¿Es lícito (hacerse) matar? Sacrificio y martirio en Walter Benjamin y Furio Jesi

Is it licit to (let yourself) kill? Sacrifice and martyrdom in Walter Benjamin and Furio Jesi

Rodrigo Karmy Bolton[*]
Universidad de Chile

Resumen

La conexión entre Walter Benjamin y Furio Jesi se da en más de un aspecto. Uno de ellos es la cercanía, pero a la vez la distancia, que existe respecto del problema del "sacrificio" y la pregunta acerca de si "¿Es lícito (hacerse) matar?". El presente ensayo, coloca entre paréntesis el "hacerse" para subrayar el ejercicio de muerte asociado o bien a otro o bien a la posibilidad del suicidio de un *cualquiera* (no de un héroe) que estaría tratado como problema tanto en *Para una crítica de la violencia* de Benjamin como en *Spartakus* de Jesi. La tesis de nuestro ensayo es que en ambos pensadores se sugiere una noción del sacrificio que la distancia respecto de su forma "soberana" y que, en virtud de tal distancia, optaremos por llamarla "martirio" y no "sacrificio" para subrayar el carácter desobrante, popular e insurrecto del acto, tal como aconteció en el contexto de las revueltas árabes del 2011. Si se quiere, el "sacrificio" sería una forma de apropiación, en cambio, el "martirio" (cuya práctica mas pregnante sería la inmolación) constituirá un modo del *uso de los cuerpos*, según la nomenclatura de Giorgio Agamben. Por eso, el mártir y no el chivo expiatorio, será concebido como uno de los operadores más decisivos de la imaginación popular.

Palabras clave: violencia divina; revuelta; sacrificio; martirio; desmitologización; uso.

Abstract

The link between Walter Benjamin and Furio Jesi is in more than in one aspect. One of these is de proximity, but also the distance, that remains on the problem of "sacrifice" and the question that if "It is correct to (make oneself) kill?" This essay puts on parentesis the "make oneself" to underline the death exercise adressed to an other or to the possibility of suicide of some *no one* (not a heroe) that remains as a problem in Benjamin´s *For a critic of violence* and in Jesi´s *Spartakus.* The thesis of our essay is that in both texts we could found a sacrificial notion that do not coincides with its sovereign form, that´s why we will call it not "sacrifice" but "martyrdom", to underline the desouvrement, popular an insurrectional of the act, as it took place in the arab revolts on 2011. "Sacrifice" might be an apropiation form, but "martyrdom" must be concieve as a mode of *use of the bodys* as Giorgio Agamben has shown. That´s why martyrdom (where inmolation is one of its most important practices) will be concieve as one of the most important operators of the popular imagination.

Keywords: divine violence; revolt; sacrifice; martyr; desmitologization; use.

● **Enviado em: 09/07/2018**
● **Aprovado em: 11/07/2018**

[*] Doctor en Filosofía, Universidad de Chile, profesor e investigador del Centro de Estudios Árabes y del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

1.- Violencia divina.

1.1.- Los temblores irrumpen en el momento menos pensado. Nos sacuden, nos agitan cuando tiene lugar un levantamiento, una intifada. Pero ¿cómo pensar esa fuerza que sacude, el movimiento que desplaza? Ante todo, bajo la noción de una determinada violencia. Mas, una violencia muy singular que ingresa a escena en orden a desactivar las relaciones de medios y fines. Y, precisamente, fue Walter Benjamin quien publicó un breve pero célebre ensayo titulado *Para una crítica de la violencia*[1]. Aparecido en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Socialpolitik* 47 (1920/21): 809-32 (Fascículo 3, agosto de 1921)[2], *Para una crítica de la violencia* constituye una de las reflexiones mas pregnantes en torno a la relación entre violencia y derecho. La pregunta benjaminiana en torno a una violencia que no se arraigue al derecho resulta clave para el presente ensayo, porque en ella reside la posibilidad de pensar otra violencia que, desactivando la relación para el derecho, Benjamin calificará de "pura" y nos permitirá pensar el carácter que habría tenido la intifada.

Más allá de la violencia circunscrita a los límite del derecho, el texto benjaminiano nos sugiere una violencia despojada de todo poder que pone a la orden del día el "país de no donde" en el que habita la potencia. Para ello, trabajaremos el texto de Benjamin siguiendo las imágenes que él mismo nos ofrece. Porque, *Para una crítica de la violencia* no es sólo un ensayo sobre la violencia sino también, una marea en la que devienen múltiples imágenes a las que el historiador, premunido del "materialismo histórico" deberá atender[3]. Imágenes que no puede no ser "dialécticas" pues componen la singularidad del objeto filosófico que será sometido a la singular "crítica": ¿cómo pensar la violencia como medio puro, más allá de los fines que puede cumplir? Si toda violencia ha sido pensada desde el clivaje medios y fines tal y como lo propone el derecho, la crítica benjaminiana intentará pensar:*"(…) un criterio mas preciso, una distinción en la esfera de los medios, sin consideración a los fines a los que sirven."*[4] Una crítica a la violencia implica, entonces, pensar "un criterio más preciso" que pueda establecer una distinción al interior de la "esfera de los medios" y que, por tanto, no acuda al salvataje teleológico por el que se anuda el criterio legado por el derecho.

---

1 BENJAMIN, Walter. *Para una crítica de la violencia* (traducción, y notas de Pablo Oyarzún) En: OYARZÚN, Pablo; PÉREZ LÓPEZ, Carlos; RODRÍGUEZ, Federico (eds.) *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia.* Ed. Lom, Santiago de Chile, 2017.

2 OYARZÚN, Pablo. *Nota del traductor In.*: *Idem*. p. 17.

3 BENJAMIN, Walter. *Dialéctica en suspenso. Sobre el concepto de historia.* (introducción, traducción y notas Pablo Oyarzún) Ed. Lom, Santiago de Chile, 2000.

4 BENJAMIN, Walter. *Para una crítica de la violencia* op.cit. p. 19.

En efecto, para Benjamin tanto el derecho natural como el derecho positivo resultan insuficientes para proveer dicho "criterio" porque para ambos, la cuestión de la violencia se dirime en la relación medios-fines. Para el derecho natural la violencia constituye un "dato natural" y, en esa perspectiva juzga la violencia sólo en relación a los fines de su "aplicación", pero no en cuanto medio. Para el derecho positivo, en cambio, la violencia es concebida como algo "históricamente devenido" y, en esa perspectiva, asume el criterio de que sólo medios legítimos garantizan fines justos. Si el derecho natural supone que los fines "justifican" los medios, el derecho positivo supone que los medios "garantizan" los fines: *"(…) si el derecho positivo es ciego para la incondicionalidad de los fines* –plantea Benjamin– *el derecho natural lo es para condicionalidad de los medios."*[5] A esta luz, la crítica de la violencia no puede reducirse al clivaje ofrecido por el derecho, dado que en ninguna de sus dos perspectivas, la cuestión de la violencia escapa a la distinción entre medios y fines. Será a partir de aquí, que Benjamin apelará a una "consideración filosófico-histórica" capaz de deponer el clivaje entre medios y fines para abrazar una verdadera "crítica" de la violencia desde el poblamiento de imágenes que constituyen el singular objeto de su indagación filosófica. Sólo así, escombra su "critica" como una leve modificación de la apuesta kantiana, puesto que, para Benjamin, no se trata simplemente de atender a las condiciones de posibilidad de su objeto, sino mas bien, a la producción de una violencia precisa que pueda ser capaz de interrumpir el ciclo mítico –y, por tanto a-histórico– de la propia violencia. "Crítica" designa, por esto, una violencia "pura" que "desconecta" su funcionamiento dúplice y abre, de este modo, hacia una "nueva época histórica"[6].

1.2.- El "gran criminal" deviene como una de las primeras imágenes que usa Benjamin en orden a mostrar cómo, desde la perspectiva del derecho, cada persona individual porta consigo el espectro de una violencia capaz de impugnar al orden jurídico establecido. En este registro, el derecho se defiende a sí mismo, aboga por su propia conservación como derecho, monopolizando así la violencia en la institucionalidad del Estado: *"Es decir* –plantea– *que la*

5 *Idem,* p. 21.

6 Pablo Oyarzún escribe: *"Si la violencia instauradora de derecho es llamada, al final del ensayo, la incoativa (schaltende), la que pone en conexión, la que liga y obliga y asimismo destina bajo la forma de la circularidad, la crítica, en cuanto radicalmente histórica (en el sentido que apuntaba), no puede ser otra que la que desconecta (ausschaltet), y desliga y libera y, en el instante de la desconexión, pero solo en ese instante y en esa discontinuidad absoluta que es, si puede decirse así, el destello de la pura violencia, anuncia una "nueva época histórica" y la soberanía (**Walten**) singular de justicia."* Tal "nueva época histórica" es la de la justicia que sólo puede darse con esta singular "crítica" que no hace más que desconectar, desactivar la relación entre violencia y derecho y posibilitar la exposición de la violencia en cuanto "pura" o "divina". *In*: OYARZÚN, Pablo, *Autoridad ley violencia. El instante de la crítica. In*: *Idem.* p. 290.

violencia, cuando no está en las manos del derecho correspondiente, lo pone en peligro, no por los fines que pueda perseguir, sino por su mera existencia fuera del derecho. La misma conjetura puede ser allegada de manera más drástica ponderando cuán a menudo ha suscitado la secreta admiración del pueblo la figura del "gran" criminal, por más repugnantes que hayan sido sus fines."[7] La imagen del "gran" criminal muestra cómo el derecho no teme a los fines que una persona individual cumpla con su ejercicio de violencia, sino al simple hecho de que tal violencia se halle por fuera del derecho. Tal derecho considera un peligro que la violencia pueda hallarse en manos de "personas individuales". El "gran" criminal –y la "secreta admiración del pueblo" con la que se inviste– exhibe tal "temor" por parte del derecho a ese tipo de violencia que busca ser arrebatada al individuo por el propio derecho.

El "derecho de huelga" exhibe una "contradicción objetiva" al derecho en la que la huelga, como reconocida violencia por parte del derecho, constituye un peligro fundamental para el que el Estado. Al no tolerar la existencia de dicha violencia, el Estado se apresta a "tomar medidas extraordinarias". Mientras los trabajadores reclamarán su derecho a huelga, el Estado –dirá Benjamin– caracterizará dicho reclamo como un "abuso" puesto que tal derecho jamás es visto por parte del Estado como un ejercicio de violencia.

Pero es precisamente aquí donde "se expresa la contradicción objetiva": *"(…) según la cual el Estado reconoce una violencia frente a cuyos fines, en cuanto naturales, se mantiene indiferente, pero en el caso extremo (**Ernsfall**) (de la huelga general revolucionaria) se le opone de manera hostil."*[8]La imagen de la "huelga" permite a Benjamin indicar la "contradicción objetiva" que se le presenta al Estado cuando en las figuras tanto del "gran" criminal como de la "huelga general revolucionaria" llevan consigo una violencia reconocida por el propio Estado que, sin embargo, este último trabajará para conjurar. Y sólo tal violencia –dirá Benjamin– podrá constituir el "fundamento seguro de la crítica" que el presente ensayo pretende llevar a cabo, puesto que lo que la "huelga" muestra, es que, en su ejercicio de violencia, efectivamente puede llegar a modificar las relaciones jurídicas.

