

Materialismo salvaje: Terror, concepto débil y república

Claudio AGUAYO BÓRQUEZ

I

El concepto de concepto siempre ha sido, a decir verdad, una tentación de la filosofía. Ni siquiera aquellos que pretendieron rebelarse contra la *filosofía del concepto*, pudieron evitar una definición más o menos trascendental de la idea de noción, categoría o concepto (y habría que ver hasta qué punto y en qué sentido Lezra considera un “acto de mala fe” la declamación anti-trascendental *sin más*). Si bien *Materialismo salvaje* no pretende ser una “Teoría” con mayúsculas, ni instituirse en un lugar de vigilancia teórica al modo de la “teoría de la práctica teórica” del primer Althusser, si establece al menos una posición frente al problema del concepto, proponiendo que el concepto, y aquello que remite (lo universal), está signado por un defecto, una falla o una falta. “Lo que hace – dice Lezra, a este o aquel otro concepto débil un concepto le es íntimamente extraño”. El concepto estaría determinado así por la imposibilidad de reducir en él la materia de la contingencia. Cabe señalar aquí que tampoco se trata de que establecer una *distinción* entre conceptos fuertes y conceptos débiles. No hay conceptos fuertes que estén en su “santa casa”, como dice Lezra, y puedan funcionar sin más trasladando su voracidad y subsumiendo en él la materia a la que se enfrentan. Lejos de esta teoría del concepto, que es del todo solidaria con la lógica del propio capital que Marx describe como *vampirizca*, Lezra va a establecer que “*todos los conceptos son igualmente defectuosos*”¹.

Ante una cuestión como esta nos preguntamos, ¿por qué un concepto es débil? Queremos volver a responder aquí con una alusión a Althusser: un concepto es débil porque su *red transaccional*, la suma de negociaciones a la que está sometido, le impide responder expresivamente desde *la fortaleza*. El concepto de lo “fuerte” tiene una deuda respecto de la fortaleza como institución teórica, ideológica y científica. Sin ir más lejos, pensamos en la profunda (auto)crítica que Althusser dirigió al Partido Comunista Francés en ese testimonio notable de época que constituye *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*. No tenemos aquí el ánimo de citar las polémicas expresamente políticas contenidas ahí, sino tan sólo de mostrar cómo la idea

¹ Lezra es consciente de esta filiación marxiana del concepto débil. Él mismo señala que “el pensamiento [para Marx] es más bien el vestigio del objeto, su muleta desechada, armado a partir del oculto registro de un contenedor traducido o transferido, fantasma del cuerpo herido”. El fantasma del cuerpo herido es el “Träger” (portador) de un registro contingencial intransferible a la plenitud de la Idea.

de un concepto fuerte emula una estructura organizacional, una constitución interna cuya característica es componer literalmente una *fortaleza*: esa estructura-castillo impide a cualquier institución o dispositivo desplegar su movilidad y, lo que es más importante, observar la contingencia radical de sus asedios. Desde la perspectiva de Lezra, un concepto nunca es un partido, nunca es una fortaleza. La debilidad (y por ello, y en otro sentido, la fortaleza) del concepto es la de ceder a su propia ruina y disponer de los medios de producción de sus propias crisis: asumir la crisis como condición de su insistencia².

Es el propio Lezra el que recupera la lectura althusseriana del concepto de estructura para señalar el sentido de esta vacilación. Una estructura puede producir efectos que caigan fuera de ella, efectos que, en definitiva, excedan las posibilidades de determinación en última – o en primera – instancia de la estructura misma. Esta lectura de la estructura como productora de efectos *aleatorios* es la que, de hecho, posibilita la emergencia de una debilidad en el concepto. La posición de Poulantzas respecto a lo que él llama el “estructuralismo” de Etienne Balibar en los años 60’, capta este sentido del término althusseriano de estructura. Para Poulantzas, la reducción de una estructura a un conjunto de prácticas posibilita el ahogo de la contingencia que compone cualquier anudamiento estructural en una *pars totalis*, una parte de la totalidad-expresiva. La intervención de la categoría de lo “transindividual” que comparten autores como el último Balibar de *La filosofía de Marx*, Morfino y el propio Lezra en el plano de la estructura, permite decir que la estructura es un entramado de *encuentros* y no la inmanencia de ciertas prácticas a un *topos* ubicado en tal o cual lugar de la realidad social.

