

Poder, representación, imaginación.

El republicanismo salvaje de Jacques Lezra ante el fantasma de la soberanía¹

Matías Bascuñán²

Recibido: 27-04-2021 / Aceptado: 16-09-2021

Resumen. Tomando como punto de partida la coimplicación que J. Lezra identifica entre instituciones fuertes y la producción psíquico-política de un yo soberano fantasmático, este ensayo explora el vínculo entre poder soberano, representación e imaginación. Para tal fin, sugiere y analiza algunas intersecciones entre las obras de Lezra y L. Marin. Se busca mostrar, con ello, cómo el republicanismo salvaje de Lezra se desvía de la línea discursiva de la metafísica de la subjetividad así como de las teorías políticas tradicionales de la representación soberana que van desde el contractualismo hasta la teología política. Se propone, en fin, que la inscripción política de los aspectos aleatorios y efímeros de la materia realizada por Lezra, en línea con lo que Louis Althusser llamó “corriente subterránea del materialismo del encuentro”, así como su identificación del terror en el corazón mismo de la república moderna, transforman lo que entendemos por republicanismo democrático, tanto conceptual como institucionalmente, justamente al impugnar la captura de la imaginación por parte de la representación y la soberanía.

Palabras clave: Republicanismo salvaje; yo fantasmático; poder soberano; representación; imaginación.

[en] Power, Representation, Imagination.

Jacques Lezra’s Wild Republicanism Before the Phantasm of Sovereignty

Abstract. Taking as its point of departure the coimplication J. Lezra identifies between strong institutions and the psychic-political production of a phantasmatic sovereign self, this essay explores the link between sovereign power, representation, and imagination. To this end, it suggests and analyzes some intersections between Lezra’s and L. Marin’s works. In doing so, it purports to show how Lezra’s wild republicanism swerves off the discursive line of the metaphysics of subjectivity as well as of traditional political theories of sovereign representation ranging from contractualism to political-theology. Finally, it proposes that Lezra’s political inscription of the aleatory and transient dimensions of matter –in line with what Louis Althusser called “underground current of the materialism of the encounter”– as well as his identification of terror at the very heart of the modern republic, transform what we understand by democratic republicanism, both conceptually and institutionally, precisely by contesting the capture of imagination by sovereignty and representation.

Keywords: Wild Republicanism; Phantasmatic Self; Sovereign Power; Representation; Imagination.

Cómo citar: Bascuñán, M. (2022). Poder, representación, imaginación. El republicanismo salvaje de Jacques Lezra ante el fantasma de la soberanía. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 25(2), 11-21.

*

“Mi intento ha sido poner en la plaza de nuestra Republica una mesa de trucos”

– Miguel de Cervantes Saavedra

Hacia el comienzo del cuarto apartado de su entrevista con Miguel Vásquez realizada en mayo del 2018 en la ciudad de Madrid e incluida bajo el título “La república desde la violencia” en *República salvaje: de la naturaleza de las cosas*, Jacques Lezra ofrece el siguiente esbozo de su noción de “institución defectiva”:

Las instituciones de este tipo tendrían una mayor flexibilidad, opondrían en su estructura una mayor resistencia al

devenir-unitario, fantasmáticamente, del que hablábamos, en la medida en que expresaran elementos que, a mi modo de ver, son fundamentales, esto es: elementos de formalidad y transparencia, elementos de lo efímero y elementos de reversibilidad. Estos rasgos son los tres pies sobre los que hay que montar el concepto de institución débil o defectuosa en la república tal y como yo la concibo ya que expresan esos aspectos de ese yo concebido como resolución compensatoria de pulsiones y discursos contra-

¹ Este artículo fue escrito con el apoyo del proyecto FONDECYT de Postdoctorado N° 3210444 financiado por ANID, Gobierno de Chile.

² Universidad de Chile
bascunan_matias@yahoo.es

³ J. Lezra, *República salvaje. De la naturaleza de las cosas*, Santiago, Ediciones Macul, 2019.

dictorios y de diferendos irreconciliables. Estos rasgos los expresan, pero, también pueden dar una especie de marco contingente para la efectuación de, precisamente, esas contradicciones. Esa sería otra forma de definición de la democracia más radical: llevar a cabo, per-formar, la efectualización de las dimensiones contradictorias que forman el campo de los deseos y los intereses. El campo discontinuo, el campo roto, abierto, heterogéneo de los deseos de los cuales surge ese “yo” compensatorio⁴.

El contexto de estas líneas es una explicación de lo que Lezra entiende por republicanismo salvaje, de cómo éste puede funcionar como marco de una democracia radical y cómo es que ambos elementos implican una reconsideración implacable del individualismo y del soberanismo de factura clásica sobre los que se funda la idea moderna del republicanismo y del concepto de institución *fuerte* que le corresponde. Se trata, en dicho fundamento, del sujeto amo de sí, que funge de prototipo de una soberanía indivisa y absoluta, que por tanto funda, legítima y conserva, posibilita, interna y externamente, las instituciones políticas de la república. Ahora bien, este sujeto figura en el pasaje transcrito como un *yo* “fantasmático”. Fórmula destituyente, pues acusa que tal sujeto es, en realidad, un efecto compensatorio “de pulsiones y discursos contradictorios y de diferendos irreconciliables”. Este *yo*, concebido entonces como “formación fantasmática, momentánea y efímera”⁵, escenifica lo mismo el deseo que el fracaso de suturar o subsumir bajo el régimen del Uno la multiplicidad de elementos que conforman el *socium* y las instituciones de la república. Dicho de otro modo, y para adelantar una idea cuyas implicaciones desarrollaré más adelante atendiendo al lazo entre poder y representación, este *yo* no corresponde a una *unidad realizada* sino, antes bien, a un *impulso y deseo de unidad*. A una unidad *en proceso*, es decir, *en disgregación*.

Quisiera insistir, en un primer momento, en este *yo* fantasmático, pues veo en él un arco para comenzar a adentrarnos en el pensamiento político de Lezra. Cedo a la tentación (y al riesgo) de evocar aquí, con el objeto de justificar ilustrativamente lo recién dicho, el famoso umbral arqueado de Kleist, cuyo erguimiento, se recordará, resulta del encuentro fortuito y contingente de una multiplicidad de corpúsculos en caída. En misiva fechada el 16 de noviembre de 1800 y remitida a su prometida, Wilhelmine von Zenge, un Kleist de 23 años escribe: “Entonces, introvertido [*in mich gekehrt*], meditando, entré de regreso en la ciudad por el portal arqueado ¿Por qué, pensé, no se desploma la bóveda, siendo que no tiene soporte *alguno*? Se sostiene, contesté, porque todas las piedras quieren venirse abajo de una vez”⁶. El rendimiento interpretativo de esta imagen es abisal. Me detengo nada más que en la figura de la introversión mediativa mencionada en la carta para sugerir que el repliegue del sujeto que ella describe patentiza el retraimiento abismal en el que toda estructura, toda fundación y toda institución —en suma, todo erguimiento y conser-

vación de lo unitario— se revela como el frágil efecto de la interacción accidental y momentánea de lo múltiple en su inexorable inclinación a caer. Así, el sujeto que reflexiona o especula acerca del arco en la sima abierta por su mediativa introversión hallaría la verdad de la íntima consistencia hacia la que se ha replegado afuera, frente a él: en el cúmulo de peñascos que sostienen el arco fruto de su aleatorio y efímero encuentro. Leída de este modo, la escena esboza un quiasmo en el que el sujeto y el portal se vuelven reversibles, dando a ver, como lo ha sugerido Pablo Oyarzún, que “el sujeto sólo es posible en la inminencia de su pérdida”⁷. Ésta, que sería la *ley* de una subjetividad que sólo se yergue en y como su desmoronamiento, estaría afectada, en efecto posibilitada, más allá de su control, por el desplome que ella misma dictamina y que a su vez la precede, ya que el encuentro quiasmático entre el sujeto y el arco que le da su caso ejemplar o paradigmático es tan circunstancial y efímero como el erguimiento de ambos: pudo no haber pasado y se deshará en cualquier momento. Aquí, como en otros de sus escritos, Kleist juega con la avenencia semántica y etimológica entre “accidente” (*Zu-fall; ad-cadere*) y “caída” (*Fall, cadere*)⁸, en cuyo acople lo Uno ya no es más el *arché* onto-teológico que ordena, sutura y subsume la diversidad de la existencia sino un efecto efímero de interioridad y consistencia que se levanta en el choque aleatorio de lo diverso al caer.

