

LA MÁQUINA MITOLÓGICA DE FURIO JESI Y LA CITA A WALTER BENJAMIN

Mercedes Ruvitoso
UNIFE / CIF/ CONICET

RESUMEN: En su modelo cognoscitivo llamado “máquina mitológica” Furio Jesi se propone circunscribir el concepto de “mito” mediante una técnica de composición crítica de datos y doctrinas sobre el mito y la mitología. El modelo no sólo busca afrontar razones de tipo científico metodológicas sino también ético-políticas. Se trata de evitar toda evocación e instrumentalización del mito en vistas a un interés político. Este trabajo analiza el modo en que el modelo de Jesi retoma y desarrolla dos motivos de la obra de Walter Benjamin: (1) el llamado método de la citación sin comillas y (2) la crítica a las teorías reaccionarias del mito, específicamente en lo que concierne a la rehabilitación de Bachofen en la cultura alemana de las décadas de 1920-1930.

PALABRAS CLAVE: Mito. Política. Furio Jesi. Walter Benjamin.

FURIO JESI’S MYTHOLOGICAL MACHINE AND THE QUOTE TO WALTER BENJAMIN

ABSTRACT: In his cognitive model called “mythological machine”, Furio Jesi proposes to circumscribe the concept of “myth” by means of a technique of critical composition of data and doctrines about the myth and the mythology. The model not only seeks to brave scientific-methodological reasons but also ethical-political ones. It’s about avoiding all the evocation and instrumentalization of myth in view of a political interest. This work analyzes the way as the model of Jesi resumes and develops two motives of Walter Benjamin’s work: (1) the one known as method of the quote without quotation marks and (2) the criticism of the reactionary theories of myth, specifically regarding the rehabilitation of Bachofen in the German culture from 1920’s and 1930’s.

KEYWORDS: Myth. Politics. Furio Jesi. Walter Benjamin.

Mercedes Ruvitoso es profesora de Filosofía e actualmente cursa su doctorado en el Centro de Investigaciones Filosóficas con una beca del CONICET.

LA MÁQUINA MITOLÓGICA DE FURIO JESI Y LA CITA A WALTER BENJAMIN

Mercedes Ruvituso

Al inicio de 1980, en una carta a un colega (T. Perlini), Furio Jesi escribe que a pesar de sus reflexiones “no ocasionales” sobre la obra de Benjamin, su “única contribución explícita (y de un cierto número de páginas)” al estudio de su obra es el capítulo de *El mito* (1973), donde discute la polémica que éste mantiene contra la rehabilitación reaccionaria de Bachofen. Sin embargo, como señala Andrea Cavalletti la confrontación del germanista con la obra benjaminiana ya duraba más de una década y había sido intensa y constante.¹

El interés de Jesi por Benjamin, en efecto, aparece de modo fragmentario pero omnipresente en numerosas referencias explícitas a lo largo de su obra, y sobre todo en una indudable cercanía temática y de perspectiva metodológica que recientemente lo vuelve conocido como el “Benjamin italiano”.² Las notas salientes de esta cercanía a Benjamin podrían enumerarse, brevemente: (1) un interés particular de Jesi por la lectura benjaminiana de Bachofen — a la que considera como “probablemente la contribución más inteligente a la bibliografía bachofeniana”³ — siendo además un autor al que el propio Jesi le dedica un ensayo (*Bachofen*)⁴, (2) una reflexión sobre la concepción benjaminiana de la lengua y la traducción (por ejemplo, en “Lutero e la traduzione del sacro”)⁵, (3) un interés por las consideraciones sobre el ensayo como forma y la concepción benjaminiana de la crítica literaria (por ejemplo, en *Il testo come*

¹ Cf. CAVALLETTI, Andrea. [Nota al testo](#). In: JESI, Furio. *Il testo come versione interlineare del commento*. www.leparoleelecose.it.

² Cf. CICALA, Marco. [Il Benjamin italiano che svelò slogan e trucchi dell'Ideologia](#). *La Repubblica*, Roma, 02 set. 2011. *Il Venerdì*, p. 110-112. A propósito de este sobrenombre, Cavalletti cuenta que trabajando en el archivo Jesi ha encontrado “una cartolina in cui Jesi si firmava scherzosamente col nome del filosofo tedesco”.

