

Nota su Evola traduttore di Bachofen

Nel 1931 Evola scriveva di essere in via di ultimare quella che viene generalmente ritenuta l'opera sua più importante, *Rivolta contro il mondo moderno*¹, poi effettivamente uscita nel 1934 in Italia e già nel 1935 in una versione tedesca². Dagli esegeti di Evola, apprendiamo che già nel 1929 Evola aveva fatto riferimento in modo vario e approfondito a Bachofen, e che il pensiero dello studioso svizzero, assieme a quello di Creuzer, rappresenta una componente essenziale dell'impianto teorico di *Rivolta*³. Non è nostro compito avventurarci ulteriormente nell'interpretazione complessiva del pensiero di Evola; semmai invece tentare di ipotizzare una risposta alla domanda: quale sembra essere stato il ruolo dell'opera di Bachofen nel pensiero di Evola, così come esso si manifesta nelle sue *Premesse* ai singoli capitoli in cui si articola l'antologia bachofeniana del 1949 ed alla luce di alcuni passaggi-chiave di *Rivolta contro il mondo moderno*? La risposta a questa domanda, probabilmente, non potrà non sfiorare, almeno in parte, la questione dell'opportunità-liceità-possibilità d'interpretare Bachofen come un filosofo della storia, né altresì la lettura dell'opera maggiore di Evola (appunto, *Rivolta contro il mondo moderno*), ma si tratta di sconfinamenti ermeneutici destinati a restare tali.

Per quanto sicuramente per alcuni aspetti un po' datato, lo studio del 1964 di George L. Mosse⁴ resta tuttavia fondamentale per meglio comprendere il significato e l'orizzonte complessivo del "rifiuto" della modernità in Germania tra la conclusione dell'età romantica (la fine dell'Ottocento) e l'epoca di Weimar. Si tratta peraltro di un capitolo della storia europea che sarebbe molto miope e riduttivo considerare come una peculiarità tedesca, benché sia indubbio che tale rifiuto, in Germania, conobbe e visse momenti impensabili altrove. Se qui vi facciamo riferimento, sia pure in modo estremamente circoscritto, è perché grazie a quello studio di Mosse crediamo di cogliere, almeno in *un* punto essenziale, la differenza tra l'opera di Evola sopra citata, uscita nel 1934, e l'enorme mole di pubblicazioni *völkisch*⁵ che vide la luce in Germania a partire dal 1890. Tale elemento distintivo consiste nella glorificazione, operata (secondo Mosse) appunto dal movimento *völkisch*, della "terra natia" (*Heimat*) e della vita contadina, quest'ultima idealizzata e per così dire resa l'emblema eccellente di una particolare reazione alla "modernità". Sostenere però che il movimento *völkisch*, sviluppatosi in Germania negli ultimi anni dell'Ottocento, sia puramente e semplicemente un'evoluzione "diretta" della precedente *Romantik* (di cui Bachofen stesso era stato uno dei massimi rappresentanti⁶), e, specularmente, che ancora tra il movimento *völkisch* e il totalitarismo nazionalsocialista sussistano legami e connessioni strettissimi, contrassegnati da sviluppo e progressione storicamente verificabili, come ad esempio proprio Mosse (ma non solo) ritiene, è, a nostro parere, il frutto di una lettura forse eccessivamente "meccanica". In particolare, l'interpretazione che Mosse offre della *Romantik* tedesca, come di un movimento caratterizzato soprattutto da ripiegamento spirituale e ricerca estenuante d'interiorità, appare ormai datata. Ma non è questo che è qui il caso di evidenziare; piuttosto, con riferimento alla questione posta sopra, soffermarsi sul dato di fatto abbastanza evidente che nell'opera di Evola del 1934 il peso del *völkisch* (il "richiamo della terra"), rispetto a quello che esso gioca nelle opere tedesche precedenti e coeve, è molto scarso. Se quest'osservazione è esatta, abbiamo guadagnato una prospettiva più salda per comprendere *ulteriormente* il senso della scelta bachofeniana operata da Evola: infatti, se la ginocrazia, il periodo che Bachofen chiama *poesia della storia* e che egli vede caratterizzato proprio dal rapporto sacrale e religioso donna-terra, è in grado, sempre secondo Bachofen, di rappresentare/evidenziare al meglio l'essenza del legame uomo-terra come rapporto a sua volta sacrale-religioso, ebbene, dopo quanto detto, non può stupire che la posizione di Evola si

