

DEL MITO A LA MÁQUINA MITOLÓGICA: POLÍTICA E INTELIGENCIA COLECTIVA EN FURIO JESI (1964 — 1972)

FABIO RAIMONDI

Solo ella va soberana sobre los puentes, con fiel
paz te enseña / a recorrer su llanura, a
perdurar / en el corazón del viento / en los
callejones nocturnos, entre las casas altas,
tranquilo en la oscuridad.

F. JESI¹

Después de una primera fase de investigaciones sobre las mitologías relacionadas con las antiguas civilizaciones de Egipto y Grecia,² Furio Jesi (1941-1980)³, a partir de los años sesenta del siglo pasado, inicia un recorrido de análisis y reflexiones sobre los usos del llamado al mito y sobre las raíces mitológicas de la novela y la poesía modernas, cuyas implicaciones políticas comienza también a explicitar.⁴ Crucial es el año 1964, en que Jesi toma conocimiento de la distinción, propuesta por el mitólogo húngaro Károly Kerényi, entre “mito genuino” y “mito tecnicizado”,⁵ de la cual

¹ FURIO JESI, *L'esilio*, Torino, Aragno, 2019 (1970), p. 25, vv. 192-194. Deseo agradecer a Andrea Cavalletti, Francesco Gallino, Francesco Tuccari y a los revisores anónimos del texto por la atenta lectura y las valiosas indicaciones.

² Cf. FURIO JESI, *La ceramica egizia e altri scritti sull'Egitto e la Grecia* (1956-1973), Aragno, Torino, 2010.

³ Para una introducción al pensamiento de Jesi, véase ENRICO MANERA, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci, Roma, 2012. Una bibliografía de los escritos de Jesi (excluidos los numerosos inéditos aparecidos después de su muerte) se encuentra en *Risalire il Nilo. Mito, fiaba, allegoria*, Ferruccio Masini y Giulio Schiavoni (eds.), Sellerio, Palermo, 1983, pp. 383-393.

⁴ Cf. FURIO JESI, *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino, 1981 (1968). (*Literatura y mito*, trad. Antonio Pigrau Rodríguez, Barral, Barcelona, 1972).

⁵ Cf. KARL [KÁROLY] KERÉNYI, 'Dal mito genuino al mito tecnicizzato', trad. R. Giorgi, *Archivio di filosofia*, 1-2, 1964, *Tecnica e casistica. Tecnica, escatologia e casistica*, actas del congreso internacional, Istituto di studi filosofici, Roma, 1964, pp. 153-168, ahora en KARL KERÉNYI, *Scritti italiani (1955-1971)*, G. Moretti (ed.), Guida, Nápoles, 1993, pp. 113-126, aunque no traduce las páginas de la 'Discussione'. La fuente declarada de la idea de mito genuino es WALTER FRIEDRICH OTTO, de quien puede verse, por ejemplo, *El mito* (1962), G. Moretti (ed.), Il melangolo, Genova, 1993. Kerényi ya había utilizado la expresión “mito genuino”, por ejemplo, en la carta a Thomas Mann de primavera de 1939 (véase CARLO KERÉNYI, *Romanzo e Mitologia. Un carteggio*, trad. E. Pocar, Il Saggiatore, Milán, 1960 [1945], p. 75), con probable referencia a WALTER FRIEDRICH OTTO, *Los dioses de los griegos*, trad. Jaime López-Sanz, Ediciones Atalanta, Vilaür, 2021 [1929], y a *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*, trad. Adan Kovacksics, Herder, Barcelona, 2011 [1933]. Sobre Kerényi, el texto más actualizado e interesante es: *Neuhumanismus und Anthropologie des Griechischen Mythos. Karl Kerényi im Europäischen Kontext des 20. Jahrhunderts*, Renate Schlesier y Roberto Sanchino Martínez (eds.), Rezzonico, Locarno, 2006.

hablaremos más adelante. El enfrentamiento crítico y autocrítico con dicha distinción, de hecho, llevará en pocos años a Jesi a tomar distancia tanto de esta como de su enfoque epistemológico anterior con la formulación, en 1972, de la hipótesis gnoseológica de la “máquina mitológica”, una contribución original al desarrollo de una ciencia de la mitología. El objetivo del presente ensayo es reconstruir el trayecto recorrido por Jesi entre 1964 y 1972, a la luz de algunas referencias, a veces explícitas, a veces más ocultas, al pensamiento político de autores relevantes para la construcción del discurso del mitólogo turinés.

ENTRE MITO GENUINO Y MITO TECNICIZADO. En la carta a Giulio Schiavoni de 4 de mayo de 1970, Jesi afirma, retomando las palabras de Ahasvero (la tercera “etapa” de *L’esi-lío*), que “el único imperativo ético” de su propia investigación “consiste en excluir la esperanza [...] en epifanías restauradoras, [...] para estar humanamente solos en la “batalla” contra quien “otorga la muerte”. [...] Por razones de justicia, [...] los hombres deben rechazar la esperanza de presencias aliadas o tutoras”, porque “la batalla, mientras dure, por el hecho mismo de durar, constituye una especie de victoria (el “tema de la gloria” en las poesías) para los hombres que la han emprendido sin la ayuda de nadie”.⁶ La necesidad de “excluir la esperanza en epifanías restauradoras” lo separa de su camino anterior, que lo había conducido, también gracias a los estudios de Kerényi, de los intereses arqueológicos adolescentes⁷ a la publicación de *Germania Segreta* (1967). En 1970, Jesi está atravesando una fase “crítica” tras la ruptura con Kerényi y la experiencia del Mayo parisino (ambas en 1968). Tras haber escrito, pero no publicado, *Spartakus* (1969) e intensificado su compromiso político, como lo demuestra la larga serie de artículos publicados en la revista *Resistenza. Giustizia e libertà*, entre los cuales destaca, también por las conexiones con el texto sobre la revuelta espartaquista de 1919, el dedicado a Rosa Luxemburgo,⁸ en 1970 Jesi también termina su (única) novela, *L’ultima notte*, tras una gestación iniciada en 1962. Es, por tanto, entre 1968 y 1972 (cuando aparece la formulación de la hipótesis de la máquina mitológica en *Lettura del “Bateau ivre” di Rimbaud*) que se produce un cambio profundo en el camino de investigación de Jesi.

Entre 1964 y 1968, la esperanza de Jesi, similar a la de Kerényi, es que la posibilidad de un acceso al mito genuino pudiera ayudar a evitar la repetición de los horrores de la primera mitad del siglo XX (con sus secuelas de posguerra) y proporcionar al mismo tiempo, incluso a través de su opuesto, es decir, el mito tecnicizado, una herramienta para comprenderlos. El mito genuino debería permitir el acceso a una experiencia reparadora y curativa, también para las izquierdas en su conjunto, capaz de generar el “equilibrio humanístico entre inconsciente y conciencia”; tal mito, de hecho, dado que “brota espontáneamente de las profundidades de la psique, determina con su presencia a nivel de la conciencia una realidad lingüística cuyo carácter colectivo” –como el logos de Heráclito evocado por Buber⁹– “impide con su estructura un eventual predominio del inconsciente que conduzca al aniquilamiento de la conciencia” formando una “barrera” capaz de “excluir un predominio indiscriminado” de este último; al contrario, el “mito

⁶ Cf. *Cultura tedesca*, 12, 1999, pp. 174-175.

⁷ Sobre los primeros escritos de Jesi, véanse: GIULIO SCHIAVONI, *Introduzione. Verso una “remota infanzia”*. Furio Jesi fra Egitto, Grecia e Germania, en Furio Jesi, *La ceramica egizia e altri scritti sull’Egitto e la Grecia (1956-1973)*, op. cit., pp. V-XLIV; ENRICO MANERA, ‘Sugli scritti giovanili di Furio Jesi’, *Historia religionum*, 7, 2015, pp. 125-142.

⁸ Cf. FURIO JESI, ‘Il giusto tempo della rivoluzione. Rosa Luxemburg e i problemi della democrazia operaia’, *Resistenza. Giustizia e libertà*, XXIV, 10, octubre 1970, p. 11.

⁹ Cf. MARTIN BUBER, ‘La via della comunità’, *Tempo presente*, V, 1, 1960, pp. 5-15.

tecnicizado [...], evocado intencionalmente por el hombre para lograr determinados fines [políticos], no posee carácter colectivo, sometiéndose a las restricciones impuestas al flujo mítico por los tecnicizadores”, que “son en su mayoría discípulos de Sorel”, por lo que “su lenguaje no es un lenguaje común a la humanidad, sino común solo a un determinado grupo social”.¹⁰ Dado que el mito es “un fenómeno de reminiscencia y, por tanto, una relación con el pasado, es decir, la aparición de un pasado tan remoto que puede identificarse con un presente eterno”, siempre puede ser “corrompido” en el momento en que es “determinado por una evocación tecnicista” en lugar de por la espontaneidad; mientras que, de hecho, el mito genuino es “verdaderamente el pasado, es decir, una realidad viva y genuina de la cual el lenguaje extrae elementos de valor objetivo y colectivo, el pasado que perdura en las imágenes del mito tecnicizado es solo una supervivencia deforme, subjetiva, en la cual los tecnicizadores han proyectado sus culpas y sus males para disponer de un ‘precedente’ mítico de sí, eficaz como instrumento político”: si este fue, por ejemplo, el pasado evocado por los “nazis”, el que se accede a través del mito genuino, en cambio, genera una “colectividad, [que] significa comunión de hombres que se reconocen en su respeto por el hombre”.¹¹