El "derecho de guerra" muestra las mismas "contradicciones prácticas" que habían mostrado la imagen del gran criminal o la de la huelga general. Que los sujetos de derecho "sancionen" los fines de una violencia dirigida estrictamente contra ellos (el "gran" criminal, la huela general o la guerra) exhibe la posibilidad de que tal violencia puede modificar sustantivamente el orden jurídico y, por tanto, abrir el campo para lo que Benjamin denominará técnicamente una "violencia instauradora de derecho". Tanto las "potencias

7 BENJAMIN, Walter. *Para una crítica de la violencia…* pp. 22-23
8 *Idem.* p. 24.

exteriores" fuerzan al Estado a conceder el derecho a hacer la guerra, como los trabajadores a "concederles el derecho a huelga"[9].

Pero, respecto del derecho de guerra, Benjamin nota un detalle no menor que será crucial para su caracterización de la violencia en una de sus formas institucionalizadas: el militarismo. Para asentarse, este último exhibe "otra función" respecto de aquella prodigada por la "violencia instauradora de derecho" puesto que tiene, a la vez, un carácter "conservador" como "instaurador": se trata del servicio militar obligatorio que pone en juego la existencia de una "duplicidad" de violencias por la que Benjamin concluye: *"Si aquella primera función de la violencia puede llamarse instauradora de derecho (**rechsetzende**), esta última, entonces, puede llamarse conservadora de derecho (**rechtserhaltende**)."*[10] La violencia no es simplemente "instauradora" sino que además, requiere de la función "conservadora" para prevalecer y extender su poder más allá de su *momentum*. En este sentido, Benjamin identifica la circularidad de una violencia que exhibe dos funciones diferentes y, a su vez, complementarias. Tal "duplicidad" resulta ser interna al propio derecho porque éste no será otra cosa más que el ejercicio de aquella violencia conservadora que no puede dejar de remitirse a la violencia instauradora que le da origen y sentido.

1.3.- Habría:*"(…) algo podrido en el derecho (…)*" –dice Benjamin– que se delata en la imagen de la "pena de muerte". Lejos de ser una simple condena a la transgresión de la ley, ésta última muestra el lugar en que el derecho revela que lleva consigo una violencia constitutiva. Más allá de todo neokantismo, según el cual, el derecho ha de concebirse enteramente exento de violencia, la denodada oposición a la posible abolición de la "pena de muerte" funciona para Benjamin como un síntoma de la profunda implicación de la violencia en el derecho. La "reacción" de aquellos que defienden la pena de muerte frente a sus críticos vale más que mil tratados de jurisprudencia, puesto que en la posibilidad de su prescindencia pareciera jugarse la prescindencia del propio derecho. Algo de la "pena de muerte" concierne al derecho en su totalidad, algo como la "majestad" arraigada en la "violencia instauradora de derecho", que no se juega en dirimir tal o cual pena, sino en la restitución posible del propio ordenamiento jurídico que se ve amenazado si acaso tal violencia excediera los límites del propio derecho. En este sentido, la "duplicidad" subrayada por Benjamin a propósito del militarismo y la pena

9 Dice Benjamin: *"Pero el Estado teme esta violencia absolutamente en cuanto instauradora de derecho, tal como tiene que reconocerla como instauradora de derecho, cuando potencias exteriores lo fuerzan a concederles el derecho de hacer la guerra, y las clases a concederles el derecho a la huelga." Idem.* p. 25.

10 *Idem.* p. 26.

de muerte, será la clave a partir de la cual se leerá la nueva imagen que atravesará las próximas páginas: la policía.

Con su "ignominiosa autoridad" y su violencia "informe", la policía constituye el quiasmo en el que se anudan la violencia instauradora y la violencia conservadora del derecho: *"Es instauradora de derecho –pues su función característica ciertamente no es la promulgación de leyes, sino de todo edicto que con pretensión de derecho se deje pronunciar–, y es conservadora de derecho porque se pone a disposición de esos fines."*[11]Instauradora y conservadora a la vez, la policía irrumpe "espectral" en el seno de los Estados como la máxima "degeneración" de violencia. La policía es la figura extrema con la que funciona la violencia. Es más: la violencia y el derecho se articulan en la policía como dos caras del mismo dispositivo, los dos bordes de una misma circularidad: *"Toda violencia como medio es, o bien, instauradora de derecho o bien conservadora de derecho. Si no reivindica ninguno de esos dos predicados, renuncia con ello incluso a toda validez."*[12] La inmanencia de la duplicidad antedicha, lleva a Benjamin a una última imagen que le servirá para constituir su objeto propiamente "filosófico-histórico": los parlamentos. Sin la duplicidad de la violencia, dirá Benjamin, todo proceso termina en el vaciamiento de la violencia instauradora y en la "degeneración" propiciada en la actualidad de los parlamentos. Estos últimos estan lejos de ser fiel a esta violencia instauradora y, Benjamin –como Schmitt en otro contexto– recordará la crítica "bolchevique" que denunció tal "degeneración" en la que se ha perdido todo rastro de la violencia instauradora de derecho[13]. Los parlamentos funcionan como la imagen "negativa" de la "duplicidad" de la violencia descubierta, que muestra lo que ocurre cuando una de las dos violencias –la instauradora de derecho– falta para su plena operatoria. Como indicará Schmitt respecto del devenir moderno de la representación liberal, el parlamentarismo implica la "neutralización" de tal violencia.

1.4.- Hasta aquí, la "crítica" benjaminiana se puebla de imágenes que resuenan hondo en la composición de nuestro ensayo. Cada una al modo de una "mónada", según dirá en sus tesis sobre el concepto de Historia de 1940, articula una constelación que, en este caso, viene a componer el objeto de la indagación filosófica y con ello, el singular tenor de la "crítica". Se trata de liberar a los medios de los fines a los que éstos sirven, articulando una reflexión que, yendo más allá tanto del derecho natural como del derecho positivo, permita ofrecer una

11 *Idem.* p. 28.
12 *Idem.*
13 SCHMITT, Carl. *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual.* Ed. Tecnos, Madrid, 2008.

indagación en torno a la violencia como medio puro. Traducido a nuestro ensayo, la "crítica" benjaminiana suspende la "duplicidad" constitutiva del poder para abrir así el campo de la potencia: *"En lo que atañe a la lucha de clases* –escribe– *la huelga tiene que valer en ella, bajo ciertas condiciones, como un medio puro".*[14] La referencia a Georges Sorel por parte de Benjamin es aquí crucial: en su célebre ensayo, Sorel mostraba la diferencia entre dos tipos de huelga: la "huelga general política" y la "huelga general proletaria". La primera, era aquella remitida a la esfera del derecho, la segunda actúa como su excedente: *"De ahí, pues,* -comenta Benjamin– *que la primera de estas empresas es instauradora de derecho, la segunda es, en cambio, anarquista."*[15] La primera remite aún a la duplicidad "burguesa" de la violencia, la segunda, en cambio, a su revocación radical. La primera actúa como un "medio para un fin", puesto que se trata de conseguir, por medio de la violencia, una mejora salarial; la segunda, acontece como un "medio puro" que asume una dimensión "no violenta" –dice Benjamin. En cuanto "anarquista" esta última carece de todo *télos* puesto que se afirma como "medio puro", dado que: *"(…) no intenta reanudar el trabajo tras las concesiones externas (…) sino con la resolución de reanudar sólo un trabajo completamente modificado, no forzado por el Estado, subversión que esta especie de huelga, mas que provocar, lleva a cabo."*[16] Este pasaje es clave para nuestra indagación. La violencia "anarquista" no pretende "estrategia" si por tal, entendemos la proyección de un cálculo en el que se van preparando etapas de acción en un *continuum* histórico preciso. Tampoco se trata de que esta singular violencia carezca de acción alguna puesto que, tal como afirma Benjamin, ésta violencia, a diferencia de la violencia instauradora que está presente en la "huelga general política", pretende reanudar un trabajo "no forzado por el Estado". No se trata de que esta violencia haga cesar todo trabajo y los hombres se mantengan, pues, de "brazos cruzados". Tampoco que renuden el trabajo en función de una mejora de las condiciones laborales. Ni cesación total, ni rearticulación del trabajo en el *continuum* capitalista, se trata de otro tipo de trabajo que ya no depende de la fuerza estatal, que no se inscribe al interior del dúplice esplendor de la violencia. Que tal violencia asome "anarquista", significa en el fondo, que tal violencia carece de toda obra. Pero, eso no significa que quede exenta de acción. Pervive una acción en dicha violencia. Mas, una acción liberada de la dialéctica de medios y fines –exenta de la realización de una obra- en la que ésta estalla como un medio puro.

14 BENJAMIN, Walter. *op.cit.* p. 31.
15 *Idem.* p. 32
16 *Idem.* p. 32.

A esta luz, no se trata de pensar el desobramiento de esta violencia desde la clave de una simple "improductividad" como opuesta a toda "productividad" sino, tal como ha sido visto lúcidamente, el problema benjaminiano de la "huelga general": *"(…) supera la disyunción "improductividad-productividad", sustituyéndola por otro tipo de movimiento, a saber: aquel que sucede mientras hay una praxis en el* ***tiempo fuera*** *que rompe con el trabajo explotado."*[17] En otros términos, la violencia "anarquista" es tal, no porque deponga simplemente el "forzamiento del Estado" sino porque abre otro tipo de praxis concernida en un "tiempo fuera" que impugna la temporalidad impuesta por la explotación del trabajo. No se trata, pues, de "no hacer nada" (como aparece en la imagen de los "brazos cruzados" presente en la fantasía de la "huelga general") sino de liberar a un "hacer" capturado por la duplicidad de la violencia. Una praxis enteramente diversa respecto de aquella proveída al interior del trabajo explotado, la "huelga general proletaria" depone una *praxis* capturada por el "forzamiento del Estado" abriendo a una praxis radicalmente inmanente que, interrumpiendo el *continuum* de la historia, actúa, procede, ejecuta un conjunto de acciones que mantienen viva la huelga misma. Por ahora, los contornos de la crítica benjaminiana dejan entrever que esta singular praxis que acontece en la "huelga general proletaria" y que asume la designación de "anarquista" pone en juego a los medios puros. Y si toda la teoría de la acción siempre ha estado movida por la relación "medios-fines" ¿cómo llamar a esta praxis que ha depuesto a la misma noción filosófico política de *praxis*? ¿Cómo denominar a esta praxis "sin fin" que acontece en un "tiempo fuera" que quiebra la dicotomía entre productividad e improductividad? La intifada –como la "huelga general proletaria– asoma aquí como parte de la pregunta filosófica que convoca a la "crítica" benjaminiana, ahí donde se escombra lo que llamamos una *vida activa.* Como medio puro, tal vida no se identifica con la fórmula clásica heredada por la filosofía política, según la cual, la praxis es concebida como una acción remitida a ser un medio para un fin (*poiesis*) o un fin en sí mismo (*praxis*)[18], sino que, como medio puro, la praxis podrá ser entendida a partir de la noción de *uso*[19]*.*

1.5.- Niobe, reina de Tebas e hija de Tántalo, fue consorte del rey Anfión con quien tuvo siete hijos varones y siete hijas mujeres. Sus hijos le prodigaron orgullo, al punto que, en una ceremonia en honor a Letona, madre de Apolo y Artemisa, se vanaglorió de su prole declarándose siete veces mas dichosa al punto de interrumpir los rituales a los que se había

17 PÉREZ LÓPEZ, Carlos. *La huelga general como problema filosófico. Walter Benjamin y Geroges Sorel.* Ed. Metales Pesados, Santiago de Chile, 2016, p. 143.
18 AGAMBEN, Giorgio. *Medios sin Fin. Notas sobre la política.* Ed. Pre-textos, Valencia, 2003.
19 AGAMBEN, Giorgio. *L´uso dei corpi.* Ed. Neri Pozza, Vicenza, 2014.

convocado. La *hybris* de Niobe no pasará en vano. Apolo y Artemisa fueron enviados a matar con sus arcos a sus hijos y luego a sus hijas. Anfión enfureció, pero fue muerto por una de las flechas.