³ SCHIAVONI, Giulio. *Walter Benjamin: il figlio della felicità*. Un percorso biografico e concettuale. Torino: Einaudi, 2001, p. 290.

⁴ Sobre las incursiones de Jesi en la obra de Bachofen, véase: CAVALLETTI, Andrea. *Conoscibilità di Bachofen*. In: JESI, Furio. *Bachofen*. Torino: Bollati Boringhieri, 2005.

⁵ JESI, Furio. *Lutero e la traduzione del sacro*. *Nuova corrente*, Genova, n. 56, p. 175-182, 2009.

versione interlineare del commento)⁶, (4) así como por el uso de la técnica del montaje de materiales heterogéneos y el método de la citación sin comillas, (5) una indagación sobre la cuestión benjaminiana del tiempo histórico y de la relación con el pasado (por ejemplo en la contraposición revuelta/revolución de *Spartakus*, análoga a la benjaminiana de “*Jetztzeit*/tiempo histórico homogéneo y vacío), (6) una concepción cercana a Benjamin sobre la relación entre el mito y la violencia en la Modernidad (por ejemplo, en el primer ensayo de *Esoterismo e linguaggio*, “*Scienza del mito e critica letteraria*”), (7) un posicionamiento común en relación al marxismo, que une de manera muy particular el materialismo histórico y el mesianismo hebraico.⁷ A su vez, Jesi le dedica a Benjamin un breve artículo en la *Enciclopedia Filosofica Garzanti*⁸, y tiene planeado publicar un texto monográfico sobre el berlinés del que han quedado una serie de breves escritos inéditos.⁹

De todo este conjunto de temáticas comunes a Benjamin, me interesa analizar en particular las referencias que aparecen en el período de alejamiento de Karl Kerényi¹⁰, cuando Jesi propone su concepto de “máquina mitológica”. El núcleo de lo que será más un uso que — como él propio mismo advierte — “una contribución explícita al estudio” de Benjamin aparece especialmente en tres textos escritos en 1973: *El mito*, *Bachofen* y “*La festa e la macchina mitologica*”.¹¹ Nuestro propósito será mostrar en qué medida el concepto de “máquina mitológica” reinterpreta, vincula y pone a la base del problema del mito largamente estudiado por Jesi, dos motivos benjaminianos

⁶ Sobre esta cuestión en particular, véase: TENUTA, Carlo. “Non smetto mai di scriverlo”: Furio Jesi tra saggistica e narrativa. *Intersezioni*, Bologna, v. 30, n. 3, p. 413-438, 2010; FERRARI, Riccardo. *Saggio e romanzo in Furio Jesi*. Tesi di dottorato in Scienze dell’Antichità e Filologico letterarie, Università di Genova, XIX ciclo, Genova, 2007; ANTELO, Raúl. *El artista fantasma y la máquina mitológica*. *Boletim de Pesquisa NELIC*, Florianópolis, Edição Especial, v. 2, p. 3-23, 2009.

⁷ Cf. PERIN, Matteo. *Mitologie e violenza nella storia contemporanea. Una lettura di Furio Jesi*. Tesi di Laurea, Università Ca’Foscari, Venezia, 2012, p. 60-61.

⁸ JESI, Furio. Benjamin. In: *Enciclopedia Filosofica Garzanti*. Milano: Garzanti, 1981, p. 83-84.

⁹ Parte de este material fue recogido y publicado por Andrea Cavalletti y Giorgio Agamben en *Cultura Tedesca*, Roma, n. 12, 1999.

¹⁰ Jesi mantiene una larga correspondencia con el famoso mitólogo, al que no dudaba en llamar “mi maestro”. Cf. JESI, Furio; KERÉNYI, Károly. *Demone e mito*. Carteggio 1964-1968. Macerata: Quodlibet, 1970.