¹ Cfr. J. EVOLA, *Rivolta contro il mondo moderno*, Mediterranee, Roma 1998, p. 9 della nota di Gianfranco de Turreis.

² Cfr. R. MELCHIONDA, *Le tre edizioni di Rivolta*, ivi, pp. 449-464.

³ Cfr. ivi, de Turreis, p. 13 e Melchionda, p. 459. Importanti e dirimenti sono poi le osservazioni dello stesso Evola in *Il cammino del cinabro*, Scheiwiller, Milano 1972² (1963¹), pp. 90-97 e 178-183.

⁴ G. L. MOSSE, *Le origini culturali del Terzo Reich*, tr. it di F. Saba-Sardi, Il Saggiatore, Milano 2008⁴.

⁵ Con questo termine, concordemente alla tesi di Mosse, s'intendono gli scritti "nazional-patriottici" pubblicati in Germania nel periodo storico indicato.

⁶ Cfr. G. Moretti, *Heidelberg romantica. Romanticismo tedesco e nichilismo europeo*, Guida, Napoli 2002.

differenzi *proprio in questo punto* dalle interpretazioni che furono parte attiva della riscoperta di Bachofen in Germania negli anni Venti. E, non a caso, l'antologia bachofeniana curata da Evola tende molto meno di tutte quelle tedesche a far risaltare l'importanza e l'essenza della ginocrazia come momento fondamentale per lo sviluppo dell'umanità; la ginocrazia, come fenomeno "a sé", viene infatti da Evola fin da subito ascritta pressoché esclusivamente a quelle che egli chiama "popolazioni non-arie", né assume mai quell'aspetto di "leva" dell'evoluzione umana che essa ha invece inequivocabilmente in Bachofen.

