Mito, destrucción y revuelta: notas sobre Furio Jesi*

Myth, destruction and revolt: notes on Furio Jesi

Sergio Villalobos-Ruminott**
Universidad de Michigan

Resumen

El presente ensayo intenta destacar el recorrido del pensamiento de Furio Jesi desde sus consideraciones sobre el mito y la máquina mitológica, hasta sus elaboraciones en torno al problema de la revuelta y sus diferencias con el concepto monumentalizado de revolución. Atendiendo a una serie de textos recientemente publicados y a la coherencia de la interrogación de Jesi, el texto quiere destacar la convergencia de la fiesta, una comprensión *sui generis* de la política y la revuelta como suspensión del tiempo de la historia, a partir de mostrar en su particular fenomenología un posicionamiento central para pensar, hoy en día, el problema de la sublevación y de sus diversas representaciones.

Palavras-chave: Revuelta; Revolución; Representación; Mito.

Abstract

This essay attempts to emphasize the configuration of Furio Jesi's thought from his early considerations about myth and the mythological machine, until his considerations about the problem of the revolt and its difference with the monumental notion of revolution. Paying attention to a series of texts recently published and to the inner coherence of Jesi's research, this essay wants to emphasize the convergence between the notion of festivity, his *sui generis* understanding of the political, and his theorization of the revolt as suspension of historical time, in order to show his particular phenomenological approach to the revolt as a perspective that seems crucial today in order to think the logic of the the uprisings and their diverse representations.

Keywords: Revolt; Revolution; Representation; Myth.

● **Enviado em: 14/07/2018**
● **Aprovado em: 20/07/2018**

* Quisiera agradecer a Vinícius Nicastro Honesko y a Gerardo Muñoz, por haberme contagiado con un "cierto entusiasmo" respecto al trabajo de Furio Jesi y por haberme facilitado materiales, de otra forma, inaccesibles.

** Profesor de literatura latinoamericana, Universidad de Michigan.

> *La revolución socialista se alimenta de una dialéctica histórica con el mundo burgués; contestándolo de manera concreta, hoy y mañana, pero sin superarlo. La revuelta es la hipérbole del mundo burgués, llevado al punto de su propia superación.*
>
> Furio Jesi[1]

> *Colectividad significa comunidad de hombres que se reconocen en su respeto del hombre, no en sus enfermedades morales y en sus culpas.*
>
> Furio Jesi[2]

I

El nombre de Furio Jesi ha irrumpido en los últimos años gracias a las referencias a sus ensayos realizadas por Giorgio Agamben, al trabajo de edición de sus monografías llevado a cabo por Andrea Cavalletti, y a la traducción de algunas de sus libros al inglés y al español, junto a la edición de números monográficos en portugués e italiano dicados a él.[3] A pesar de todo esto, sería prematuro tratar de producir una imagen acabada de la serie de preocupaciones que caracterizaron sus intervenciones, pues lejos de una escritura sistemáticamente organizada y enfocada en una problemática específica, Jesi fue un escritor vertiginoso que mudaba sus objetos y énfasis según el ritmo de sus propios descubrimientos. Mitólogo, novelista, ensayista, crítico, comentarista, traductor, editor, etc., estamos ante una escritura no convencional, que lejos de ceñirse al formato universitario convencional, aquel que renueva permanentemente el negocio trasnacional de la teoría, lo interrumpe a partir de inscribir en su circulación de materiales, preocupaciones y problemas no fácilmente atendibles para una sensibilidad de época.

Para comenzar a comentar su trabajo, me gustaría mencionar, a modo de pretexto, un intercambio entre varios de los participantes del catálogo *Soulèvements* (2016), confeccionado a propósito de la exposición itinerante del mismo nombre, curada por Georges Didi-Huberman. Se trata, en efecto, de un catálogo adaptado a diferentes escenas nacionales y traducido como *Uprisings* en inglés y como *Sublevaciones* en español (*Insurrecciones* fue el

1 JESI, Furio. *Spartakus: The Symbology of Revolt*. Edited by Andrea Cavalletti and translated by Alberto Toscano, Seagull Books, New York, 2014, p. 142.

2 JESI, Furio. *Literatura y mito*. Traducción de Antonio Pigrau Rodríguez, Barral Editores, Barcelona, 1972, p. 42.

3 Solo como ejemplo, además de los materiales consignados a lo largo de este texto, véase en portugués el Boletim de Pesquisa NELIC v. 14, n. 22 - *Dossiê Furio Jesi* (2014), con una selección de textos de Jesi traducidos por Vinícius Nicastro Honesko y Davi Pessoa Carneiro; y la monografía de MANERA, Enrico. *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria.* Carocci Editore, Roma, 2012.

nombre elegido para la exposición en Cataluña).[4] Más allá de unas cuantas variaciones locales, los ensayos que constituyen el volumen original, escritos por Nicole Brenez, Judith Butler, Marie-José Mondzain, Antonio Negri y Jacques Rancière, coinciden en problematizar no solo la pertinencia de la exposición, sino también las dificultades inherentes a su temática.[5] En efecto, la pregunta acerca de cómo organizar una exposición dedicada a las sublevaciones aparece ahora no solo como una cuestión técnica relativa a las estrategias utilizadas para montar tales exposiciones, sino también como una cuestión substantiva, relativa a la difícil relación entre la sublevación misma y los dispositivos utilizados para su representación.

De esta manera, la pregunta que cruza varios de los textos compilados en dicho catálogo interroga la especificidad de la sublevación e intenta aproximarse a una definición que, aunque abierta y flexible, pueda distinguirla no solo de la noción monumental de Revolución, sino también de la imagen moral y negativa del motín y la insubordinación. Más allá de las infinitas precisiones conceptuales que podrían establecerse entre estas y otras nociones, lo cierto en que cada una de ellas evoca, casi epifánicamente, una relación extemporánea con el tiempo regular de los acontecimientos, como si en la misma ambigüedad de la "sublevación" se domiciliara la posibilidad de interrumpir aquello que Walter Benjamin denominó el "tiempo homogéneo y vacío" del historicismo.[6]

Revuelta, insurrección, levantamiento, huelga general, rebelión, protesta, y muchas otras nociones por el estilo, constituyen un marco conceptual amplio, y no necesariamente ajeno a contradicciones, en el que es posible atisbar una relación no convencional con el tiempo histórico. Es como si cada una de estas nociones quisiera nombrar un momento de alteración de la concepción lineal y espacializada del tiempo, favoreciendo una experiencia no convencional de la historia y del ser en común. En otras palabras, cada una de estas nociones permitiría una pregunta por el modo de ser de la historia que no podría ser remitida, sin problemas, a la representación archeo-teleológica de su disposición secuencial.[7] Así, la

4 DIDI-HUBERMAN, Georges. *Soulèvements*. Gallimard, Paris, 2016. *Uprisings*. Gallimard / Jeu de Paume, Belgium, 2017. *Sublevaciones*. Jeu de Paume / MUAC - Museo de Arte Contemporáneo, UNAM, México, 2018. La exhibición *Insurrecciones* tuvo lugar en el MNAC (Museu Nacional d'Art de Catalunya), entre el 24 de febrero y el 21 de mayo del 2017.