Sin embargo, y aquí apuntamos algo que nos parece esencial, al reivindicar el uso de nociones como “estructura”, “concepto débil”, “Terror” y “República”, Lezra también nos previene contra cierta tesis anti-althusseriana que plantea la pura inmanencia como alternativa a la “segmentariedad dura” de las estructuras, produciendo toda una teoría y todo un léxico de los espacios lisos y la topología molecular.

Una nueva teoría del concepto en tanto *débil*, fortaleza dañada o herida, no puede sino apuntar a una nueva *afección* conceptual respecto a la temporalidad. Lezra habla de un “tiempo equivocado”, no solo de un “tiempo mítico” - cuestión a la que nos hemos referido -, sino también de un tiempo “a deshora”. Un tiempo “out of joint”, fuera de quicio, como señala Derrida en sus *Espectros de Marx*. Esta temporalidad aleatoria y contingente, temporalidad “plural”, que para *Materialismo salvaje* constituye el verdadero núcleo del primer Althusser (y quizás el más rescatable), es crucial para desarrollar el vínculo entre *concepto débil* y *tiempo equivocado*. Un tiempo equivocado que nunca llega a su hora propia, un tiempo sin “determinación simple”, atravesado por la multiplicidad y, por tanto, escenario posible de una imposibilidad

² Nicos Poulantzas llegó a esta conclusión sorprendente hacia 1968, cuando estableció una posición crítica frente a la terminología althusseriana de Balibar en *Para leer El Capital*.

de la subsunción. ¿No es, acaso, esta herida que se le ha propiciado a la subsunción y a la lógica del espíritu, solidaria con la temporalidad homogénea y lineal de la historia, el recomienzo de un materialismo no-dialéctico?

Para terminar este punto, en otra deuda con la práctica teórica althusseriana, Lezra va a comprobar que el concepto es siempre colectivo: indica una multiplicidad. Un concepto nunca nace de la cabeza de Zeus para convertirse en persona o en dispositivo autónomo. Circula “de mano en mano” y esa circulación señala el índice de su perversión, su infinita traducción y de su *debilidad*.

II

Por algún momento, pareciera que los problemas por los que transita *Materialismo salvaje* son, desde todo punto de vista, indisociables. Nos referíamos al principio al carácter selvático del texto: en efecto, todo está ahí contenido en una suerte de anudamiento salvaje, la lectura de Althusser, Sade, el atentado a Carrero Blanco, *La batalla de Argel*, los “cuentos”. Debo reconocer que ha sido trabajoso distinguir, en esta estructura selvática, o más bien *salvaje*, aunque sea una serie aproximativa de definiciones que permitan acercar el libro a los problemas que estoy trabajando. Y esto porque, finalmente, “no hay lectura inocente”. La primera pregunta que (nos) surge en este contexto es si el terror que describe Lezra es simplemente otro nombre para la debilidad del concepto, en este caso, del *concepto normativo* y sus casos posibles; la ley, los universales éticos, el auto-reconocimiento y la auto-afección legal. De cierta manera, el que Lezra describa el terror como “el encuentro con algo para lo que no se está preparado”, autoriza a pensar que ese mismo terror es la herida infringida al cuerpo. Sin embargo – y aquí aventuro una hipótesis, lo que parece saltar a la vista es que mientras el “concepto débil” está a la altura de la “muleta desechada” y el “fantasma del cuerpo herido”, y por tanto de cierto registro del *pensamiento*, el terror puede ubicarse en el plano del acontecimiento.

Terror no es, lisa y llanamente, otro nombre para el concepto débil: indica más bien el punto de inflexión mismo de toda debilidad inscrita en los universales. Por así decirlo, y volviendo a la relación con Althusser (que es deliberadamente el objeto de este comentario), el terror configura el hiato problemático entre los cuerpos que se encuentran, es la *teoría* de una desviación en los orígenes.