Non è questo il luogo per ripetere quanto ricostruito altrove, a partire dal 1983⁷. Basti semplicemente rammentare che, rispetto alle antologie dell'opera di Bachofen, o comunque ai testi che ai suoi scritti facevano riferimento tra quelli che in Germania avevano visto la luce appena prima della stesura di *Rivolta contro il mondo moderno*, Evola sembra operare una scelta molto significativa: ignorata la scelta antologica di Bernoulli, le cui posizioni teoriche si rifacevano esplicitamente al pensiero di Ludwig Klages (l'antologia bachofeniana edita da Carl Albrecht Bernoulli è del 1926), e quella, forse troppo "neutra", di Rudolf Marx (la sua antologia da Bachofen è del 1927), scartate le riflessioni maturate da Engels già nel 1891 nel suo studio sull'origine della famiglia e ritenute di certo poco interessanti le connessioni tra Bachofen e l'antropologia, Evola prese a riferimento la fondamentale silloge curata nel 1926 dal Alfred Baeumler e Manfred Schröter per l'editore Beck di Monaco. Con circa seicento pagine di testi bachofeniani e quasi trecento d'introduzione, questo volume si presentava già solo per la sua mole come un monumento alla *Weltanschauung* dello studioso svizzero. In cosa veniva però fatta consistere tale visione del mondo? E, in particolare, quella pretesa visione del mondo bachofeniana era conciliabile, o anche soltanto accostabile, a quanto Evola scriveva ancora nel 1969, redigendo l'*Introduzione* alla terza edizione di *Rivolta*, allorché rammentava che, del suo libro, « tesi fondamentale è dunque l'idea della *natura decadente del mondo moderno* »⁸, precisando altresì che una reazione-rivolta contro il mondo moderno è degna di tale nome soltanto se si ha ben chiaro dinanzi ai propri occhi il « riferimento allo spirito della civiltà universale », nel cui nome si reagisce?⁹. Per Evola, la civiltà moderna, come pura contingenza, sembra destinata a scomparire, probabilmente senza lasciare tracce, poiché essa, a dispetto di quel che sembra – o magari: proprio per questo – in realtà *non* è. Diverso, e per certi versi profondamente, il quadro di significati e d'orizzonte complessivi che si ricavano dall'opera di Bachofen. Il suo lettore, studioso di cose antiche o meno, avverte subito che Bachofen intende lo svilupparsi della storia come un procedere, intessuto di rimandi mitico-simbolici, *da* condizioni primigenie in cui l'umanità vive come "imprigionata" in una dimensione materiale che schiaccia, o quanto meno addomestica, lo spirito, *a* una condizione in cui lo spirito ha, infine, la possibilità di farsi largo nella rete della "materia", e iniziare a "regnare". Come si vede, se per Bachofen lo "spirito" è essenzialmente soggetto ad uno sviluppo che trapassa dall'età mitica a quella storica nel segno dell'allontanamento e della "liberazione" progressiva dalla materia¹⁰ (uno sviluppo mai scontato, automatico, bensì sempre conflittuale e soggetto altrettanto costantemente a "regressi"), per Evola esiste invece (così almeno ci pare) una dualità precisa e specifica tra un mondo tradizionale, sovrastorico, comunque al di là del tempo cronologicamente inteso e calcolabile, e un mondo storico che invece progressivamente, nel tempo cioè, diviene il mondo moderno, occultante e illusorio.

Questa notevole differenza l'apprezziamo ancor meglio nel momento in cui ci accorgiamo che grazie ad essa possiamo anche mettere a fuoco vicinanze e distanze dell'antologia bachofeniana curata da Baeumler (1926) dai testi di Evola che qui stiamo richiamando (*Rivolta*, 1934; l'antologia *Le Madri*, 1949). Le distinzioni consistono nel fatto che Baeumler arriva a presentare Bachofen al pubblico suo contemporaneo *soltanto dopo* aver ricostruito quelle che egli chiama le due anime del

⁷ Cfr. Alfred Baeumler, Friedrich Creuzer, Johann Jakob Bachofen *Dal simbolo al mito*, a cura di G. Moretti, Spirali, Milano 1983.

⁸ J. EVOLA, *op. cit.*, p. 26.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Tale struttura del pensiero e dell'esposizione di Bachofen fa proprio sì che la sua opera si presti come poche altre ad essere interpretata, come in effetti avvenne, in chiave di filosofia della storia.