5 Interesa, en esta ocasión, citar los de Judith Butler, "Uprisings"; Antonio Negri, "Uprising as Event"; y, Jacques Rancière, "One Uprising can Hide Another", en: *Uprisings*…pp. 23-36, 37-45, y 62-70 respectivamente.

6 BENJAMIN, Walter. "Sobre el concepto de historia", en: *La dialéctica en suspenso*. Traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún Robles, ARCIS-LOM, Santiago, 1996. La referencia alude al fragmento XIV que reza así: "La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino aquel pletórico de tiempo ahora". P. 61.

7 Entendemos por orientación archeo-teleológica del tiempo histórico aquella orientación, común a la metafísica occidental, claramente expresada en su filosofía de la historia, que organiza la historia y su sentido no solo en función de una determinada finalidad, sino antes bien, en función de un determinado

exposición itinerante de Didi-Huberman se muestra pertinente al establecer una relación compleja con la actualidad, una relación que no piensa el presente como una contemporaneidad neutra y mediáticamente habilitada, sino como lugar de reunión de una multiplicidad de tiempos históricos que desordenan cualquier narrativa destinada a sosegar dicha multiplicidad.

Sin embargo, hay otra línea de discusión en el catálogo abierta por la intervención de Jacques Rancière ("One Uprising can Hide Another"), quien no solo interroga la pertinencia de la muestra sino también su disposición representacional, a partir de poner en cuestión no solo los criterios de selección, sino el mismo dispositivo museístico como captura de una serie de dinámicas sociales relacionadas con las sublevaciones. Para Rancière, en otras palabras, no es posible homologar, sin inconvenientes, el acaecer específico de las sublevaciones y su registro en la lógica representacional de las imágenes, puesto que éstas, aun cuando pretenden captar su singularidad, hacen transitar dichas sublevaciones a la cómoda disposición organizacional del museo. La sublevación como acaecer efectivo (como un **tener lugar de la historia** y no solo como un evento que ocurre **en** la historia) no debe ser confundida con su imagen, sobre todo porque la imagen misma responde a una economía de sentido distinta, que perfectamente podría adormecer la turbulencia del tiempo insurreccional que dice representar. En este sentido, el museo no es la calle, y en esa diferencia se juega una política del espectador que no debe ser desplazada apelando simplemente al virtuosismo estético de la exposición y su montaje.[8]

Por supuesto, la respuesta de Didi-Huberman frente a esta observación no es ni ingenua ni nueva, pues una crítica similar, incluso con una gradiente mayor de escepticismo, se le había presentado previamente, a propósito de su labor curatorial relativa a unas fotografías del Holocausto.[9] Habría que notar, además, que en su respuesta encontramos el punto de partida de su propia práctica ensayística y curatorial, la que parece responder de diversas formas a las aprensiones y críticas contra la representación elaboradas en nombre de una verdad o una autenticidad inaccesible y fugaz. Si bien es cierto que entre la sublevación real y su imagen hay una distancia insalvable, también lo es el hecho de que al pensar la curatoría según la lógica del montaje y de la poética de la exposición, se hacen converger en el

arché u origen que determina dicha finalidad. Véase SCHÜRMANN, Reiner. *Heidegger on Being and Acting. From Principles to Anarchy*. Indiana UP, Bloomington, 1987.

8 Nos dice Rancière: "Pero el artista que organiza las imágenes de las sublevaciones populares para incrementar las emociones públicas sabe que, tanto en las pantallas de cine como en los muros de los museos, no hay emociones. Solo hay imágenes. Y las imágenes no se sublevan". "One Uprising can Hide Another", en *Uprisings*…p. 69.

9 DIDI-HUBERMAN, Georges. *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto*. Paidós, Madrid, 2004

espacio institucional y neutralizado del museo una serie de elementos contaminantes que ensucian la asepsia institucional, contrabandeando hacia su "interior" una "cita secreta" con los aspectos "menores" de la sublevación. En este sentido, negar de antemano la posibilidad de organizar una exposición sobre las sublevaciones no es solo condenarlas a un mutismo insondable, sino que es disolverlas en una dimensión nouménica e inaccesible, a partir de desechar las imágenes como un todo, es decir, como una masa indiferenciada y deshistorizada. A pesar de esto, la observación de Rancière, aún cuando no intenta censurar la exposición, sirve para poner de relieve la relación entre el tiempo de la sublevación y el tiempo de su representación, dejándonos ver cómo, en sus diferencias, se juega una problemática política fundamental para nuestro presente.

¿Hasta qué punto el virtuosismo del artista, del intelectual o del curador logra captar las enrevesadas dinámicas de la historia?, ¿hasta qué punto la poética del montaje y de la exposición logra interrumpir el efecto estetizante de toda puesta en escena institucional?, después de todo, no hablamos solo de las sublevaciones en general, sino también de la red transnacional de museos y galerías que configuran esa práctica más o menos definible llamada 'arte contemporáneo'. ¿Hasta qué punto, entonces, la lealtad con respecto a la dinámicas de la sublevación, con su forma de ser intempestiva, depende de una concepción circunstancial y no problematizada de la práctica crítica y curatorial? Finalmente, ¿cuál es el tiempo de la sublevación y como se distingue del tiempo de la representación?

Para confrontar estos problemas hemos de recurrir al trabajo de Furio Jesi, siempre que éste ha desarrollado toda una conceptualización compleja en torno a la cognoscibilidad del mito, a sus remanentes modernos y a su tecnificación. En efecto, Jesi no solo investiga la diferencia entre experiencia epifánica y gnoseológica de la fiesta, sino también ahonda en las relaciones entre mitología, desmitologización y máquina mitológica. Junto a lo anterior, debemos al italiano una inteligente monografía sobre el Movimiento Espartaquista, liderado por Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo, cuya temática central tiene que ver con la revuelta y su suspensión radical del tiempo histórico, cuestión totalmente pertinente para pensar, precisamente, la problemática misma de la sublevación y sus posibles representaciones.[10]

[10] Nos referimos, fundamentalmente, a JESI, Furio. *Il tempo della festa*. A cura de Andrea Cavalleti, Nottetempo, Roma, 2013. Y, JESI, Furio. *Spartakus: The Symbology of Revolt*…

II

En efecto, entre las dificultades abiertas por *Soulèvements* hay dos planos que podemos diferenciar analíticamente. Por un lado, está el problema epistemológico relativo a la cognoscibilidad y accesibilidad de las sublevaciones, ya sea que postulemos un acceso directo y sin mediaciones, o que reconozcamos que el saber sobre ellas es siempre a posteriori, una narrativa 'reconstructiva' destinada a darle un "principio de razón" a los hechos. Por otro lado, sin embargo, más allá de una concepción epistemológica o metodológica acotada, está el problema mismo del tiempo de la sublevación (o de la revuelta, como diría Jesi), es decir, de la relación entre revuelta y temporalidad, cuestión que exige pensar lo que el mismo Jesi entiende por destrucción y por suspensión del tiempo de la historia.