¹¹ JESI, Furio. *Il Mito*. Milano: ISEDI, 1937; Idem, *Mito* (con una nota de Giulio Schiavoni). Torino: Nino Aragno, 2008; Idem, *La festa e la macchina mitologica*. *Comunità*, Varese, n. 169, p. 317-347, apr. 1973 (luego aparece como “Epilogo” en *La festa*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1977 y *Il tempo della festa*. Roma: Nottetempo, 2013); Idem, *Bachofen*. Torino: Bollati Boringhieri, 2005.

sobre este problema: (1) lo que Jesi llama una “técnica de composición crítica de datos y doctrinas” y (2) la crítica a las teorías reaccionarias del mito, específicamente en lo que concierne a la rehabilitación de Bachofen en la cultura alemana de la década de 1920-1930.

Estos dos motivos aparecen de modo muy explícito en las referencias a Benjamin de *El mito* y, de algún modo, condensan la problemática sobre el mito que a Jesi le interesa recuperar en este libro. Por un lado, se trata de un aspecto metodológico: como se lee en la introducción a esta obra, el estudio que se presenta es una exposición muy sumaria de las “estaciones de la llamada ‘ciencia del mito’”; pero no se trata de una historia sistemática y sumaria, ni de una introducción a la ciencia del mito, se trata, en palabras del autor:

[...] del intento de circunscribir el concepto de *mito* mediante una técnica de composición crítica de datos y doctrinas en miras a su contraposición, cuyo modelo metodológico se encuentra en la fórmula del conocer por citas, es decir, instrumentalizando las citas (que se vuelven esquirlas que reaccionan entre sí) de W. Benjamin.¹²

¿Porqué privilegiar el método de la citación benjaminiana? La respuesta tiene que ver con que la tentativa de circunscribir el concepto de mito (a través del examen y la comparación crítica de diversas reflexiones sobre el mito y la mitología), no sólo busca afrontar razones de tipo científico metodológico sino también ético-políticas. Esto es, el problema político implicado en lo que sería el núcleo problemático que plantean estas reflexiones al centrarse en la aceptación o el rechazo de la existencia del mito como una *sustancia* autónoma. En efecto, quien cree en la existencia del mito como una sustancia autónomamente existente parecería tender — advierte Jesi — a creerse también depositario de su exégesis y su elaboración doctrinal, y en el plano de la política esto ha llevado a una “elaboración doctrinal de la mística del poder” que distingue los justos de los injustos, los que deben morir de los que deben vivir.¹³

En principio, Jesi parece asumir como supuesto que el modelo metodológico inspirado en Benjamin, permitirá no verificar qué es el mito sino establecer un tipo de aproximación a él análogo al que se propone en las *Sobre el concepto de historia* cuando se afirma que “articular históricamente un pasado”

¹² Ídem, *Il Mito*, op. cit., p. 8.

¹³ Ibídem, p. 8-9.

significa “adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en un instante de peligro”.¹⁴ Esta cita a la Tesis VI de Benjamin — que, por otro lado, se repetirá en varios escritos de Jesi¹⁵ — no va acompañada de una pormenorizada explicación metodológica y, paradójicamente, parece ser más bien un “uso” de lo que se conoce como el método de la citación sin comillas. Por el momento, Jesi da a entender que sólo a través de la cita es posible acercarse al mito; mito que en el caso de los antiguos, *in flagranti* está absolutamente alejado de nuestras investigaciones gnoseológicas, así como de nuestra experiencia cotidiana. Admitiendo entonces que se trata de evitar toda evocación e instrumentalización del mito en vistas a un interés político, la aproximación al mito siempre deberá tener en cuenta esta misma fractura profunda entre nosotros y los antiguos. La técnica benjaminiana de composición crítica de datos, sugiere Jesi, sería pues el único modo válido de aproximación a lo que permanece prohibido por excelencia.

Más adelante, en el cuarto capítulo, Jesi analiza la llamada *Bachofen-renaissance* en Alemania por parte de autores como Ludwig Klages, Edgar Dacqué y Alfred Bäumler y la defensa que hiciera Benjamin de Bachofen en contra de estos autores, en el escrito dedicado al jurista de Basilea.¹⁶ Como decíamos, esta segunda referencia a Benjamin aparece a propósito del ensayo dedicado a Bachofen en 1934-35. Jesi intenta mostrar de qué modo Benjamin se opone a las rehabilitaciones de Bachofen de derecha que tienen curso en esos años y que terminarán considerándolo como un “precursor” de ciertos ideólogos del nazismo. Pero, a su vez — aunque no de modo directo — la “cita” al ensayo de Benjamin permite plantear el mismo problema de cognoscibilidad del mito que Jesi se propone resolver.

