

Nota preliminar

La entrevista con Jacques Lezra que presentamos a continuación es la síntesis de dos entrevistas, con Wang Qin (Shanghai, enero de 2013, a raíz de la publicación de la traducción china de *Materialismo salvaje*) y con Claudio Aguayo (Santiago, marzo de 2015). La presentación de Claudio Aguayo se leyó en el seminario de trabajo dedicado a *Materialismo salvaje* en noviembre de 2014, auspiciado por el Departamento de Filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Santiago – Chile), en el contexto del Segundo Encuentro Argentino-Chileno de Filosofía, arte y política. Publicamos asimismo el Prólogo a la edición china de *Materialismo salvaje*.

Nota sobre los intervinientes

Jacques Lezra es profesor de literatura comparada y español en la Universidad de New York. Ha publicado *Unspeaking Subjects, The Genealogy of the Event in Early Modern Europe* (Stanford University Press, 1997), *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).

Claudio Aguayo Bórquez estudió filosofía en la UMCE, y ahora está completando su Máster en Filosofía en la Universidad de Chile. Ha publicado artículos en varias revistas y espacios sobre Althusser, Marx y Maquiavelo.

Wang Qin, diplomado en Literatura China Moderna por la Universidad Normal de China Oriental (ECNU), prepara la tesis doctoral en Literatura Comparada en la Universidad de New York. Ha publicado *Fredric Jameson's Concept of National Allegory: A Defense* y otros ensayos, y es el traductor al chino del libro de Jacques Lezra *Materialismo salvaje*; de Richard Bernstein, *Radical Evil*; y de David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*.

Entrevista a Jacques Lezra

Qin Wang: Quisiera empezar con una pregunta casi biográfica. Su primer libro, *Unspeakable Subjects*, es un estudio genealógico del suceso, o del evento, o del acontecimiento, en inglés “event”, en la temprana modernidad europea. En este libro, tocas textos que van desde Cervantes a Freud. Entre las palabras-clave de tu segundo libro, *Materialismo salvaje*, están el “terror” y la “contingencia”, por no mencionar más que dos. Yo diría que lo que vertebra los dos libros es la frase “republicanismo radical” —que propone que la comunidad se establece, y funciona, en base a una relación horizontal, y puede fundamentarse en la posibilidad de compartir ciertos operadores no-identificatorios. Y me pregunto, ¿qué le lleva a analizar tal o tal texto, de Cervantes, por ejemplo, o de Marx? ¿Es de hecho posible hacer de los temas y problemas que tocas una narrativa coherente, o deberían más bien considerarse diferentes *casos*, que se estudian aparte?

Jacques Lezra: Me haces dos o tres preguntas, que versan sobre el republicanismo radical, la soberanía, y otras cuestiones. Bueno, de entrada, y para abordar la primera, es decir, la pregunta que busca relacionar el primer proyecto, sobre la genealogía del suceso en la temprana modernidad, con *Materialismo salvaje*. Se trata de investigar si el análisis del suceso tiene alguna relación con el republicanismo radical, con el concepto de “contingencia”, con el “terror”, etc. Naturalmente la respuesta no es simple, pero sí, existe una conexión entre los dos proyectos. Cuando redactaba el primer libro, lo que buscaba describir en cuanto al *suceso* o *acontecimiento*, y en cuanto a lo que el inglés permite llamar “eventhood”, que en castellano sería algo así como “sucesoriedad” o, brutalmente, “acontecerimiento”, pasaba sin que yo lo supiera, y desde luego sin explicitación alguna, por el análisis del concepto, y de la estructura de los conceptos, que pude elaborar en *Materialismo salvaje*. El “suceso” que imaginé en el primer libro se pensaba —aunque, como digo, sin que por esas fechas tuviera a mano este vocabulario— en relación a, pero también contra, el concepto de “suceso” que se encuentra en la obra de Alain Badiou. A Badiou se le empezaba apenas a leer fuera de Francia, cuando empecé la redacción del primer libro, y *El Ser y el acontecimiento* todavía no se había traducido, ni al inglés ni al castellano. Cuando comencé a acercarme a los problemas que afronta *Unspeakable Subjects*, tenía a mano el original francés, y me dediqué muy particularmente al análisis de las secciones de *El Ser y el acontecimiento* en las que Badiou expone el principio matemático del acontecimiento, en función de la matemática de la teoría de conjuntos. A mí me interesaba, en cambio, analizar cómo lo que llega a declararse un “acontecimiento”, o lo que se construye como tal, se manifiesta tan sólo retroactivamente. Esto me parecía delicado, espinoso, un planteamiento que no encaja con el concepto de “acontecimiento” que defiende Badiou. Para éste, el “acontecimiento” tiene cualidad de número y de unidad, y no tiene la estructura retrospectiva o retroac-

tiva que a mí me interesaba develar. Para Badiou, el “acontecimiento” siempre-ya ha sido “acontecimiento; siempre-ya ostenta el principio, eterno, de coherencia que hace de él un “acontecimiento”. Estos dos aspectos del “acontecimiento” lo relacionan al número, y le dan una facticidad, una realidad, una idealidad, abstractas e irreductibles: el “acontecimiento” en tanto número. Para Badiou, para el Platonismo, los números son lo real: lo real es numérico, es *lo* numérico. Esto me parece falso: al igual que con el concepto defectivo o vulnerable que desarrollo en *Materialismo salvaje*, la estructura que me interesaba era la retroactividad del posicionar-asentartender-establecer-defender el “acontecimiento”. (Busco, con esa tira de infinitivos, una forma de traducir lo que en alemán indica el verbo *setzen*.) Me basaba en Freud (la famosa *Nachträglichkeit*), y un poco en el maestro de Badiou que fue Althusser. Lo que para mí era, y es, “acontecimiento”, difiere del análisis de Badiou, también en tanto aplica, no sólo al campo de la filosofía, sino con el proceso constituyente de las disciplinas: con cómo se constituyen en objetos de estudio, y cómo (se) constituyen tales objetos. Me interesaban, por esas razones, textos como el *Quijote*, las *Meditaciones* de Descartes, el *Measure for Measure* de Shakespeare, es decir, textos que son, además de documentos que captan ciertos “acontecimientos” de la temprana modernidad, textos constituidos retroactivamente *como acontecimientos*, textos-acontecimientos formados como tales por disciplinas para las cuales devienen, por así decirlo, formas de probar la coherencia de la disciplina en tanto tal.