Por supuesto, estos dos planos no son excluyentes, su separación es solo analítica, puesto que la trastocación del tiempo de la historia también implica una transformación de la forma en que la conciencia quiere apresar, conocer y conceptualizar, la realidad de la sublevación. Es aquí precisamente donde el pensamiento de Jesi, en tanto que pensamiento dinámico y concernido con la copertenencia estructural o constitutiva entre lo ontológico y lo epistemológico en lo referente al estudio del mito y de sus perpetuaciones culturales, resulta iluminador, pues la destrucción que caracteriza su acercamiento a la cultura no opera simplemente a nivel metodológico, como desmitologización o desenmascaramiento, sino que trama la intensidad distintiva de su trabajo en general. En la introducción a *Il tempo della festa*, Andrea Cavalletti presenta así la cuestión de la destrucción.

> La categoría de destrucción, que al menos desde Bakunin se puede definir como la esencia del fenómeno insurreccional, y que el anarquismo mesiánico de Benjamin ligó a la de justicia, viene a ser repensada, en la "fenomenología de la revuelta", de manera totalmente original. Si en el lenguaje del mitólogo Jesi (desde sus ensayos juveniles, como aquellos sobre Rilke y Egipto, en el año 1964), la destrucción de sí no significa de hecho la muerte como fin de la vida sino la pérdida del límite del yo individual en el encuentro con el mito como "eternidad presente en la vida del hombre", este encuentro asume en *Spartakus* un sentido político: corresponde a un acto de insurrección que puede ser comprendido no como sacrificio de la vida sino como sacrificio y autodestrucción del componente burgués del sujeto, en el acceso al tiempo otro y nuevo del mito. (17-18)[11]

En efecto, lo que Cavalletti muestra es la coherencia del proceso destructivo en Jesi que se expresa lo mismo en sus primeros trabajos como egiptólogo, en sus elaboraciones post-68

[11] CAVALLETTI, Andrea. "Festa, scrittura e distruzione", en : *Il tempo della festa*…, pp 5-33.

sobre el mito, en su acuciosa y erudita lectura de la cultura y de la literatura alemana, como en sus reflexiones sobre la singularidad de la Revuelta Espartaquista (*Spartakusaufstand*), acaecida durante el mes de enero de 1919 en Alemania. En cuyo caso, la destrucción del yo no solo implica un desplazamiento del presupuesto cartesiano del sujeto de conocimiento propio de las ciencias modernas, entre ellas, por supuesto, la antropología, la etnología y la mitología, sino también un desplazamiento del ego burgués y su 'experiencia privada' como clave de interpretación no ya del mito, sino de la misma dinámica de la revuelta.[12] Se trata, en este sentido, de una extraña contigüidad entre el mito, la fiesta y la revuelta, como motivos recurrentes en su problematización de la relación entre historia, violencia y política.

En efecto, el estatuto del mito en el pensamiento de Jesi es complejo, pues lejos de la posición cientificista que ve en el mito un remanente pre-moderno dispuesto a ser disuelto gracias al avance de la verdad, y lejos también de la filosofías auto-télicas, *à la Hegel*, que lo ven como una figura 'superada' por el despliegue de la razón, para el pensador italiano el mito constituye una forma de vínculo social basada en un imaginario colectivo que excede los presupuestos racionalistas y normativos de las teorías del lazo social. Los hombres viven en sociedad no solo por un cálculo racional acerca de sus intereses, ni por una no problematizada inclinación natural a la vida gregaria, sino por la posibilidad de compartir narrativas comunes (orales, escritas o visuales) acerca de su origen y destino. La relación que ellos establecen con estas narrativas no es teológica, en el sentido en que no organizan su vida marcialmente como si en dichas narrativas se encontrara un código de conducta que determina los comportamientos a partir de una propedéutica basada en el castigo y la recompensa, sino laxa, mediada por inclinaciones individuales y por disposiciones relativas al contagio social y a la economía inmanente de los intercambios y de los afectos.[13] El mismo Jesi nos advierte que:

> La mitología no fue, aun en sus antiguas formas genuinas, religión revelada, sino que fue más bien una participación en lo real, un abrirse a la conciencia de lo real, que quedaba al lado de acá de la metafísica. Como tal, en tanto sea

[12] Y faltaría pensar la radicalidad de esta destrucción como desplazamiento de la "experiencia privada o individual burguesa" hacia una experiencia distinta, colectiva o no individual, en la que resuena la investigación de Georges Bataille y su propia concepción de la experiencia interior como destrucción del ego burgués, a partir del erotismo, la fiesta y el sacrificio. Véase, BATAILLE, Georges. *La experiencia interior. Suma ateológica I*. Ediciones El cuenco de pata, Buenos Aires, 2013.

[13] Ese es también el argumento, hermosamente ilustrado, de VEYNE, Paul. *¿Creyeron los griegos en sus mitos? Ensayo sobre la imaginación constituyente*. Granica, Ciudad de México, 1987. Por otro lado, la relación entre mito y lazo social, más allá de los modelos utilitaristas y normativos de la teoría social clásica, habría que buscarla en la teoría del contagio de Gabriel Tarde. Véase TARDE, Gabriel. *Monadología y sociología*. Editorial Cactus, Buenos Aires, 2006.

> auténtica, la mitología puede ser aún curadora y restablecer un vínculo, profundo y genuino con la realidad. (57)[14]

Pero si el estatuto del mito exige ir más allá de la representación vulgar de la verdad científica y abandonar la remisión de toda forma no científica de experiencia a la categoría de error (el *falsum* metafísico que Heidegger identificó ya en la emergencia de la *veritas* romana y su disposición imperial[15]), todavía es necesario confrontar dos problemas centrales que traman sus reflexiones sobre la posibilidad del mito y del estudio de la mitología en la actualidad. Por un lado, habría que atender a la subsistencia o no del mito, a su posibilidad en un mundo que ya no permite la escena festiva de una imaginación colectiva o compartida, cuestión que el mismo Benjamin problematizó a partir de la emergencia de la novela burguesa y el fin del narrador tradicional.[16] Si es cierto que la escena festiva nos ha sido substraída indefectiblemente, esto no nos inhabilita sin embargo para el estudio de las mitologías, más bien nos permite abrirnos a la literatura y a la cultura, a partir de un modelo epistemológico indirecto, el del espía y la *spiabilità* de la fiesta, que encuentra en la ficción proustiana un ejemplo, y que apunta no solo a la capacidad figural del escritor, sino que también nos recuerda al espectador distraído benjaminiano y la problemática de la memoria involuntaria.

