

“PERMANECER ‘FIEL’ A LA CONTINGENCIA”. UN DIÁLOGO CON JACQUES LEZRA¹

¹ Agradecemos a la revista *K. Revue trans-européenne de philosophie et arts*, por autorizar la traducción y publicación de esta entrevista: “Remaining ‘faithful’ to contingency. A Dialogue with Jacques Lezra”, *K. Revue trans-européenne de philosophie et arts*, 6 – 1 / 2021, pp. 249-255.

- K Partiendo de su concepto de “materialismo salvaje”, ¿qué le sugiere la noción de la “corriente subterránea del materialismo del encuentro”? El materialismo, ¿es una “tradición”? De serlo, ¿qué lugar ocuparía Lucrecio en ella?

JACQUES LEZRA Quisiera empezar agradeciéndoles la oportunidad de mantener esta conversación sobre mi trabajo y sobre su relación con el proyecto de su extraordinaria, pertinente y urgente revista [*K Révue*]. También por su permiso para expresarme en inglés; ¡mi francés habría sido penoso! Por otra parte, me gustaría mencionar que pude ampliar muchos de los argumentos de *Materialismo salvaje* en un libro publicado en castellano titulado *República salvaje: De la naturaleza de las cosas* (Santiago, Macul 2020) -y me permito, consciente de lo burdo del gesto, remitir a los lectores hispanoparlantes a él, pues posiblemente ofrezca respuestas más detalladas a las preguntas que nos ocupan.

Han tenido la amabilidad de plantear algunas, y también de proporcionar una serie de pautas para el debate; me gustaría abordar las preguntas una por una, a fin de comprobar su valor sistemático. La primera se refiere a la tradición materialista. Nos recuerda que Althusser habla de una corriente subterránea del materialismo del encuentro, y comprende en esta tradición los nombres de Demócrito, Epicuro, Lucrecio, Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Derrida, Heidegger. Hemos de suponer que el propio Althusser, en concreto la obra última, en su mayoría inédita cuando muere, se ha de sumar (que él mismo la sumaría) a la lista. Lo que caracteriza a esta tradición -y es importante preguntarse de entrada si constituye *una* tradición, y una *tradición*, en los sentidos *tradicionales* de los dos términos- es mínimamente una práctica filosófica compartida, consistiendo en dos gestos: el desplazamiento, si no el rechazo, de cualquier forma de necesidad dada como dispositivo para caracterizar cómo surgen, toman forma, eventúan y persisten los estados de cosas; y el emplazamiento en su lugar (pero atención, el lugar justamente no es *el* mismo, ya que el valor normativo del concepto difiere absolutamente de la contingencia como recurso primario para describir los estados de cosas (su emergencia, persistencia, etc.). Sin dar por supuesto, claro está, una definición de la “contingencia” (tampoco está dado qué significa “necesidad”; ni es estable la relación entre los términos): pues el campo semántico que abarca la “contingencia” incluye modificadores (tal o cual suceso se da de forma *aleatoria*), sustantivos (el azar, la circunstancia, el caso), así como figuras alegóricas (la Providencia, la Fortuna); limita difusamente con la teología, la “ciencia”, el negocio de los negocios (siempre existe en éstos el “riesgo”, lo imprevisto, el *álea*), la historia y la historiografía; es obra de filósofos profesionales, comerciantes, sujetos consumidores, aventureros, teólogos. Lo que denomino “Materialismo Salvaje” parecería a primera vista un desarrollo, un paso, en esa larga y desordenada tradición. El materialismo salvaje busca instalar la contingencia en la descripción de la producción de conceptos -y en esa medida se ciñe al trabajo de Althusser y Balibar, al ser un programa radicalmente histórico, incluso historizador. Los conceptos, según mi descripción, son objetos producidos, efímeros y circunstancialmente, bajo determinadas condiciones y con fines en gran medida utilitarios. Las condiciones cambian, los fines se alcanzan o no, el uso y otras formas

