

Jesi e Bachofen.
Dalla *religio mortis*
al modello macchina mitologica.
Francesco D'Achille

Solo se ritornano ai [...] monumenti del passato e li meditano – errori compresi – anziché proseguire linearmente, scolasticamente, lungo le vie facili ma presto esaurite dei più immediati maestri, i giovani studiosi dotati scoprono punti di vista nuovi e fecondi¹.

Così si esorcizza la morte, creando emblemi di morte con la τέχνη che è la vita stessa².

1. *Bachofen e i suoi interpreti*³

Lo studioso che approccia l'opera di Furio Jesi è costretto a confrontarsi con quello che si potrebbe definire un vero e proprio labirinto gnoseologico. Per orientarsi all'interno dell'opera jesiana sembra necessario «cogliere i modelli gnoseologici privilegiati dall'autore torinese

¹ G. Dumézil, recensione a J. J. Bachofen, *Gesammelte Werke*. II, in «Revue de l'histoire des Religions», (1949), pp. 242-43, citazione leggermente modificata dall'autore cit. in F. Jesi, *Bachofen*, a cura di A. Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino 2005, pp. 14-15.

² Jesi, *Bachofen cit.*, p. 51.

³ L'interesse teorico di Jesi per Bachofen è certamente sollecitato sia dalla lettura del saggio di Benjamin sul dotto di Basilea, sia dalla recensione benjaminiana al libro di Bernoulli su Bachofen. Si vedano W. Benjamin, *J. J. Bachofen*, in *Opere complete di Walter Benjamin*, Scritti 1934-1937, vol. VI, a cura di E. Ganni, Einaudi 2008, pp. 223-236; Id., *Carl Albrecht Bernoulli, Johann Jacob Bachofen e il simbolo naturale*, Scritti 1923-1927, vol. II, a cura di E. Ganni, Einaudi 2001, pp. 407-408. Purtroppo, in questo contributo non potrà essere trattato, per motivi di spazio, il ruolo fondamentale che svolge il pensiero di Walter Benjamin nell'interrogazione critica di Jesi su Bachofen. Su questo tema mi permetto di rimandare a F. D'Achille, *Furio Jesi. Tra storia e natura*, Laboratorio Archeologia filosofica, febbraio 2022. <https://www.archeologiafilosofica.it/furio-jesi-tra-storia-e-natura/>. Per un più esauritivo approfondimento del tema si veda, A. Cavalletti, *Conoscibilità di Bachofen*, introduzione a Jesi, *Bachofen cit.*, pp. VII-XXX.

nella loro tensione dialettica»⁴ per poi afferrarne gli elementi che vanno a comporre le sue concezioni metodologiche di fondo, quelle rappresentate dall'elaborazione sperimentale del modello macchina mitologica⁵. Queste opzioni, imprescindibili per la conoscenza e l'approfondimento dell'opera dell'intellettuale torinese, necessitano, però, di un passaggio preliminare. In questo contributo tento di entrare nel vivo dell'officina jesiana interrogando il fecondo rapporto critico di Jesi con l'opera di un autore che, anche se non appare affatto come un modello positivo per il mitologo, sembra localizzabile nel centro delle tensioni dialettiche dei vari modelli gnoseologici che ispirano le sue riflessioni. Stiamo parlando dell'opera del «meditatore solitario», del «patrizio di Basilea», Johann Jakob Bachofen⁶. Oltre alla vasta mole di materiali che testimonia di per sé l'importanza dell'opera di Bachofen per il pensiero di Jesi, sono riaffiorati dallo spoglio del suo lascito condotto da Andrea Cavalletti altri testi inediti dedicati al dotto di Basilea⁷. Tra questi figura anche il testo di quella che, secondo i progetti del mitologo, doveva essere la prima introduzione critica alla sua versione del *Matriarcato*, il saggio intitolato *Bachofen e il rapporto con l'antico*⁸. Questo testo, nel quale interagiscono la maggior parte dei temi del movimento di pensiero jesiano, completato nella primavera del 1973 ma respinto dagli editori⁹, viene sostituito dall'altra introduzione, già menzionata, *I recessi infiniti del «Mutterrecht»*. In questo saggio non si incontra semplicemente un ritratto di Bachofen, quanto un vero e proprio affresco dal quale affiorano nel contrasto dei toni luminosi con quelli più oscuri, le figure dei suoi interpreti: da un lato troviamo i rappresentanti della destra della *Renaissance* bachofeniana, Ludwig Klages, Alfred Baeumler, Edgar Dacqué, e dall'altro gli autori più vicini a Jesi, Walter Benjamin, Károly Kerényi e Georges Dumézil. Un brano

⁴ Si veda anche per tale questione, D'Achille, *Furio Jesi. Tra storia e natura cit.*, p. 2.

⁵ Sul tema fondamentale dell'elaborazione del modello macchina mitologica si vedano soprattutto, G. Boffi, *Derive e macchinazioni mitologiche. Omaggio a Furio Jesi*, «ITINÉRA», 2015; (9): 95-114; A. Cavalletti, *Festa, scrittura e distruzione*, saggio introduttivo a F. Jesi, *Il tempo della festa*, a cura di A. Cavalletti, Nottetempo, Roma 2013.

⁶ Per una ricostruzione della ricezione dell'opera di Bachofen nel contesto della modernità si veda G. Schiavoni, *Bachofen in-attuale? Note in margine alla sua ricezione*, saggio introduttivo a J. J. Bachofen, *Il matriarcato. Ricerca sulla ginecocrazia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, tomo I, a cura di G. Schiavoni, Einaudi, Torino 1988, pp. XXXVII- XLVII, (trad. di F. Jesi e G. Schiavoni).

⁷ Si veda, Cavalletti, *Conoscibilità di Bachofen*, in Jesi, *Bachofen cit.*, p. IX.

⁸ Jesi, «Bachofen e il rapporto con l'antico», in Id., *Bachofen cit.*, pp. 3-57.

⁹ Ivi, p. XI.

tratto da una recensione di George Dumézil alle opere complete di Bachofen, e citato nel saggio, appare utile per introdurre il peculiare atteggiamento teorico con il quale Jesi approccia l'opera del giurista:

L'opera di Bachofen è stata superata e, quanto alla maggior parte dei suoi elementi annullata – e intanto, pudicamente saccheggata – dagli studiosi e dalle scuole ulteriori [...] Non di meno, egli fu più di un pioniere: una grande intelligenza, al tempo stessa nutrita di fatti e sistematica, curiosa e profonda nella riflessione. E l'esperienza dimostra che, quasi sempre, solo se ritornano a codesti monumenti del passato e li meditano – errori compresi – anziché proseguire linearmente, scolasticamente, lungo le vie facili ma presto esaurite dei più immediati maestri, i giovani studiosi dotati scoprono punti di vista nuovi e fecondi...¹⁰.

