

Máquina mitológica y cultura de derechas en la propuesta epistemológica de Furio Jesi

Luis Periañez Llorente*

Recepción: 24 de enero de 2023 / Aceptación: 26 de abril de 2023

Resumen. El presente artículo estudia el desarrollo y el sentido teórico de la posición epistemológica de Furio Jesi respecto al problema del mito y de la ciencia del mito. La comprensión de esta posición epistemológica requerirá un análisis breve de su relación con la ciencia del mito precedente y de la configuración del modelo gnoseológico de la “máquina mitológica”, así como de su potencia crítica y política. Finalmente, el artículo analizará la aplicación que Jesi dió a su modelo teórico para el estudio de los neofascismos en *Cultura di destra*.

Palabras clave: Furio Jesi; máquina mitológica; Cultura de derechas; mito.

[en] Mythological Machine and the Culture of the Political Right in the Epistemological Proposal of Furio Jesi

Abstract. This paper studies the development and the theoretical meaning of Furio Jesi’s epistemological position regarding the problem of myth. The study of this epistemological position requires a brief analysis of its relationship with the preceding myth science and the configuration of the epistemological model of the “mythological machine”, as well as its critical and political power. Finally, the paper will analyze the application that Jesi gave to his theoretical model in the study of neofascism in *Cultura di destra*.

Keywords: Furio Jesi; Mythological Machine; Right-wing Culture; Myth.

Sumario. 1. Introducción. 2. El mito como técnica. 3. Modelando la máquina mitológica. 4. La máquina mitológica de la derecha. 5. Mitología y epistemología de izquierdas. Bibliografía.

Cómo citar: Periañez Llorente, L. (2023). Máquina mitológica y cultura de derechas en la propuesta epistemológica de Furio Jesi. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 26(2), 157-165.

1. Introducción

El 14 de mayo de 1968, el mitólogo húngaro Károly Kerényi respondió con una carta a los análisis de quien fuese su discípulo y amigo, Furio Jesi, sobre las obras de Cesare Pavese y él mismo. Si en esta obra, *Letteratura e mito*, una recopilación de ensayos publicada ese mismo año, Jesi afirma que así como el compromiso filantrópico sirve a algunos de máscara de su interna, secreta, religión de la muerte, en Kerényi “hay un enmascaramiento didáctico y humanístico”, por el que, “enseñando qué sea de verdad la mitología (...) no alcanza nunca a desmentir la posibilidad para el hombre de hoy de acercarse a ella fuera de la muerte”¹, el anciano mitólogo responde ácida y amargamente:

Encuentro en su ensayo el concepto de “enmascaramiento”, de descarada factura italo-comunista. ¿Qué le parecería si mirase su actitud de escribir con ‘conciencia moral’ como un enmascaramiento de una toma de

partido? (...) Temo que no estaría usted contento si yo pusiese por escrito qué pienso de “literatura e ideología” (determinando cuánto de falso está implícito en la palabra “ideología”)².

En consecuencia, el 16 de mayo de 1968 Furio Jesi escribe por última vez a Kerényi con serena fiereza y profundo dolor, pero también demostrando su compromiso político y una evidente sensibilidad respecto a su tiempo:

Si mi discurso refleja en efecto la ideología “italo-comunista”, no se trata por mi parte de un enmascaramiento, pues (...) desarrollo obvias funciones públicas en el ámbito del sindicato marxista (...) y en todo discurso político me he expresado siempre a favor del comunismo. Eso no quiere decir, naturalmente, que acepte en todos sus aspectos la línea política del partido comunista italiano o del ruso (...). Respondiendo a su objeción, me veo obligado a decir que la respuesta a una crítica no puede consistir en atribuir una etiqueta

* Universidad Complutense de Madrid
Correo electrónico: luisperi@ucm.es

¹ F. Jesi, *Literatura y mito*, Barcelona, Barral Editores, 1972, p.155

² F. Jesi and K. Kerényi, *Demone e mito. Carteggio 1964-1968*, Macerata, Quodlibet, 1999, pp.114-115.

al crítico, sino que ha de fundarse en argumentos que prueben la veracidad de la propia crítica. Su respuesta, en cambio, es ante todo una acusación de hipocresía y de mala fe, no un contraargumento. (...) Si la suerte quiere que me vea obligado a dedicar estas palabras a quien he considerado maestro desde mi adolescencia, eso significa que los tiempos son especialmente oscuros. (...) Será probablemente una crisis que se desplegará en las calles y que se combatirá con armas; una crisis en la que también maestro y discípulo, y padres e hijos, se reencontrarán como enemigos en ambos frentes³.

Con esta carta se consuma la ruptura de la profunda amistad que unía a ambos mitólogos, atestiguada por una extensa correspondencia llena de comentarios a sus respectivas obras, pero también de regalos y afecto. Esta discusión, que podría quedar archivada como una página más en el gran libro de las anécdotas y la prensa rosa del mundo intelectual del siglo XX, y que sin duda remite al contexto político de la década de 1960, gana en interés para la investigación si se enfoca desde el punto de vista teórico-epistemológico, especialmente desde las implicaciones práctico-políticas de su propuesta epistemológica. Por supuesto que la relación entre ambos, que ya se había resentido a raíz de la guerra de los seis días, ejemplo de humanismo europeo a ojos de Kerényi, ejemplo de nacionalismo agresivo en abierta contradicción con el sionismo genuino a ojos de Jesi, difícilmente sobreviviría a sus posiciones completamente opuestas en relación con las movilizaciones de mayo del 68. Y, por supuesto, el uso que Furio Jesi daba a las categorías recién propuestas por Kerényi en 1964 de mitos genuinos y mitos tecnificados (siendo el caso paradigmático de los segundos el fascismo y el nazismo) implicaba una reformulación abiertamente contraria a los presupuestos del mitólogo húngaro⁴. Sin embargo, resulta especialmente fructífero estudiar en

qué medida la cuestión epistemológica del modo de acceso al mito y las mitologías, del trabajo posible con ellos y/o desde ellos, implica o no consecuencias políticas. En cierto modo, se trata de enfocar el campo social y epistémico de la ciencia del mito desde una epistemología consciente de las imbricaciones entre saber y poder⁵.

