

Para una fenomenología de lo político

Marc Richir

Traducido por Fernando Comella
William Columbus University, Wichita

I. ENCARNACIÓN COMUNITARIA Y POLÍTICA

Como¹ bien sabemos hoy, sobre todo a raíz del admirable libro de E. Kantorowicz sobre “los dos cuerpos del rey”², la institución socio-política que dominó nuestra Historia, desde los inicios de la Edad Media hasta la Revolución Francesa, fue la institución teológico-política de una realeza codificada simbólicamente en los términos del cristianismo. No se trata de que la institución teológico-política del Poder y de la Sociedad esté intrínsecamente vinculada al cristianismo – es anterior a éste –, sino de que su recuperación y su reelaboración desde el cristianismo es algo propio del Occidente medieval, algo que nos ha resultado familiar, a nosotros los Europeos, a títulos diversos, de mayor o menor calado, durante un largo periodo histórico. En lo que sigue, no vamos a emprender una nueva exposición y una discusión de este asunto, sino a tratar de explicar su meollo, inspirándonos en el muy hermoso estudio de C. Lefort “¿Permanencia de lo teológico-político?”³.

Es en su discusión de la obra de Michelet donde C. Lefort accede, a nuestro entender, a las formulaciones más densas, pero también más claras, de lo teológico-político cristiano, cuyo misterio estriba, como bien se sabe, en la “encarnación monárquica”: “más allá de la representación consciente de un rey de derecho divino, que restituye en su poder algo de la presencia de Cristo, y en virtud de eso mismo hace aparecer la justicia en su persona, la representación inconsciente de una sociedad que se encarna en el rey, que no sólo se ordena en sus instituciones con arreglo a un principio carnal, sino de una sociedad cuyos miembros son captados por la imagen de un cuerpo, de tal modo que proyectan sobre ella su propia unión, que sus afectos precipitan en una identificación amorosa con ese cuerpo” (PTP, 285). El misterio estriba en que “es en cuanto cuerpo sexuado, cuerpo que engendra, cuerpo que se enamora, cuerpo falible, que [el rey] efectúa una mediación inconsciente entre lo divino y lo humano, una mediación que el cuerpo de Cristo, aunque humano, visible y falible a la par que divino, sería incapaz de garantizar, puesto que indica la presencia de Dios en el hombre sin llegar a completar el movimiento inverso, que hace visible al hombre, y a su carne sensible en Dios” (PTP, 287). O también: “Es la imagen del cuerpo natural, es la imagen del Dios de carne, de su matrimonio, de su paternidad, de sus amoríos, de sus fiestas, de sus diversiones, de sus festines, pero también de sus flaquezas, incluso de sus crueldades: son en suma todos los signos de su humanidad los que pueblan su imaginación [scil. de los súbditos], los que les garantizan una conjunción del pueblo y el rey. Indisociable de la unión mística del rey con el reino, se sella una unión carnal entre el gran individuo y la masa de

¹ NdT : Traducimos aquí las dos últimas partes del artículo *Phénoménologie et Politique*, publicado en *Les Cahiers de Philosophie*, n°18, « Les Choses politiques », Lille, 1994, pp.9-39..

² E. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, Alianza, Madrid, 1985.

³ Publicado en C. Lefort, *Essais sur la Politique*, Seuil, col. « Esprit », París, 1986, pp. 251-300. Citaremos, en nuestro texto, mediante las siglas PTP, seguidas del número de página.

sus siervos, de los más cercanos a los más recónditos. Según la teología y los juristas, el rey inmortal posee, junto al don de la ubicuidad, ese otro don de una clarividencia absoluta; pero, simultáneamente, al tiempo que se sustrae a los ojos de sus súbditos, tiene el don de atraer todas las miradas, de concentrar sobre sí la visibilidad absoluta del ser-hombre: como punto de mira único, abole la diferencia de los puntos de vista y hace que todos se confundan en el Uno” (PTP, 288). De este modo, como lo mostrara admirablemente Michelet, el encarcelamiento de Luis XVI en *le Temple* y su posterior ejecución hicieron más por la realeza que lo que en su contra hizo la exposición pública, durante su proceso, de las sucesivas conspiraciones que había tramado contra la Revolución: se trata, en sus propios términos, de “la pasión de Luis XVI”, por la cual la extinción de su cuerpo empírico hizo resurgir “su cuerpo eterno”.