Esta duplicación del acontecimiento, o casi mejor, esta división o multiplicación del acontecimiento, me pareció haberse estudiado más bien poco. Esta forma, genealógica, materialista, de pensar el acontecimiento, no encaja con el platonismo de Badiou, para quien el acontecimiento no puede tener esta estructura duplicada, deshilvanada, de auto-heteronimia: un número es, a fin de cuentas, un número, e idéntico a sí. Podríamos resumir de la siguiente manera: el acontecimiento, según la definición que tenemos entre manos, es algo, un algo, un sea-lo-que-sea cuya solidez e integridad se constituyen, real y noéticamente, *a posteriori* en ciertos momentos, con ciertos fines, y que pueden siempre cambiarse, mediando distintas violencias, en función de regimenes que se impongan, o a raíz de cambios de fuerzas. Una dinámica, que obedezca al doble y contradictorio sentido de la *dynamis*: un devenir propio de la cosa, una entelequia del sea-lo-que-sea; pero a la vez el caos del movimiento informe y entrópico, dinámico. Para el pensamiento de Badiou no puede haber tal doble dinámica, ni puede darse la determinación *a posteriori* del *status* ontológico del acontecimiento: sería, simplifico muchísimo, como decir que el número 5 puede ser eso, número 5, y a continuación (o simultáneamente) dejar de serlo, para a continuación, o simultáneamente, volver a ser 5. (Sería como decir que el número, abstracción, nunca consigue deshacerse de la instancia concreta de lo *contado*; pero que, de forma casi simétrica, el sea-lo-que-sea concreto y material que se da en un ahora y aquí particulares, tampoco se deshace de la instancia general que lo hace *contable*.) Para Badiou, esta propuesta es incoherente. Y es, de hecho, una propues-

ta cuyas consecuencias asumo a penas, aunque las esbozo en cierto sentido, en el primer libro, pero... Ese libro se escribió en el vocabulario de la crítica literaria y de la teoría de la literatura, y no pudo, o quizás no quiso, aclarar, por esa y por otras razones, las consecuencias que tenían los planteamientos del “acontecimiento” para el campo de la filosofía, y en concreto para la filosofía política.

Esa precisamente es la labor que se propone llevar a cabo *Materialismo salvaje* —entre otras, claro. Pregunta, ¿qué implica para la filosofía y para la filosofía política pensar el acontecimiento en el marco contingente, mediado, y deshilvanado que venimos elaborando? Si formulamos la pregunta de esta manera, y cuando se le añade el léxico del concepto defectivo, vulnerable, que desarrollo en *Materialismo salvaje*, podremos afirmar que lo que en el primer libro se denominaba “acontecimiento”, en *Materialismo salvaje* deviene en efecto el concepto defectivo o vulnerable. Los términos parecen tener la misma estructura, y en cierto sentido parecen ocupar el mismo sitio en el argumento. *Materialismo salvaje* buscaría, pues, entender la política del acontecimiento mediado, deshilvanado, no auto-idéntico, duplicado o distribuido: ¿cuál es la política del concepto defectivo? El “republicanismo radical”. *Materialismo salvaje* ofrece, para esta *praxis* política, el mismo punto de partida histórico que *Unspeakable subjects*, es decir, la época de la temprana modernidad europea, cuando los estados-naciones europeos empiezan a entender, casi diría a *padecer*, la soberanía de forma distinta a las épocas anteriores —cuando se organizan según regímenes burocrático-legales que se van desprendiendo de legitimidades teológico-políticas, para devenir en sí la forma misma de la legitimidad; cuando la modernidad empieza a darse en hombros de la imprenta; o con el descubrimiento de América; o en el punto de intersección de estos vectores, es decir, la producción de formas de gubernamentalidad (la palabra es de Foucault) al márgen de la estructura administrativa del estado-nación en su dimensión estrictamente colonial. La soberanía como pasión, como algo que se padece...

Respuesta muy larga, a una pregunta bastante complicada...

Claudio Aguayo: En *Materialismo salvaje* nos encontramos con una afirmación polémica y contundente; “[E]l republicanismo democrático radical alimenta y depende de la experiencia del terror social” (80). 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: 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 heterónomo”. 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 *bios politikos*”). 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”?

QW: Quisiera sugerir dos críticas a su forma de proceder, y hasta a su posición. En primer lugar —mucho me temo que tal pensador de izquierdas, uno cualquiera, preguntaría, después de haber escuchado lo que acaba de decir, y tras haberle leído, “Bueno, de acuerdo, los análisis de estos textos literarios y filosóficos no carecen de interés— pero de ahí no pasa. A Lezra le obsesiona lo arcano, el texto desconocido,

la pregunta rebuscada. Pero necesitamos ayuda en lo práctico. Nos hacen falta nuevas formas de totalidad. Precisamos formas de potenciar al pobre —al de verdad, al que ha marginado el sistema económico que caracteriza a la llamada modernidad. Dejémonos de ‘abyección’. La contingencia, al carajo. El sujeto, ¿dividido? Peor para él”.

¿Cómo respondería a estas críticas, que le haría cierta izquierda?

JL: La pregunta me viene del ala, digamos, impaciente de la izquierda clásica, ¿verdad? También me la hago yo: llevo dentro un conato de izquierdista acérrimo e intransigente, que no me deja en paz.

La pregunta, si la entiendo, me parece legítima, urgente, hasta imprescindible. Me la han hecho distintas personas, y cobra diferentes formas. No tengo, y lo siento, una respuesta del todo satisfactoria. Lo que sí puedo dar es una descripción de algunos de los parámetros tanto de la pregunta, como de lo que tendría que ser una respuesta, para serla. En un principio, la pregunta nos parece girar en torno a la urgencia de las circunstancias, y surgir de una preocupación por la estrategia política. Va algo así: “Jacques, nos has esbozado lo que podría ser el republicanismo radical; la relación que tiene con la contingencia; cómo las relaciones entre no-sujetos llegan a fundamentar la política, y lo político; y así. Vale, bien. Pero dime: ¿cómo, exactamente, esto nos puede ayudar a la hora de hacer cara al capitalismo desenfrenado, depredador, que es el día a día de la inmensa mayoría del mundo; o a la hora de afrontar desigualdades económicas; la desesperación en la que se sumen los que padecen las crisis, ya sea en Palestina o en Grecia; a la hora de entender y querer dar solución a las crisis de los mercados de crédito, de la des-industrialización desigual y del desastre ecológico que acarrea la aceleración desenfrenada del neo-liberalismo? Dinos: ¿Por qué leer tu libro, y no lanzarnos a la calle, buscando satisfacer necesidades inmediatas e ineludibles?” Clásica, la pregunta: tiene que ver con la relación entre la teoría y la práctica —ya nos la hacía Kant— y les sirve, a quienes les interesa, para cimentar este tipo de desautorización: “Lo que hace Vd. no sólo es impráctico, hasta inservible, a la hora de cambiar la desigualdades estructurales que padecemos, cuando buscamos mejorar materialmente las condiciones de vida: sino que resulta, además y *a fortiori*, nocivo. Colabora con el régimen establecido, con el poder, en la medida en que dificulta el cambio concreto: la revolución”.

La crítica es importante; fuerte; difícil de contestar de manera satisfactoria. No hay duda de que la urgencia de la crisis es irreductible —Derrida nos lo anuncia en *Aporias*: el requisito, casi diríamos el *requerimiento* (*demand*), de lo urgente no se puede soslayar. Es irrenunciable, impostergradable, e insustituible. Alguien muere, hay que hacer algo; este o aquella padecen: hay que intervenir. Siento hambre: dame de comer. No nos es dado rechazar el don de lo urgente; no nos es dado el relevo, la alternativa, el *pharmakon*. La situación precisa de acción inmediata e instintiva. Y la acción desprovista de reflexión, la respuesta inmediata e instintiva, siempre

resultan ser un instrumento ideológico. Son una respuesta ideológica, que se hace cuerpo sin pensarlo, sin darle tiempo a la reflexión. El requisito, el *requerimiento*, de lo urgente, tiene la forma de la *aporía*, del *impás*: algo así: por una parte, hay que actuar inmediatamente; por otra parte, hay que actuar de forma ética —y el comportamiento ético depende del cálculo, de entender las determinantes de la situación para tenerlas presentes, y para poder tener presentes las consecuencias previsibles de tal o cual decisión. Si buscas obedecer a ambos imperativos, si quieres atender a los dos requerimientos, morirá el niño; las desigualdades pervivirán. El parálisis, el *impás*. Debes actuar, hay que decidirse: hay que hacer algo, *ya mismo*. Pero no se puede actuar sin reflexionar, sin saber lo que hay que hacer, sin saber cuales serán las consecuencias de tal o cual acción.