romanticismo tedesco, Jena e Heidelberg, un percorso ed una ricostruzione che Evola naturalmente non può fare, poiché essa è strettamente interna alla cultura tedesca tra Sette-Ottocento, ma che Evola probabilmente neppure sarebbe stato interessato a fare: infatti, nodo centrale dell'interpretazione di Baeumler è proprio quella caratterizzazione mitico-simbolica della "terra" e del "suolo" che, come abbiamo visto in precedenza, anche se solo per accenni, diviene essenziale per il pensiero *völkisch* dell'età di Weimar, ma tale *non* è per Evola. Bachofen, per Baeumler, è "hegelianamente" colui che nella sua opera porta a definitivo dispiegamento il significato fino ad allora inespresso di una *Romantik* letta come radicamento al suolo mitico-simbolico del *Volk*. L'idea evoliana di Tradizione, invece, se l'abbiamo ben compresa, da un lato estenderebbe il concetto di *Volk* ad un'umanità intera, dall'altro, nel momento in cui il "centro" della Tradizione stessa viene situato oltre il tempo storico, individua tale "umanità tradizionale", quanto a contenuto e forma, in una temporalità assolutamente separata da quella storica, per esprimerci ora in senso soltanto indicativo. Eppure, ed a dimostrazione dell'intricata oggettiva di tale questione, è proprio sul punto di tale separazione, tra storico ed extra-storico, o pre-istorico, o sovra-oltre-storico, che dir si voglia, che le prospettive di Baeumler e di Evola (e, a dire il vero, anche di Klages) tornano ad incontrarsi. In una breve ma importante *Premessa* al suo *Da Winckelmann a Bachofen*, la parte centrale della sua corposa *Introduzione* all'antologia bachofeniana del 1926¹¹, Baeumler riflette sul carattere costitutivamente *astorico* del mito, e sulla necessità, per lo studioso che lo consideri, di salvaguardarlo come tale, se davvero vuole accostarsi al mito senza i pregiudizi dello storico (il quale, del mito, annulla ogni specificità). È Schelling che « ha poi pensato fino in fondo il problema di mitologia e storia. Tempo storico e preistorico non sono distinzioni relative all'interno di un tempo unico e eguale, bensì *temporalità diverse*. Il tempo preistorico è un tempo di "specie diversa" da quello storico; questa temporalità per così dire priva di successione, è però colmata con il sorgere della mitologia. Il processo di questo sorgere è il vero ed unico contenuto della storia più antica »¹². La citazione di Baeumler è dall'*Introduzione storico-critica alla filosofia della mitologia*¹³, una citazione schellinghiana che Evola, ancora nel 1969, nella *Premessa a Rivolta*, riporta a sua volta letteralmente, per rafforzare una sua pressoché identica considerazione della distinzione che intercorre tra civiltà (ed uomo) tradizionali e civiltà (ed uomo) moderni¹⁴. Specificando ulteriormente, Evola scrive che « dovunque si è manifestata o si manifesterà invece una civiltà che ha per centro e sostanza l'elemento sovratemporale, là si avrà un risorgere, in forma più o meno variata, degli stessi significati, degli stessi valori e delle stesse forze che hanno determinato i tipi preantichi di civiltà. Così resta chiarito il senso di quel che noi abbiamo chiamato "dualismo di civiltà" in relazione ai termini usati (moderno e tradizionale) »¹⁵.

Senza poter affrontare sino in fondo la questione, peraltro centrale, dell'interpretazione del passo schellinghiano (vi abbiamo dedicato parecchie riflessioni altrove e qui vi rinviamo¹⁶), basterà osservare che, per Schelling, l'opposizione mito-storia, pur essenziale e per un verso "assoluta", è, per altro verso, dialetticamente "relativa", nel senso che il processo complessivo della coscienza umana, la cui ricostruzione Schelling aveva di mira in quel contesto, nel passaggio *dal* mito *alla* storia non viene *interrotto* ma, piuttosto, *modificato*, aperto cioè all'attingimento di significati mitici ulteriori. In altre parole, se la separazione mito-storia fosse assoluta, tale da rendere impossibile anche l'*evocazione del* mito a partire *dalla* storia, né Bachofen avrebbe potuto parlare della ginocrazia come "poesia della storia", né Evola potrebbe accennare a civiltà/uomini capaci di

¹¹ Cfr. *Dal simbolo al mito*, I, pp. 87 e sgg.

¹² Ivi, pp. 89-90.

¹³ *Lezione decima*, tr. it. a cura di T. Griffero, Guerini & Associati, Milano 1998, pp. 353-387.

¹⁴ J. EVOLA, *op. cit.*, p. 28.

¹⁵ Ivi, p. 29.