Toda la familia aniquilada reposa frente a Niobe quien, llegada al monte Sigilo, quedó paralizada de dolor convirtiéndose en piedra: *"La arrogancia de Niobe conjura sobre sí la desventura, no porque ultraje el derecho, sino porque desafía al destino a una lucha en la cual este tiene que vencer, trayendo a luz un derecho, en todo caso, sólo en la victoria."*[20] Para Benjamin el mito de Niobe no relata simplemente la transgresión al derecho, sino la "lucha" de Niobe para con el destino en el que, finalmente, se "trae a luz un derecho". Al igual que Prometeo –dirá Benjamin– Niobe desafía al destino, para terminar sucumbiendo a él.

La masacre de las nióbidas, el despertar de la sangre que corrió por Tebas, no marca un sentido "destructivo" de tal violencia, sino la deriva culpabilizante de Niobe que "trae a luz un derecho". Como tal, lleva consigo la marca del destino:*"(…) que está en todos los casos en la base de la violencia de derecho (…)"*[21] El destino hace gravitar, trágicamente, la lucha de Niobe hacia su fatalidad, haciendo irremediable la sutura entre derecho y violencia. El derecho no será más que el paso segundo de la misma violencia mitica que perpetúa el destino en el seno de la nueva época. Como tal, "algo podrido" porta el derecho. Una violencia articulada bajo el signo del destino[22] y que, por tanto, no dejará de reproducir *ad infinitum* la duplicidad de la violencia con su efecto más original: la culpabilización sobre la vida. El origen de la culpa no yace para Benjamin en ninguna esencia, sea ésta de corte divino, natural o humano. Antes bien, tal culpa es un efecto originariamente político debido a la violencia mítica en la que el destino termina por suturar la relación violencia-derecho. La culpa será, pues, un mecanismo propiamente histórico-político que, articulado desde la violencia desencadenada como derecho, constituirá a la vida como "mera vida" (*bloss leben*).

Sin embargo, la eterna repetición de una vida encadenada a la inevitabilidad de una muerte –pétrea como Niobe- marca el fragor de la violencia mítica y la condición desde la que la pregunta acerca de otra violencia posible encuentra lugar. En efecto, más allá de la sangre y el ardor de la carne que se bate contra la muerte, yace una violencia propiamente redentora que desafía la duplicidad de la violencia puesto que no se reduce ni a la violencia instauradora

20 BENJAMIN, Walter. *op.cit.* p. 35.

21 *Idem.*

22 En las primeras líneas de su ensayo *Variaciones del destino* Antonia Birnbaum aclara el significado que tiene en Benjamin el término "destino": *"En Walter Benjamin el concepto de destino está asociado con el de culpa. La culpa inherente al destino nombra una vida condenada a la desdicha, encadenada a su propia pérdida, nunca es relativa a un incumplimiento moral. Por esto, en el destino, culpa y desdicha son casi idénticas. Y también por esto, la esfera del destino es estrictamente indiferente a la justicia." In*: BIRNBAUM, Antonia. *Variaciones del destino In.*: BENJAMIN, Walter. *op.cit.* p. 87.

de derecho cristalizada en la excepción soberana de un Schmitt, ni tampoco a la simple conservación formal del derecho tal como lo expresa la *Grundnörm* de Hans Kelsen. Más allá, Benjamin trata de dar vida a esa violencia propiamente "anarquista" cuya crudeza se desata como medio puro interrumpiendo así la eternidad mítica por la que la vida es capturada y reducida como "mera vida", por el destino: *"Tal como en todos los ámbitos al mito se opone Dios, así a la violencia mítica, la divina."*[23] Llega Dios a socavar al mito: *"Si la violencia mítica es instauradora de derecho* –explica Benjamin– *la divina es aniquiladora de derecho (**rechtsvernichtend**), si aquella establece límites, la segunda los aniquila ilimitadamente, si la mítica es culpabilizadora (**verschuldend**) y expiatoria (**sühnend**) a la vez, la divina es redentora (**entsühnend**), si aquella amenaza, esta golpea, si aquella es sangrienta, esta otra es letal de modo incruento."*[24] Benjamin ofrece otra imagen: frente a Niobe y su "mito", la banda de Koraj y su redención[25]. No hay más sangre, mas su efecto es aniquilador. Si la violencia mítica desgarra los gritos de la sangre al reducir la existencia a "mera vida" (*bloss leben*) –"portadora de la culpabilidad" encadenada al destino– la violencia divina golpea y es "letal de modo incruento". Matar sin sangre, deponer al derecho y jamás fundarlo o conservarlo, la violencia divina rompe con el destino y libera a la vida de su encadenamiento mítico. La violencia divina no está para fundar –digamos que no está "para" nada en especial– un nuevo derecho al modo del mito de Niobe, sino para impugnar a todo derecho en virtud de su aniquilación. Tal violencia –una que jamás alcanza la "presencia"– es el lugar en el que estalla la justicia. Sólo habrá justicia donde el orden mítico pueda ser socavado. La eterna caída, el extremo peso de una culpa que aplasta cuerpos contra la tierra y que no puede mas que repetirse incesante, ve el fin de sus días en menos de un instante.

1.6.- *"La violencia mítica es violencia sangrienta (que se ejerce) sobre la mera vida por causa de ella (misma), la pura violencia divina lo es sobre toda vida por causa del viviente. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta."*[26] –escribía Benjamin en *Para una crítica de la violencia.* ¿Qué puede significar esta diferencia entre "exigir" y "aceptar"? Si el término alemán que usa Benjamin proviene del verbo *nehmen* que designa tomar, acoger, aceptar[27], es porque el pasaje habría que leerlo bajo la clave de que: *"(…) tampoco los muertos estarán a salvo del*

[23] *Idem.* p. 37.
[24] *Idem.* p. 37.
[25] La rebelión de Koraj fue contra Moisés y Aarón como sumo sacerdote
[26] BENJAMIN, Walter. *Para una crítica de la violencia…* p. 37.
[27] Debo esta observación a Federico Rodríguez

enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer."[28] La "violencia mítica" pone en funcionamiento una verdadera industria de muerte; exige vidas infinitamente, sin jamás saciar su sed. Matanza obrera por aquí, crimen policial por allá, la muerte se dosifica en función de las estrategias de turno.

Como el rostro de Dios en la tradición judía, la violencia divina será en sí misma, invisible. Si bien Benjamin encuentra cierto "testimonio" en la tradición religiosa, su manifestación moderna adquiere formas diversas, no obstante, conservará el carácter de "incruenta, contundente, redentora". No lleva consigo "algo" que pudiera identificarse, mas bien, remitirá a una:*"(…) ausencia de toda instauración de derecho."*[29]. Su radicalidad será siempre desafiada, criticada, contenida por las fuerzas del orden. Al punto –dice Benjamin– que no dejará de ser acusada de ser una "violencia letal de unos contra otros". Sin embargo, plantea Benjamin:*"Esto no debe admitirse. Pues a la pregunta "¿me es lícito matar?, surge la respuesta inamovible, como mandamiento: "no matarás"."*[30] El carácter "letal" de esta singular violencia no reside en la posibilidad de ejercer el derecho de muerte, sino en su dimensión "incruenta" pues no produce ningún derramamiento de sangre.

Sin embargo, la clave de este pasaje, reside en la distinción propuesta por Benjamin entre la noción de "mandamiento" y la noción de "derecho". Tal diferencia marca el devenir de la "crítica" benjaminiana y su violencia. En efecto, el "mandamiento": *"(…) está antes del acto, como si Dios se "interpusiera" para que no acaezca"*[31]. A diferencia del "derecho" que sanciona un acto ya consumado –presuponiendo por tanto la ejecución del crimen- el "mandamiento" se sitúa "antes del acto" para prevenirlo. Vivir como si Dios se "interpusiera" para que el poder de muerte jamás pueda tener lugar, muestra la distancia que habría entre el "mandamiento" respecto del "derecho": si el primero yace "antes del acto", el segundo sanciona la conducta *après coup* en virtud de la coacción. El "mandamiento" –según Benjamin- funciona como una "pauta de acción" que, como tal, no sólo no sanciona actos, sino que tampoco puede ser obedecida "por temor al castigo". No penaliza ni tampoco obliga, pues no trae consigo la fuerza-de-ley ínsita a la dimensión soberana del poder, careciendo así de todo carácter normativo.

El derecho conservaría para sí el elemento mítico de una violencia que promueve la culpabilización de la existencia concebida como "mera vida" (*bloss leben*); el mandamiento, en

---

28 BENJAMIN, Walter. *Dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia.* Ed. Arcis-LOM, Santiago de Chile, S.A. p. 51.
29 BENJAMIN, Walter. *Para una crítica de la violencia…*p. 38.
30 *Idem.*
31 *Idem.*

cambio, remite a la invisible singularidad de lo que el ensayo de 1921 denomina "violencia divina". Como tal, no puede más que devenir "inaplicable" o constituir "inconmensurable" ante "el hecho consumado": *"No se sigue de él juicio alguno sobre éste"* –remata Benjamin. El "no matarás" del "mandamiento" mosaico no es coactivo como lo puede ser una norma jurídica, sino que es práctico en el sentido que constituye una "pauta para actuar". ¿Habría que entender en este registro su carácter afirmativo, el hecho de que pone en juego una vida ética –aquello que en otro momento se denominó "beatitud" o vida feliz para la que no tiene ningún sentido la coacción? Al no ser un "criterio del juicio" sino una "pauta para actuar" los mortales deben: *"(…) ajustar cuentas en su soledad, y que en casos terribles tiene que asumir la responsabilidad de prescindir de él. Así lo entendió también el judaísmo, que rechazó expresamente a la condena del homicidio en el caso de legítima defensa."*[32] Como si la verdadera responsabilidad se jugara en la esfera donde falta el derecho, ese "ajuste de cuentas en soledad" define el lugar del "mandamiento" aquí en cuestión. El "judaísmo" habría rechazado la "condena del homicidio" puesto que el ejercicio de matar, se habría dado bajo la figura –no jurídica- de la "legítima defensa". En tal situación, el "matar" no prorrumpe bajo la pregunta "jurídica" acerca de su "licitud" (que la inscribiría como un medio para un fin), sino en base a la situación concreta –la ética, podríamos decir- anudada en una "legítima defensa". En ella y, por ella, ¿sería posible matar? dado que el "mandamiento" mosaico que afirma "no matarás" está lejos de ser un "derecho" que exija obediencia.

Los enigmáticos pasajes del ensayo están dirigidos a discutir abiertamente contra el pacifismo de Kurt Hiller quien habría convertido al "no matarás" en un derecho y, por tanto, habría terminado por defender la posibilidad de conservar la existencia incluso como "mera vida" bajo el argumento de que siempre será mejor conservar la vida en cuanto "mera vida" a luchar y arriesgarse a la muerte. Benjamin rechaza enteramente dicho razonamiento. Porque al interpretar el "no matarás" del "mandamiento" en la forma jurídica del derecho, hace que la fórmula mosaica se inunde de culpabilización y, a pesar de su oposición al derecho soberano a matar, Hiller fortalezca al propio derecho en el instante en que habría que interrumpirle. Si el "no matarás" había surgido como un resto del derecho (una "pauta de acción") en el argumento de Hiller, éste último termina devorado por el propio derecho reduciendo, otra vez, a la existencia a una "mera vida". Para Benjamin, tal existencia resulta "innoble" en cuanto se escombra portadora de "culpabilidad". Contra el pacifismo abstracto que defiende la existencia como "mera vida" antes que su muerte en batalla, Benjamin afirma la "existencia

[32] *Idem.*

justa" (esa "responsabilidad" sin derecho), irreductible al "destino" que no deja de pudrir internamente al "derecho" y perpetuar así el reino de la violencia mítica.