“El horror o terror – dice Lezra, no está ligado ni a un objeto en particular, ni a cierto estado de cosas, sino más bien al desconcertante encuentro con algo para lo que no se está preparado”. Aquí aparece otro problema: ¿hay verdaderamente encuentros para los que se está preparado?, ¿constituyen realmente las formas de relación basadas en la identidad lógica, *encuentros* en el sentido lucreciano del término? A propósito de este problema se puede recordar el libro que Balibar y Wallerstein compusieron a propósito del racismo. El racismo no es sólo la exclusión degradante del otro en nombre de un exceso de la presencia en forma de “identidad” nacional,

sino también la producción de conceptos, normas y universales adecuados para la preservación de la *diferencia*. La pregunta de todo racista auténtico no es “cómo torturo al otro” (sea negro, indio o mapuche); eso sólo puede venir con la incorporación ideológica de una serie de dogmas espirituales y “fantasías épicas”. La pregunta del racismo auténtico, y por tanto de lo que está en la esencia o la base de todo racismo, es más bien cómo preservo *la distancia* con la alteridad y la diferencia que el otro me ofrece. Por tanto, y esto Balibar lo expone muy bien, es posible que la dinámica imperial del racismo coincida con la emergencia del “multiculturalismo” y todos los suplementos ideológicos del consumo masivo de las culturas orientales, el grito post-moderno de “¡viva la diferencia!” y la flexibilización de las opiniones degenerativas respecto a los inmigrantes.

En todo caso, la ambigüedad o la multivocidad del terror se deja sentir en ciertos pasajes del libro de Lezra, como cuando afirma que el terror es “un nombre que cabe darle a esa clase de conceptos paradójicamente abiertos, no idénticos (...) que se producen siguiendo las reglas que gobiernan el surgimiento y la circulación de los conceptos althusserianos, o mejor aún *materiales*”. Es decir, el terror convoca, al menos, al doble asunto de los conceptos materiales, espontáneos, no idénticos, y la experiencia del encuentro con esos conceptos y con la materia que permanece no idéntica en ellos. Lo inapropiable, pero también – y esto está señalado en el texto, el acontecimiento y el “encuentro sin medida”. La cita que hicimos a las tesis sobre el racismo de Balibar no es casual, ni antojadiza. Justamente, podemos considerar al otro como un *salvaje* en el sentido conservador del término, e incardinarlo en algunas de las formas de monstruosidad que adquiere el otro en el encuentro “sin medida”.

Aquí ya hemos rozado un lugar clave del materialismo salvaje. Si el terror no es simplemente el nombre de un tipo de conceptos, y por tanto no puede ser reducido a una categoría epistemológica *sin más*, es porque además configura un tipo de afectividad problemática que condiciona la vida de la ciudad. Sólo para conectar este tema con lo que señalábamos más arriba, quisiera citar aquí al propio Lezra:

“El Estado engendra los nombres y las categorías de «terrorismo» y de «lo extranjero» con el propósito de imponer su voluntad, de sujetar y hacer uso de la cadena que habrá de expelir lo que el cuerpo social no sea capaz de consumir por completo”.

Este ingreso o permanencia del terror en la propia esfera pública implica preguntarse cómo es que el “terror” del que habla Lezra, (in)nominación de los encuentros salvajes, radicales, de los acontecimientos sin medida, puede ser custodiado por la República. Si la experiencia del terror es consustancial al republicanismo moderno, y la república posnacional está intrínsecamente *afectada* por el terror y sus modulaciones experienciales, ¿cómo los que habitan la ciudad custodian esas experiencias? Pregunta, en todo caso, que sólo alcanza una respuesta en los pasajes en los que Lezra trata a Sade.

Sólo para intentar una recepción de esa pregunta desde nuestra perspectiva, quisiera apuntar que la relación crucial aquí es entre terror y *terrorismo*. En primer lugar, y en forma negativa, responderíamos que el terror no puede devenir una forma simulada de terrorismo policial. Dicho de otro modo: custodiar el terror es, en cierto sentido, evitar la subsunción de la experiencia radical del terror en la tenacidad gestional del terrorismo y sus apariciones diversas en el imaginario ideológico del estado moderno. La completa inclusión del terrorismo en las lógicas de circulación y gestión estatal es testificada en la solidaridad estructural de los atentados terroristas respecto a la reproducción capitalista, y de uno de sus dobles “fascistas”, la topología nacionalista en cualquiera de sus variantes.

