

Materialismo y soberanía divisible. Entrevista con Jacques Lezra

Claudio Aguayo*

Jacques Lezra es profesor de literatura comparada y español en la Universidad de New York. Ha publicado *Unspeakable Subjects, The Genealogy of the Event in Early Modern Europe* (Stanford University Press, 1997), *El suceso cervantino* (que recopila varios ensayos de Lezra en torno a Cervantes), *Materialismo salvaje: la ética del terror y la república moderna* (Biblioteca Nueva/Siglo XXI, 2012), y ha sido co-editor de *Depositions: Althusser, Balibar, Macherey and the Labor of Reading* (Yale University Press, 1995). La presente entrevista explora, junto al autor, algunos de los conceptos más importantes de *Materialismo Salvaje*, especialmente las nociones de “soberanía divisible” y “concepto débil”, que articulan el materialismo de Lezra.

Claudio Aguayo: El tema de la soberanía ha sido debatido ampliamente en la filosofía política contemporánea. Sin ir más lejos, problemáticas como la biopolítica o la teología política se encuentran dominadas por el concepto de soberanía, en pensadores como Giorgio Agamben o Roberto Esposito. Usted ha definido, en parte, el acto soberano de manera algo distinta a la que nos ha acostumbrado, a estas alturas, toda una teoría acerca del estado de excepción, la violencia mítica y la “dictadura soberana” de la que habla Carl Schmitt, por solo poner un ejemplo. *Materialismo salvaje* hace eco de la lógica paradójica que comporta la soberanía, utilizando, para señalar esta lógica, el concepto de “soberanía divisible”. La soberanía “indivisible”, conferida a una institución singular “coherente” o a un individuo particular, se encontraría en cambio en la base de una serie de discursos acerca del poder, la ciudadanía, la democracia y la República que, claramente, atraviesan la modernidad. Finalmente, Balibar ha señalado, a propósito de su libro, que este concepto de “soberanía divisible” tendría que conectarse, en la perspectiva de un republicanismo radical, con una suerte de “ultra-democracia”. ¿Cómo el concepto de soberanía divisible, si es que lo permite, puede ayudarnos a desplegar *otra idea* de democracia?, ¿cuál es la crítica, en este sentido, positiva que se puede hacer a los autores que podríamos llamar “deudores” del concepto indivisible de soberanía?

Jacques Lezra: Primero, quisiera agradecerle la invitación al diálogo, y la oportunidad que me brindas, y que me ofrecen el formato de la entrevista y estas estupendas preguntas, para afrontar cuestiones que pueden haber quedado algo oscuras en *Materialismo salvaje*, y que merecen desarrollarse, o ser rectificadas.

Me preguntas acerca del concepto, o del para-concepto, de la soberanía divisible, y de su posible función a la hora de pensar, o más bien de “desplegar”, lo que llamas “*otra idea* de democracia”, que se acercaría a la “ultra-democracia” que Balibar ve, con razón, como la propuesta última de *Materialismo salvaje*. Quisiera subrayar la felicidad (sentido Austin: *felicity*, lo justo, lo eficaz, lo que de por sí lleva a cabo una empresa o un acto) de tu palabra *desplegar*, que nos habla del trabajo,

* UMCE

casi manual, del que se trata a la hora de pensar. Los conceptos, o para-conceptos, como por ejemplo el de la soberanía divisible o el de la “ultra-democracia” o del “republicanismo”, están, o existen, en tanto se hacen efectivos en este o aquel momento, a tal o cual fin, en tanto los des-pliegan tales u otros agentes históricos, o en tanto se nos des-pliegan. (Aquí habría casi que recurrir a los nefastos paréntesis pseudo-derridianos: en tanto (se) (nos) despliegan, para indicar, de forma en exceso comprimida, lo complicado de la relación agente histórico/desplegar-del-para-concepto.) Sin un “desplegar”, que es a la vez un poner-de-manifiesto y un hacer-efectivo, cosa que se da como consecuencia del acto intencional de tal agente histórico, pero también como efecto estructural y como hecho circunstancial, sin ese des-pliegue, el concepto, o para-concepto, no tiene más que un valor hierático. Carece casi de sentido.