de valor cambian; los conceptos se degradan, se disipan, pierden sentido y valor, se traducen incorrectamente, se utilizan mal. Cada una de estas circunstancias es el resultado de pequeñas batallas, de procesos entrópicos, incluso en algunos casos de decisiones explícitas. El “materialismo” que emerge es, podríamos decir, el concepto defectuoso de esta disgregación del concepto en general (la derogación de la “en-generalidad” del concepto está implícita). Y por esta razón, porque un “materialismo salvaje” es el concepto defectuoso de la disgregación del concepto, describirlo no es tan sólo un proyecto ligado a los lugares donde los conceptos son principalmente valorados -el área del pensamiento, las instituciones académicas, la “teoría”. Un Materialismo Salvaje es un materialismo que no puede concebirse fuera del marco de las instituciones--y por esta razón es inseparable de la política, y de la crítica del concepto de institución. Mi tesis es que en estos dos aspectos -en su inseparabilidad de la política y de la crítica de las instituciones- el Materialismo Salvaje eventúa en *terror*. “Terror” es el nombre no sólo de un afecto, sino también de lo que produce este afecto: la desagregación del concepto según las líneas anteriores.

Así pues, me alegró mucho ver su Tesis XII: una llamada maravillosa y maravillosamente compacta, incluso poéticamente compacta, a la crítica de las instituciones. Su Tesis funciona en dos tiempos, con un doble gesto: primero, “Le pouvoir destituant ne reconnaît pas la légitimité des institutions représentant les intérêts du capitalisme contemporain. Pour cette raison, il concourt à leur extinction”, es decir, “El poder destituyente no reconoce la legitimidad de las instituciones que representan los intereses del capitalismo contemporáneo. Por esto, participa en su extinción.

Y a continuación, “En même temps,” simultáneamente, al mismo tiempo, traduzco, “el poder destituyente contribuye a crear las condiciones para el surgimiento de nuevas instituciones que permanezcan fieles a la contingencia y garanticen el carácter infundado de la singularidad genérica. Instituciones capaces de tener en cuenta la provisionalidad de la singularidad genérica y de salvaguardar el valor de la acción política como rechazo.” Me interesa especialmente la expresión “en même temps”, pero también la cuestión de cuáles *serían* las instituciones “fieles a la contingencia” (no *qué* instituciones, sino cuál es el *concepto* de institución que puede ser fiel a la contingencia: ¿la fidelidad a la contingencia es algo que podemos dar por sentado, como una imposibilidad posible). ¿Y qué estatus tiene su frase “le pouvoir destituant contribue à créer les conditions pour l’émergence de nouvelles institutions”? ¿Se ofrece normativamente? Las “nuevas instituciones”, ¿funcionan normativamente como las antiguas, las abocadas a proteger el capitalismo y sus conatos modernos, la familia, la escuela, la policía, etc.? Decir “fidelidad a la contingencia” es otra manera forma de decir “terror”. El tema de las “nuevas instituciones” que pueden producir, guardar, dar forma-de-vida al “terror”, es de hecho lo que aborda el libro que acabo de publicar en inglés, *Defective Institutions: A Protocol for the Republic* (Nueva York, Fordham 2024), que cierra el argumento que inaugura *Materialismo salvaje*.

Dije que un Materialismo Salvaje es un materialismo que no puede concebirse fuera del marco de las instituciones --y que, por esta razón, es inseparable de la crítica del concepto de institución. Le daré un ejemplo. Usted me pregunta:

“Le matérialisme, a-t-il une “ tradition “?, “El materialismo, ¿tiene una ‘tradición’?” Entiendo que su pregunta expresa cierta incomodidad, que viene de colocar la palabra “tradición” junto a la palabra “materialismo”: Comparto esa incomodidad. No se *da por sentado* que exista una “tradición” materialista en el sentido clásico; nuestro primer impulso es declarar que, si bien puede haber una historia de aproximaciones al “materialismo”, la noción de tradición, y *a fortiori* la idea de que ésta es *una*, que la tradición pueda tener *unicidad*, es precisamente *no* materialista: la tradición en sentido clásico remite a lo que persiste en el tiempo, a lo que invierte en lo nuevo la gravedad de lo antiguo; remite al ámbito de las reglas, de la autoridad; a una conducta, a unos modales, a unas convenciones. Digamos que hacemos colección de nombres: los nombres de los y las filósofos que, en nuestra opinión, conforman una “tradición materialista” alternativa. Le damos al conjunto de nombres uno poco tradicional, lo llamamos “la corriente subterránea del materialismo del encuentro”. ¿Qué principios de orden estamos instalando, junto a los nombres que son los elementos del conjunto? Por ejemplo, éste: el nombre “Spinoza” representa el corpus de la obra de Spinoza (pero, ¿hay obras por descubrir que cambien lo que «Spinoza» significa?); representa el sentido establecido, el acordado, de esa obra (“establecido” y “acordado”, ¿por quién? ¿en qué circunstancias? No hay una recepción inmediata o natural de la obra de “Spinoza”); y la posición asignada, por la “tradición” filosófica, al nombre y a lo que se le ha hecho y se sigue haciéndole representar, en diferentes momentos y con diferentes propósitos, por grupos que velan por la integridad de la institución filosófica. “Spinoza” representa un *efecto*. Si esto es así en el caso de “Spinoza”, y si lo es para todo otro elemento o nombre de la “tradición”, entonces estamos instalando, con estos nombres y como su relación, un principio de desnominalización semántica que, en su forma más consistente, implica contingencias que operan dentro de, y entre, los diferentes sentidos, usos, rangos semánticos, efectos, pasados y futuros de lo-que-sea que “Spinoza” y todo otro elemento designan. Lo mismo diremos de “Maquiavelo”, y así sucesivamente. Así que la “tradición” que estamos manejando -en la que sin duda se encuentra mi propio *Materialismo Salvaje*- recoge casos de desnominalización semántica contingente. ¿Es este principio de asociación, de conjunción, lo suficientemente robusto (palabra favorita, lo admito, tanto de la filosofía analítica como de la gestión neoliberal) para contar como “tradición”? No en un sentido tradicional. ¿Sería posible *permanecer fiel a ella* (“Spinoza” tendría que escapar de nuestra tradición en ciertos momentos, con ciertos fines, para uno u otro grupo; y una figura como Heidegger, a la que usted se refiere más adelante, ¿tendría casualmente, ocasionalmente, que caer en ella)? Repito: no en un sentido tradicional.

Me preguntas, entonces, por el lugar de Lucrecio en esa “tradición”: ¿cómo se inscribe en ella, podríamos decir? ¿Qué ocurre con esa “tradición” cuando el nombre de Lucrecio aparece en la lista? Manifiestamente, para cada uno de los escritores, pensadores, filósofos, que siguen a Maquiavelo, el poema de Lucrecio funciona como *el lugar* donde la filosofía democrítea se expresa más sistemáticamente: así pues, parece obligatoria la reducción del poema a *lugar*, a terreno sobre el que puede trazarse el depósito, el léxico, de los conceptos atomistas. Este gesto elimina precisamente la novedad del encuentro de Lucrecio con Epicuro: tiene lugar en un suelo