Si la violencia mítica "exige" el sacrificio es porque promueve un reclutamiento mortal instalado en el militarismo y las diversas formas en las que funciona el capital. Sin embargo, la violencia divina lo "acepta" porque, impregnada con la voz de sus muertos, ha dejado de lado al derecho y, derivada del mandamiento, ha asumido lo "terrible" de las circunstancias pueden plantear a un hombre o a una comunidad, en las que, incluso, se puede llegar a "prescindir de él". Los muertos son la justicia misma, la condición de toda responsabilidad que pretende estar exenta de algún derecho.

A diferencia de la violencia mítica que puede llegar a matar gracias a la capacidad de suspender el derecho y, por tanto, de extender el derecho en la forma de su excepción, la violencia divina rompe definitivamente con el derecho y su lógica culpabilizante. En el primer caso, se "exige" el sacrificio pues los hombres han de morir por la patria, son obligados a marchar contra el enemigo; en el segundo, se trata de "aceptar" a los muertos caídos en combate que ningún derecho puede redimir. Los muertos caídos no instauran ni conservan nada. Tan sólo abren el umbral de justicia, la fisura por la que puede irrumpir el mesías y salvar a los muertos de sus "enemigos".

Iytihad. Alguna vez, fue el filósofo cordobés Averroes quien, enfrentado a los teólogos de su tiempo, trazó los contornos de un "uso público de la razón" en la forma condicionada por la jurisprudencia islámica de su tiempo, la *iytihad* (o esfuerzo de interpretación personal)[33]. Para Averroes, los teólogos han de tener estricta prohibición de penetrar en la esfera pública, puesto que su presencia conducía a la comunidad al sectarismo y su consecuente *fitna* (guerra civil intra musulmana). Sus lecturas del Qurán confundían al pueblo y le privaban de la felicidad. Por eso, según Averroes, la fe y la razón, la revelación y la filosofía pueden convivir en paz, exhibiendo su ser "hermanas de leche" de una misma verdad sólo en la medida que los teólogos son expulsados de la esfera pública. Necesitamos de la *sharia* –dirá Averroes– en la medida que configura un conjunto simple de prescripciones orientadas a dar al pueblo la felicidad en la tierra, pero no la necesitamos con la mediación teológica. Los teólogos capturan el Qurán y juegan con el nombre de Dios, la filosofía deberá enfrentarse a ellos en actitud crítica (*iytihad*) para restituir el carácter popular del Qurán y de Dios. La filosofía libera a Dios de la captura teológica, dispersa los fantasmas de la *fitna* y restituye la *sharía* a su uso

[33] Averroes *Tratado decisivo.*

enteramente común. Podríamos decir que la crítica (*iytihad*) averroísta a la teología es un gesto de violencia divina, en el sentido benjaminiano, en cuanto libera a los medios puros de su captura soberana. Quizás, no estemos del todo alejados al decir que Benjamin sigue la vía abierta por los *falasifa* en su lectura de la violencia mítica y la crítica a su economía de la culpabilización. Desde Al Farabi a Averroes y desde Spinoza a Marx el pensamiento se ha obstinado a indagar sobre este problema, intentando restituir, por diversas vías, el otrora problema aristotélico de la "felicidad en la tierra" gracias a una crítica intempestiva del presente[34]. El coraje del pensamiento no descansa. Sigue trabajando a pesar de los conjuros que recibe. Su sobrevida no yace en los grandes títulos, sino en las maldiciones de las que es objeto. No es más que intermitencia que, sin embargo, permanece en las huellas recorridas de otras formas, en otros sitios, por otros cuerpos.

Política menor. En *La huelga general como problema filosófico,* Carlos Pérez López plantea una decisiva reflexión en torno a la relación de Benjamin y el sacrificio. Después de discutir con el planteamiento de Carlo Salzani que problematiza la conceptualización soreliana y benjaminiana en torno a la "acción moral", Pérez plantea una tesis clave para nuestra indagación: la divergencia entre Benjamin y Sorel puede advertirse a partir de la figura del mártir: *"En un fragmento* –escribe Pérez– *de sus escritos de los años 1920, Benjamin sostiene que el mártir no puede ser pensado como un sujeto político, sino solamente como un sujeto religioso. Este solo principio* –plantea Pérez– *parece generar una distancia abismal respecto a Sorel, para quien el mártir tiene un valor moral indispensable en la transformación histórica de las condiciones políticas del presente, en su vínculo inseparable con el mito que lo anima."*[35] Según la lectura de Pérez la divergencia entre Sorel y Benjamin puede ubicarse a partir de la figura del mártir que para el primero constituye una figura política fundamental, mientras que para el segundo tan sólo tendría el estatuto de ser un "sujeto religioso" –según un fragmento de 1920 y no en *Para una crítica de la violencia*. A diferencia de Sorel, el fragmento de Benjamin citado por Pérez, es leído como un: *"(…) modo de desenganchar, en el terreno mismo del conflicto histórico y político, la moralidad del sacrificio guerrero."*[36] Pero la lúcida lectura de Pérez, me parece que oblitera algo clave: una cosa es la "violencia mítica" que "exige" sacrificios a la que, perfectamente podría responder la figura del mártir en Sorel en cuanto

34 STOLZE, Ted. *Beatitude. Marx, Aristotle, Averroes, Spinoza. In*: Continental Journal of Thought and Theory, a Journal of intellectual freedom. Vol 1, Issue 4: 150 Years of Capital. 527-565, ISSN: 2463–333x, pp. 527-565.

35 PÉREZ LÓPEZ, Carlos. *La huelga general como problema filosófico. Walter Benjamin y Georges Sorel.* op.cit. p. 119.

36 *Idem.*

"sujeto político" (dado que este último sólo tiene una noción de "huelga general" sin violencia divina) y con la que Benjamin perfectamente podría tener una discrepancia fundamental; pero otra cosa es la situación de la violencia divina que, según Benjamin, "acepta" cargar con los muertos que han caído en batalla. ¿Por qué no podemos pensar ahí la figura del *mártir como "débil" sujeto ético y político?* Es claro que no se trata de aquél que enarbola el "sacrificio guerrero" pues su órbita no es la violencia mítica, sino la "débil fuerza" mesiánica de la violencia divina. Y, al no tratarse ni de sacrificio ni de guerra, sino de martirio y de lucha política, nos parece que la figura del mártir no debería ser descartada del todo al interior del registro benjaminiano. En este sentido, el mártir no sólo constituiría una figura "religiosa" sino también, uno de los pivotes decisivos para pensar una *política menor*.

2.- Mitología de la revuelta.

2.1.- *"Este libro no es una historia del movimiento y de la insurrección espartaquista."* –escribe Furio Jesi al iniciar los intensos párrafos de *Spartakus. Simbología de la Revuelta.* No es un libro escrito bajo el registro historiográfico, pero usa la historia como quien afila los cuchillos para asaltar el palacio de invierno. No obstante, el propio título inscribe el nombre del célebre movimiento alemán (la "Liga espartaquista" a la que perteneció Rosa Luxemburgo) cuyas páginas analizará con lujo de detalles, Jesi no pretende más que la comprensión del fenómeno específico de la revuelta, no los hechos historiográficamente datables de la misma. En efecto, para afrontar la problemática de la revuelta, el joven egiptólogo que, con este libro marcaría su distancia respecto del trabajo de Karl Kerènyi, otrora su maestro- precisa su cometido en el propio título de su libro: *Spartakus* es un símbolo que condensa tres tiempos históricos en uno: el primero, la referencia al personaje que se libera de la esclavitud; el segundo al movimiento político liderado por Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo en el Berlín de 1919 y; el tercero, la situación de Mayo de 1968 que, de algún modo, reverbera en las condiciones de producción del singular escrito (Jesi escribió este texto entre 1968 y 1969). La condensación de los tiempos en un manuscrito, el cruce de fuerzas heterogéneas, son convocadas para penetrar en una dimensión al que ni la teoría política ni la mitología habían abordado del todo: el fenómeno de la revuelta. Fenómeno que Jesi contemplará a la luz del caso alemán proveído por la "Liga Espartaquista" como su paradigma.

¿Qué es la revuelta? ¿qué la revolución?: *"Usamos la palabra **revuelta** para designar un movimiento insurreccional diferente de la revolución* –escribe Jesi. *La diferencia entre revuelta y revolución no debe buscarse en los fines de una y otra; una y otra pueden tener el mismo*

objetivo: tomar el poder. Lo que mayormente distingue a la revuelta de la revolución es en cambio una diferente experiencia del tiempo."[37] El criterio por el que Jesi distingue la revuelta de la revolución será una diferente "experiencia del tiempo". Como para Benjamin los fines de la violencia no pueden convertirse en criterio para una tal "crítica", para Jesi, una "crítica" de la revuelta necesariamente ha de desechar el criterio que la circunscribe alrededor de los fines a cumplir para proyectarla en función de una singular "experiencia del tiempo": *"Toda* ***revuelta*** –escribe Jesi– *puede describirse sin embargo como una suspensión del tiempo histórico. La mayor parte de aquellos que participan en una revuelta eligen comprometer su propia individualidad en una acción cuyas consecuencias no conocen ni pueden prever."*[38] Al suspender el tiempo histórico, la revuelta corta con cualquier *télos* al que pudiera asociársele. Quienes participan en ella arrastran a su propia "individualidad" a una acción "cuyas consecuencias no conocen ni pueden prever". La experiencia del tiempo resulta anómala respecto del tiempo histórico. Si este último se mueve en base a la exactitud de un "causalismo" capaz de prever los medios para un fin, "una diferente experiencia de tiempo" implica la imposibilidad de tal prevención. No habrá medios ni fines, no habrá "causalismo" posible al que aferrar los pasos de la acción: *"La revuelta es, en lo profundo, la más vistosa forma autolesiva de sacrificio humano. Al mismo tiempo* –plantea Jesi– *y aquí el sacrificio humano adquiere su forma más alta, la revuelta es un instante de fulgurante conocimiento."*[39] Una cita como ésta demanda nuestra atención: ante todo, porque Jesi vincula directamente sacrificio a conocimiento. Si la revuelta resulta ser la "más vistosa forma autolesiva de sacrificio humano" entonces constituye un "instante de fulgurante conocimiento". Habremos de reparar que, para Jesi, la existencia del sacrificio marca precisamente el carácter excesivo de la revuelta, su imposibilidad para calcular los pasos de la acción. Habrá sacrificio sólo en la medida que la experiencia del tiempo es desgarrada respecto de sí misma.

Pero por "sacrificio" Jesi entiende exactamente el sentido opuesto al que nosotros hemos planteado. Para él "sacrificio" designa esa experiencia de arrojo total que, en nuestra perspectiva, hemos caracterizado bajo el término "mártir". En este sentido, diremos que la revuelta sería la experiencia misma del martirio, un lanzarse de la multitud contra el poder establecido, sin mirar las consecuencias que ello pudiera tener. Sin embargo, plantea Jesi, tal experiencia no será sino una forma singular de conocimiento en la que la multitud desata sus epifanías. Lejos de los saberes universitarios y sus formas catedralicias de conocimiento, Jesi

---

37 JESI, Furio. *Spartakus. Simbología de la revuelta.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2014. Trad.: María Tereza D'Mezza. p. 63.

38 *Idem.* p. 70.

39 *Idem.* p. 104.

concibe este último como un "instante de cognoscibilidad" (Benjamin) en el que se pondrá en juego la relación entre el mito y la historia. Tal relación Jesi la denominará bajo la "descalificada" palabra de "propaganda".