En ese sistema, que es una verdadera institución simbólica de lo socio-político, todo deriva del hecho que se articula en torno a una suerte de clave simbólica de la encarnación. El “cuerpo social”, expresión que utilizamos a menudo sin mayores miramientos, sólo puede sostenerse, según el vínculo humano que no es tan sólo el de la competencia y la hostilidad, sino también el de la amistad, si la figura encarnada de lo social en el rey mantiene por su parte, en su encarnación, una relación de sabiduría y de amistad para con el pueblo. El hombre, en cierto modo, sólo puede ser amigo del hombre si el rey es amigo de los hombres. Y esto porque, al invertir la figura de la encarnación en Cristo, sólo él puede guiar a los hombres hacia su encarnación, a su “visibilidad” o su “sensibilidad” en Dios, por retomar la expresión de C. Lefort. Esta inversión extremadamente sutil es lo que constituye el meollo del vínculo teológico-político de la sociedad, así como de su inevitable perversión en el despotismo. Es como si, mientras que el cuerpo de Cristo se retiró del Sepulcro vacío, planteó para siempre el problema de la encarnación como el problema de la ausencia al interior de la carne – problema simbólicamente recodificado por la eucaristía y la “presencia real”, necesariamente mediada por el sacerdote –, la institución real ofreciera al pueblo la clave de una “nueva ascensión”, más que la de una encarnación vicaria, como si significara la “gracia” de la encarnación que conduciría de nuevo desde cuerpo empírico, humano, falible, hacia la carne de la comunidad misma, que excede a tal o cual rey, pero cuya permanencia queda simbólicamente garantizada por la continuidad dinástica del linaje o del reino.

Toda la dificultad de este sistema deriva de que esa inversión sólo podría funcionar “de lleno” si fuera “total”, esto es, si a imagen de Cristo, cuya realeza y cuyo poder son nulos – el enigma de Cristo radica en que es “la víctima absoluta” –, el poder real fuera simétricamente nulo: si el rey no fuera por tanto sino la potencia sin poder de la encarnación social – lo que trasparece en la imagen de su bondad, de su sabiduría y de su justicia – y no, como ha de serlo en los hechos, poder coercitivo y despótico que transforma la potencia de encarnación en poder de *incorporación*. Que el rey sea a un tiempo cabeza de un cuerpo social a su vez dividido en miembros – “corporaciones” en el sentido de aquello que hace cuerpo –, significa que el misterio de su encarnación, y de la encarnación de lo social, se recodifica de inmediato como incorporación, e incluso, como muestra el ejemplo de la realeza inglesa, magníficamente analizado por Kantorowicz, como *doble incorporación*, según la teoría de sus dos cuerpos: su cuerpo empírico, eventualmente con el territorio reservado del “patrimonio real”, y el cuerpo político, representado por el Parlamento. Nada más extraño al enigma de la encarnación, de hecho, que esta teoría ya muy

pragmática de los “dos cuerpos”, por mucho que sea la encarnación lo que, soterradamente, los mantiene unidos. Nada obsta tampoco, ni mucho menos, a la afirmación despótica de la cabeza sobre los cuerpos, ni a la deriva despótica que, mediante la separación de los cuerpos, puede conducir al delirio del Poder y a una suerte de “esquizofrenia” social. En estas circunstancias se vio, durante la primera Revolución Inglesa, como bien recuerda Kantorowicz, al cuerpo social reunido en su Parlamento condenar a muerte a un rey que, justamente, amenazaba con dislocarlo. Y es que puestos a tomar la figura simbólica de los dos cuerpos, el rey está a su vez dividido, y esta división significa su desencarnación y la disolución del vínculo humano en la guerra civil de todos contra todos – concepto del que bien se conoce la importancia fundacional en la obra de Hobbes, que propone, ya al abrigo del fragor del acontecimiento, la primera teoría moderna del despotismo.

La institución simbólica de lo teológico-político es pues, más bien, como una suerte de “formación de compromiso” entre una potencia simbólica de encarnación sin poder coercitivo – salvo el de administrar “sabiamente” el reino – y un poder de coerción efectiva en el que su “buena” voluntad corre el riesgo de aparecer muy rápido como arbitraria –en función de las circunstancias y del carácter del personaje real. Las justificaciones jurídicas y filosóficas de la institución distan siempre mucho de su ejercicio real o su funcionamiento efectivo: de hecho, no hay que perder de vista que la institución teológico-política se elaboró históricamente sólo con vistas a liberar a la realeza de la tutela eclesiástica. En este sentido, es un compromiso entre el fantasma teocrático romano y la imposibilidad, en el medievo, de una realeza completamente laica.

Esta breve discusión⁴ nos permite ya comprender la hondura de la diferencia que se debe introducir entre encarnación comunitaria e (in)corporación sociopolítica, y hasta qué punto, a lo largo de los siglos, el sistema teológico-político ejerció admirablemente una suerte de sortilegio, engañoso en la medida en que todas las iniciativas del poder podían revestir la potencia sin poder de la encarnación. Al tiempo que el rey captaba a la sociedad como la única potencia capaz de encarnarla, de hacerla vivir de una misma carne, de guiar a la humanidad hacia sí misma en la comunidad pacificada y pacífica, se valía de esa potencia oculta, secreta – que “la pasión de Luis XVI” sacará a la luz durante la Revolución – para imponer a sus súbditos los decretos no forzosamente sabios de su voluntad: como si la primera implicara la sabiduría, cuando la encarnación, insistimos, no ofrece guía alguna a la voluntad. La voluntad implica en efecto una necesaria separación del pensamiento en su proyecto, en su desencarnación, y la necesaria servidumbre del cuerpo con respecto a ella. Se trata de otra figura de la aporía de los dos cuerpos, que se reproduce en la cabeza en cuanto cabeza visible de carne y hueso y al tiempo sede del pensamiento y de la voluntad. La trascendencia divina del misterio de la encarnación de Cristo se convierte simplemente en la trascendencia de la inmaterialidad del pensamiento con respecto a la materialidad del cuerpo, y de los cuerpos.