Franqueando entonces el quicio del pasaje abierto por el *yo* fantasmático, lo que comienza asomar es un pensamiento político *desviado*. El republicanismo de Lezra es, si cabe decirlo así, un *accidente* o *clinamen* filosófico-político. Implica el proyecto de pensar una república que no opone ya su normatividad a lo salvaje, abocada como está a *descompensar* el fantasma del *yo* indiviso, unitario y soberano que funcionaría como resarcimiento (institucional, simbólico, narrativo, etc.) de las pulsiones contradictorias propias de la “organización desorganizada”⁹ de un *demos* abierto a la contingencia de un futuro sin garantías. Particularmente ilustrativa al respecto es la referencia de Lezra al republicanismo de Philip Pettit, modelo normativo orientado a asegurar la libertad política entendida como “ausencia de dominación arbitraria” mediante una especie de hipertrofia institucional que debilita abiertamente (activistamente) la dimensión “popular” o “participativa” de la democracia, componente característico del discurso comunitarista, puesto que su estímulo irrestricto, arguye Pettit, implicaría el desarrollo de un populismo de democracia directa caracterizado por la “tiranía arbitraria de la mayoría”, contraviniendo de suyo la forma de libertad política “más deseable”¹⁰: la ausencia de dominación arbitraria. Pero la república salvaje también se distingue del comunitarismo acusado por Pettit. Lezra remite aquí al

⁴ *Ibidem*, pp. 300-301.

⁵ *Ibidem*, p. 299.

⁶ H. von Kleist, *Sämtliche Werke und Briefe, Band 2*, Helmut Sembdner (ed.), Múnich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1987, p. 593.

⁷ P. Oyarzún, “Suceso y teleología. Un indicio sobre la «lectura» de Kant en Kleist”, *Ideas y Valores*, 66, 163, 2017, p. 309.

⁸ La lectura propuesta del pasaje de Kleist es una referencia explícita al análisis que del mismo ofrece Werner Hamacher en *Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1998, pp. 248 ss.

⁹ J. Lezra, *op. cit.*, p. 299.

¹⁰ P. Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Nueva York, Oxford University Press, 1997.

trabajo de John Pocock, quien concibe la participación popular en términos de un “momento maquiaveliano” que interrumpe el curso regular de la historia político-institucional al plantear el problema de “la existencia de lo universal en la particularidad secular”¹¹. Al poner en liza republicanismos como los de Pettit o Pocock, Lezra también revela la afinidad de base que estos comparten con el modelo hobbesiano que funda la vida política en la protección y la seguridad. Contra este modelo, Lezra defiende polémicamente, como “norma ético-política positiva de la república radical”¹², el derecho irreductible a la intervención arbitraria por un otro para siempre inapropiable y accidental, indomeñable para el paradigma literalmente inmunitario de lo institucional defendido desde Hobbes hasta Pettit¹³. Estamos, pues, ante un proyecto inusitado, que rompe con la hegemonía normativa del pensamiento político contemporáneo al iluminar la herida *aterradora* de lo aleatorio en el corazón de la república.

La perplejidad que pudiere suscitar el proyecto de Lezra puesto en estos términos se sopesa en la indicación de que éste también insiste en una cuestión que atraviesa, como un problema *tradicional*, al pensamiento republicano en su conjunto, a saber: la dialéctica irresoluble entre institución y revolución¹⁴. Ahora bien, Lezra modula esta dialéctica en referencia a un punto de síntesis que, lejos de resolver la discordia de la política, la exhibe en la alteración recíproca e interminable de sus componentes, aunque, es cierto, declinándose por lo que se llama, en castellano, *evento*, *acontecimiento* o *suceso*. La figura de esta síntesis (que nunca es una ni definitiva) es, justamente, la de un conjunto frágil de instituciones defectivas o defectuosas que deshacen y dispersan la fuerza unificante de la soberanía, pues revisten una *debilidad* que no admite ser pensada como modificación o déficit del ideal soberano de institución fuerte. Este conjunto institucional se sustrae, por ello, del par “fuerza/debilidad”, que no se limita simplemente a presuponer y señalar la hegemonía sino que, antes bien, distribuye y ordena posiciones, haciendo parte activa de la “fuerza” a la que él mismo remite. En tal sentido, este modo de pensar las instituciones acusa doblemente lo defectuoso en ellas. En primer lugar, *negativamente*, demostrando que las instituciones que se quieren soberanas no lo son; y en segundo lugar, *positivamente*, arguyendo que la defectuosidad de la institución es también la chance de concebir otro ordenamiento democrático, abierto y radical, capaz de poner en entredicho los regímenes institucionales, conceptuales y representacionales de la soberanía clásicamente concebida.

Y es que la república salvaje se deja afectar por aquello que se sustrae a la asimilación política que la soberanía tiene por tarea asegurar, esto es: el otro inapropiable, que me perturba de un modo arbitrario, sin anticipación ni protección posible, “suscita[ndo] terror en mí”¹⁵. La tesis es polémica y provocadora: el corazón de la república salvaje, corazón eminentemente democrático según el mismo Lezra, es el *terror*; y éste, que no es lo mismo que el *terrorismo* (volveré sobre esto), es lo que descompone, en su raíz misma, al *yo* soberano, revelándolo como un fantasma compensatorio. En otras palabras, el republicanismo salvaje de Lezra es una impugnación frontal de la determinación soberano-metafísica, onto-teológica, de la política. Se trata, naturalmente, de una cuestión cuya envergadura y complejidad puede evocarse aquí de modo meramente esquemático. Por ello, me restringiré, en lo sucesivo, a una disquisición mucho más modesta: despejar la figura del *yo* fantasmático que mencionaba hace un momento, abordando, en particular, la representación como el medio en el que su operación compensatoria se lleva a cabo. Estimo que una lectura de esta naturaleza permitirá esclarecer la índole del terror sobre el que descansa el republicanismo defectivo de Lezra, el cual, como sugeriré conforme avance en mi lectura, se corresponde con una imaginación política que rompe con el régimen (es decir, el poderío) de la representación.

*

Ni bien abrimos *República salvaje*, encontramos una referencia a la cuestión de la representación que ilumina su centralidad para los textos que componen el libro. Allí, Lezra comenta que la experiencia que acicateó la escritura de los distintos textos que componen el volumen fue el desconcierto y la indignación suscitados por el modo en el que las instituciones políticas de países como Brasil, Chile y Estados Unidos habían favorecido, autoinmunitariamente, para decirlo con Jacques Derrida, el surgimiento de regímenes antidemocráticos durante los últimos ciclos electorales. Prosigue Lezra, ahora explicando la motivación de su libro:

Me preguntaba si sería posible debilitar los regímenes representacionales que median, en el estado moderno, entre el sujeto y el entorno social, y que dan forma a la ecología, por así decirlo, política. En resumen, con la crisis y desde ella me interesaba derogar el concepto de las instituciones *fuertes*, de las instituciones en apariencia coherentes, que representan y administran los intereses del sujeto político en tanto este se identifica en y a través de ellas; y pensar, en cambio, en una república hecha de, y con, instituciones defectivas, materiales. Salvaje¹⁶.

Un par de líneas más abajo, se da con otra referencia a la representación, que la sitúa, ya abiertamente, como problema a la vez ineludible y estratégico para el despliegue del proyecto de Lezra en su conjunto:

El concepto de *representación* que con cierta alegría manejan los regímenes que se quieren democracias, es de una inestabilidad estructural y semántica alarmante, peligrosa

¹¹ J. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1975, p. 9. Cf., asimismo, J. Lezra, *Materialismo salvaje. La ética del terror y la república moderna*, trad. Javier Rodríguez Fernández, Biblioteca Nueva, 2012, p. 51. Por último, sigo aquí la formulación de Michael Dillon en *Deconstructing International Politics*, Londres & Nueva York, Routledge, 2013, p. 177.

¹² J. Lezra, *Materialismo salvaje*, op. cit., p. 52.

¹³ P. Pettit, op. cit., p. 108.

¹⁴ Cf. M. Vatter, *Between Form and Event. Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Dordrecht, Kluwer, 2000.

¹⁵ J. Lezra, *Materialismo salvaje*, op. cit., p. 52.

¹⁶ *Ibidem*, p. 13.

y productiva, peligrosa por lo productiva y vice-versa. La ecología política puede, o bien buscar la administración y tendencialmente la normativización o hasta la eliminación de esta inestabilidad, o –algo que pasa mucho menos comúnmente– buscar modalidades de con-vivir desde ella, es decir, buscar conatos de sujeto o de subjetividades políticas en la incoherencia e incluso en la violencia de sus relaciones¹⁷.