En las páginas que siguen intentaré dilucidar este nudo en cuyo análisis se hallaba sumergido Furio Jesi cuando le alcanzó la muerte en un accidente doméstico con apenas 39 años. En primer lugar, esbozaré el posicionamiento de Jesi respecto a la ciencia del mito precedente, prestando atención a la originalidad de sus gestos teóricos. Mi intención es partir de un esbozo mínimo de cómo este autor –que sirve de punto de encuentro y articulación entre el humanismo más clásico y algunas de las voces más originales que emergen con fuerza y son reclamadas en aquellos años, representadas las primeras por el mitólogo húngaro Károly Kerényi, y las segundas por Walter Benjamin, Dumezil, Levi-Strauss, o Blumenberg⁶– moderniza la ciencia del mito mientras la denuncia como “mito del mito”. Alemania en los siglos XIX y XX servirá aquí de ventana privilegiada al que ya fuese el punto de máximo interés de Kerényi: la cuestión de la tecnificación del mito⁷. En segundo lugar, profundizaré en el modelo gnoseológico de la “máquina mitológica”, y en la potencia política que su autor nunca pretendió esconder: una herramienta de distancia con una potencia política destituyente⁸, que habría de medir su fuerza con una cierta noción de “ideología”. Finalmente, situaré los análisis de Jesi sobre el que fuese uno de sus libros más célebres y un éxito editorial en el momento de su publicación, *Cultura di destra*, de 1979⁹; obra con un objeto de análisis bien delimitado –la presencia de un discurso esotérico transversal al neofascismo que tantas vidas se estaba cobrando en Italia en la década de 1970– pero también ejemplo de la confianza en la eficacia de la categoría de

³ F. Jesi y K. Kerényi, *Demone e mito*, op. cit., pp.117-118.

⁴ Furio Jesi defenderá un uso instrumental y limitado de las categorías de Kerényi al proponer la opción epistemológica de la máquina mitológica. Cf. F. Jesi, *Mito*, Barcelona, Editorial Labor, 1976, pp. 136-137.

⁵ Furio Jesi recupera así la preocupación que guiase a Walter Benjamin en relación con la esfera del arte y de la teoría del arte en el texto de su conferencia de 1932 para el Instituto para el estudio del fascismo, *El autor como productor*, y en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* en 1935. Es la preocupación por cómo ciertas retóricas y ciertos conceptos, en el caso de Benjamin el concepto de “genio”, “creación”, “espíritu”, “elaboran el material fáctico en un sentido fascista” o dejan intacta la esfera de las relaciones de producción Cf. W. Benjamin, *Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 2018, p. 135. Es oportuno señalar a este respecto, aunque quede fuera de los límites de este estudio tematizarla, la profunda afinidad –quizá la “cita sin comillas”– entre estos textos benjaminianos y las reflexiones jesianas en torno a literatura, mito y propaganda al inicio de *Spartakus. Simbología de la revuelta* (Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2014).

⁶ E. Manera, *Furio Jesi. Mito, violencia, memoria*, Roma, Carocci editore, 2018, p.10

⁷ Será necesario mostrar en qué sentido Jesi hereda la firme oposición del mitólogo húngaro a cualquier concepto o uso del mito que pueda ser funcional a los totalitarismos identitarios, pero también en qué sentido Jesi opera una mutación –consciente, pero exigida por sus propios imperativos metodológicos, podríamos decir, fenomenológicos– en nociones como la de “mito genuino”. Se trata de unas exigencias epistemológicas que acercan a Furio Jesi a Hans Blumenberg, si bien marcando las distancias propias de la heterodoxia del italiano, fruto de su formación ecléctica y extraacadémica: en ambos podemos destacar, de entrada, la renuncia a la oposición entre razón y mito (Blumenberg 1971, 1979), así como una atención volcada siempre sobre la vida material de las narraciones como único objeto adecuado para la propia investigación fenomenológica, antropológica e histórica, cf. H. Blumenberg, “Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos”, in Manfred (ed.), *Terror und Spiel (Poetik und Hermeneutik, 4)*, Múnich, Fink, Fuhrmann, 1971, pp. 11-66. (Traducción española por Carlota Rubies: *El mito y el concepto de realidad*, Barcelona, Herder, 2004); H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Fráncfort, Suhrkamp, 1979 (Traducción española por Pedro Madrigal: *Trabajo sobre el mito*, Madrid, Paidós Ibérica, 2003). Para una mayor profundización en la lectura comparada de Hans Blumenberg y Furio Jesi, cf. E. Manera, *Furio Jesi. Mito, violencia, memoria*, op.cit.

⁸ En palabras de Agamben, “una potencia capaz de deponer siempre las relaciones ontológico-políticas para hacer aparecer entre sus elementos un contacto (...) una ausencia de representación, una cesura” G. Agamben, *El uso de los cuerpos. Homo sacer IV.2*, Valencia, Pre-textos, 2017, p. 300.

⁹ F. Jesi, *Cultura de derechas*, Barcelona, Muchnik Editores, 1989.

“mito” y en los presupuestos epistemológicos tras la noción de “máquina mitológica” para el análisis del presente. Una obra que se pregunta en qué medida el legado de la cultura conservadora burguesa que encontró en el lenguaje de las grandes ideas sin palabras y en la tanatofilia mitológica del romanticismo más irracionalista la clave de la lucha contra la racionalización, la técnica y el materialismo socialista, en qué medida ese legado recodificado primero en términos de racismo espiritual y posteriormente de racismo estrictamente biopolítico con el nacionalsocialismo, permite generar una matriz explicativa para la actualidad italiana de los años del plomo, de la estrategia de tensión frente a las Brigadas Rojas, la década de los atentados de la Piazza Fontana en Milán, de la Piazza della Loggia en Brescia, de Peteano di Sagrao o del tren expreso Italicus¹⁰.

2. El mito como técnica

Desde una perspectiva teórica, encontramos ya en Kerényi en 1964 una distinción entre mitos tecnificados y mitos genuinos¹¹. Los primeros, estrategia propia de los totalitarismos, instrumentalizaban los mitos de acuerdo con fines políticos. Los segundos habrían de salvarse de esta instrumentalización en la medida en que supondrían accesos no mediados por motivación práctica alguna a la esencia del mito, accesos que quedarían reservados en todo caso al ámbito de lo estético, a artistas, escritores, músicos, poetas...

El problema para Jesi es el carácter metafísico que acecha en la propuesta de la genuinidad de ciertos mitos, el carácter metafísico de ese núcleo al que cabría acceder en la Grecia clásica y más atrás, en el pasado más arcaico, a partir de éxtasis y epifanías, y que para el científico está irremediabilmente perdido. La ciencia del mito se construye así sobre una tensión, la tensión entre un objeto a priori perdido y la ciencia que lo estudia. Ciencia de una ausencia que ha de ofrecer una imagen de aquello con lo que no puede trabajar, y que ha de construir un relato respecto a esa falta, que constituye siempre un cierto juicio sobre esa modernidad en la que el acceso al mito está completa o parcialmente vetado, quedando de sus epifanías únicamente el eco de experiencias afines, religiosas o estéticas.