Fue este “sortilegio”, es bien sabido, lo que se quebró con la Revolución. Y conviene destacar que si “la pasión de Luis XVI”, como muestra Michelet, dio nuevos bríos a la realeza, fue precisamente como una realeza sin poder, como la “gloria” por fin alcanzada de una realeza de registro similar a la “gloria” de Cristo. Reacción hartó

⁴ Para mayor sistematicidad, referirse a mi *Du sublime en Politique*, Payot, col. “Critique de la Politique”, Paris, 1991.

ambigua del pueblo en aquella circunstancia, que sólo la paranoia de los Jacobinos podía atribuir a un auténtico monarquismo. Rostro muy extraño de una sociedad que tiende a “reencarnarse”, en el momento mismo en que se desvanece la figura de su antigua incorporación: lo que conmueve a las clases populares de París es precisamente, como bien apunta C. Lefort, la precariedad y la debilidad del rey. Tras esta emoción no se esconde, o al menos eso pensamos, veleidad ni deseo secreto alguno de un retorno del rey a su poder. O si acaso, sería para coronarlo, como en las jornadas del 20 de junio de 1792, con el gorro frigio: “ecuación simbólica” de aquello que, tal vez, oscuramente, buscara la Revolución - tan fuerte era aún el vínculo que unía a la sociedad con su rey – pero que no había de encontrar nunca, y que no podía encontrar, tal y como subraya Quinet, en su obra magistral sobre la Revolución⁵, haciendo gala de un maquiavelismo muy perspicaz.

¿Qué resulta de esta ruptura? En cierto sentido, como insiste C. Lefort, la desincorporación de la sociedad, esto es, a la par la del poder, el derecho, el pensamiento, etc. (cf. PTP, 299), y la necesidad de “devolverle un cuerpo a la sociedad” (PTP, 275), mediante el resurgir de “la referencia a un cuerpo ausente, símbolo de una duración inapropiable, incontrolable, irreductible” (PTP, 276). Se abriría así, siguiendo aún a C. Lefort, el espacio o el campo de la democracia como aquel espacio que ha de ser ocupado por un lugar que no puede aparecer como lugar del poder sino apareciendo al tiempo como un “lugar vacío”, puesto que la sociedad no tiene “determinación positiva, no es representable mediante la figura de una comunidad” (PTP, 266). ¿Quiere esto acaso decir que junto con la desincorporación se ha llevado a cabo, en el mismo movimiento, la desencarnación? ¿Que todo, tal y como parece, ciertamente, a primera vista, habría de esfumarse en el vacío? Las cosas no pueden ser tan simples, y debemos, por ello, ser muy cuidadosos en este punto.

La caída del despotismo y de su poder no implica, en efecto, la pura y llana desaparición de la potencia sin poder de la encarnación, sino su desvinculación, sin vuelta atrás, respecto de la figura del déspota. Ahora bien, esta potencia, recodificada por los juristas como fuente de la soberanía, se convirtió, como bien lo notara Michelet, en esa otra potencia anónima, no positiva, indeterminada, y en esa misma medida inquietante y gigantesca, del “pueblo”. No se manifiesta tan sólo con motivo de la muerte de Luis XVI: lo hace también durante las fiestas de la Federación, en las jornadas revolucionarias, en los grandes impulsos que salvaron a la Revolución amenazada desde el interior y el exterior. El pueblo, inasible puesto que jamás actualmente presente, y radicalmente distinto, por su no-positividad, de la muchedumbre o del populacho, se ha convertido en rey, potencia de encarnación, sin otro poder que aquel que le usurparan, primero, los hombres de las asambleas y, más tarde, los hombres de clubes y facciones, cual más, cual menos hábil a la hora de ejercer la manipulación. Porque es justamente esa potencia de encarnación la que se transforma, con las Asambleas, los Clubes o las facciones, en poderes de incorporación, poderes, cierto es, fundamentalmente inestables, puesto que el lugar del poder, en cuanto lugar *simbólico* de reunión y de unificación de lo social, se ha vuelto un lugar *simbólicamente vacío*. Pero que esté vacío desde el punto de vista simbólico, puesto que en él no puede ya verse ningún “significante”, ni siquiera de forma ambigua, no significa sin embargo que esté absolutamente vacío: lo que puede hallarse ahí es el pueblo como comunidad encarnada, pacificada y pacífica, ligada por la amistad, pero también como comunidad invisible, no positiva, no