Desde luego, el republicanismo de Lezra toma partido por la segunda posibilidad. En *República salvaje*, ello puede observarse en la interrogación a dos modelos representacionales diferentes aunque solidarios en la vertebración de las instituciones fuertes. Se trata de la *ræpresentatio communis* del concepto kantiano y la lógica, también conceptual, de la *pars pro toto*. Mientras que el primer modelo describe al concepto como la condición *a priori* para reconocer lo común en una multiplicidad de singularidades dadas –la unidad de lo diverso, al decir de Kant–¹⁸, el segundo, en cambio, responde a la lógica en virtud de la cual el caso *ejemplar* de un concepto X termina por dominar y jerarquizar el campo de casos de dicho concepto, transformándose, soberanamente, en el representante de la representación conceptual¹⁹. El concepto de soberanía hobbesiana resulta, dada la centralidad que en él reviste la representación, paradigmático (ejemplar, soberano entonces) al respecto. Es, pues, contra estos conceptos *fuertes* de representación conceptual, así como contra la soberanía que ellos implican, que Lezra buscaría “imaginar” otra conceptualidad republicana –material, salvaje, débil y defectuosa–. En sus propias palabras: “término o estructura que busca tanto la horizontalización (*destrucción de la representación, del proyecto político en tanto proyecto de representación*) como la distribución efímera de la jerarquización absoluta (*ocurrir eventual e irreductible de representación*)”²⁰. Me sirvo, para remarcar el punto, de un pasaje de Étienne Balibar que resume prolijamente la lógica representacional (o para-representacional) del concepto débil que estructura el republicanismo salvaje de Lezra. El objetivo del concepto débil, apunta Balibar, “no es tanto el de subsumir las diferencias bajo una representación general, común o ideal, cuanto exponer y –por así decirlo– distribuir o dispersar sus incompatibilidades”, enfatizando, para tal fin, “el elemento aleatorio y pragmático de la interrupción”²¹.

Quisiera, a continuación, indagar en la articulación teológico-política del modelo de representación fuerte que Lezra desmonta. Para ello, me serviré de dos pasajes que, aunque sin relación manifiesta entre sí, permiten añadir un desarrollo ulterior a la premisa trabajada por Lezra respecto al carácter imaginario y compensatorio del encuentro entre teología y política en la filosofía

moderna y contemporánea²². En particular, este análisis hará posible especificar el mecanismo representacional sobre el que descansa el *yo* fantasmático de la soberanía al iluminar, como veremos, el rol que detenta la imagen en la fundamentación teológico-política de su poder.

Dos pasajes entonces, ambos de *República salvaje*. El primero aparece tarde en el libro, durante la ya referida entrevista con Miguel Vásquez. Resumo un poco: Lezra se encuentra elaborando una crítica de la transferencia de la figura del padre fálico al espacio cultural y político, en particular a la soberanía, en términos de un apego al fantasma de lo indivisible, pero distinguiendo su posición de aquella que infantiliza dicho apego. Una crítica en esos términos se querría inmediatamente adulta, restituyendo el soberanismo que se arroga el derecho de juzgar al resto desde el pedestal auto-erigido de la buena conciencia. Ante esto, Lezra propone un modelo de crítica de la soberanía indivisible que se cuidaría de no restituirla, de no refantasmatarla mediante una auto-fantasmización del crítico en cuanto soberano moral frente a un grupo de niños políticamente ingenuos. De este momento de la entrevista, me interesa destacar las siguientes líneas: “Hay que buscar formas de criticar la refantasmización de esta soberanía indivisible en un cuerpo, un cuerpo que sería el *corpus mysticum* de un padre suplementario, no material”²³. Me interesa hacerlo, en particular, porque Lezra explica la fantasmización del *yo* soberano empleando la metáfora del *corpus mysticum*, activando con ello un campo de referencias en cuyo centro se levanta el trabajo de Ernst Kantorowicz sobre los dos cuerpos del rey²⁴.

El segundo pasaje se encuentra en el capítulo siete de *República salvaje*, “Agonía de la razón populista”. Comentando *La razón populista* de Ernesto Laclau, en particular un fragmento que habla de la “operación performativa” que instituye la cadena equivalencial llamada a articular una pluralidad de demandas sociales insatisfechas, Lezra explica que Laclau emplea dicha expresión –“operación performativa”– para distinguir su posición de la versión teológica del acto de habla. Tal versión se deja leer en el fragmento de *Persona y democracia* de María Zambrano que Lezra emplaza como epígrafe del capítulo en cuestión. De acuerdo a Lezra, en el texto de Zambrano, se trata de “la transustanciación eucarística de «pueblo» en «sustancia» por medio de un acto de habla, de un enunciado: «Decir pueblo, es decir *Ecce homo*, mas no como individuo, sino en toda la complejidad y concreción del hombre en su tierra, en su tiempo, en su comunidad. La realidad de lo humano

¹⁷ *Ibidem*, p. 14.

¹⁸ J. Lezra, *Materialismo salvaje*, op. cit., pp. 182-186; *República salvaje*, op. cit., p. 23. Asimismo, I. Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2009, pp. A106 y B134.

¹⁹ J. Lezra, *República salvaje*, op. cit., pp. 25-27.

²⁰ *Ibidem*, p. 177. Con excepción de “evental”, las cursivas son mías.

²¹ É. Balibar, “La metamorfosis de la pulsión de muerte”, en J. Lezra, *Materialismo salvaje*, op. cit., trad. Luis S. Villacañas de Castro, p. 12.

²² Cf. su ensayo “El caso del soberano en el inconsciente: la escena primaria de la teología política”, en *Res Publica*, Vol. 17, N° 1, 2014, pp. 151-179. No desarrollo en mi análisis la cuestión de la “mediación cultural”, central para entender los materiales que va desplegando la lectura de Lezra a fin de esbozar una doble escena originaria –una doble fantasía, pero también un doble origen y por tanto una doble genealogía, contradictoria en su estructura– en cuanto al encuentro entre teología y política que cifraría la modernidad europea.

²³ J. Lezra, *República salvaje*, op. cit., p. 289.

²⁴ E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1997; “Mysteries of State. An Absolutist Concept and its Late Mediaeval Origins”, en *Selected Studies*, Locust Valley, Nueva York, J. J. Augustin Publisher, 1965, pp. 381-398.

concreto, sin más»²⁵. De este pasaje, me interesa destacar las figuras de la eucaristía y la transubstanciación mencionadas por Lezra para caracterizar el *speech act* de Zambrano.

Para retomar lo que sugería hace un momento, creo que no hay error en plantear que estos pasajes que acabamos de leer escenifican dos operadores discursivos medulares de la conformación teológico-política y fantasmática del *yo* soberano contra los que se bate la república salvaje de Lezra. Se trata de dos piezas de un mismo dispositivo representacional, cuya descripción ocupará buena parte de lo que resta de este texto.

Entonces, ¿qué relación hay entre la doctrina de los cuerpos del rey y el misterio de la transubstanciación eucarística en la configuración fantasmática de la soberanía indivisible? ¿En qué medida permiten elucidar la estructura de la soberanía y sus efectos de poder como un problema de representación? Para responder estas preguntas, arriesgaré una vía de análisis valiéndome de un conjunto de textos a los que Lezra no remite, hasta donde sé, en su trabajo, lo que no obsta para afirmar, por razones que saltarán a la vista prontamente, su pertinencia.

Pues bien, para responder las preguntas que acabo de plantear, me remitiré al trabajo del filósofo y teórico del arte Louis Marin. En sus textos consagrados a estudiar el “retrato del rey” en la época del absolutismo europeo, Marin explica, con elegante paciencia, la operación esencial del dispositivo de la *representación* –justificar la fuerza al modalizarla y disimularla como poder– acusando con ello el nudo indisoluble entre la representación del poder y el poder de la representación. La razón puntual por la que me remitiré al trabajo de Marin estriba, por una parte, en que su análisis de la representación subraya enfáticamente la solidaridad funcional que existiría entre la transubstanciación eucarística, la doctrina de los dos cuerpos del rey y el “retrato” del soberano en la justificación (veremos que esto puede querer decir *imaginación*) del poder absoluto y de su sujeto, el príncipe barroco, durante el s. XVII francés; y por otra, en que dicho análisis exhibe la índole defectuosa o defectiva, para decirlo con Lezra, de la representación, y por ende del poder absoluto, al iluminar los mecanismos que ésta oculta al interior de su dispositivo²⁶.

