

Walter Benjamin y Michel Foucault: consideraciones entre religión y acción política a través del concepto de *huelga*

NAHUEL MICHALSKI

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Universidad Nacional del Comahue

I 41

DOI: 10.36446/rlf2023318

Resumen: En el *Dossier* referido a la Revolución Islámica de Irán (Raffin 2021: 171-173) y en *Para una crítica de la violencia* (1998), tanto Foucault como Benjamin observan el potencial revolucionario de la dimensión espiritual-religiosa al ser esta capaz de interrumpir la violencia histórica del Estado. A dicho acontecimiento, Foucault lo denomina *huelga política generalizada* y Benjamin *huelga obrera revolucionaria*. Esto sugiere, pese a las irreductibles diferencias de base, una cierta cercanía conceptual entre ambos autores. En virtud del interés filosófico que esto sugiere, se analizan a continuación los textos indicados rastreando los elementos principales del vínculo entre religión, interrupción y acción revolucionaria a través del concepto de *huelga*. Al finalizar, se esboza una conclusión de carácter comparativo.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0 Internacional

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 49 N°1 | Otoño 2023

Palabras clave: Benjamin, ética, Foucault, huelga, interrupción.

***Walter Benjamin and Michel Foucault:
Considerations between Religion and Political
Action through the Concept of Strike***

Abstract: In the *Dossier* referring to the Islamic Revolution in Iran (Raffin 2021: 171-173) and in *For a Critique of Violence* (1998), both Foucault and Benjamin observe the revolutionary potential of the spiritual-religious dimension, as it is capable of interrupting the historical violence. This event is called a *generalized political strike* by Foucault and a *revolutionary workers' strike* by Benjamin. This suggests, despite the irreducible basic differences, a certain conceptual closeness between both authors. Due to the philosophical interest that this suggests, the indicated texts are analyzed below, tracing the main elements of the link between religion, interruption and revolutionary action through the concept of *strike*. At the end, a comparative conclusion will be outlined.

Key-words: Benjamin, ethics, Foucault, interruption, strike.

42 |

1. Introducción

Las dieciocho producciones que conforman el *dossier foucaultiano sobre Irán* (Raffin 2021: 171-173), con motivos de la Revolución iraní de 1979, reflexionan sobre el vínculo entre la religión de un pueblo y su capacidad de acción política emancipatoria. Según Foucault, dicho vínculo no solo permitiría dar cuenta de la singular *contraconducta*¹ del pueblo sublevado frente a las estrategias de gobierno del Estado imperialista, sino también de la constitución ético-histórica de subjetividades y formas de vida *otras* a partir de tal *práctica de libertad* (Raffin 2021: 189) ejercitada sobre sí (dimensión ética) y sobre los otros (dimensión política). Esto tendría lugar en virtud de la capacidad que Foucault observa en la espiritualidad religiosa iraní, en tanto discurso y lenguaje antimoderno y

¹ Es importante destacar que las *contraconductas* ya habían sido estudiadas por el autor en su curso *Seguridad, territorio y población*, y que su análisis en esos años había decantado en el estudio de la *crítica* en tanto contrapeso de las prácticas de gobierno de los hombres. Cfr. Botticelli (2019).

tradicionalista, de *interrumpir* de manera inmanente las dinámicas de sujeción económico-políticas de la racionalidad estatal. De este modo, según Foucault, el levantamiento del pueblo iraní es un fenómeno ejemplar de “huelga política generalizada” (Raffin 2021: 178), cuya singularísima determinación e intransigencia encuentra en lo religioso tanto la posibilidad de su diagnóstico como de su acaecer.

Asimismo, el nudo entre lo religioso y la acción política no se encuentra en absoluto ausente en la obra de Walter Benjamin; de hecho, y a diferencia de Foucault, la estructura. Tal y como señala Naishtat (2016), las consideraciones teológico-religiosas aparecen anudadas con lo ético, lo histórico y lo político ya desde los escritos tempranos del filósofo berlinés. En este marco, y en línea con nuestros intereses, el texto temprano *Para una crítica de la violencia* (1998) adquiere peculiar importancia en la medida que es allí donde Benjamin vincula con notable especificidad la crítica de la violencia (perspectiva ética) con la *violencia divina* (perspectiva teológica) y la *huelga revolucionaria* (perspectiva política) a través del concepto de *interrupción* (acontecimiento) del tiempo histórico.

En el marco de lo dicho, tanto Benjamin como Foucault coinciden en esta nota singular: en relación al Estado violento y la acción de protesta que lo enfrenta (huelga política generalizada, huelga proletaria revolucionaria), la fuerza interruptiva (*destituyente*) de lo religioso se vincula con su oposición a la lógica instrumental en la que se apoya dicha violencia estatal y su paradigma modernista de la historia (progreso y desarrollo). Sin embargo, como se verá, si en Benjamin el acontecimiento revolucionario (no *exactamente* igual a la violencia divina pero *próximo* a ella), en la medida que se opone a la *violencia mítica* del derecho, es *puramente* destituyente (y de ahí su dimensión anarquista), Foucault observa con recelo la teocracia en la que culmina la sublevación iraní, siendo esta la frágil distancia que existe entre la singularidad de la voluntad de lucha del pueblo (que Foucault reivindica) y la revolución institucional. Asimismo, si en Benjamin lo divino y la acción humana de la huelga revolucionaria (que comparten el carácter interruptivo con respecto al estado de cosas sin ser *absolutamente* reductibles entre sí) se vinculan estructuralmente con la teología (judía) y el pensamiento metafísico, en Foucault, sin embargo, lo religioso opera como interrupción de manera inmanente como un *lenguaje vivido intersubjetivamente* (un *modo de veridicción* capaz de motorizar *contraconductas*) cuyos efectos ético-políticos resultan inasimilables por las estrategias (instrumentales) modernas de gobierno. De aquí que Foucault prescinda de toda metafísica a la hora de dar cuenta de la relación entre religión y acción ético-política, movimiento analítico radicalmente opuesto al llevado a cabo por la teología política “profana” (Naishtat

2016) de Benjamin. En este marco, tanto en uno como en otro, la acción política (ya sea que adopte la forma de la sublevación de los iraníes o el esquema revolucionario de los obreros alemanes) implica una toma de posición ética, es decir, el compromiso activo (y transformador) del sujeto histórico involucrado con la esfera moral de la praxis política, resultando esto último un punto de tangencia notable entre los autores al igual que la crítica de ambos al telos racionalista (marxismo, ilustración) e incluso divino de la historia: en ambos autores el sujeto histórico *se responsabiliza* por su historia, *hace su* historia.

Lo anterior invita a pensar sobre la fundamentalidad que la esfera religiosa implica en ambos autores no solamente a la hora de pensar una filosofía política crítica enfrentada a la tradición moderna racionalista y secular (que ha tendido a relativizar la esfera de la espiritualidad y la religión en las heurísticas ético-políticas), sino también en aras de analizar ciertos procesos políticos de espíritu emancipatorio que, en tanto experiencias colectivas, entran “en huelga” con el estado de cosas reinante (lo *interrumpen*), en pos de producir (crear) formas de vida *otras*. Así, para Foucault de lo que se trata es de que los iraníes levantados puedan soñar con “volver a lo que fue el islam en la época del profeta” (Foucault 1978: 52), y para Benjamin de que los obreros alemanes luchen por alcanzar condiciones de vida justas (Benjamin 1998: 43).

44 |

Desde aquí, partiendo de la hipótesis de que el nudo *religión-interrupción-acción política* permite establecer una cercanía conceptual entre Benjamin y Foucault (teniendo en cuenta las evidentes distancias teóricas que guardan sus filosofías y que aquí serán señaladas), y tomando como centro la noción *huelga* como concepto articulador, se elabora a continuación un análisis de los principales elementos que dinamizan dicho acercamiento con el fin de esbozar una conclusión comparativa que aporte valor a la reflexión. Finalmente, esto será llevado a cabo teniendo siempre presente que, si para Benjamin la teología constituye el enfoque mismo de su análisis ético, político e histórico, para Foucault, contrariamente, de lo que se trata es de concebir lo teológico-espiritual-religioso como una dimensión (o variable) principal al interior de una lectura posestructuralista y nietzscheana donde el foco recae sobre la dimensión del lenguaje, el discurso-saber-hacer y la intransigente voluntad de cambio (de vida) de un pueblo.