⁵ E. Quinet, *La Révolution*, Belin, col. « Littérature et Politique », Paris, 1987.

actualmente presente, es decir como comunidad sin lugar reseñable, *utópica* o *atópica*, en cuanto horizonte de *sentido* para toda sociabilidad, para toda vida en sociedad, radicalmente al margen de sus formas positivas o instituidas, muy a menudo demasiado visibles por ser insoportables, portadoras de muerte en cuanto portadoras, justamente, de desencarnación. Es también por ello que los poderes de incorporación desencarnante aparecen, en cierto modo, mucho más diversos y peligrosos que en las sociedades de Antiguo Régimen: grupos ocultos de presión, iglesias, partidos, sindicatos, agrupaciones corporativistas, religiosas o asociativas de toda índole, más o menos declarados u ocultos, cuya enumeración sería infinita; y son sus inextricables solapamientos los que dan a menudo al debate público ese aire de inmensa cacofonía, de vorágine efectivamente interminable e ingobernable. Si tan sólo hubiera eso, lo social no sería en efecto más que un agregado de intereses más o menos convergentes o divergentes, en el que resultaría imposible, como suele decirse, “satisfacer a todo el mundo” sin “menoscar a nadie”. Por eso, hoy día, es en lo que aún convenimos en llamar “democracia” donde proliferan como nunca las incorporaciones identificantes y determinantes, y donde la cuestión de la encarnación comunitaria se vuelve por ello tanto más crucial.

Ahora bien, ocurre, y es éste el hecho que deseamos pensar positivamente, que es en el campo de la disolución del vínculo teológico-político, campo abierto por la Revolución, de donde puede desprenderse, con semejante novedad, y con los aciertos y desaciertos propios de todo devenir histórico, la posibilidad de una fenomenología de la comunidad encarnada – tal y como la buscara Husserl – y tal vez, más indirectamente, por su concepto nuevo de *epojé*, la posibilidad misma de la fenomenología. Y ocurre, como contrapartida, que es en el mismo campo, es decir con el horizonte de la Revolución como horizonte de sentido que sigue precediéndonos – a condición de liberar a la Revolución de sus espectros jacobinos, estalinistas o fascistas –, donde la fenomenología puede aún ofrecernos una manera inestimable de abordar o de reflexionar lo político. Lo político, y no la política factual, positiva, sometida al acontecimiento, puesto que anda en juego justamente esa cuestión fundamental de la condición humana que es la cuestión de la *encarnación*. El rodeo que acabamos de dar nos muestra que esta cuestión ha tenido, y ha de tener aún, en cierto sentido, una dimensión a la vez religiosa y política. Queda por indicar el modo en que la interrogación fenomenológica podría ser capaz de renovar esta cuestión, de volver a darle sentido de otro modo. La desvinculación de la encarnación y la incorporación debe permitirnos, en cualquier caso, junto con la comprensión implícita de nuestras raíces históricas, plantear el problema de un modo más general, y por tanto ampararnos de forma diferente de la cuestión política como cuestión de la *institución simbólica* de lo social.

II. LO FENOMENOLÓGICO Y LO SIMBÓLICO.

Al vacío simbólico del lugar del poder en la democracia corresponde pues el “lleno” fenomenológico de la comunidad encarnada. Pero ese “lleno” nada tiene de parusía, no es el horizonte de una presencia plena y final, la comunidad encarnada no es en modo alguno una asamblea que se reuniría en algún lugar, ni aun siquiera idealmente, en la instantaneidad de las miradas. No es, por hablar como Hegel, una substancia llamada a

transformarse en sujeto en el curso de la Historia. Ese “lleno” no es sino el de una “cohesión sin concepto”, la de los fenómenos-de-mundo, no-positivos, que escapan, en su parte principal, a la donación, y correlativamente a la determinación. A este respecto, el “lleno” de una comunidad parúsica no es más que la ilusión trascendental de sus fenómenos, el concepto vacío de un “pueblo” unido a sí mismo, cuyo fantasma encontramos en las ideologías totalitarias. A la indeterminación democrática del lugar del poder corresponde entonces la *indeterminidad originaria* del pueblo encarnado y, por ello mismo, soberano. Tomar la palabra en su nombre no es tan sólo un acto de demagogia, sino que implica, por añadidura, usurpar aquello que, en cuanto potencia sin poder de la encarnación, resulta fundamentalmente extraño o salvaje con respecto a la positividad de las instituciones sociales. O aun, es impedir la encarnación de la comunidad utópica o atópica intentando, según la expresión de C. Lefort, darle cuerpo, incorporarla bajo la figura de un “egócrata” que, a un mismo tiempo, debe parecer unirse en un único cuerpo con ese cuerpo, y que no puede parecerlo sino quebrando o aniquilando en su raíz toda indeterminación que aparezca como división del cuerpo, o incluso como tentativa de secesión – lo que, en ese mismo movimiento, multiplica estas indeterminaciones *ad infinitum*, y conduce ese “cuerpo” totalitario a devorarse a sí mismo. El totalitarismo es a la democracia, en cierto modo, lo que la arbitrariedad despótica es al despotismo “sabio” o “ilustrado” del rey “encarnado”.