*

Marin abre su libro *El retrato del rey*²⁷ de 1981 planteando la pregunta por la relación entre poder y representación: ¿existe tal relación? ¿tiene un poder la representación? ¿cuál es? ¿y qué hay de la representación del poder? ¿hay tal cosa como un poder sin representación? ¿cómo pensar el poder de la representación y la representación del poder? Para Marin, poder y representación son indisolubles. Se implican, solicitan, afectan y determinan mutua o quiasmáticamente: “representación y

poder son de la misma naturaleza”²⁸. La representación, su *re-*, se caracteriza por efectuar dos operaciones paralelas de efectos coordinados. El primero: sustituir una ausencia, *efecto de presencia*; el segundo: intensificar o redoblar una presencia al presentarla mediante signos como legítima y justificada, *efecto de sujeto*, dice Marin, pues aquí el dispositivo-representación se repliega sobre sí, re-presentando su propia operación *como si* se tratase de la actividad de un sujeto supuestamente autorizado para representar legítimamente y representarse, entonces, como legítimo al hacerlo. Ambos efectos son, para Marin, productos del *poder* de la representación: poder de producción fenoménica y reproducción legitimadora de presencia; poder, entonces, de *hecho* y de *derecho*, transitivo y reflexivo en su efectuación²⁹. Es preciso notar que Marin moviliza una definición más específica de poder, a saber: estar en capacidad, tener la fuerza de actuar sobre algo o alguien. No *ejercer* la fuerza, sino *tenerla en reserva*, en *potencia*. Poder: *dynamis* de fuerza. Ahora bien, para que una fuerza pueda imponerse como poder, o sea, sin manifestarse, ella debe haber sido capaz de valorizar su *dynamis*, de transformar la mera posibilidad de su ejercicio en algo vinculante de suyo. Tal modalización presupone el trabajo de la representación. Y junto con ello, cierta *lógica* de la fuerza. Para Marin, el rasgo distintivo de toda fuerza es tender al absoluto. La fuerza busca destruir cualquier otra fuerza, pues toda fuerza extraña le será, por definición, hostil. La fuerza quiere ser *la única* fuerza, *LA* fuerza, implicando con ello su tendencia intestina a ponerse en reserva como poder, a hacerse de la representación para auto-legitimarse como ley y justicia, a tomar la palabra para gobernar mediante signos que medien imaginariamente su cruel despliegue y, en fin, a descansar en su hegemonía después de haber sorteado exitosamente la guerra. Para emplear una frase de La Fontaine que fascinó a Marin, toda fuerza quiere ser siempre la *más fuerte* porque *la razón del más fuerte es siempre la mejor*³⁰.

Que Marin identifique esta “lucha a muerte de fuerzas” en las teorías contractualistas sobre el origen del Estado³¹ habla de la avenencia de su análisis con el pensamiento de Lezra en lo relativo a la política concebida como proyecto de representación fuerte. En efecto, Marin explica que la representación “es a la vez el *medio* de la potencia y su *fundación*”, pues “el dispositivo representativo opera la transformación de la fuerza en potencia, de la fuerza en poder, y esto dos veces, de una parte *modalizando* la fuerza en potencia y de otra *valorizando* la potencia como estado legítimo y obligatorio, justificándola”³². Insistamos: al modalizar la fuerza en poder, la representación le da fin a la guerra de fuerzas, sometiendo completamente, mediante la imposición de

²⁸ *Ibidem*, p. 11.

²⁹ L. Marin, *De la représentation*, París, EHESS/Seuil/Gallimard, 1994, p. 343; I. Thomas-Fogiel, *op. cit.*, p. 306.

³⁰ Al respecto, cf. L. Marin, *La parole mangée et autres essais théologico-politiques*, París, Méridiens/Klincksieck, 1986, pp. 61-88.

³¹ Aquí el pasaje completo: “Tal es la lucha a muerte de fuerzas que se encuentra en toda la reflexión política sobre los orígenes del Estado de Maquiavelo, de Hobbes o de Pascal a Hegel o Clausewitz, donde luchar a muerte significa el incremento al extremo, la tensión al absoluto de toda fuerza”, *Le portrait du roi*, *op. cit.*, pp. 11-12.

³² *Ibidem*, p. 11.

²⁵ J. Lezra, *República salvaje*, *op. cit.*, p. 260.

²⁶ Cf., para dos comentarios pormenorizados al respecto, I. Thomas-Fogiel, *Le concept et le lieu: figures de la relation entre art et philosophie*, París, Cerf, 2008, pp. 291-322; y R. Chartier, “Pouvoirs et limites de la représentation: Sur l’œuvre de Louis Marin”, en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 49, 2, 1994, pp. 407-418.

²⁷ L. Marin, *Le portrait du roi*, París, Minuit, 1981.

un ordenamiento valorizado como “institución legítima”, los elementos de multiplicidad y aleatoriedad que pudieren reanudar el conflicto y arriesgar la puesta en reserva de la fuerza como poder: “Desde entonces –advierte Marin– la continuidad siempre posible, aleatoria, empírica, de la guerra, es transformada en sucesión institucional, obligatoria, legítima”³³.

Se desdibuja, en esta teoría del poder, cierta concepción tradicional de la representación. Ante todo, la representación no responde aquí al esquema mimético que la emplazaría como reproducción y por tanto como degradación ontológica de la presencia del original. La repetición de la representación es originaria: huella no tanto de una idea, de un contenido espiritual o de un referente real como de una fuerza que no aparece antes de ser remarcada³⁴. La representación es el medio a la vez genético y virtual en el que la fuerza se refleja a sí misma, performativa y constatativamente (*auto-institución* en sentido verbal y nominal), como poder, prevaleciendo y poniéndose en reserva, auto-legitimándose, intensificándose y multiplicándose, espectral y originariamente, en un sistema de signos e imágenes. El poder cobra, en esta medida, una *realidad imaginaria*; es decir, en cuanto imagen, realidad. En otras palabras, es la estructura *imaginaria* de la representación la que origina la *realidad* social del poder: ella funda y legitima instituciones fuertes, configurando y reproduciendo, mediante ellas, jerarquías y ordenamientos concretos del lazo social, transformando la fuerza en poder político efectivo, en orden vinculante del *socium*; “lo que hace de la fuerza un discurso obligatorio, lo que le otorga poder al discurso del poder –sostiene Marin– es la potencia propia de la imaginación [...] El discurso de lo imaginario, apoyado sobre el discurso de la fuerza y otorgándole su fuerza de obligación, su justicia, tal es la institución ético-política”³⁵. La famosa fórmula de Weber –*el Estado es la institución que reclama con éxito el monopolio del uso legítimo de la fuerza*– funge, aquí, de paradigma. En suma, el poder no es otra cosa que la fuerza disimulada y puesta en reserva en un sistema de signos cuya contingencia y arbitrariedad debe ser tenida, sin embargo, por necesaria, obligatoria y justa. El poder es la fuerza imaginariamente justificada por la representación.

Marin corrobora la valencia de esta teoría pascaliana del poder³⁶ en su análisis del retrato del monarca al demostrar cómo se articulan, en el elemento imaginario recortado por su encuadre, el *deseo* de absoluto del poder, la formación del sujeto soberano por la *imagen* y la doctrina de los dos cuerpos del rey –“fundamento teológico-político del derecho del rey”, orientado a producir “la transubstanciación fantasmática de un cuerpo

[el físico] en el otro [el místico]”³⁷–. En este contexto, el motivo eucarístico que atraviesa la semiótica presentada por Antoine Arnauld y Pierre Nicole en su famosa *Lógica de Port-Royal*³⁸, aparecida por primera vez en París en 1662, se torna central para Marin, pues el estatuto que allí detenta la transubstanciación realizada por la frase eucarística “éste es mi cuerpo [*ceci est mon corps, hoc est corpus meum*]” ofrecería, en conformidad con una teoría *normativa* del signo, el modelo teológico de auto-justificación del poder absoluto –vale decir, la representación que el poder absoluto hace de la transformación de su propia fuerza en poder y de su propia representación como operación legítima–. Las especies consagradas del pan y del vino son, siguiendo a los lógicos de Port-Royal, *signos infalibles* de transformación ontológica, de remplazo de sustancia, y, en esta medida, efecto eficaz de *representación* que obliga al crédito dogmático de su signo litúrgico so pena de herejía, excomunión y expulsión de la comunidad de creyentes congregada en torno al misterioso signo de dicha liturgia. En tal sentido, tanto la estructuración del poder absoluto del soberano barroco como la congregación del cuerpo político –la *corporación*– que éste produce descansan en un modelo semiótico-eucarístico que complementaría la tesis de Kantorowicz añadiéndole un tercer cuerpo: “un cuerpo sacramental semiótico [...] el «retrato» operando el intercambio *sin resto* (o tratando de eliminar todo resto) entre el cuerpo histórico y el cuerpo político”³⁹. El poder soberano sería entonces un sacramento político efectuado por un dispositivo semiótico-representacional, lingüístico y visual a la vez, que Marin rastrea en diversas manifestaciones culturales del s. XVII, entre las que se cuentan la frase supuestamente espetada por Luis XIV (el monarca absoluto por antonomasia) “el Estado soy yo [*l'État, c'est moi*]” –frase que traduciría jurídicamente la sintaxis y la performance del enunciado eucarístico– y la representación de sí que el monarca absoluto encuentra en su propia imagen –v. gr., el célebre retrato de Luis XIV firmado por Hyacinthe Rigaud–.