En tal caso, así mismo como "la diferencia entre el hombre 'antiguo' o el hombre 'primitivo' que vivió la fiesta, y el estudioso moderno que se preocupa de conocer la fiesta, moviliza la diferencia entre epifanía y gnosis"[17], así también la pretensión de un saber substantivo sobre la fiesta, invalidada por la inexistencia de las condiciones colectivas y materiales que la hicieron posible en primer lugar, nos permite solo una relación negativa con dicha fiesta, pero se trata de una negatividad que una vez devuelta al horizonte del etnólogo y del mitólogo, permite la destitución del concepto universal y homogéneo de hombre. En este sentido, el estudio indirecto y la preocupación con la fiesta y con su imposibilidad no es solo una práctica concernida con los limites insuperables del saber, sino una problematización de la máquina antropológica misma y sus operaciones universalizantes.

Todo esto debido a que Jesi, en su periodo tardío (precipitado por los eventos relativos al mayo del 68 y por su ruptura con Károly Kerényi, y caracterizado por una producción frenética), elabora una complejización sustancial de la problemática del mito y de su cognoscibilidad, que alcanzará su mayor coherencia con la postulación de la famosa máquina

---

14 JESI, Furio. "Vanguardia y vínculo con la muerte", en: *Literatura y mito*..., pp. 49-64.
15 HEIDEGGER, Martin. *Parménides*. Traducción de Carlos Másmela. Akal, Madrid, 2005.
16 BENJAMIN, Walter. *El narrador*. Introducción, traducción, notas e índices de Pablo Oyarzún Robles. Ediciones Metales Pesados, Santiago de Chile, 2008.
17 JESI, Furio. *Il tempo della festa*..., p. 146.

mitológica. En una entrevista recientemente compilada por Andrea Cavalletti, accedemos a una síntesis de todos estos movimientos analíticos, preñados de consecuencias políticas:

> Si por mito entendemos el quid, a cuya existencia alude la máquina mitológica como si fuera su presunto motor inmóvil, y por materiales mitológicos al producto históricamente verificable de la máquina, la ciencia del mito es una ciencia típica de aquello que no existe o que no podemos verificar, mientras que la ciencia de la mitología responde al estudio del material mitológico en cuanto tal. La ciencia del mito, según mi perspectiva, tiende a expresarse como la reflexión sobre el mito, por lo tanto como análisis de las diversas modalidades de no-saber sobre el mito. La ciencia de la mitología, por el hecho de consistir en el estudio de los materiales mitológicos "en cuanto tales", tiende a expresarse, antes que todo, como ciencia del funcionamiento de la máquina mitológica; por lo tanto, como análisis de la circulación lingüística, interna y autónoma, que convierte en mitológico aquel material. En efecto, uso la palabra mitología solo para indicar la circulación lingüística y material que he mencionado.[18]

Por otro lado, si atendemos a nuestro segundo problema, se impone la pregunta acerca de los usos del material mitológico, pues tales usos están llenos de consecuencias. En otras palabras, sin atreverse a negar ni a afirmar la existencia última del mito, lo que Jesi nos muestra con el modelo de la máquina, es que ya siempre habitamos al interior de dispositivos de circulación y funcionamiento de material mitológico, entre ellos, y de manera central, una cierta representación del lo humano (relativa a la máquina antropológica)[19]. De esta manera, la interrogación por los usos de dicho material no apunta a la autenticidad de lo que circula (pues ésta es inverificable), sino a la función que pretende cumplir. Así, este *funcionalismo* que se instala más allá de las esencias no pretende determinar la existencia última del mito en cuanto estructura trascendental, sino entender las formas concretas de configuración del material mitológico en el campo inmanente de las prácticas sociales de significación. En cuyo caso, su crítica de la tecnificación del mito no tiene que ver con una hipotética desvirtuación de su esencia, sino con la manipulación del material mitológico para fines políticos parciales, en el contexto de una Europa dividida por la experiencia bélica y marcada por la huella indeleble del Nacionalsocialismo.

---

18 JESI, Furio. "Quando Kerényi mi distrasse da Jung", en: *Il tempo della festa,* pp. 330-331

19 Como nos lo confirma Agamben: "Así como no puede haber, para el mitólogo, una sustancia del mito, sino solo una máquina que produce mitologías y que genera la fuerte ilusión de esconder el mito dentro de las propias paredes insondables, así tampoco hay, para el antropólogo, un "hombre universal", verdadero y real en sí y para sí, más allá o más acá del yo y de los otros, de los semejantes y de los diferentes, que encontraría en la fiesta su epifanía privilegiada, donde la 'humanidad en su máxima concentración coincide paradójicamente con el ápice de la diferencia'". Véase AGAMBEN, Giorgio. "Acerca de la imposibilidad de decir yo. Paradigmas epistemológicos y paradigmas poéticos en Furio Jesi", en: *La potencia del pensamiento*. Traducción de Flavia Costa y Edgardo Castro, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2007, p. 139.

Como se aprecia, las inquietudes del precoz papirólogo, lejos de refugiarse en la plenitud segura de la tradición clasicista, están desde siempre marcadas por una predisposición intempestiva que encuentra en Nietzsche no solo un modelo analógico, sino un punto de referencia central, sobre todo si pensamos en las sospechas genealógicas que el alemán eleva contra el culturalismo renacentista *à l*a Burkhardt (monumental y blanqueado) que domina la escena intelectual alemana del diecinueve. En un juicio extremadamente lúcido, Jesi presenta de manera sumaria las diferentes posiciones y dificultades relativas a la cuestión del mito que ha estado elaborando:

> En la historia más reciente será la elección *à la Sorel,* de privilegiar o tecnicizar el mito para determinadas finalidades políticas; o la elección de M. Heidegger, de querer/poder reconquistar "lo auténtico" haciendo las veces de custodios de lo "auténtico" identificado con la substancia del mito, sagrada y reposando en sí misma; o, al revés, la elección de G. Lukács (del último Lukács) de negar la substancia del mito con el empeño del ateo que niega la existencia de Dios: la decisión de refutar que el mito sea substancia, porque el aceptar que lo sea equivaldría a cometer una culpa de leso humanismo racionalista. (134)[20]

Más allá de la difícil cuestión de la autenticidad en la analítica existencial de Heidegger, a la que tendríamos que volver en otra ocasión para pensar no solo lo que hay de tecnificación, sino también de apertura a una forma de la existencia del ser ahí con otros ya siempre en el mundo, y más allá de la noción vulgar o metafísica de la verdad y su caída a la representación vulgar del tiempo[21], contentémonos por ahora con destacar la complejidad de la posición de Jesi, que sin desconocer lo que está en juego con la problemática del mito, parece distinguir, analíticamente, tres dimensiones que resumen su forma de entender el problema: 1) la tecnificación y manipulación del mito, la que debe ser contestada como reenvío de la razón a la ensoñación mítica o inconsciente. 2) La custodia o cuidado (categoría central para Heidegger) de su autenticidad, más allá de si ésta es accesible o no; cuestión que debe ser contestada no solo desde una teoría general de la secularización como desmitologización (pues ahí se configura otro relato mítico), sino desde una crítica inmanente del material mitológico y sus formas de circulación; y 3) la negación de plano de toda sustancialidad o contenido del mito a partir de la postulación de la máquina mitológica cuyo centro, el mito, es inaccesible y pre-supuesto (un centro ausente), pero cuya funcionamiento favorece la producción y circulación de material mitológico. En tal caso, si su relación con

[20] JESI, Furio. "Epílogo. La máquina mitológica. Ideología y mito", en: *Mito*. Editorial Labor, Barcelona, 1976 -Original de 1973.