Todo se desarrolla pues, en el terreno político post-revolucionario, según el eclipse recíproco entre el lugar vacío del poder y el lugar sin lugar, utópico/atópico, de la comunidad encarnada, que, ahora lo comprendemos, no es *apolítica salvo en su apariencia*. O más bien, todo se desarrolla según la manera misma en que se desarrolla este eclipse: el eclipse de la comunidad o del pueblo encarnado por el vacío del poder condujo, primero, al Terror jacobino y al espectro de la dictadura robespierrista, y después, según una filiación por lo demás reivindicada, a las diversas versiones del totalitarismo – en las que el poder ilegítimo, por lo vacío de su lugar, sólo puede, por así decir, estar seguro de sí mismo persiguiendo su legitimidad evanescente *ad infinitum*, en el activismo de lo que H. Arendt designara muy acertadamente como “el movimiento por el movimiento”; correlativamente, el eclipse del lugar vacío del poder por parte del pueblo encarnado corresponde a lo que históricamente puede identificarse como el “momento revolucionario” en el que, por estar de algún modo en su punto álgido o en su paroxismo, la potencia de encarnación parece *sin poder*: como si, en ese momento, se pudiera prescindir de todo poder, lo que da, es cierto, la impresión de una formidable emancipación, de una autonomía de lo social sin precedentes (pero también sin mañana), por así decir al margen del tiempo codificado de la Sociedad y de la Historia – lo que Michelet, a la par que Quinet, notó con sumo acierto. Lo que hay que comprender, es que el primer eclipse conduce a la *monstruosidad*, a lo *inmundo* y a la barbarie, en el sentido que suele dársele a esta palabra, asociándola más o menos claramente a la ferocidad, mientras que el segundo conduce a lo *sublime*, al *mundo* y al salvajismo, en el sentido que puede dársele al asociarlo con la inocencia. Nada hay pues más falso, para una fenomenología de lo político, que confundir monstruo e inmundo con sublime y mundo, barbarie de un cuerpo social que se devora a sí mismo anárquicamente con salvajismo de un pueblo inocente que sólo parece aterrador a los fanáticos de la determinación y la determinación.

Se habrá comprendido que, en la historia concreta, el eclipse recíproco del polo fenomenológico del pueblo encarnado y del polo simbólico del lugar vacío del poder nunca es completo: porque nunca, por así decir, llega a fijarse más allá de un “momento”, más o menos prolongado e inestable. El eclipse es siempre parcial, y es eso mismo lo que crea la *vida* en sociedad, porque lo que tiene lugar no es otra cosa que el *encuentro*, que nos constituye, de la dimensión fenomenológica y de la dimensión simbólica. Pero ese encuentro no tiene por qué realizarse necesariamente, aun cuando sea él quien da “vida” a los sistemas simbólicos y a las posibilidades siempre abiertas de su reelaboración: puede también, en una suerte de desgracia originaria, malograrse en lo que llamamos, inspirándonos de La Boétie, el “*desencuentro simbólico*”. Los dos polos que acabamos de evocar se convierten entonces en los del encuentro y el desencuentro, y si, a veces, cuando no siempre, el encuentro parece paralizado durante siglos en el desencuentro, es que en éste último sigue en juego, en algún lugar, la dimensión del encuentro – como lo hemos podido ver en el caso de la institución teológico-política, donde, con notable permanencia, el rey como potencia de encarnación sin poder resiste durante siglos los ataques, procedentes del sistema mismo, de la arbitrariedad despótica y desencarnante. Paralelamente, el totalitarismo sólo ha podido perpetuarse, a veces durante varias décadas, en la medida en que, sin desarrollarse necesariamente hasta la ferocidad agonística – como en el estalinismo y el nazismo, acontecimientos de catástrofe absoluta para la humanidad, pero efímeros en el tiempo –, ha podido aparecer a los ojos de los hombres, y aun hasta el absurdo, como la única forma pensable de la vida en sociedad, puesto que la comunidad encarnada queda reservada a los “ángeles”, esto es a la religión o a la metafísica.