La tecnicización es la instrumentalización del mito con fines políticos, con el objetivo de acumular poder por parte de un grupo social. Su principal manifestación es la “propaganda política” destinada a lograr “propósitos criminales”, en la que “el recurso al mito [...] es un elemento constante, y siempre [...] es un elemento reaccionario. [E] incluso la doctrina política más progresista utiliza una herramienta intrínsecamente reaccionaria cuando recurre al mito”.¹² Incluso si se pudiera usar “el concepto de reacción como progreso”, aplicable solo “a los reaccionarios impulsados por profundas y genuinas necesidades morales, de las cuales [...] no puede derivarse otra cosa que respeto y amor por el hombre”, sigue existiendo un problema: ¿cómo “fundar el futuro en la experiencia del pasado y en su superación”? Es decir: ¿cómo “inducir a los hombres a comportarse de una determinada manera –gracias a la fuerza ejercida por oportunas evocaciones míticas– y posteriormente inducirlos a una actitud crítica hacia el motivo mítico de su comportamiento”? La respuesta de Jesi es clara: “todo esto no nos parece posible prácticamente”.¹³

Salir del callejón sin salida en el que, aunque se pueda “también llegar a la constitución de un Estado doctrinariamente e institucionalmente progresista, [...] no se favorece ningún tipo de progreso en las conciencias de los miembros de ese Estado”, al punto de que queda “una fractura insalvable entre Estado y conciencia individual, entre la conciencia de unos pocos dirigentes del Estado ‘iluminados’ y la conciencia de los miembros de la ‘masa’”, parece posible solo si junto a la crítica, que realiza la “desmitificación, en la propaganda política, del mito tecnicizado” es decir, que “niega [el] concepto de “propaganda” política en el significado negativo de “engaño””, existe la posibilidad de una “eficacia ‘propagandística’” entendida en el sentido positivo “de

¹⁰ FURIO JESI, *Mito e linguaggio della collettività* (1965), in *Letteratura e mito*, op. cit., pp. 35-36. Estos temas son retomados y ampliados por Jesi en el primer capítulo de *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900*, A. Cavalletti (Ed.), Nottetempo, Roma, 2018 [1967], pp. 37-100. Citaremos siempre esta edición.

¹¹ FURIO JESI, *Mito e linguaggio della collettività*, op. cit., pp. 37, 40.

¹² *Ibid.*, p. 42.

¹³ *Ibid.*, pp. 42-43. “La reacción como progreso” es una expresión de Nietzsche, tomada de *Humano, demasiado humano*, que Thomas Mann utiliza, por ejemplo, en *El puesto de Freud en la historia del espíritu moderno* (1929), en *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2023, pp. 156-190, y que Jesi también encontraba en la dialéctica entre *Consideraciones de un apolítico* (1918) y *Doctor Faustus* (1948).

un lenguaje que [...] acceda al mito no tecnicistamente, sino a través de un genuino y espontáneo abandono al flujo del mito” sin pérdida de “lucidez de conciencia”.¹⁴

Jesi luchó mucho tiempo con este dilema con el objetivo de encontrar una vía política para acceder al mito genuino. Dado que “las epifanías genuinas del mito son realidades colectivas” que, si se tecnicizan, pierden este “valor”, es necesario evitar la tecnicización o, si es inevitable, encontrar el antídoto que desactive su poder de “profanación” de lo humano, evitando “el núcleo más profundo del problema: el vínculo con la muerte, considerado como realidad moral en el instante en que se presenta como realidad biológica”.¹⁵

Más allá del culto a la muerte, del cual Jesi trató a menudo, y teniendo presente, como afirmaban Otto y Kerényi, que “el mito genuino requiere el culto”,¹⁶ el problema se presenta en el umbral que separa y une la dimensión individual y colectiva: ¿cómo dar vida a una práctica colectiva que transforme al individuo sin sacrificarlo o, al menos, cómo hacerle “morir” sin que su muerte sea el fin último de su existencia? ¿Cómo hacer que “el hombre transforme la condición humana en un acceso perenne a lo eterno, en el que escapa a los dolores de la historia accediendo al tiempo regenerador del mito”?¹⁷ ¿Cómo operar una eficaz “desmitificación” que “libere los elementos de nuestra civilización de sus componentes míticos ya no genuinos”, sin negar completamente la posibilidad de acceder a ellos?¹⁸

Una técnica eficaz, según Jesi, es la “parodia”, que nace “cuando se manifiesta un sentimiento de superioridad hacia las supervivencias del pasado. El amor por tales supervivencias no permite abandonarlas, pero la convicción de la propia superioridad induce a utilizarlas para suscitar la risa”.¹⁹ Es el caso de Apuleyo, en el cual “la parodia es odio y amor, crítica y abandono inevitable; [...] al volverse sobre las fuentes del mito hasta absorber su savia [la parodia] es crisis en el significado antiguo de la palabra: es el instante que precede y anuncia la [...] nueva revelación”, milagro no de la magia, sino del “estilo”, que muestra la “paradoja por la cual el mito se vuelve accesible precisamente a quien se propone negarlo, [porque] no se intenta negar una realidad si no se sabe, de alguna manera, que es real”.²⁰

Esta y cualquier otra solución analizada por Jesi parece, sin embargo, quebrarse ante la siguiente afirmación de Kerényi: “la respuesta al problema de si es posible la desmitificación, debe ser negativa. Lo será también, naturalmente, al problema de si es posible la destecnicización”, pero dado que “sería erróneo acusar al mito y a la técnica por lo que de delirante pudo insinuarse en ellos y recibir en una u otra mitología la forma y la función demoníaca”, no queda más que responder al “problema de la “des-demonización”, el problema de si el hombre puede ser curado de sus demonios”.²¹ Si existe un mito genuino, ¿cómo se escapa a las influencias nocivas de su tecnicización, que no afecta solo a las multitudes/masas, sino también a las élites, que creen gobernar utilizando los mitos sin ser dominadas por los fantasmas, las

¹⁴ FURIO JESI, *Mito e linguaggio della collettività*, op. cit., pp. 43-44.

¹⁵ FURIO JESI, *Avanguardia e vincolo con la morte* (1966), en *Letteratura e mito*, op. cit., pp. 48, 52.

¹⁶ KARL KERÉNYI, ‘Dal mito genuino al mito tecnicizzato’, op. cit., p. 116. La conexión entre mito, rito, culto y transformación de sí (muerte-renacimiento) se encuentra, por ejemplo, en FURIO JESI, “Origini del teatro”, en *16 lezioni di storia del teatro*, Edizioni teatro stabile, Torino, 1969, pp. 6-21.

¹⁷ *Ibid.*, p. 15.

¹⁸ FURIO JESI, *Avanguardia e vincolo con la morte*, op. cit., p. 49.

¹⁹ FURIO JESI, *Parodia e mito nella poesia di Ezra Pound* (1965), en *Letteratura e mito*, op. cit., p. 195.

²⁰ FURIO JESI, *L’esperienza religiosa di Apuleio* (1968), en *Letteratura e mito*, op. cit., pp. 224-226.

²¹ KARL KERÉNYI, ‘Dal mito genuino al mito tecnicizzato’, op. cit., p. 126. “Es el hombre quien debe ser curado, y no el mito culpado.” (Károly Kerényi, carta a Furio Jesi, 25 de mayo de 1965, en FURIO JESI, KÁROLY KERÉNYI, *Demone e mito. Carteggio 1964-1968*, ed. M. Kerényi y A. Cavalletti, Quodlibet, Macerata, 1999, p. 58).

perversiones y las represiones que su inconsciente transfiere para tecnicizarlos?²² La cuestión antropológica se vuelve fundamental, porque si el mal está en el hombre y no en los mitos, es el hombre quien debe ser curado “a través de la conciencia de los horrores latentes” en él “y la experiencia de una ley moral que obligue a condenarlos”.²³

DISCÍPULOS DE SOREL Y LE BON: ¿UNA PSICOLOGÍA DE LAS ÉLITES? Los tecnicizadores del mito son en su mayoría “discípulos de Sorel” porque él enseñó, en palabras de Thomas Mann, a quien Jesi hace referencia con frecuencia y Kerényi menciona al comienzo de su ensayo de 1964, “que en el siglo de las masas, la discusión parlamentaria debía resultar absolutamente inadecuada para formar una voluntad política y que en el futuro era necesario sustituirla por un evangelio de ficciones míticas destinadas a desencadenar y poner en acción las energías políticas como primitivos gritos de batalla. La ruda y excitante profecía del libro [*Réflexions sur la violence*] era en esencia: que los mitos populares o, mejor, fabricados para las masas, se convertirían en el vehículo de los movimientos públicos: fábulas, fantasías e invenciones que no necesitaban contener verdades racionales o científicas para ser fecundas, para determinar la vida y la historia, y así demostrarse como realidades dinámicas”.²⁴ Jesi acoge una tesis interpretativa muy extendida (ayer como hoy),²⁵ que ve en Sorel al precursor de “manipuladores y propagandistas criminales [de] pseudo-mitos”, cuyas “pseudo-mitologías”, como las nazis, son los “horribles frutos de una voluntad política conforme a la doctrina de la tecnicización del mito”.²⁶

Sorel es para Jesi el símbolo de lo que debe combatirse también en la izquierda. El problema no es si Sorel fue o no quien, a través de la revalorización de la función política del mito, abrió las puertas a los fascismos²⁷ o, más ampliamente, a cualquier forma de política “reaccionaria” —esta tesis, para Jesi, es obvia—, sino que se trata de un problema político. Si, por un lado, “en tiempos modernos la tecnicización del mito con fines de propaganda política, teorizada por Sorel y realizada —por ejemplo— por los funcionarios de Himmler y Goebbels, podría inducir por reacción a desconfiar de cualquier forma de apelación propagandística a las regiones menos exploradas de la psique”, por otro lado, no debe olvidarse que hay quienes, por ejemplo, han

²² En lo que queda del ensayo, prescindiremos de la distinción entre élite y clase política (dominante o dirigente), porque la complejidad del razonamiento no es manejable dentro de los límites de este texto y porque Jesi no parece tenerla en cuenta. Sin embargo, véase al respecto GIORGIO SOLA, *La teoria delle élites*, il Mulino, Bologna, 2000, pp. 15-26.

²³ FURIO JESI, ‘Origini del teatro’, *op. cit.*, p. 15.