In queste parole che lo stesso Jesi definisce «molto lucide e sagge»¹¹ non sembra evidenziarsi unicamente la posizione di Dumézil nei confronti del giurista, in esse pare raccogliersi, anche, la cifra del confronto critico di Jesi con Bachofen. Per accedere al nucleo più fecondo di questo lungo e travagliato percorso critico proverò a fare lavorare insieme, in questa parte dell'analisi, alcune delle concezioni presenti nel saggio *Bachofen e il rapporto con l'antico* con le riflessioni coeve riguardanti il dotto di Basilea presenti nel saggio *Mito*.

Scrive Jesi:

Il Bachofen [...] configurò il mito [...] come documento della storia umana formulato nella lingua primordiale e (perciò) perennemente attuale, che – per lui – è appunto la lingua del simbolo. Egli indagò i materiali mitologici per scoprirvi la storia dell'umanità antica nelle sue fasi e nelle sue metamorfosi; lesse i materiali mitologici come si leggono dei documenti storici scritti in una lingua antica, e tuttavia sempre attuale: la lingua, appunto, del simbolo. Simbolo fu per lui una realtà oggettiva che – riposa in se stessa –, che non rimanda ad altro che alla propria essenza; di queste realtà egli vide composta la storia umana: la mitologia ne era – ai suoi occhi – la documentazione. Il simbolo rinvia solo alla propria essenza; non così il mito. La mitologia è il complesso di documenti che attestano le varie fasi della storia umana nella misura in cui conservano la memoria delle realtà – riposanti in se stesse –, di cui la storia umana è il complesso¹².

Jesi descrive in questi passaggi la complessa dialettica che anima l'indagine bachofeniana: da un lato la storia umana è il complesso di simboli inattingibili che riposano in se stessi, dall'altro la mitologia,

¹⁰ Dumézil, recensione a J. J. Bachofen, *Gesammelte Werke*. II cit., in «Revue de l'histoire des Religions», 1949, pp. 242-43 cit. in Jesi, *Bachofen*, pp. 14-15.

¹¹ *Ibid.*

¹² Id., *Mito*, Mondadori, Milano 1980, [I edizione con il titolo *Il mito*, Isedi, Milano 1973], pp. 49-50.

ovvero i materiali mitologici di cui essa consiste, rappresenta il divenire di queste realtà inattingibili. A fare da medio tra i simboli inattingibili e la mitologia vi è la dimensione del mito, costituita anch'essa da un dualismo che si conserva nell'alternarsi delle fasi storiche e che rispecchia, anche se solo in parte, la lingua primordiale del simbolo. I contenuti specifici che definiscono il dualismo di questa sfera mediana sono rappresentati da due principi complementari, uno femminile, l'altro maschile, uno legato alla morte, l'altro alla vita: l'elemento materiale, tellurico-buio e l'elemento spirituale, luminoso-solare. Questi due principi che si alternano nel divenire della storia umana e che informano la dimensione dei materiali mitologici rappresentano rispettivamente all'interno del *Mutterrecht* il diritto materno e il diritto paterno, ma allo stesso tempo possono essere interpretati anche come protagonisti di una «storicità metafisica che definisce nella sua interezza il pulsare della vita globale»¹³. La dialettica che articola questi principi però, non è di tipo hegeliano: «non vi è mai sintesi, ma solo sopravvivenza, drammatica, tragica, di volta in volta cupa o rasserenante, dell'un principio sul prevalere dell'altro»¹⁴.

Come specifica Jesi,

il *Mutterrecht* è una chiamata in giudizio delle fasi sempre ricorrenti delle aggressioni della morte contro la vita, e proprio perciò è una calata [...] nel pulsare della vita. [...] Di là da questo ciclo, che è essenzialmente fenomenico, la destra della Bachofen-*Renaissance* ravvisa una dialettica extra-fenomenica, metafisica, o meglio implicita in un livello di fenomeni extra-umani quali le relazioni fra i corpi meteorici. Su questo livello si incontrano allo stato puro – che è quello puro del mito, non della mitologia – l'elemento tellurico e quello uranico, la terra e il sole. Ma, mentre l'elemento tellurico gravita di per sé verso il basso, che è l'aggressione della morte contro la vita, l'elemento uranico gravita verso l'alto, che è l'autonomia paradigmatica della vita dalla morte¹⁵.

In questi passaggi Jesi evidenzia come la destra della Bachofen-*Renaissance*, rappresentata dalle figure già citate, di Baeumler, Klages e Dacqué, non interessata alle indagini del *Mutterrecht* da un punto di vista storico-fenomenico, ipostatizza in modo illegittimo solo la faccia rivolta al simbolo, quella «pura del mito» che rinvia a una dimensione extra-umana: i rapporti fra terra e cielo, luna e sole, oscurità e luce vengono così assunti nel loro tenore trascendente come modelli ultra-

¹³ Ivi, p. 73.

¹⁴ Id., *Bachofen* cit. p. 50, vedi anche, Id., *I recessi infiniti del «Mutterrecht»* (1973) cit., n. 6, p. XIX.

¹⁵ Id., *Mito* cit., p. 74.

storici che influenzano la vita umana. Come chiosa Jesi, in rapporti situati in un «domani tanto drastico da risultare estraneo al ciclo ieri-oggi-domani»¹⁶. L'interesse critico nei confronti di questa interpretazione «extra-fenomenica e metafisica» appare come uno degli elementi teorici determinanti che orienta il lavoro intellettuale di Jesi tra la fine degli anni sessanta e l'inizio degli anni settanta. Nel 1967 Jesi aveva pubblicato presso l'editore Silva, *Germania segreta*¹⁷ e con lo stesso editore aveva progettato una sua collana nella quale dovevano figurare le edizioni critiche del *Mythische Weltalter*¹⁸ di Baeumler e di *Natur und Erlösung*¹⁹ di Dacqué. Alla base di questo progetto che per le profonde perplessità dell'editore non andò in porto, c'era l'intenzione di fornire, in un momento storico nel quale riemergeva un interesse nei confronti dell'opera di Bachofen, gli strumenti critici e i materiali per ricostruire e analizzare «le strategie conoscitive che avevano reso possibile, la più nefasta strumentalizzazione del mito»²⁰. I contenuti di questa analisi sono rintracciabili nei loro elementi più determinanti sia nel saggio *Mito* sia nelle pagine di *Bachofen e il rapporto con l'antico*. In linea con l'interpretazione misticheggiante di Baeumler, Klages e Dacqué vi sono le concezioni di un altro autore: Mircea Eliade. Secondo Jesi la produzione teorica dell'autore rumeno anch'essa ricollegabile «alla dottrina bachofeniana della mitologia come volto trascendente della storia»²¹ indica in modo irrefragabile l'elusione della dimensione storica in favore del tempo del mito²².