Para cerrar este punto y para pasar a algunas preguntas (nos queda una diversidad de temas incontestable: uno de ellos, y el que más lamento no poder tocar, el problema de la “soberanía divisible” de la que habla Lezra): hay un pasaje en *Materialismo salvaje* que anuda, a mi parecer, todo el texto en una sola carcajada. En una sola risa. El valor filosófico de la carcajada ya ha sido trabajado por Derrida, y creo que Lezra puede ofrecernos una relectura de ese valor: “el terrorismo no es una broma, pero quizás, y esto bien podría ser crucial, si que lo *sea* el terror”. Pensar el terror es pensar *en* el terror como chiste, no solo *en él* como se piensa en el enamorado, sino también “en medio de él”. Broma o carcajada de la contingencia, el terror es el tono burlesco con el que la serie de encuentros horrosos que nos dispensa la república, se ríe de la debilidad inevitable del concepto y los contextos normativos. Y de nosotros, por cierto.

III

Quisiera concluir con una observación y una larga pregunta. El tratamiento que hace Lezra del texto sadeano indica otra característica de la república moderna que no podemos pasar por alto: los efectos de comunidad se producen en la ceguera, en el placer y en el veneno de la contingencia. Esos efectos-encuentros ciegos son los que, para Lezra, reducen la desigualdad de los tutores respecto a los pupilos: convierten a Dolmancé en Diótima. En definitiva, pienso que una ceguera republicana como esta anula el movimiento ilustrado por medio del cual el placer de los encuentros deviene *momento* del cuerpo lógico. Este desmontaje de las desigualdades posibilita, asimismo, la superación de los fetiches corporativos del estado moderno: la purgación de los cuerpos extraños como forma de hacer-salir identidades coherentes y la imposición de lenguajes y ritos singulares como estructuras de sentido universal – nacional. ¿Cómo?, ¿en qué lugares?, ¿cómo el placer de los encuentros y la ceguera que produce la república se enfrenta a ese corporativismo posnacional y sus nuevos fetiches “culturalistas”?

Las conclusiones a las que llega Lezra en su último capítulo nos deja llenos de preguntas. Yo quisiera, para finalizar este comentario *althusseriano* de un texto evi-

dentamente difícil, terminar con una cuestión que podría, en algún momento – quizás, aclarar el panorama que desata el materialismo salvaje de Lezra.

Me refiero a la relación (im)posible entre terror y negatividad hegeliana, o al menos cierta variante de esa *negatividad* producida por Bataille. ¿Hasta qué punto el terror producido por un encuentro que nos excede y nos compromete en esa experiencia *burlesca* de lo contingente, radical, tiene cierta conexión con la potencia que “mira cara a cara lo negativo y permanece cerca de ello”? ¿En qué medida el “universalismo defectuoso” del que depende la República, el terror que suscita en tanto *encuentro* para el que no se está preparado, corresponde a cierta experiencia de lo negativo, de lo mágico-negativo y de lo “portentoso”? Evidentemente, esta experiencia de la universalidad no puede ser reducida al relevo hegeliano de lo negativo. Y pese a toda esta irreductibilidad del terror a lo negativo, y de lo negativo a la positividad de un nuevo orden reconciliado, nos queda la cuestión de la *experiencia singular* que ocasiona el terror en nosotros: el tipo de “interpelación”, en términos althusserianos, que nos provoca. ¿Dentro o fuera de la ideología?, y por último: ¿cuál es el rango afectivo de esta experiencia? Una nueva potencia común de la República no puede eludir este tipo de cuestiones que, en última instancia, se vinculan con lo que spinozianamente entendemos como etología de los afectos. En definitiva, la alternativa que nos queda es *o* la de producir una nueva potencia afectiva *en* el terror, *o* la de emulsionar el terror en nuevas fortalezas conceptuales que reconfiguran las fantasías y épicas imaginarias del estado corporativo: en definitiva, el terrorismo de estado, forma-matriz de todo terrorismo.