Kerényi parte a ojos de Jesi de una cierta fenomenología fallida: el ideal fenomenológico de “que los mitologemas hablen por sí mismos”¹² como aquello único a lo que nos es posible un acceso precario tiene siempre un carácter nihilista y nostálgico, que querría reavivar el mito, reabrir un acceso a la epifanía mítica. Y, sin embargo, lo mítico se pierde en lo numinoso inaccesible: en última instancia, desde la perspectiva de Jesi, desde Schelling hasta Kerényi todo intento de reavivar esa potencia de vida del mito se topa con el límite de lo inorgánico, con la pulsión y la evocación de la muerte.

Se pueden observar en Furio Jesi dos presupuestos fundamentales a este respecto, que permiten situar la obra de su maestro: en primer lugar, que en la modernidad todo este vínculo narrativo, emocional y político se construye sobre la metáfora de la muerte, de la pérdida o de la retirada de Dios o del ser. En segundo lugar, que la mitología encuentra una forma adecuada de supervivencia en la literatura, pero también en la ciencia del mito en cuanto “mito del mito”, en cuanto dispositivo de idealización, de producción de nostalgia y de funcionalización o reincorporación del mito.

En cierta medida, podemos ver entonces en la propia ciencia del mito una tecnificación del mito, al presuponer de un modo u otro la existencia de mitos genuinos. Se trata de un gesto teórico y crítico interesante. Furio Jesi, al mostrar finalmente que todo mito es un mito tecnificado, abre la posibilidad de una reconceptualización de lo que hemos de entender por “mito genuino”, más allá del alcance de la metafísica y del esoterismo. Donde la presuposición de “mitos genuinos” abre la posibilidad de una batalla por lo originario funcional al poder, al despliegue de violencias en torno a la cuestión de la identidad y la legitimidad arcaica, el reconocimiento del carácter técnico de todo mito desactiva esa misma lógica y abre la pregunta por el criterio para determinar qué materiales mitológicos, qué técnicas de mitologización suponen un daño social, son funcionales a distintas formas de violencia (y cuáles no) o cuáles se sostienen sobre una vinculación existencial con una epifanía colectiva, describable en términos éticos, políticos y psicológicos¹³. Y es un gesto crítico al que Furio Jesi dará consistencia teórica con la propuesta de la máquina mitológica.

¹⁰ En cierto modo, las páginas que siguen mantienen el gesto teórico jesiano, con la confianza en que la atención específica al esoterismo, a la masonería, a la mistificación de la raza, etc., de finales del siglo xx, servirán como termómetro posible de una mutación sociopolítica en la extrema derecha de nuestros días, o de todo lo opuesto: una posible constatación de su continuidad con nuevas máscaras.

¹¹ K. Kerényi, *Scritti italiani (1955-1971)*, Nápoles, Guida, 1993.

¹² K. Kerényi, y C. G. Jung, *Introducción a la esencia de la mitología. El mito del niño divino y los misterios eleusinos*, Madrid, Ediciones Siruela, 2004, p. 18.

¹³ Este y no otro será el gesto teórico de Furio Jesi en *Spartakus. Simbología de la revuelta (op. cit.)*, al interpretar la decisión de Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo de permanecer en Berlín en el doble sentido –aquí compatibilizado– de epifanía mítica genuina y uso instrumental estratégico –propagandístico– de la temporalidad histórica y mítica: “Jugarse la propia persona hasta el límite de la muerte mientras las calles del «Barrio de los periódicos» de Berlín eran un campo de batalla significó entonces tender el nexo entre el mito genuino, aflorado espontánea y desinteresadamente de las profundidades de la psiquis, y la auténtica propaganda política” (*Ibidem*, pp.56-57). Este trabajo sobre el concepto de propaganda, que permite su comprensión en términos de mito genuino, supone un ataque frontal a la ortodoxia kerényiana, que adquiere complejidad en el desarrollo del ensayo. En efecto, tras describir la revuelta como epifanía colectiva genuina, Furio Jesi mostrará “cómo la tecnicización se insinúa, venciendo, en la lucha espartaquista” (Introducción de Andrea Cavalletti a *Spartakus, op. cit.*, p.22), analizando la retórica del enemigo-monstruo como supervivencia del aparato técnico-mitológico del humanismo burgués, tan presente en la Gran Guerra. “De este modo –escribe Cavalletti– tampoco los valores

Son precisamente los análisis de Jesi en torno a la *religio mortis*, a la evocación de la muerte característica de esa “Alemania secreta”, marcadamente aristocrática, que va del círculo de Heidelberg a George, de Schelling a Pavese, a Mann, y al propio Kerényi, estos análisis que el mitólogo italiano despliega en *Literatura y mito*, los que enfurecen a Kerényi. En esta obra de 1968, Furio Jesi muestra la contigüidad ideológica entre esa Alemania secreta, aristocrática, intelectual, y la Alemania pública que emerge con la adhesión popular al nazismo para arrebatar y deformar aquello que celaban, aquello que habían aceptado como revelación auténtica, aunque “faustiana” y por ende culpable. Se trata de una experiencia traumática, de una hostilidad manifiesta, pero, esta es la tesis de Jesi, no por ello menos afín, no por ello ajena al surgimiento del nazismo.

A este respecto, la repugnancia, afirma Jesi, “de Kerényi y de Mann frente a las manifestaciones de la juventud nazi, testimonia sobre la hostilidad que se determinó entre la Alemania «pública» y la «secreta», cuando la primera quiso apropiarse de la segunda”¹⁴. Y, sin embargo, como dirá más adelante en *Cultura de derechas*, la cultura fascista sólo puede pensarse como una radicalización de aquella sedimentación de experiencias estéticas del irracionalismo burgués¹⁵. Radicalización, es decir, conexión, pero también salto cualitativo respecto a su origen. Estos son los análisis que desencadenan el intercambio con el que abría el capítulo: Kerényi ve cómo su humanismo es tachado de irracionalismo burgués enmascarado y, más aún, de antesala o suelo fértil del fascismo.