²⁴ THOMAS MANN, *Doctor Faustus* (1948), trad. E. Pocar, Mondadori, Milano, 1957, p. 404, que parece la principal (si no la única) fuente de Jesi. (Trad. Eugenio Xammar, Debolsillo, Barcelona, 2020).

²⁵ Véanse, por ejemplo, JACK J. ROTH, ‘The Roots of Italian Fascism: Sorel and Sorelismo’, *The Journal of Modern History*, 39, 1, 1967, pp. 30-45, y ZEEV STERNHELL, MARIO SZNAJDER, MAIA ASHERI, *Nascita dell’ideologia fascista*, trad. de G. Mori, Baldini & Castoldi, Milano, 1993 (1989), también GAETANO SALVEMINI, *Le origini del fascismo in Italia. Lezioni di Harvard*, ed. R. Vivarelli, Feltrinelli, Milano, 1966 (1943), capítulo 5, y MARK ANTLIFF, ‘Fascism, Modernism, and Modernity’, *The Art Bulletin*, 84, 1, 2002, pp. 148-169 o, también, EMILIO GENTILE, *Fascismo. Storia e interpretazione*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

²⁶ FURIO JESI, *Germania segreta*, *op. cit.*, pp. 282-283.

²⁷ Más allá de su aprecio por Mussolini, que le correspondió, pero también por Lenin, que en cambio lo ignoró (a diferencia de Gramsci), es indudable que en sus escritos “la propaganda fascista encontró municiones útiles” (véanse: ISAIAH BERLIN, *Georges Sorel* (1974), en *Controcorrente* (1979), Adelphi, Milán, 2000, pp. 437-489, cita en p. 482; NICOLA BADALONI, *Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica*, Einaudi, Turín, 1975, en particular el capítulo 9), aunque su influencia no se limite a un único bando político (véase DAVID BEETHAM, ‘Sorel and the Left’, *Government and Opposition*, 4, 3, 1969, pp. 308-323).

“experimentado y pagado personalmente la decisión de adherirse a la propaganda política marxista”, demostrando que esta “era genuina, y no se valía de mitos deformes”, sino que era “auténtico lenguaje de la verdad”.²⁸ Idea inaceptable para Kerényi que, probablemente, la habría considerado “una parodia incluso ofensiva”,²⁹ porque si hay política, hay tecnicización (es decir, instrumentalidad), como sostenía Sorel.

Jesi retoma el tema de la psicología de las multitudes —o de las masas, aunque no sean lo mismo³⁰— que es uno de los pilares de las teorías de las élites: si, por un lado, las multitudes/masas están a merced de imágenes irracionales provenientes del inconsciente o suscitadas deliberadamente por quienes se proponen intencionadamente manipularlas políticamente,³¹ por otro lado, también las élites son movidas por imágenes seductoras y hechizantes que creen dominar, mientras en realidad están atrapadas por ellas.³² Las distorsiones del mito genuino que aflora

²⁸ FURIO JESI, *Spartakus. Simbologia della rivolta* (1969), ed. A. Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino, 2000, pp. 13-14. (*Spartakus. Simbologia de la revuelta*, trad. María Teresa D’Meza, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2015, p. 54).

²⁹ ANDREA CAVALLETTI, ‘Furio Jesi: mitologia e distruzione’, *Psiche*, 2, 2014, p. 508.

³⁰ No pudiendo tener en cuenta las diferencias y las oscilaciones de sentido —Jesi utiliza con mayor frecuencia el término “masa”— remitimos para una exposición sintética a ANGELICA MUCCHI FAINA, *Psicologia collettiva. Storia e problemi*, Carocci, Roma, 2002, pp. 14-16, que sirve como introducción a la psicología de las multitudes junto con: ROBERT A. NYE, *The Origins of Crowd Psychology. Gustave Le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic*, Sage, London, 1975; SUSANNA BARROWS, *Distorting Mirrors. Visions of the Crowd in Late Nineteenth-Century France*, Yale University Press, New Haven/London, 1981; SERGE MOSCOVICI, *L’Âge des foules. Une traité historique de psychologie des masses*, Fayard, Paris, 1981; JAAP VAN GINNEKEN, *Crowds, Psychology, & Politics, 1871-1899*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992; y la más reciente ELENA BOVO, *Pensée de la foule, pensée de l’inconscient: Généalogie de la psychologie des foules (1875-1895)*, Presses universitaires de Franche-Comté, Besançon, 2021. En italiano, recordamos al menos: *Folla e politica. Cultura filosofica, ideologia, scienze sociali in Italia e Francia a fine Ottocento*, Maria Donzelli (ed.), Liguori, Napoli, 1995; de DAMIANO PALANO: *Il potere della moltitudine. L’invenzione dell’inconscio collettivo nella teoria politica e nelle scienze sociali italiane tra Otto e Novecento*, Vita e Pensiero, Milano, 2002; *Pensare la folla. Appunti per la ricostruzione di un itinerario terminologico e concettuale* (2004), en *Volti della paura. Figure del disordine all’alba dell’era biopolitica*, Mimesis, Milano-Udine, 2010, pp. 31-85, y ‘L’enigma della sfinge. La folla nell’immaginario ottocentesco: linee di lettura’, *Filosofia politica*, XXXIV, 3, 2020, pp. 443-458; MICHELA NACCI, *Il volto della folla. Soggetti collettivi, democrazia, individuo*, il Mulino, Bologna, 2019. Para una reconstrucción histórica, véase GEORGE RUDÉ, *La folla nella storia, 1730-1848* (1964), trad. de M. Lucioni, Ghibli, Milan, 2019.

³¹ Véase EUGENIO RIPEPE, *Gli elitisti italiani. I. Mosca, Pareto, Michels, Pacini*, Pisa, 1974. Es imposible prescindir de la *Psicología de las masas* de LE BON, que Sorel había leído con atención y que inspiró tanto a Mussolini como a Theodore Roosevelt. Sobre Le Bon, véanse al menos: CATHERINE ROUVIER, *Gustave Le Bon. Clés et enjeux de la psychologie des foules* (1986), Éditions TerraMare, Paris, 2012; BENOIT MARPEAU, *Gustave Le Bon. Parcours d’un intellectuel 1841-1931*, CNRS Éditions, Paris, 2000; REMO BODEI, *Destini personali. L’età della colonizzazione delle coscienze* (2002), Feltrinelli, Milan, 2009, pp. 189-209, 360-368 (*Destinos personales*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2006); FRANCESCO GALLINO, *Inconscio e politica in Gustave Le Bon*, Aracne, Roma, 2021.

³² Un autor probablemente conocido por Jesi escribió: “hoy se ha comprendido que el verdadero protagonista de la historia, aunque no siempre visible, ha sido el pueblo, es decir, la multitud anónima, sobre la cual el egoísmo de los grandes trabajaba como sobre un cuerpo vil para construir el edificio de su propia potencia y ambición, y que, por el contrario, era la inmensa oscura mina de donde esos grandes extraían inconscientemente sus ideas y los medios para llevarlas a cabo” (SCIPIO SIGHELE, *Il problema morale dell’anima collettiva* (1903), en *L’intelligenza della folla*, Bocca, Torino, 1931, p. 3). Este es un tema que se encuentra, por ejemplo, también en James Bryce (1838-1922), un autor quizás desconocido para Jesi, pero que puede ser incluido entre los elitistas con un toque de originalidad. En su monumental *The American Commonwealth* (1888), sostenía que la “mutua acción y reacción de los creadores o líderes de opinión sobre la masa, y de la masa sobre

espontáneamente, de hecho, dependen de impulsos que provienen del inconsciente individual y colectivo. Es un tema que Jesi aborda de manera original, pero que ciertamente no comienza con Le Bon —Platón, por ejemplo, hablaba de “hermosas fábulas” y la fascinación política es un tema muy debatido en el Renacimiento³³— y que no se refiere solo a las corrientes irracionistas del pensamiento político, porque está presente en los pliegues más ocultos del Iluminismo y del racionalismo.

En cuanto a “investigación sobre el imaginario político” de élites y multitudes/masas,³⁴ atrapadas en el mismo círculo vicioso, la de Jesi podría definirse también como una psicología de las élites, porque, como muestra el nazismo, si su “aparato mitológico-religioso [se debe] sobre todo, o incluso exclusivamente, a una élite”, es cierto también que “el presunto esoterismo nazi se presenta históricamente como una radicalización de algunas corrientes de la cultura de derecha”.³⁵ Jesi construye así un contrapunto a Le Bon, hablando de la peligrosidad de las élites, y a Sighele, hablando de la criminalidad de las élites, porque el mito es común a élites y multitudes/masas y la psicología de unas es incomprendible sin la de las otras. En cualquier caso, la simplificación de una multitud peligrosa o criminal frente a élites iluminadas es, para Jesi, insostenible.

Sin embargo, al examinar detenidamente, cuando Le Bon escribe que el “alma colectiva”, propia de la multitud, es el “lugar” en el que se manifiestan las “influencias hereditarias, [...] los innumerables residuos ancestrales” (término retomado luego por Pareto) “que constituyen el alma de la raza” y que “en nuestros actos, detrás de las causas que confesamos, hay otras secretas que nosotros mismos ignoramos”, por lo que “la mayoría de nuestras acciones cotidianas son el efecto de motivos ocultos que nos escapan”,³⁶ su argumentación tiene valor universal y no concierne solo a las multitudes. Más adelante, no por casualidad, afirma que “las creencias políticas, divinas y sociales se difunden solo a condición de revestir una forma religiosa”, que es

ellos, es la parte más curiosa de todo el proceso por el cual se produce la opinión”, y continuaba afirmando que la opinión “ha sido realmente el poder principal y último en casi todas las naciones en casi todos los tiempos. *No me refiero simplemente a la opinión de la clase a la que pertenecen los gobernantes. [...] Me refiero a la opinión, no expresada, inconsciente, pero no por ello menos real y potente, de las masas del pueblo.* Los gobiernos siempre han descansado, y salvo excepciones especiales, deben descansar, si no en el afecto, entonces en la reverencia o temor, si no en la aprobación activa, entonces en la aquiescencia silenciosa, de la mayoría numérica. Solo en raras excepciones un monarca o una oligarquía ha mantenido la autoridad en contra de la voluntad del pueblo” (Indianapolis, Liberty Fund, 1995, vol. 2, pp. 915-916; cursivas mías). Para más información, véase FRANCESCO TUCCARI, *James Bryce e la teoria della classe politica*, en *Capi, élites, masse. Saggi di storia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari, 2002, pp. 83-113. Bryce no investigó el origen de la “opinión”, sino los efectos que esta produce, y captó la reciprocidad de la relación élites-multitudes/masas, a pesar de una cierta asimetría gnoseológica.