diferente, en el suelo del poema. La muy temprana lectura de Marx de Lucrecio es definitiva: encuentra en el poema lo que no se puede tematizar ni emplazar; una alternativa a la filosofía tal como se practica en su época, y a la historiografía. Cuando la obra de Lucrecio se une a la “tradición” del materialismo del encuentro produce en esa “tradición” un viraje *lejos* de la comprensión *naturalista* de la “materia”. *Foedera naturae*, las leyes o reglas de la naturaleza, dictan que *haya* un viraje *dentro* y *fuera* de la “naturaleza”. Esta exigencia y ontología paradójicas -¿cómo es posible que las reglas de la naturaleza exijan que haya un giro, en la “naturaleza”, que sea a la vez interno a la “naturaleza” y *alejado* de la “naturaleza”?- se ofrece a lo largo de *De rerum natura*. El poema instala, mediante esta función doble y paradójica de las *foedera naturae*, una lógica no estándar, atípica, una lógica defectiva, que sí permite imaginar y formalizar la “fidelidad” a la contingencia. Generaciones de lectores de Lucrecio han subrayado la importancia del llamado “paradigma alfabético” en el poema. Me parece acertado a medias: es, en efecto, la lógica del significante, la extraña atomicidad de la letra, lo que Lucrecio aporta a la “tradición” del materialismo del encuentro. Y esto, indudablemente, es en parte la razón por la cual el poema de Lucrecio no es tan sólo el *lugar* donde se escenifica y se fija el epicureísmo, para la tradición occidental. Pero la extraña atomicidad de la letra en *De rerum natura* sirve al propósito principal de instalar la defectuosa lógica antinaturalista que he descrito. Si ese componente -esa dirección, ese impulso, esa pulsión- no se tiene en cuenta, entonces no puede entenderse el lugar singularmente perturbador que ocupa Lucrecio en la “tradición”. (Esto remite, creo, a su aguda observación de que “es inútil querer ‘proteger’ la naturaleza, pero es urgente luchar contra las fuerzas económicas y políticas que fragilizan y destruyen las relaciones entre las cosas, los tejidos inmemoriales de la vida”. Estoy de acuerdo, aunque es importante reconocer, por razones tanto conceptuales como políticas, que esas “fuerzas” son también modos de relación entre las cosas, y *expresiones* de modos de relación entre las cosas. Por eso el asunto es, como dice, *político*: se trata de desplegar un tipo, incluso una modalidad, de relación, contra otra, desde una posición que está ella misma *constituida* relacionamente. De nuevo, *foedera naturae*, las leyes o reglas de la naturaleza, dictan que *haya* un viraje *dentro* y *fuera* de la “naturaleza”).

En una conferencia que pronunció en la Universidad de Yale, presenta el paradójico K devenir de la palabra materialista que está condenada a desaparecer, no porque sea pedagógicamente defectuosa, sino porque es similar a otras cosas materiales. Y lo que es más importante, al tender a eludir el orden del sentido inmutable, y, por tanto, de la dominación, está condenado a repetirse indefinidamente para reavivar la desestimación de todo tipo de saberes tiránicos y fatales, constituyendo así lo que Althusser llamaba la «corriente subterránea (tradición subterránea) del materialismo. Concluiste afirmando que el poder político del poema de Lucrecio poema de Lucrecio radicaba en su infinita capacidad de producir una herida de amor y de repetirla, lo que determinaba que el sujeto a volverse hacia todos los demás, a causa de la insatisfacción del deseo. ¿Podría volver a hablar de esta idea crucial? ¿Podríamos decir entonces que la palabra materialista es un vector del deseo? ¿No deriva su poder político de su carácter incompleto?

JACQUES LEZRA Me invita a reflexionar de nuevo sobre mi hipótesis de que el poder político de *De rerum natura* consiste en su infinita capacidad de producir lo que el poema describe como la herida del amor, que determina al sujeto a volverse siempre hacia los otros como resultado de la insatisfacción del deseo: insistir, multiplicar el acto de amor, cortar de nuevo sobre la herida para que, por multiplicación de sus objetos y por una constante insatisfacción, el amante evite fijarse en uno solo. ¿Es la palabra materialista el vector (en el sentido verbal como el nominativo: *vectrice* es su maravillosa expresión) del deseo? Su poder político, ¿no se deriva entonces de su carácter incompleto?

Es importante recordar que la descripción que hace Lucrecio de la herida del amor no tiene ninguna relación evidente con lo que en general se denomina política. El asunto es anatómico; biológico. La dinámica del fluido y del golpe, de *amor* y de *umor*, se aborda en el Canto iv. Efectivamente conviene insistir en lo que usted llama «inachèvement», el des-acabado o la incompletud que ocasiona el amor en, y como, política; pero esto no capta toda la situación. Para Lucrecio, cada golpe, cada herida, cada lanzamiento, cada eyaculación, es un acto completo (el poema se sirve del verbo *iacere*, como en el relato de Suetonio sobre el cruce del Rubicón por César, *alea iacta est*), pero también inadecuado. Como el átomo que se desvía para chocar con otro, a veces no *prende*, no *toma*: ni todos los desvíos prenden, ni eventúan todos los sucesos, todos los amores, todas las eyaculaciones, sino que algunos, muchos, no *toman*: agotan el impulso, pero no pueden saturar la superficialidad de la imagen que produce el deseo.