Ya en aquella obra, cuyo objeto de análisis es, en palabras de Cavalletti, “la epifanía imposible, la distancia incolmable con las antiguas imágenes y experiencias religiosas que afloran en nosotros únicamente como símbolos extraños a la vida”¹⁶, comienza esa desnaturalización del concepto de mito que no acepta horizontes metafísicos originarios y que lo piensa más como práctica o técnica, como un *hacer*. Tanto la aceptación sentida, culpable y trágica de los símbolos de la muerte, como su glorificación identitaria suponen dos caras de una toma ideológica de derechas cuyo primer gesto es aquella búsqueda o aquella nostalgia por el mito genuino. Y sin embargo, leemos en *Literatura y mito*:

La mitología no fue, aun en sus antiguas formas genuinas, religión revelada, sino que fue más bien participación en lo real, un abrirse a la conciencia de lo real, que quedaba al lado de acá de la metafísica. Como tal, en tanto sea auténtica, la mitología puede ser aún curadora y restablecer un vínculo profundo y genuino con la realidad¹⁷.

Si hay algo, entonces, a lo que hemos de llamar “mito genuino” o “mito auténtico” no es a una praxis pura ajena a la tecnificación, sino a una ganancia antropológica técnica consistente en participar en lo real. En este sentido, Jesi comparte con Blumenberg el rechazo hacia la centralidad teórica de la nostalgia. La práctica mítica no se opondría a la razón como una epifanía metafísica, antes bien la práctica mítica y el discurso racional serían dos concreciones históricas afines de un mismo esfuerzo racional y performativo por estabilizar la realidad¹⁸. En este mismo marco, una vez muerto Kerényi, Furio Jesi escribe sobre el mito en su introducción a la edición italiana *Mitos y misterios*, del mitólogo húngaro:

Creado por el hombre, toda vez que el hombre entra en relación consciente de contemplación con su propia *implicación existencial*¹⁹ (*Verwobenheit*) con el mundo, ahí —en una especie de cortocircuito mitogenético— se siente aferrado porque se aferra. El humano no va al encuentro de su presunta fundación extrahumana perenne; va al encuentro de su fundación en cuanto se funda, contemplando en figuras que él mismo inventa su propia implicación existencial con el mundo²⁰.

Se trata entonces de una técnica de narración, y como tal, aquella concepción originaria del mito, políticamente nefasta, debe ser contrarrestada precisamente prestando interés a la recepción histórica de las narraciones mitológicas, a la vida material de las narraciones. Y es esto mismo lo que explica la comunión en Jesi entre su labor de mitólogo, su labor crítico-literaria y su labor política.

3. Modelando la máquina mitológica

En su obra sobre Rilke de 1976, *Esoterismo e linguaggio mitologico*, tras un largo y nostálgico pasaje re-

«positivos» opuestos tienen un carácter genuinamente colectivo, no surgen espontáneos, sino que son instrumentales, y útiles a la minoría explotadora; son vehículos de muerte y de sacrificio que se prolongarán después, y seguirán actuando, en todas las mitologizaciones sucesivas de los héroes, caídos por la causa, celebrados de buena fe” (*Ibidem*, p. 23). También en *Spartakus*, como en *El autor como productor*, es en un análisis de Brecht (en este caso, de *Trommeln in der Nacht*) donde se encuentran estrategias para la desactivación del aparato técnico y retórico burgués.

¹⁴ F. Jesi, *Literatura y mito*, op. cit. p. 172.

¹⁵ F. Jesi, *Cultura de derechas*, op. cit. p. 24.

¹⁶ A. Cavalletti, “Il «romanzo» di Furio Jesi”, en F. Jesi, *Letteratura e mito*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 245-261, p.252.

¹⁷ F. Jesi, *Literatura y mito*, op. cit. p. 57.

¹⁸ Es cierto, no obstante, que Furio Jesi no alcanzó a leer antes de morir en 1980 el imponente *Trabajo sobre el mito* de Blumenberg, pero sí consta que trabajó aquel texto programático de Blumenberg para el seminario “Poesía y hermenéutica” (cf. E. Manera, op. cit., p. 105), traducido al castellano como *El mito y el concepto de realidad* (Barcelona, Herder, 2004), texto crucial, que avivó enormemente el debate alemán en torno al mito, y en el que se planteaba una imagen del mito completamente coherente con aquella que Furio Jesi propone: un mito que no puede ser originario en sentido metafísico, un mito que no puede ser monista, ni mucho menos irracional, sino todo lo contrario.

¹⁹ En el italiano original, *essere fuso*, “estar fundido”.

²⁰ F. Jesi, *Materiali mitologici*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1979, pp.16-17.

memorando su viaje a Egipto en 1964, que le arrastra a una reflexión sobre la relación entre mito y poder, Furio Jesi escribe:

Todo esto es para mí hoy el significado de la palabra mito. Una máquina que sirve para muchas cosas, o al menos el supuesto corazón misterioso, el supuesto motor inmóvil e invisible de una máquina que sirve para muchas cosas, para bien o para mal. Es la *memoria*, una relación con el pasado en la que unas mínimas diferencias de línea bastan para dar una inevitable impresión de falsedad; y arqueología, y pensamientos que chirrían en la pizarra, y que luego tal vez inducen a hacerse maestros para provocar también en otros el sentido de ese chirrido. Y es *violencia*, mito del poder; y por tanto también la sospecha que no se puede borrar jamás ante las evocaciones de mitos cargados de una función precisa: la de consagrar las formas de un presente que pretende ser coincidencia con un “presente eterno”. En *La Montaña Encantada*, Thomas Mann muestra al niño, Hans, frente al abuelo que, sacando del armario la antigua copa bautismal, evoca el sonido de las generaciones olvidadas. Ese sonido oscuro del “Ur”, que en alemán hace eco del origen y del pasado, se ha transformado demasiadas veces en mistificación e inocencia infantil como para que sea posible escapar a la sospecha de que, cuando alguien decide hacerlo sonar por un interés concreto, no significa nada más que poder y muerte, la muerte que usa el poder²¹.

Este pasaje contiene sintetizadas las preocupaciones básicas y los presupuestos metodológicos fundamentales del mitólogo italiano. En primer lugar, el mito se identifica con una máquina o, mejor, con su posible corazón, con aquello que moviliza la generación de mitologías. Se trata de aquello que cabe suponer, en sentido literal, en el centro de una máquina, como explicación posible de su funcionamiento. En segundo lugar, aquel otro dato: que la máquina funciona, y que el mito, máquina mediante, se presta a usos e instrumentalizaciones. En tercer lugar, Jesi despliega tres niveles en los que el mito –o ya más bien la máquina que se caracteriza por moverse en torno a la suposición de su existencia operante– es experimentado o resulta al menos precariamente accesible: por un lado, memoria, relación positiva, material y simbólica con el pasado, que ha de cumplir unos requisitos formales para no perder lo que Boris Groys podría llamar el “efecto de sinceridad”²². Por

otro, arqueología, contacto con los restos históricos positivos de aquellas relaciones, contacto con lo que en su día logró o trató de lograr una relación con el mito como substancia –o, desde un positivismo moderado y una precaución fenomenológica mínima como la de Groys, aquello que logró o trató de lograr un efecto de sinceridad en su labor de relacionarse con el mito como substancia. Finalmente, pensamiento en transmisión, ciencia del mito en cuanto institución cuya historia cabe reconstruir y cuyos modelos gnoseológicos cabe pensar. Por último, Furio Jesi recuerda la frecuencia con que la máquina mitológica se ha puesto en funcionamiento para fundamentar y legitimar la violencia, la íntima relación que vincula lógica del origen, lógica de la soberanía y lógica de la crueldad.