¿Cómo se articulan pues encuentro y desencuentro? Para comprenderlo, debemos contentarnos aquí con esbozar lo que entendemos por “sublime fenomenológico”, que llamamos así porque nos inspiramos del momento kantiano de lo sublime en la tercera *Crítica*⁶. Del encuentro hemos dicho ya que acontece en el eclipse del lugar vacío del poder, cuando aparece el pueblo en cuanto potencia de encarnación sin poder, y decimos ahora de él que es sublime. ¿Qué ha de entenderse con eso? Que, justamente, así como los fenómenos sublimes que propone Kant (cielo estrellado, océano desencadenado, caos montañoso, erupción volcánica, etc.), la comunidad encarnada, cuando en los momentos revolucionarios se fenomenaliza en pueblo, lo hace del mismo modo pánico, oceánico, cósmico – todo temor individual o todo peligro real quedan entonces suspendidos, en una verdadera *epojé* fenomenológica –, no ya como una “sobre-presencia” o una “gran presencia”, sino como un fenómeno infinito, un *apeiron* fenomenológico, que desborda toda presencia pues desborda todo lenguaje. Como bien comprendiera Kant, se produce entonces una extraña reflexión, una reflexión “estética”, esto es fenomenológica, sin concepto dado de antemano, de aquello que, en el *apeiron* fenomenológico, desborda toda idea o todo concepto, sin que, por lo demás, se encuentre siempre ya ahí: el *ipse* humano en la *radical singularidad* de su enigma, con el que él mismo no puede entrar en relación (tal es el lugar del encuentro fenomenológico de lo simbólico) sino en la medida en que se reflexiona, también sin concepto, en el enigma en general – el enigma desnudo – de aquello que parece sostenerlo desde los bordes sin embargo in-finitos del mundo y desde una profundidad más profunda que sus entrañas. El *ipse* no se encarna como *ipse* humano, a haces con los fenómenos infinitos en su no-donación, es decir con sus horizontes de ausencia in-finitos, más que reflexionándose como humano en el enigma de la humanidad

⁶ Cf. mi *Phénoménologie et Institution symbolique*, Jérôme Million, coll. « Krisis », Grenoble, 1988, así como *Du sublime en Politique*, *op.cit.*

como el *instituyente simbólico* que lo sustenta *sin determinarlo*. Con esto, en efecto, no sé mejor quién soy, pero sé, como poco, que la pregunta “¿quién soy?” y “¿quiénes somos?” es una pregunta a la que no puedo renunciar – una pregunta a la que no podemos renunciar – sin abandonar, *ipso facto*, mi humanidad – nuestra humanidad. En efecto, vuelto un enigma para mí mismo, me convierto en enigma para los otros, y otro tanto ocurre con ellos respecto de ellos mismos, de los otros e igualmente de mí. Hay, pese a las apariencias, un “sentido común estético”, tanto en lo sublime como en lo bello. La potencia de encarnación sin poder es pues la del instituyente simbólico, es “el” pueblo en cuanto que parece divino o que aparece como *Uno*, no ya trabado consigo mismo como en una masa indiferenciada, sino al contrario infinitamente dividido en sí mismo como en sus horizontes de ausencia, en la multiplicidad infinita, cósmica, oceánica, de sus manifestaciones, en exceso efímeras e inestables para poder ser recodificadas en los signos o “significantes” de la institución simbólica. El problema fenomenológico de lo sublime radica en que entre el instituyente simbólico y aquello que parece ya desde siempre instituido hay, como bien notara el genio kantiano, un *abismo infranqueable*. El instituyente simbólico lo es todo en su potencia – hace de nosotros, los bípedos, humanos – pero *no es nada en su poder*: no causa ni acciona nada, nada tiene de un demiurgo, porque es simplemente, por así decir, la distancia o el hueco *interno* a toda institución simbólica, aquello que ofrece una perspectiva con respecto a ella, y que por ello se abre, como horizonte simbólico de ausencia, como aquello sobre lo cual pueden apoyarse los hombres para reelaborar la institución simbólica desde la indeterminación no-dada de los fenómenos. Tampoco habría que tomar entonces al instituyente simbólico por un fenómeno, lo cual sería de entrada un error, pues es al contrario aquello que me sostiene, y nos sostiene, desde su ausencia radical a los fenómenos, como frágiles esquifes a flote, *pese a todo*, en el océano de los fenómenos.

“Pese a todo”, porque lo aterrador en el encuentro sublime, y más allá de la *epojé* de todo miedo y todo peligro reales, es que, sumidos en el “caos” del *apeiron* fenomenológico, perdemos toda marca de *identificación* simbólica: perdemos nuestra identidad, es decir que *morimos* para nuestra identidad, *atravesamos la muerte* como muerte de la identidad simbólica, para resurgir como ipseidad radicalmente singular pero encarnada – algo hay en eso, que aquí no podemos tratar de forma pormenorizada, de una pasión trágica de la encarnación en lo sublime fenomenológico, con la salvedad de que nos encontramos libres: *libres* para lo que Kant llamaba nuestro “destino suprasensible”, *pero sin poder*, en el sentido de un poder despótico por ello legitimado sobre los otros o sobre los acontecimientos. Esa ipseidad misma no es *ipso facto* “inmortal” en lo que sería su “encarnación” en un “cuerpo glorioso”, pero es ella quien descubre el enigma de su muerte, o más bien de *su* mortalidad, como el de *una* imposibilidad que se desprende de *su* posibilidad – al contrario de lo que ocurre en Hegel y en Heidegger, para quienes es la imposibilidad de *mi* muerte lo que se convierte, casi por arte de magia, en la posibilidad existencial-ontológica de vivir. Lo sublime es así el encuentro *fenomenológico* con el instituyente simbólico en la medida en que es al tiempo la prueba fenomenológica de la muerte simbólica, la prueba de la imposibilidad de mi muerte en cuanto ser encarnado, radicalmente singular, y, en el seno de ésta, a la vez, la prueba de un enigma, o más bien *del* enigma de lo que me sostiene, me instituye simbólicamente, sin determinarme en lo más mínimo, esto es, sin identificarme en lo más mínimo mediante uno o varios códigos simbólicos.