³³ Véase, por ejemplo, SANDRO LANDI, ‘Gli incantatori: un archetipo politico. La Boétie, Pomponazzi, Machiavelli’, *Storia del pensiero politico*, X, 3, 2021, pp. 377-400.

³⁴ DAVID BIDUSSA, ‘Il vissuto mitologico’, postfacio a FURIO JESI, *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900*, Feltrinelli, Milano, 1995, p. 213.

³⁵ FURIO JESI, *Cultura di destra* (1979), ed. A. Cavalletti, notttempo, Roma, 2011, pp. 39-40. (*Cultura de derechas*, trad. Damián Queirolo, Bellaterra Edicions, Barcelona, 2024).

³⁶ GUSTAVE LE BON, *La psicologia delle folle* (1895), TEA, Milan, 2004, pp. 49-51 (sobre cómo entender “raza”, véanse pp. 111-112 (*Psicología de las masas (edición renovada)*, trad. Alfredo Guera Mirales, Ediciones Morata, Madrid, 2014); y además: GUSTAVE LE BON, *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples*, Alcan, Paris, 1894, especialmente por la determinante relación con los “muertos”; DAMIANO PALANO, “Sotto la vernice lucente delle civiltà moderne”. “Razza”, “popolo” e “folla” nella psicologia collettiva di Gustave Le Bon’, *Consecutio Rerum*, V, 8, 2020, pp. 73-109). Sobre la reelaboración y uso de “residuo” en Pareto, también en relación con Sorel, véase EUGENIO RIPEPE, *Gli elitisti italiani, op. cit.*, pp. 398-405, que muestra cómo la dialéctica entre genuinidad y tecnicización es irreducible a una contraposición maniquea.

obra de los “líderes” quienes, “reclutados principalmente entre esos neuróticos, agitados, semialienados que viven al borde de la locura”, logran “ejercer un encanto solo después de haber sido ellos mismos subyugados por una creencia” —cada “líder (*meneur*), [de hecho], fue primero solo un seguidor (*mené*), hipnotizado por la idea de la que luego se convirtió en apóstol [y] esta idea lo invadió de tal manera que nada existe fuera de ella”— porque solo entonces son capaces de suscitar “en los espíritus ese formidable poder al que llaman fe”; pero si la fe, como la opinión, después de propagarse entre los “estratos populares”, “por contagio”, “actúa también en las clases superiores de la sociedad” y, “convertida en popular, asciende [...] a su fuente y actúa sobre las clases más altas”,³⁷ hay que admitir la influenciabilidad recíproca de élites y multitudes/masas, al margen de la cuestión (irrelevante por irresoluble) de si la primera idea nació de una élite o de una multitud. En cada “pueblo” o “raza”, de hecho, afirma Le Bon, hay “grandes creencias de carácter permanente” —análogas a los “elementos invariables [de los] caracteres anatómicos”— a las cuales “incluso el intelecto más independiente no piensa en sustraerse” y que ejercen su poder fascinador cuanto más se arraigan en el “alma” de un pueblo; si “los verdaderos tiranos de la humanidad siempre han sido los fantasmas de los muertos o las ilusiones que la humanidad misma se ha creado”, ¿por qué sorprenderse si “los hombres de Estado, en lugar de guiar a la nación, solo buscan seguirla”?³⁸

Le Bon habría querido que los “líderes” tuvieran los conocimientos indispensables para gobernar a las multitudes y creía que tal empresa era posible si “seguían” la psicología, pero sin ser superados por ella. Por lo tanto, era indispensable enseñarles a manipular las imágenes ancestrales que movían a las multitudes, haciéndolas propias a través de la tecnicización y, por ello mismo, liberándose de su poder de fascinación. Sorel, en cambio, afirmaba que “los hombres que participan en los grandes movimientos sociales imaginan sus futuras acciones en forma de imágenes de batallas para asegurar el triunfo de su causa” y “proponía llamar *mitos* a estas construcciones”, ejemplificadas por la “huelga general de los sindicalistas y la revolución catastrófica de Marx”.³⁹ La influencia de Bergson lleva a Sorel a leer el mito como “representación colectiva movilizadora”⁴⁰ y a considerar que no debemos “representar la psicología profunda” mediante “la idea de que el alma es comparable a un motor que se mueve según leyes más o menos mecánicas”, sino que actuamos solo después de haber “creado un mundo completamente artificial, situado antes del presente, formado por movimientos que dependen de nosotros” y que, por tanto, son signos de nuestra “libertad”; “generalmente”, continúa Sorel, “estos mundos artificiales desaparecen de nuestro espíritu sin dejar recuerdo; pero cuando las masas

³⁷ GUSTAVE LE BON, *La psicología delle folle*, op. cit., pp. 103, 152-153, 163-164.

³⁸ *Ibid.*, pp. 177-178, 182-183, 187.

³⁹ GEORGES SOREL, *Riflessioni sulla violenza* (1908), en *Scritti politici*, ed. de R. Vivarelli, Utet, Torino, 2006, p. 104 (citaremos siempre esta edición). (*Reflexiones sobre la violencia*, trad. Florentino Trapero, Alianza, Madrid, 2016.) Sobre teoría y práctica política del mito en Sorel, véanse al menos: HANS BARTH, *Masse und Mythos. Die ideologische Krise an der Wende zum 20. Jahrhundert und die Theorie der Gewalt: Georges Sorel*, Rowohlt, Hamburg, 1956, en particular, pp. 66-97; GREGORIO DE PAOLA, ‘Georges Sorel, dalla metafisica al mito’, en *Storia del marxismo*, vol. II: *Il marxismo nell’età della seconda Internazionale*, Einaudi, Torino, 1979, pp. 659-692; DAVID OHANA, ‘Georges Sorel and the Rise of political Myth’, *History of European Ideas*, XIII, 6, 1991, pp. 733-746; GIOVANNA CAVALLARI, *Georges Sorel. Archeologia di un rivoluzionario*, Jovene, Napoli, 1994; REMO BODEI, *Destini personali*, op. cit., pp. 209-219, 368-372; WILLY GIANINAZZI, *Naissance du mythe moderne: Georges Sorel et la crise de la pensée savante, 1889-1914*, Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, Paris, 2006.

⁴⁰ JACQUES JULLIARD, *Prefazione. Georges Sorel e la sfida del pensiero* (1990), en GEORGES SOREL, *Riflessioni sulla violenza*, trad. M.G. Meriggi, Rizzoli, Milano, 1997, p. 11. (*Reflexiones sobre la violencia*, trad. Florentino Trapero, Alianza, Madrid, 2016).

se apasionan, entonces se puede trazar un cuadro, que constituye un mito social” y “mientras no haya mitos aceptados por las masas, se puede hablar infinitamente de revueltas sin provocar nunca un movimiento revolucionario”.⁴¹ La tecnicización de los mitos no perjudica su genuinidad original: en ellos, de hecho, “se encuentran las tendencias más fuertes de un pueblo, de un partido o de una clase, tendencias que se presentan al espíritu con la insistencia de los instintos [...] y que dan un aspecto de plena realidad a las esperanzas de acción próxima sobre las cuales se funda la reforma de la voluntad”; al mismo tiempo, sin embargo, los mitos genuinos, como manifestaciones del movimiento creador (en sentido bergsonian), son incapaces (o tal vez incluso imposibilitados) de oponerse y resistir la distorsión operada sobre su “materia” o “sustancia” por quienes intentan usarlos como “medios para actuar sobre el presente”.⁴²

Para Le Bon y Sorel, el discurso es más complejo y enrevesado que la simplificación operada por Mann y acogida por Kerényi. Es probablemente a través de Nietzsche que Mann realizó, al menos inicialmente, una quizás demasiado apresurada fusión entre la aversión a la democracia de Sorel (también en referencia a *Les illusions du progrès* de 1908), la “domesticabilidad de los hombres”, la psicología de las multitudes/masas de Le Bon (nunca mencionado) y la “tendencia al rebaño”⁴³ que resuena también en *Doctor Faustus*, siendo, sin embargo, al mismo tiempo, autocrítico con respecto a las *Considerazioni* y vehículo de una “polémica moral contra la proliferación de los pseudomitos nazis”.⁴⁴ La referencia de Jesi al Sorel de Mann y Kerényi asume así el tono de la parodia: no con el objetivo de oponerles un “verdadero” Sorel, sino de evitar la trampa de la construcción del enemigo absoluto, chivo expiatorio sobre el cual descargar la propia rabia y caer en el maniqueísmo.

La tecnicización del mito como deformación del mito genuino operada por alguien con fines políticos, el poder sobre las multitudes/masas, involucra a las mismas élites que, al imprimir en el mito la forma de sus pasiones enfermas, son luego gobernadas por la lógica que le han transferido.