2. Foucault y la huelga política generalizada de los iraníes

El dossier sobre la sublevación iraní de 1978-1979² perteneciente a la obra tardía de Foucault,³ manifiesta el interés del pensador francés por el rol activo que la *espiritualidad religiosa*⁴ del islam chiita ocupó al interior de dicha sublevación. Teniendo en consideración los resultados efectivos del movimiento, esto es, no solo (a) la tenacidad y voluntad con las que el pueblo iraní mantuvo en el tiempo el levantamiento, sino también (b) la concreta instalación de un nuevo modo de gobierno adverso a las presiones imperialistas (la República Islámica), Foucault indaga entonces en torno a la siguiente pregunta: ¿qué relación se estableció entre la religión del pueblo y su fuerza revolucionaria⁵?

Lo primero que resulta preciso mencionar es que Foucault, observando el suceso iraní de manera heterotópica⁶, niega la posibilidad de entenderlo a través de las interpretaciones marxista o ilustrada; esto es, como el efecto revolucionario (con programa y destino) de una lucha de clases o de la acción de una vanguardia ilustrada (Foucault 1980: 2, Revel 2009: 90)⁷. Ni

² Para apreciar las dieciocho producciones que conforman dicho dossier, cfr. Raffin (2021: 171-173).

³ Con respecto al pensamiento tardío de Foucault nos referimos a sus elaboraciones posteriores a *Seguridad, territorio y población* (2006). Por ejemplo, a trabajos como *¿Qué es la crítica?* (1995), *Nacimiento de la biopolítica* (2007), el propio *Dossier sobre Irán* (Raffin 2021: 171-173), *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad* (Foucault 1999: 393-417) o *¿Qué es la Ilustración?* (1994a). Vale aclarar que en dicho marco de desplazamiento conceptual la atención por el *poder* migra hacia el estudio del *gobierno* (administración de las conductas de los hombres). Luego, hacia 1980, la atención por el *saber* se va redefiniendo como un estudio de las formas de *veridicción* y, asimismo, la problemática del *sujeto* es abordada en el marco de las *prácticas ético-políticas (inter)subjetivas* de sí y con respecto a los otros (Botticelli 2019). Asimismo, el pensamiento focalizado en la crítica que comienza a formularse en 1978 y termina encontrando su definición más acabada en la “ontología de nosotros mismos” de *Hermenéutica del sujeto* (1994b) como “pensamiento de actualidad”, ha sido comprendido (Cavazzini 2005a: 13) como el marco en que las reflexiones sobre Irán se desarrollan.

⁴ Sin embargo, en la entrevista con Sassine de enero de 1979, Foucault aclara que la espiritualidad es algo que se puede encontrar tanto en la religión como fuera de ella; es decir, no es esta una categoría únicamente reducible al caso Irán o a la religiosidad chiita (Foucault 2016: 51-52; Raffin 2021: 184).

⁵ Hacemos aquí un uso laxo del término “revolucionaria” teniendo siempre presente que Foucault distingue entre la noción tradicional de revolución y la de *sublevación* (Foucault 2016).

⁶ Con respecto al concepto de *heterotopía* como un *lugar otro* (y, por ello, distinto de la *utopía*), cfr. Castro (2011: 106-107). En relación al vínculo entre esto y el diagnóstico *in situ* de Foucault, cfr. Blengino (2016).

⁷ Cfr. Foucault (2016: 39-40).

los hijos de “la revolución francesa, ni los de aquella de octubre” (Cavazzini 2005b: 52-53) pueden utilizar plenamente sus baterías conceptuales para aprehender el proceso iraní. Y esto, en parte, por dos motivos principales, uno metodológico y el otro de carácter ético. Con respecto al motivo metodológico, Foucault indica que las filosofías políticas tradicionales no solo han resultado intelectual y políticamente *decepcionantes* (Foucault 2016: 62-63) e impotentes para diagnosticar lo que ocurre en “el tercer mundo” (*ibid.*: 54), sino que, además, la observación *in situ* misma del fenómeno político iraní lo conduce a concluir que se trata del “levantamiento de toda una nación contra el poder que la oprime” (*ibid.*: 1), y no únicamente de la clase obrera o los sectores intelectuales universitarios. Por su parte, en lo que hace al motivo ético, el pensador francés señala que la reducción interpretativa del acontecimiento iraní a la heurística occidental tradicional terminaría instrumentalizando la explicación del acontecer y, por tanto, no respetando tanto el carácter *espontáneo* y en extremo *singular* (es decir, *irreductible*) de la voluntad colectiva de lucha de los iraníes como la responsabilización histórica, ética y política que ella implica.⁸ Asimismo, Foucault rechaza toda noción occidental-tradicional de programa revolucionario (Botticelli 2019: 92), ya que “la subjetivación que una revolución necesita para volverse efectiva no es planificable” (*ibid.*: 103-104); esto es, no se puede (ni se debe) racionalizar según una lógica de medios y fines, toda vez que esto iría en contra de la dimensión ética y disruptiva del movimiento que Foucault enfatiza.

46 |

De aquí que Foucault pretende realizar un diagnóstico del suceso que cuide su frágil singularidad e irreductibilidad (Foucault 2016: 97) a través de un análisis *anti-estratégico* (Foucault 1999: 207) que no aplaque, instrumentalice o desdibuje el valor de la voluntad política iraní bajo la égida de las “grandes explicaciones y programas” de la filosofía política occidental⁹. En efecto, “hay que ser respetuoso cuando una singularidad se subleva” (Bot-

⁸ Por una parte, la apelación a una vanguardia de “inspirados” devendría peligrosamente en una forma degradada de “mesianismo” político o ideológico a cargo de unos pocos “iluminados”, eliminando entonces el carácter colectivo y homogéneo que Foucault observa en la voluntad del movimiento liderado por el ayatolá Jomeini. Por otro lado, comprometerse con un análisis marxista o progresista terminaría por anular dicha voluntad al quedar esta subsumida bajo la lógica inmanente de una historia cuya racionalidad opera por sí misma, de forma teleológica, de espaldas a las decisiones conscientes (y, por ello, responsables) del pueblo que protesta (sujeto histórico).

⁹ Como sabemos, la crítica de Foucault a las filosofías políticas de la tradición (impotencia epistémica y política, contradicciones internas, conservadurismos implícitos, instrumentalizaciones, etc.) no se agota en los puntos aquí expuestos. En pos de profundizar en esto, cfr. Vittor (2019).

ticelli 2019: 82), y sobretodo si está dispuesta a dar la vida por ello (Sferco 2019: 52; Foucault 1980: 3)¹⁰:

Si la vida es lo que hay, la autoafirmación de la existencia, su pura potencia de ser en tanto existir, entonces, la libertad y el poder se piensan como posibilidades de esa propia vida, no como permisos o concesiones a ella. Por eso, lo que Foucault está leyendo en Irán es la autoafirmación de la vida ante ciertas configuraciones específicas que se construyeron al interior de ciertas formas sociohistóricas. (Raffin 2021: 187)

En este sentido, precisamente la disposición de los iraníes a morir por la causa defendida, la inamovible intransigencia del pueblo, no es sino lo que exhibe el férreo soporte ético de la acción política, la instancia de responsabilización implicada en ella y, asimismo, el reverso de, en términos nietzscheanos (Molina 2017), sus voluntades afirmativas de vida por mor de las cuales operar las transformaciones personales y colectivas necesarias (Foucault 2016: 85-86) para vivir de un modo radicalmente *otro* (Dreyfus y Rabinow 2001: 257)¹¹. De aquí que Foucault se refiere a la coyuntura diagnosticada como el despliegue de *prácticas* (sobre sí y sobre los otros)¹² ético-políticas de libertad (Sferco 2019: 50); concepto tardío con el cual, conjuntamente al de *contra-conducta*, sustituyó paulatinamente a la temprana noción de *resistencia* (Castro 2011: 76, 280, 353).