[21] Señalo esto, que requiere un tratamiento más detenido, solo para ilustrar la complejidad y relevancia de la aproximación de Jesi.

Kerényi fue decisiva, su ruptura con el mitólogo húngaro también lo fue, en la medida en que le permitió depurar las posiciones de su maestro y avanzar más allá de la simple crítica de la tecnificación. En efecto, en el famoso ensayo sobre la máquina mitológica, publicado en 1973, es decir, después de la ruptura con Kerényi, Jesi propone la siguiente posición:

> Quebrantar la seguridad ideológica del positivismo y del historicismo, o de sus supervivencias y metamorfosis tardías, en cuanto a la negación de la substancia del mito, nos parece por eso un objetivo indispensable --como lo es, por otro lado, el de quebrantar la seguridad de quienes afirman la substancia del mito por coherencia con posiciones ideológicas que fundan la teoría y la praxis de las relaciones sociales en extrahumanos valores metafísicos, de los que se exige manifestación y comprobación en el tiempo y el espacio de la historia.[22]

Frecuentemente, su crítica a la tecnificación está asociada con el uso Nazi de una serie de imágenes de carácter mítico y mitológico en sus campañas y en su singular propaganda.[23] Aunque también puede leerse como una crítica del uso emblemático de la figura del trabajador y del ethos sacrificial y desarrollista, propia del periodo de modernización acelerado de la URSS (para no mencionar la riquísima producción de motivos míticos en la obra de Ernst Jünger, a quien el mismo Heidegger le pasa el cepillo a contrapelo). Sin embargo, habría una tercera dimensión de esta crítica que interesa destacar, pues si Jesi toma de Kerényi su rechazo a la tecnificación del mito, contra éste Jesi no se conforma con darle a la literatura, al letrado clásico, el acceso exclusivo y garantizado al mito, sino que piensa la misma relación entre literatura y mito como una cuestión problemática e indecidida. A esto se debe que sus lecturas de Cesare Pavese, Thomas Mann, Arthur Rimbaud, Reiner Maria Rilke, Bertolt Brecht, y muchos otros, no constituya una reivindicación del genio literario ni menos una postulación banal acerca de las continuidades entre mito y literatura, en una dimensión epifánica o alegórica, sino que en cada uno de sus ensayos lo que está en juego es la pregunta por la "elaboración" literaria del material mitológico, más allá de la mera constatación de la sensibilidad individual del escritor como soterrado "genio" individual. Gracias a esto, la relación problemática y circunstancial de la literatura y el mito nos abre una posibilidad para la crítica literaria que habría sido silenciada por el predominio de modelos identitarios,

22 "Epílogo. La máquina mitológica. Ideología y mito", en *Mito*…p. 135

23 Central e ilustrativo resulta el volumen de Jesi titulado *Cultura de derechas*. Traducción de Rosa Premat. Ediciones Muchnik, Barcelona, 1989. La edición italiana original es de 1979, revisada en 1983, pero reeditada recientemente por Andrea Cavalletti. JESI, Furio. *Cultura di destra*. Nottetempo, Roma, 2011.

historicistas y sociologizantes, modelos que siguen siendo hegemónicos en unas humanidades también tecnificadas, en el horizonte mitológico del neoliberalismo contemporáneo.[24]

III

Al pensar la literatura como elaboración de materiales mitológicos existentes a nivel de los imaginarios culturales, Jesi rompe con la concepción de la literatura como "alta cultura", pero también con la idea de *literatura comprometida* --que tantas consecuencias ha tenido en el llamado horizonte realista-- y la muestra en continuidad con las formas colectivas de imaginación social. Y aunque su crítica del mito tecnificado no deja de ser radical, no termina por oponer a dicha tecnificación un acceso original o auténtico, a salvo de la contaminación producida por los usos y las circulaciones sociales del material mitológico. De esta forma, se produce una constelación de términos que, en la medida en que están constelados, funcionan de manera contra-intuitiva en el pensamiento del italiano. Si de la existencia del mito no tenemos certeza, ni para afirmarla ni para negarla; si la literatura tiene relación con el mito, pero una relación que debe ser pensada en cada caso; y, si el uso arbitrario y político-convencional del material mitológico produce tecnificación y 'ensoñación' --pues, "el mito tecnificado, al suprimir el valor colectivo y objetivo del proceso cognoscitivo y lingüístico, conduce nuevamente al hombre al "estado de sueño" y abre la vía al predominio del inconsciente." (39)[25]--; todavía tendríamos que pensar la misma propaganda más allá del modelo frankfurtiano que la identifica como pura manipulación ideológica o expresión vulgar de la dialéctica barbarizante de la Ilustración.

¿Cómo entender entonces la aparente contradicción entre, por un lado, su crítica del mito tecnificado y, por otro lado, su lectura ambivalente respecto a la propaganda, sobre todo en el contexto de la revuelta? Citemos a Jesi una vez más:

> Aquellos que se proponen usar determinadas imágenes míticas para conseguir determinados fines (que son generalmente fines políticos, por ser los tecnificadores del mito discípulos de Sorel la más de las veces); su lenguaje no es pues un lenguaje común a la humanidad, sino sólo común a un determinado grupo social. Las imágenes del mito tecnificado son, además, imágenes deformadas en el sentido de la finalidad de los tecnificadores, por el hecho mismo de haber sido evocadas por ellos intencionalmente, y no presentadas espontáneamente por el flujo mítico. Por consiguiente, tales imágenes

[24] La falla innegable de la literatura regulada por el canon del realismo social es un ejemplo obvio y dramático de los resultados patéticos obtenidos del encuentro entre formas literarias cristalizadas y una ideología igualmente cristalizada". JESI, Furio. *Spartakus*… p.34.

[25] JESI, Furio. "Mito y lenguaje de la comunidad". En *Literatura y mito*…, pp. 35-47.