Scrivre Jesi:

L'Eliade riconosce implicitamente che la vera realtà dell'uomo è nelle esperienze di dolore e di gioia, non nel pensiero, capace di opporsi al dolore combattendone le radici attraverso l'azione politica. [...] Eliade si limita a considerare l'uomo che soffre o che cessa di soffrire nell'istante della sofferenza o della tregua, indipendentemente dal suo futuro (o meglio: escludendo la prevedibilità e la programmabilità storica del suo futuro). Egli dunque non vede l'uomo co-

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Jesi, *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900*, Silva, Milano 1967.

¹⁸ A. Baeumler, *Das Mythische Weltalter. Bachofens romantische Deutung des Altertums. Mit einem Nachwort: Bachofen und die Religionsgeschichte*, Beck, München 1965.

¹⁹ E. Dacqué, *Natur und Erlösung*, Oldenburg, München 1933.

²⁰ Cavalletti, *Conoscibilità di Bachofen cit.*, p. XIII.

²¹ Jesi, *Mito cit.*, p. 58.

²² Questa posizione critica è già riscontrabile in *Germania segreta*. In questo luogo teorico Jesi assimila le concezioni di Eliade a uno dei più eminenti autori della destra bachofeniana, Ludwig Klages: «Un atteggiamento simile [a quello di Klages, n.d.a.] abbiamo ritrovato in Mircea Eliade, a proposito del rifiuto della storia implicito nell'accettazione del sempre rinnovato tempo del mito», Id., *Germania segreta cit.*, nota 52, p. 66.

me protagonista, nel presente, del futuro proprio e dei suoi discendenti, ma solo come protagonista dell'istante della sua *commozione* dolorosa o gioiosa, in sé e per sé. [...] L'eterno presente in cui – dice l'Eliade – confluiscono fatalmente il passato e il futuro, è realtà implicita nell'essenza delle esperienze mitologiche. Il tempo e il luogo delle origini partecipano dell'atto con cui l'uomo accede al mito, e comprendono in un'immobilità esistenziale passato e futuro. Queste determinazioni temporali – passato, presente, futuro, che divengono contemporanei – sono d'altronde proprie di chi opera dall'esterno sul mito, e costituiscono strumenti quasi incompatibili con la realtà dell'oggetto su cui vengono usati²³.

Come è facile inferire da questi passaggi, la distanza teorica che divide, nella prospettiva critica di Jesi, Eliade dai rappresentanti della destra della Bachofen-*Renaissance* è pressoché nulla. Questi riferimenti appaiono, inoltre, molto significativi perché sembrano illuminare, se li si legge in negativo, il preciso rovesciamento di prospettiva – eminentemente storica – che definisce l'atteggiamento di pensiero di Jesi. Per il mitologo torinese, infatti, l'uomo in carne e ossa può e deve progettarsi storicamente, senza ripiegarsi su una valorizzazione metafisica dell'esistenza umana, se vuole combattere attraverso l'azione politica le radici della sofferenza implicite nella storia umana. In linea con questa prospettiva teorica Jesi si scaglia in maniera risoluta contro la peculiare temporalità che proviene dalla valorizzazione metafisica dell'esistenza umana, ovvero contro quella concezione di un tempo fuori dalla storia, di cui consiste il mito, nel quale passato, presente e futuro diventano contemporanei, e per così dire assoluti. Questa concezione extra-storica ed extra-vitale non è peraltro ravvisata da Jesi solo in Eliade e negli autori della destra bachofeniana ma, se guardiamo tanto al saggio del 1964 *Cesare Pavese. Il mito e la scienza del mito*²⁴ quanto a *Germania segreta* che è del 1967, anche in figure intellettuali centrali nella riflessione del mitologo. Pavese, Mann, Frobenius e lo stesso Kerényi, secondo Jesi, in quanto devoti della *religio mortis*²⁵ ri-

²³ Ivi, pp. 66-67, [corsivo mio].

²⁴ Id., «Cesare Pavese. Il mito e la scienza del mito» (1964), in *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino 1981, pp. 129-160, [I edizione 1968].

²⁵ Per Jesi la *religio mortis* che trova le sue radici in Germania già in età neo-classica con Winckelmann, consiste «in un richiamo ad alterate sopravvivenze del passato, e un rimpianto. [...] Ogni rimpianto del passato, se giunge a improntare totalmente di sé la vita, è una colpa contro il presente, contro l'azione, contro il comportamento morale. [...] Il mito di Winckelmann era il simbolo di un rimpianto di una cultura e di una società per una forma di vita trascorsa: come tale era un emblema che accoglieva entro la propria realtà simbolica il desiderio di morte», Id., *Germania segreta cit.*, p. 24. Per un approfondimento del tema della *religio mortis* nell'opera di Jesi si veda anche, E. Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci, Roma 2018, p. 47, 51, 124, 135.

corrono, seppur attraverso «una mascheratura umanistica»²⁶, a una concezione del mito avulsa dalla storia. Non sembra un caso, infatti, se nei passaggi che descrivono la posizione critica di Jesi nei confronti di Eliade, presenti nel saggio *Mito*, compaia a più riprese il termine «commozione» [*Ergriffenheit*] coniato da Frobenius²⁷, che sembra atto a caratterizzare la *Stimmung* dominante di questo pensiero: l'autore rumeno «non vede l'uomo come protagonista, nel presente, del futuro proprio e dei suoi discendenti, ma solo come protagonista dell'istante della sua *commozione* dolorosa o gioiosa, in sé e per sé»²⁸. Questi ultimi passaggi della nostra analisi, nei quali abbiamo accennato per la prima volta al tema della *religio mortis*, sembrano richiedere necessariamente una ulteriore sottolineatura. La riflessione di Jesi della metà degli anni '60 è strettamente legata a questo tema. Tanto nei saggi di *Letteratura e mito*, quanto in *Germania segreta* il tema della *religio mortis* sembra raccogliere in un orizzonte denso di significati e sfumature la varietà delle prospettive che impegnano il mitologo. Ancora più importante per le analisi che stiamo svolgendo vi è il dato che queste riflessioni sembrano attestarsi sul rapporto tra tempo del mito e tempo storico, ma non permettono ancora al mitologo l'accesso a una visione di insieme capace di cogliere di questa varietà l'intimo potenziale epistemico. L'affiorare di questa visione all'interno del movimento di pensiero di Jesi, secondo la nostra ipotesi, è reso possibile proprio dal confronto diretto del mitologo con l'opera di Bachofen e comincia a dare i suoi frutti solo alla fine degli anni '60. Prima di soffermarci in modo più approfondito su questo punto focale è opportuno esplicitare altri passaggi atti a prepararne il terreno. Torniamo, dunque, al saggio *Bachofen e il rapporto con l'antico*.