SPARTAKUS: ENTRE REVUELTA Y REVOLUCIÓN. Es en *Spartakus* donde Jesi analiza esta dinámica. Si el mito de la revuelta de los esclavos fue la expresión de un sentimiento genuino (atestiguado con el sacrificio de la propia vida), no por ello fue impermeable a las infiltraciones de la tecnicización y, en particular, a la asunción de la *religio mortis*, que se convirtió en el signo de la sumisión al enemigo contra el cual los espartaquistas lucharon. ¿Cómo impedir, entonces, que el mito genuino sea tecnicizado y que se mitologice el evento que permite acceder a él? Y ¿cómo lograr este resultado sin “alienar totalmente –o al menos en la medida de lo posible– nuestra civilización de la participación en la esfera del mito”? O, aún, ¿cómo evitar creer que, “incluso en sus epifanías genuinas, [el mito] representa un peligro para una acción política moral, o que [el mito] ya no sea accesible y, por lo tanto, todos los mitos deban ser rechazados como falsos y temibles”?⁴⁵

Spartakus parte del problema de la ruptura del tiempo histórico, homogéneo, continuo, cíclico que, para Jesi, siguiendo a Benjamin, es el tiempo de la ideología burguesa, cristalización de la “idea de un destino recurrente”; antes de cristalizarse, sin embargo, la ideología, como la poesía o la literatura, es “el centro de una

⁴¹ GEORGES SOREL, *Riflessioni sulla violenza*, op. cit., pp. 112-113.

⁴² *Ibid.*, pp. 216, 218.

⁴³ Véase THOMAS MANN, *Considerazioni di un impolitico* (1918), trad. M. Marianelli, De Donato, Bari, 1967, por ejemplo pp. 213-214, 216-217, 232, 282-283, 317-318, 322, 334.

⁴⁴ FURIO JESI, *Spartakus*, op. cit., p. 14.

⁴⁵ FURIO JESI, *Avanguardia e vincolo con la morte*, op. cit., p. 49.

experiencia del ser, [...] nueva [y] subversiva [...] frente a una sociedad fundada” en la convicción de que “la vida [está] ‘dominada por todo lo que regresa’”.⁴⁶ Solo si son “reguladas por los cánones del realismo social” se cristalizan, mostrando así el fracaso de quienes, como los “poetas y narradores marxistas, no supieron vivir la idea en su genuino valor subversivo y creyeron que podían conferir nueva salud a las formas tradicionales de la literatura burguesa simplemente infundiéndoles los contenidos de [su propia] ideología, que se había vuelto convencional y dogmática. [...] El fracaso del realismo social es [la] extrema venganza de la cultura burguesa, que ha logrado imponer el respeto a sus cánones formales incluso a aquellos que declaraban rechazar sus fundamentos éticos. [...] Solo si se abandonan esas formas –y por ahora la única técnica de abandono que conocemos es la cita instrumental y la parodia– la ‘literatura ideológica’ será realmente literatura proletaria, no literatura hecha accesible al proletariado”.⁴⁷

Incluso la propaganda, “cuya suerte se asemeja mucho a la de la palabra mito”, tiene un aspecto genuino que se manifiesta “solo si uno está realmente dispuesto a comprometerse totalmente –‘racional’ e ‘irracionalmente’– en la lucha”: de esta genuinidad fue testigo la revuelta de los espartaquistas, quienes llevaron a cabo “la voluntad política de encerrar dentro de un determinado ámbito de imágenes y valores morales una parte inmediatamente utilizable del tiempo histórico, [...] porque cualquier actitud política que recurre a esquemas propagandísticos implica una estrategia que utiliza una porción del tiempo histórico para hacerla coincidir con el tiempo inmóvil del mito”.⁴⁸

En este punto, Jesi introduce el tema fundamental de su ensayo: la diferencia, pero también la relación, entre revuelta y revolución. En una confrontación áspera con Marx y gran parte del marxismo, Jesi contrapone primero revuelta y revolución, debido a “una diferente experiencia del tiempo”: aunque su objetivo pueda ser el mismo, “apoderarse del poder”, la “revuelta es una explosión insurreccional repentina, que puede ser insertada dentro de un plan estratégico, pero que por sí misma no implica una estrategia a largo plazo”, mientras que “la revolución es un complejo estratégico de movimientos insurreccionales coordinados y orientados a largo plazo hacia los objetivos finales”; por lo tanto, “se podría decir que la revuelta suspende el tiempo histórico e instaura repentinamente un tiempo en el que todo lo que se lleva a cabo vale por sí mismo, independientemente de sus consecuencias y de sus relaciones con el complejo de transitoriedad o de permanencia en que consiste la historia, [mientras] la revolución [está] completa y deliberadamente inmersa en el tiempo histórico [y] designa todo el conjunto de acciones a largo y corto plazo que son realizadas por quienes son conscientes de querer cambiar en el tiempo histórico una situación política, social, económica, y elaboran sus planes tácticos y estratégicos considerando constantemente en el tiempo histórico las relaciones de causa y efecto, en la perspectiva más amplia posible”.⁴⁹ La revuelta suspende el tiempo histórico –su ilusoria pero efectiva eterna repetición, guiada por finalidades convertidas en hábitos inconscientes– porque quienes se comprometen en ella “no saben ni pueden prever sus consecuencias” y, por lo tanto, gracias a la espontaneidad que se opone a intrigas y maquinaciones, engaños y manipulaciones, logran “decantar los componentes simbólicos de la ideología que ha puesto en marcha la estrategia”, al punto de “determinar la fulminante autorrealización y objetivación de sí mismos como parte de

⁴⁶ FURIO JESI, *Spartakus*, op. cit., pp. 4, 6.

⁴⁷ *Ibíd.*, pp. 10-11.

⁴⁸ *Ibíd.*, pp. 12, 14-15.

⁴⁹ *Ibíd.*, pp. 19, 23.

una colectividad”: la ausencia de cálculo es la marca de la genuinidad de la revuelta, de su “acción concluida en sí misma”,⁵⁰ de su ser, como los mitos genuinos, totalmente autónoma, en contraste con la necesidad de tecnicización que exige el tiempo histórico de la rutina.

En el clímax de su análisis, cuando la mitologización de la revuelta parece completada y con ella su tecnicización, Jesi introduce una observación para impedir que esto ocurra sin bloquear, sin embargo, la posibilidad, no tanto de la repetición de la revuelta, como de su poder epifánico de volver a suceder. Más allá de los procesos que llevaron a la revuelta y a su fracaso, está claro que esta “fue útil al poder contra el cual se había lanzado” porque, gracias a ella, pudo “restaurar el tiempo normal”, que no es “solo un concepto burgués, sino el fruto de la manipulación burguesa del tiempo” con el fin de “garantizar a la sociedad burguesa una tranquila duración”:⁵¹ el tiempo del capital (o el mito tecnicizado de su proceder) elegido como norma, como medida única del ordenamiento normal de la vida, de la cual regula los ritmos y ritos cotidianos, ordena la repetición de los ciclos productivos y reproductivos, que pueden ser suspendidos por conveniencia (luchar en una guerra o sofocar una revuelta, por ejemplo), para luego ser restaurados en condiciones históricas cambiadas.

La pureza de la revuelta, en el instante en que estalla, está manchada por una ambigüedad, de la cual la derrota es solo una consecuencia: la asunción inconsciente de los símbolos del poder que pretende combatir. La acusación que Jesi dirige a los espartaquistas, después de elogiar su coraje y coherencia, es haber “tomado como modelo las estructuras adversarias, [...] las instituciones del capitalismo”, y esto porque les parecían “símbolos no contingentes del poder” que, “para ganar la batalla”, debían ser conquistados y apropiados para una causa diferente; en particular, el símbolo que los espartaquistas asumieron de sus adversarios políticos fue la consideración de sus enemigos como “monstruos”: una simbolización que se remontaba a la Primera Guerra Mundial y que situaba la revuelta en la disyuntiva civilización o barbarie.⁵² En la revuelta, según Jesi, “cada enemigo es *el enemigo*”, pero “¡el maniqueísmo tiene sus riesgos!”, porque “si no se quiere abdicar de la propia humanidad, una batalla debe ser ganada. Pero muy pocas revueltas han sido realmente victoriosas, y de hecho se puede decir que de la realidad de la revuelta surge esencialmente la mitologización de la derrota” y, aún peor, que “una revuelta “maniquea” (y no hay revuelta que no sea esencialmente “maniquea”) está destinada, más allá de la conciencia de los revoltosos, no tanto a vencer al adversario demoníaco, como a oponerle víctimas heroicas”, razón por la cual “la revuelta es, en lo profundo, la forma más visible de sacrificio humano autolesivo”, sin dejar de ser, “al mismo tiempo, un instante de conocimiento fulgurante”, cuyo “resultado es la muerte y la apología de la muerte, la mitologización de la muerte”.⁵³

Parece lícito oponer este análisis a la dicotomía amigo/enemigo utilizada por Carl Schmitt (atento lector de Sorel). De hecho, Jesi, al sostener que “la oposición de “amigos” y “enemigos” es historia fatal”⁵⁴ parodia la afirmación de que “los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su significado real por el hecho de que se refieren específicamente a la posibilidad real de la matanza física” y que “la guerra se deriva de

⁵⁰ *Ibíd.*, pp. 23-24, 28.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 30.

⁵² *Ibíd.*, pp. 34, 36-37.

⁵³ *Ibíd.*, pp. 43-45.