Se sigue una construcción específica de lo aleatorio, de lo arrojado: el acontecimiento que se produce, en tanto arrojadizo, en tanto aleatorio, nunca se adecua necesariamente a una vida (nunca se concibe, inmanentemente, como *achevé* o más bien *achevable*, acabado u acabale; nunca, de antemano, el evento se piensa como si lograra perfeccionarse en una vida), pero este no-adecuarse se da en la medida, y sólo en la medida, en que el suceso se completa. La palabra entra en la política, hace política, como portadora, *vectrice* o *Träger*, de un deseo que *sí* se completa, pero que por ello *no se adecua a la vida*. Un corolario: «la vida», la vida política, es la condición de no-«toma» del acontecimiento completado. La vida política se «completa», se hace *una*, en la medida en que se ha producido un viraje que hiere, y se produce un encuentro; pero se in-completa en la medida en que tal encuentro no se da necesaria, sino contingentemente. La diferencia con el tópico psicoanalítico de la incompletud del deseo es definitiva, y tiene evidentes implicaciones político-institucionales. (Digo “tópico psicoanalítico”, porque el lugar común de que el deseo siempre se equivoca de objeto, o que nunca satisface porque es siempre el deseo del otro, puede y debe radicalizarse en los propios textos psicoanalíticos, no en la masificación de éstos para consumo y como dispositivo diagnóstico del consumismo desmadrado del capitalismo global.) En lugar de ser imaginado como algo que llega a completarse, o como algo que busca asegurar la persistencia en el tiempo del deseo realizado, el poder político -tal vez sea esto lo que Vd. entiende por “poder destituyente”- se ejerce *impropiamente* donde el acontecimiento consumado «toma» o “prende”, y correctamente, es decir, en concierto con la «vida», cuando toma la forma de mecanismos e instituciones defectivas destinadas a impedir, precisamente, que el acontecimiento

«prenda» por necesidad. La política, y las instituciones políticas (¿y qué instituciones no son políticas?), son el proyecto de hacer in-completo el deseo que prende: creo que esto es a lo que Balibar se refiere cuando se pregunta por el parentesco entre el materialismo salvaje y la pulsión de muerte. Como proyecto de pensamiento, es, como ya he señalado, el proyecto de producir el concepto defectivo de la disgregación del concepto en general. Pues no basta con señalar, con Lucrecio, la necesaria degradación de los conceptos *qua* objetos materiales (por ejemplo, los conceptos fundacionales de la asociación, la relación, la autoridad -el léxico clásico de la política): por ahí derivamos en el quietismo, la forma patológica de la serenidad epicúrea. Hay más en juego en el poema de Lucrecio, y en la “tradición” materialista en la que se puede inscribir su obra (y la mía también, creo), que un proyecto puramente mental o imaginal. El proyecto de in-completar deseos que “prenden” es dinámico; es una tarea; se emprende como condición de la subjetividad política; y conlleva instituir e institución. Cualquiera que sea la institución que esta tarea produzca y cualesquiera que sean las instituciones que hacen posible esta tarea y sirven para proteger estas subjetividades, no están estructuradas convencionalmente, sino defectivamente: no son máquinas de repetición, no son autopoieticas, ni son máquinas *productivas*.

El papel que Althusser atribuye a Heidegger en esta corriente de pensamiento K «materialista» es bastante problemático. El mismo Althusser se pregunta si podemos seguir hablando de «materialismo» cuando incluimos a Heidegger. ¿Por qué Althusser -conocido por ser marxista- habla de Heidegger, pero también de Pascal y Mallarmé? ¿Por qué se acerca tanto al nihilismo?

Nos interesa especialmente esta cuestión porque nuestra revista se centra en la noción de «poder destituyente», que basamos, precisamente, en el vínculo entre nihilismo y política. En efecto, por un lado, una ontología de las relaciones» -por citar las palabras de Etienne Balibar sobre Marx- toma forma en el texto de Althusser, a la vez que—mediante el uso de términos como “lluvia” o “desvío”—se pone en juego la posibilidad de la disolución, de la fragmentación, o de la ausencia de centro, donde todos los elementos fluctúan en el vacío, donde sólo se encuentran centros singulares de fuerza, a saber, átomos “energéticos”.