I 47

En este marco, si se entiende que los iraníes se hallan dispuestos a morir antes que continuar viviendo *según* los modos contingentes y dinámicos de sujeción política y económica (Foucault 2016: 72), afines al paradigma imperialista y neoliberal moderno,¹³ entonces se colige que tal disposición vital equivale a la *desobediencia radical*, a una “voluntad política de no dar lugar a la política” (Pardo y Rambeau 2015: 169) que, a la manera de la *huelga*, paraliza e interrumpe tales modos o estrategias de gobierno¹⁴

¹⁰ Esto recuerda al concepto foucaultiano de *parresia* griega en tanto el coraje de dar la vida por un *decir verdadero*. Cfr. Castro (2011: 29-40).

¹¹ Con respecto a esto, adquiere valor el concepto foucaultiano tardío de *gubernamentalidad* en su vínculo con la racionalidad liberal y neoliberal. Cfr. Castro (2018).

¹² Cfr. Raffin (2021: 188).

¹³ Cfr. Raffin (2021:187).

¹⁴ En las presentes líneas recogemos la crítica de Foucault a las lecturas monolíticas sobre el poder (teoría de la soberanía) y su posicionamiento a favor tanto del descentramiento y dispersión de las estrategias de sujeción (gubernamentalidad) como de la *hipótesis de Nietzsche* (modelo de la batalla y biopoder). Como dice Sferco: “El poder, así, vinculado a la acontecimiento, se sale de la fijación a una posición de dominación para desdoblarse como

encarnadas en la racionalidad del Estado (Castro 2011: 140-148), habilitando así el marco de acción necesario para la *producción* (e irrupción¹⁵) colectiva de subjetividades *otras* que renueven las formas de existencia en sociedad (Foucault 1980: 4, 8): “Foucault habla de prácticas, no de gestos; y habla de prácticas colectivas, no de estilos individuales; y sobre todo habla de la originalidad de la rebelión como fondo último del trabajo de subjetivación” (Cavazzini 2005a: 14).

Es en este particular sentido, de trabajo y producción colectiva, que Foucault da valor epistémico, ético y político al proceso iraní, y lo aprehende como *acontecimiento o suceso histórico* que irrumpe (e interrumpe) en la estabilidad y continuidad del estado de cosas:¹⁶

Y también porque el hombre que se alza carece finalmente de explicaciones; hace falta un desgarramiento que interrumpa el hilo de la historia, y sus largas cadenas de razones, para que un hombre pueda, “realmente”, preferir el riesgo de la muerte a la certeza de tener que obedecer. (Foucault 1999: 203)

Sin embargo: ¿cómo dar cuenta de la radical intransigencia de la “huelga política generalizada” interruptiva de los iraníes? Si la sublevación, en virtud de su emergencia heterotópica, no puede (ni debe) ser reducida a los marcos interpretativos teleológicos de las tradiciones ilustrada (telos del progreso) y marxista (telos de la dialéctica de clases) (Cremonesi, Irrera, Lorenzini, Tazzioli 2018: 303), entonces se torna menester indagar en la idiosincrasia más notable del pueblo iraní, a saber: *su religiosidad*. Foucault señala que de lo que se trata es de observar que “el islam chiita presenta, en efecto, cierto número de rasgos que pueden dar a la voluntad de Gobierno Islámico una

48 |

relación viva en un campo de interacciones que tiene en el cuerpo libre de los individuos el reservorio elemental de su fuerza.” (Sferco 2019: 59). Cfr. Foucault (2000).

¹⁵ En *Nietzsche, la genealogía, la historia*, dice Foucault: “La emergencia es, pues, la entrada en escena de las fuerzas; su irrupción, el impulso por el que saltan a primer plano, cada una con su propio vigor, su juventud” (Foucault 2004: 36-37).

¹⁶ A partir de *La arqueología del saber* (2002), Foucault es claro acerca de su apoyo a la concepción del acontecimiento histórico como discontinuidad en contraposición al paradigma del *continuum* del progreso moderno propio de la historiografía tradicional y la concepción liberal y burguesa de la vida moderna. Sin embargo, no se trata de que la voluntad revolucionaria de los iraníes *desee* o siquiera *pueda* interrumpir la historia *per se*. No se trata de la interrupción de la historia a manos de las personas, sino de hacer una historia de las interrupciones. Pues, es precisamente en las fisuras y discontinuidades de la historia donde se pone en juego el valor histórico de lo ocurrido: “El análisis de los cortes arqueológicos se propone [...] describir la dispersión de las propias discontinuidades” (Rabinow y Dreyfus 2001: 102).

coloración particular” (Foucault 1978: 52); en particular, no solo su carácter inquebrantable de disposición a la muerte (Cremonesi, Irrera, Lorenzini, Tazzoli 2018: 308) y potencial *aglutinante* (Foucault 2016: 23), sino también su ansia por espiritualizar las instituciones políticas, por hacer del islam chiita la sístole constitutiva de las nuevas formas de existencia colectiva encarnadas en una república naciente. En otras palabras, Foucault indica que resultaría posible pensar la religión de los iraníes como una forma de *espiritualidad política*¹⁷ (Foucault 2016: 52; Revel 2009: 90) de exclusiva singularidad¹⁸ cuyo reverso no sería sino una *política espiritual* (Pardo y Rambeau 2015)¹⁹:

Al vivir como fuerza revolucionaria, la religión islámica se revelaba como algo más que la voluntad de obedecer más fielmente a la ley, se revelaba la voluntad de renovar su existencia por completo reconciliada con una vida espiritual que piensan encontrar en el centro mismo del islam chiita. (Foucault 1980: 4)

Por todo esto, la religión no debe comprenderse como un “velo” que oculta o enmascara la realidad, sino que aparece como aquello “capaz de constituir una forma original y específica de acción política y social” (Cavazzini 2005b: 52). En este punto, Foucault advierte que la fuerza interruptiva de la religiosidad iraní consiste en tratarse de un *lenguaje* escatológico de restitución de los principios antimodernos y antioccidentales de la tradición chiita (Vittor 2019; Raffin 2021: 183): “la religión representaba para los iraníes *el lenguaje* disponible a partir del cual hacer frente a un régimen de imposición brutal del modelo occidental” (Foucault 2016: 25, la cursiva es mía). Es decir, retomando la inclinación nietzscheana en relación a la constitución de la *experiencia* del sujeto histórico a partir de la *ficción* (Castro 2011: 152-153) del lenguaje, y atravesado este por el juego dinámico de las estrategias de sujeción y las articulaciones entre *saber, verdad y acción* (Vittor 2019: 72-73), Foucault observa que la religiosidad iraní no es un fenómeno éti-

I 49

—

¹⁷ “Foucault encuentra en la religión una dimensión aglutinante, en particular en el islamismo chiita, que permite producir una serie de modos de subjetivación o prácticas de relación de los sujetos consigo mismo y con los demás, que los llevan a resignificar su subjetividad mediante lo que denomina la espiritualidad política, como cambio o transformación radical de esas singularidades. Esas prácticas o modos de subjetivación son, al mismo tiempo, prácticas de producción de la verdad sobre sí y sobre el mundo” (Raffin 2021: 188).

¹⁸ Este punto es puesto en cuestión por Andrea Cavazzini: “El problema de la espiritualidad política excede [...] la relación con el islam, e implica más bien la pregunta sobre qué gobierno de los hombres desear y construir para las sociedades en las cuales vivimos” (Cavazzini 2005a: 17).

