruzione intellettuale, teoria, per Jesi l'epifania mitica rischia di cristallizzarsi in mitologia, così come l'idea in ideologia. Jesi contrappone epifania e sovversione a memoria e continuità: nella società borghese la prima è continuamente ridotta alla seconda, l'idea diventa paradigma, il

nuovo è ricondotto alla legge dell'eterno ritorno. Il momento dell'epifania è labile e fragile, scrive Jesi citando Schiller: «se l'anima parla, ecco ahimè che già l'anima non parla più» (JESI 2000: 4-5).

Benché conscio dei rischi della trasformazione del mito genuino in pseudo-mito tecnicizzato, Jesi, nello studiare la rivolta produttrice di miti, mette in luce il legame tra spontaneità, moralità e propaganda. Commentando la scelta di Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht di non scappare da Berlino, nel momento in cui la battaglia era già chiaramente persa e la loro vita in pericolo, afferma Jesi:

Giocare la propria persona sul limite della morte mentre le vie del quartiere dei giornali<sup>9</sup> di Berlino erano campo di battaglia, significò allora compiere la sutura fra il mito genuino, affiorato spontaneamente e disinteressatamente dalle profondità della psiche, e autentica propaganda politica. In questo modo la propaganda fu manifestazione di verità, o almeno di quella verità in cui credevano le vittime della sua epifania. (JESI 2000: 16)

Nel fare della prontezza a mettere in gioco la vita, a impegnarsi in modo totale, la condizione e la prova della genuinità della propaganda, tuttavia, Jesi rimane al livello astratto – o, per precisione, astrattamente descrittivo – che era già quello di Sorel. Se nell'«epifania del mito» riecheggia la spontaneità soreliana, la disponibilità ad impegnarsi in modo totale non è altro che la manifestazione delle «grandi convinzioni morali» suscitate dal mito secondo Sorel. Ma anche i fascisti seppero impegnarsi in modo totale, e in parte credevano alla verità dei loro miti, benché fossero certamente soprattutto dei manipolatori di mitologie tecnicizzate.

### *Critica del mito*

La politica appare intessuta di immaginario, di miti e simboli, di utopie e mitologie. Sorel lo capì quando osservò il movimento del sindacalismo rivoluzionario e mise in luce la produzione, nel momento dell'azione, di miti che esprimono i sentimenti suscitati dalla battaglia. Proponendo una visione simbolica e manichea della lotta in corso,

---

<sup>9</sup> È detto *Zeitungsviertel* (quartiere dei giornali) il quartiere berlinese che si trova tra le attuali Leipziger Straße, Wilhelmstraße, Axel-Springerstraße e Mehringplatz, in cui si concentrò l'attività editoriale della capitale. Fu l'epicentro della rivolta spartachista.

i miti alimentano allo stesso tempo i sentimenti delle masse a cui ogni battaglia appare come quella definitiva. Nel chiamarle miti, Sorel cercava innanzitutto di sottrarre queste visioni alla critica di chi ne additava l'impraticabilità. Esse non hanno bisogno di essere realistiche perché sono espressioni di sentimenti e non descrizioni di cose. Il fascismo però dimostrò che i miti potevano essere usati come tecnica di propaganda, per organizzare l'entusiasmo delle masse e distogliere l'attenzione dalla realtà. L'immagine spontanea che descriveva Sorel venne così a trovarsi in pericolosa vicinanza alle visioni diffuse dalla macchina di propaganda fascista.

Inasprire la differenza tra spontaneità e propaganda non può portare, paradossalmente, che ad un fatalismo puro, in cui il movimento della storia si produce sopra le nostre teste. Ma neppure la distinzione tra propaganda genuina e tecnicizzata convince, se riposa sulla sola ricerca di una presunta autenticità in grado di garantire il carattere genuino dei miti prodotti. Da sola, l'autenticità è insondabile. Eppure ciò che Jesi ricorda è che il momento dell'«epifania» – o della creatività, come preferisco chiamarla – mitica è sempre minacciato dall'irrigidirsi in mitologia, in «così fu sempre, così è e così sarà». Jesi direbbe che il mito non è tanto necessario, come pensava Sorel, quanto sempre già presente. La critica del mito è invece necessaria, ma non in quanto il mito non debba mai trasformarsi in utopia nel senso soreliano, cioè in pianificazione, ma perché ogni mito «spontaneo» sta già per irrigidirsi. E quando il mito si è configurato in cristallo, diventa maneggiabile, utilizzabile per vari scopi.