Entender esta condición, ser consciente de esta aporía, es simplemente entender la situación histórica en la cual se escribe tal libro, digamos, de filosofía política, que tiene algo que ver con la desigualdad estructural y con el republicanismo radical. Entiendo, no podría no entender, que la situación que vivimos es tal, que todos, y digo *todos*, tendríamos que estar en la calle, deshaciendo, con los medios que tengamos a mano, la máquina que se nutre de los abyectos, que sirve para reproducir el poder corrupto de las oligarquías: este requerimiento es urgente, absoluto, inmediato. A la vez, me resulta imposible identificar el cuándo, dónde, y cómo de la actualización del poder a deshacer o a combatir. Esto depende del cálculo, de la pragmática de las estrategias; de saber cómo mover piezas, cuáles piezas mover; del razonar deliberado. Parecería que hay dos futuros, dos conceptos de futuro, que están en juego: el que nace en el instante de la decisión, cuando la urgencia del requerimiento nos lleva a la decisión sin más, sin cálculo, sin pensar y sin sopesar las consecuencias, sabiendo tan sólo que ante la situación, hay que hacer algo: esto, lo que indicamos así, con el gesto, al hacerlo; y por otra parte el futuro de la deliberación, del cálculo, del pragmatismo. Antes de decidirnos, pensemos lo que tenemos delante; calculemos las consecuencias de esta y de aquella acción; planteémonos los resultados; midamos la posible bondad, o la incertidumbre, de la consecuencia contra la situación actual. Pero habría un tercero: un futuro que no es el que resulta de la inmediatez impensada de la decisión, ni el que nos da el tiempo matemático y matematizable del cálculo. Para hacer frente a la aporía que nos abre la pregunta acerca de la teoría, hay que pensar a partir de este tercer futuro. Pero no se puede pensar a partir de lo no-pensado sin pensar en algo, sin actualizar el pensamiento. Un proyecto como el mío busca producir una serie de términos y de conceptos defectivos, que harían posible pensar el requerimiento etico-político, dentro del horizonte de un tiempo que no es ni el de la inmediatez, ni el del cálculo técnico, matemático, de la filosofía del utilitarismo o del consecuencialismo. No se trata de producir un manual del pensamiento acelerado, de título “Cómo decidir cuestiones etico-políticas sin perderse en la casuística del *quizás*, *quizás*, del ‘y si tal o tal’”. Lo que *Materialismo salvaje* busca ofrecer, creo, es una serie de técnicas que sirven para des-naturalizar los conceptos, para des-efectivarlos, para hacerlos vulne-

rables, y para permitir presentarlos como tales. Ahora: hacer patente la defectividad de los conceptos me parece en sí una tarea urgente: de una urgencia inmediata. Las hay, tareas, afines al famoso ejemplo que da Peter Singer, el del tren que se cierne sobre el niño, que precisa de una intervención inmediata, del cálculo, de la pragmática: para salvarlo hay que sacrificar a tales criaturas, que tan sólo se pueden sacrificar si se les considera de menor valor que el del niño. Y este cálculo tiene que ser, necesariamente, inmediato —de eso trata el ejemplo. Al tren, al tren irremisible de la temporalidad ejemplar, no lo parará la sofisticada inmaterial del mero pensar. La política, no nos engañemos, tiene urgencias de este tipo. El camión que transporta reses al matadero no esperará a que decidamos, con amplitud y suficiencia, el valor que puede tener la vida del animal comestible, producido con tal fin: el animal-producto. No. A ese camión habría que detenerlo inmediatamente, violentamente, sin pensarlo ni una ni dos veces. Pero es igual de urgente producir formas de pensar que pongan en evidencia la defectividad de los conceptos políticos: que nos enseñen que no son naturales, sino productos contruidos, y por consiguiente des-contruidos. Conceptos como “el animal”, o “el valor de la vida”, o “el tiempo”, o incluso de “lo irremisible”. En lo que a la *urgencia* se refiere, entiendo lo que me objetan los críticos de la izquierda impaciente. Acepto que hay situaciones que necesitan una intervención inmediata. Una de estas —impostergable, ineludible— es la situación que vivimos, que no es la del tren ni la del camión, que es la situación en la cual los conceptos políticos devienen naturales, se calcifican, se ideologizan, y dejan de darse y de manejarse en tanto formaciones y construcciones históricas. La urgencia que tiene el defectualizar los conceptos políticos tiene el mismo nivel, el mismo peso, la misma gravedad, que la que tienen las situaciones concretas que con tanto morbo nos plantea la ético-política convencional: el caso del tren, el del niño hambriento, el de las poblaciones marginadas, el de la catástrofe ecológica. De eso se trata. Entiendo que la respuesta resultará desagradable, hasta infumable: no se puede, no se debe, reducir al mismo nivel fenómenos de tan distinta índole. Demos por sentado que el capitalismo desenfundado produce, como si fuera otra mercancía más, como si fuera un iPod o un coche más, urgencias ineludibles, situaciones clamorosas que precisan decisiones inmediatas. Vale. Decir que hay que oponer, a esta hiper-producción de inmediatez ético-política, el pensamiento y el tercer tiempo de la vulnerabilidad y de la defectualización del concepto político, y mantener que es tan urgente esta pseudo-producción de pensamiento (que no es, o no busca ser, o busca no ser, producción de mercancía), como lo es obstaculizar el vampirismo de la multinacional tipo Union Carbide, una compañía que se permite sacrificar a miles de personas: esta posición me parece antipática, austera, casi absurda —pero es la que mantengo, y creo que es la correcta.

QW: Podría lloverle otra crítica, distinta pero igual de impaciente, del campo, digamos, del “republicanismo” tradicional, el que defiende la filosofía política en la línea de Hannah Arendt, John Pocock, Philip Pettit, y otros más. Para este grupo,

lo que hace es horripilante —por ejemplo, la asignatura de *magister* que dicta sobre “La lírica y la abyección”, en la que sostienes que la abyección es una *virtud* política. ¿Cómo se concibe que la abyección sea una *virtud* política? Para el republicanismo tradicional la conexión entre, por una parte, la lírica y la abyección, y por otra la virtud política— concepto que debería remitir a la participación cívica—tiene que parecer algo inaudito, estrambótico. ¿Qué diría si le objetaran tal?