¹⁶ Cfr. G. MORETTI, *La segnatura romantica. Filosofia e sentimento da Novalis a Heidegger*, Hestia ed., Cernusco L. 1992; *Il "signore delle potenze". Compimento e crisi del romanticismo tedesco nell'ultimo Schelling e in Bachofen*, in "Rivista di Estetica", 1990, pp. 119 e sgg.; *Sepulkralhermeneutik. Considerazioni sul "mito" a partire da Bachofen*, in "aut-aut", 1991, pp. 119 e sgg.; *Heidelberg romantica*, cit.; G. Moretti *Der Gott in kreatürlicher Gestalt. Schelling, W. F. Otto e il "sentiero del mito"*, in AA.VV., *Dalla materia alla coscienza (Studi su Schelling in ricordo di Giuseppe Temerari)* a cura di C. Tatasciore, Guerini & Associati, Milano 2000, pp. 219-238.

“sperimentare” la tradizione *in* un tempo storico-moderno, né infine lo stesso Baeumler avrebbe potuto offrire, come invece fece, un’interpretazione dell’opera di Bachofen “attualizzata” in chiave di filosofia della storia. Ma questa è solo una parte del problema, che *il* problema assume il proprio aspetto effettivamente *tragico* nella sua rappresentazione simbolica dell’opposizione modernità-cristianesimo. Schelling, in quelle pagine cui Baeumler ed Evola fanno congiuntamente riferimento, postulando l’esistenza di una *absolut-vorgeschichtliche Zeit*, un’età/tempo assolutamente preistorica, confina a questa ed a questa soltanto l’assenza del *processo della coscienza*, che a suo avviso è invece soltanto *diversamente presente*, e operante, in quelle che egli chiama l’età relativamente-preistorica e ovviamente ancor più in quella storica. Il mito è sì, per Schelling, il “contenuto” della forma-tempo propria dell’umanità la cui coscienza vive nell’età relativamente preistorica, ma non solo: benché, è vero, Schelling insista molto sull’aspetto di esclusione reciproca delle due età (la relativamente preistorica e la storia), è però il *processo* stesso, in atto nella coscienza – di cui natura e spirito sono i poli perennemente attivi – a far sì che tale esclusione non operi solo come limite invalicabile ma anche come un confine che *deve* lasciar “passare” dell’altro, la forza trainante: in questo caso, *il mito come poesia nella storia*. Il processo della coscienza, per Schelling, è infatti il processo che conduce, sia pure attraverso rivolgimenti e catastrofi di varia natura, all’esito del cristianesimo e della sua Rivelazione nella storia, come esito che è in cammino dagli albori stessi della vita dell’umanità. Il conflitto modernità-cristianesimo, potrebbe infine dirsi, scaturisce per Schelling dall’inadeguatezza dello sviluppo della coscienza umana rispetto ai propri stessi presupposti, e non, come invece negli interpreti bachofeniani degli anni Venti, dalla colpevole dimenticanza, da parte del mondo moderno, di un nucleo sovrastorico di verità mitiche *indifferenti* (perché “superiori”) allo sviluppo della storia. E così torniamo, infine, a Bachofen, il quale percepisce quel trapassare continuo *del mito nella storia* nell’aspetto dei simboli (funerari), i quali, a loro volta, conoscono le seguenti forme: eterismo, ginecocrazia, patriarcato, con almeno due possibili variazioni interne: amazzonismo e dionisismo.