El análisis se centra en explicar qué podría significar el “lado profético” de la obra de Bachofen que Benjamin señala al comienzo de su ensayo. Para Jesi, de hecho, la idea de Bachofen como “profeta” implica que Benjamin establece

¹⁴ *Ibidem*, p. 9.

¹⁵ La cita de la tesis VI de Benjamin de *Sobre el concepto de historia* reaparecerá en diferentes momentos de su obra: el trabajo sobre “materiales literarios” “Scienza del mito e critica letteraria” (In: *Esoterismo e linguaggio mitológico*. Studi su Rainer Maria Rilke. Macerata: Quodlibet, 2002, p. 36), el escrito sobre Pascal (*Che cosa ha “veramente” detto Pascal*. Roma: Ubaldini, 1974, p. 30-39), “Il testo come versione interlineare del commento” (In: RUTIGLIANO, Enzo; SCHIAVONI, Giulio. *Caleidoscopio benjaminiano*. Roma: Istituto Italiano de Studi Germanici, 1987, p. 217-220).

¹⁶ BENJAMIN, Walter. Johann Jakob Bachofen: un maître de l’“Allemagne inconnue”. In: *Gesammelte Schriften*, v. 2. Frankfurt: Suhrkamp, 1970, p. 219-233.

a priori una paradoja en relación al propio acceso a su obra. En efecto, en palabras de Jesi, la “profecía no es, para Benjamin, más que una “actuación redentora del futuro en el pasado, y redentora del pasado y del futuro en el presente [...] del evento mesiánico”. Y esto significaría que al declarar a Bachofen profeta, el propio Benjamin se atribuye la facultad creativa de “encarnar en un hombre del pasado [...] la actualidad de una paradoja que [para él, Benjamin] era legítimo pronunciar como fórmula de la redención”. Jesi sostiene, entonces, que Bachofen se vuelve un sosías de Benjamin en el pasado, de modo que éste hace coincidir la dialéctica bachofeniana de los “mitos” (aquella entre matriarcado-patriarcado, derecho natural-derecho positivo, femineidad-virilidad, tierra-sol) con su propia dialéctica entre la naturaleza y la historia, el símbolo y la alegoría.¹⁷

Ahora bien, el tipo de relación con el pasado que implica esta especie de “autoproyección” de Benjamin con Bachofen (“autoproyección” que, como señala Schiavoni, se presenta claramente en la caracterización del estudioso suizo como un autor “*mis en ban par la science officielle*” y “viajero solitario” comparable *ante litteram* al *flâneur*)¹⁸ parece actualizarse también en la cita que el propio Jesi hace de Benjamin en el contexto de su estudio sobre el mito. En efecto, entender la profecía-Bachofen de este modo, implicaría sostener una especial relación con el pasado análoga a la articulación histórica del pasado que supone el modelo metodológico de la citación sin comillas (aquello que Benjamin define en la Tesis III, “*une citation à l’ordre du jour*”).

Siguiendo esta vía, Jesi repasa entonces la diferencia que el concepto de *Erlösung* (“redención”) implica en las interpretaciones místico-esotéricas de la doctrina bachofeniana del mito. En Ludwig Klages en particular, se trata de una “redención” que se sostiene en la relación del hombre con el elemento telúrico, donde la tierra es aquél elemento en el que “se cumple el fenómeno ejemplar, icónico, mitológico, de la putrefacción del ser orgánico: fenómeno en el que la vida se embebe de muerte [...]”. La “primordialidad de los mitos” reside en esta ambigua apariencia de una “existencia de muerte”, y la “redención” que ofrece el mito, en este contexto, sería la identidad entre estos movimientos de la “existencia de muerte” y el “ritmo universal de la historia”. Desde la perspectiva de Klages, entonces, todo presente, toda época, se en-

¹⁷ JESI, Furio. *Il Mito*, op. cit., p. 71.