Sin reconstruir aquí el detalle del argumento de Marin⁴⁰, es preciso subrayar el carácter normativo de la semiótica de Arnauld y Nicole, vale decir, el criterio o la *norma* según la cual resulta lícito, o no, darles a los signos los nombres de las cosas. Éste se expresa en el esfuerzo de los lógicos de Port-Royal por distinguir entre los usos figurativo y literal de los signos. En el capítulo XIV de su *Lógica*, las cartas y los retratos fungen como ejemplos ilustrativos del signo en lo que atañe a su índole representativa. Si bien, como explican Arnauld y Nicole, es habitual decir, al mirar un mapa de Italia, “es Italia” y, del mismo modo, sostener que “un retrato de César [nombre genérico de todo soberano], es César”⁴¹, no hay dificultad alguna en dirimir –en efecto, uno lo hace *naturalmente*– que tales locuciones son actos de significación figurativa *lícita* y no enunciados de pre-

³³ *Ibidem*, p. 44.

³⁴ “Todo discurso institucional, instituyente o instituido, no hace sino marcar las huellas de una violencia, de una violencia que nunca es más que huella, que no aparece como violencia sino al ser marcada, repetida”, *Idem*.

³⁵ *Ibidem*, pp. 45-46.

³⁶ Blaise Pascal es sin lugar a dudas la referencia central de Marin para su análisis de la relación entre poder y representación en *Le portrait du roi*. Cf., asimismo, para una visión de conjunto respecto a la importancia de Pascal en la obra de Marin, la colección de ensayos reunida en L. Marin, *Pascal et Port-Royal*, París, PUF, 1997.

³⁷ L. Marin, *Le portrait du roi*, op. cit., p. 282.

³⁸ A. Arnauld y P. Nicole, *La logique ou l'art de penser*, París, Gallimard, 1992.

³⁹ L. Marin, *Le portrait du roi*, op. cit., p. 21.

⁴⁰ Remito al lector a L. Marin, *La parole mangée*, op. cit., 11-35.

⁴¹ A. Arnauld y P. Nicole, op. cit., p. 147; L. Marin, *Le portrait du roi*, op. cit., p. 15.

tensión literal (*ilícita*) puesto que no suponen la presentificación efectiva de la cosa significada. Ello se debe a que tales signos son “naturales” y no “por institución”: excitan espontáneamente una representación en nuestro espíritu al gozar de una similitud ostensible, visible, con lo significado. Son signos cuyo uso figurativo es, por tanto, *naturalmente legítimo*. Con el enunciado eucarístico sucede otra cosa⁴². Cuando, en la última cena, tomando el pan y repartiéndolo entre los apóstoles, Jesús pronuncia la fórmula “éste es mi cuerpo”, no hay una relación *sensible* entre el significante y el significado —el pan no detenta similitud ostensible alguna con el cuerpo de Cristo—. Jesús hablaría *en figura*, poéticamente si se quiere, empujando la arbitrariedad del significante hasta la locura. Pero decir tal cosa sería hereje, blasfemo, y arriesgaría, por impugnar el misterio de la transubstanciación, la excomunión de un hablante de la comunidad católica, como son Arnauld y Nicole. Consecuentemente, el empleo aparentemente figurativo de los signos “pan” y “vino” por parte de Jesús ha de ser, antes bien, efecto de representación híper-efectivo, omnipotente, milagroso, tanto sobre— como ultra-natural. Jesús habría estado naturalmente movido a producir el enunciado “éste es mi cuerpo” en la última cena, como cuando uno dice del retrato de César “es César” en un museo, pero hablaría, no obstante, sin figura, aunque no por ello *ilícitamente*, y esto en virtud, precisamente, del *poder de transubstanciación* de la cópula en el enunciado que hace del pan un signo no sensible sino *sustancialmente* natural, y por ende presentificante, del cuerpo crístico, pues lo revela como alimento del alma y comunión de los fieles⁴³. Así, en el capítulo XIV de *La lógica o el arte de pensar*, se lee que “todas las naciones del mundo [son] conducidas naturalmente a tomarlas [a las palabras eucarísticas del Cristo] en el sentido de realidad y a extraerles el sentido de figura”⁴⁴.

De todo esto, Marin concluye lo siguiente: “Entre los símbolos eucarísticos de Jesucristo y los signos políticos del monarca, Port-Royal subraya una contigüidad, pero traza una frontera infranqueable. Es esta frontera la que el *deseo de absoluto del poder* atraviesa con la representación fantástica del monarca absoluto en su retrato y en su nombre”⁴⁵. La representación, ámbito de producción del *yo* fantasmático de la soberanía, equivale entonces a una operación a la vez política, semiótica e icónica apuntalada por un *deseo de absoluto del poder* cuya lógica, estimo, también ha sido puesta de relieve por Derrida en su interpretación de la pulsión de dominio o *Bemächtigungstrieb* señalada por Freud⁴⁶. Por tanto, cobra sentido

sostener que la representación, la imagen, la fantasía, no conducen al *cumplimiento* del poder absoluto: lo revelan, antes bien, como *deseo*, esto es, como *alucinación de cumplimiento*. Según Freud, todo deseo, así como toda relación del deseo con la imagen, surge allí donde se acusa una falta irremontable. En *Duelo y melancolía*, por ejemplo, leemos que la frustración frente a la pérdida del objeto amado suscita una “oposición [*Sträuben*]” que “puede ser tan intensa que tiene lugar un alejamiento de la realidad y un aferrarse a los objetos mediante una psicosis alucinatoria de deseo”⁴⁷. El poder absoluto es, en este sentido, estructuralmente *alucinatorio* y, por ello mismo, onírico y melancólico —lo que, desde Calderón al menos, no es, naturalmente, novedad—. Y melancólico de un modo peculiar e irreductible, puesto que el objeto libidinalmente investido y originariamente faltante no es otro que el *sí mismo* del poder que se quiere absoluto. El poder gira, desde su génesis, en torno a un vacío que lo atraviesa y que el fantasma del *yo* soberano, que no es sino el recubrimiento, la compensación-imagen, de esta falta, *nunca* puede colmar, quedando imposibilitado, *a limine*, de auto-constituirse como un *yo* idéntico y absoluto; permanece varado, en otras palabras, sin remedio, aquende la frontera que separa la figuralidad de su signo de la presencia hecha sustancia del símbolo eucarístico. Marin lo explica así:

En la representación que es poder, en el poder que es representación, lo real —si se entiende por real el cumplimiento siempre diferido de este deseo [de absoluto del poder]— no es otra cosa que la imagen fantástica en la que el poder se contemplaría absoluto. Si pertenece a la esencia de todo poder el tender al absoluto, está en su realidad el nunca consolarse por no serlo. La representación (de la que el poder es el efecto y que, a cambio, lo habilita y lo autoriza) sería el trabajo infinito del duelo del absoluto de la fuerza. Ella operaría la transformación de la infinitud de una falta real en el absoluto de un imaginario que ocupa su lugar⁴⁸.

La imagen del *yo* como representación está hecha, pues, de una fuerza que no consigue hacerse presencia cumplida. Aunque medio del poder absoluto y su justificación, ella sólo existe como inadecuación a sí de la fuerza: de ahí el duelo infinito del poder, su melancolía y su redoble alucinatorio. La imagen está hecha entonces de una fuerza desde y para siempre dividida, que nunca habrá podido unirse realmente a sí y que asume por ello la forma de un deseo *tiránico* de prevalecer ficticiamente como unidad hecha ley. “La esencia de toda fuerza como deseo fantástico de ser la mayor fuerza, o lo que equivale a lo mismo, como deseo de destrucción de toda otra fuerza, como deseo de muerte”⁴⁹: tal es la elaboración mariniana de la definición que Pascal brinda de la tiranía que caracteriza el deseo de poder; parafraseando: violencia absoluta y deseo de dominación universal,

⁴² Aunque en realidad sea, como demuestra Marin, la matriz misma del signo en la *Lógica de Port-Royal*.

⁴³ L. Marin, *La parole mangée*, op. cit., pp. 34-35.

⁴⁴ A. Arnauld y P. Nicole, op. cit., p. 151.

⁴⁵ L. Marin, *Le portrait du roi*, op. cit., p. 18. El énfasis es mío.

⁴⁶ Desarrollar este asunto excede el alcance de este texto. Cf., de Derrida, *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, París, Flammarion, 1980, pp. 430-432; *États d'âme de la psychanalyse. L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*, París, Galilée, 2000, pp. 35, 47; *Séminaire La bête et le souverain, Volume 1 (2001-2002)*, París, Galilée, 2008, pp. 388-389; “Au-delà du principe du pouvoir”, *Rue Descartes*, 82, 3, 2014, pp. 4-13; *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*, París, Seuil, 2019, pp. 357-360. Cf., asimismo, J. Laplanche y J-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, París, Quadrige/PUF,

1967, pp. 364-367; C. Lévesque y R. Major, “Politique et psychanalyse” *Spirale*, 226, N° Mayo-Junio, 2009, pp. 18-24; M. Senatore, “Drive to Drive: The Deconstruction of the Freudian Trieb”, *Derrida Today*, 12, 1, 2019, pp. 59-79.