El fracaso, o mejor dicho el cortocircuito de esta prueba o de este encuentro fenomenológico es lo que llamamos desencuentro simbólico. Éste no procede, como suele pensarse, de un arredrarse o de un miedo frente a la muerte, sino de una retirada *frente a lo sublime* o frente al encuentro mismo, motivada por la confusión de la muerte simbólica con la muerte del ipse – por la confusión pues, en palabras de P. Ricoeur, entre mismidad e ipseidad⁷ –, así como, en el mismo movimiento, por el rechazo, o incluso el verdadero odio a considerar que aquello que me sostiene y nos sostiene en nuestra humanidad pueda proceder de algo que, aun sin ser positivo, pueda *superarme y superarnos absolutamente* – por rechazo pues, o por odio, de toda trascendencia, en lo que constituye una confusión tan originaria como la primera, entre la trascendencia radical del instituyente simbólico y la falsa trascendencia (falsa por presentar un rostro positivo) de un supuesto Déspota absoluto del universo: como si, contra ese supuesto Déspota, convertido de hecho en indestructible, no nos quedara otra solución que recibir nuestro propio ser, nuestra propia identidad, exclusivamente del propio sí-mismo (identificado e identificable). El desencuentro se efectúa entonces por una suerte de “crispación” del orden simbólico sobre sí mismo.

El verdadero enigma antropológico, o al menos una de sus formas más expresivas, reveladas por el psicoanálisis, radica en que esta “crispación” se ejecuta, en primer lugar y casi siempre, a ciegas y mediante una reorganización simbólica inconsciente de la experiencia. El rechazo de lo sublime es en efecto, en el fondo, un *rechazo de la finitud*, y por ello mismo, ciertamente, por paradójico que parezca, un cierto acceso a la *inmortalidad simbólica*. Este proceso, que articula la inmutabilidad aparente del “significante” con la *servidumbre voluntaria*, es muy complejo. Con todo, podemos decir que si el instituyente simbólico se identifica simbólicamente, aunque sólo sea como el “significante” de un lugar vacío, parece estar en medida, no sólo de sostenerme en mi enigma (mi ipseidad), sino también de sostenerme, como “significante”, en mi identidad simbólica. Pero como por otro lado, en el eclipse recíproco del que hemos hablado, y que no es nunca total, salvo de forma ilusoria, mi identidad simbólica misma vacila sobre el abismo ilocalizable y sin fondo de mi ipseidad; como, del mismo modo, el instituyente simbólico vacila entre su nombre (Dios o, por ejemplo, el Pueblo) y el abismo de ausencia que me atrae a su seno, mi identidad simbólica *no* puede estar segura de sí *si no es contra* la muerte simbólica, que a su vez aparece como el tributo, la deuda infinita, que el instituyente simbólico me impone a cambio, simplemente, de ser. Situación ésta insoportable, puesto que cualquier otra resulta a su lado preferible, y de la que el “súbdito” no puede zafarse más que a través del paso del abismo sin fondo al fundamento, mediante el servicio sabiamente administrado y retribuido de la deuda, pagadera día a día, al Déspota que, por su “infinita bondad”, ha tenido a bien que yo exista. La servidumbre sólo es voluntaria porque es lo único que parece en condiciones de protegernos de la muerte, que es a su vez una parapeto de protección contra lo sublime. El déspota mismo se encuentra desdoblado en este movimiento: entre el Déspota absoluto, arbitrario, devorando a su pueblo como para incorporárselo, para transformar su carne en cadáver (*corpus*), y el Déspota sabio, benevolente, que mediatiza la deuda infinita – en lo sucesivo adscrita a la figura del Déspota absoluto – en administración, no ya de la deuda, sino de su “servicio”. Simbólicamente, no pagamos jamás sino los “intereses” de un “capital” devorado, y que ya no resulta amenazador porque, mediante ese proceso inconsciente, está ya desde siempre devorado. Y basta con poner Pueblo

⁷ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, col. « L'ordre philosophique », Paris, 1990 (trad. Castellana *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 2010).

(fantasmáticamente incorporado) donde dice Dios o Déspota, pensamos, para obtener, en cierto modo, la matriz trascendental del totalitarismo.