4. La prima citazione di Bachofen in *Rivolta* sembra essere quella che, nel sesto capitolo, si riferisce al fenomeno dell’*adozione* nel mondo romano¹⁷. Bachofen, effettivamente, legge nell’adozione un momento altamente simbolico per i significati che le sono connessi: una filiazione *immateriale-spirituale*, frutto tra l’altro di una scelta e conseguenza della volontà, in grado oltretutto di gettare per contrasto una luce completamente diversa sul significato invece eminentemente materiale della generazione e della procreazione come eventi fisici. In questo senso Bachofen si esprime chiaramente fin dall’*Introduzione* al *Mutterrecht*, che Evola propone in italiano con il titolo *L’era della madre e il suo superamento*¹⁸. La posizione teorica di Evola, che potremmo forse caratterizzare come un tradizionalismo dualistico-metafisico, e che ha avuto, in ambito di storia della filosofia occidentale, il proprio modello più alto in Platone¹⁹, sembra considerare Bachofen soprattutto come uno studioso il cui contributo di pensiero è consistito nel rafforzare proprio quel dualismo teorico di partenza. È il caso, ad esempio, dell’attenzione che Bachofen rivela a più riprese per il principio della gerarchia come legge universale che “sostanzia” variamente la vita dello spirito. Gerarchia e diritto, inoltre, com’è evidente, sono reciprocamente in relazione strettissima, e Roma, la “potenza” – secondo Bachofen – istitutrice ed affermatrice di un diritto fortemente caratterizzato in senso *pervasivo* dell’intera società, costituisce naturalmente un altro aspetto dell’impianto bachofeniano che Evola giudica positivamente, anche per quel che concerne il rapporto della Roma “tradizionale” con il mondo etrusco. Ma molti, e qualitativamente forse più significativi, sono invece gli elementi della prospettiva bachofeniana che Evola rifiuta. Se fosse qui possibile soffermarsi appieno su tale questione, dovremmo affrontarla a partire da un’approfondita riflessione su quello che a nostro parere è il *sostrato aristotelico* del pensiero di Bachofen: quel “gioco” produttivo, dialettico sì, ma con elementi profondamente immanenti, che nei suoi scritti oscilla costantemente, ma originalmente, appunto, tra forma e contenuto, forma e materia, spirito e

¹⁷ Cfr. J. EVOLA, *Rivolta*, cit., p. 85.

¹⁸ J. J. Bachofen, *Le madri e la virilità olimpica. Storia segreta dell’antico mondo mediterraneo*, a cura e con un saggio introduttivo di J. Evola, premessa di G. Moretti, Mediterranee, Roma 2010, p. 47.

¹⁹ Il che non vuol dire, naturalmente, che Evola “sia” un platonico.

materia, e questo, nonostante le fonti dirette di Bachofen (in particolare Plutarco), sembrerebbero invece far propendere il peso delle ascendenze pressoché esclusivamente verso Platone e i Platonici. La dialettica tradizionale-spirituale/moderno-materiale in Bachofen non ha luogo nei termini in cui invece essa “funziona” in Evola, il quale, non a caso, afferma a più riprese che « non si può seguire il Bachofen là dove egli ritiene che il matriarcato e la ginecrazia abbiano costituito la fase più antica dell’umanità in genere [e] che la promiscuità sessuale propria dell’eterismo [...] abbia costituito uno stadio generale dell’umanità dei tempi primi e che la monogamia si sia sviluppata solo dopo »²⁰. Che invece, per Bachofen, lo “spirito”, come forza immateriale plasmante, modellante la “materia”, sia qualcosa che, pur *pre-esistendo* alla “materia” stessa (ecco un fondamentale carattere aristotelico), ne abbia tuttavia come *bisogno* per manifestarsi *pienamente* quale potenza formativa nella e della *storia*, ciò è del tutto evidente al lettore, anche al meno avvertito. Considerare tale impianto come frutto di una prospettiva “evoluzionistica” (così Evola rimprovera a Bachofen in moltissimi luoghi; si veda, ad esempio, l’*Introduzione a Le Madri*²¹), qualcosa da cui lo studioso possa semplicemente prescindere, per cogliere di Bachofen l’“essenziale”, come Evola sembra suggerire, a noi appare, appunto, un po’ semplicistico, se non proprio riduttivo, anche perché Bachofen non tanto di “evoluzione” parla, quanto piuttosto di sviluppo, ascesa, movimento spiritualmente diretto verso l’alto di una forza immateriale da cui la materia viene però costantemente plasmata. Ma, come detto, tale questione sarebbe degna di ben altro approfondimento.