¹⁹ Cfr. Raffin (2021: 183).

co-político que cae (a la manera de la metafísica) por fuera de ello. Contrariamente, ella consiste en una forma de lenguaje o *contradiscurso inmanente*²⁰ (Khatami 2003: 123) a las técnicas y estrategias de gobierno, tan habilitado como inasimilable por ellas. Y es que, siguiendo el conocido principio en virtud del cual “donde hay poder, hay resistencia”, Foucault señala que son *las mismas* estrategias políticas de sujeción y dominio las que, produciendo los marcos y trazas de libertad a través (y a partir) de los cuales *circular* (Sferco 2019: 52, 55), terminan por *habilitar* los propios puntos ciegos capitalizables políticamente por el sujeto histórico en disputa. De este modo, el lenguaje religioso, entendido como un plexo de “ficciones” circulantes que nutren la experiencia colectiva de *esperanza* escatológica²¹ y deseo de restitución ética e histórica de la tradición, sirve a los iraníes como una fuerza interruptiva a partir de la cual poner *límites* a la racionalidad neoliberal del poder imperialista (Foucault 1980: 8)²², adviniendo a su vez del propio imaginario colectivo (Pardo y Rambeau: 172) y trocando entonces en la forma de un *régimen de veridicción otro* (Raffin 2021: 190) ética y políticamente intransigente:

Los contenidos imaginarios de la revuelta no se disiparon a la luz de la revolución. Fueron inmediatamente transpuestos a una escena política que parecía completamente dispuesta a recibirlos (Foucault 1999: 205)

50 |

Escena política cuya potencia religiosa se relaciona, por lo dicho, con la intención declarada de, en tanto actores de su “realidad inmediata” (Foucault 1978: 52; Vittor 2019: 61), actualizar *en* el presente situado las promesas y cosmovisiones de un pasado propio anclado en las estructuras del islam chiíta; interrumpir la historia y el estado de cosas para concretar el destino prometido (*la* historia) de *su* pueblo (*ibid.*: 53)²³. El lenguaje (contradiscurso) religioso

²⁰ Foucault atiende a una concepción de la inmanencia según la cual nada acontece, sucede o irrumpe “más allá” de las estrategias de sujeción, dominio y gubernamentalidad establecidas (Raffin 2021: 187). Más aún, son tales estrategias, en tanto *a priori* de la historia, las que terminan por favorecer las condiciones mismas para el acontecimiento interruptivo de la lucha, la protesta y la resistencia.

²¹ Foucault incluye en el análisis la noción escatológica de esperanza a partir de su lectura de Ernst Bloch (*El principio esperanza*). Cfr. Foucault (2016: 38).

²² Esto ha permitido pensar un cierto acercamiento entre Foucault y la tradición liberal a partir del principio fundamental de limitar la fuerza del gobierno. Al respecto, cfr. (Castro 2018: 20).

²³ Esto será lo que le costará a Foucault la crítica recibida por la cual se dirá que, en última instancia, él estaba “defendiendo” una revolución conservadora. Sin embargo, esto puede ser una injusticia. Foucault no quería decir que un poder (el imperialista, por caso) sea sustituido

queda así al servicio de una sublevación política concebida como *movimiento ético restitutivo*, y no como una expresión del *progreso* y el *desarrollo* modernos; menos aún como una búsqueda de la paz. El estado de cosas se interrumpe en la medida en que se habilitan decires y haceres del imaginario colectivo que tensionan de manera inmanente al escenario social con la *fuerza* propia de un conjunto de ideas del lenguaje compartido *vividas* intersubjetivamente *como* verdades inamovibles, no negociables. Modos de veridicción *otros* que no pueden ser asimilados por los principios racionalistas e instrumentales de la sujeción y estrategia política y que habilitan, desde la ficción misma, la posibilidad de una *experiencia histórica-política otra* (Carniglia 2015: 360). He aquí entonces una de las bases principales del carácter ético-político disruptivo del imaginario religioso iraní (Pardo y Rambeau: 2015):

Se “ficciona” la historia a partir de una realidad política que la hace verdadera, se “ficciona” una política que no existe todavía a partir de una verdad histórica [...] Así este juego de la verdad y de la ficción o, si ustedes prefieren, de la constatación y de la fabricación, permitirá hacer aparecer claramente lo que nos liga, a veces de manera totalmente inconsciente, a nuestra modernidad y, al mismo tiempo, nos lo hará aparecer como alterado. (Castro 2011: 211)

Todo esto implica que no se trata de pensar que la religiosidad iraní resulta redentora *en sí* misma, *per se* y *espontáneamente*, a partir del contenido objetivo y trascendente de las nociones que la estructuran. Suponer ello sería, de hecho, recargarla de metafísica, (des)historizarla, presentarla como una fuerza trascendente (*Logos* o *Palabra*) e impoluta que advendría “desde afuera” del campo relacional demarcado por los niveles interconectados del discurso, el saber, la verdad y el poder; todas consideraciones que Foucault niega (Botticelli 2019: 95; Cremonesi, Irrera, Lorenzini, Tazzioli 2018: 306). De lo que se trata, contrariamente, es de comprender que la religiosidad iraní oficia como un *régimen de veridicción otro* cuyos efectos ético-políticos (Castro 2011: 208, 264) terminan por resultar no reducibles a la lógica de medios-fines y, por consiguiente, “inútiles” (Carniglia 2015: 367) con respecto a la racionalidad instrumental de la modernidad y los modos de veridicción legitimantes de sus estrategias de gobierno (Castro 2018: 26; Sferco 2019: 59). La ética religiosa iraní es verdadera entonces no en un sentido metafísico, sino *como posibilidad de contradiscurso* y *contraconducta*; es decir, en

I 51

por otro (el religioso ortodoxo): “lo que fascina a Foucault es [...] el hecho de que ningún poder sea absoluto y, a la vez, el hecho que allí donde se despliega la opresión y la sujeción, la subjetivación y la resistencia sean, empero, posibles” (Revel 2009: 90-91).

tanto encontrarse habilitada (y habilitar) para un *decir-hacer otro* sin apelar por ello a una verdad objetivamente existente que exceda el nivel discursivo de la ficción. Teatro de la sublevación religiosa, pero sublevación al fin, y en *este* peculiar sentido no objetivo, no externo, no metafísico, absolutamente *verdadero* en lo que atañe a la legitimidad de las prácticas ético-políticas de libertad allí implicadas:

Foucault concibe la revolución como aquello que las personas experimentan en el fondo de sí mismas, pero también lo que viven en *esa suerte de teatro que fabrican en el día a día de los acontecimientos revolucionarios*, que es a un tiempo experiencia interior y comunitaria y liturgia incesantemente recomenzada, lo que podría definir su noción de espiritualidad política (Raffin 2021: 183, las cursivas son mías).

Escenario interruptivo y productivo *otro*, *poiético* según Raffin (2021: 190), con resultados políticos concretos: la voluntad inmediata, vital²⁴, incondicionada, religiosa y, en algún punto, *irracional* (con respecto a la racionalidad instrumental moderna) de actualizar el pasado “perdido” bajo la égida de la modernidad en el presente concreto de los iraníes que sostienen la *huelga política generalizada* en las calles de Teherán; voluntad de decir *no* a lo que hasta ese momento se encontraba vigente, en nombre de lo históricamente prometido. Actualización *destituyente* del Estado imperialista neoliberal e *instituyente*, en tanto *restitución* situada de los principios puros de los antiguos profetas (Foucault 1978: 52), de una nueva forma de experiencia común (modo de subjetivación *otro*) articulada en un nuevo tipo de gobierno islámico cuya burocratización no dejará de ser motivo de sospecha para Foucault (Foucault 1999: 206); esto es, Foucault ensalza la singularidad del espíritu sublevado (Foucault 2016: 61), pero observa con cautela sus consecuencias teocráticas estatalizadas finales (Raffin 2021: 186)²⁵.

—

²⁴ Tal y como afirma Raffin: “Es necesario comprender que no hay que pensar las *prácticas de libertad* pura y simplemente como una oposición o un enfrentamiento con los poderes, sino, más bien, como una afirmación de la vida, sus deseos y sus necesidades, aun cuando en muchos casos, esta afirmación implica un enfrentamiento de poderes o la resistencia a un poder” (Raffin 2021: 190).