Scriva Jesi:

La destra della Bachofen-Renaissance volle cogliere in Bachofen un domani assoluto, alimentato da un presente assoluto [...] Ma per Bachofen, di là dagli assoluti ieri, oggi, domani, e di là – almeno in certa misura – dalla sospensione-assenza del tempo nei recessi dell'essere umano e della natura, vi fu anche un'esperienza del presente relativo, del suo relativo presente; ed un'esperienza che fu «educazione», *Bildung* del presente relativo suo. Nel *Mutterrecht* Bachofen traccia a modo suo la vicenda dell'istituto matrimoniale, presuppone

²⁶ Jesi, *Cesare Pavese. Il mito e la scienza del mito* cit., pp. 144-146.

²⁷ Per un approfondimento della storia e del significato di questo «termine tecnico» si veda, F. Jesi, *Karol Kerényi. L'esperienza dell'isola*, in Id., *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 1979, pp. 55-56.

²⁸ Jesi, *Mito* cit., p. 66.

l'esistenza di un regime primordiale e inferiore [...] donde il genere umano sarebbe giunto [...] fino alla norma della monogamia. Il diritto naturale cede il posto al diritto positivo, sull'elemento terrestre materiale prevale l'elemento uranico-spirituale, e tuttavia non si tratta di una vittoria che faccia tabula rasa, ma di un reinterprete, di un prevalere (mai assoluto) di un principio sull'altro, di un riaffiorare del «principio» antico nelle sembianze e nei modi giuridici imposti dal nuovo²⁹.

Jesi, fedele alla posizione espressa da Dumézil, legge Bachofen valutandone tanto gli errori quanto le prospettive feconde, ponendo in evidenza lo specifico compromesso che abita le pagine del *Mutterrecht*: i principi metafisici che dovrebbero informare la dimensione pura del mito, non presentano un decorso extra-umano, essi giocano, al contrario, nel loro alternarsi e nel loro prevalere mai assoluto, sul piano eminentemente storico degli istituti giuridici. Anche in Bachofen è possibile scorgere, dunque, un lavoro sulla storia e con la storia³⁰. Nelle pagine dedicate all'istituto matrimoniale il dotto di Basilea mostra, per esempio, come l'elemento buio-tellurico rappresentante tanto il diritto naturale, quanto il passato più remoto dell'umanità storica, sopravviva negli istituti, nelle epifanie dei modi giuridici del suo tempo, caratteristici dell'elemento luminoso-solare. Anche se a partire da una posizione di compromesso è dunque possibile, scrive Jesi, mostrare nel contegno del dotto di Basilea un lavoro teorico non confinato meramente a una dimensione extra-storica ed extra-fenomenica. Ma Jesi che uomo del compromesso *non* è, attraverso il confronto con Bachofen e i suoi interpreti, sembra raggiungere una posizione critico-metodologica ben più avanzata. Ed è proprio questa che cercheremo di illuminare nei prossimi passaggi.

2. Dalla religio mortis al modello macchina mitologica

Da questi primi momenti della nostra indagine risulta evidente come il movimento di pensiero di Jesi sia volto, principalmente, alla destituzione critica di ogni posizione teorica che avalli una concezione

²⁹ Jesi, *Bachofen cit.*, pp. 47- 48.

³⁰ Si veda questo passaggio fondamentale tratto da *Mito*: «Il Bachofen apriva [...] nell'orientamento anti-storicistico dell'approccio alla mitologia una via particolare, la cui meta non era tanto l'accesso alla mitologia in sé e per sé, intesa come forma autonoma di esperienza umana creativa, quanto la conoscenza autentica della storia che la mitologia avrebbe permesso, se "letta" e analizzata correttamente», Jesi, *Mito cit.*, p. 58.

del tempo ripiegata su delle opzioni metafisiche e trascendenti. Come si è già potuto accennare queste opzioni metafisiche e trascendenti appaiono come uno dei tratti caratterizzanti della *religio mortis*. Questa posizione viene in luce nei passaggi succitati riguardanti tanto gli autori della destra della Bachofen-*Renaissance* quanto negli strali critici che Jesi muove verso il pensiero di Eliade. Alla base di questo atteggiamento, come si è detto, sembra riscontrabile un'assunzione radicale del ruolo che l'uomo in carne e ossa deve svolgere nella storia, ruolo volto principalmente alla definizione di una pratica, non solo demistificante, ma anche capace di fare i conti con il passato, in grado cioè di utilizzare di questo lezioni giocabili nel tempo presente e in quello futuro. Se insistiamo tanto sul ruolo che svolge il confronto critico di Jesi con Bachofen all'interno del suo percorso di pensiero è proprio perché tramite questo sembra possibile individuare una sorta di spartiacque che permette di porre in luce l'avanzamento delle sue posizioni proprio sulla questione analiticamente più rilevante della sua opera, quella cioè che calibra insieme l'orizzonte metodologico con la prassi politica³¹. Tra le carte rinvenute da Cavelletti nel lascito degli scritti jesiani vi è un breve testo all'interno di una cartella denominata *Bachofen* che appare utile per sviluppare l'analisi di quello che sembra il nucleo dell'operare dell'autore torinese.

Scriva Jesi:

È consueto diffidare dei solitari. Ed è consueto render solitari a furor di «popolo intellettuale» coloro che per natura e per scelta seguono strade di pensiero diverse da quelle della sovversione ufficiale e della tradizione ufficiale. Se questa norma – com'è ovvio – vale almeno in parte per i padri delle rivoluzioni sociali, tanto più appare vera e radicale per i meditatori borghesi: per coloro che, comunque vadano le cose di questo mondo, non potranno essere mai trasformati in autorevoli e bonari zii o nonni di una rivolta. La sorte di Johann Jakob Bachofen è in questo senso esemplare. Nel proporre qualche sintesi della sua opera ci auguriamo che egli non venga forzatamente trascinato lontano dal *limbo degli inattuali*³².