¹⁸ Cf. SCHIAVONI, Giulio. *Walter Benjamin: il figlio della felicità*. Un percorso biografico e concettuale, op. cit., p. 288.

tendería como una “agresión de la muerte contra la vida”, pero a la vez, como el propio acceso a la vida que se sitúa en este pulso rítmico de las agresiones de la muerte. El ciclo que Bachofen describe en el *Mutterrecht* — entre el elemento telúrico (la tierra) y el uránico (el sol) — aparece pues en su versión reaccionaria como una dialéctica “extra-fenomenica”, “metafísica” que fundamentalmente — subraya Jesi — asume la tarea de custodiar la *sustancia* del mito. Y para los exégetas nazis esto supondrá el erigirse como portadores de una *Kultur* (como “la luz que vence las tinieblas”) que “sabe utilizar las agresiones de la muerte contra la vida para fundar una vida que se autorealiza en el ser portadora de muerte”. Haciendo uso de la mitología como instrumento de interpretación místico-metafísica de la historia, las agresiones y la muerte en el Tercer Reich quedaban así, confirmadas como verdaderas en un sentido absoluto, como “mitológicamente verdaderas”.¹⁹

Volviendo sobre esta especie de “autoproyección” en la que Jesi se coloca — como queremos sostener — al lado de Benjamin, en ella se pone de manifiesto, al igual que en el texto de Benjamin, una cierta ambigüedad. Esta ambigüedad parecería estar a la base del rechazo que recibe el ensayo de Benjamin por parte de Jean Paulhan (como director de la “Nouvelle Revue Française” a la que estaba destinado el escrito, en una breve carta Paulhan le escribe sobre las razones de su negativa a publicarlo: “*Mais votre style est si peu sûr, si souvent incorrect*”).²⁰ La operación de Jesi, por el contrario, se basa en recuperar en un sentido positivo este estilo tan “poco seguro”, tan ambiguo, esta paradójica relación con el pasado que le ha permitido hacer una “extraña” rehabilitación de Bachofen. Un nuevo paralelismo entre los autores parece abrirse aquí en el gesto político de adentrarse críticamente en el terreno del adversario.

Ahora bien ¿en qué punto el modelo cognoscitivo de Benjamin es retomado en la “máquina mitológica” de Jesi?

Como el propio Jesi concluirá — al menos en estas reflexiones sobre la “máquina mitológica” — su modelo cognoscitivo reside en que su mecanismo siempre se presenta como “provisorio”, asumiendo él mismo la incognoscibilidad del mito, en pos de indagar ya no sobre su existencia sino sobre el propio funcionamiento de producción de los “materiales mitológicos”. De modo que

¹⁹ JESI, Furi. *Il Mito*, op. cit., p. 74-75.

²⁰ Cf. BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Briefe*, v. V (1935-1937). Frankfurt: Suhrkamp, 1999, p. 235-236.

confrontando y haciendo reaccionar entre sí los otros modelos de la ciencia del mito (aquellos que los que han sido citados por Jesi a lo largo del estudio), la máquina vuelve evidentes sus principales componentes ideológicos; y en este caso, el modo en que ellos centran la investigación hacia la afirmación o el rechazo de la existencia del mito como sustancia.²¹

Se trata entonces de un mecanismo gnoseológico que suspende — o mejor, que dice contener — la sustancia “mito”, esa experiencia de los antiguos inalcanzable para nuestra experiencia, en pos de indagar las “mitologías”, es decir, los materiales histórica y empíricamente apreciables que remiten a la existencia del mito. Ahora bien, será necesario entonces poner entre paréntesis el problema de la existencia de la sustancia mito: pronunciarse a favor de su existencia autónoma — sostiene Jesi — sería por cierto un acto de fe que afirmaría la existencia de una sustancia inverificable y extra-histórica. Con las consecuencias que esta postura ha tenido como modo de justificación político de un sentido de la historia. Pero, la posición contraria, negar su existencia autónoma, también implicaría consentir un acto de fe involuntario.²² Ambas posiciones no afrontan pues la cuestión central de los estudios mitológicos, es decir, la imposibilidad para el estudioso de vivir el verdadero hecho mítico.