El concepto de máquina mitológica habría aparecido ya por primera vez en 1972 en su ensayo sobre *Le Bateau Ivre* de Rimbaud y desde entonces será de uso corriente en sus investigaciones. Se trata de un concepto característico de la fase posterior a la ruptura con Kerényi y la redacción en 1969 de *Spartakus. Simbologia della rivolta* –inédito hasta hace poco, cuando vio la luz gracias al trabajo de recuperación y edición de Andrea Cavalletti–; un concepto crucial en la reflexión de Jesi en torno a la fiesta y a su disponibilidad para el análisis científico, que podemos encontrar en textos célebres como la introducción a *La festa. Antropologia, etnologia, folklore*, “Cognoscibilidad de la fiesta”, de 1977 o en *La festa e la macchina mitologica*, de 1979²³. Por otro lado, en 1973 publica un brevísimo texto que resulta de especial interés en el contexto de estas notas, en el que el modelo de la máquina mitológica y la especificación de la actitud epistemológica que le es afín sirven a Furio Jesi para profundizar en la relación entre mito e ideología, y lo que es más importante, entre ciencia del mito –en tanto que institución y dispositivo en condiciones de articular saberes y poderes– e ideología.

Se trata de una obra que abre reconociendo que “cualquier estudio del concepto de mito que no quiera confundirse con la elaboración doctrinal de la mística del poder, tiene que plantearse necesariamente como problema capital y con la más rigurosa de las críticas, la cuestión de la substancia del mito”²⁴, para reconocer más adelante que “[l]a única ciencia rigurosa del mito que pueda estar al alcance del hombre moderno es, en realidad, una ciencia de la presunta

²¹ F. Jesi, *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su R.M. Rilke*, Macerata, Quodlibet, 2002, pp.23-24.

²² B. Groys, *Bajo sospecha. Una fenomenología de los medios*, Valencia, Pre-textos, 2008.

²³ F. Jesi, *La festa. Antropologia etnologia folklore*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1977; F. Jesi, “Introduzione”, en K. Kerényi, *Miti e misteri*, Torino, Boringhieri, 1979, pp. 7-25. En la presente sección se ofrece una tematización sucinta de este concepto clave de Furio Jesi. Para una ampliación del análisis, el lector puede recurrir a A. Cavalletti, “Note sul’ modello macchina mitologica”, *Cultura tedesca*, 12, 1999, pp. 21-42 y a S. Mele, “La scienza di una fame. Mito, mitologia e macchina mitologica in Furio Jesi”, en *Nuova corrente*, 30, 1983, pp. 223-234. Mercedes Ruvituso ha indagado, por su parte, en la vinculación entre el modelo de la máquina mitológica y la filosofía de Walter Benjamin en *La máquina mitológica de Furio Jesi y la cita a Walter Benjamin (Boletim de Pesquisa Nelic vol. 14, 22, 2014, pp. 104-114)*, y Germán Osvaldo Prósperi ha estudiado, en cambio, la influencia de este modelo en la arqueología de Giorgio Agamben en *La máquina elíptica de Giorgio Agamben (Profanações, vol.2, 2, 2015, pp. 62-83)*. Otras fuentes de interés serían: M. Belpoliti y E. Manera, “Furio Jesi” *Riga*, 31, 2010; F. Moliterni, “Un’arma da gioco. Furio Jesi mitologo”, *Hermes*, 1, 2013, pp. 59-70; C. Tenuta, “«Non smetto mai di scriverlo»: Furio Jesi tra saggistica e narrativa”, en *Intersezioni*, vol. 30, 3, 2010, pp. 3-38.

²⁴ F. Jesi, *Mito, op. cit.* p. 7.

«ciencia del mito»: una ciencia que estudie las diversas aproximaciones los diversos modelos gnoseológicos puestos en juego ante lo que ha sido llamado mito²⁵. La imagen de la máquina mitológica es el fruto de una precaución positivista y fenomenológica no dogmática, que pretende precisamente evitar a toda costa la elaboración de una mística del poder, pero también las consecuencias ideológicas de la negación radical de la existencia autónoma, substancial, del mito, como pueda ser la opción del último Lukács. Furio Jesi busca así, citando a Hegel, cuál es “el objeto inmediatamente dado por la representación”, y a ello responde que, antes que el mito, se trata de la mitología, esto es, los materiales mitológicos²⁶. El mitólogo –y el antropólogo– encuentra a su paso no el mito, sino hechos mitológicos: dispositivos en los que cabe reconocer la capacidad de generar relaciones –literarias, éticas, morales, políticas, institucionales, etc.– con un mito incognoscible como tal. El reto es entonces definir un modelo de aparato que produce epifanías de mitos por relación con un centro-motor, cuyo interior velado bien podría estar vacío. Y eso implica definir y tematizar las técnicas y modos mediante los cuales se opera la relación inmanente, positiva –social, simbólica, material, psicológica, política– con una instancia de consistencia ontológica indeterminada, en condiciones de explicar la producción de materiales mitológicos.

El modelo de la *máquina mitológica* viene a pensar la relación performativa con ese incognoscible, la lógica práctica que Furio Jesi supone para tratar de comprender la persistencia en el tiempo de comportamientos heterogéneos cuya característica en común es su relación con una entidad absolutamente inaccesible. Como tal, opera como supuesto epistémico y como modelo epistemológico para el análisis de la constante generación –presumiblemente automática– de dispositivos de producción de sincronía: fiestas, ritos, pero también formas artísticas de todo tipo. Ahora bien, que el mito bien pueda ser una entidad metafísica, substancial o partícipe de algún grado de trascendencia, no habrá de interferir con la investigación de los modos inmanentes de la relación, pues bien podría no serlo –no ser nada más que una ficción, que no es poco– y los productos mitológicos y todas las instituciones que se sostengan sobre ellos seguirán ahí, pendientes de explicación²⁷.