Questo breve abbozzo, che sembra porre in luce l'uso che Jesi intende fare dell'opera di Bachofen, è scritto negli stessi momenti in cui «presumibilmente stava completando *Spartakus*»³³. In questi passaggi

³¹ Sul rapporto tra la produzione teorica e la prassi politica di Jesi mi permetto di rimandare a un altro mio articolo, si veda F. D'Achille, *Inattualità di Giorgio Agamben*, in «Polemos», I. 1. (2020), pp. 215-229.

³² Ivi, p. XII, [corsivo nostro].

³³ *Ibid.*

la dimensione teorica e quella politica sembrano stringersi sull'unico piano della scrittura jesiana. Nel periodo in cui Jesi comincia la sua collaborazione con Einaudi e si accinge all'impresa titanica della traduzione integrale del *Mutterrecht* vengono ripubblicate in Germania sia l'opera completa di Bachofen³⁴, sia *Das Mythische Weltalter* di Baeumler. Di queste operazioni editoriali il mitologo avverte, non solo la minaccia di una mistificazione che danneggi i nostri già precari rapporti con il passato, ma anche il rischio che con l'opera di Bachofen torni *in auge* un uso strumentale della mitologia, un'interpretazione mistica della storia. In contrapposizione a queste operazioni editoriali Jesi progetta per la sua edizione un'introduzione critica e i commenti all'opera bachofeniana³⁵ in grado di restituire del dotto di Basilea il suo lavoro sulla storia. Si tratta di mantenere Bachofen vicino al «limbo degli inattuali»³⁶, a quegli autori, cioè, che sono in grado di approcciare i monumenti del passato per ravvisare in essi, al di là degli errori, prospettive gnoseologiche nuove e feconde da far giocare nel presente e nel futuro. Questa necessità di mutare un giusto rapporto con il passato come condizione necessaria dell'azione politica si presenta già in un saggio del 1965 intitolato *Mito e linguaggio della collettività*, pubblicato poi nel 1968 nella raccolta *Letteratura e mito*.

Scrive Jesi:

Nel saggio *Menschliches Allzumenschliches* [*Umano, troppo umano*] Nietzsche parla «di certi spiriti poderosi e propulsivi ma non di meno rimasti indietro nel tempo, che rievocano ancora una volta un'epoca trascorsa dell'umanità, dimostrando così che le nuove tendenze alle quali si oppongono non sono ancora abbastanza forti per tener loro vittoriosamente testa». La reazione come progresso: questo concetto che Nietzsche esemplifica [...] ci dovrebbe consentire di apprezzare l'apporto alla civiltà di uomini che rivivono entro di sé il passato e quindi stabiliscono un ponte fra passato e avvenire³⁷.

Questo brano sembra testimoniare dell'importanza eminente che per Jesi, già nel 1965, rivestiva all'interno delle sue riflessioni la questione del rapporto con il passato, la capacità di stabilire «un ponte fra passato e avvenire»³⁸. Tuttavia in questo testo le opzioni metodologi-

³⁴ *Johann Jakob Bachofens Gesammelte Werke*, Benno Schwabe, Basel 1943-1967.

³⁵ Cavalletti, *Conoscibilità di Bachofen cit.*, p. XIII.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Jesi, *Mito e linguaggio della collettività*, in Id., *Letteratura e mito cit.*, p. 41.

³⁸ *Ibid.*

che di Jesi, fortemente debitrice della distinzione keréniana tra mito genuino e mito tecnicizzato, sembrano presentare ancora una dimensione aporetica. Così continua il testo:

È indubbio che il concetto di reazione come progresso è solo applicabile ai reazionari mossi da profonde e genuine esigenze morali. [...] Il ricorso al mito nel linguaggio della propaganda politica è un elemento costante, ed è sempre – per la sua stessa natura – un elemento «reazionario». [...] È d'altronde possibile far uso nella propaganda politica di miti genuini, non tecnicizzati, e dunque di forze del passato vitalmente trasmesse al presente e al futuro, e non di cadaveri del passato? A tale quesito parrebbe dapprima inevitabile rispondere negativamente, poiché sono prerogative specifiche del mito genuino la spontaneità e il disinteresse che accompagnano il suo manifestarsi. Scopo morale, e in ultima analisi, anche politico, dovrebbe essere la demitizzazione nella propaganda politica del mito tecnicizzato (giacché il mito genuino vi sarebbe estraneo a priori). [...] E d'altronde non oseremmo negare l'efficacia «propagandistica» di un linguaggio che sia proprio agli uomini in «stato di veglia», e che – cioè – attinga al mito non tecnicisticamente, ma tramite *un genuino e spontaneo abbandono al fluire del mito* che non implica una diminuita lucidità di coscienza. Se l'uomo parla all'uomo con il linguaggio che deriva dalla sua esperienza del mito genuino, la quale conferisce al linguaggio valore di oggettività e collettività, è probabile che si ottenga un passo innanzi verso una società fondata sul rispetto dell'uomo³⁹.

Le riflessioni presenti in questo saggio sembrano delineare un primo significativo spartiacque dell'opera di Jesi. Questi passaggi che attestano il debito teorico contratto da Jesi con Kerényi non sembrano, come si è detto, scevri da aporie. Il rischio teorico più grande sembra localizzabile nel rimando all'uso di un linguaggio proveniente dall'abbandono all'esperienza spontanea del mito genuino, ovvero a un orizzonte che appare ancora preda di un ripiegamento verso forme di temporalità storiche, metafisiche e trascendenti. Quest'ultimo dato permette alla nostra analisi di compiere, dunque, un ulteriore passo in avanti dotandola di un punto di riferimento fondamentale a partire dal quale sembra possibile cogliere le variazioni di prospettiva più significative del pensiero di Jesi, tanto sul piano politico che su quello metodologico. Come si è già potuto porre in evidenza le forme di tempora-

³⁹ Ivi, pp. 43-44, [corsivo mio]. Non lontani da questa posizione di «fiducia» nei confronti del potere di guarigione delle epifanie del mito genuino in seno alla collettività appaiono alcuni passaggi di *Germania segreta*: «La storia si apre al mito e ne viene "guarita", nell'istante in cui i suoi aspetti contingenti, di distruzione, vengono fissati indefinitamente nella coscienza della collettività. La trasformazione dello spazio storico in spazio interiore di morte può aver luogo, infatti, solo nell'ambito dei valori della collettività che sono gli unici capaci di integrarsi alle genuine epifanie mitiche», Id., *Germania segreta* cit., p. 227.