Al caso. Habría que empezar con un *caveat* importante. La soberanía clásica, tipo Bodin, la dicha “indivisible”, la que sirve para anclar el discurso historiográfico (como en Kantorowicz), o la que sirve de concepto instrumental (en Schmitt: se trataría de darle al concepto clásico, indivisible, unitario, de soberanía, valor de idea regulativa, si se quiere), o la que parece fundamentar, en la modernidad, los alegatos de ciudadanía, o el discurso de los derechos humanos, o la coherencia de las instituciones del estado administrativo—esta soberanía nunca ha tenido otra modalidad existencial que la del *fantasma*. Nunca ha habido tal, sino siempre el efecto fantasmático y tendencial de la *idea* de la soberanía indivisible. Y esto, por razones tanto prácticas, como conceptuales. No se puede ejercer la soberanía sin la división: sin una distribución mínima de poderes. No ha habido nunca un estado soberano, o una instancia soberana, en la cual no existiera una distribución, una desviación, un *minimum* de diferencia entre instancias administrativas (descaradamente importo el léxico lucreciano). En el caso de las instituciones concretas, se trataría de la distribución de poderes entre un soberano y (por ejemplo) el sistema administrativo-jurídico, o el militar, que, hasta en el mejor de los casos, hasta cuando estas instancias administrativas ostentan la soberanía absoluta y absolutamente, cuando no existen entre el soberano y tales instancias diferencias sustanciales, sí que las habría temporales. Entre el *fiato* el requerimiento del soberano, y la ejecución del acto, siempre cae la sombra de otro instante, de una no-identidad. Las instituciones políticas nacen en, y de, esta no-identidad; el discurso de la teología política, también, aunque éste, con la finalidad de hacer de la no-identidad, del hiato entre la palabra soberana (o la soberanía), y su acontecimiento, una circunstancia histórica y no estructural, óptica y no ontológica. A nivel, digamos, de estructura, este hiato histórico-administrativo se daría entre las facultades del entendimiento, la voluntad o decisión, y la ejecución.

La supuesta indivisibilidad de la soberanía descansa sobre el fantasma, o la fantasía, de la identidad de las facultades. Ya para la escolástica—en las polémicas entre el averroísmo y el tomismo sobre la voluntad humana—este fantasma, o esta fantasía, marcaba la diferencia entre el ámbito divino y el humano: de dios intuimos que, a diferencia de nosotros, en él son idénticas las facultades: que el entendimiento es voluntad, y éste es acto, inmediatamente. (El estatuto de esta “intuición” es cuestión aparte.) Pues bien, el que la soberanía dicha “indivisible” sea práctica e históricamente fantasmal, que la soberanía “indivisible” lleve dentro o conlleve, como un horizonte interno o correlativo, la no-identidad de facultades y un hiato histórico-administrativo, no implica que la soberanía “divisible” sea menos fantasmal o fantástica. Por soberanía “divisible” –concepto aporético, casi

un contrasentido– se entiende la soberanía distribuida, es decir, una soberanía que tuviese simultáneamente las cualidades de la puntualidad y de la extensión (me expreso metafóricamente): soberano soy yo (o lo es tal o tal instancia), el sujeto que decide, el sujeto autónomo; pero también, y de forma irreductiblemente antagónica, lo es el otro. (Ese antagonismo irreductible no traduce, necesariamente, un antagonismo social, anímico, personal, burocrático –pero tampoco el hecho de que compartamos, irreductiblemente, el requerimiento absoluto de la soberanía, significa que sobre esa base se pueda necesariamente construir una fórmula o un marco jurídico que nos garantice la convivencia– lejos de ello.) La soberanía “divisible” o “distribuida” lleva dentro, o conlleva, el horizonte de la indivisibilidad, de un requerimiento absoluto. Benveniste apuntaba, no lo olvidemos, a la función de la primera persona, de *apropiarse* o *apoderarse*, (*s'approprier*), del discurso (*la langue entière*, toda la lengua, la totalidad del lenguaje y de la palabra hablada o pronunciada; *discours, parole*); subrayaba que las personas gramaticales no tienen, en rigor, concepto; destacaba que el que yo me apropie del discurso implica recíprocamente una limitación: éste, el discurso en su totalidad, deviene algo estructuralmente apropiable, del que un “tú” cualquiera necesariamente se apropia, o se puede apropiarse: me pertenece, pero en tanto algo apropiable, me arrebató la condición de ser-dueño-del discurso. Pues bien, esta instancia primaria y fundacional de la subjetividad, el decir un *yo* con, y en, el que me apropio del idioma, es la instancia primaria y fundacional de la soberanía. El soberano, el “yo” que ostenta la soberanía (respecto del idioma; respecto del “tú” que crea, como dialogante), se ha hecho con ella (y con “tú”): este hacerse-con es una necesidad estructural e indivisible del no-concepto del “yo”, y del para-concepto de la soberanía. Pero de esta misma necesidad estructural nace la posibilidad, hasta la necesidad analítica, de la des-apropiación: mi devenir-tú para otro-yo viene inscrito en el momento de apropiación, es decir, es un elemento de división que no se puede dividir del no-concepto del yo soberano, ni del para-concepto de la soberanía (para-concepto en tanto divisible e indivisible a la vez).