²⁵ En este sentido, Foucault observa que la *espiritualidad política* revolucionaria debe ser causa de interrupción de las estrategias de sujeción vigentes mas no de una nueva configuración opresiva burocratizada: la teocracia estatalizada. Cualquier intento de clausura y compactación que la (“nueva”) forma de gobierno realice sobre sí misma, frustraría el ánimo vital y la dimensión ética que Foucault observa en la espontaneidad del movimiento. Más aún, el episodio revolucionario debe enfatizar las obligaciones que los nuevos gobernantes tendrán

Voluntad de todos de vida *otra* que, interrumpiendo la historia en un acontecimiento singular,²⁶ *sueña* incluso “más acá” con preñar y transformar las instituciones políticas existentes a partir de los principios religiosos del islam chiíta motorizados en el lenguaje e imaginario colectivos (Foucault 1978: 53). *Acción* ética (y por tanto *productora* de ethos para sí y para los otros) inseparable de una acción política sin programa que *acontece* en un instante crítico de desobediencia radical por fuera de las lógicas explicativas y reduccionistas del marxismo y la vanguardia ilustrada. *Suceso* histórico acompañado (problemáticamente) de la *institución* de una nueva república teocrática. Modo de (inter)subjetivación *otro* que no admite pregunta estratégica alguna. *Oportunidad* límite de concreción colectiva de una *vida buena* de cuño religioso y tradicional, en nombre de la cual los iraníes no cesarán su “huelga política generalizada”.

3. Benjamin y la huelga obrera revolucionaria

Entre 1920 y 1921, Benjamin publicó un texto de gran complejidad que algunos han comprendido como una pieza de filosofía de la religión (Honneth 2009), otros como una de filosofía de la historia (Dana 2007) y otros como una elaboración eminentemente ético-política de apoyatura mesiánica (Naishtat 2016; Pinto 2020): *Para una crítica de la violencia*. Allí, Benjamin, atravesado por el clima de violencia política en Alemania (Löwy 1997: 95-129), propone una crítica de corte kantiano²⁷ del

I 53

con el pueblo iraní: “que el islam representa allí la voz de las clases populares no significa legitimar todo lo que los imanes hagan concretamente una vez llegados al poder” (Revel 2009: 91). Incluso los mismos interlocutores chiítas de Foucault en Irán (Shariat-Madari y Mehdi Bazargan, por caso) acompañarán, no sin costo político, dicha posición de advertencia frente a los efectos burocratizantes y potencialmente totalitarios tanto de la revolución como del discurso chiíta en sí (*ibid.*).

²⁶ Agrega Foucault que “esa voluntad colectiva [...] fijó un objetivo absolutamente claro y preciso en Irán; por eso irrumpió en la historia” (Foucault 1980: 3).

²⁷ Siguiendo a Abadi (2014), aceptamos aquí la posición de que el kantismo funge en el pensamiento crítico de Benjamin como delimitación de las condiciones de posibilidad de la crítica y, asimismo, como una filosofía que no debe ser erradicada sino *ampliada* a partir de la incorporación del lenguaje, el arte y la metafísica (teología), siendo estas tres últimas dimensiones motores igualmente necesarios de cualquier *teoría crítica*. Asimismo, como señala Menninghaus, si la filosofía tardía de Benjamin se inspira en Marx, la temprana se inspira en Kant (Menninghaus 2013: 86). Esto es, asimismo, otro punto de contacto central entre Benjamin y Foucault por su recepción del proyecto crítico kantiano, el cual juega un papel fundamental en el desarrollo de las contraconductas. (Castro 2011: 14).

concepto de *violencia* en su intersección problemática con las dimensiones de la *justicia* y el *derecho*, señalando que lo que se debe entender como *crítica de la violencia* no es sino el análisis de las condiciones de posibilidad para su entendimiento y ejercicio histórica y políticamente ético. Para ello, Benjamin se pregunta si es posible concebir formas legítimas (justas) de *violencia por fuera* de las consideraciones del iuspositivismo y el iusnaturalismo, ya que ni el derecho natural ni el derecho positivo pueden proveer un criterio válido y no dogmático para su concepto toda vez que en ellos la violencia es considerada desde una óptica racionalista-instrumental de medios y fines:

Ambas escuelas comparten un dogma fundamental: fines justos pueden ser alcanzados por medios legítimos, y medios legítimos pueden ser empleados para fines justos. El derecho natural aspira “justificar” los medios por la justicia de sus fines; por su parte, el derecho positivo intenta “garantizar” la justicia de los fines a través de la legitimación de los medios (Benjamin 1998: 24)

De este modo, la crítica al concepto de violencia queda planteada como una discusión ética enfrentada a la instrumentalización dogmática del derecho moderno, cuyas consecuencias indeseables no son sino el monopolio y la discrecionalidad de la violencia represiva por parte Estado (*ibid.*: 26). Sin embargo, en este punto, Benjamin señala que el *carácter violento* de dicha violencia del derecho estatal va más allá de su mera fuerza represiva discrecional, relacionándose en verdad con un nivel más profundo que no es sino el del *modo* según el cual se legitima.

54 |

Según Benjamin, lo violento del derecho moderno consiste en su *arbitrariedad* (Pinto 2020: 43), más aún, en ser una arbitrariedad fundada (instituida) pero conservada *como* necesidad histórica. Sin embargo, ¿de qué manera lo contingente instituido puede conservarse *como* necesario? Oponiendo los reinos de la justicia y la libertad al entendimiento conceptual del derecho moderno (posicionamiento de corte eminentemente kantiano), Benjamin observa que precisamente lo que le permite a este último (tanto al iusnaturalista como al iuspositivista) sostenerse *como* necesario siendo en verdad arbitrario (y en ello consiste, por cierto, su carácter fetichista) no es sino la potencia ideológica del *mito*²⁸, el cual opera a través de las categorías de *destino*,

²⁸ Acerca del uso que Benjamin hace del concepto de mito, cfr. Menninghaus (2013) y también Opitz y Wizisla (2014: 761-793). Asimismo, se recomienda el análisis de Carlos Pérez López quien observa que, si en Sorel el mito concentra la potencia revolucionaria anarquista, en Benjamin, contrariamente, legitima y refuerza la violencia del Estado moderno (Pérez López 2015).

culpa y *sacrificio* (Menninghaus 2013: 88). A través del mito griego de Niobe (Benjamin 1998: 39), Benjamin muestra cómo opera dicha tríada destinal, inculpadora y sacrificial: los humanos han ofendido a los dioses y, por consiguiente, han *caído* (Naishtat 2016: 71), han sido condenados (*destinados*) por ellos a la *repetición* (Menninghaus 2013: 89) del sacrificio con el que deben expiar la culpa: un sacrificio de *sangre* (Benjamin 1998: 41-42) con el que los dioses *instituyen* un nuevo derecho. De aquí que “no hay un derecho que premie, sino solo un derecho penal. La pena pertenece, sin embargo, al ojo por ojo del orden mítico transgredido” (Menninghaus 2013: 90). Así, la repetición mítica (eternizada *como* destino) del sacrificio de la vida humana (la mera vida natural y no la vida justa) en aras de la expiación de la culpa, deviene en “el círculo mágico de las formas míticas del derecho” (Löwy 1997). De aquí que la *violencia mítica* permita trasponer lo históricamente contingente del derecho *como* necesidad. Un tipo de *violencia mítica* temporal, histórica (y por ello la única cognoscible, señala Benjamin) y autorrecursiva que *funda* (instituye) y *conserva* (a partir de la repetición “del círculo mágico mítico”) el poder del derecho moderno (Opitz y Wizisla 2014: 782). Así, gracias a la *violencia mítica*, el Estado es capaz de instrumentalizar la violencia concreta-física, ponerla a su servicio, plantearla como necesaria *para* (y en nombre de) un fin que en verdad no es otro que el sostenimiento del derecho mismo (Benjamin 1998: 30), mas no necesariamente el de *la* justicia y *la* libertad. Destino (eterna repetición), culpa (condena) y sacrificio (sanguíneo de la mera vida natural) se retroalimentan mutuamente en la *violencia mítica*²⁹ permeada en el derecho moderno, motivo por el cual Benjamin relaciona a este con un “resto del nivel demoníaco” (Pinto 2020: 43):

I 55

Fundación de derecho equivale a fundación de poder, y es, por ende, un acto de manifestación inmediata de la violencia. Justicia es el principio de toda fundación divina de fines; poder es el principio de toda fundación mítica de derecho (Benjamin 1998: 40)

Ahora bien, si el derecho no hace más que instrumentalizar y monopolizar la violencia para repetir demoníacamente el ciclo de fundación y conservación de *su* propia discrecionalidad (Pinto 2020: 56; Dana 2007: 263),

²⁹ En *Destino y carácter*, dice Benjamin: “el destino se muestra cuando observamos una vida como algo condenado, en el fondo como algo que primero fue ya condenado y, a continuación, se hizo culpable”. (Benjamin 2007: 179). En este marco interesa también la singular influencia que Benjamin recibe del neokantiano Hermann Cohen (Opitz y Wizisla 2014: 1063, 1079, 1225).