JL: Como sabes, lo que me interesa en este momento es entender qué puede ser, concretamente, el republicanismo radical, para el sujeto político. Estoy a caballo entre dos libros, que se acercan al problema por vertientes distintas: uno sobre el “objeto” en Marx, y otro que investiga las instituciones, que investiga la base, digamos, lógica de las instituciones políticas. Por “sujetos políticos” hay que entender el tipo de entidades que reconoce, y que se reconocen (traduzco el concepto jurídico *to have standing*, tener identidad jurídica) en, la república radical. La afirmación que la “abyección” es una virtud política horroriza, efectivamente, al republicanismo tradicional, por que para este, la distribución de la subjetividad es la primera, y la mayor, virtud política —la subjetividad, en tanto libertad de acción intencional, sin coacción, en un campo en el que la igualdad de esa acción viene garantizada por un régimen de leyes neutral y objetivo. El liberalismo anglosajón, en breve. Suena fabuloso, pero es imposible, o peor: indeseable, nefasto. Considero que, en lugar de buscar una república que se ciña a los parámetros liberales (subjetividad distribuida, autonomía, intencionalidad, no-coacción, régimen jurídico neutral, formalidad legal), hay que reconcebir la modalidad de asociación política. Me preguntarán, ¿Por qué? Pongamos que para participar en la política, que para ser una entidad reconocida, auto-reconocida, reconocible (*with standing*), en la república, hay que ser sujeto, o hay que poder-ser sujeto, o poder-ser portador de subjetividad. Desde un principio, pues, la “política” acarrea lo que conlleva la definición europea de la subjetividad, es decir, un mundo o lo que Wittgenstein llamaría una forma-de-vivir, que se centra en la hegemonía, constituido de derechos que le pertenece, naturalmente, al sujeto; de no-sujetos en posición subalterna respecto de los sujetos; y sobre todo un concepto de “libertad” ligado, constreñido, determinado, sujeto a los conceptos clásicos de la “intención”, del “entendimiento”, etc. Se hacen oír de inmediato las voces de los Pettit o los Pocock, que clamarían, más bien confundidos: pero, ¿qué alternativas existen? ¿Nos está aconsejando la irracionalidad? ¿De veras mantiene Vd. que la república radical es un campo de irracionalidades, que para imaginar cómo es tal república, habremos de deshacernos de los criterios normativos de la “libertad”, de la “intención”, de la “autonomía”? ¿Se atreve Vd. a sugerir que la ley no debe de ser neutral, que el dispositivo fundamental de la asociación política no sea la neutralidad legal? El clamor crepuscular de la ilustración europea...

Pues sí, efectivamente, de eso se trata, de poder afirmar lo que, con el ventriloquismo acostumbrado, creemos que indigna a los defensores del paradigma clásico.

Ahora, no se trata de indignar por indignar, del gesto de *épater les bourgeois* a nivel de la filosofía política —que eso, el gesto, el *gestus*, es teatro político, que tiene, claro, su interés instrumental, estratégico, pero que no es, todavía, pensamiento. Hay que buscar razones que no son las propias del sujeto, o de la subjetividad. Hay que buscar causalidades que no sean determinadas, ni determinables, en última instancia. Hay que buscar formas de encarar mundos, que no se conciben como la efectualización del pro-yecto intencional (ojo, separo el prefijo *pro-*, para subrayar el aspecto futurologo de la fenomenología de las primeras y últimas instancias), sino que se ocupen de la contingencia, y que entiendan que la responsabilidad ético-política no se reduce al campo de la matemática, de lo matemematizable: es decir, que mi responsabilidad ético-política no deriva única, ni principalmente, del cálculo de las posibles consecuencias de tal o cual decisión, sino que tiene también un aspecto deontológico incompatible con la instrumentalidad del contable: mi responsabilidad ético-política fluye de la decisión, y no de la consecuencia, en última instancia, de la decisión. (Lo irracional en lo que describo viene de la simultaneidad de estas dos normativas, irreductiblemente encontradas —la calculativa y la deontológica. Fenómeno de contradicción, de *diferendo*.) Voy aglutinando deberes —necesidades, tareas del pensamiento— para decir que la razón por la cual pensaremos la asociación política en tanto relación de no-sujetos, no es para crear una suerte de manicomio Sadiano o sádico, estilo Peter Weiss, para hacer de él el modelo de la república (aunque no hay duda de que esta es también mi intención), sino para destacar la posibilidad de pensar, de proponer, de fabricar, de defender, nuevas formas de derecho y de justicia, de acción y de responsabilidad, que pueden ser trans-subjetivas, no-subjetivas, que implicarían la construcción de nuevos no-sujetos, y la identificación de no-sujetos existentes pero olvidados, borrados, tachados, no reconocidos. Y de fabricar responsabilidades del sujeto ante el no-sujeto. Resultaría una visión mucho más desordenada de la política y de lo político, si tal hay: campo discontinuo, en el cual se dan paulatinamente verticalidades, que se hacen, se defienden, y se disuelven (la fórmula, “se disuelven”, aquí tiene que llevar todo el valor de la anfibología —es un proceso impersonal de disolución, pero también, a veces, necesariamente, efecto de acciones más o menos violentas que llevan a cabo intencionada o desintencionadamente tales sujetos, o tales no-sujetos); campo en el que las horizontalidades no permanecen, coherente ni sistemáticamente, horizontalidades, sino que ambas, verticalidades tanto como horizontalidades, se constituyen (vuelvo a la anfibología) como necesidades estratégicas de uno u otro grupo, y como resultado del ocurrir, del suceso contingente, en tal o cual momento, que produce la necesidad de tal asociación. Estos sucesos pueden ser acontecimientos naturales, el terremoto famoso, la catástrofe, el diluvio, la inundación (los ejemplos salen, como es de rigor, de las páginas de Maquiavelo, en el capítulo sobre la “Fortuna”, del *Principe*): tales acontecimientos hacen necesarias verticalizaciones y horizontalizaciones que no existían, y que deben, en consecuencia, pensarse como estructuras o efectos defectivos —defectivos en la estructura,

pero también en el carácter histórico, en tanto han de ser momentáneas, efímeras. El régimen de leyes que protege *ese* tipo de asociación política no es neutral. Tiene, de hecho, la obligación afirmativa de producir el hecho de la defectividad del concepto. Es un requisito afirmativo del régimen legal que imaginamos, que des-naturaliza conceptos, que los des-efectiva. Y por eso es que el modelo del republicanismo clásico —comunidad de sujetos políticos, que se conciben según el modelo Ilustrado— no puede funcionar. No existe régimen neutral de leyes, que proteja la distribución de la soberanía del sujeto clásico. Lo que buscamos es un régimen jurídico-legal, no neutral, que vele por, que proteja, la defectividad del concepto, que lo produzca y que reproduzca defectos en los conceptos políticos, de la política.

QW: Paso a preguntarle acerca de una sección interesante de *Materialismo salvaje*. Discute la distinción que establece Schmitt, y a continuación Agamben, distinción que deviene también in-distinción, entre el estado normal y el estado de excepción. Escribe:

“Recordemos la insistencia de Agamben en lo que el poder soberano no es. No es una suspensión espacio-temporal, sino más bien un uso o aspecto particular de la espacialidad, un proceso que se expresa como un espacio o una figura, o se cartografía sobre un espacio o una figura. No se trata de la suspensión o interrupción de la cartografía coordinada de la sucesión temporal (que se proyectaría sobre una línea o en una superficie euclidiana) ni tampoco se trata del tiempo lógico de la implicación (una excepción supone o implica, casi diríamos que implica, una norma), sino más bien un proceso de pliegue-reversión-rizo que lleva todo punto de vuelta allí donde comenzara, pero revertido (en valor, en sentido: comoquiera que se interpreten las dos caras de una superficie que acaba por tener una sola) y entonces, tras una segunda iteración, de vuelta al lugar, y a la orientación, de donde partiera” (pp. 153-154).