> constituyen una realidad lingüística particularmente subjetiva, como subjetivo es el cosmos de quien -según palabras de Heráclito- se halla en estado de "sueño". (38)[26]

Esta crítica de la tecnificación como *ensoñación* resulta en extremo relevante porque no se hace en nombre de una vigilia o claridad obtenida de una vez y para siempre, sino de un despertar relativo a la misma destrucción del material mitológico tecnificado que nos envía al sueño. No hay afuera respecto a la circulación de los materiales mitológicos porque la existencia misma está tramada al interior de la máquina y sus diversos dispositivos, esto es, al interior de una máquina absorbente que permite la circulación y el funcionamiento del mito, pudiendo devorarnos en su misma performance. Después de todo, el problema es el uso *intencionado* del material mitológico, pues en él resuena, de seguro, el temprano atisbo benjaminiano que piensa que 'la verdad es la muerte de la intención'[27], cuestión que, por otro lado, singulariza la fenomenología jesiana apartándola de las pretensiones ultra-racionalistas de una fenomenología abocada a las tareas infinitas de la conciencia. En esa diferencia, por lo tanto, habría que detenerse para pensar la extraña convergencia entre fenomenología, revuelta y anarquía, siempre que por anarquía no entendemos ni una doctrina ni un movimiento, sino la liberación de la acción respecto del *arché* que la determina.

Aquí cabe, otra vez, una relación posible con la destrucción heideggeriana de la metafísica, que lejos de presentarse como una 'refutación' o una 'superación' dialéctica, se muestra como un tener que ver, un entreverarse con ésta, sin la posibilidad de marcar una resolución en sentido fáctico o vulgar. Más que un momento preciso e identificable, la destrucción de la metafísica apunta a su propia realización como agotamiento de su organización nómica y principial. De ahí entonces que la destrucción sea, antes que nada, afirmativa, en el sentido en que desoculta una posibilidad de ser más allá del Ser de la ontología clásica. De manera similar, la confrontación con la máquina mitológica, confrontación en la que siempre se corre el riesgo de la auto-identificación, implica no una demarcación definitiva entre mito, mitología y verdad o autenticidad, sino una permanente elaboración crítica del funcionamiento de la máquina. La crítica de la tecnificación del mito en Jesi, por lo tanto, no apunta a denunciar o a desenmascarar sus vacilaciones ideológicas en un sentido convencional, avalado en una claridad (vigilia) ya siempre previamente constituida como territorio de la verdad, sino a un proceso permanente de revisión que parte por

---

26 JESI, Furio. *Idem*.

27 BENJAMIN, Walter. *EL origen del 'Trauerspiel' Alemán*. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. ABADA Editores, Madrid, 2006, p. 231.

suspender el presupuesto de una temporalidad trascendental y constitutiva de los análisis, para abrirse a la intempestividad de las ocurrencias.

En este sentido, la crítica de la ensoñación se asemeja a lo que el filósofo franco-argelino Jacques Derrida, en uno de sus primeros seminarios dedicados precisamente a *Ser y tiempo* de Heidegger (1964-65), denominó como el 'sonambulismo' inescapable de la metafísica, siempre que ésta sigue enredada en una economía metafórica que funciona, para nuestro contexto, como permanente producción tecnificada de material mitológico (metafórico).[28] De esta manera, dicho sonambulismo no puede ser conjurado, de una vez por todas, mediante la apelación a una política de la verdad y de la luz, una suerte de *heliopolítica* (como el mismo Derrida la llama[29]), emanada desde una posición y una pretendida posesión de la verdad, pues dicha heliopolítica no es sino otro nombre para un procedimiento desenmascarador que en el ámbito del mito no solo reniega de su existencia, sino que refuta sus contenidos a partir de una inadvertida concepción "mitológica" de la ciencia, la verdad y la secularización (recuérdese acá la risa de Nietzsche). Para decirlo un tanto abusivamente, el trabajo de elaboración propuesto por Jesi supone no una refutación ni una denegación del mito y sus usos tecnificados, no una simple 'desmitologización' alineada con el discurso de la Verdad, de la Historia y de la Razón, sino una 'deconstrucción' que pasa por suspender no solo las dicotomías analíticas convencionales (verdad/ficción, autenticidad/simulacro), sino también el horizonte temporal en el que estos procesos acaecen, para atender al funcionamiento social de la máquina mitológica, *más allá del bien y del mal*.

Gracias a este desplazamiento que podemos llamar *funcionalista*, para Jesi la propaganda ya no puede ser remitida al ámbito infeliz de la mera manipulación ideológica o del *falsum.* El *funcionalismo pragmático* de la máquina permite ahora pensar la propaganda sin jerarquizarla desde un inadvertida concepción de la verdad; permite, en otras palabras, concebirla como estrategia inherente al contexto mismo de la revuelta, momento de suspensión del tiempo convencional y de dislocación de nuestros sistemas de creencias. Así, la propaganda queda subordinada a la inmanencia absoluta de la revuelta, y ya no importa tanto su contenido como su eficacia.

---

[28] Aunque habría que aclarar que la advertencia sobre un cierto *sonambulismo* distintivo de la metafísica, está instalada en el texto derridiano para mostrar no solo los malos entendidos en torno a Heidegger, sino también un cierto "enredo" del mismo Heidegger con una metaforicidad que no puede dejar de ser interrogada, deconstructivamente (hogar, ser, pastor, suelo, autenticidad, etc.). DERRIDA, Jacques. *Heidegger. The Question of Being and History*. Traducción de Geoffrey Bennington. Chicago, Chicago UP, 2016.

[29] DERRIDA, Jacques. "Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas", en: *La escritura y la diferencia*. Traducción de Patricio Peñalver. Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 107-2010

A pesar de que "la mayor parte de los partidos políticos siguen valiéndose de imágenes míticas en su propaganda; siguen, esto es, fundando el futuro en la aceptación del pasado, confiando en la ilusión de trabajar por el progreso", la crítica de Jesi no es una crítica a la propaganda como vulgarización de una verdad esencial, sino que apunta a sus usos, los que vienen informados por "la tecnificación del mito" que "significa abismarse en cuanto de muerto y deforme tiene el pasado [en] los mitos no espontáneos, no genuinos, tecnificados".[30] Así, el uso de la propaganda por los partidos políticos no invalida la función misma de la propaganda sino su subordinación a una agenda que de muy progresista, sigue estando basada en la perpetuación del pasado. Sin embargo, por muy eficaces que sean los partidos y organizaciones revolucionarias, progresistas, en la elaboración de su propaganda, en el momento de la revuelta, todas las ataduras quedan desatadas, 'de-sujetadas', todos los cálculos dislocados, y toda planificación queda remitida a la dinámica auto-referente de la lucha en las calles:

> En una revuelta, una realidad se manifiesta en sí misma también como objetiva, colectiva, exhaustiva, exclusiva. Los partidos políticos y los sindicatos son dirigidos de vuelta por la revuelta al 'antes' y al 'después' de la revuelta misma. Estos partidos y sindicatos o aceptan suspender temporalmente la auto-consciencia de su propio valor o se encuentran así mismos en una competencia abierta con la revuelta. En la revuelta. Los partidos y los sindicatos no existen más -solo grupos de contrincantes. Las estructuras organizacionales de los partidos y de los sindicatos pueden ser usados por aquellos que preparan la revuelta. Pero una vez que la revuelta comienza ellos se convierten en simples instrumentos para garantizar la afirmación operativa de valores que no son los valores del partido o del sindicato, sino los valores intrínsecos de la revuelta.[31]

Este es el momento en que la revuelta 'recuerda' a la inmanencia desubjetivante de la fiesta, pues, como decíamos antes, si la fiesta se nos escapa debido a la cancelación de las condiciones de vida que la hacían posible, la revuelta, aunque sea por unos días, como un paréntesis inscrito en el plexo de la temporalidad histórica, restituye dicha festividad como juego de máscaras en el que ya no importa el yo ni sus aprehensiones. Incluso, las causas que gatillan el estallido de la protesta son rápidamente desplazadas en la dinámica que ésta desarrolla, y aunque en toda revuelta se trata de destruir los símbolos del poder y la opresión, o de hacerse de ellos, la dinámica que la justifica es la de una verdadera excepcionalidad, o "verdadero estado de excepción' como diría Benjamin, en el que no solo se suspenden los

30 Este y los otros fragmentos entre comillas provienen de JESI, Furio. "Mito y lenguaje de la colectividad", en *Literatura y mito*..., p. 45.