Sin embargo, la denuncia de ilegitimidad no viene determinada por la condición ideológica del resto de planteamientos analizados a lo largo de su investiga-

ción. El planteamiento de Jesi tiene la virtud de romper con la ilusión de la neutralidad científica. La ilegitimidad viene condicionada por las consecuencias epistemológicas y políticas de sus gestos teóricos. Cualquier investigación que comience por afirmar o negar la existencia del mito está llevando a cabo una elección ideológica que rebasa el marco científico de interrogación, pero también está haciéndole flaco favor a cualquier interés político pues, como recuerda Jesi, cualquier investigación que comience por eludir la confrontación real con el problema lo “abandona a las investigaciones no elusivas que el adversario pueda efectuar”²⁸. El problema no reside en el componente ideológico –Furio Jesi lo reconoce: su propio modelo, la máquina mitológica, no está exento de componentes ideológicos–, sino en la incompatibilidad de la previa decisión sobre la existencia o no de los mitos con el desarrollo de una investigación fundamentada positiva y fenomenológicamente, y el consecuente riesgo político que acarrea.

Por supuesto, respecto al análisis crítico-político de su tiempo, la máquina no pregunta en torno a la motivación política de un adecuado efecto de reconocimiento en el mito, cuyo rendimiento es incuestionado y que llevó a las duras críticas de Kerényi a la tecnificación del mito por parte de los nacionalsocialistas. Sin embargo, sí permite rastrear los efectos políticos de un adecuado efecto de reconocimiento. La máquina jesiana permite comprender los efectos de aquella sobre una colectividad que reconoce en una persona, partido, institución, u obra artística, las marcas de un acceso único e irrepetible a la verdad del mito, de lo humano o de Dios.

4. La máquina mitológica de la derecha

Precisamente de la cualidad ideológica concreta de las manipulaciones de los materiales mitológicos es de lo que Jesi se hace cargo en *Cultura di destra*. No pudiendo acudir al estudio del mito como tal, como origen o sustancia, no pudiendo ofrecer una posición respecto a él en la medida en que cualquier toma de postura respecto al mito en sí es indefectiblemente ideológica, el antropólogo crítico, el fenomenólogo de la cultura o el mitólogo sólo pueden aquí atender a la labor de generación, de producción de materiales mitológicos y de filiación a ellos: entender sus lógicas, buscar el efecto político propio de la articulación saber-poder independientemente de si quien elabora,

²⁵ *Ibidem*, p. 48.

²⁶ *Ibidem*, p. 13.

²⁷ La introducción de *Mito* ofrece precisamente un ejemplo de este tipo de fenómenos en el caso del juicio de Sócrates: una muerte retrasada por la conmemoración del día en que Teseo, tras liberar a los jóvenes atenienses del laberinto, arribó a Delos y ofreció allí un sacrificio de agradecimiento a Apolo. Los atenienses enviaban así una nave a Delos en peregrinación, y durante su trayecto, con frecuencia largo, se trataba de mantener pura la ciudad libre de ejecuciones. Asimismo, la muerte por veneno venía marcada por el mismo mito, si bien en el mito Teseo no llega a beber de la copa envenenada pues Egeo reconoce a tiempo en él a su hijo. Aquí Furio Jesi muestra de nuevo cómo lo esencial –y lo disponible para la investigación– en este caso no es la existencia o no del mito, sino la convicción y la labor de exégesis que operan como parte de la máquina mitológica; si mito y máquina coincidiesen perfectamente, acaso Atenas habría debido reconocer en Sócrates a su hijo antes de que aquel bebiese de la copa de cicuta. Cf. F. Jesi, *Mito*, *op. cit.* p. 6.

²⁸ *Ibidem*, p. 135.

produce y reproduce los materiales mitológicos cree firmemente en el fondo metafísico de aquellos o más bien se presta a la tecnificación más nihilista, y así con cualquier grado de fe metafísica.

Lo crucial es ver la compatibilidad ideológica, los mecanismos de filiación, los dispositivos, sus lógicas y su concreción social, según las cuales la distinción entre fascismos esotéricos y fascismos profanos, o neofascismos esotéricos y neofascismos profanos, puede quizá ser presupuesta, pero nunca será determinante, pues su compatibilidad es total²⁹. La presuposición de la máquina mitológica como modelo gnoseológico habilita a Jesi a mantener una fenomenología rigurosa: ir a aquello que se nos muestra, esto es, los materiales mitológicos y sus agentes productores y reproductores, y desplegar sobre ellos la interpretación y la crítica, siempre situada e histórica; mostrar, en este caso, la lógica práctica y la cualidad ideológica detrás de la máquina mitológica de la cultura de derechas.

Desde el inicio, Furio Jesi persigue una cierta huella de esa máquina mitológica, que resume así: ¿cómo es posible que tanto los grandes maestros de la Tradición, los grandes esotéricos de la derecha, como sus teóricos profanos y colaboradores, tiendan a ese mismo gesto de afirmar el valor de un cierto saber inaccesible e incommunicable, que va en la misma sangre, un lenguaje de las ideas sin palabras, y que sean, sin embargo, tan descaradamente fecundos en lo que a la escritura y los discursos se refiere? ¿cómo se compatibiliza ese saber incommunicable con la prolijidad en la escritura?³⁰

El análisis de Jesi en *Cultura di destra* muestra el modo en que este lenguaje reúne a la Alemania secreta y la pública, a la élite intelectual burguesa y a la vulgata nacionalsocialista. El origen de este suelo común estaría en la forma en que el mito sirvió de instrumento privilegiado en los siglos XVIII y XIX en el contexto de la polémica entre la *Kultur* y la sociedad de la técnica y la racionalización, la *Zivilisation*, pensada como decadencia y pérdida de un sentido vital, pero también sentida visceralmente como amenaza, la amenaza del progreso frente a la aristocracia, heredada por la burguesía en su conflicto con el socialismo. Es una polémica que se concreta en la búsqueda de ese sustrato oscuro, secreto, original, místico, por parte de la élite artística y burguesa, quizá no del todo acorde con el nazismo “vulgar”, en muchos casos en abierta oposición, pero que sin embargo le sirven de suelo fértil. Es aquel lenguaje, ya convertido en suelo común, sobre la superioridad de la cultura alemana desde una perspectiva nacionalista que copará la propaganda nazi.