La máquina mitológica, en cambio, sólo llama la atención sobre su propio modo de funcionamiento, es un estudio de las mitologías como productos específicos de la máquina. Y si este modelo es provisorio y no se presente como el único objetivamente verdadero, su único componente ideológico — dado que no existe modelo que no lo posea, advierte Jesi — consiste en “la voluntad de indagar, en primer lugar, *cómo* funciona la máquina mitológica y no la existencia o no existencia de su presunto (y quizás negado) contenido enigmático”.²³ Como explicará Raúl Antelo, en relación a la operación de Jesi frente al mito: “lo importante no es decidir si algo es o no es una ficción y sí poder describir cómo funciona, de qué modo se constituye en un dispositivo de poder”.²⁴

En este punto, el proyecto de Benjamin de extraer del pasado el “potencial de transformación” del presente, interrumpiendo la concepción del tiempo homogéneo del historicismo (“la historia, que mostraba la cosa ‘como

²¹ JESI, Furio. *Il Mito*, op. cit., p. 105-109.

²² *Ibidem*, p. 105-109.

²³ *Ibidem*, p. 109.

²⁴ ANTELO, Raúl. [Roger Caillois: magia, metáfora, mimetismo](#). *Boletín de Estética*, Buenos Aires, v. V, n. 10, p. 32, jun. 2009.

verdaderamente ha sido”) ²⁵ aparece análogo a la máquina mitológica en su análisis de las mitologías como “restos”. Siendo también análoga y evidente la necesidad de evitar colocar al pasado y a la propia historiografía al servicio del dominio. Y así como para Benjamin la necesidad de “disolución de la ‘mitología’ en el espacio de la historia” coincide con la toma de conciencia del carácter socialmente construido de lo que se muestra como objeto de fascinación (las mercancías, experiencias, ideas, etc) ²⁶, la máquina mitológica sólo opera mediante la exposición de sus fragmentos y, su análisis finalmente se orienta a la recepción del presente. ²⁷

Al respecto, en un estudio introductorio al ensayo *Bachofen* de Jesi, Andrea Cavalletti analiza en detalle la estrategia interpretativa — “particularmente compleja y sutil” — que el italiano delinea dándole cita al ensayo de Benjamin sobre el mismo autor. La delicada reconstrucción de los mecanismos interpretativos de Jesi que lleva a cabo Cavalletti, expone con gran claridad el uso de la técnica de composición implícita en su concepto de “máquina mitológica”. En el *Bachofen* de Jesi esta reconstrucción — que sólo referiremos de modo breve — es necesaria porque, en principio, la interpretación no es del todo explícita en relación a los puntos de encuentro y disenso con Benjamin. Pero estos movimientos de acercamiento y alejamiento, parecería sugerir Cavalletti, indican paradójicamente que Jesi será tanto más fiel al berlinés cuanto mayor sea la percepción de su distancia. Sólo así, la máquina mitológica empezará a funcionar en todo su esplendor.

Hay una razón que Cavalletti encuentra entre las líneas de las cartas sobre los proyectos de publicación de una obra como la de Bachofen: el “peligro” de que el autor del *Matriarcado* sea arrojado al “escenario de las citas *à la mode*”, al conformismo cultural y, finalmente, a la neutralización política de los textos que lleva a cabo la filología académica. ²⁸ Un peligro análogo había enfrentado Benjamin frente a la rehabilitación reaccionaria de Bachofen en la década de 1920-1930 (la de Klages, Dacqué, Bernouilli, hasta el nazi Bäumler). Ambos comentaristas de Bachofen — Benjamin y Jesi — se unían pues en un mismo “instante de peligro” (“instante de peligro” que aparece en la Tesis VI *Sobre el*

²⁵ Cf. BENJAMIN, Walter. *I “passages” di Parigi*, v. I. Trad. Elena Agazzi et al. Torino: Einaudi, 2001, p. 518.

²⁶ *Ibidem*, p. 511-512.

²⁷ MANERA, Enrico. *Memoria e violenza*. La “macchina mitologica” in Furio Jesi. Tesi di dottorato in Filosofia, Università degli Studi di Torino, XXII ciclo, Torino, 2009, p. 188.

²⁸ CAVALLETTI, Andrea. *Conoscibilità di Bachofen*, op. cit., p. XV-XVII.

concepto de historia tantas veces citada por Jesi). Pero el campo de batalla de Jesi reactualizaba el de Benjamin, enfrentándose ahora no sólo a los siempre vigentes filólogos de la clase dominante, sino también en una toma de distancia de sus maestros directos Kerényi y Dumézil.²⁹ Como ya habíamos señalado, su paradigma cognoscitivo de la “máquina mitológica” comienza a delinarse en este momento de alejamiento.