En la filosofía legal y política contemporánea es de rigor, entiendo, encontrar en la definición que da Carl Schmitt del soberano —el que decide el estado de excepción; el que decide la excepción— un “afuera” temporal y espacial del marco jurídico. El estado de excepción *sigue a, se da después de, tiene lugar fuera de*, la “norma”. La radicalización, por parte de Agamben, de la problemática schmittiana, se entiende a menudo según esta lógica, normal, fundada en el sentido común —la excepción tan sólo se da una vez establecida la norma. Tal es, por ejemplo, la premisa del libro reciente de Paul Kahn, *Political Theology*. Creo que Vd. propone algo bastante distinto, y bastante más interesante. La “norma” y el estado de excepción se encuentran entrelazados como si fueran un rizo que se vuelve sobre si mismo, recursivamente. Mi pregunta, pues: si la estructura espacio-temporal de la soberanía tiene, como propone, la forma de la banda de Möbius, ¿cómo se distingue el enunciado soberano de otros enunciados legales o no-legales? ¿O acaso es esta distinción también parte de

lo que busca criticar? Aclaro: sabemos perfectamente que Schmitt define al “soberano”, pero no la “soberanía”. Parecería que, para Schmitt, lo definitivo es la pureza de la voluntad del soberano, y no lo que sea, o pueda ser, la “soberanía”. Cuando la estructura de la soberanía es analizada, en cuanto a la relación norma-excepción de la forma que lo hace Vd., es decir, pasando por la lógica de los enunciados de *futuro contingente*, ¿existe el peligro de que se neutralice la soberanía *en general*? ¿O es este también el resultado que se propone?

JL: Si nos atenemos a la descripción que acabo de dar del republicanismo radical, nos habremos de preguntar, efectivamente, cómo puede haber soberanía, cómo se puede dar la soberanía, si el régimen de leyes ha de servir para proteger, producir, y defender la defectividad de los conceptos, y sobre todo, de los conceptos que servirían para definir, y para gobernar, la asociación de individuos. En el capítulo sobre “Soberanía divisible” de *Materialismo salvaje*, discuto los límites del concepto clásico de soberanía que fluye, en la tradición europea, de Jean Bodin, concretamente, pero que bebe también de Hobbes y de Rousseau. Me acerco al problema de la soberanía a través de unas líneas en las que Derrida nos anuncia, escuetamente, la “aporía” de la “soberanía divisible”. El concepto es distinto al del “soberano divisible” o “dividido”: no hay soberano al que se le pueda dividir, decapitarlo, digamos, y que sobreviva. Pero la soberanía se ha de imaginar, se ha de pensar, en tanto concepto defectivo o herido, en la medida que ha de ser, simultáneamente, uno y dividido: atómico, pero divisible. No hay cuerpo humano que pueda ser, a la vez, uno y más-de-uno, dividido o divisible. (Ahora que reflexiono, me doy cuenta de que lo que describo como normativo —cuerpo normativo, único y unánime, frente a la posible excepción que sería la aberrante soberanía dividida o divisible, el cuerpo atómico-molecular— es en realidad normativo en este otro sentido también: el cuerpo soberano, unánime, indivisible, atómico, es siempre y necesariamente el cuerpo del *hombre*, del soberano en tanto posee el don fálico de la soberanía: no hay mujer, en este sentido, soberana.) La distinción entre el soberano y la soberanía empieza a parecer una distinción, digamos, idealista, que se puede describir, siguiendo la famosa pauta que marca Kantorowicz en *Los dos cuerpos del rey*, así: el cuerpo del rey decae, se deshace con el tiempo y la historia, pero el sublime “cuerpo” de la soberanía en sí no muere nunca: pasa de cuerpo material en cuerpo material. Parece, por consiguiente, que mantengo que lo que, a mi juicio, es soberanía, es sublime por ser a la vez unánime, atómica, atributo indivisible de una entidad asimismo indivisible en cuanto posea del atributo de la soberanía unitaria; y *también* molecular, dividida y divisible. Lo que distingue la soberanía del mero cuerpo del soberano es la estructura, lógicamente paradójica, imposible, de ser a la vez unitaria y dividida. Es ésto lo que pasa, irremisiblemente, de cuerpo material en cuerpo material; de concepto concreto a concepto concreto. Imagino la pregunta: “¿Acaso lo que Vd. propone no repite la estructura clásica de los dos cuerpos del rey, que describe Kantorowicz

y que recoge Schmitt? Solo que en este caso, el cuerpo inmaterial que sobrevive a la muerte del rey, es el ‘cuerpo’ o la estructura imposible de la soberanía, en tanto atómica y molecular”.

En cierto sentido, sí. Lo que habría que añadir es lo siguiente: lo que nos ofrece mi análisis de la soberanía es una forma, unas técnicas, para reconocer que no hay nada de sí soberano: no hay ni cuerpo, ni concepto, intrínsecamente soberano. Al igual que las verticalidades políticas, que como hemos visto sí se dan, comparecen, se construyen y se defienden de forma contingente, y a raíz de este devenir histórico han de disiparse (recuerdo mis anfibologías...); de igual forma la soberanía sí se da, comparece, se construye, se des-construye, se molculiza, se defectiva. El regimen de leyes de la república radical está imaginado con la finalidad de hacer defectiva la soberanía. Esto no significa que el republicanismo radical esté abocado a violencias jacobinas, decapitaciones, defenestraciones del cuerpo material del soberano (aunque, atención, tampoco significa oponerse, en principio, a tales actos). El marco jurídico-legal de la república radical busca hacer, del concepto atómico de la soberanía, defectos: busca, a través de los dispositivos lógicos de la no-auto-identidad, de la estructura del futuro contingente, des-unir, el concepto atómico de la soberanía. Este, creo, es uno de los resultados prácticos de la noción del republicanismo radical —es decir, un pensamiento que es también crítico con el ideologema del concepto en tanto unidad.

CA: 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 paradójal 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?

JL: 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, 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 agent 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 *fiat* o 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 conlleve, 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’appropriier*), 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 apropiar: 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.

QW: Su concepto de no-sujeto me recuerda el concepto de Agamben de la *vita nuda*. A pesar de que estos dos conceptos siguen líneas distintas, las dos relacionan entre sí los problemas de la teología política y de la animalidad. No sería absurdo preguntarle, por consiguiente, sobre la animalidad. El tema de lo “animal” se ha debatido ferozmente últimamente, tanto en la universidad occidental como en China. En cuanto a la discusión en China, y sin duda también fuera, los investigadores parten de perspectivas ecologistas. El problema del animal, de la animalidad, se transforma en el problema ético de “cómo tratar bien a los animales”. Pero Jacques Derrida, en su influyente obra *El animal que luego estoy si(gui)endo*, argumenta que “Más allá del borde de lo que se llama ‘humano’, más allá pero de ningún modo de un único lado opuesto, ya hay, no ‘El Animal’ o ‘la Vida animal’, sino una multiplicidad heterogénea de relaciones entre lo viviente y lo muerto, relaciones de organización o de falta de organización entre espacios que se disociarían, con mayor o menor dificultad, mediante las figuras de lo orgánico y lo inorgánico, la vida y/o la muerte. Estas relaciones están entrelazadas entre sí, pero también son, a la vez, abismales, y no se podrán nunca objetizar completamente” (31). ¿Se puede mantener que aquí el pensamiento de Derrida, y su forma de tratar la animalidad en general, son continuaciones de la idea que tiene Levinas del Otro, aunque Derrida también critica a Levinas? Y si no, ¿por qué no? Por otra parte, me parece que se puede llegar al problema de la “animalidad” partiendo del pensamiento de Foucault acerca de la “biopolítica”. ¿Cuáles son, a su juicio, las fuentes de las que bebe la problemática contemporánea de la “animalidad”? Y, en lo que a su propia obra se refiere, ¿cómo integra a los “animales” en la idea del “republicanismo radical”?