⁵⁴ FURIO JESI, ‘Idolatría e mito’ (1967), en *Furio Jesi*, Marco Belpoliti, Enrico Manera (eds.), *Riga*, 31, 2010, p. 49; texto importante por el análisis de la diferencia entre “idolatría” y “vision”. Puntos en contra de la dicotomía schmittiana, aunque referidos al ámbito literario, también se pueden encontrar en la carta de Furio Jesi a Piancastelli del 26 de agosto de 1969: véase *ibíd.*, pp. 112-119.

la hostilidad, [que] es la negación absoluta de cualquier otro ser”.⁵⁵ Y aún más, parece lícito oponerla al “realismo político”: tanto a partir de la pregunta “¿qué es real?” como en cuanto este hereda de la psicología de las multitudes la idea de una naturaleza humana atávica e inmutable y del elitismo la imagen de la superioridad gnoseológica de las élites, de las cuales descuida el hecho de estar fascinadas y gobernadas por demonios comunes a las multitudes/masas que desean dominar.⁵⁶

La “mortal fuerza fascinadora de los símbolos del poder capitalista” se manifiesta cuando “se cree que son “un ‘vértice’, una epifanía de poder”, a la cual se debe “oponer una epifanía de virtud para adquirir el mismo poder. El monstruo se revela verdaderamente depositario de un poder cuando sus adversarios sienten la necesidad de oponerle el poder de la virtud heroica (por lo tanto, la muerte del héroe). El monstruo tiene la temible facultad de determinar la formación de su propio mito, de interferir de manera fundamental en el proceso de mitologización de la lucha de clases, precisamente allí donde parece manifestarse la denuncia revolucionaria”.⁵⁷ Es por esto que Jesi, golpeando con un solo gesto a los adversarios políticos del proletariado y a los mitos que nutren los diferentes niveles de la lucha de clases, afirma que la “desmitologización [...] permanece aún en los márgenes (si no totalmente fuera) de los problemas ideológicos de la clase explotada”, cuyas “organizaciones [...] aún no han entendido cuán indispensable es” construir “estructuras propias en lugar de imitar las de la clase adversaria” y que “las realidades colectivas objetivadas de la clase de los explotados se vuelven cada vez menos colectivas en la medida en que imitan las estructuras propias de la clase de los explotadores. [Se ha] dicho “desmitologización” y no “desmitificación”, [porque] también la experiencia humana de la clase explotada corresponde fatalmente a la epifanía de determinadas imágenes míticas”, que no deben ser suprimidas, sino hechas “actuar críticamente [...] para liberar a los explotados del poder fascinador de los mitos [...] de los explotadores [y] evitar que los mitos genuinos de la clase explotada den origen a un sistema mitológico sobre el cual se base la estrategia de las organizaciones políticas. Los mitos genuinos pueden ser un elemento unitario, una realidad colectiva, un lenguaje común. Pero usar esos mitos para fundar en ellos una estrategia de lucha significa imitar [...] al adversario” en lugar de realizar una alternativa: “en el análisis marxista del capitalismo, la poca atención a este elemento [es] una de las debilidades más graves”, porque para “encontrar una salida del callejón sin salida de los grandes sacrificadores o de las grandes víctimas [...] no son suficientes los grandes sabios, ya que la historia nos enseña cuán corto es el paso de la gnosis al maniqueísmo”.⁵⁸

Rearticular la relación entre revuelta y revolución, más allá de su polarización, para que no se anulen ni se excluyan mutuamente, es la urgencia que Jesi aborda en el último capítulo de *Spartakus*: aquí, junto a la práctica crítica, actúa una distinción dialéctica, por la cual, mientras la revolución prepara intencionalmente el “‘hoy’ o, en el mejor de los casos, el ‘mañana’”, la revuelta no “prepara”, sino que “provoca el ‘pasado mañana’” o, mejor dicho, “provoca su epifanía anticipada (junto con la derrota

⁵⁵ CARL SCHMITT, *Il concetto di “politico”* (1932), en *Le categorie del “politico”*, trad. P. Schiera, ed. de G. Miglio y P. Schiera, il Mulino, Bologna, 1972, p. 116. (*El concepto de lo político*, trad. Rafael de Agapito Serrano, Alianza, Madrid, 2014).

⁵⁶ Véanse al menos: PIER PAOLO PORTINARO, *Il realismo politico*, Laterza, Roma-Bari, 1999 (*El realismo político*, Nueva visión, Madrid, 2007); *Il realismo politico. Figure, concetti, prospettive di ricerca*, Alessandro Campi y Stefano De Luca (eds.), Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014; *Realismo e mito politico*, Rosario Conforti, Vittorio Dini, Francesco Saverio Festa (eds.), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1991.

⁵⁷ FURIO JESI, *Spartakus*, op. cit. p. 50.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 38-39, 53.

de hoy)”: solo ella, “exacerbando las dominantes de la conciencia burguesa, constituye la superación efectiva de la sociedad, de la cultura, del espíritu burgués”.⁵⁹

La búsqueda perseguida por Jesi de una política “*ancilla humanitatis*”, de un “humanismo” que “salvague los elementos que garantizan al hombre supervivencia, amor y libertad”,⁶⁰ se traduce, en *Spartakus*, en una “teología de la revuelta” que “excluye una divinidad ‘providencial’ en el tiempo histórico” y también una “providencial fatalidad, o providencial consecuencia de las férreas leyes económicas”; en polémica con cierto historicismo marxista, Jesi concluye que “la revolución es actual, la revuelta inactual; [...] la revolución es rechazo de la burguesía, la revuelta es exacerbación de la burguesía; [...] la revolución construye, [...] la revuelta destruye” y alude o remite a un tiempo o a ‘algo’ que no es comunicable y del cual solo puede hablar una “teología negativa”:⁶¹ si “la manipulación burguesa del tiempo suscita continuamente imágenes y crea mitologías en cuyo centro está un contenido inalcanzable, de extra-vida, es necesario hacer de la propia escritura un incansable movimiento desmitologizante, exposición de la escoria que yace en el fondo de lo simbólico y lo obliga a relacionarse con el tiempo normal”; solo así “no habrá más simbologías del poder sino [...] la pura potencia de lo que no es simplemente comunicable”.⁶² Del pasado, de hecho, “lo que realmente importa es lo que no se recuerda. El resto, lo que la memoria conserva o recupera, es tan solo sedimento”.⁶³

Trabajo continuo de sustracción, de muerte a uno mismo, pero de una muerte que no se opone a la vida ni la niega, porque es “destrucción que no se sustrae al fluir de la historia [y] exposición de lo que no se puede recordar”.⁶⁴ La revuelta genuina es ruptura del tiempo burgués, de su continuidad y repetición, es una grieta en la que “el ‘otro tiempo’ sucede. La revuelta no es un contenido” ni una forma, sino un “vacío”, un intervalo, un intersticio. Pero ¿cómo no dudar de que sea una estrategia de manipulación burguesa del tiempo: un engaño, una forma de justificar el regreso a la normalidad, para proceder, incluso mediante la fuerza, a restaurar el orden del capital? ¿Cómo estar seguros de no enfrentarse a una forma extremadamente refinada de tecnicización del mito de la revuelta? De aquí surge la hipótesis de la máquina mitológica, que “entra en funcionamiento según la tensión no resuelta entre revuelta y revolución, ‘otro mundo’ y ‘este mundo’, una especie de desarrollo del concepto de ‘manipulación burguesa del tiempo’”.⁶⁵

EL NACIMIENTO DE LA HIPÓTESIS “MÁQUINA MITOLÓGICA”. La experiencia del 68 fue crucial para Jesi. Una cierta desilusión, acompañada por una indomable voluntad de resistencia, lo llevó a revisar, profundizar y rearticular la distinción kerényiana entre mito genuino y tecnicización del mito, lo que lo condujo a tematizar la relación entre revuelta y revolución. El resultado fue la dislocación del mito dentro de una “máquina” y la suspensión del juicio sobre la cognoscibilidad de la sustancia del mito, cuando no, al menos a nivel personal y no científico, la abierta negación de la existencia de esta

⁵⁹ *Ibíd.*, pp. 82-84.

⁶⁰ FURIO JESI, *Germania segreta*, *op. cit.*, p. 86.

⁶¹ FURIO JESI, *Spartakus*, *op. cit.*, p. 100.

⁶² ANDREA CAVALLETTI, Prefacio. *Leggere Spartakus*, en FURIO JESI, *Spartakus*, *op. cit.*, p. XIX.

⁶³ FURIO JESI, *Spartakus*, *op. cit.*, p. 69.

⁶⁴ ANDREA CAVALLETTI, Prefacio. *Leggere Spartakus*, en FURIO JESI, *Spartakus*, *op. cit.*, p. XXIV. Esa muerte “no ocurre en el último sacrificio, que pone fin a la vida”, sino que es la “negación de los componentes burgueses, normalizados del sujeto” (ANDREA CAVALLETTI, ‘Furio Jesi: mitologia e distruzione’, *op. cit.*, p. 511).

⁶⁵ ANDREA CAVALLETTI, Prefacio. *Leggere Spartakus*, en FURIO JESI, *Spartakus*, *op. cit.*, pp. XXIV-XXVI.

sustancia:⁶⁶ no una oscilación entre una posición escéptica o agnóstica y una declaradamente atea, sino la necesidad de abandonar toda forma de fe personal sin impedir a otros la experiencia de la fe para estudiarla científicamente.