⁴⁷ S. Freud, *Gesammelte Werke, Band 10*, Londres, Imago, 1991, p. 430.

⁴⁸ L. Marin, *Le portrait du roi*, op. cit., p. 12.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 25.

fuera del propio orden; intransigencia de querer conseguir por una vía lo que sólo puede obtenerse por otra⁵⁰. La tiranía, precisa Marin, es “deseo de lo homogéneo, es decir, deseo de destrucción de toda heterogeneidad”⁵¹, y este deseo tiránico de identidad absoluta, esta pulsión de dominio cuyo cumplimiento equivale a una “entropía generalizada” o “universal”⁵² —o sea, a la muerte— es la impronta de ese sujeto soberano que deriva todo su poder de la ficción de su *imago*⁵³: “forma de ilusión narcisista y de la vanidad de un yo que se hace centro de todo”⁵⁴.

En consecuencia, la imagen es tanto signo de producción y justificación del poder como sitio de un secreto —de un *desastre*, diríase con Blanchot⁵⁵— que el sujeto (individual o colectivo) de la representación no puede ver por más que no deje de mirarse en la ostentación fija de su propio retrato. Como sostiene Marin en su comentario al retrato de Luis XIV firmado por Hyacinthe Rigaud, la imagen-representación del yo soberano, en particular su pose, opera sucesivamente una captura y una suspensión del supuesto referente real de la representación: el cuerpo patético y mortal, biodegradable, del rey; acumulación de “carne y sangre, humores, secreciones y excreciones”⁵⁶, sujeta a las vejaciones del tiempo y condenada a la caquexia y la putrefacción. A eso y a la tristeza y al júbilo del encuentro contingente con otros cuerpos en el mundo. En tal sentido, la auto-posición imaginaria, alucinatoria y delirante del yo soberano responde también al deseo de fijación inmediata de un poder idéntico a sí que se quiere, por tanto, sustraído del tiempo, imperecedero y solitario en su quietud, trascendente en su majestad. De ahí que la imagen sacramental del rey efectúe el simulacro de la traducción sin resto entre sus cuerpos: *Le roi est mort, vive le roi*. Se trata de un poder imaginario y eximido del principio de realidad⁵⁷, que re-presenta, pues reemplaza el cadáver del rey (efecto de presencia) para exaltarlos como cuerpo regio (efecto de sujeto) y unificar en él al *socium*. En otras palabras, opera, en el sacramento o misterio de la representación del poder absoluto del yo, de su poder como absoluto y de sí como poder absoluto, la *renegación* estructural —pero secreta— de su real e irremontable finitud. El sacramento produce la *imago* gloriosa del poder —de acuerdo— pero como *imago* vacía, sin sustancia, mero simulacro o fantasma, aunque todo-poderoso, del cuerpo real. Marin es lapidario al respecto: “esta conjun-

ción del retrato y del secreto, que es la de la representación infinita y del poder absoluto, significa que el rey en su retrato, el monarca absoluto, es un monumento vacío, un cenotafio, una tumba que no abriga ningún cuerpo sino que es, en su vacuidad misma, cuerpo regio”⁵⁸. Al igual que Narciso cernido sobre la liquidez glacial de su imagen, el soberano es un yo que nace muerto⁵⁹.

Recapitulo: la representación es el dispositivo a la vez lingüístico y visual mediante el cual el sujeto de la soberanía disimula imaginaria y tiránicamente la diferencia *real* de fuerzas que lo desgarran intestinamente para así lograr el goce narcisista de unirse y justificarse a sí como poder absoluto, pues permite que tanto el yo como aquellos que deben suministrarle reconocimiento se figuren retrospectivamente la fisura real de la que éste emerge como la pérdida de una identidad que, a pesar de no haber nunca existido, de siempre haber faltado, ahora puede ser restituida en objeto de deseo y justificada al punto de exigir, so pena de muerte, crédito respecto a su realidad⁶⁰. Pero dado que esta restitución resulta imposible, la intensidad con la que el deseo de absoluto del poder busca suplantar en la *imago* la realidad infinita tanto de su finitud como de su falta deviene la medida fehaciente de su propio fracaso.

Marin acusa esta estructura *fallida* del poder cuando especifica el estatuto de la fuerza al margen de la ficción del origen de la política, la que, como la representación, lleva a cabo una auto-legitimación retrospectiva del poder. Comentando los *Pensées* de Pascal, Marin acusa la avería del mecanismo de la representación al subrayar que, no obstante la fuerza esté definida por el deseo de devenir la más fuerte o la única fuerza, su hegemonía sólo puede tener lugar, en realidad, en una diferencia o distribución de fuerzas múltiples. Marin explota aquí la metáfora física que trabaja internamente el texto de Pascal, señalando que “el *socius* es ante todo una física mecanicista de fuerzas”⁶¹, para así retomar la cuestión del deseo de absoluto del poder del siguiente modo:

El hombre en general está definido por su deseo de ser el más fuerte, es decir, el absolutamente fuerte. Pero el cum-

⁵⁸ L. Marin, *Le portrait du roi*, op. cit., p. 290.

⁵⁹ Al respecto, cf. C. Nouvet, *Enfances Narcisse*, París, Galilée, 2009, pp. 17-18, 130. La lectura que Nouvet ofrece del Narciso de Ovidio a lo largo de su libro, en el que, además, la referencia a Blanchot resulta crucial, orienta mi interpretación de la representación reflexiva del yo en Marin. En efecto, hay una afinidad difícil de desatender entre las formulaciones de Nouvet y las de Marin, quien efectivamente remite en reiteradas ocasiones a la figura de Narciso para ilustrar la escena del rey mirando su propio retrato, aunque sin avanzar una lectura sistemática al respecto. Tal referencia es, me parece, crucial para entender la estructura y la lógica del yo soberano de la representación. En fin, considérese, entre otros pasajes del Narciso de Ovidio, el siguiente: “tendido en la umbrosa hierba contempla esa belleza falaz sin saciar la vista, se muere por sus propios ojos [*spectat inexploto mendacem lumine formam; perque oculos perit ipse suos*]”, *Metamorfosis, Libros I-V*, trad. J. C. Fernández Corte y J. Cantó Llorca, Madrid, Gredos, 2008, pp. 344-345 (v. 435-439); y de Blanchot: “El agua en la que Narciso ve aquello que no debe ver no es el espejo capaz de una imagen distinta y definida. Lo que ve es en lo visible lo invisible, en la figura lo infigurable, lo ignoto inestable de una representación sin presencia, la representación que no remite a un modelo: lo anónimo que el nombre que no tiene sólo podría mantener a distancia. Es la locura y la muerte”, op. cit., p. 204.

⁶⁰ C. Nouvet, op. cit., p. 131.

⁶¹ L. Marin, *Le portrait du roi*, op. cit., p. 43.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 25, 43, 264, 284.

⁵¹ *Ibidem*, p. 25.

⁵² L. Marin, *La parole mangée*, op. cit., p. 215; *Le portrait du roi*, op. cit., p. 25.

⁵³ Al respecto, el comentario de Derrida a *Le portrait du roi* de Marin en *Séminaire La bête et le souverain*, op. cit., pp. 383-388.

⁵⁴ L. Marin, *Le portrait du roi*, op. cit., p. 263.

⁵⁵ M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, París, Gallimard, 1980.

⁵⁶ L. Marin, *La parole mangée*, op. cit., p. 229.

⁵⁷ En relación con este punto, remito al lector al brillante análisis de Elissa Marder en torno a las recientes elecciones presidenciales en Estados Unidos, “Beyond the Reality Principle Like You Wouldn't Believe: Reflections on the US Election”, *boundary 2*, 2020, http://www.boundary2.org/2020/12/elissa-marder-beyond-the-reality-principle-like-you-wouldnt-believe-reflections-on-the-us-election-december-3-2020/?fbclid=IwAR2_hr4_IIaztClfVgd-OnidhWDq24fveRtkNOzi-hxk5ahB-sG25FnyZLtm. Consultado el 30/01/2021.

plimiento de este deseo de muerte infinito, de homogenización de heterogeneidades, está infinitamente diferido, y esta *diferencia* entre el querer universal de dominación y los poderes particulares que lo realizan es “sincrónicamente” constitutiva de las diferencias de “grado” necesarias de la sociedad humana en general y de los lazos, de las “cuerdas de respeto”, que la organizan. Todos los hombres quieren dominar, no todos pueden hacerlo, sino sólo algunos. Este cumplimiento por parte de algunos del deseo infinito de dominación no es aún poder sino solamente potencia y el grado más alto de potencia es entonces la fuerza dominante en relación a las fuerzas dominadas. La fuerza en su manifestación de potencia no es aniquilación de otras fuerzas sino avasallamiento diferenciado de otras fuerzas en el que éstas se hallan “reservadas” al uso de los más fuertes⁶².