2.2.- *"Propaganda es una palabra muy descalificada casi sinónimo de mentira. Y, sin embargo, su suerte se asimila mucho a la de la palabra mito que hoy goza de óptima prensa en el mundo burgués. Cuando se pronunció en el mundo griego, la palabra mito tuvo una resonancia de verdad superior a la de cualquier otra imagen de lo real. "Mito" era historia verdadera, más verdadera que los acontecimientos del presente (…) Esto era posible porque la experiencia de la realidad era, precisamente, en primer lugar, mítica, basada en imágenes y epifanías ancestrales. Pero también la propaganda –en los momentos de mayor fervor político, cuando el compromiso político ha condicionado la autenticidad de la experiencia de la vida– ha sido la definición por excelencia de la verdad."*[40] El mito no puede confundirse con la ilusión. Antes bien, "mito" designa "historia verdadera" en la medida que la realidad era "mítica" pues estaba "basada en imágenes y epifanías ancestrales"-plantea Jesi.

Mito designa, entonces, una experiencia de la verdad ("historia verdadera" –dice Jesi) que habrá de ser más real que los fenómenos atribuidos a la propia realidad. Mas bien: la realidad no encuentra otra materialidad que las de "imágenes y epifanías ancestrales", exactamente como ocurre en el dia de hoy cuando, en los momentos de alto "fervor político", irrumpe la fuerza de la propaganda. Mito y propaganda no serán, pues, para Jesi dos lugares antinómicos en el que, el primero expresaría una experiencia auténtica y el segundo una propiamente falsa; mas bien, constituirán la misma realidad "mítica" que, de diversas formas –plantea Jesi-, en la actualidad habría sido entrevista por la literatura burguesa. Sin embargo hay algo decisivo respecto de la propaganda, y es que la referencia jesiana subraya al trabajo de propaganda no en el contexto normal de la "simbología capitalista", sino mas bien, "en momentos de mayor fervor político" en donde el "compromiso político" define al carácter auténtico de tal experiencia.

Se trata de la puesta en acción de la "autenticidad de la experiencia" y no de lo que podríamos llamar, una "experiencia auténtica". Podríamos decir que si la primera signa al movimiento revolucionario, la segunda responde mas bien a la violencia reaccionaria. Para Jesi, la "propaganda genuina" sería precisamente aquella capaz de romper con la simbología capitalista, en la que no se busca una "experiencia auténtica" escondida en un pasado remoto

[40] *Idem.* p. 50.

al que debiéramos ajustar nuestro presente, sino a la "autenticidad de la experiencia de la vida" en la que un pasado irrumpe en el presente y el mito se torna historia. Y para Jesi, si existe alguna escena en la que esta forma de "propaganda" funcionó de manera "genuina", sin las deformaciones que pretenden anudar al mito a las formas culpables ("pseudomitos", le llama Jesi) característica de la simbología capitalista, sería la que habría tenido lugar en la revuelta alemana protagonizada por la Liga Espartaquista del año 1919.

Es preciso detenernos en la diferencia jesiana entre "propaganda genuina" y "simbología capitalista" o, entre "mito auténtico" y "falso mito" porque ella nos reenvía al punto de inflexión que Jesi tendrá para con su otrora maestro, Karl Kerényi. En efecto, en un ensayo titulado *Del mito genuino al mito tecnificado* Kerènyi establecía la diferencia entre mito auténtico y mito tecnificado en la que el primero se remitía a una verdad definitivamente perdida y sólo experimentada por los antiguos y el segundo a una instrumentalización "política" que tendría lugar en la actualidad[41]. La conclusión de Kerènyi es que no se trata de condenar al mito, sino al hombre que no logra escuchar la verdad de antaño y que, por tanto, se traduce en un verdadero problema moral: curar al hombre, mejorarle para que pueda escuchar la verdad mítica[42]. Así, en la perspectiva de Kerènyi las imágenes y figuras que hoy parecen sugestionar a la multitud, en rigor, no constituyen más que "falsificaciones" del mito propiciadas por las ideologías en lucha que, como tales, profundizan la crisis del hombre impidiéndole escuchar la verdad[43].

En 1964 Kerènyi le envía a Jesi su texto y, según Cavalletti: *"Puede considerarse que desde ese momento toda la reflexión de Jesi se convierte en una elaboración crítica y una radicalización, profunda y al mismo tiempo irónica, de la distinción entre el mito genuino y el mito tecnificado."*[44] Es aquí cuando la relación entre Kerènyi y Jesi llega a su fin: el humanista burgués y el izquierdista radical toparán justamente en relación a esta distinción que, según Jesi, explicitará las "divergencias ante todo políticas" que mantiene con quien fuera su

41 CAVALLETTI, Andrea. *Prefacio.* En: Furio Jesi *Spartakus. Simbología de la revuelta. op.cit.*

42 No está demás recordar en este lugar, la influencia que tuvo el teórico Karl Kerényi en la formación de Jesi. Para el teórico húngaro, el mito constituye una forma inmediata de conocimiento capaz de "expresarse a sí mismo" sin ninguna explicación. En *Introducción a la esencia de la mitología*[42] Kerényi plantea cuatro características del mito que, tendrán una cierta reverberación polémica en Jesi: en primer lugar, el mito carece de explicación puesto que él mismo expresa la verdad inmediatamente; en segundo lugar, siempre "fundamenta" contestando la pregunta "¿de donde?"; en tercer lugar, su acontecer sucede siempre en una "era primitiva e intemporal" puesto que está signado por un pasado absolutamente imperecedero del cual puede decirse que es el origen de todo lo que hay. En: KERENYI, Karl. *Introducción a la esencia de la mitología* En: C.G. Jung, Karl Kerenyi *Introducción a la esencia de la mitología* Ed. Siruela, Anzos, 2012, pp. 15-42.

43 CAVALLETTI, Andrea. *Prefacio op.cit.*

44 *Idem.* p. 11.

maestro[45]. Y *Spartakus* –escrito en el fragor de las barricadas de París- constituirá la respuesta propiamente "política" a Kerènyi: para Jesi, se trata de unir mito y revuelta, mostrando que en ella, el mito acontece con toda la furia de su verdad. Más aún: Kerènyi había citado en su ensayo al monje budista que se prendía fuego frente a la invasión norteamericana a Vietnam leyendo tal escena como la "tecnificación" misma del mito. Y precisamente Jesi citará la misma escena ofreciendo un sentido exactamente inverso: tal inmolación será expresión de la "propaganda genuina", esto es, aquella en que tiene lugar la verdad del mito. Por eso, para Jesi, sólo habrá "mito genuino" o "propaganda genuina" no en los maestros solitarios impregnados de espiritualidad, sino precisamente en una comunidad que se libera del orden establecido: *"La propaganda genuina* –comenta Cavalletti- *es un modo de decir la verdad."*[46].Si mito y revuelta van de la mano es, sobre todo, porque sólo en el mito se asentará el momento fulmíneo de la revuelta: el mito genuino será aquél que se arraiga en la potencia de una comunidad liberada, el falso será el que nutre a la "simbología capitalista" y sus concatenaciones culpabilizantes (que, como veíamos, en Benjamin aparece bajo la forma del "destino").

En cuanto singular "modo de decir la verdad", la propaganda genuina estalla en lo que Jesi denomina epifanías míticas:*"Las epifanías míticas* –dice Jesi- *no son repeticiones al filo de la memoria o según las leyes de una historia cíclica de un precedente antiguo. Son mas bien intereferencias de la verdad extra-temporal en la existencia de quien se cree involucrado en el tiempo de la historia. Es uno solo el instante de la verdad: su epifanía siempre es la primera y la única, pues contrae el tiempo histórico en la realidad de los primordios"*[47] La "epifanía" desenvuelta como "propaganda genuina" sería expresión de una comunidad cuya producción imaginal será siempre "la primera y la única" en cuanto su singularidad se fragua como una "interferencia" al ciclo de la historia en la que, al modo de un rayo proveniente de los dioses o una voz que clama desde los antepasados, irrumpirá como una "verdad extra-temporal" al interior del tiempo histórico. Como "propaganda genuina", el mito no es para Jesi una verdad alojada en un pasado historiográficamete datable que habría rastrear en la cronología de los hechos, sino un gesto actualizado en la contingencia adquiriendo así, una nueva cognoscibilidad. "Propaganda genuina" o "mito" designan una experiencia de interrupción del *continuum* histórico, en la que la infinitud de un tiempo inmemorial al que pertenece el mito se cruza con la finitud propiamente histórica. De esta forma, para Jesi, propaganda genuina y

45 Citado en *Idem,* p. 12.
46 *Idem.* p. 20.
47 JESI, Furio. *Spartakus. Simbología de la revuelta…* p. 42.

mito no son sino dos términos para designar a un excedente que inviste a la acción política cuando, en el "instante de la verdad", carga de epifanías al presente.

2.3.- En 1919 una sección extrema de la izquierda alemana se escinde del Partido Socialdemócrata: *"(…) valiéndose de técnicas propagandísticas provenientes de la revalorización –o mas bien, de la renovada experiencia- de los mitos: mitos en los que se confiaba como en reservas eternas, latentes en el interior de los hombres, para alcanzar la autoconciencia y para potenciar la lucha contra el sistema capitalista."*[48] *Spartakusbund* –dice Jesi- muestra tal confianza en los mitos como "reservas eternas" como cuando el "nombre e imagen del antiguo jefe de la insurrección de esclavos" es transfigurado en el seno de la luchas del presente. Ya el propio nombre "Liga Espartaquista" es la cristalización de una voluntad política –dirá Jesi– que hará *uso* del tiempo histórico para hacerla coincidir con el tiempo "inmóvil del mito". Para Jesi se trata, por tanto, del uso de ciertas "reservas eternas" con la que cuentan los oprimidos, un conjunto de mitos que yacen inmóviles, eternos, dispuestos en un tiempo pretérito que sólo un uso determinado y contingente del tiempo histórico puede actualizar. Es aquí donde aparece un asunto que anunciábamos mas arriba y que atravesará al texto de Jesi de principio a final: el problema –mítico- del sacrificio.

En efecto, la muerte de Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo; como se sabe, una muerte evitable desde todo punto de vista, ha sido históricamente considerada un "error". Sin embargo, Jesi da su propia versión: que Luxemburgo haya permanecido en el lugar a sabiendas que corría peligro durante los acontecimientos de la revuelta espartaquista de 1919 y que, finalmente, el enemigo haya terminado por darle muerte muestra, según el egiptólogo, la imposibilidad, en Luxemburgo, de separar revuelta de revolución, de distinguir la suspensión del tiempo histórico y su reanudación: *"(…) disociarse del comportamiento (si bien considerado erróneo) de sus compañeros de clase en el momento en que estos iban al encuentro de la muerte, en el momento en que separarse de ellos significaba evitar la muerte, y hacerlo después de haber considerado inoportuna de principio a fin la revuelta, significaba reconocer la fractura entre revolución y revuelta. Por más hostil que fuera la revuelta, Rosa Luxemburgo no aceptaba y no aceptó considerarla totalmente distinta de la revolución."*[49] La interpretación de Jesi acerca de Luxemburgo no es "psicológica", pues no intenta explicar su actitud apelando a ciertos rasgos de su personalidad, ni tampoco apela a la mirada

48 *Idem.* p. 54.
49 *Idem.* p. 109.

extremadamente "racional" que insistirá en que su actitud terminó siendo nada más que un "error".