Evidentemente, tal constelación de pensamientos recuerda a Nietzsche, o incluso a Giordano Bruno -a quien está dedicado el número 4 de nuestra revista- por su convicción de que el universo era infinito y no podía tener centro. Esa es la razón por la que la cuestión del vacío filosófico resulta clave para Althusser y, *si parva licet*, para que nosotros desarrollemos nuestro concepto de «poder destituyente». Es en torno a esta cuestión del «vacío» que Althusser se encuentra con el atomismo antiguo, para interpretarlo de una manera que difiere de los partidarios del marxismo clásico. Y es a partir de esta cuestión, compartida entre los atomistas, que Althusser puede dialogar con los pensadores nihilistas de un modo bastante inesperado, llegando hasta a mencionar el nombre de Max Stirner.

Curiosamente, la razón puede tener que ver con una común puesta entre paréntesis, en una coyuntura concreta, de la cuestión de la materia. Althusser ha visto en Heidegger un punto común con Marx ya que, para Althusser, los dos hacen girar la

JACQUES LEZRA

cuestión de la historia del Ser sobre la del fundamento del cuestionamiento. Y para ninguno de los dos, ni para Marx ni para Heidegger, es este fundamento algo que exista *como materia*. Tanto Heidegger como Marx, de maneras diferentes pero compatibles, dejan de lado el naturalismo y el historicismo. (Pienso ahora, por ejemplo, en *Satz vom Grund* en el caso de Heidegger, y en la fórmula de Marx, nunca lejos de su obra de madurez, respecto a la primacía del ser-especie [*Gattungswesen*], de los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*). Dispositivos diferentes ocupan su lugar (me gustaría decir: se desvían hacia su lugar), pero ese gesto instala en ambos una especie de paréntesis o parentesco originario irreductible, lo que Althusser llama en un lugar diferente un *décalage*, que, en la medida en que es infinitamente productivo, parece todo lo contrario del nihilismo. Cuando Deleuze se refiere al naturalismo de Lucrecio (en *Lógica del sentido*) tiene en mente precisamente esto: que el poema no sólo no pone entre paréntesis, sino que de hecho persigue, hasta sus últimas consecuencias, la materialización del fundamento del cuestionamiento. O más bien que Lucrecio demuestra que la consecución de este fundamento material del pensamiento *da* en el paréntesis irreductible en éste que es *la necesidad de la contingencia*.

Por último, insiste Vd. en el pensamiento de la catástrofe: efectivamente estamos en y ante ella. Propone Vd. a Lucrecio como el gran pensador de la catástrofe. Concuerdo. *De rerum natura* debe leerse hacia atrás, desde la catástrofe... desde la peste con la que concluye el poema (el castellano y el inglés no son los únicos idiomas en los que aflora la bella e implacable deriva lingüística del latín *plaga*, la herida o el golpe, como el golpe y la herida que es el amor en el Canto iv de *De rerum natura*, hacia *plaga*, *plague*, peste), desde la desesperación. Una propuesta, al parecer, muy poco epicúrea. Pero tampoco -y vuelvo a tocar la caracterización que hace Balibar de mi trabajo, en tanto para él este ofrecería un materialismo trágico-tampoco *sacrificial*. Y por consiguiente, si de tragedia se trata, y *pace* Balibar, el materialismo salvaje no es una "tragedia" que se pueda simplemente enrollar o entender mediante los paradigmas, las tradiciones, clásicas de lo trágico, que parecen conllevar el sacrificio--desde Aristóteles a Bradley o a Girard, en los Evangelios como en Hegel, aunque siempre con la posible pero mayor excepción de Nietzsche). La catástrofe de Lucrecio tiene esta forma sumaria: que el tiempo y el lugar del acontecimiento son inciertos, *incerto tempore, incertisque locis*, no excluye, sino que implica, su necesidad.