JL: Quiero apresurarme a recordar que el concepto, o para-concepto, de no-sujeto, no es ni mucho menos mío, aunque creo que sí me sirve para fines distintos a los que prevalecen —el no-sujeto tiene una genealogía larga, rica, nutrida, y heterogénea, que abarca desde la filosofía de Nietzsche, hasta la reciente de Moreiras, o la llamada ontología-orientada-al-objeto, o-o-o, de Graham Harman y otros, pasando por Whitehead, Wittgenstein, y tantos más— y esto, por ceñirme al uso filosófico del término, que también, como es de esperar, tiene luces lingüísticas y hasta jurídicas. El uso que hago yo del concepto, o para-concepto, de no-sujeto, busca pensarlo como posibilidad o recurso de la asociación —y en este sentido se emparenta sobre todo con el que hace Moreiras del término, en *Línea de sombra*. Sobre las diferencias entre la propuesta de Moreiras, tan sugerente y productiva, y la mía, podríamos hablar largo y tendido.

Ahora, la pregunta sobre el animal, o sobre los animales, se puede considerar un ejemplo excelente, prioritario, límite, del uso del para-concepto de no-sujeto en tanto recurso de asociación. Se podría empezar a dar la respuesta siguiente. Imaginemos que la pregunta es ésta: “Vale, Jacques, entendemos que no es tu propósito ofrecernos una república de sujetos virtuosos, sino una república radical de no-sujetos asociados de forma contingente, y cuya asociación peligra en todo momento, por lo defectivo, porque el universalismo, el humanismo, sobre el que parece fundamentarse no puede deshilvanarse. Si es así, ¿qué son estos no-sujetos?” Podría ser que son lo que denominaríamos ‘animales no-humanos’, categoría que tendría también que recoger, aunque de forma paradójica, al animal humano. Establecer una relación, una asociación, con otro humano, en tanto éste puede considerarse portador de subjetividad política, entidad con *porte* jurídico (*standing*), significa encararlo en tanto es distinto, superior, al animal no-humano. Pensar la relación con la otra persona como si fuera no-sujeto, y pensarla desde la posición del no-sujeto —es pensar(se) en tanto animal no-humano.

Soy consciente, cómo no, de lo antinómica que puede parecer esta propuesta, que carga contra la tradición que busca, en la facultad de la razón, en el pensamiento, la línea divisoria entre el animal humano, capaz de pensar propiamente, y el no-humano, incapaz de hacer tal. En este momento, y a raíz de este pensamiento antinómico, el animal no-humano, en tanto no-sujeto, tiene, en la república radical, el *porte* o la postura (*standing*) primicio. Se siguen consecuencias extrañas, alarmantes, hasta terribles. Entre las más importantes: si la república radical es la república de relaciones de no-sujetos con no-sujetos, o (como podría decir Julia Kristeva) la comunidad de relaciones entre ab-yectos; y si dices que los animales no humanos tienen esta característica, la de ser ab-yectos; debe darse como consecuencia que para la república radical, que protege prioritariamente al no-sujeto, priman los derechos, si tal pueden considerarse o denominarse, de los animales no-humanos—la gamba, la res, hasta el virus. Un absurdo. “¿Sostienes, imagino que me preguntan, que el no-sujeto viral, el virus, tiene *derechos*, que ya no podríamos llamar ‘derechos humanos’, que de hecho

serían anteriores a éstos, más fundamentales cabría decir? ¿Que la república radical es, entre otras, una máquina jurídico-conceptual-policial para proteger no-sujetos, hasta no-sujetos virales?”

Existen ramas de la llamada “ecología profunda” que efectivamente defienden estas tesis, coherente y rigurosamente, con plena conciencia de que su implementación implicaría el casi-extermínio de “lo humano”, de (digamos) un 70% de la especie, de todos los que no sobrevivirían cuando se prohibieran, consecuente y racionalmente, el tratamiento médico que buscara curar al animal humano que padeciera un virus; o el uso de insecticidas; o el de los antibióticos.

No acepto esta extensión, llamémosla *maximista*, del argumento. No me interesa ver morir el 70% de la especie humana —no me atrae el morbo apocalíptico. Pero también le haría, al maximalismo, una segunda objeción, que no tiene que ver con la estética, porque el que no me atraiga el apocalipsis es cuestión de gusto personal, lo admito, y hay gente que sí, siente el *amor vacui*— digo, que la segunda objeción viene del lado sociológico. No hay duda de que, de darse esta especie de exterminio, no se distribuiría de forma ni aleatoria, ni igual, sino que afectaría en primer lugar a los más pobres, y a los más vulnerables. Inevitablemente, se crearían “burbujas higiénicas” que servirían para proteger las metrópolis desarrolladas, armadas de medios económicos y militares, poblaciones primer-mundistas capaces de defender territorios: se re-establece una relación vertical, sujeto-no-sujeto, a hombros de una relación económica. El exterminio diferencial sería, en última instancia, guerra de clases, exterminio diferencial del no-sujeto a manos del portador de la subjetividad colonial-ilustrada. Apoyar, por tanto, la versión *maximista* del argumento acerca de la primacía de la relación no-sujeto, me parece una postura netamente ideológica, que ha recaído en el pensamiento atómico, y que se apoya otra vez en el concepto unitario, en el concepto en tanto estructura unánime, fálico, único. Buscar el exterminio de la especie humana es, en resumidas cuentas, haber abandonado la radicalidad de la república, para volver, so capa de un ecologismo profundo, al humanismo más rancio. Paradoja. Decir, “Venga, la relación de no-sujetos, en tanto relación primaria, implica el igual derecho a la vida del organismo viral, de la bacteria homicida; y como consecuencia, implica el posible exterminio de la especie”. Decir esto es también decir, “Seamos consecuentes: obedezcamos la soberanía del concepto, unitario, unánime, de lo que es la ‘vida’, y de lo que es el ‘derecho’, y de lo que es la ‘relación’.” Pues bien, este pensamiento consecuente, servil, respetuoso para con la soberanía del concepto unánime, me parece inaceptable: es el último grito, la última instancia, del humanismo subjetivista, que nos sujeta, en tanto sujetos clásicamente responsables, a normativas que están más allá de la contingencia, de la modalización, de la circunstancia del suceso o del acontecimiento. Por eso no acepto la posición *maximista*, que me parece reaccionaria.

Pero se me podría, a raíz del rechazo al maximismo, hacer la pregunta taxonómica: “¿Cómo, si abandonamos el concepto clásico del animal humano, distinguiríamos

entre los animales que se pueden sacrificar, y los que no? Si el concepto de “vida” ha de defectivarse, ¿cómo hacemos para diferenciar lo que tiene *porte* en la república, y lo que no?” Hay manera. Se pueden establecer taxonomías, modalidades de responsabilidad, grados de conciencia, de organización, de sistematización; hasta se pueden dar escalas de valor. Hay manera, siempre y cuando todas estas actividades taxonómicas o mereológicas, o axiológicas, se conciban como procesos, batallas, distribuciones de poder, saqueos, en resumen: como micro-polémicas constantes, inacabales, sujetas al cambio, efímeras, violentas. Políticas, terribles. Y ahora me preguntarán, “¿Qué son, pues, los animales? ¿Se parecen lo suficientemente a lo que denominamos no-sujetos, para poder portar derechos, en la república radical?” Sí: todos los animales so-portan derechos. Lo que yo quisiera aportar son formas de pensar esta afirmación. Los animales no-humanos producen terror, el mismo terror que los animales humanos, es decir, terror fundacional, terror que funda la política, la asociación política. No todos los terrores tienen esta función, y no todos los que la tienen en tal momento, la tienen en otro, o para otros. Este animal no-humano es, en la medida en que produce terror, un no-sujeto con el que mantengo una relación, o con el que puedo mantener una relación, de asociación: tan sólo se da asociación política en el sentido que me importa, cuando entre dos no-sujetos la relación es de terror.