La rearticulación, válida también para la relación entre revuelta y revolución y, por lo tanto, para una política diferente de la inteligencia colectiva, comienza con la recuperación de la distinción kerényiana entre mito y mitología: la mitología se refiere, “por analogía, a algo *ya* existente”, es decir, al mito, del cual sería “la continuación”, pero es “muy difícil que una investigación científica logre captar ese precedente de los precedentes, destinada como está a permanecer en el ámbito de la historia y, por lo tanto, a encontrar detrás de cada mitología otra mitología más antigua [y] no un mito en sentido estricto”, que no se da en el tiempo histórico sino en su suspensión, como un vacío o una forma en negativo; por eso, es más correcto hablar de “tema mitológico” y “circunscribir la investigación a los desarrollos temáticos de un mito en una mitología (o en muchas mitologías), renunciando a priori al imposible estudio científico de un mito en sí”.⁶⁷

Estamos en los albores de la formulación de la hipótesis de la máquina mitológica, que testimonia la “condición de exilio” del hombre moderno, que excluye la esperanza en “epifanías restauradoras”, consciente de que las verdades del pasado son ahora inalcanzables y, por lo tanto, “concluidas e inaccesibles”,⁶⁸ y piensa en “operar milagros sin la ayuda de Dios”: Ahasvero, el judío errante, es el símbolo del tiempo del exilio, en el que “al milagro ‘irracional’ del tiempo de la fiesta se suma el milagro ‘racional’”⁶⁹ y se tiende a “llenar de mitos el espacio de la utopía” o a “traer a la tierra los valores que el hombre, por miedo a la muerte, dispersa en el cielo vacío”, como exige el “debido programa del ateísmo”.⁷⁰ Ante este espacio-tiempo abierto, en el que creer o no creer es un acto de fe en el mito o en su inexistencia y en el que se llena con mitos completamente historicizados (y, por lo tanto, tecnicizados) el no-lugar feliz, también completamente historicizado, de la utopía, una actitud científica debe asumir una posición escéptica, que no coincide con la negación prejuiciosa de la existencia del mito, sino con la suspensión del juicio sobre su veracidad o falsedad, sin renunciar, sin embargo, a la búsqueda de una verdad. El escepticismo (la *epojé*) debe acompañarse de hipótesis científicas epistemológicamente fundadas que puedan generar los conocimientos necesarios para suspender la suspensión y, por lo tanto, no para restablecer el tiempo normal, sino para instaurar un tiempo nuevo en el que sea posible conocer el resultado de la transformación impresa en el tiempo histórico por el tiempo mítico. Si “el mito no es solo, y no es esencialmente, un patrimonio tradicional en el sentido cronológico (no es solo lo que transmitieron los padres), sino que es una entidad o una presunta entidad que aflora continuamente de la psique del hombre, y que en cada una de sus epifanías es antiquísima –pertenece al tiempo de los orígenes– aunque una sola epifanía pueda parecer aparentemente nueva”, entonces se

⁶⁶ “No creo en la existencia del mito (uso la palabra “creo” en el sentido más fuerte, porque se trataría propiamente de un acto de fe)” (FURIO JESI, *Quando Kerényi mi distrasse da Jung* (1980), en *Il tempo della festa*, ed. A. Cavalletti, nottetempo, Roma, 2013, p. 227).

⁶⁷ FURIO JESI, *Mitologie intorno all'Illuminismo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1972, pp. 8-9.

⁶⁸ FURIO JESI, *L'Egitto infero nell'Elena di Euripide* (1966), en FURIO JESI, *La ceramica egizia e altri scritti*, op. cit., p. 523.

⁶⁹ FURIO JESI, *Il miracolo secondo ragione* (1971), en *Mitologie intorno all'Illuminismo*, op. cit., pp. 26, 33. La figura del judío errante, “símbolo de las más altas aspiraciones de la humanidad, siempre condenada a marchar sin conocer un momento de descanso”, también es evocada en Sorel, *Riflessioni sulla violenza*, op. cit., p. 97.

⁷⁰ FURIO JESI, *I silenziosi e i ribelli* (1971), en *Mitologie intorno all'Illuminismo*, op. cit., pp. 81-82. Para la distinción entre utopía y mito véase también SOREL, *Riflessioni sulla violenza*, op. cit., pp. 114-117.

necesita una “ciencia del hombre” que sea “el transcurso de la lucha contra el hombre para salvar al hombre”.⁷¹

Jesi piensa aquí en la “ciencia del mito”, donde el mito no es “el denominador común de los diversos aspectos de esta en cuanto objeto de estudio que unifica varias investigaciones en una sola corriente de ciencia, sino más bien un vacío con el que se debe establecer una relación, por una necesidad permanente o al menos muy duradera del individuo y de la sociedad. La ciencia del mito es al mismo tiempo la ciencia de cómo satisfacer esa necesidad y la historia de cómo se ha satisfecho”: por lo tanto, es “ciencia e historia de una necesidad humana”, de un “hambre de mito, [de la] necesidad de entrar en relación con un vacío, con un *vacuum*, con una ausencia del ser histórico, por lo tanto, con algo que solo se puede definir racionalmente por negación”.⁷² Si fuera así, todavía estaríamos en la “teología negativa”, que es teología política, de la que Jesi hablaba en *Spartakus*. Pero incluso esta etapa y trampa, estación y prueba, es superada por la imposibilidad de “responder a la pregunta ‘¿qué es el mito?’” y por la posibilidad de “hacer converger la investigación, por necesidad, en la *relación* con el vacío”; una investigación que no debe entenderse como la relativa a la “historia del ser”, que además está viciada por la “persuasión de que [esta] puede resolverse sin residuo en una investigación racional”, porque “la necesidad histórica que es el hambre de mito, en cuanto necesidad de relación del ser histórico con la ausencia del ser histórico, pone en crisis también esa persuasión, representando un residuo que ningún solvente de investigación racional puede eliminar”: no es una apertura al irracionalismo ni a sus presuntas virtudes salvíficas, porque “la investigación de la ciencia del mito, que es racional en cuanto científica, debe necesariamente centrarse en la *relación* con el mito, pero no puede pretender resolver en sí misma sin residuo esta relación”, y no solo por los “márgenes de indeterminación [y] de error” propios de toda “observación” de fenómenos, sino sobre todo “por la no-racionalidad y la no-racionalizabilidad que pertenece a la naturaleza de esta relación”; de hecho, “en la medida en que el ser histórico exige entrar en relación con la vacante del ser histórico, la ciencia del mito es la ciencia de la componente irracional e irracionalizable de la realidad histórica”: por esto, la ciencia del mito “puede llamarse ciencia solo [en cuanto] ciencia de cómo se equivoca” o “de cómo no se conoce”: por lo tanto, es “ciencia del mito en la medida en que justifica al hombre “en su producción y formación espiritual” [y] si no cumple con esta tarea, no es ciencia”.⁷³

Pero ni siquiera esta formulación es definitiva. En las páginas finales del libro, Jesi sostiene que “las doctrinas formuladas por la ciencia del mito [...] durante los últimos trescientos años han proporcionado un escasísimo aporte positivo tanto al conocimiento racional del mito, como a una posible renovada experiencia de las epifanías míticas”, porque todas están dirigidas al conocimiento de “algo que todos sus protagonistas llaman mito”, a menudo identificándolo con los “testimonios o las ruinas de lo que por convención [...] se define como la mitología de los antiguos o de los primitivos”, pero cuya “fuente” nunca es alcanzable –¿está “en nosotros? ¿Solo en nosotros? ¿También fuera, o solo fuera de nosotros?” – terminando por ser un “círculo” que se amplía continuamente en torno a un inefable, del cual todas esas doctrinas permanecen “equidistantes” como si nunca se hubieran “movido del punto

⁷¹ FURIO JESI, *La morale del sacrificio umano* (1970) y *Eros e utopia* (1970), en *Mitologie intorno all'Illuminismo*, op. cit., pp. 108, 126.

⁷² FURIO JESI, *Giustificazioni della scienza del mito* (1972), en *Mitologie intorno all'Illuminismo*, op. cit., p. 207. Interesantes consideraciones al respecto se hallan en Luigi Alfieri, ‘La ‘scienza di ciò che non c’è’, en *Risalire il Nilo. Mito, fiaba, allegoria*, op. cit., Ferruccio Masini, Giulio Schiavoni (eds.), pp. 188-200.

⁷³ FURIO JESI, *Giustificazioni della scienza del mito*, op. cit., pp. 207-208, 212-213.

de partida”: entonces, ¿no es lícito preguntarse si “la expresión ciencia del mito” es inexacta (expresión misma de su inexactitud) y si no es “una ilusión óptica la auténtica cualidad unitaria de ese algo que con diferentes entonaciones se llama mito”? Es decir, ¿“la única cualidad unitaria de ese algo no consiste en su capacidad de inducir a una imponente fila de pensadores a recurrentes autos de fe, en los cuales ardieron y arden doctrinas muy dispares”.⁷⁴

Después de la publicación de *Mitologie intorno all'Illuminismo*, Jesi entrega a la revista *Comunità* el texto en el que aparece por primera vez la hipótesis del modelo de máquina mitológica,⁷⁵ que retoma algunos temas y páginas del inédito *Spartakus* insertos, sin embargo, en un contexto en el que, partiendo de la imposible ciencia del mito, Jesi avanza hacia una ciencia de la mitología, en la que el problema gnoseológico y el político no pueden separarse.

En los párrafos 7 y 8, Jesi retoma con algunas variaciones los pasajes sobre revuelta y revolución escritos para *Spartakus*, pero les da un nuevo significado al preguntarse de dónde provienen los “lugares comunes” con los cuales Rimbaud había tejido la poesía y que, “como los mitos, son algo en cuya existencia una experiencia creativa insiste en hacernos creer, al mismo tiempo que nos oculta bien su esencia”: ¿realmente “son, llegan, se apoderan” o “está en funcionamiento aquí una [...] máquina mitológica, que produce mitologías e induce a creer, de manera apremiante, que ella misma oculta el mito dentro de sus impenetrables paredes”?⁷⁶

La investigación se desplaza al plano de la dicotomía entre creyentes y no creyentes, y entre dos actos de fe opuestos en contenido pero idénticos en forma: “creer en esto [es decir, que el mito tiene una sustancia propia] equivale a creer que el mito existe autónomamente dentro de la máquina mitológica situada –como ella misma sugiere creer– en la frontera de los dos mundos [este y el otro]”; por el contrario, “no creer en esto equivale a no creer en la existencia autónoma del mito dentro de la máquina mitológica [y] estar convencido de que [ella] está de hecho vacía (o llena solo de sí misma, lo cual es lo mismo), y que el mito [...] es únicamente un vacío al que la máquina mitológica remite”.⁷⁷ En ambos casos, la pretensión de creyentes y no creyentes es saber o poder ver dentro de la máquina: unos para afirmar la existencia del mito, otros para negarla.