lità astoriche, metafisiche e trascendenti, sono per Jesi legate ad esperienze di «extra-vita», cioè di morte e sono espressione di quella *religio mortis* «presente, anche se non organizzata, nella cultura europea dei secoli scorsi»⁴⁰ di cui lo stesso Bachofen fu uno dei più eminenti «sacerdoti». Il mitologo parla approfonditamente in *Cesare Pavese. Il mito e la scienza del mito* dei cultori di questa particolare religione, tra i quali figurano i nomi di Frobenius, Kerényi, Mann, Eliade e dello stesso Pavese⁴¹. E ciò un po' stupisce. Se si pensa che questo articolo è del 1964 e *Mito e linguaggio della collettività* è del 1965, pare alquanto «paradossale» l'uso, che abbiamo posto in evidenza, della distinzione kerényiana tra mito genuino e mito tecnicizzato da parte di Jesi. L'uso di questa distinzione, infatti, sembra ancora legare la riflessione del mitologo al contesto tanto esistenziale quanto metodologico che, come si è potuto mostrare, viene fortemente criticato già dal 1964. A sciogliere questa sorta di aporia implicita nel percorso di pensiero di Jesi della metà degli anni Sessanta, secondo la nostra analisi, è l'elaborazione sperimentale del paradigma conoscitivo macchina mitologica sviluppato da Jesi tra il 1968 e il 1973⁴². Nella nostra prospettiva è proprio la riflessione sulla *religio mortis* bachofeniana a fornire al mitologo il contesto materiale e gli elementi formali più rilevanti per l'elaborazione di tale modello. Se leggiamo, innanzitutto, *I recessi infiniti del «Mutterrecht»*, troviamo a differenza del saggio *Bachofen e il rapporto con l'antico*, una sorta di *petitio principii* che orienta l'interpretazione critica dell'opera bachofeniana:

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 trappole⁴³.

È dalle pagine di questa introduzione, dunque, che emerge la descrizione più netta della *religio mortis* bachofeniana:

Bachofen è in polemica con tutte quelle opzioni teoriche che dichiarano qualcosa sulle «origini» senza volersi accorgere che, paradossalmente, nella

⁴⁰ Jesi, *I recessi infiniti del «Mutterrecht»* (1973), in Bachofen, *Il matriarcato. Ricerca sulla ginecocrasia del mondo antico cit.*, pp. XXXV.

⁴¹ Sulla vicinanza delle posizioni teoriche di Pavese e Kerényi si veda, Manera, *Mito, violenza, memoria cit.*, p. 49.

⁴² Cavalletti, *Conoscibilità di Bachofen cit.*, p. XVIII.

⁴³ Jesi, *I recessi infiniti del «Mutterrecht» cit.*, pp. XXXIV-XXXV.

storia l'origine di ogni cosa e di ogni evento è la morte. Tanto la materia quanto lo spirito *sono*, nella misura in cui sono risposte, diverse, del creato alla morte. E il creato risponde alla morte, dà alla morte la risposta materia o la risposta spirito, poiché in esso vi è qualcosa che può rispondere: i cristalli che la morte vi ha depositato, i simboli, e il volto parziale dei simboli, i miti. È dunque la morte che risponde alla morte, la morte che intreccia un dialogo con se stessa. [...] Mascherare o negare [...] che questa, la morte sia l'origine e il punto d'arrivo del cerchio dell'essere [...] tutto ciò è per Bachofen, menzogna contro la verità delle origini⁴⁴.

La predominanza della morte all'interno del campo storico viene posta in stretta relazione da Jesi, con le forme di temporalità astoriche, metafisiche e trascendenti che rappresentano, appunto, l'incarnazione principale di questo tipo di culto. Riconoscere in Bachofen un «profeta» come hanno fatto i rappresentanti della destra della *Bachofen-Renaissance*, significa accettare che delle «forze extra-umane e trascendenti agiscano nella storia», e che «la morte faccia da mediatrice tra la pura essenza di quelle forze e le ipostasi naturali»⁴⁵. Tale opzione non solo è rifiutata da Jesi ma, secondo la nostra ipotesi, sembra porre in evidenza gli specifici contenuti che a partire dall'interrogazione critica su Bachofen e i suoi interpreti, giocano un ruolo centrale nell'elaborazione del modello macchina mitologica. Come si è visto alla base della *religio mortis* bachofeniana, vi è l'idea secondo la quale la storia è paradossalmente determinata dal dialogo della morte con se stessa. Tale dialogo è possibile perché, secondo Bachofen, nella storia sono depositati quei simboli, quei «cristalli di morte» rintracciabili nel volto parziale dei miti che li rispecchiano. La descrizione dei tratti specifici della *religio mortis* bachofeniana sembra gettare una luce ulteriore sulla funzione che svolge la «dimensione pura del mito» all'interno del *Matriarcato*. Questa, come si è detto in principio, sembra svolgere una funzione di mediazione tra una dimensione inattuabile, quella dei simboli e quella del divenire storico di questi, raccolto nella mitologia, nei materiali mitologici. Della «dimensione pura del mito», Bachofen ci dice soltanto che essa è composta da dei principi extra-umani, cosmici, l'elemento luminoso maschile e l'elemento buio femminile. Questi elementi, come sottolinea a più riprese Jesi, sono inferibili solo attraverso la documentazione storica, ma per Bachofen il funzionamento della «dimensione pura del mito» è tale perché essa rispecchia

⁴⁴ Ivi, p. XXXV.

⁴⁵ Ivi, p. XXXIV.

proprio «i cristalli di morte» che possono essere concepiti come «parziali riflessi» dei simboli inattingibili. Per Bachofen si dà storia, solo perché nei materiali mitologici sono riscontrabili gli elementi della dimensione pura del mito che rispecchia la lingua primordiale dei simboli. Ciò che sembra centrale per Jesi pare proprio la descrizione del *funzionamento* della «dimensione pura del mito» attuata da Bachofen. Della sostanza bachofeniana del mito sembra che si possa dire soltanto che essa esista come una presupposizione formale che permette di intravedere la funzione mediatrice del mito tra i simboli inattingibili e i materiali della mitologia, ma allo stesso tempo, oltre a questo specifico funzionamento, di essa non possiamo dichiararne né l'esistenza né la non-esistenza⁴⁶.