Por aquí, creo, podemos empezar a entender lo que sería la “*otra idea* de democracia”, y por aquí, también, acercarnos a una crítica, como bien dices, “positiva”, de los pensadores que siguen (aunque sea de forma antagónica) la línea de Schmitt o de Bodin. Lo que plantea *Materialismo salvaje* es la posibilidad, y la necesidad ético-política, de construir y de mantener –hasta, diré, tomando prestada tu palabra, de *desplegar*– la estructura paradójica en la que se enfrentan una soberanía “indivisible” que porta o conlleva, como horizonte, la divisibilidad; y una soberanía “divisible” que comporta un elemento, una instancia, un “adentro”, indivisible. Que el *demos* se constituya en “yo” tendrá que significar que es concepto en el sentido débil y defectivo que busco ofrecer (es decir, que es un para- o un no-concepto, en la medida en que no depende de la lógica de la identidad, que excluye que A y ~A puedan darse simultáneamente: divisibilidad e indivisibilidad); que es soberano en el sentido que acarrea esta definición del concepto. Que, en tanto instancia o en tanto *persona*, el *demos* tenga proyección política (capacidad, digamos, de gobernar/se: la *κρατία* que habita la *δημοκρατία*), tendrá que significar, en primer lugar, que la democracia se ha de concebir como una máquina de producir, y de dar cobijo a, la des-apropiación. La vida política será “democrática” en la medida en que transcurre en el marco de instituciones que tengan, en conjunto, y quizás individualmente, esta finalidad, y que consigan establecer protocolos efímeros, transparentes, y reversibles para alcanzarla.

CA: Usted propone en *Materialismo salvaje* la idea de “concepto débil”, para referirse a un tipo de concepto que, literalmente, corre los riesgos de no poder responder a sus propias capacidades de subsunción. Pienso (como usted) que esta idea de “concepto débil”, ya se encuentra más o menos tematizada en el Althusser de *Lire le Capital*, cuando señala a propósito del concepto de valor en Marx, que se trataría de “[un] concepto adecuado a su objeto, ya que es el concepto de los límites de sus variaciones, el concepto *adecuado* de su campo de *inadecuación*”. En su libro usted nos señala que “lo que hace de este o aquel otro concepto débil un concepto le es íntimamente extraño”, indicando con ello la posibilidad, bosquejada en *Materialismo salvaje*, de que todos los conceptos sean igualmente defectuosos. Para Althusser, por ejemplo, la teoría hegeliana del concepto restituiría, en cierta manera, esta resistencia particular que ofrece la materialidad frente al concepto, y que precisamente lo convierte en “débil”, arrojándolo al campo de la adecuación-inadecuación. Finalmente pensamos que esta teoría materialista del concepto es la que permite a usted señalar en *Materialismo salvaje*, la existencia de lo que podríamos llamar, a tono con lo anterior, *estructuras débiles*, que produzcan “efectos que caigan fuera de ella”. A propósito de ello, ¿cuál ha sido su relación con el trabajo de Althusser en la elaboración de esta y otras ideas? Y, ¿hasta qué punto esta reflexión sobre el “concepto” de “concepto débil” es deudora de las tesis althusserianas en torno a la no-unicidad (o completud) del concepto?