Jesi no se pregunta cómo está hecha la máquina, sino que cuestiona la alternativa entre “fe y no-fe” que, “de hecho, no es”: “creer que el mito sea autónomamente dentro de la máquina mitológica” significa “que el mito no es”, porque si es, es “en ‘otro mundo’: aquí no [es]”; no creer, en cambio, significa expresar un acto de fe en la no existencia del mito, en el “‘otro mundo’ que aquí no es”, afirmando perentoriamente que “no es”.⁷⁸ Mientras el creyente afirma que lo que no es, porque es en otro mundo, sí es, el no creyente afirma que lo que aquí no es, no es, es decir: mientras el creyente, al afirmar la creencia en lo que aquí no es, porque es en otro mundo, hace de su fe el efecto de la presencia de lo que aquí no es –lo que “no es” no es aquí, pero al mismo tiempo, lo que “no es” es en el creyente– el no creyente niega la presencia y denuncia la falsedad de lo que aquí no es, porque no puede ser aquí lo que no es. Ambos cometen un error: el creyente, porque predica la presencia de lo que aquí no es para afirmar su fe (haciendo creer así que lo que él cree es sustancia), el no creyente, porque para negar la existencia de lo que inspira la fe denuncia como engaño la presencia de un hecho: la fe ajena. El primero es un “negar para afirmar”, el segundo

⁷⁴ *Ibíd.*, pp. 216-218.

⁷⁵ Se trata de FURIO JESI, *Lettura del 'Bateau ivre' di Rimbaud*, Quodlibet, Macerata, 1996 (1972).

⁷⁶ *Ibíd.*, pp. 27-28.

⁷⁷ *Ibíd.*

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 29.

es un “negar para negar”.⁷⁹ El primero testimonia el impacto de la creencia en el mito sobre el tiempo histórico (la conversión), mientras que el segundo testimonia el impacto de la no-creencia en el mito sobre el tiempo histórico (el ateísmo).

Por lo tanto, aunque para creyentes y no creyentes el mito no sea de este mundo, la diferencia entre aquellos para quienes aquí no es y aquellos para quienes no es “es muy instructiva” en el ámbito político. Retomando los conceptos de revuelta y revolución, Jesi afirma que “los hombres del “*aquí no es*” pueden ser los hombres de la revuelta, [...] predispuestos a convertirse en sus profetas, a ser utilizados como sus profetas o como sus partidarios que prometen su repetibilidad; los otros, los hombres del “*no es*”, solo tienen frente a ellos la revolución o la conservación”.⁸⁰ Jesi busca salir así de la disyuntiva entre revuelta y revolución para comprender cómo lo que está fuera de la historia puede manifestarse en la historia y puede ser reconocido por quienes están en la historia. Una cuestión cuyo aspecto teológico-político plantea el problema de la traducibilidad (o intraducibilidad) del mito (incluido el del mesías) en la historia.

La máquina mitológica quiere proporcionar una explicación a ambas posiciones y, de hecho, “revuelta y revolución no contradicen a nivel conceptual el modelo [que] termina por identificarse con el *a priori* que queda como fundamento sólido y oscuro del proceso gnoseológico”.⁸¹ Revuelta y revolución no son más que “diversas articulaciones [...] del tiempo que rige dentro de la caja delimitada por las paredes de la máquina mitológica”, cuya “raíz” –el “vacío de ser que podemos llamar ‘mito’”– ninguna revuelta ni revolución ha logrado nunca romper, porque “romper esa raíz significaría disponer de un lenguaje o de un conjunto de gestos tales que dieran opción a enfrentarse a la máquina mitológica en un plano que permitiera declarar al mismo tiempo la existencia y la no existencia de lo que la máquina dice contener”.⁸² De lo contrario, el revoltoso, que “cree en la presencia del contenido presunto (mito), queda atrapado dentro de las paredes de la máquina, declarando exactamente lo que ella induce a declarar”, mientras que el revolucionario se ve obligado a admitir que “negar la existencia de alguna cosa que por definición no es significa paradójicamente afirmarla”.⁸³

HACIA UNA CIENCIA DE LA MITOLOGÍA. Criticando a las vanguardias de su pueblo, partícipes por un lado del mito genuino, cuyo sacrificio atestiguó, y, al mismo tiempo, defensores quizás inconscientes del mito tecnicizado precisamente porque eran víctimas de la lógica que sigue a la demonización del enemigo, Jesi difumina, desde un punto de vista conceptual, el dualismo entre élites y multitudes/masas, conservándolo solo a nivel empírico. Kerényi ya había definido el “nazismo [...] como una forma de conquista del poder por parte del cuarto estado. El primer estado es la aristocracia; el segundo, la burguesía; el tercero, los trabajadores; y el cuarto, los delincuentes y los psicópatas, el tipo ‘gánster’, que la vida en las ciudades ha producido en una peligrosa abundancia”.⁸⁴ Kerényi aplica a la élite nazi una definición que une la “multitud delicativa” de Sighele y las “clases peligrosas” de Chevalier,⁸⁵ atribuyéndosela no al tercer

⁷⁹ *Ibíd.*

⁸⁰ *Ibíd.*, pp. 29-30.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 30.

⁸² *Ibíd.*, pp. 30-31.

⁸³ ANDREA CAVALLETTI, Prefacio. *Leggere «Spartakus»*, *op. cit.*, p. XXVII.

⁸⁴ KÁROLY KERÉNYI, carta a Furio Jesi, 25 de mayo de 1965, en *Furio Jesi, Károly Kerényi, Demone e mito. Carteggio 1964-1968*, *op. cit.*, p. 57.

⁸⁵ Véanse: SCIPIO SIGHELE, *La folla delinquente* (1891), ed. C. Gallini, Marsilio, Venezia, 1985 (*La muchedumbre delincuente*, Olejnik, Madrid, 2020) y LOUIS CHEVALIER, *Classi lavoratrici e classi pericolose. Parigi nella rivoluzione industriale* (1958), trad. S. Brillì Cattarini, Laterza, Roma-Bari, 1976.

estado, como es habitual, sino al cuarto, es decir, a los líderes. No queremos, por supuesto, atribuir a todas las élites los rasgos del grupo dirigente nazi, pero debemos asumir que la deformación del mito genuino no es solo obra de las multitudes/masas, sino también de los líderes que, en el caso nazi, realizaron, a través de la “propaganda, [...] la identificación entre los mitos genuinos evocados por Wagner y los delirios autoproclamados mitológicos de los paladines de la raza germánica».⁸⁶ Sea cual sea el tipo de deformación que los líderes imponen a los mitos, están involucrados, al igual que las multitudes/masas que pretenden gobernar, en la lógica que sus intereses y las patologías de su inconsciente imprimen sobre la materia maleable de los mitos, tecnicizándolos.

A nivel conceptual, el dualismo entre élites y multitudes/masas es reemplazado por el dualismo entre creyentes y no creyentes, entre revoltosos y revolucionarios (o conservadores), ambos lidiando con “algo” que aquí no es o que no es, pero que de todos modos los mantiene atrapados en la máquina mitológica: los primeros porque creen en lo que produce (es decir, lo que no es de este mundo), los segundos porque, al negar su existencia, terminan, a su pesar, afirmándola, dado que para negar que el mito genuino exista, la expresión “mito genuino” debe existir y tener un sentido, de lo contrario, el juicio ni siquiera sería formulable.

Si no es necesario creer ni no creer, tampoco se debe uno fosilizar en una postura escéptica, que corre el riesgo de convertirse en una pose estética o peligrosamente indiferente, sino aprovechar el tiempo de la *epojé* para construir una nueva ciencia: la ciencia de la mitología. Esta ya no será una ciencia del mito, es decir, la búsqueda de su “sustancia”, porque esta sigue siendo una elección “ideológica”, ya sea la “de privilegiar y tecnicizar à la Sorel el mito eficiente para fines políticos precisos; o la elección de Heidegger de querer/poder reconquistar ‘lo auténtico’ actuando como custodios de lo ‘auténtico’ mismo, identificado con la sustancia del mito, sagrado y reposando en sí mismo; o, por el contrario, la elección de Lukács (del último Lukács) de negar la sustancia del mito con el compromiso ateo que niega la existencia de Dios”.⁸⁷ La ciencia de la mitología, en la que Jesi comienza a pensar, está, en cambio, ligada al modelo de la máquina mitológica y a la posibilidad de construir una ciencia (de la) política que acepte el vínculo de no poder desconectarse de la naturaleza humana (biológica y cultural) y sepa articular, en su diferencia, estructuras y superestructuras: una ciencia de los efectos políticos de la creencia o la no creencia en el mito; una ciencia crítica y revolucionaria (destructora y productora), que solo puede ser el resultado del trabajo de la inteligencia colectiva –de una “razón [...] como disponibilidad, en los casos apremiantes, a la refutación, y mejor aún a la autorrefutación”⁸⁸– y de la naturaleza de “ser imaginativo” propia del ser humano.⁸⁹

Traducción de Ricardo Bonet

⁸⁶ FURIO JESI, *Germania segreta*, op. cit., p. 290. Otra forma de expresarlo se puede leer en FURIO JESI, ‘Cultura d’élite e analfabetismo di massa’ (1970), en *Furio Jesi*, op. cit., Marco Belpoliti y Enrico Manera (eds.), pp. 108-110.

⁸⁷ FURIO JESI, *Mito* (1973), Mondadori, Milano, 1980, pp. 105-106. (*Mito*, trad. José Manuel García de la Mora, Labor, Barcelona, 1976).

⁸⁸ GIORGIO CUSATELLI, ‘Un difensore della ragione’ (1987), en *Furio Jesi*, op. cit., Marco Belpoliti y Enrico Manera (eds.), p. 210. “Toda producción en este campo”, de hecho, “es verdaderamente científica si la crítica –en el sentido kantiano de la palabra– que se lleva a cabo es ante todo autocrítica” (FURIO JESI, *Quando Kerényi mi distrasse da Jung*, op. cit., pp. 227-228). Afirmación que debe compararse con la de Mann, según la cual “toda verdadera crítica debe partir de la autocrítica” (*Considerazioni di un impolitico*, op. cit., p. 254).

⁸⁹ FURIO JESI, *L’esperienza religiosa di Apuleio*, op. cit., p. 237.