Come posto in evidenza da Guido Boffi,

per Bachofen, e specialmente nel *Mutterrecht*, il mito è importante non tanto per la sua essenza, quanto per la sua esistenza: non tanto per ciò che è quanto per la funzione che svolge. Codesta funzione [...] sembra dunque essere stata, nel suo attuarsi, il punto da cui Bachofen è partito per rispondere alla domanda: che cos'è il mito? Funzione è qui il bordo di conoscibilità dell'essenza. Il mito può essere conosciuto nella misura in cui la sua essenza si condensa, tanto da divenire percepibile, nel bordo del suo essere che è il suo esistere, il suo fungere⁴⁷.

Nell'importanza accordata al funzionamento del mito si gioca, seguendo la preziosa indicazione di Boffi, «l'esemplarità»⁴⁸ che riveste per Jesi l'opera di Bachofen. A differenza dei suoi interpreti di destra, Bachofen «se letto e analizzato correttamente»⁴⁹ può farci fare dei passi in avanti verso una «conoscenza autentica della storia»⁵⁰, proprio perché la sua opera svela i meccanismi e le funzioni attraverso cui la storia può essere «costruita» o mistificata attraverso l'uso dei miti. Focalizzando l'attenzione su questi passaggi possiamo individuare in Bachofen, nell'opera di Bachofen, un perspicuo esempio del funzionamento della «macchina mitologica». L'elaborazione sperimentale del modello macchina mitologica fa la sua comparsa nella riflessione di Je-

⁴⁶ Si vedano in questo senso le battute finali della *Lettura del «Bateau ivre» di Rimbaud*: «Spezzare la radice del tempo: il vuoto di essere che possiamo chiamare "mito" [...] Spezzare codesta radice significherebbe disporre di un linguaggio o di un complesso di gesti tali da affrontare la macchina mitologica su un piano che consentisse di dichiarare al tempo stesso l'esistenza e la non-esistenza di ciò che la macchina dice di contenere», Jesi, *Lettura del «Bateau ivre» di Rimbaud*, Quodlibet, Macerata 1996, p. 36.

⁴⁷ Boffi, *Derive e macchinazioni mitologiche cit.*, p. 103.

⁴⁸ Ivi, p. 102.

⁴⁹ Jesi, *Mito cit.*, p. 58.

⁵⁰ *Ibid.*

si già dal 1969, anno della prima stesura di *Spartakus*, ma solo nel 1972 Jesi rientra in possesso dell'unica copia del dattiloscritto che fino ad allora era in possesso dell'editore Silva, e di questo stesso anno sono, infatti, i testi fondamentali nei quali Jesi mette alla prova, «sonda», il funzionamento di questo modello. Questi testi sono la *Lettura del «Bateau ivre» di Rimbaud, La festa e la macchina mitologica*⁵¹ e *Conoscibilità della festa*⁵².

Scriva Jesi:

La formulazione del modello macchina mitologica nel saggio su *La festa e la macchina mitologica* non è assolutamente autosufficiente dal punto di vista teorico [...] In quel saggio è circoscritto non tanto il modello in sé, quanto il complesso delle necessità empiriche che ne sollecitano la formulazione. Riempire i vuoti o almeno una parte dei vuoti circoscritti dalla verifica di tali necessità è il compito dei saggi «sperimentali». In essi, quindi, non si compiono esperimenti già disponendo di un modello costituito, ma si compiono esperimenti per comporre e collocare un modello nella cavità di bisogni gnoseologici che la riflessione ha constatato esistente. Tale cavità costituisce di per se stessa, ed essa sola, l'apparato metodologico con il quale sono stati eseguiti gli esperimenti⁵³.

I due saggi *Bachofen e il rapporto con l'antico* e *I recessi infiniti del «Mutterrecht»* sono del 1973 e dello stesso anno è anche il saggio *Mito*. Questi testi recano in sé le temperie critiche di quell'elaborazione e con esse le fondamentali indicazioni sui «bisogni gnoseologici» maturati in tutto l'arco temporale dell'elaborazione del modello macchina mitologica. Il confronto con il tema della *religio mortis* che dal 1964 al 1967 (date di pubblicazione rispettivamente del saggio *Cesare Pavese. Il mito e la scienza del mito* e di *Germania segreta*) sembra rappresentare l'orizzonte di senso nel quale vengono ad articolarsi la maggior parte delle riflessioni critiche ovvero i contenuti più radicali della ricerca jesiana, trova nella riflessione critica sulla sostanza del mito bachofeniana il vero e proprio reagente che innalza il percorso di pensiero di Jesi tanto su un piano formale, ovvero, metodologico, quanto sul piano politico. Attraverso questo modello sembra, infatti, possibile per Jesi superare le aporie che caratterizzano le sue riflessioni nella

⁵¹ Jesi, «La festa e la macchina mitologica», in *La festa. Antropologia, etnologia, folklore*, a cura di F. Jesi, Rosenberg & Sellier, Torino 1977, pp. 174-202.

⁵² Jesi, «Conoscibilità della festa», introduzione a Id., *La festa. Antropologia, etnologia, folklore cit.*, pp. 4-30.

⁵³ Introduzione alla III sezione degli Inediti di Furio Jesi, in «Cultura tedesca», (1999), n.12, p. 95 cit. in A. Cavalletti, *Leggere Spartakus*, prefazione a F. Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, a cura di Andrea Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino, 2000, p. XXVII.

metà degli anni '60. Il modello macchina mitologica, «forma in cavo delle necessità empiriche che ne sollecitano la formulazione», permette a Jesi di porre a confronto gli specifici funzionamenti attraverso i quali modelli gnoseologici differenti riducono determinanti esperienze storiche a delle dimensioni trascendenti, metafisiche ed extra-vitali, in un solo aggettivo, «mortifere». Il carattere principale di ogni macchina mitologica risiede, infatti, nella capacità di «esorcizzare la morte, creando emblemi di morte con la τέχνη che è la vita stessa»⁵⁴, creare cioè quel «rovesciamento morte-vita che è la tragica caricatura dell'antico paradosso misterico»⁵⁵. L'elaborazione sperimentale di questo modello sembra retroagire sulle aporie delle posizioni teoriche della metà degli anni '60. Se nei saggi di *Letteratura e mito* e in *Germania segreta* è ancora possibile riscontrare un atteggiamento di piena fiducia nella forza di guarigione proveniente dall'abbandono al flusso d'esperienza del mito genuino, negli scritti dei primi anni '70 il riferimento a questo tipo di concezioni cambia radicalmente di segno. Nella *Lettura del «Bateau ivre» di Rimbaud*, gli accenni «a ciò che giunge e si impadronisce di noi»⁵⁶, e nel saggio *La festa e la macchina mitologica*, il riferimento continuo nelle parti che riguardano il confronto critico con il modello gnoseologico di Kerényi all'esperienza emotiva della «commozione», sembrano indicare il procedimento attraverso cui la macchina mitologica funziona e insieme rinviare alla dimensione extra-vitale, metafisica e trascendente della sostanza del mito bachofeniana. Jesi rintraccia il funzionamento peculiare della macchina mitologica, con tutte le dovute differenze tra i tre casi, tanto in Bachofen, quanto in Rimbaud che in Kerényi: «la macchina al suo interno cela (o così almeno induce a credere) un contenuto extra-storico, un non-esistente, il mito, a cui continuamente rimandano i suoi prodotti storicamente apprezzabili, le mitologie»⁵⁷.