Sin embargo, advierte Cavalletti, la remisión a Benjamin y el motivo de la sexta Tesis (a ese “instante de peligro”) define la posición del propio Jesi como mitólogo, y entonces necesariamente debe ser leída “en el momento de peligro” en el que él mismo se encuentra, de modo que se vuelva tanto modelo como objeto de conocimiento, y “parte activa en esta batalla”.³⁰ Esta es la razón por la cual la interpretación jesiana del *Mutterrecht* no pueda seguir *alla lettera* el ensayo escrito por Benjamin, de que — como decíamos antes — Jesi permanezca tanto más fiel al texto benjaminiano cuanto más logra hacer visible su distancia. Esta “distancia”, sin embargo, no es más que una nueva reconfiguración de los mecanismos de la máquina, que ahora funcionará animada por una nueva composición de las posiciones “históricamente cargadas” que animaban el texto de Benjamin. Es decir, Jesi no buscará en Bachofen al profeta de la disolución del Estado, afirmando el efímero vínculo entre el símbolo y la historia, el elemento de muerte y de vida (como Benjamin), ni buscará ser custodio de tal vínculo (como las rehabilitaciones de derecha). Se trata más bien de exhibir el propio dispositivo gnoseológico de Bachofen y de volver a poner al mito-Bachofen “entre paréntesis”. Paradójicamente, entonces, el desplazamiento de la perspectiva de Benjamin sólo es posible a través del método crítico de origen benjaminiano. Y sólo este desplazamiento permite, finalmente, una renovada “legibilidad” del ensayo de Benjamin, a partir del mecanismo gnoseológico del *Mutterrecht* y al interno de las luchas que lo animaban.³¹

Para terminar, quisiera añadir que el recurso al método benjaminiano que

²⁹ *Ibidem*, p. XV-XVII.

³⁰ Cavalletti reconstruye esta estrategia interpretativa de Jesi a propósito de *Esoterismo e linguaggio*. Allí el motivo benjaminiano de la ruptura del *continuum* de la historia en el “momento de peligro” aparece en la figura del “esoterista”. Y la operación de Jesi reside en reinterpretar la relación temporal que inscribe el símbolo con el pasado, en los términos de lo que llama “esoterismo”: la vida que se vive en la no coincidencia con el tiempo de la historia, la vida que es irreductiblemente “diversa” a la de los antiguos, es la vida del “esoterista” (*Ibidem*, p. XIX-XX).

³¹ *Ibidem*, p. XXIV.

inspira la técnica de conocimiento “por composición” crítica de materiales o de “citas” de Jesi, podría verse como un “incansable movimiento de desmitologización” cuyo primer objeto no son los mitos, sino su propia escritura.³² En este punto, la máquina mitológica de Jesi como un proceso que intencionalmente expone sus contenidos y a la vez su propio gesto de composición, se acerca a la escritura de Benjamin. Aquella escritura que como diría Adorno, renuncia “a toda interpretación manifiesta” y muestra “los significados solo mediante el *shock* del montaje del material”.³³ De allí que la “suspensión” de los materiales que produce la máquina mitológica necesariamente interpele al lector, investigador, mitólogo que en el presente se adentra en sus lecturas; como diría Jesi en una famosa carta a Schiavoni, “mi trabajo es algo parecido al reconocimiento de las particularidades de un campo de batalla: todos estamos involucrados en la batalla (y debemos saber que lo estamos)”.³⁴

³² Sobre este punto, véase: CAVALLETTI, Andrea. *Leggere Spartakus*. In: JESI, Furio. *Spartakus*. Simbologia della rivolta. Torino: Bollati Boringhieri, 2000, p. XIX.

³³ Cf. ADORNO, Theodor. *Prismas [Crítica de la cultura y sociedad I]*. Trad. Jorge Navarro. Madrid: Akal, 2008, p. 219.

³⁴ Cf. SCHIAVONI, Giulio. *Carteggio Jesi/Schiavoni*. In: *Immediati dintorni*. Un anno di psicologia analitica. Lubrina: Bergamo, 1989, p. 329-332.