JL: Efectivamente, la elaboración de la idea del concepto débil, defectuoso, o defectivo (prefiero este último, aunque parece un anglicismo, porque me permite el juego con de+efectivo, un concepto que sirve para des-efectuar o des-efectivar) tiene importantes antecedentes en la obra de Althusser, aunque como señalas, con diferencias que versan sobre lo que entendemos Althusser y yo por “materia.” Aquí hay casi una inversión: para Althusser, el concepto no se “adecua” a la materia, a la instancia, por dos razones. En primer lugar, porque la “materia” es siempre, y por definición, lo que se da en tanto individualidad frente al concepto. Y en segundo lugar, porque el momento, violento, de subrepción y de abstracción que (esquema Hegel) haría posible tal adecuación, de ser posible, llega a caer fuera del dispositivo de subrepción: no se deja pensar, ni como “materia” ni como “abstracción” de ésta, o como concepto. (Dicho sea de paso, en este momento del Althusser de *Para leer El Capital* me parece ya escuchar el son del último Althusser, el de *Maquiavelo y ‘nosotros’*, el Althusser del materialismo aleatorio de las entrevistas con Navarro.) Pues bien, para mí la “debilidad” o el “defecto” del concepto –y ojo, no me parece que *todos* los conceptos sean “*igualmente* defectuosos”, salvo en un sentido formal que ahora recordaré; ni que todos los encuentros sean *igualmente* terroríficos (ver la respuesta a la pregunta sobre el “encuentro” *en general*, que sigue)– depende de la “materialidad” de éste, pero en otro sentido. Los conceptos *en general* son materiales, en cuanto no idénticos a sí mismos. Aquí el análisis en *Materialismo salvaje* pasa por el encuentro Althusser-Miller-Lacan, para buscar esta fórmula: el concepto de la auto-identidad del concepto no es auto-idéntico. Esta no-identidad-consigo del “concepto” de auto-identidad del concepto es un defecto *formal* de la filosofía del concepto, y como tal, se puede aplicar a *todo* concepto (el concepto “rojo”, el concepto “estado”, el concepto “animal”, “casa”, etc.), pero por eso mismo me parece, aunque interesante analíticamente, menos decisivo que un *segundo* defecto, que tiene que ver con la

construcción histórica de los conceptos—es decir, con la *producción* de los conceptos, o con el devenir-concepto, en un momento, de tal o tal término, devenir que brota de estructuras débiles como efecto imprevisible de éstas, y cuya lógica cae fuera de lo que acabo de llamar el *dispositivo* de la estructura. Este “brotar” del concepto (que *Materialismo salvaje* entiende como “parto” espontáneo del concepto: el “parto” es, y no es, producción/reproducción) es un fenómeno en el que se conjugan la circunstancia histórica, y el efecto de estructura. Para mí, el materialismo es la dinámica, lógico-histórica, de esta conjugación, que podría también pensarse como la “relación” (en el sentido fuerte, verbal: el relacionar) entre/de estructura y coyuntura (recordemos que *conjuguar* es querer someter al yugo: es decir, querer domar, querer actuar violentamente para entrar en el ciclo de la producción o de la reproducción, con fines agrícolas o domésticos, en todo caso sociales; buscar o crear cónyuges; pero también vale someter y someterse a la gramática de la persona, que impone, precaria y efímeramente, el yugo del tiempo verbal); y la materia, es lo que impulsa, pero lo que también resiste, esta conjugación.

CA: De nuevo, en relación a su (posible) deuda con Althusser, quisiéramos saber cuál es el concepto de temporalidad que usted recoge en *Materialismo salvaje*. Sabemos que su libro desarrolla, en consonancia con un tema común en la filosofía contemporánea, una crítica al concepto homogéneo del tiempo, especialmente a la temporalidad lineal y vacía. Usted nos habla de las vías para abrir al sujeto a un “tiempo heterónimo”. Asimismo, el concepto débil, que es un concepto *material* y al mismo tiempo *invulnerable*, no encuentra “cobijo en el tiempo”. Más allá de la evidente conexión de este problema con el Derrida de *Espectros de Marx*, ¿es posible vincular este problema de la temporalidad contingente, “plural”, como dice Vittorio Morfino, con la crítica althusseriana de la temporalidad “histórica”, lineal y homogénea?