I passaggi della *Festa e la macchina mitologica* sono particolarmente significativi per gli esiti della nostra analisi. In questo testo Jesi cita un brano tratto dal testo di Kerényi, *La religione antica*:

Che la spiegazione di una religione parta dalla fede o dal senso di realtà: comunque dev'essere presupposto uno stato, in cui la fede non era ancora fede, ma evidenza di *immediata commozione*, in base alla quale l'idea religiosa veni-

⁵⁴ Jesi, *Bachofen cit.*, p. 51.

⁵⁵ Jesi, *Germania segreta cit.*, p. 222.

⁵⁶ Jesi, *Lettura del «Bateau ivre» di Rimbaud cit.*, p. 28.

⁵⁷ Cavalletti, *Leggere Spartakus cit.*, p. XXVI.

va sentita quale realtà; in cui l'usanza religiosa non era ancora usanza, ma atto nuovo, in cui l'idea si continuava, e si esprimeva forse tacitamente, con la esclusività di un atto emozionale. Sia lo storico quanto l'etnologo devono confessare che non potranno mai incontrare tale stato di formazione in flagranti. Ma l'idea in sé è indipendente dal tempo. E dovunque essa appaia, dovunque essa venga rievocata, essa porta con sé quell'*elemento d'immediatezza e di commozione* che trasforma il tempo stesso in momento creativo. Tutto ciò che momenti simili contengono – il loro calore, la loro freschezza e originarietà – *s'innalza perciò sopra la caducità del tempo comune*⁵⁸.

Riecheggia anche qui il funzionamento della macchina mitologica. Riferendosi a questo brano Jesi sottolinea come il modello gnoseologico di Kerényi non è in grado di descrivere «verità vere dell'esperienza festiva»⁵⁹, ma soltanto «circostanze contingenti di difficoltà del conoscere quell'esperienza»⁶⁰. Esso risulta utile, nella misura in cui mostra in negativo la difficoltà da parte dell'io del ricercatore di conoscere il proprio oggetto teorico, ma inutile nella misura in cui «si rivela inadatto al suo scopo: al suo scopo di conoscenza non disinteressata»⁶¹. Il decisivo confronto critico con Kerényi mostra tutto il suo tenore politico. La macchina mitologica sembra funzionare, infatti, attraverso «una relazione con un inesistente»⁶². Come in Bachofen, anche in Kerényi, la mitologia in quanto documentazione storica trova le sue condizioni in una dimensione «extra-storica», quella del mito, della quale non è possibile né determinare l'esistenza né l'inesistenza. Così la dimensione storica appare, anche in questo caso, istituita e condizionata da un *quid* che storico non è. È proprio questo specifico funzionamento che Jesi, grazie al lavoro sperimentale di elaborazione del modello macchina mitologica, ravvisa in Kerényi. Il riferimento a una dimensione emotiva che si innalza al di sopra della caducità del tempo, come l'esperienza della «commozione» o dell'abbandono al fluire del mito genuino, rimandano dunque a un «contegno nei confronti del mito che chiama se stesso storia»⁶³ e che rappresenta un contributo alla conservazione del presente e una difesa di quella società che continua a produrre «macchine mitologiche»⁶⁴. Attraverso l'ela-

⁵⁸ K. Kerényi, *La religione antica*, Astrolabio, Roma 1951, p. 42 cit. in Jesi, «La festa e la macchina mitologica», in Id. *Materiali mitologici* cit., pp. 89-90, corsivo dell'autore.

⁵⁹ Ivi, p. 94.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Cavalletti, *Leggere Spartakus* cit., p. XV.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Si veda Boffi, *Derive e macchinazioni mitologiche* cit. p. 110-111.

borazione del modello macchina mitologica Jesi sembra così affrontare e sciogliere quelle aporie implicite nel suo movimento di pensiero della metà degli anni Sessanta e raggiunge quella dimensione pratico-metodologica che caratterizzerà i suoi scritti già dal 1969.

Abstract

Nel contributo si tenta di mostrare il portato pratico e teorico del rapporto critico di Furio Jesi con l'opera di Johann Jakob Bachofen. Nella prima parte, condotta attraverso una disamina del saggio *Mito* e di quella che doveva essere la prima introduzione della traduzione jesiana del *Mutterrecht* intitolata *Bachofen e il rapporto con l'antico*, mi concentro sui temi principali che definiscono l'approccio dell'autore torinese alle concezioni di fondo del «patrizio di Basilea». Nella seconda parte, una volta evidenziata la variazione di prospettiva all'interno del movimento di pensiero jesiano, tra la metà degli anni Sessanta e l'inizio degli anni settanta, tento di porre in luce la connessione tra questa interrogazione critica e l'elaborazione del modello macchina mitologica.

*The aim of the article is to show the practical and theoretical implications of Furio Jesi's critique of Johann Jakob Bachofen's work. In the first part I focus on the main topics that define the author's approach to the main ideas of the «Patrician of Basel». This analysis is carried out by examining the essays *Myth and Bachofen* and the *Relation to the Antiquity*, which was supposed to be the first introduction to Jesi's translation of the *Mutterrecht*. In the second part I shed light on the shift of perspective in Jesi's thought between the mid-1960s and the early 1970s. In conclusion, I attempt to highlight the connection between this critical enquiry and the elaboration of the mythological machine model.*

Parole chiave: Mito, *Religio mortis*, Mitologia, Storia, Macchina mitologica.

Keywords: Myth, *Religio mortis*, Mythology, History, Mythological machine.