Vuelvo al ventriloquismo. El izquierdista impaciente que me interpelaba hace poco vuelve a la carga, acompañado tal vez del defensor de los derechos de los animales, en clave ética (Singer): “De acuerdo, me dicen; acordemos que sí, que en *Materialismo salvaje* se dan formas de pensar la relación política de no-sujetos; pero, ¿cómo nos ayuda lo que lo que aporta Vd. a afrontar la crueldad del matadero industrial, o el hecho obsceno de que en EEUU mueran todos los años más de nueve mil millones de animales, destinados al consumo?” Contesto de forma muy parecida a la respuesta anterior: ayuda, y no ayuda en absoluto. No nos ayuda, para nada, a afrontar estos problemas directamente: para eso, a las barricadas o a la calle, a dejarse la piel obstruyendo la vía del camión cargado de reses vivas, que se dirige al matadero. Pero por otra parte, para entender por qué hemos de optar por la vía de la resistencia, por dejarnos la piel ante esta o aquella situación concreta; para poder pensar los límites de las éticas calculativas, las que usamos para determinar si vale la pena hacer esto o aquello, o para sopesar prácticamente las consecuencias de esta decisión o aquélla, por ejemplo sopesar si el otorgar ciertos derechos al animal no-humano puede conllevar la extinción de la especie humana —pues sí, para pensar estos problemas de forma seria, atenta, y en la medida de lo posible exenta de sumisiones al humanismo anquilosado, reaccionario, fálico, del atomismo conceptual— para eso sí sirve. Sirve para darnos formas de entender en cuáles circunstancias, sujetos a qué condiciones, y con qué consecuencias, nos puede servir de principio político, una ética calculativa. Por eso yo mantendría la necesidad de no darle prioridad a una de las dos alternativas—a la acción, violenta, abiertamente

política, por una parte; por otra parte, a la reflexión terrorífica, la que defectiva los conceptos sobre los que nos basaríamos para actuar. Hay que comprometerse a las dos alternativas, por imposible que resulte. Son dos requerimientos absolutamente urgentes: la acción; el pensamiento. Coexisten simultáneamente, pero también son irreductiblemente antagónicos, y no sólo a nivel práctico. Esta es, y debe de ser, la condición de nuestra vivencia política, lo que nos hace no-sujetos, lo que nos permite y nos obliga a relacionarnos, terroríficamente, con otros no-sujetos.

QW: Quiero preguntarle algo acerca de la relación entre la literatura comparada y la política, pero al mismo tiempo intentar abstenerme de hacerlo, debido a que Vd. ya ha hablado acerca del problema, tanto en el artículo ‘The Futures of Comparative Literature’ como en el prólogo a la edición china de *Materialismo salvaje*. Así que voy a tratar de hacer otra pregunta: ¿cómo piensa la relación entre literatura comparada y filosofía política? De acuerdo a la descripción dada en el nuevo prefacio, por ejemplo, es posible decir que el estatus de la Literatura Comparada, como disciplina y como campo de estudio, no es menos ambiguo y embarazoso que el de la filosofía política, campo que apenas sobrevive en EEUU, desde que la ciencia política, cuántica y devota del llamado “game theory”, logró establecerse en las universidades occidentales, especialmente en los EE.UU. Pero quisiera decir un poco más acerca de la situación de estas dos disciplinas en la China contemporánea, aunque sólo sea para ir más al fondo de esta complicada cuestión. Como sabe, hoy en China la gente no puede dejar de hablar profusamente acerca de la “filosofía política” -desde Platón, Aristóteles, Hobbes, a Rawls y Nozick. La apuesta política es muy clara: se dice que, este tipo de discusiones - por ejemplo, los principios para el establecimiento de un buen gobierno, las virtudes de un buen ciudadano, las enseñanzas esotéricas / exotéricas en un régimen democrático, etc.- son urgentes. Por otro lado, sin embargo, se suele considerar que la literatura comparada no tiene nada que ver con estas serie de temas. Pese a que su libro dice hacer filosofía política, creo que los lectores chinos tenderán a aceptarlo más como una obra de literatura comparada o de teoría de la literatura. ¿Cómo relacionar estas dos disciplinas o campos?

JL: He dicho unas pocas cosas acerca del pasado y el futuro de la literatura comparada. Me estás preguntando muy específicamente si lo que estoy haciendo cuenta como filosofía política, o debería ser sólo literatura comparada, o teoría literaria. Lo que me gustaría hacer es responder a esta pregunta diciendo que, de una manera muy peculiar, la filosofía política ha sido siempre literatura comparada. Esto suena absurdo, pero no lo es.

Pensémoslo de esta manera: abordándolo en tres vías diferentes, relacionadas pero diferentes.

1) La palabra “política” es pertinente a la ciudad, a la polis en las ciudades-estado griegas. Nos invita a pensar en las relaciones entre los humanos, sujetos o no sujetos

(como queramos llamarles), guiados por el concepto de ciudad, por el concepto arcaico de ciudad. Cuando decimos las palabras “el concepto arcaico de la ciudad”, estamos hablando de literatura: de una construcción imaginaria, un producto cultural que sirve como una ‘idea regulativa’ kantiana, no a pesar de, sino por, su relación con la imaginación cultural. Me doy cuenta de que me estoy moviendo demasiado rápido entre la noción general de “imaginario cultural”, la imagen cultural que se podría tener de la ciudad, y la forma específica de la literatura. Pero concedámoslo así por ahora. Así que, en la medida en que la política tiene que ver con la posibilidad de imaginar relaciones con los otros (otras personas, otros no-sujetos, y así sucesivamente), de imaginar relaciones que son al mismo tiempo lo que son ahora y lo que son en forma diferente; en la medida en que la política tiene que ver con lo subjuntivo, o con lo contra-factual, con la posibilidad de lo no-histórico como lo actual; hasta cierto punto, [la política] pasa a través de una imaginación específica de la literatura. Y también, en la medida en que la asociación política es subjuntiva o contra-factual, en la medida en que nos imaginamos cosas, en la filosofía política, que son diferentes de lo que son en el presente, entonces la filosofía política toma un estado de cosas en determinado momento y compara este estado de cosas, pensándolo en un momento distinto. Este último es también un acto de la imaginación; es también un “estado literario” de los asuntos. Es por eso que la política es siempre literatura comparada: siempre tiene que ver con concepciones imaginarias que son en parte literarias. Esto del lado de la palabra “política”.