Antes bien, para Jesi, se trata de leer la actitud de Luxemburgo desde un punto de vista político (por tanto "mítico"). Como tal, y a pesar que Luxemburgo había estado en contra del levantamiento, ella no podía "disociarse" de él, pues, de hacerlo, habría justificado la diferencia entre revuelta y revolución, posición a la que la propia Luxemburgo no adhería. De esta forma, aceptará el sacrificio, arrojándose a la muerte para mantener vivo el nexo entre ambos momentos de la insurrección: como el monje vietnamita que se inmola, Luxemburgo –ella como fuerza que expresa la revolución y sus compañeros de clases como aquellos que pulsan por la revuelta- se convierte en "propaganda genuina" en función de mantener inescindibles revuelta de revolución. Para ella, la revolución implicaba, a su vez, la revuelta. Dos movimientos que no podían desconectarse, que no debían escindirse si se pretendía el triunfo final del proletariado sobre la tierra.

Sin embargo, en el desarrollo de *Spartakus*, Luxemburgo funciona como una contra-imagen al singular ensayo. Porque, a diferencia de Luxemburgo, Jesi sostendrá la tesis exactamente contraria: entre la revuelta y la revolución se juega un irreductible definidos por dos diferentes experiencias de tiempo. La revuelta implica una "suspensión del tiempo histórico", la revolución su plena restitución. Como dirá mas adelante: la revuelta se ocupa del "pasado mañana", la revolución se enfrenta al hoy o al mañana, en el entendido que el "pasado mañana" remite a una tiempo extático (característico del mito) y el hoy o el mañana al tiempo cronológico. De ahí la dimensión utópica de la primera y el carácter técnico de la segunda, la *an-economía* de la primera, y el carácter *oikonómico* de la segunda.

Más, Jesi pregunta: "es licito darse muerte"? Según el egiptólogo, en la medida que Luxemburgo no puede escindir las dos experiencias de tiempo, goza de una paradójica "distancia" frente a la situación, a diferencia de sus compañeros que yacen arrojados a la tensión de la revuelta de manera enteramente "miopes". Y, por esa razón, el sacrificio de Luxemburgo –concluye Jesi- expresa el momento de su máxima lucidez: *"En términos mas banales pero más superficiales e imprecisos, podríamos decir que su imposibilidad de separar por completo revuelta y revolución la involucraba voluntaria o involuntariamente en la "psicosis de la revuelta""*[50] La más aguda intelectual de su tiempo, habría terminado devorada por la revuelta que ella no apoyó. Y lo habría hecho porque, a pesar de su lucidez (el no apoyo a la revuelta), terminó apareciendo frente a los militares, socialdemócratas y capitalistas (la tríada

50 *Idem.* p. 111.

del poder) como el más absoluto "enemigo demoniaco", la epifanía mítica a la que todas las fuerzas reaccionarias intentaban conjurar. Según Jesi, la "visión ético-política" superior de Luxemburgo que no separaba revuelta de revolución la hacía: *"(...) más suceptible a la fulguración de conocimiento implícita en la revuelta (...)"* porque sólo aceptando la unidad entre revuelta y revolución, Luxemburgo podía aceptar a la primera hasta sus últimas consecuencias. Sólo en el estruendo de la revuelta, la posición de Luxemburgo, se presenta como la más "distante" y, a la vez, la que no podía terminar sino como la más "miope", por así decir. El 15 de enero de 1919 Rosa Luxemburgo y Karl Liebnknecht fueron asesinados por los Cuerpos Francos y, con ello, el sacrificio –plantea Jesi– *habría tenido una salida* en el arrojo del "yo" a la destrucción inmanente de la revuelta, volviéndose verdaderas epifanías.

2.4.- ¿Es lícito hacerse matar? –pregunta Jesi. Cuando se ha suspendido el tiempo histórico y una revuelta abraza el candor de todos los vivos: *"(...) la mitología de la lucha de clases adquirió entre sus historias verdaderas un "precedente" ejemplar (...)"*[51]Junto a Liebknecht, Luxemburgo alcanza la inmortalidad, alimentando así a los propios sublevados. Como "precedente ejemplar" trae la fuerza de una singularidad de la cual goza toda epifanía. Si bien Jesi usa el término "sacrificio", quizás, debamos escuchar al martirio como una ética que habita en los bajos fondos de la historia. No se trataría de una vida llevada al cadalso de la muerte para instaurar o conservar un orden determinado, tal como ocurre en el sacrificio, sino de la apuesta por un excedente de vida en el que el arrojo de los espartaquistas, traza la contextura del martirio en el que se jugará la "propaganda genuina": *"Nosotros estamos perfectamente dispuestos a considerar la muerte de Liebknecht y Luxemburgo un error desde el punto de vista de la más racional estrategia política; pero debemos distinguir las razones de su elección de muerte de un "mal comprendido sentimiento del honor" que fue señalado por algunos historiadores inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial. No se trató en absoluto de un "mal comprendido sentimiento del honor", sino de la voluntad de usar la propaganda –tan similar hoy a la mentira– en su significado más genuino: en el mismo significado, permítaseme la digresión de tiempo y lugar, en el que en Vietnam se eligió el suicidio con fuego como símbolo de reacción contra la invasión estadounidense."*[52] En una apuesta que intenta ir más allá de las razones objetivas y subjetivas, aquellas que inscriben la muerte de Luexemburgo desde el punto de vista de la "más racional estrategia política", y aquellas que la leen desde "un mal comprendido sentimiento del honor", Jesi irrumpe en la esfera propia

51 *Idem.* p. 116.
52 *Idem*. p. 56.

mente mítica (que es racional e irracional a la vez) para pensar lamuerte de Luxemburgo como un *uso de la propaganda genuina*.

La muerte de Luxemburgo no instaura ni conserva nada. Mas bien, enciende la llama de la insurrección, suspende el tiempo histórico y nutre a los sublevados de la propaganda capaz de desmitologizar los "falsos mitos" apegados al señorío del capital: *"Jugarse la propia persona* –anota Jesi– *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. De este modo, la propaganda fue manifestación de la verdad o, al menos, de esa verdad en la que creían las víctimas de su epifanía."*[53] El arrojo de la revuelta el "jugarse la propia persona" hacia la incalculable intensidad de la insurrección, implica "tender el nexo", abrir una intersección, entre el mito y la propaganda política, entre la eternidad de un tiempo inmóvil y la contingencia de la historia.

Luxemburgo y Liebknecht en 1919, el monje vietnamita en los años 60 o Mohamed Bouazizi en el Túnez de finales del año 2010 –transfiguraciones del martirio, según vimos- adquieren su fuerza en cuanto pudieron ligar al pasado mítico con el presente histórico, volcar la fuerza de los "primordios" al veloz acontecer de los sucesos históricos. El "nexo" abierto por la revuelta subrayado, hace de quien muere, un verdadero *dispositivo de desmitologización* que, deviene símbolo, epifanía de una lucha ininterrumpida contra los "falsos mitos" prodigados por la simbología capitalista.

2.5.- *"La letal fuerza de fascinación ejercida por los símbolos del poder capitalista* –escribe Jesi– *perdura incluso cuando ya no se trata siquiera de conquistarlos: queda, en efecto, la certeza de que esos símbolos de algún modo son –aunque horrible y culpable– un "culmen", una epifanía de potencia, y de que por lo tanto se les debe contraponer una epifanía de virtud para adquirir la misma potencia."*[54] La distinción clave planteada por Jesi es entre "desmitificación" y "desmitologización". Lejos de depositar la confianza en la razón como una instancia de contraposición simple a la "fascinación ejercida por los símbolos del poder capitalista", para Jesi el núcleo del enfrentamiento ha de darse entre epifanías. En efecto, la simbología capitalista lleva consigo una captura de la epifanía, el punto en que ésta alcanza su punto más alto pero en versión "horrible y culpable" que abastece al orden que debería haber destruido. Como tal, la revuelta se apronta a desafiar tal simbología enfrentándola con una "epifanía de la

53 *Idem.* pp. 56-57.
54 *Idem*.

virtud" en la que la figura del héroe caído en combate –aquél que ha sido sacrificado, tal como sucedió con el monje vietnamita o con Luxemburgo– puede resultar eficaz. Epifanía contra epifanías, a la fascinación capitalista no se la puede enfrentar sino dentro de la propia mitología que ésta pretende poner en juego "falsa" y "culposamente".

La desmitologización, pues, se entiende, entonces, como el desgarro que se abre en la lucha por el uso de epifanías: *"Hemos dicho "desmitologización" y no "desmitificación". También la experiencia humana de la clase explotada corresponde fatalmente a la epifanía de determinadas imágenes míticas. No se trata de intentar, en vano, suprimirlas, sino mas bien de actuar críticamente en el transcurso de la maduración de la conciencia de clase para liberar a los explotados del poder de fascinación que ejercen los mitos peculiares de los explotadores, que son, si, falsos mitos, mitos no genuinos para los explotados, pero que ejercen el peligroso poder de símbolos eficaces."*[55] Como hemos visto, la clase explotadora introduce pseudomitos. Pero su falsedad no reside en su carácter mítico, sino precisamente en constituirse en "falsos mitos" para los explotados.

El proceso de desmitologización implica la posibilidad de "liberar a los explotados del poder de fascinación que ejercen los mitos peculiares de los explotadores". En efecto, desmitologizar no es "desmitificar" precisamente porque no se trata, en vano, de "suprimir" las "imágenes míticas" para situar el clivaje burgués razón-mito. Mas bien, todo consiste en una doble operación: por un lado, en mostrar que los mitos de la clase explotadora son "mitos no genuinos" pues nada dicen ni tienen que ver con la situación de los explotados; por otro, resulta fundamental impedir –dirá Jesi– *"(…) que los mitos genuinos de la clase explotada den origen a un sistema mitológico en el cual se apoye la estrategia de las organizaciones políticas."*[56] Este segundo punto es igualmente clave: para Jesi los mitos no pueden congelarse en un sistema, puesto que tal operación implica replicar al "adversario" que se pretende combatir.

Al contrario, para Jesi será necesario que los "mitos genuinos" sean una realidad colectiva, constituyan un lenguaje común, pero nunca el basamento de una eventual estrategia de lucha que replique miméticamente las estrategias y organizaciones de los explotadores. "Desmitologizar" será, en cierto modo, crear. Si por tal, asumimos la figura del "arca de Noé" interpretada por Said, en la que jamás algo es creado desde la nada, sino siempre a la luz de ciertos materiales del pasado que, en este caso, serán los mitos que, en la eternidad del tiempo, esperan para su redención histórica.

55 *Idem.* p. 94.
56 *Idem.*

"Desmitologizar" será, en cierto sentido, crear si por tal, entendemos la composición mítica a la luz de la "autenticidad de la experiencia de la vida" de los explotados y no de una "experiencia auténtica" prodigada por los explotadores. Si el término "mito" designa más el estallido de una *an-economía* que el minucioso trabajo implicado en una estrategia, la "desmitologización" subraya el trabajo crítico (teórico y práctico) concernido en la invención de nuevas formas –y no de imitar- en el seno de una batalla ininterrumpida contra la clase explotadora.

¿Es lícito hacerse matar?- preguntaba Jesi. Si el "mito" no designa en Jesi una entidad sustancial, sino imaginal, tal pregunta no se anuda a una problemática jurídico-moral sino lisa y llanamente a un acontecimiento mítico. La "licitud" del "hacerse matar" pasa por concebir una forma de sacrificio diferente de aquella que abastece a la "simbología capitalista". La revuelta entiende que tal "simbología" –que reconduce a la vitalodad del mito a la dimensión de la culpa- ha de naufragar si se multiplica el proceso de desmitologización. Toda revuelta no es más que un trabajo de desmitologización, puesta a punto de nuevas epifanías míticas para no sucumbir a la simbología capitalista y sus tediosas cadenas de culpa.