La estructura fallida o diferida del poder exige que éste siempre se degrade en potencia, y que el deseo de devenir absoluto de la fuerza sólo logre alcanzar la posición relativa de una dominación sobre otras fuerzas. La potencia no aniquila sino que dispone de la multiplicidad de fuerzas. La distinción es crucial porque, volviendo a nuestra discusión, demuestra que el *yo* del poder absoluto solo puede existir al interior del ámbito contradictorio, diferencial y divisible de la multiplicidad. No hay, en consecuencia, compensación fantasmática o imaginaria *definitiva* o *efectiva* por parte del poder –sea ésta el pueblo o el líder o lo que fuere– respecto a la diferencia y al diferimiento real, a la falta entonces, que signa, en su seno, a la política. No hay, en otras palabras, poder absoluto. Mientras que el *yo* de este poder sirve de cianotipo imaginario de la soberanía y de sus instituciones fuertes, su realidad o su pragmática se caracteriza más por la administración, la coordinación y el reparto de fuerzas presentes en un *socium* por definición abierto y múltiple que por la supresión de lo múltiple en el régimen cumplido de lo Uno, que no sería otra cosa que una especie de entropía o muerte social. El poder, y más precisamente la política de la potencia, responde, pues, a una economía hegemónica pero diferencial de fuerzas en interminable conflicto, desplazamiento y división⁶³. Plantear el asunto en estos términos significa ya comenzar a mostrar lo que Lezra llama la *defectuosidad* del poder. Sin embargo, el poder no podría *imaginarse* en estos términos, justamente porque la economía de su deseo está orientada a producir *imaginariamente* su justificación como poder absoluto. Vale decir: a someter y a disimular, como pulsión de dominio, su fisura constitutiva: fuente de aquello que Lezra llama *terror* y que hay que distinguir rápidamente del *terrorismo*, más afín a la operación de la soberanía que a la de su disgregación.

*

Una de las fuentes de las que Lezra rescata este término⁶⁴ es *Más allá del principio del placer*, donde Freud avanza la famosa distinción entre miedo (*Furcht*), ansiedad (*Angst*) y terror (*Schreck*). A diferencia del miedo, suscitado por un objeto definido, y de la ansiedad, gatillada por la expectativa de un acontecimiento peligro-

so, el terror describe el afecto psíquico desencadenado por la sorpresa abrumadora del encuentro con lo ignoto, aquello para lo cual no hay objeto ni anticipación posible. El terror sería el afecto propio del trauma, el cual, como explica Elissa Marder, “no puede relacionarse directamente con una amenaza externa a la vida [...] En lugar de ello, el trauma es causado por una ruptura en la experiencia del tiempo, ella misma causada por el estado de terror [...] sólo el terror [*Schreck*] produce trauma pues él y sólo él está determinado por el elemento de sorpresa”⁶⁵. El carácter inobjectual y radicalmente sorpresivo del terror desata una diseminación abrumadora de energía por todo el aparato psíquico que, según muestra el trabajo de Lezra, cuando se lo desplaza al ámbito social como experiencia del *suceso*, precipita una dislocación de la filosofía del concepto y de la institución así como de la ideología de la representación fuerte que se sigue de ella, dejando aparecer un campo derruido y disperso de fuerzas en contradicción y agrupaciones contingentes y efímeras que Lezra asocia con las instituciones defectivas y con la proliferación de subjetividades políticas marginales respecto al poderío y las compensaciones imaginarias de la representación. En este sentido, el republicanismo salvaje, material y defectivo de Lezra retoma, aunque reconcibiéndola, la íntima relación entre república y terror que abre la modernidad política.

Así entendido, el terror de Lezra frustra de la captura de la imaginación por el nudo representación-poder que estudiamos con recurso al trabajo de Marin. Al ser colonizada por la representación, la imaginación, lugar de tránsito de lo sensible a lo inteligible, se transforma –se recordará– en el *topos* del “cuerpo sacramental semiótico [...] el «retrato» operando el intercambio *sin resto* (o tratando de eliminar todo resto) entre el cuerpo histórico y el cuerpo político”. Frente a esta captura, el terror abre la chance de una imaginación *salvaje*, y por lo tanto, también la chance de imaginar de otro modo, quizá incluso la chance de *otra* imaginación, que excede y disgrega a la representación, a su poder y a su sujeto. Lezra rastrea este devenir salvaje de la imaginación en la famosa escena de los galeotes relatada en el *Quijote* de 1605. Allí, apunta Lezra, Cervantes intentaría “imaginar una institución/una identidad en dispersión”⁶⁶ frente a la formalización de la captura sucesiva de la fuerza por el poder, del *socium* por la institución y de la institución por la estabilidad del concepto como *representatio communis*, i.e. de “la formalización de la traslación de la violencia *al soberano*, que es la forma viviente y puente de esta formalización”⁶⁷.

Si, como nos invita a pensar Lezra, frente a esta formalización estabilizante y hegemónica que es la soberanía, coherente con lo analizado aquí bajo la cifra de la representación y, también entonces, con un cierto modo de entender la institución política; si, frente a esto, habría que reintroducir o afirmar, a la luz de Cervantes y Lucrecio, y también del trabajo de José Luis Villacañas,

⁶⁵ E. Marder, *The Mother in The Age of Mechanical Reproduction. Psychoanalysis, Photography, Deconstruction*, Nueva York, Fordham University Press, 2012, pp. 78-79.

⁶⁶ J. Lezra, *República salvaje*, op. cit., p.278.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 250.

⁶² *Idem*.

⁶³ J. Derrida, *Séminaire La bête et le souverain*, op. cit., pp. 388-389.

⁶⁴ Cf. J. Lezra, *Materialismo salvaje*, op. cit., pp. 59-62.

por ejemplo, en virtud de interpretar la institución según la lógica de la *Verleugnung* o renegación⁶⁸, la irreductibilidad de la contingencia y del accidente en el ámbito de lo institucional, para así *imaginar* la república salvaje, ello no supone, empero, un pensamiento *post-soberano*, un *afuera* o un *después*, un *más allá*, a la vez histórico y discursivo, de la soberanía (¿pues cómo podría *decidirse* la caducidad de la soberanía sin reanimarla?)⁶⁹. Antes bien, justamente a causa de la renegación que define a la institución soberana, ello implica la exposición intestina de la supuesta formalización unitaria y estabilizadora de la soberanía a los efectos caóticos de debilitación y defectuosidad precipitados por el retorno incesante y aterrador de la inadecuación a sí o falta originaria del poder que la representación tiene por tarea, como vimos, renegar alucinatoria o, *mutatis mutandis*, psicóticamente incluso, mediante el signo imaginario de lo absoluto. La lógica de la renegación funcionaría aquí como mecanismo de defensa institucional frente al suceso del terror (del suceso), pero también como el índice del carácter defectuoso y efímero, de la dispersión estructural de las instituciones de la república salvaje. Se marca en este asunto la insistencia de Lezra respecto a la índole eminentemente material, y por tanto inherentemente finita, de la política, condición *sine qua non* para imaginar “una república que no tienda al Uno”⁷⁰: una república salvaje y material, imaginada en la estela de lo que Louis Althusser denominó corriente subterránea del materialismo filosófico y en la dirección de lo que Alain Badiou llama, según leemos en el epígrafe de *República salvaje*, “un pensamiento no-jerárquico de lo múltiple”.