¿cómo pensar entonces en una violencia legítima y ética que se ubique *por fuera* del derecho instituido para *interrumpir* (destituir) su circularidad mágico-mítica (ideológica) y *tender* (mas no necesariamente consagrar) a la libertad y la justicia genuinas? Y es que Benjamin es contundente al afirmar que lo que porta valor humano no es la mera vida natural o, como dirá Agamben, la *nuda vida* (Agamben 2003), de cuyo eterno sacrificio se nutre la *violencia mítica*, sino la *vida justa* o *vida buena* base de una crítica de la violencia situada en un contexto ético (Benjamin 1998: 23): “Falsa y vil es, en efecto, dicha afirmación de que la existencia es más elevada que la existencia justa, si por existencia no se entiende más que la mera vida” (Benjamin 1998: 43). Sin embargo, y este punto resulta capital en la argumentación (Dana 2020: 271-272), como se ha anticipado, “la razón es incapaz de decidir sobre la legitimidad de medios y la justicia de fines” (Benjamin 1998: 38), con lo cual la justicia a la que *tienda* la violencia ética liberadora (y no la mítico-instrumental del poder burocrático del Estado) tiene que quedar del lado de Dios, única dimensión por encima de las categorías humanas, y, en particular, de un Dios opuesto a los de la mitología griega.³⁰ Un Dios que, tal y como lo expresa el relato de Koraj (*ibid.*: 41), no condene e inculpe la vida natural (*nuda vida*) exigiendo sacrificios de *sangre*, sino que redima la vida justa (ética) aceptándolos. Un Dios que produzca la suspensión del derecho (Naishtat 2016: 71) motorizado por la “correlación compulsiva de culpa y expiación” (Menninghaus 2013: 89). Un Dios cuya violencia ética (justa) no instituya derecho, sino que lo destituya por mor de su injusticia arbitraria, pero *sin fundar nada nuevo*. Un Dios cuya violencia divina no resulte medio-para, no se pueda instrumentalizar, no tenga ningún otro fin más que la interrupción (aniquilación) del estado de cosas. En suma, un Dios cuya violencia sea *puro medio* (inmediación) violenta ético-redentora; *violencia incruenta* (Benjamin 1998: 41-42):

Tal tarea replantea, en última instancia, la cuestión de una violencia inmediata pura, capaz de paralizar a la violencia mítica [...] En tanto que la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora de derecho. Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquella amenaza, esta golpea, si aquella es sangrienta, esta otra es letal, *incruenta* (Benjamin 1998: 41)

³⁰ “Dios y mito se enfrentan en todos los ámbitos” (Benjamin 1998: 41). Con respecto a la oposición temprana que Benjamin hace entre mito y un esoterismo judío de corte teológico, adquiere particular valor la influencia recibida por parte de su amigo personal Scholem (Adorno, 1995: 18, 41, 68; Naishtat 2016: 72)

En este punto singular del análisis crítico a partir del cual Benjamin arriba a una concepción ética de la violencia, no solo por fuera de los dogmas míticos y arbitrarios de la ciencia del derecho natural y positivo (Pinto 2020: 46) sino también por fuera de los fundamentos del entendimiento humano, pues solo Dios *decide* sobre lo justo (Dana 2007: 271-272), aparece en escena el concepto de *huelga*; forma de protesta que, en primera instancia, expresa en clave estructural las contradicciones prácticas (Benjamin 1998: 28) y zonas de anomia³¹ del derecho en la medida de que este último la habilita legalmente (derecho a huelga) aunque no la acepte como legítima por considerarla un “abuso” (Benjamin 1998: 27-28), y de ahí que proceda a tolerarla o reprimirla (Dana 2007: 264). Esto resulta principal, ya que a partir de que resulte en tolerancia o represión violenta, Benjamin distingue, a través de una lectura libertaria (Löwy 1997) del anarquismo revolucionario de Sorel,³² entre *huelga general política* (meramente reformista) y *huelga general revolucionaria* (Benjamin 1998: 36-37). Con este paso argumental, Benjamin termina por anudar las consideraciones en torno a la acción política emancipatoria (Löwy 1997: 103) con la perspectiva ético-histórica de la crítica al concepto de violencia y el uso profano de la teología judía (Naishtat 2016). Sin embargo, (como ya se lo puede ver en el párrafo previo), en este punto clasificatorio Benjamin reserva para el primer tipo de huelga el carácter de ser un medio violento que solo aspira a acaparar el poder del Estado sin modificar el derecho; es decir, no es más que *chantaje* (dice Benjamin) reformista y estratégico que no promete sino cambios de vida superficiales y transitorios. Contrariamente, al segundo tipo de huelga se le asigna la dimensión de ser un *medio puro* (*limpio*, dice Benjamin), revolucionario y divino; esto es, no instrumentalizable por las bases interesadas (por ejemplo, en fundar un nuevo partido político) ni por parte del poder del Estado. Se entiende entonces, por lo dicho previamente, por qué motivo, aunque toda forma de huelga es (en algún sentido) violenta *per se*, aun así, Benjamin señala que:

³¹ El caso de la policía es para Benjamin el ejemplo paradigmático en el cual la anomia entre legalidad y legitimidad es capitalizada negativamente por el poder, el cual refuerza el carácter mítico del derecho en la aplicación de una fuerza discrecional. En el caso de la huelga, contrariamente, dicha anomia puede advenir positivamente con respecto a la clase obrera si es que la huelga adquiere la modalidad revolucionaria.

³² Tal y como lo señala Pinto, “Benjamin hace uso del pensamiento de Georges Sorel, en especial del libro *Reflexiones sobre la violencia*, publicado por primera vez en 1906. A juzgar por el copioso índice que llevaba de sus lecturas, en el cual este libro es el N° 734, y por su correspondencia, Benjamin lo leyó a principios de 1921. Sorel produjo una honda influencia en su pensamiento” (Pinto 2020: 46). Asimismo, cfr. Pérez López (2015).

mientras que la primera de las formas de interrupción del trabajo mencionadas refleja violencia, ya que no hace más que provocar una modificación exterior de las condiciones de trabajo, la segunda, en tanto medio limpio, no es violenta (Benjamin 1998: 36)

De este modo, la *huelga proletaria revolucionaria* anarquista, al implicar una forma de violencia ética y justa (Pinto 2020: 48) al modo de la violencia divina, ejerce una violencia que, en tanto *medio puro no violento* (en el sentido crítico benjaminiano del término), resulta ser *puramente interruptiva* con respecto al estado de cosas; de allí su carácter de *medio puro*. Movimiento de acción política puramente destituyente (más nunca instituyente) con respecto a la violencia del derecho estatal y sus fuerzas represivas. Se trata pues de una “concepción [anarquista] profunda, ética y genuinamente revolucionaria” (Benjamin 1998: 37) cuya eticidad sostenida en el nivel mesiánico de la promesa restitutiva divina impide tanto su instrumentalización estratégica como su confusión con una visión teocrática de la emancipación (Benjamin 2009: 141). En este sentido, vale aclarar, Benjamin no es un pacifista, más aún, él ve en el pacifismo, en tanto reverso de las guerras con las que se establecen fronteras y garantizan poderes, el espejo de la violencia mítica del derecho moderno (*ibid.*: 29, 40). De lo que se trata, contrariamente, es, tal y como se comenzó este apartado, de pensar formas de violencia justas, legítimas y éticas *por fuera* de la lógica instrumental de medios y fines; esto es, por fuera de lo que el derecho *ha hecho para* su autoconservación con el uso histórico de la violencia. Como se ha observado, únicamente la *violencia divina* puede garantizar una salida deseable a dicha búsqueda inherente al análisis crítico del concepto de violencia. De aquí que lo político emancipatorio, liberador y redentor no pueda separarse en Benjamin de lo mesiánico:

58 |

Benjamin utiliza las categorías *redención, salvación y Mesías* en un sentido político que puede incluir la aprobación de la violencia revolucionaria [...] Contiene, además del entrecruzamiento de la acción revolucionaria y la expectativa mesiánica, una serie de interpenetraciones, a través de las cuales había de quedar protegida de cualquier funcionalización [instrumentalización] la perspectiva de revoluciones (Opitz y Wizisla 2014: 1042-1043, el corchete es mío)

Un último punto merece atención, aunque no sea la intención de este trabajo agotarlo o clausurar la espesura de su complejidad: ¿equivale la huelga revolucionaria al advenimiento *efectivo* del Reino de Dios y, por consiguiente, a la consumación de la justicia divina para con los oprimidos de la historia? ¿Es la huelga revolucionaria *equivalente* a la *restitutio in integrum*

del Juicio Final y el “retorno escatológico de todas las cosas a su primera perfección” (*Tikkun*)? (Löwy 1997: 103) ¿Se hace presente en ella, y sobre todo *en virtud de* ella, la *violencia divina* del Mesías en aras de la redención? Es cierto que hay expresiones en la escritura benjaminiana temprana que permitirían interpretar (erradamente) un cierto voluntarismo por mor del cual *se terminaría por nivelar* (reducir, equiparar) lo profano y lo sagrado a través de la acción ético-política del ser humano: con sus “luchas profanas”, las personas efectivamente “traerían al Mesías” para “ser acompañadas” por su Justicia Divina en los procesos políticos emancipatorios. Por ejemplo, en el *Fragmento teológico político* de 1921, Benjamin indica que:

El orden de lo profano [*puede favorecer*] la venida del reino mesiánico. Así, pues, lo profano ciertamente no es una categoría del reino, pero sí una categoría, y una de las más atinentes, de su silentísima aproximación (Benjamin 2009: 141, los corchetes y la cursiva son míos)

Sin embargo, *favorecer no es equivaler*; la acción emancipatoria “no es condición necesaria de advenimiento del Reino de Dios” (Löwy 1997: 103). Que Benjamin utilice el término *favorecer* da cuenta de una polaridad irreductible entre los reinos humano y divino; polaridad que, sin embargo, sí puede ser *intensificada* (*cargada*) positivamente a través de la lucha política frente a la violencia del derecho mítico:

I 59

Lo interesante es que la Justicia divina, una vez depurada del lenguaje instrumental del derecho, incide intensivamente en la experiencia revolucionaria profana, sustrayendo la lucha política del primado medios-fines, no en vista de la consecución de un fin mesiánico en la historia, sino en la *intensificación mesiánica de la búsqueda de la felicidad y de la salvación profanas*. (Naishtat 2016: 72; la cursiva es mía)

Quizás, y cuanto mucho, lo que se pueda afirmar es lo que el propio Benjamin afirma al final de *Para una crítica de la violencia*; esto es, que efectivamente es la misma violencia dogmática del derecho instituido la que termina por habilitar (gracias a sus contradicciones y zonas de anomia) la posibilidad de la violencia revolucionaria de la huelga (Benjamin 1998: 44); y que ella, al igual que la divina, porta el carácter de la *interrupción* del estado de cosas. Pero esto de ningún modo implica que la violencia revolucionaria *equivalga directa y efectivamente* a la *violencia divina*, o que incluso consume de manera cabal un estado de cosas final verdaderamente justo (Pinto 2020: 57-58). Más aún, el humano solo puede conocer, en virtud de su pertenencia a la temporalidad histórica, la *violencia mítica*; la divina le resulta incognoscible y, por consi-

guiente, incluso aunque estuviese operando “*in situ*”, es irreconocible para los revolucionarios: “Solo la violencia mítica, no la divina, deja entereverse como tal con certeza, aunque sea en efectos no cotejables entre sí, porque la fuerza redentora de la violencia [divina] no está al alcance de los humanos” (*ibid.*, los corchetes son míos).

Por lo tanto, siguiendo a Naishtat (2016) y Löwy (1997), creemos que Benjamin suscribe un uso profano de las categorías teológicas (fragua una suerte de teología política) en virtud del cual estas son planteadas no solo como dimensiones ineludibles para el análisis ético-político e histórico, sino también como ideas regulativas no instrumentales de la acción política (revolucionaria), siendo esto en lo que consiste el kantismo implícito a la crítica benjaminiana de la violencia. El hombre no puede asegurar ni conocer la justicia divina en la historia, pero aun así esto debe guiar su acción ética y política. Preferimos entonces colocar las últimas palabras de este apartado acompañando la lectura de Löwy: de lo que se trata es de comprender que “el *espíritu* mesiánico [es aquello] sin el cual la revolución no puede triunfar [...] sin revolución no puede haber redención, y sin una visión mesiánico/redentora de la historia, no hay praxis revolucionaria auténticamente radical” (Löwy 1997: 127).

60 |

4. Conclusión

A partir de lo previo se vislumbra una manera posible en la que tanto Foucault como Benjamin, dos pensadores filosóficamente distantes entre sí, terminan por apelar a una misma dimensión común (la espiritual-religiosa) para dar cuenta de un fenómeno transversal: la lucha política revolucionaria. Creemos que esto representa ya en sí mismo un momento teórico-crítico de relevancia con respecto al pensamiento filosófico-político de la tradición moderna secular-racionalista toda vez que esta ha visto en dicha dimensión no tanto las potencias ético-políticas de la libertad (o la liberación) como las de la perpetuación del *statu quo*, el dominio y la opresión.

En este marco, como se ha mostrado, la apelación al recurso espiritual-religioso en Benjamin y Foucault opera desde perspectivas encontradas que delimitan tanto ciertos acercamientos como también distanciamientos en torno a la ética, la historia, la política y el lenguaje: metafísica teológica en Benjamin, posestructuralismo y vitalismo nietzscheano en Foucault. Lo mesiánico como base de la crítica a la violencia mítico-estatal en el alemán, y la convicción religiosa como motor de la voluntad política tradicionalista y escatológica de un pueblo en el francés. Polaridad entre lenguaje profano

y divino en el primero y discursos inmanentes, esperanzas, saberes, contra-saberes, ficciones y contraconductas en el segundo. Si Benjamin analiza la huelga *a través (y en virtud)* de sus categorías teológicas, Foucault, *sin teologizar su análisis*, piensa en la religión iraní como un elemento “sintomático” (irreductible) fundamental dentro de un sistema de sujeción, fuerzas y contrafuerzas apoyado en interpretaciones (saberes-poderes) que buscan ganar la lucha por el sentido de la historia. En ambos, la intención deliberada de pensar en la espiritualidad-religiosidad como fuerza inmanente interruptiva de resistencia y emancipación, evitando tanto su instrumentalización como también su traducción en la justificación de gobiernos teocráticos totalizantes de la vida humana. Es decir, la huelga como metáfora de la lucha ético-política por la vida humana no sometida, la parálisis, la contraconducta, la desobediencia radical, debe, valiéndose de la dimensión espiritual-religiosa, acontecer e irrumpir en el escenario histórico de las continuidades violenta y contingentemente establecidas para rasgarlo, fisurarlo y transformarlo en formas redimidas de vida otras sin que las prácticas de lucha involucradas se clausuren y compacten sobre sí mismas según una nueva lógica y unidad racionalizada e instrumentalizada del dominio teocrático.