A diferencia de la creencia socialdemócrata, según la cual, existiría la posibilidad de erigir una razón supuestamente "objetiva" y "universal" que, premunida de un progreso, escape a la mitología, para Jesi la mitología resulta inescapable, aunque siempre dentro de la posibilidad que brinda la "actitud crítica" que permite ejercer un permanente trabajo de desmitologización en su doble aspecto, el de liberar a los mitos de su captura opresora y, de impedir replicar las lógicas opresoras en las organizaciones políticas que deberían fomentar su destrucción. Porque si la socialdemocracia apuesta por la "desmitificación" operando en base al ilusorio clivaje mito-razón es porque debe aliarse con los "militares" y/o "capitalistas" de turno; la revuelta –incomprensible para cualquier mentalidad socialdemócrata- siempre acecha con la desmitologización como aquél proceso creador que, por serlo, destruye los "falsos mitos". En otros términos, la desmitologización apunta a la restitución de las epifanías míticas de la clase explotada, tal como aparece en la expresión poética, en la dramaturgia y otras formas, mas no en el "realismo socialista" que, para Jesi, no será más que la perpetuación del formalismo burgués en lo que éste tuvo de eficaz en la nueva sociedad "bolchevique" después de la Revolución de Octubre. En otras palabras, la desmitologización consiste en la restitución del carácter común de las "epifanías míticas", más allá de la captura fomentada por la clase explotadora, la puesta en común de tales imágenes, salvarlas de la captura del capital ofreciendo nuevos e inexplorados *usos* (es decir, asumiendo la creación –la *poiesis*- como apuesta política –un tipo de *praxis*-).

2.6.- De pronto, la tierra se levanta, los que apenas respiraban ahora marchan, la frágil desesperación se torna imagen, los que tranquilos vivían en los paraísos rentados por el infierno, se inquietan. El cambio en la "experiencia del tiempo" propio de la revuelta, implica el "ahora o nunca" de la acción, la puesta en juego del instante como condensación pletórica de la historia, un *momentum* que desgarra el velo de la "táctica" y la "estrategia" y, mas bien, naufraga en una verdadera "psicosis": *"Se trataba de actuar de una vez por todas* –escribe Jesi– *y el fruto de la acción se hallaba contenido en la acción misma. Cada elección decisiva, cada acción irrevocable, signficaba estar de acuerdo con el tiempo; cada demora, estar fuera del tiempo*."[57] "Cambiar la experiencia del tiempo" significa condensar –al modo de una apocatástasis– el tiempo en una "cualidad insólita" en la que la acción ya no remite a un fin exterior a ella misma. De la misma forma que en Benjamin lo hacía la "violencia divina", en Jesi la revuelta trastoca el estatuto mismo de la acción porque, al hacerla coincidente con el tiempo mítico, deja de lado el proyectarse como "medio" para un "fin" volcándose enteramente como un "medio puro".

No hay "exterior" a la acción (la acción no es un medio para un fin ajeno a sí misma), pero tampoco ésta se desenvuelve en la esfera de un puro "interior" clausurada respecto del mundo (donde la acción podría ser un fin autotélico). En la medida que tal acción no es más que el palpitar del mito la diferencia entre exterior e interior, entre objetividad y subjetividad, queda radicalmente suspendida. Al declarar que "el fruto de la acción se hallaba contenido en la acción misma" Jesi pone en juego una suerte de lugar cartográficamente invisible pero topológicamente real. Tal lugar es el que el mito se encuentra con la historia, lugar en que se desencadena lo que Jesi denomina "acción".

Sin ser ni "exterior" ni "interior", la acción que tiene lugar durante la revuelta puede considerarse un verdadero medio puro que trastorna enteramente la experiencia del espacio abriendo un lugar no registrable cartográficamente y un tiempo exento de cadena cronológica. La transfiguración espacio-temporal de la revuelta hace "coincidir" tiempo y acción, mito e historia. Y, como el propio Jesi expresó en su diferencia con Kerènyi, tal "coincidencia" no concierne a los individuos, sino a una comunidad dispuesta a la batalla: *"Todos experimentan la epifanía de los mismos símbolos: el espacio individual de cada uno, dominado por los propios símbolos personales, el refugio respecto del tiempo histórico que cada quien encuentra en su propia simbología y en su propia mitología individuales, se amplían y se convierten en el espacio*

[57] *Idem.* p. 64.

simbólico común a toda una comunidad, el refugio respecto del tiempo histórico donde toda una comunidad encuentra una escapatoria."[58] Día a día, los individuos viven una batalla solitaria. A veces la psicologización logra contener las fuerzas, pero de pronto, casi de modo imperceptible, una agitación comienza a envolver los espacios que habitualmente se disponían como parte de la soledad. Ya no hay simples individuos, sino una comunidad que extiende sus lazos a las calles, plazas, muros.

Todo deviene común: los símbolos se amplían, no son de algún individuo en particular, sino de todos y de nadie a la vez. La comunidad encuentra en la intensidad de una revuelta un singular "refugio" contra el aplastamiento cotidiano de sus fuerzas. Como tal, la comunidad en lucha no hace más que habitar lo que parecía in-habitable, ocupar los espacios que parecían ajenos. Es clave atender que para Jesi la comunidad en cuestión no pre-existe a la irrupción de la revuelta porque no puede ser concebida como una sustancia. Mas bien, ésta no hace más que descubrirse a sí misma en revuelta. Los individuos dejan sus elegantes trajes que les separan del mundo y abrazan la potencia de lo común que deviene con sin la estridencia del capital, pero con la coreografía de una revuelta.

Como un tifón que arranca de cuajo las disposiciones habituales por la que los individuos sobrellevan sus desoladas batallas, al revuelta los lanza de súbito a la: *"(…) fulmínea autorrealización y objetivación de sí (…)"*[59]. Los habitantes de una ciudad la recorren habitualmente amando algunos lugares, depositando en ellos algunos recuerdos individuales, acaso, especialmente intensos que marcarán biográficamente a cada uno. Sin embargo, en el instante de la revuelta la diferencia entre el yo y los otros, se disloca, deviniendo un amor a la propia ciudad: *"(…) propia, por ser del yo y al mismo tiempo de los "otros"; propia, por ser el campo de una batalla elegida y que la comunidad ha elegido; propia por ser el espacio circunscripto en el cual el tiempo histórico está suspendido y en el cual cada acto vale por sí solo, en sus consecuencias absolutamente inmediatas (…) A la hora de la revuelta dejamos de estar solos en la ciudad*."[60] La ciudad pasa a ser "propia" en un triple sentido: en primer lugar, porque desactiva la diferencia entre el "yo" y los "otros" pues la ciudad deja de ser de sus "dueños" y deviene enteramente común; en segundo lugar, porque se despliega como el campo de una miríada de luchas especialmente intensas que ha sido elegida hasta cierto punto por la misma comunidad y; en tercer lugar, porque resulta ser un trastorno de la

58 *Idem.* p. 71.
59 *Idem*. p. 70.
60 *Idem.* p. 72.

temporalidad en la que los días del calendario se contraen a un solo instante en el que se ha suspendido el tiempo histórico.

Sin embargo, el término "propio" que usa Jesi, no puede identificarse sin más, al reducto marcado por la soberanía. Mas bien, "propio" designa "común", aquello que no pertenece a un "yo" sino que, siendo de todos, ya no puede perenecer a nadie. Es una "propiedad" paradójicamente "inapropiable" puesto que se trata de lo común. Como una válvula con la que una comunidad encuentra su propia "autorrealización" y "objetivación" de sí, la revuelta es el umbral por el que una comunidad inunda la ciudad y la vuelve a amar. Una "válvula" que, por cierto, seguirá siendo burguesa pero que lleva la marca de su "exasperación" –dirá Jesi. La ciudad ya no es más la de la clase explotadora –no es ella misma un "falso mito" para sus habitantes–, sino que la clase explotada se ha apropiado de ella. La soledad no existe. Todo redunda común. Los espacios vacíos, abandonados en el laberinto heterotópico de las ciudades, las carreteras con su asfalto, los muros con su cemento son súbitamente habitados, *usados como acaso alguna vez.*

2.7.- La singular experiencia de la revuelta resulta monstruosa. Todo aquello que yacía ordenado se mezcla, se cruza, encuentra el choque perfecto para devenir otro de sí. Nadie se aisla del mundo, sino mas bien se abalanzan sobre él. Le habitan como alguna vez soñaron, como jamás pudieron. Una verdadera intersección el tiempo mítico y el tiempo histórico ha tenido lugar, entre el símbolo y la historia que Jesi caracterizará bajo una cierta fórmula nietszcheana del *eterno retorno* y el *de una vez y para siempre.* Un pensamiento de la intersección no es más que aquél en el que se pone en juego lo que llamaremos un mundo imaginal en el que la intersección no es un simple paso, sino un lugar en el que espacio y tiempo se han visto contraídos.

La epifanía es la "manifestación de la verdad" que, como tal, suscita al "pasado mañana", abriendo un mundo posible en el seno del mundo actual, un mundo nuevo en medio del mundo viejo. Como si el mundo experimentara una fractura sin límite preciso y el llanto que dice SI a la vida brotara de sus propias entrañas: *"Si lo que importa es sólo el hoy o el mañana, no existe acción mas reprobable que la revuelta. Pero si el "pasado mañana" cuenta, y cuenta más que el hoy y que el mañana, la revuelta es un hecho altamente positivo."*[61] Ni del "hoy" ni del "mañana" –marcas del tiempo cronológico- concierne a la revuelta, sino siempre y únicamente al "pasado mañana" como aquél que se experimenta con la suscitación de su

61 *Idem.* pp. 167-168.

"anticipada epifanía". No se ocupa de cuestiones de táctica o estrategia circunscritas a la dinámica de los medios y los fines, sino de traer al presente una imagen que precise de un cambio histórico de "larguísimo plazo" –dirá Jesi. Un plazo como tal, no puede ser calculable (de ahí el término que usa Jesi de "larguísimo plazo") y, sin embargo, gracias a sus epifanías míticas, su posibilidad resulta enteramente imaginable. Imaginar deja de ser el goce de los que pretenden huir del mundo, y se convierte en la condición para habitarle. En cierto modo, Jesi ha entendido que la epifanía mítica no es una representación, sino una experiencia del mundo por venir y, por ello, ha dejado entrever que la imaginación, en la medida que se desata en una revuelta que, por serlo, ha dado a luz un mundo nuevo, no es más que la forma más originaria de habitar el mundo.

Que la epifanía mítica sea una experiencia por la que una comunidad llega a habitar el mundo, implica un trastorno radical del tiempo. La revolución, será el momento del hoy y del mañana, en el que el tiempo histórico restituye la teleología y el cálculo recupera su reino; la revuelta, en cambio, quiebra su *continuum* restituyendo el "hoy absoluto", aquél que aparece como un tiempo "ahora". Mas aún, en cuanto la revuelta pone en juego un incalculable, ofrece un *"(…) parto del pasado mañana."*[62] En cuanto "parto del pasado mañana" la revuelta implica nada más que un *inicio*. Abre las epifanías de una nueva época histórica, anticipando en su mismo acontecer, a lo por venir. Sin fecha predecible, sin calendario calculable, la revuelta es un excedente respecto de la revolución, un resto.

La revuelta es "parto", la revolución es "desarrollo". Algo nace con la revuelta que no tiene contemplación con la supervivencia que impone el hoy ni el mañana, tal como defiende la revolución. Se trata del "pasado mañana", una temporalidad que ya no obedece ni se deja domesticar por el historicismo, sino que hace jugar los resquicios del mito, el símbolo, aquello que hemos llamado mundo imaginal. Como "parto" la revuelta no puede más que ser inactual respecto de sí. Jamás coincide plenamente con su tiempo histórico –precisamente porque envuelve al mito como el puntal de su consistencia. En su inactualidad asume el carácter constitutivamente antinómico de la existencia.