JL: Sí y no, a la “pluralidad” de tiempos. No, en el sentido siguiente (que tampoco es el que maneja Morfino). Partimos de la idea que una estructura, en tanto tal, se da a un tiempo o que constituye, en tanto estructura, una forma vivencial que es necesariamente una experiencia del tiempo (digamos, el tiempo de la producción o de la reproducción: de la industria, de la agricultura; el tiempo de la *domus*). La crítica a esta idea, crítica necesaria y ya bien establecida, puede darse desde el subjetivismo, y en este caso se apoya en las distintas experiencias que pueden tener los individuos al interior de una forma vivencial, es decir, que buscaría la crítica a la identidad tiempo-estructura, haciendo de los elementos de la estructura objetos o individuos con distintos horizontes temporales, y distintas experiencias del tiempo. El resultado es una desarticulación de tiempo (en tanto experiencia vital o forma vivencial de tal o cual persona) y de estructura, pero no la desarticulación del concepto de estructura. Aquí la “pluralidad” da paso al *pluralismo*; nos encontramos en el ámbito, típico de un liberalismo anglosajón bien estudiado y mejor recibido, que acoge y que maneja, administrativamente, las diferencias en el seno de una estructura de leyes “neutras” en cuanto al contenido de las diferencias. No.

Pues bien, es otra la pluralidad de tiempos hacia la que apunta Morfino, y la que también busca *Materialismo salvaje* mediante el análisis de la no-contemporaneidad de las estructuras, y de la no-identidad de la coyuntura. En

Materialismo salvaje no busco el pluralismo, ni el político ni el fenomenológico. Se trata, no de una desarticulación de la *relación* estructura-coyuntura, o de la relación estructura-experiencia subjetiva de la forma vivencial, sino de desarticular los elementos de la relación, en base a una no-identidad generalizada, es decir, a un materialismo generalizado, que sin embargo no desemboque en el nominalismo. Los instrumentos de los que nos servimos para afrontar esta discontemporaneidad son la lógica dialéctica del *Peri hermeneias*; la temporalidad paradójica del mitologema fundacional (el pasado *contingente*); la sobre e infra-determinación del suceso o del encuentro. La “pluralidad” que resulta no es, ni mucho menos, el pluralismo de las subjetividades que resguardarían la variedad de intereses o de formas vivenciales tras el muro, común, de una neutralidad formal (jurídico-legal, conceptual (de tipo “todos tenemos en común la identidad del *biospolitikos*”). No sé, de hecho, si se le puede llamar “plural” a lo que, tiempo o persona, resulta de la desarticulación materialista de los elementos de la relación estructura-coyuntura: lo “plural” es la relación de “singulares”, el “más de uno”. Y si lo que está en juego es la *unicidad*, digamos, del “uno” (del instante, de la auto-identidad), ¿sigue siendo posible la “pluralidad”?

CA: La reinención particular del concepto de “terror” que desarrolla *Materialismo salvaje*, tiende a producir un nuevo campo de comprensión para el problema del terrorismo. En nuestros días este tema, el significante *terrorismo*, parece estar cada vez más en boga, a propósito de fenómenos como ISIS, el fundamentalismo islámico en general o el “terrorismo de estado” en algunos países. Usted señala en su libro que la producción de terror a partir de los “mitos teológico-políticos” del imaginario estatal moderno habrá de resultar en “la falsa inmediatez del terrorismo”, y que se trataría más bien de “producir el terror como trabajo del pensar”. Igualmente, para imaginar la nueva república, sería indispensable “ser-en-el-terror”. Pienso que la relación entre terror y terrorismo está mediada por la comprensión del terror en el marco de lo que usted llama “conceptos débiles”. A propósito de ello, el terror, señala *Materialismo salvaje*, es el nombre para una clase de encuentros “para los que no se está preparado”. ¿Cómo distinguir estos encuentros radicalmente contingentes del terrorismo y las contingencias “afectivas” que produce día a día (para las que, de hecho, se puede *no estar preparado* en absoluto)?