Por supuesto, Jesi mantiene una firme distinción entre enfermedad y culpa, entre la consonancia estetizante de los escritores alemanes con ese clima cultu-

ral, y la culpa de quien consciente y deliberadamente se emplea en la tecnificación. También reconoce que para comprender en profundidad la emergencia del nazismo uno ha de mirar a fondo en las contradicciones internas de la burguesía, que desbordan su campo de análisis. Así, él pretende realizar una aportación delimitada pero importante, en condiciones de dinamizar el campo de estudios sobre la cultura de derechas, que es aquella que analiza las raíces mitológicas, los hechos del lenguaje, el manejo de la iconografía: indaga cómo una cierta forma de relación con el propio pasado, un cierto uso del lenguaje, de la narración, sedimentado en la cultura aristocrática y burguesa centroeuropea es radicalizado en el régimen nazi. Y aquí, Furio Jesi se cuida de admitirlo, “radicalización” implica un salto cualitativo, que impide que la comprensión del fenómeno asigne a su vez culpas directas a aquellos intelectuales que, por defunción o decisión personal, no se mantuvieron vinculados al régimen nazi. En palabras de Jesi, resulta difícil, y sin duda reprochable en muchos sentidos, asignar culpables, exigir responsabilidades, bajo la premisa de que “estaban en esa dirección”, cuando “esa dirección” no es simplemente la que lleva a un mayor conservadurismo, a un rechazo del marxismo o de la democracia, sino a los campos de exterminio³¹.

Aquí el análisis de Jesi se sirve del montaje para mostrar más que argumentar la compatibilidad estratégica e ideológica entre quienes se pueden presuponer “creyentes” en el mito, y quienes se pueden presuponer simples “técnicos propagandísticos”. Y, sobre todo, para mostrar que la distinción entre neofascismos feroces y neofascismos disimulados no es homologable a aquella entre neofascismos profanos y neofascismos esotéricos: la distinción ideológica no se superpone a la distinción de comportamiento, en la medida en que cabe pensar y cabe reconocer en los neofascismos esotéricos comportamientos brutales y en los neofascismos profanos comportamientos “tranquilos”, “teóricos” o “disimulados”. En palabras de Jesi, “esta falta de homología entre la alternativa de comportamiento y la alternativa ideológica hace sospechar en el neofascismo, y quizás en todo el fascismo, viejo y nuevo, una fractura entre la praxis política y la ideología”³².

Y sin embargo, el dispositivo lingüístico es el mismo, la máquina mitológica se elabora igual tanto en el caso de la muy profana legión española de Millán Astray, con su “¡viva la muerte!”, como en el caso de la esotérica y martiroológica legión rumana, tanto en ese Tercio que grita contra la inteligencia y toda forma de cultura que no sean el puro ejercicio de la violencia militar, como en aquella Guardia de Hierro en la que confluían los intelectuales del tradicionalismo, los profetas y los mártires voluntarios, cuyos elogios le fueron tan caros a la figura de Mircea Eliade. En

²⁹ F. Jesi, *Cultura de derechas*, op. cit. p.110.

³⁰ *Ibidem*, p. 12.

³¹ *Ibidem*, p. 24.

³² *Ibidem*, p. 71.

ambos, una religión de la muerte, una glorificación de la muerte, sea por sí misma, sea con finalidad ritual, sea por el valor en sí de la muerte sea por la nostalgia de un tiempo perdido y la ritualización del asesinato para la búsqueda de un futuro de esplendor.

Jesi no duda en mantener este juego de espejos, este montaje que permite poner codo con codo a Adriano Romualdi –escritor e ideólogo de un europeísmo sostenido sobre el ejemplo de las SS Armadas, y del que se sospecha una posible implicación en el atentado de Piazza Fontana– a Julius Evola, esotérico conservador de éxito editorial en Italia, y a Liala, escritora de literatura rosa aristocrática, *best seller* de la época. En todos ellos destaca en última instancia un mismo lenguaje, un lenguaje fetiche, que “puede ser comprendido por todos” precisamente porque no se puede comprender, porque sólo se lo puede asimilar y reproducir, porque genera la sensación de una mutua participación en la cosa de la que se esté hablando, en un juego, en cierto sentido, secreto.

Jesi pretende así, además, mostrar el circuito saber-poder que reúne en una misma máquina a escritores, intelectuales e ideólogos dispares en cuanto a ideología y comportamiento público, en la medida en que disponen un mismo lenguaje y movilizan una misma tradición para la cual, la creencia o no en el sustrato metafísico, su existencia misma, es irrelevante. Aquí Jesi es pionero en analizar la extrema derecha de sus años y en observar las dinámicas de ese “neofascismo sagrado” que constituye el patrimonio ideológico de varios grupos políticos capaces de mezclar la tradición alquímica esotérica con la retórica del honor. Y el caso ejemplar de este tipo de producción cultural es Evola.

Evola representa una reacción contra el mundo moderno y contra la decadencia de los hábitos y costumbres de corte antisemita, que se entretiene con el tono oracular sobre el fin de la civilización y que, en última instancia, se concretan en nada más que en una lucha armada contra el capitalismo y el comunismo, acusados de esconder “maniobras judías”. Por supuesto, Jesi analiza también la retórica de la iniciación que recorre la obra de Evola. Como en toda propuesta esotérica, la cercanía con el mito-origen permite una jerarquía espiritual: para los más cercanos, como él mismo, en condiciones de reconocer la decadencia irredimible de la civilización, se profesa una *apolitia*, un cuidado del propio espíritu y nada más. Sin embargo, grados inferiores requerirán pruebas, muestras de su pureza de espíritu, tareas “inútiles” pero fácilmente funcionalizables políticamente.

En cierto modo, Jesi está valorando en qué medida ese sistema mitológico ha alimentado la actividad terrorista de organizaciones emergentes de extrema derecha (como *Ordine nuovo*, muchos de cuyos miembros fueron condenados por los atentados de la década de los 70, con más de una cuarentena de víctimas mortales, y con vínculos estrechos con la

organización terrorista *Nuclei Armati Rivoluzionari*, cuyo principal atentado, la masacre de Bolonia que se cobró la vida de 80 personas, Furio Jesi no llegó a conocer al morir apenas un mes antes). Se trata, para el mitólogo turinés, de mostrar la confluencia de intereses y de operatividad estratégica entre la lucha contra el socialismo profano y la difusión del neofascismo esotérico, dejando que la hipótesis caiga por su propio peso.

5. Mitología y epistemología de izquierdas

La hipótesis de Jesi –que es posible conciliar perfectamente ambas modalidades del lenguaje de la derecha, la pública y la misteriosa-sagrada– se ve finalmente confirmada en el último ejemplo que ofrece el mitólogo italiano: los textos de dos conmemoraciones a Carducci, escritas por una misma persona, la primera para un ámbito público, profano, y la segunda para un círculo cerrado, masónico, de iniciados.