Ciò che Sorel non vide, è che il mito per costituzione tende a naturalizzare – e naturalizzarsi, ad essere un potente strumento di giustificazione del potere. Se Sorel capì che la rivoluzione non può essere messa in moto solo da astratte idee, se fu sensibile all'immaginazione e alla componente emozionale nei movimenti politici, se riconobbe l'importanza della creazione di miti, anche la sua teoria fu succube della naturalizzazione operata dal mito. Invece di vedere nel mito dello sciopero generale l'espressione della creatività politica del movimento sindacalista che si liberava della rappresentazione dello Stato definito dal monopolio della violenza legittima (TOMBA 2017), Sorel volle ricondurlo a delle tendenze presenti nelle masse, sorte da chissà dove, e a delle immagini efficaci su delle folle – sì, a questo punto, «irrazionali» nel senso di Le Bon. Non seppe dir nulla del sorgere di tali miti, dei contenuti, né dell'evoluzione di quest'ultimi. Non seppe riconoscere che compito politico non è solo la produzione di nuovi miti, ma anche la (auto-)critica sempre rinnovata dei miti prodotti.

Se poi la critica del mito significhi anche districare ciò che di «utopico» c'è in esso, cioè, stavolta in senso blochiano, la direzione e i fini ultimi che vi si possono leggere, ciò per cui vale la pena di lottare, è un'altra questione. Significherebbe ripartire dal contenuto morale del mito, perché non basterà più quello, vuoto, della battaglia eroica, o quello superficiale, se non dubbio, dell'autenticità. Bisognerebbe poter riconoscere nel mito e nell'utopia una morale umana non ancora raggiunta ma che si intravede all'orizzonte. Col rischio però, sempre all'agguato, di produrre solo una mitologia più raffinata.

## BIBLIOGRAFIA

- BLOCH, Ernst. *Erbschaft dieser Zeit*. Zürich: Oprecht & Helbling, 1935 (trad.it.: *Eredità del nostro tempo*. Milano: Mimesis, 2015).
- BLOCH, Ernst. *Prinzip Hoffnung*. Berlin: Aufbau-Verlag, 1959.
- BLOCH, Ernst, MÜNSTER, Arno. «Un entretien avec E. Bloch. Mars 1975», in: MÜNSTER, Arno. *Ernst Bloch. Messianisme et utopie*. Paris: PUF, 1989.
- CHARZAT, Michel. «Sorel et le fascisme. Éléments d'explication d'une légende tenace», in: *Cahiers Georges Sorel*, 1, 1983 : pp. 37-51.
- GENTILE, Emilio. *Fascismo. Storia e interpretazione*. Bari: Laterza, 2002.
- GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del carcere*, vol. III. Torino: Einaudi, 1975.
- JESI, Furio. *Spartakus*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
- JENNINGS, Jeremy. «Introduction», in: SOREL, Georges. *Reflections on Violence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- LE BON, Gustave. *Psychologie des foules*. Paris: Alcan, 1905 [1895].
- LUKÁCS, György. *La distruzione della ragione* (1959), vol. I. Milano: Mimesis, 2011.
- MANN, Thomas. *Doktor Faustus, Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde*. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1965 [1947].
- MARIATEGUI, José Carlos. «El Hombre y el mito», in: *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy, Obra Completa*, III. Lima: Ed. Amauta, 1950.
- SALVATECCI, Hugo García. *Sorel y Mariátegui*. Lima: Universo, 1979.
- SCHMITT, Carl. *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Berlin, Duncker et Humboldt, 1961 [1923].

SOREL, Georges. «Y a-t-il de l'utopie dans le marxisme ?» [1899], in: *La décomposition du marxisme et autres essais*. Paris: PUF, 1982: pp. 93-117.

SOREL, Georges. *Réflexions sur la violence*. Paris: Alcan, 1972 [1920<sup>4</sup>].

STERNHELL Zeev, SZNAIDER Mario, ASCHERI Maia. *Naissance de l'idéologie fasciste*. Paris: Fayard, 1989.

TOMBA, Massimiliano. *Attraverso la piccola porta. Quattro studi su Walter Benjamin*. Milano: Mimesis, 2017.

WEISS, Peter. *Ästhetik des Widerstands*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016 [1975].