2) La filosofía es siempre literaria en formas que son casi evidentes, y tiene relaciones con la forma en la cual la política es siempre literatura comparada. Filosofía, de nuevo, en su forma griega, siempre tiene que ver con el amor (“philo”) y la sabiduría (“sophia”), el amor a la sabiduría. Podemos decir, de forma más cruda, que la sabiduría es un concepto o imagen literaria: ciertamente en los diálogos platónicos ‘Sophia’ se encuentra siempre asociada con los dispositivos y métodos que Sócrates utiliza para alcanzar distintas imágenes. Pero creo que hay otras razones más intrigantes para pensar que el concepto de “philosophia” tiene una relación específica con lo literario, toda vez que la literatura tiene que ver con la forma en que el mundo puede ser representado. Desde Kant, “philosophia” tiene que ver, no con el mundo tal como es, sino más bien con el mundo tal como nos lo representamos, con el mundo fenoménico, o el mundo en tanto que fenoménico. En la medida en que la literariedad tiene que ver con el fenómeno, su relación con “philosophia” está a la vista.

QW: Esto suena como una posición deconstructiva, que plantea que la filosofía y la literatura son, en último análisis, retóricas, y por consiguiente lo mismo. Todo lo que uno hace en la filosofía es analizar el tipo de retórica que subyace en diferentes discursos de verdad, en lugar de defender cualquier pretensión de verdad en sí misma.

JL: Sí, podemos hablar mucho acerca de esto, pero creo que sería un terrible error decir que la filosofía es lo mismo que la literatura. Una de las formas en que sería un

error, es al plantear que el criterio de verdad podría excluirse de la literatura (podemos escribir trabajos literarios de ficción, después de todo – por ejemplo, novelas en las que un español alocado carga contra molinos de viento, o en las que otro personaje, que bien podría estar al mando de una nave que fondea en Nantucket, persigue cierta ballena blanca), pero no de la filosofía. Esta es una de las cuestiones con las que me meten en problemas algunos de mis colegas deconstructivistas cuando me dicen; “Jacques, ¿por qué sigues hablando de ‘verdad’? ¡Tú sabes que todo es relativo!” Tampoco estoy dispuesto a aceptar esto. Pienso que hay, y tienen que haber, regímenes de verdad que tienen dominios, rangos de aplicación, e historias. Existen verdades, y estas verdades son ciertas en y para estos dominios de una manera tan absoluta como cualquier verdad concebible en cualquier dominio. Por esa razón, “philosophia”, el amor a la sabiduría, parece ser el estudio de la forma en la cual los dominios-de-verdad llegan a ser, son administrados y dejan de ser tales. Creo que esta sería una buena definición, aunque controvertida, de lo que llamamos filosofía. Desde luego, va en contra de la definición que da Badiou; se acerca bastante más a la sofisticada que defiende la filósofa francesa Barbara Cassin. La literatura no hace la misma cosa [que la filosofía]. Se puede pensar la literatura, en este sentido, como un subconjunto de la filosofía: es uno de los ámbitos en los que ciertas condiciones de verdad se presentan, se satisfacen (o no), se modifican, o no, en consecuencia; dominios con una historia y una extensión propias. La literatura no es sólo esto, pero es también, y necesariamente, esto. Surge como un concepto específico, el concepto de literatura, a finales de siglo XVIII y XIX. Dentro del dominio de verdad que llamamos “literatura”, ciertas cosas son posibles y otras no; las cosas obedecen a normas y géneros; y así sucesivamente. La verdad en la literatura es, de esta forma, la satisfacción de cierto tipo de requerimientos genéricos, etc. De esta manera y en esta medida, la literatura tiene una relación con la verdad; es uno de los lugares donde se administra un régimen de verdad. El hecho de que la filosofía política tenga una relación con la literatura, que de alguna manera haya sido siempre literatura comparada, no significa que la filosofía política abandone su pretensión de hacer juicios verdaderos o falsos, incluidas las sentencias verdaderas o falsas en relación con la coherencia, la posibilidad o conveniencia de ciertas imágenes de la ciudad, ciertas imágenes literarias de la polis. Podríamos decir en cambio, que en la medida en que la filosofía política tiene una relación con la literatura, tiene que ser imaginada como si se fundara sobre al menos dos regímenes de verdad, los cuales no son siempre, y nunca de manera determinada, reductibles el uno al otro. Esta no-reductibilidad es lo político de la filosofía política, y lo filosófico de la filosofía política.

3) El tercer paso sería entonces decir: “Y, ¿qué pasa con la ‘filosofía política’? ¿Cuál es la relación entre la filosofía política y la literatura comparada? Jacques, dices que la política siempre tiene que ver con la literatura comparada; acabas de decir que la filosofía siempre tiene una relación con la literatura, lo que para ti significa que la literatura quizás sea uno de los dominios de verdad dentro de la filosofía, o

dentro de los ‘campos de batalla’ de los dominios de verdad descritos en el discurso filosófico. ¿Qué pasa entonces con la filosofía política?” Esta es, creo, una pregunta que es en un sentido muy difícil y en otro muy fácil. En Estados Unidos no hay filosofía política. Esta es una afirmación tendenciosa, pero la razón de ello es que la única filosofía disciplinariamente reconocida como filosofía, en los departamento de filosofía, excluye precisamente el análisis de la política que yo acabo de dar. Así que si aceptamos mi definición de la política y mi definición de la filosofía, entonces no hay, y es imposible que haya, filosofía política en los Estados Unidos. Eso no quiere decir que no haya gente que haga cosas que, en mi descripción, cuentan como filosofía política; lo que estoy diciendo es que no puede ser llamado, y no puede tener ese nombre, ni puede existir en esta forma en los Estados Unidos (ni tampoco, ojo, en muchos otros lugares). Hay algunos europeos, en cierta medida, que están haciendo filosofía política. Hans Blumenberg —si lo pensamos de una manera peculiar— más incluso que Jurgen Habermas, cuya obra es mucho más cercana a la filosofía, entendida en un sentido estrictamente ilustrado. Una figura como Axel Honneth, o la “escuela reconocimiento” proveniente de la Escuela de Frankfurt, que realmente ha conseguido eliminar el aspecto de la Escuela de Frankfurt que más se acerca a lo que a mí me gustaría entender por filosofía política, es decir, algunas cuestiones de Adorno que tienen que ver con la estética, con el principio de sobredeterminación, y así. La filosofía política en este sentido es un concepto muy difícil, una quimera, un monstruo fabuloso. Si se diera que la gente dijera, “Lo que Lezra está haciendo no es filosofía política, sino más bien literatura comparada”, lo aceptaría como una insignia de honor, siempre y cuando entendamos que la literatura comparada es, en el sentido que acabamos de esbozar, filosofía política. Estaría bien con eso. Lo que mi trabajo no es, es “literatura comparada” en el clásico sentido del término: describir, de forma ya autorizada, los aspectos formales de obras dadas y consagradas; o la influencia que puede tener una sobre la otra; o cómo manifiestan las características históricas de determinada época literaria, el barroco, el Siglo de Oro —o de tal género o estrategia conocidos, la novela, el realismo, el soneto. No se trata de encontrar, en tal texto “literario” español del siglo XVII, un príncipe que cree soñar ser soberano, y luego uno francés o inglés que sueña algo parecido, para poder afirmar a continuación que la soberanía barroca era, es, imaginaria, imaginación, que los sueños de la soberanía sueños son. Eso es literatura comparada en cierto sentido, pero en un sentido intelectualmente trivial, y lo que es más: tiene muy poco que ver con la política o la filosofía, y casi nada que decir acerca de la filosofía política.

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 significativo *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 poso, 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?)