En efecto, el abismo que abre la revuelta, en rigor, funcionará para Jesi como una antinomia constitutiva a la propia existencia humana, en la que se pondrá en juego la *discontinuidad* entre mito e historia, símbolo y contingencia, entre una temporalidad que jamás puede coincidir consigo misma porque se resuelve entre la "inmovilidad" del mito y la "dinámica" de la historia. Mas, tal antinomia no tiene lugar en el vacío, sino que atraviesa

62 *Idem.* p. 168.

enteramente al hombre como verdadero "punto de intersección": *"La incompatibilidad entre el tiempo histórico y el tiempo mítico asume así el aspecto de antinomia entre la vida y la muerte; pero tiempo histórico y tiempo mítico, vida y muerte, tienen un elemento de contacto: el hombre, partícipe a la vez de la historia y del mito."*[63] El arrojo de la revuelta expresa el modo en que al interior del hombre, están en juego fuerzas heterogéneas, un salto entre una fuerza que excede a la otra. Pero, sobre todo, -acaso coincidiendo en parte con la noción de "violencia divina" en Benjamin– tal "intersección" remite a la relación de lo humano para con lo in-humano. La revuelta es un modo humano de vérselas con lo inhumano, así como la forma en que toda vida ha de abismarse frente a la muerte. Quizás, podríamos decir que, antes que sacrificial, la revuelta pueda ser concebida como constitutivamente martiriológica.

En cuanto "partícipe a la vez d ela historia y del mito" no habrá reducto mítico que pertenezca al "hombre" en cuanto sujeto; mas bien será este último quien será atravesado por el instante mismo de la revuelta. Esta última asume el lugar de conjunción entre lo *cosmológico* y lo *antropológico*, la abyección de un choque de fuerzas humanas e in-humanas que estallan –y habitan- en el seno de lo humano, de una antinomia inescapable a la propia revuelta que, sin embargo, impide que algún "falso mito" pueda copar completamente el campo simbólico, abriendo, cada vez, el rostro de una posible batalla.

El joven egiptólogo denominará tal antinomia bajo el término *doble sophia:* la inactualidad de la revuelta, su ser "parto", tiene que ver con las fuerzas heterogéneas que pone en juego, en tanto experiencia singular de la "suspensión del tiempo histórico". Y, tal experiencia dará como efecto a un "yo" atravesado de vida y muerte: *"El yo, pues, en el instante en que es consciente de sí, también está hecho de muerte, y su abismarse en la muerte se consuma perennemente durante esa que solemos considerar la vida del hombre. El yo, pues, conoce al mismo tiempo la vida y la muerte, la permanencia y la destrucción de sí, el tiempo histórico y el tiempo del mito. Es el elemento común, el punto de intersección, entre dos universos: el de la vida y el tiempo histórico, el de la muerte y el tiempo mítico."*[64] Lejos de ser una instancia plena respecto de sí, el "yo" resulta ser para Jesi un efecto del choque entre dos fuerzas, entre la muerte que se expresa en la eternidad del tiempo mítico y la vida que asume la contingencia del tiempo histórico. Mas bien, el "yo" se presenta como un *médium* o "punto de intersección" entre dos temporalidades que resuenan en el pliegue de los cuerpos. No se trata, entonces, de un "yo" sustancia (como tampoco se trata de un mito sustancia) ni de un "yo" función, sino de un "yo" *médium* que nubla la concepción de la psicología burguesa, pues

63 *Idem.* p. 176.
64 *Idem.* p. 185.

disuelve toda pretensión antropológica presupuesta en la noción de una conciencia, persona o sujeto. Antes bien: el "yo" no es más que un *complexum oppositorum* para usar una noción ofrecida por Carl Schmitt, una *doble sophia* de fuerzas como son el mito y la historia que, como "experiencia de la suspensión del tiempo histórico" la revuelta, no hará más que poner dramáticamente en escena.

3.- Martirio.

Que los muertos hagan saltar los paisajes de turno expresa la *doble sophia* en la que Benjamin y Jesi convergen. Los muertos asaltan con su in-humanidad y dan fuego a la humanidad oprimida, transfigurados ahora dan vida a los que parecían muertos ¿quiénes son los vivos, quienes los muertos?

En la revuelta todo acontece como "punto de intersección" en el que muertos y vivos, pasado y presente, mito e historia admiten se sumen en la coreografía de la repetición. Como el "arca de Noé" trabajada por Said, la revuelta trae consigo materiales viejos en medio de un mundo nuevo, brinda a sus muertos y les cuida celosamente de los "enemigos". La *doble sophía* da el carácter intempestivo a toda revuelta: fuera del mundo pero en el mundo, los muertos *pueden llegar a descansar en paz* en medio del fulgor de la batalla cuando la revuelta no es más que la experiencia de otro mundo en medio del mundo, los muertos secretan una voz en las epifanías de los vivos.

El nombre de los perdidos en otras batallas perdidas por la historia que, sin embargo, son esta misma batalla que acontece "ahora" singularmente, la imagen de los luchadores cuyas vidas se volvieron indistinguibles de la insurrección y que jamás quisieron dar su vida por una causa mayor que permitiera instaurar y conservar un orden, son epifanías de verdaderos mártires que cuyas vidas cayeron alguna vez frente al poder. Cifra de una "débil fuerza mesiánica" dirá Benjamin, fisura por la que se abre la "desmitologización" indicará Jesi, los muertos vuelven a la vida en el seno de una revuelta.

La violencia divina abierta en toda revuelta "acepta" el sacrificio ejecutado por la violencia mítica no porque se resigne a él, sino porque recoge sus muertos y atiende a su "reclamación". La *doble sophia* abierta por la revuelta, quizás, no sea lotra cosa que un diálogo entre vivos y muertos, tal como los antiguos místicos consideraban en sus procesos visionarios. Y, si bien éstos sucumbieron a la deriva espiritualista en la que, al igual que Kerènyi, sólo los individuos podían experimentar la radicalidad epifánica, seguiremos a Jesi para subrayar el carácter común de tal experiencia.

El término mártir no goza de buena prensa. Y no lo hace porque –en nuestra perspectiva- siempre ha sido confundido con aquella vida sagrada que, siendo insacrificable, parece dispuesta al sacrificio. Mal visto, desdeñado, pero sin embargo inquietante, quizás la figura del mártir pueda ser "salvada" del dispositivo sacrificial al que por tanto tiempo se le ha querido identificar. Habitualmente el mártir es aquél que la literatura ha visto como una vida resignada a recibir golpes, muertes, sufrimientos, que les soporta incólume a pesar del dolor y los vejámenes. Sin embargo, tal "resignación" justamente habla de un cuerpo que resiste, una vida que se sustrae a la cadena culpabilizante del poder.

El mártir, vieja palabra griega propuesta por los Padres de la Iglesia para designar a quien daba "testimonio de fe" frente a una muerte que era caracterizada como *sine causa* (sin causa), podría ser pensado otra vez –en esa repetición que signa el ritmo de toda revuelta- en el rostro de los sublevados. Pero para eso, tendremos que insistir en que el *mártir se distingue del sacrificio* tanto como el mandamiento del derecho (Benjamin) o el "mito genuino" de la simbología capitalista (Jesi). El sacrificio obedece a una economía de medios y fines, el martirio a la *an-economía* de los medios puros. A diferencia de la vida dispuesta al sacrificio, el martirio se resiste a él. No se dirige a la muerte –como si ésta pudiera ser un *télos* que alcanzar- sino al cuidado de sus muertos en el instante fulmíneo de la lucha. Al ser originalmente visto como "testigo", justamente el mártir es un resto del poder, pues no es más que una vida que no calza con él, volviéndose radicalmente intempestiva.

En la medida que da "testimonio de su fe" el mártir trae consigo la estructura de la *doble sophia* que Jesi había descubierto en la revuelta: él resiste al poder precisamente en nombre de los que le precedieron con sus muertes que en el "instante de peligro" infunden nuevos bríos a ese cuerpo maltrecho, objeto del poder de turno. Vida y muerte, presente y pasado, historia y mito, el mártir porta un *cuerpo imaginal* si se quiere, por el cual resiste en las condiciones más extremas, al punto de ser capaz de ejecutar su inmolación. En contra del poder soberano, cuya potestad de muerte está siempre presente, el mártir puede inmolarse como forma de desactivar esa misma potestad, ese reducto necropolítico por el que todo poder se ve justificado. Con su *cuerpo imaginal* el mártir actualiza epifanías y abre el campo de la "propaganda genuina" (del "mundo imaginal", si se quiere) por el que una nueva topología se abre camino más allá de la cartografía imperial.

Si hubo un cuerpo propiamente imaginal fue el de Mohamed Bouazizi cuya inmolación encendió las calles del mundo árabe en el año 2011. En la medida que su cuerpo porta la *doble sophia* abrió un "punto de intersección" en el que el mito y la historia, la muerte y la vida, lo in-humano y lo humano se conectan en un campo singular que, en nuestro ensayo

denominaremos mundo imaginal. En cuanto mártir, Bouazizi se ha inmolado, no se ha sacrificado. Ningún orden ha instaurado ni conservado, sino que ha abierto a la multitud a un umbral desconocido, pero pleno de justicia. El arrojo de Bouazizi lleva la imagen del mundo y su régimen de representación a su implosión, toca el lugar exento de representación que abre al mundo imaginal que comenzará a rodear al planeta. Su inmolación fue un *sacrificio del sacrificio* y su legado martiriológico, la intensidad que conectó las gravedad de las condiciones materiales con el surgimiento de la insurrección. El martirio interrumpe al circuito sangriento promovido por el sacrificio, quiebra la economía sacrificial pues martirio no designa más que un *uso de los cuerpos* cuyos actos no son mas que una sola danza que, como una *vida que inútilmente se consume en la llama,* hace estallar el agudo tumulto de una revuelta. El martirio no es más que un operador de la imaginación popular que depone el poder a la irreductible dimensión de la potencia que yacía capturada[65].

Topología del martirio. En *Lo que resta de Auschwitz* Giorgio Agamben ha tocado la figura del mártir muy tangencialmente, mas, ha prestado atención a la noción de "testigo integral" como aquél que testimonia de lo que no se puede testimoniar (de la muerte exterminadora, justamente). Así, Agamben muestra que "testigo" va mucho más allá de ser un sujeto de derecho, para convertirse en la estructura íntima de toda subjetivación: *"(…) el sujeto del testimonio es aquél que testimonia de una desubjetivación."*[66] –dice Agamben. Más allá de la noción foucaulteana de "archivo" que designa el sistema entre lo dicho y lo no dicho, el "testigo" –dirá Agamben- vendría a subrayar la dimensión "decible y no decible" de toda lengua[67]. A esta luz, Agamben puede poner el acento en el problema de la potencia (la comunicabilidad) y no en el del acto (lo comunicado) al que estaría haciendo referencia Foucault. Sin embargo, en la medida que Agamben se refiere al mártir –al testigo que recorre todo su libro- bajo la referencia a las formas de exterminio contemporáneo, *nunca lo hace respecto de la problemática de la revuelta*. La topología del mártir anudada en un cuerpo imaginal que obedece a la estructura de la *doble sophia* es el reverso afirmativo de un "testigo integral" que acaece en las desdichas de las diversas formas por las que se consuma el paradigma del campos de concentración.

65 AGAMBEN, Giorgio. *L´Uso dei Corpi.* Neri Pozza, 2014.
66 AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. Homo sacer III. El archivo y el testigo.* Ed. Pre-textos, Valencia, p. 127.
67 *Idem.* p. 151.