Jesi prueba que una misma persona puede moverse entre ambos discursos introduciendo ligeros cambios que no afectan en lo sustancial al dispositivo. Se trata de un lenguaje tecnificado para que se pueda decir que uno posee “cultura”, lleno de lugares comunes decantados del habla literaria, funcionalizada para generar un efecto de claridad. No es crucial la verdad, sino la interacción simplificada, la coherencia interna y la eliminación de cualquier complejidad. En ellos, en estos dos discursos conmemorativos, como en toda la cultura de derechas, la relación con el pasado, el lenguaje y la espiritualidad están fetichizadas y por ende vaciadas, pero no por ello son menos operativas. Este, afirma Furio Jesi, “[e]s el elemento más característico de la cultura de derechas: oscuridad mostrada como claridad, repugnancia por la historia mostrada como veneración por el pasado glorioso, inmovilismo cadavérico que se finge fuerza viva perenne”³³.

En última instancia, toda retórica monumental es implícitamente de derecha también si incluye contenidos de izquierda: también el mito de celebración acrítica de la Resistencia o del fracaso sangriento de los movimientos revolucionarios entran en el ámbito de las “ideas sin palabras”. De acuerdo con Furio Jesi en una entrevista en *L'Espresso* de 1979, la derecha es:

la cultura en la cual el pasado es una especie de papilla homogeneizada que se puede modelar y sostener en la forma que convenga. La cultura en la que prevalece una religión de la muerte o una religión de los muertos ejemplares. La cultura en la que se declara que existen valores no discutibles, indicados con palabras con iniciales en mayúscula, sobre todo Tradición y Cultura, pero también Justicia, Libertad, Revolución. Una cultura, en resumen, hecha de autoridad y seguridad mitológica sobre las normas del

³³ F. Jesi, *Cultura de derechas*, *op. cit.*, p. 111.

saber, del enseñar, del comandar y del obedecer. La mayor parte del patrimonio cultural, también el de quien hoy no quiere ser en realidad de derechas, es residuo cultural de la derecha³⁴.

Esta desnaturalización de “izquierda” y “derecha” resulta esencial: es la propuesta de un pensamiento de izquierdas que tiene que estar caracterizado por una revolución epistemológica, por la voluntad y la generación de herramientas adecuadas para proceder a la desmitologización de toda ideología, a la deconstrucción de todo “residuo cultural de la derecha”, es-

pecialmente allí donde hemos de proponer alternativas en positivo, generar una cultura de izquierdas. Y, sin embargo, es el recordatorio de que la cultura de izquierdas no ha de ceder el potencial del mito, por problemático que sea. Este es el reto que el pensamiento de Jesi plantea a la teoría crítica contemporánea: ¿cómo mantener la potencia política de la evocación mitológica sin renunciar a la actitud crítica? ¿cómo asegurarnos de que la evocación mitológica de la izquierda no se hunda en una nueva glorificación de la muerte?

Bibliografía

- Agamben, G., *El uso de los cuerpos. Homo sacer IV.2*, Valencia, Pre-textos, 2017.
- Belpoliti M. y Manera, E., “Furio Jesi”, *Riga*, 31, 2010.
- Benjamin, W., *Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 2018.
- Blumenberg, H., *Arbeit am Mythos*, Fráncfort, Suhrkamp, 1979. [Traducción española por Pedro Madrigal, *Trabajo sobre el mito*, Madrid, Paidós Ibérica, 2003].
- , “Wirklichkeitbegriff und Wirkungspotential des Mythos”, en Manfred (ed.), *Terror und Spiel (Poetik und Hermeneutik, 4)*, Múnich, Fink, Fuhrmann, 1971, pp. 11-66. [Traducción española por Carlota Rubies, *El mito y el concepto de realidad*, Barcelona, Herder, 2004].
- Cavalletti, A., “Note sul’ modello macchina mitologica”, *Cultura tedesca*, 12, 1999, pp. 21-42.
- , “Il “romanzo” di Furio Jesi”, en F. Jesi, *Letteratura e mito*, Torino, Einaudi, 2002, , pp. 245-261.
- Groys, B., *Bajo sospecha. Una fenomenología de los medios*, Valencia, Pre-textos, 2008.
- Jesi, F., *Cultura de derechas*, Barcelona, Muchnik Editores, 1989.
- , *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su R.M. Rilke*, Macerata, Quodlibet, 2002.
- , “Introduzione”, en K. Kerényi, *Miti e misteri*, Torino, Boringhieri, 1979, pp. 7-25.
- , *La festa. Antropologia etnologia folklore*, Torino, rosenberg & sellier, 1977.
- , *Literatura y mito*, Barcelona, Barral Editores, 1972.
- , *Materiali mitologici*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1979.
- , *Mito*. Barcelona, Editorial Labor, 1976.
- , “Ricetta: mettere il passato in scatola, con tante maiuscole...”, en *idem*, *Cultura di destra. Con tre inediti e un’intervista*, Italia, Nottetempo, 2011.
- , *Spartakus. Simbología de la revuelta*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2014.
- y Kerényi, K. *Demone e mito. Carteggio 1964-1968*, Macerata, Quodlibet, 1999.
- Kerényi, K., *Scritti italiani (1955-1971)*, Nápoles, Guida, 1993.
- y Jung, C.G., *Introducción a la esencia de la mitología. El mito del niño divino y los misterios eleusinos*, Madrid, Ediciones Siruela, 2004.
- Manera, E., *Furio Jesi. Mito, violencia, memoria*, Roma, Carocci editore, 2018.
- Mele, S., “La scienza di una fame. Mito, mitología e macchina mitologica in Furio Jesi”, en *Nuova corrente*, 30, 1983, pp. 223-234.
- Moliterni, F., “Un’arma da gioco. Furio Jesi mitologo”, *H-ermes*, 1, 2013, pp. 59-70.
- Ruvituro, M., “La máquina mitológica de Furio Jesi y la cita a Walter Benjamin”, *Boletim de Pesquisa Nelic* vol. 14, 22, 2014, pp. 104-114.
- Prósperi, G., “La máquina elíptica de Giorgio Agamben”, *Profanações*, vol.2, 2, 2015, pp. 62-83.
- Tenuta, C., “«Non smetto mai di scriverlo»: Furio Jesi tra saggistica e narrativa”, en *Intersezioni*, vol. 30, 3, 2010, pp. 3-38.

³⁴ F. Jesi, “Ricetta: mettere il passato in scatola, con tante maiuscole...”, en *idem*, *Cultura di destra. Con tre inediti e un’intervista*, Italia, Nottetempo, 2011.