A guardar bene, però, l’incerta “collocazione” dell’opera di Bachofen è forse proprio l’aspetto suo più vitale e ricco di futuro, un’oscillazione che ne garantisce la via di fuga da ogni gabbia interpretativa. Già a Klages, intorno “al volgere del secolo” (1900), erano sembrati apertamenti contraddittorî quegli aspetti dell’opera di Bachofen che, da un lato, mettevano in risalto evidente l’esistenza *universale* di uno stadio eterico-tellurico come fondamento del cammino dell’umanità ad “impianto” gineocratico, mentre, dall’altro, individuavano nella strada effettivamente intrapresa dall’uomo (occidentale) l’esito cristiano come lo stadio “superiore”, ultimo, dello sviluppo spirituale in quanto tale. Questa, che a Bachofen in tutta evidenza non dovè *affatto* sembrare una contraddizione, venne invece percepita come tale, e tale rimase, per Klages, ma, ad esempio, almeno in parte anche per Benjamin, e per tutti coloro che cercarono d’interpretare Bachofen come un pensatore “sistematico”, il cui pensiero dovesse cioè presentarsi libero da contraddizioni. Molti interpreti invece, e lo stesso Evola tra questi, hanno piuttosto preso atto di quella presunta contraddittorietà, considerandola come una chiave ermeneutica aggiuntiva per accettare alcuni aspetti del pensiero di Bachofen e respingerne altri (per Evola, come abbiamo visto, è il caso del presunto “evoluzionismo” di Bachofen). V’è stato, e vi è ancora, chi ha proseguito a ritenere Bachofen un *Phantast*, un autodidatta visionario dell’antichità che può aver qua e là avuto qualche idea geniale, ma che, nel complesso, prese abbagli a ripetizione. Bachofen come *curiosum*, dunque, ed è questo in genere l’atteggiamento che filologi e studiosi accademici dell’antichità mantengono verso di lui. In tale quadro, indubbiamente originale, anche se in fin dei conti priva di reali sviluppi²², è stata in Italia la posizione degli studi di Furio Jesi. Anch’egli, infatti, nonostante ogni finezza ermeneutica, non sembra confrontarsi con la *questione*, ponendo la quale e rispondendo alla quale *soltanto* Bachofen può essere definito un precursore: l’umanità ha, nel suo complesso, effettivamente attraversato uno stadio matriarcale, come quello di cui Bachofen racconta nelle sue opere? Se non si accetta questa domanda, tentando di darle una risposta, e *Bachofen risponde affermativamente*, ogni ulteriore accostamento all’opera sua diviene immediatamente l’accettazione pura e semplice di una *metafora*, lo spazio di una battuta spirito. Quella è l’ipotesi-principe dell’opera di Bachofen, non altre: il “comunismo” della società utopica, il “tradizionalismo” dello spirito, la “conservazione” della civiltà, il cristianesimo come suo

²⁰ J. J. Bachofen, *Le madri*, cit. p. 47.

²¹ Ivi, p. 37.

²² Interessante il fatto che la distinzione tra “rivoluzione” e “rivolta”, formulata da Jesi nel suo *Spartacus* (1968) faccia in qualche modo pensare alla nozione di “rivolta” usata da Evola. Cfr. A. CAVALLETTI, in F. JESI, *Bachofen*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. XVII.

“inevitabile” esito, e perfino il “dionisismo” come sostrato segreto della vita e dell’esistenza umana, vi sono collegati direttamente e logicamente, inscindibilmente connessi. Evola, in questo senso, prende una posizione netta: l’uomo “tradizionale” non ha conosciuto, né conosce (poiché *spiritualmente* non può conoscerlo), il matriarcato.²³

Giampiero Moretti

²³ Una più ampia versione di questo testo è stata pubblicata come saggio introduttivo a *Le madri e la virilità olimpica* di J. J. Bachofen, Edizioni Mediterranee, Roma 2010.