“Imaginar una institución/una identidad en dispersión”. El paralelo formal entre la institución y la identidad expresado en esta frase sugiere la implicación de un *sujeto salvaje* en la república material. Sujeto que, desde luego, no sería *uno*. Al respecto, y para concluir, resulta

pertinente considerar la complicada cuestión de la imaginación en Kant y preguntarse cómo ella podría debilitarse y volverse salvaje⁷¹. Me refiero, en particular, a la síntesis de la imaginación trascendental y su coimpliación con la “absoluta unidad”⁷² del “Yo pienso”. O sea, a la “unificación representante [*vorstellendes Einigen*]”⁷³ que Heidegger identifica en la síntesis trascendental de la imaginación y que está esencialmente referida por la aperccepción trascendental⁷⁴. Pues bien, ¿qué le ocurre a esta síntesis ante el terror? Si sólo aquello que se presenta sin objeto y sin anticipación infunde terror, entonces, en tal caso, el sujeto estaría ante un acontecimiento o suceso que escaparía a la síntesis unificante de la imaginación, no pudiendo ya ser caso de un concepto o singularidad subsumida en una representación común, ni tampoco un momento enlazado en la secuencia temporal de *sus* representaciones. Por el contrario, el terror se dispersa sin control, como una fuerza fantasmal que atormenta y divide al sujeto según la temporalidad abrumadora del *après-coup*. El terror precipitaría lo que Jean-François Lyotard ha descrito, en referencia a un suceso psíquico cuya singularidad afectaría al sujeto sin el concurso de la conciencia y sus representaciones –i.e., al “afecto inconsciente”–, como un “espasmo o estasis en la síntesis del tiempo”⁷⁵; sería, para decirlo ahora con Lucrecio y con Lezra, aunque sin sugerir una simple equivalencia con la frase anterior (cuya avenencia con ésta dejamos aquí nada más que sugerida), el *clinamen* en –y por ello una cierta contaminación material de– la síntesis trascendental de la imaginación⁷⁶. Devenir salvaje del sujeto y de su imaginación que, en su primera crítica, Kant esbozaba del siguiente modo: “sólo porque puedo captar lo múltiple de las mismas en *una* conciencia es que las llamo, a todas éstas, *mis* representaciones, puesto que de lo contrario tendría un yo tan variopinto y diverso como representaciones tengo de las que soy consciente”⁷⁷.

⁷¹ Otra posibilidad, ensayada por Lezra, sería analizar la debilidad del concepto de sujeto moral en Kant. *Ibidem*, pp. 311-314.

⁷² *Ibidem*, p. A354.

⁷³ M. Heidegger, *Gesamtausgabe, Band 3: Kant und das Problem der Metaphysik*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1991, p. 63.

⁷⁴ I. Kant, *op. cit.*, pp. A117-118; M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 79-80.

⁷⁵ J-F. Lyotard, *Misère de la philosophie*, París, Galilée, 2000, p. 72. Para una lectura de la cuestión del afecto en Lyotard, cf. C. Nouvet, “The Inarticulate Affect: Lyotard and Psychoanalytic Testimony”, *Discourse*, Vol. 25, N° 1-2, 2003, pp. 231-247.

⁷⁶ Remito al lector, para otra elaboración de este mismo asunto, a G. Didi-Huberman, *Devant l’image*, París, Minuit, 1990, pp. 160-168.

⁷⁷ I. Kant, *op. cit.*, p. B134. Traducción modificada. Mi énfasis en “una”. Al respecto, se consultará el comentario de Peter Fenves en *Late Kant: Towards Another Law of the Earth*, Nueva York, Routledge, 2003, pp. 89-91. Destaco, de aquellas páginas, el siguiente pasaje: “este yo, que no puede ser uno, sólo existe como una pluralidad constitutivamente inconsistente”, *Ibidem*, p. 90. Estimo que el término de Kant que he vertido por “variopinto”, que Caimi traduce por “abigarrado” y que también puede pasar al castellano como “multicolor”, a saber, *vielfärbiges*, no está lejos del *poikilon* platónico, particularmente en lo que atañe a la caracterización del régimen democrático en *República*, trad. Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1988, p. 557c. Sobre este asunto, resultan fundamentales las líneas que Derrida le consagra en *Voyous. Deux essais sur la raison*, París, Galilée, 2003, pp. 48-49; como también el análisis más amplio que ofrece G. Bennington en *Scatter 2: Politics in Deconstruction*, Nueva York, Fordham University Press, 2021, pp. 147-181.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 271-273.

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 251-252.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 73.

Bibliografía

- Arnauld, A., y Nicole, P., *La logique ou l'art de penser*, París, Gallimard, 1992.
- Balibar, É., “La metamorfosis de la pulsión de muerte”, en J. Lezra, *Materialismo salvaje. La ética del terror y la república moderna*, trad. Luis S. Villacañas de Castro, Biblioteca Nueva, 2012, pp. 11-23.
- Bennington, G., *Scatter 2: Politics in Deconstruction*, Nueva York, Fordham University Press, 2021.
- Blanchot, M., *L'écriture du désastre*, París, Gallimard, 1980.
- Chartier, R., “Pouvoirs et limites de la représentation: Sur l'œuvre de Louis Marin”, en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 49, 2, 1994, pp. 407-418.
- Derrida, J., *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, París, Flammarion, 1980.
- , *États d'âme de la psychanalyse. L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*, París, Galilée, 2000.
- , *Voyous. Deux essais sur la raison*, París, Galilée, 2003.
- , *Séminaire La bête et le souverain, Volume 1 (2001-2002)*, París, Galilée, 2008.
- , “Au-delà du principe du pouvoir”, *Rue Descartes*, 82, 3, 2014, pp. 4-13.
- , *La vie la mort. Séminaire (1975-1976)*, París, Seuil, 2019.
- Didi-Huberman, G., *Devant l'image*, París, Minuit, 1990.
- Dillon, M., *Deconstructing International Politics*, Londres & Nueva York, Routledge, 2013.
- Fenves, P., *Late Kant: Towards Another Law of the Earth*, Londres & Nueva York, Routledge, 2003.
- Freud, S., *Gesammelte Werke, Band 10*, Londres, Imago, 1991.
- Heidegger, M., *Gesamtausgabe, Band 3: Kant und das Problem der Metaphysik*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1991.
- Hamacher, W., *Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1998.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2009.
- Kantorowicz, E. H., *Selected Studies*, Locust Valley, Nueva York, J. J. Augustin Publisher, 1965.
- , *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1997.
- Kleist, H., *Sämtliche Werke und Briefe, Band 2*, H. Sembdner (ed.), Múnich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1987.
- Lezra, J., *Materialismo salvaje. La ética del terror y la república moderna*, trad. Javier Rodríguez Fernández, Biblioteca Nueva, 2012.
- , “El caso del soberano en el inconsciente: la escena primaria de la teología política”, en *Res Publica*, 17, 1, 2014, pp. 151-179. DOI: 10.5209/rev_RPUB.2014.v17.n1.45561
- , *República salvaje. De la naturaleza de las cosas*, Santiago, Ediciones Macul, 2019.
- Laplanche, J., y Pontalis, J-B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, París, Quadrige/PUF, 1967.
- Lévesque, C., y Major, R., “Politique et psychanalyse” *Spirale*, 226, N° Mayo-Junio, 2009, pp. 18-24.
- Liotard, J-F., *Misère de la philosophie*, París, Galilée, 2000.
- Marder, E., *The Mother in The Age of Mechanical Reproduction. Psychoanalysis, Photography, Deconstruction*, Nueva York, Fordham University Press, 2012.
- , “Beyond the Reality Principle Like You Wouldn't Believe: Reflections on the US Election”, *boundary 2*, 2020, http://www.boundary2.org/2020/12/elissa-marder-beyond-the-reality-principle-like-you-wouldnt-believe-reflections-on-the-us-election-december-3-2020/?fbclid=IwAR2_hr4_llaztClfvGd0nidhWDq24fveRtkNOzi-hxk5ahB-sG25FnyZLTM. Consultado el 30/01/2021.
- Marin, L., *Le portrait du roi*, París, Minuit, 1981.
- , *La parole mangée et autres essais théologico-politiques*, París, Méridiens/Klincksieck, 1986.
- , *De la représentation*, París, EHESS/Seuil/Gallimard, 1994.
- , *Pascal et Port-Royal*, París, PUF, 1997.
- Nouvet, C., “The Inarticulate Affect: Lyotard and Psychoanalytic Testimony”, *Discourse*, 25,1-2, 2003, pp. 231-247.
- , *Enfances Narcisse*, París, Galilée, 2009.
- Ovidio, *Metamorfosis, Libros I-V*, trad. J. C. Fernández Corte y J. Cantó Llorca, Madrid, Gredos, 2008.
- Oyarzún, P., “Suceso y teleología. Un indicio sobre la «lectura» de Kant en Kleist”, *Ideas y Valores*, 66, 163, 2017, pp. 299-309. DOI: 10.15446/ideasyvalores.v66n163.61802
- Pettit, P., *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Nueva York, Oxford University Press, 1997.
- Platón, *Diálogos IV: República*, trad. Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1988.
- Pocock, J., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1975.
- Senatore, M., “Drive to Drive: The Deconstruction of the Freudian Trieb”, en *Derrida Today*, 12, 1, 2019, pp. 59-79. DOI: 10.3366/drt.2019.0197
- Thomas-Fogiel, I., *Le concept et le lieu: figures de la relation entre art et philosophie*, París, Cerf, 2008.
- Vatter, M., *Between Form and Event. Machiavelli's Theory of Political Freedom*, Dordrecht, Kluwer, 2000.