JL: Efectivamente, el encuentro en general es, según cierta lógica, un momento de sorpresa, de inmediatez, de desnudez ante lo inesperado. De no ser así no sería encuentro –sería reconocimiento, que no *conocimiento*, para volver a la temática althusseriana. Y tales momentos son la cotidianidad misma, el día a día. Y no todos ellos –de hecho, poquísimos, por suerte– despiertan en nosotros ese “terror” que busca afirmar *Materialismo salvaje*, como experiencia radical de lo político. No creo que se trate de una diferencia de grado, aunque posiblemente sí, en cierto sentido –las “diferencias de grado” se dan *a posteriori*, son el primer movimiento de la conciencia que se repliega y que busca relacionar este suceso, este encuentro, con otros, a fin de hacerlo comprensible, a fin de hacerlo formar parte de una vivencia de la que yo, este “yo”, soy sujeto. A modo de defensa, diríamos. “Esto que me ha pasado se parece, en cierto grado, la diferencia es de grado, se puede medir, a aquello que recuerdo, o a algo que imagino”. Es decir, hacemos de la dinámica, una matemática: primer momento, si queremos, de la de-

sublimación, o de la sublimación, del encuentro. Pero, ¿y si no hubiera “encuentro en general”? ¿Si lo que provoca terror, en cierto tipo de encontrarse-con, es la experiencia de afrontar la no-generalidad del encuentro; la pérdida, momentánea, de “lo general”? (De lo “plural”, para encajar un poco con mi respuesta a la pregunta anterior.) Los encuentros cotidianos, los encuentros “en general”, podrían pasar a formar parte del concepto de “encuentro”; pueden remitir, con cierta inmediatez im-pensada, a “lo general” del encuentro. El “terror”, si tal hay, nace del diferendo, del *minimum*, del instante de no-contemporaneidad, irreductible, del encuentro, en tanto “no general”. (Soy consciente del acento kantiano que van cobrando mis frases según voy contestando. Sería cuestión de volver a la *Crítica del juicio*; ¿y si el concepto *defectivo* nos permitiera ver, en la obra de Kant, además de una estética, una [entre muchas, ojo] máquina de producir relaciones, una máquina republicana?)

CA: En *Materialismo salvaje* nos encontramos con una afirmación polémica y contundente; “el republicanismo democrático radical alimenta y depende de la experiencia del terror social”. Y en relación a ello, comprendiendo que una de las formas del terrorismo, su modulación corporativo estatal, depende de la purgación de esos encuentros con el otro-denegado, purgación del encuentro como fenómeno (terror) y purgación del otro como “cuerpo extraño”. ¿Qué relación tiene, para usted, todo este tema de la república con la democracia, en qué sentido el republicanismo radical es “democrático”, dentro de *Materialismo salvaje* y más allá de él?

JL: El republicanismo radical no es el marco, neutral o formal, jurídico, en el que se despliegan y en el que se cobijan las libertades individuales: no es “democracia” en ese sentido. Es una serie de máquinas discursivas de producir relaciones, es decir, una serie de máquinas de producir dispositivos institucionales que sirven para producir y para relacionar, de forma efímera, transparente, y reversible, a las singularidades. Lo “democrático” del republicanismo radical deriva del indivisible requerimiento de que todo “yo” así producido o así relacionado, tenga la posibilidad, y la voluntad soberanas, de rechazar, no ya la mera relación contingente a la que le destinan las máquinas, sino la misma singularidad que le debe a éstas. La soberanía democrática: poder mantener que “Yo no soy yo-para-ti, que me has dado la persona”. Poder mantener: “Soy *para*”.

CA: Muchas gracias por el tiempo y la disposición, Jacques Lezra. Han sido unas respuestas bastante esclarecedoras.

Jacques Lezra: A propósito de las respuestas, me alegro mucho. Gracias a ti por la invitación al diálogo.