Discontinuo la ideología burguesa ilustrada del progreso y su marcha ineluctable, tanto Benjamin como Foucault señalan el vínculo que lo espiritual-religioso guarda no solo con la lucha ético-política sino también, y en este marco, con la lógica acontecimental de la disrupción por fuera de toda trascendencia de la que se “deba esperar algo” (ya sea la de un Dios trascendente, la de las promesas de “El Progreso” o la de las lógicas ciegas de La Historia). Se trata de este modo de que la relevancia teórica pero también práctica del acontecimiento espiritual-religioso-revolucionario viene dada a la manera de una *exigencia* (como dirá Benjamin) encarnada en una acción política que se funde repentinamente en la dimensión de la eticidad y que no solo se compromete con ella sino que *produce*, en dicha acción ético-política radical, al sujeto ético-político en sí: la huelga, la interrupción, la fisura, la detención, son así el lugar para la producción de nuevas subjetividades comprometidas. Las esferas de lo ético-político, lo espiritual-religioso y lo histórico quedan así articuladas, tanto para Benjamin como para Foucault, según una lógica abismada, intersticial, limítrofe, de sostenimiento de la detención y la apertura que disloca lo previo y lo destituye para posibilitar una alteridad cuya coagulación estática debe ser tenida como indeseable. Nuevamente, y en este sentido, la visión teocrática queda cancelada en Benjamin al tiempo que fina y estrictamente delimitada por Foucault, quien tan solo le concede cierto lugar en su pensamiento a fuerza de que no se acorace sobre sí, se burocratice y descuide las responsabilidades éticas, políticas y vitales del pueblo sublevado. La metáfora de la huelga funciona como espejo del corte

y la detención, de la interrupción y actualización de la utopía, de la promesa insatisfecha, como base de la práctica revolucionaria, mas nunca como nueva estrategia de sujeción y gobierno despótico. Dígase entonces la fórmula que consideramos que sintetiza las líneas previas: que lo espiritual-religioso impulse y acompañe la acción revolucionaria humana pero que nunca caiga *en* las manos de los seres humanos.

BIBLIOGRAFÍA

- Abadi, F.** (2014), *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin* (Buenos Aires: Miño y Dávila).
- Adorno, T.** (1995), *Sobre Walter Benjamin: recensiones, artículos, cartas* (Madrid: Cátedra).
- Agamben, G.** (2003), *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida* (Valencia: Pre-Textos).
- Benjamin, W.** (1998), “Para una crítica de la violencia”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos: Iluminaciones IV* (Santafé de Bogotá: Taurus: 23-47).
- Benjamin, W.** (2007), “Destino y carácter”, en *Obras: Libro II/Vol. I.* (Madrid: Abada).
- Benjamin, W.** (2009), “<Fragmento teológico-político>”, en *La dialéctica en suspenso: fragmentos sobre la historia* (Chile: LOM, 139-141).
- Blengino, L.** (2016), “La apuesta filosófica de Michel Foucault por la alteridad: viajes y periodismo como marco explicativo de las reflexiones en torno a la experiencia iraní”, *Eidos*, 25: 157-184.
- Botticelli, S.** (2019), “Lo singular y lo universal: supuestos e implicancias de la moral antiestratégica foucaultiana”, *Dorsal: Revista de Estudios Foucaultianos*, 6: 81-107.
- Carniglia, L.** (2015), “La fuerza de lo inútil: verdad y veridicción en Michel Foucault”, *Eikasía: Revista de Filosofía*, 67: 357-368.
- Cavazzini, A.** (2005a), “Foucault e l’Islam”, *La Rose de Personne. La Rosa di Nessuno: Rivista di Biopolitica*, 1: 13-19.
- Cavazzini, A.** (2005b), “Modernizzazione, arcaismi, non-contemporaneità”, *La Rose de Personne. La Rosa di Nessuno : Rivista di Biopolitica*, 1: 49-67.
- Castro, E.** (2011), *El vocabulario de Michel Foucault: temas, conceptos y autores* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Castro, E.** (2018), “¿Un Foucault neoliberal?”, *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, (7)2: 1-32.
- Cremonesi, L., Irrera O., Lorenzini, D. y Tazzioli, M.** (2018), “Foucault, the Iranian Uprising and the Constitution of a Collective Subjectivity”, *Foucault Studies*, 25: 299-311.
- Dana, M. J.** (2007), “De la violencia legítima a la violencia revolucionaria”, *Acta Poética*, 28: 257-278.
- Dreyfus, H. y Rabinow, P.** (2001), *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (Buenos Aires: Nueva Visión).

- Foucault, M.** (1978), “¿Con qué sueñan los iraníes?”, *Triunfo*, (32)822: 51-53.
- Foucault, M.** (1980), “El espíritu de un mundo sin espíritu”, en C. Brière y P. Blanchet, (1980) (comps.), *Irán: la revolución en nombre de Dios* (México: Terra Nova, 1-8). Disponible en = <<http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/13-Foucault-entrevista.pdf>>
- Foucault, M.** (1994a), “¿Qué es la Ilustración? [Qu'est-ce que les Lumières?]”, *Actual*, (28): 1-18.
- Foucault, M.** (1994b), *Hermenéutica del sujeto* (Madrid: De la Piqueta).
- Foucault, M.** (1995), “¿Qué es la crítica?”, *Revista de Filosofía-ULA*, (8): 1-18.
- Foucault, M.** (1999), *Estética, ética y hermenéutica: obras esenciales, vol. III* (Barcelona: Paidós).
- Foucault, M.** (2000), *Defender la sociedad: curso en el Collège de France, 1975-1976* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Foucault, M.** (2002), *La arqueología del saber* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Foucault, M.** (2004), *Nietzsche, la genealogía, la historia* (Valencia: Pre-Textos).
- Foucault, M.** (2006), *Seguridad, territorio y población: curso en el Collège de France, 1977-1978* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica)
- Foucault, M.** (2007), *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France, 1978-1979* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Foucault, M.** (2016), *Sublevarse: entrevista inédita con Farès Sassine* (Chile: Catálogo).
- Honneth, A.** (2009), “El rescate de lo sagrado desde la filosofía de la historia: sobre la ‘Crítica de la violencia’ de Benjamin”, en *Patologías de la razón: historia y actualidad de la Teoría Crítica* (Madrid: Katz, 101-138).
- Khatami, M.** (2003), “Foucault and the Islamic Revolution of Iran”, *Journal of Muslim Minority Affairs*, (23)1: 121-126.
- Löwy, M.** (1997), *Redención y utopía: el judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva* (Buenos Aires: El Cielo por Asalto).
- Menninghaus, W.** (2013), *Saber de los umbrales: Walter Benjamin y el pasaje del mito* (Buenos Aires: Biblos).
- Molina, A.** (2017), “Pensar con Nietzsche: la relación de Michel Foucault con la filosofía de Nietzsche”, *Eikasia: Revista de Filosofía*, (73)14: 259-273.
- Naishtat, F.** (2016), “Walter Benjamin y sus usos profanos de la teología”, *Revista Pilquen: Sección de Ciencias Sociales*, (19)2: 67-74.
- Opitz, M. y Wizisla, E.** (2014), *Conceptos de Walter Benjamin* (Buenos Aires: Las Cuarenta).
- Pardo, D. y Rambeau, F.** (2015), “La política espiritual”, *Ciencia Política*, (10)19: 167-192.
- Pérez López, C.** (2015), “Walter Benjamin y Georges Sorel: entre el mito de la huelga general y una política de medios puros”, *Trans/Form/Ação*, (38)1: 213-238. DOI: 10.1590/S0101-31732015000100012
- Pinto, L.** (2020) “La política más allá de la violencia: Walter Benjamin lee a Georges

Sorel”, *Anacronismo e Irrupción: Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, (10)18: 37-62.

Raffin, M. (2021), “Michel Foucault y la Revolución Iraní: reflexiones en torno de la sublevación, la resistencia y la política”, *Las Torres de Lucca: Revista internacional de filosofía política*, (10)18: 169-197.

Revel, J. (2009), “Irán”, en *Diccionario Foucault* (Buenos Aires: Nueva Visión, 89-92).

Sferco, S. (2019), “Foucault y la cuestión de la ‘voluntad’ en la sublevación iraní”, *Dorsal: Revista de Estudios Foucaultianos*, 6: 43-66.

Vittor, L. (2019), “La Revolución Islámica de Irán vista por Michel Foucault: ‘espiritualidad política’ y metafísica revolucionaria en el Islam chiita”, *Clarooscuro*, (1)18: 1-105.

Recibido: 18-04-2022; aceptado: 27-02-2023