31 JESI, Furio. *Spartakus*..., p. 58.

programas y las agendas, sino también la mitología tecnificada del derecho, devolviendo el supuesto momento originario del contrato social a su única instanciación posible: la gente en las calles y en las barricadas, momento en que el hipotético estado de naturaleza pre-histórico de las filosofías contractualistas clásicas, es develado en su contenido real: la fiesta como desfiguración del yo y sus propiedades. Como afirma, Vinícius N. Honesko, en un texto delicadamente concernido con esta misma problemática:

> Ora, assim como para Benjamin não nos é possível e escapar à natureza (a certa dimensão do mito, portanto), na leitura de Jesi, também não é possível, mesmo numa revolta, o apagamento do mito, mas apenas a destruição do modo propagandístico do inimigo que opera sobre o mito, neste caso, o mito burguês do Direito e da história como um continuum que tende ao progresso. Em Jesi, portanto, tal como a violência pura em Benjamin, a dinâmica da revolta é uma possibilidade de destruição do mito burguês que, usando de uma propaganda genuína, pode nos dar acesso à história.[32]

En el calor de la revuelta la propaganda ya no responde a la planificación revolucionaria, sino a la lógica inherente de la lucha, y en la medida en que sus aspiraciones coincidan con esa lucha, sin intentar someterla a la horma del plan revolucionario, se transforma en propaganda genuina, es decir, en una práctica que no tiene un prinicpio de razón más allá de la misma revuelta. Desde ahí, podríamos decir, la propaganda genuina devela el secreto ideológico del poder y del derecho, al mostrarlos como lo que son, formas no genuinas de propaganda basadas en una tecnificación del mito del orden y del hombre. La revuelta es desubjetivante en la medida en que interrumpe la máquina antropológica poniendo en cuestión su concepción universal e intemporal de lo humano. Pero también es intemporal, no porque ocurra en una dimensión inaccesible al tiempo, sino porque lo suspende y al hacerlo, delata el 'mito tecnificado' del progreso. Contra todo 'progresismo', que Walter Benjamin denunció como común denominador de las filosofías finiseculares de la historia (marxismo vulgar, positivismo, historicismo, etc.), Jesi contrapone su 'fenomenología de la revuelta" (la expresión es de Cavalletti), advirtiendo que dicha revuelta no puede ser absorbida en la concepción 'homogénea y vacía' del tiempo histórico, quedando remitida al ámbito de la reacción.

En efecto, si la revolución es progresista, en la medida en que realiza una cierta predisposición destinal de la historia[33], la revuelta es reaccionaria, en la medida en que

[32] HONESKO, Vinícius N. "Será que podemos destruir nosso destino? In.: Cadernos Walter Benjamin. n. 20. jan-jun 2018, Fortaleza, UECE, p. 204.

[33] "La palabra *revolución* designa correctamente un complejo conjunto de acciones de corto y largo alcance que son realizadas por aquellos que son conscientes en buscar un cambio para alterar, *en el tiempo*

interrumpe el progreso, suspendiendo el tiempo de su realización. Ahora se entiende porque no hay en Jesi una crítica ilustrada de la propaganda, porque en el momento de la revuelta, la propaganda puede volverse 'genuina' en la medida en que exprese los intereses inherentes o inmanentes a la misma lucha.

> Uso la palabra *revuelta* para designar un movimiento insurreccional que difiere de la revolución. La diferencia entre la revuelta y la revolución no debe ser buscada en sus respectivos objetivos; ellas pueden tener los mismos objetivos -hacerse con el poder. Lo que distingue principalmente a la revuelta de la revolución es, en cambio, una experiencia del tiempo diferente. Si, siguiendo la concepción vulgar de ambos términos, la revuelta es una inesperada explosión insurreccional, la que puede ser ubicada en un horizonte estratégico sin implicar por sí misma una estrategia de largo plazo, y la revolución es una estrategia compleja compuesta de diversos momentos insurreccionales, coordinados y orientados en el mediano y largo plazo hacia objetivos finales; entonces podemos decir que *la revuelta es una suspensión del tiempo histórico*. La revuelta instituye imprevisiblemente un tiempo en el cual todo lo que ocurre tiene un valor en sí mismo, independientemente de sus consecuencias y de sus relaciones con el complejo transitorio o permanente que constituye la historia. *La revolución, en cambio, estaría total y deliberadamente inmersa en el tiempo histórico*.[34]

El funcionalismo pragmático de la analítica desarrollada por Jesi, tanto de la problemática del mito como de la revuelta, no se aboca a la determinación de las grandes líneas maestras del orden social; no subordina la revuelta al principio de razón que arresta a la historia en su conjugación onto-teológica; no moraliza la destrucción desde una representación pacifista y cristiana de la paz; y no apela al derecho como mitología al servicio del sonambulismo y la ensoñación del poder. Su elaboración de la problemática del mito y su fenomenología (sin conciencia trascendental) de la revuelta, hacen posible pensar, contra toda forma de historicismo, en la singularidad de los procesos históricos insurreccionales, mostrándonos que en ellos, lejos del catecismo revolucionario habitual, no prima el ethos sacrificial de una militancia abocada a la construcción de un mundo mejor, sino el ethos festivo de una destrucción sin restitución o ganancias. La revuelta como forma intempestiva de la fiesta destruye entonces no solo el ego burgués y su pretendida propiedad-unidad, sino que desarma el cálculo de la economía política que gobierna los cuerpos, para abrirse a una an-economía general del gasto improductivo y de la dispensación, más allá de todo principio moral de equivalencia y reciprocidad.

---

histórico, una situación política, social, económica, y que desarrollan sus propios planes tácticos y estratégicos considerando siempre las relaciones entre causa y efecto en el tiempo histórico, dentro de la perspectiva más abarcadora posible", JESI, Furio. *Spartakus*… p. 52

34 JESI, Furio. *Spartakus*…, p. 46, cursivas nuestras.

> El instante de la revuelta determina la forma inesperada de la propia auto-realización y auto-objetivación como parte de una colectividad. La batalla entre el bien y el mal, entre la sobrevivencia y la muerte, entre el éxito y el fracaso, en la cual cada uno está individualmente envuelto, cada día, se identifica con la batalla de la colectividad -todos tienen las mismas armas, todos confrontan los mismos obstáculos, el mismo enemigo.[35]

El don de la revuelta consiste entonces en devolvernos un sentido de la historia más allá de la espacialización de la temporalidad que define al mito tecnificado de la metafísica y del derecho. Así, la revuelta como festividad intempestiva es la destrucción del pacto, su desfiguración en un teatro de máscaras que ya nunca más pueden ser devueltas a la travesía del sujeto, como si la revuelta fuera, en última instancia, una forma perversa y enrevesada de desactivar el mito burgués de la formación del ciudadano.

IV

Pensar la revuelta en este registro, como una sublevación (*soulèvement*) que suspende el tiempo histórico, que lo pone entre paréntesis no para evadirlo, sino para permitir una experiencia otra que la habitual, es precisamente lo que define la lectura que Jesi elabora de la rebelión espartaquista, la que constituye el tema central de su monografía, pero de la cual no recibimos una narrativa reconstructiva ni un estudio de sus causas y sus desarrollos. Y esto no es menor, porque Jesi es consciente, tanto como Benjamin, de la imposibilidad de atender a la especificidad de la revuelta desde el modelo narrativo o escritural convencional. La singularidad de la revuelta *revuelve*, por así decirlo, la disposición narrativa que tiende a capturarla y traducirla según la ley del relato mayor de la Historia. De ahí que *Spartakus* no sea un estudio acotado a los eventos relacionados con la revuelta del mismo nombre, sino una interrogación de su inmanencia, interrogación hecha liminalmente, a partir de montajes argumentales que escudriñan los hechos de manera indirecta. El libro, cuya publicación póstuma debemos a Andrea Cavalletti, combina finos análisis conceptuales con profundas lecturas de la literatura epocal, siempre en función de hacerle espacio a la simbología inherente de la sublevación, sin traicionarla desde una simbología importada o pretendidamente universal. Si en Benjamin la cita apócrifa, el montaje, la falta de comillas y el uso elegante del fragmento son procedimientos necesarios, demandados por la naturaleza alambicada de sus problemas, lo mismo acaece en *Spartakus*, donde no hay ni una narración

[35] JESI, Furio. *Spartakus*... p. 53.

que dé razón de los hechos, ni menos la proposición de un marco teórico referencial para traducir su singularidad al lenguaje verosímil de la teoría de la historia.

Aquí es donde, una vez más, deberíamos volver a pensar en *Soulèvemetns*, la exposición curada por Georges Didi-Huberman, en la medida en que lo que su particular estrategia de montaje itinerante intentaba, sin nunca haber pretendido captar la verdad de las sublevaciones, era la restitución, precaria e imperfecta, de una "inminencia" que podría llegar a producir en el espectador la sensación de una relación otra con el tiempo domesticado por el relato oficial de la historia. Es cierto lo que dice Rancière, las exposiciones en el museo no tienen el mismo rango de intempestividad que las insurrecciones efectivas, pero al igual que el mitólogo y el antropólogo concernido con la cognoscibilidad de la fiesta, el curador y el artista pueden o bien emular un simulacro de los hecho -después de todo, abunda el material mitológico para tal efecto-, o bien, pueden intentar, en el mejor de los casos, acercarse a esa relación de inminencia que promete la posibilidad de un advenir que no termina nunca por hacer-se presencia. Quizá esa inminencia sin metafísica de la presencia es todo lo que se puede aspirar desde una práctica intelectual atenta a la condición intempestiva de la revuelta. El resto es mito, metaforicidad, sonambulismo o ensoñación.

Pero esta sensibilidad con respecto al problema de la narración implica además que la misma oposición fundamental planteada por Jesi, a saber, la oposición entre revolución y revuelta, nos presente siempre a la revuelta, en tanto que suspensión de la historia y detenimiento de su incesante movimiento, como una práctica *reaccionaria*. Demorar y morar en la revuelta, a contrapelo de la historia, implica una delicada posición política, o incluso, una delicada substracción desde la política, siempre que ésta se ha identificado, de manera demasiado automática, con una determinada lectura de la historia y su movimiento. No basta con rastrear el germen del *impolítico italiano* en el pensamiento de Jesi, lo que la relación entre revuelta y suspensión de la historia permite es, precisamente, una suspensión de todo criterio de instrumentalización de la revuelta, es decir, de toda operación de traducción que quiera plegar su especificidad al horizonte de sentido de una lucha construida en torno a bandos e intereses sectoriales. No es que la revuelta niegue la lucha de clases, por el contrario, si la lucha de clases favorece la revuelta, ésta no se hace como contestación de los dominados a los dominadores, sino como disolución radical de las condiciones mismas que hacen posible la dominación.

La revuelta, en su inmanencia, no puede entonces ser devuelta al meta-relato de la liberación, y si en eso radica su diferencia con la revolución, entonces la revuelta en cuanto reacción es una desactivación de la lucha por hegemonizar la acción. En efecto, la revuelta no

encarna la dialéctica del amigo/enemigo, pues aún cuando puede ser gatillada por dicha dialéctica, las posiciones mismas del amigo y del enemigo se definen en al topología de la ciudad en llamas. "Los miembros de un partido de clase o de un sindicato pueden, como tales, decidir sobre la oportunidad estratégica de una revuelta pero eso significa que ellos eligen temporalmente suspender la vida misma de su partido o de su sindicato"[36]

La revuelta, como suspensión del tiempo del progreso, ya no puede ser pensada ni como negación ni como confirmación de un determinado plan secreto de la naturaleza o de la historia. La demanda marxista clásica que extorsiona las insurrecciones enrostrándoles su falta de direccionalidad estratégica, acá ya no tiene sentido, porque la lógica misma de la revuelta no puede ser capitalizada desde los presupuestos de una cierta orientación transformacional. Como en *La noche de los proletarios*[37], en la revuelta, los actores no interpretan un papel previamente asignado, no encarnan el guión de una historia sacrificial e identitariamente organizada, sino que se liberan, en un acto casi ritual que consiste en disolver sus identidades en la convergencia colectiva de un gozo sin culpa. En este sentido, la revuelta, tal cual es pensada en la fenomenología jesiana, no solo interrumpe el tiempo del progreso y el principio de razón, sino que desactiva la lógica hegemónica y la organización identitaria de la política. Quizás por todo esto no sea un despropósito imaginar al siempre joven Furio Jesi como un precoz pensador infrapolítico.

Ypsilanti, 2018

[36] JESI, Furio. *Spartakus*..., 59.

[37] Noche de gozo y bohemia, donde los obreros se sacan el uniforme que determina sus identidades de clase, y se dedican a fumar, tomar y leer poesía. Véase RANCIÈRE, Jacques. *La noche de los proletarios*. Tinta Limón, Buenos Aires, 2010.