La administración de la deuda simbólica se despliega pues, en el inconsciente simbólico, como una verdadera *economía de la muerte*, en los dos sentidos del término, esto es también en cuanto “automatismo de repetición” en el que vuelve a darse a ciegas el rechazo de la trascendencia, es decir, más allá de la muerte simbólica, el neutralización de lo sublime. El desencuentro es auténticamente desgracia porque, además, la identidad simbólica supuestamente segura de su perennidad gracias a la servidumbre no deja por ello de ser inconsciente y de no ser, por lo tanto, localizable: en cuanto “significante”, sólo soy “significante”, más o menos como decía Lacan, para otro “significante”; el yo, en su ipseidad, se encuentra en vías de desencarnación en el cuerpo inmutable, y por ello glorioso, del “significante”. Dicho de otro modo: el “sistema” de la deuda simbólica “se pone en marcha”, también, a ciegas – se trata de la ceguera terrorista o totalitaria –, y su “administración” se desdobra a su vez en una parte consciente, explícitamente codificada, y una parte inconsciente, ciegamente cifrada. Los intercambios simbólicos son pues en gran medida inconscientes – o al menos en la medida más “significante” –, y están controlados, en realidad, por la autonomización en sí mismo del orden simbólico que muda así en “trasto” o *Gestell* simbólico – en un sentido cuasi- o hiper-heideggeriano. No hay Dios que no parezca el “trasto” de su propia identificación, no hay Déspota que no aparezca artero como el Gran Otro, no hay siquiera otro que no parezca siempre, en esta lógica infernal, destructora del vínculo humano, hacer suyas las artimañas de la dominación. Como notara genialmente La Boétie, el Déspota prolifera en una multitud de pequeños déspotas, que dividen sus “satrapías” en otros tantos fragmentos más o menos dispersos, a la vez del poder y del cuerpo social – algo que funciona muy bien en “democracia”, como bien sabemos, para nuestra desgracia. Siempre la misma tendencia a “dar otra vez cuerpo”, que desencarna, porque pone fuera de control a los sistemas simbólicos de la institución simbólica. El “sistema democrático” no está, más que cualquier otro, libre de esta oscura fatalidad, incluso cuando se ha erradicado –¿pero por cuánto tiempo?– el fantasma totalitario de una incorporación del pueblo encarnado en lo que surge como el horror desnudo de su devoración. La democracia sólo puede subsistir – al igual, como hemos visto, que la institución teológico-política – con el horizonte de sentido de la comunidad encarnada como utópica y atópica. Y quedaría por demostrar, en lo que sería todo un programa para una fenomenología de lo político, que no puede suceder de otro modo para *cualquier* sociedad, aunque haya de ser según modalidades muy diversas de articulación simbólica.

De cuanto precede podemos sacar, al menos provisionalmente, dos órdenes de conclusiones. El primero atañe a las formas históricas de la fenomenología, que sólo implícitamente ha sido fenomenología de lo político. El segundo concierne a los vínculos complejos que puede mantener la fenomenología de la comunidad encarnada utópica y atópica con el enigma de la encarnación tal y como fue planteado en el cristianismo, y al margen, al menos si nos adentramos en las profundidades del “mensaje”, de lo teológico-político clásico que se elaboró a partir de él.

En Husserl encontramos, al menos de manera latente, como la inminencia de un momento sublime, en el hecho que es en las raíces o las fuentes del tiempo donde la ipseidad se individúa, en una encarnación en el mundo

que es a la par una encarnación en comunidad. Husserl está, por un lado, muy cerca de la comunidad atópica o utópica, aunque, por otro lado, ésta es considerada por el proto-tiempo como una pura corriente de antes del tiempo del que se supone debe surgir el presente vivo, y con éste la ipseidad en sus profundidades: la corriente trascendente no-mundana, divina, es a la vez lo que sostiene al *ipse* y lo que amenaza con disolverlo. Es pues como el abismo divino, del que el ipse es ya una “versión” mundana, en “apercepción” y en “monadización”. Como esta fuente misma escapa, por principio, a toda donación, puesto que se supone precisamente que es el origen de esta última, su ausencia como *arché* aguas arriba [en amont] se convierte en *télos* universal de una teleología universal, y la comunidad encarnada, con sus múltiples horizontes de ausencia, se transforma a su vez en comunidad monádica, para la cual la teleología es el regulador que supuestamente proyecta la armonía preestablecida como su horizonte. Esto produce la ilusión de que la comunidad encarnada es *eo ipso* “racional”, y que la crisis de la cultura o de la civilización no procede sino de su olvido, o más bien de su obnubilación por opacidades, sedimentaciones o pasividades que mudan la racionalidad en operatividad técnica *ciega*. El fenomenólogo trascendental no está destinado a convertirse en el “arconte” de lo social sino en la medida en que, al practicar la *epojé* universal de las opacidades, se supone que da inicio a la “monadología trascendental”, que, en cierto modo, vuelve transparente la racionalidad comunitaria del *Lebenswelt* para su encarnación. Un efecto singular de la *epojé* y de la reducción fenomenológica es el de su resonancia intersubjetiva sobre los otros que “apresentan”, en la *Einfühlung*, al fenomenólogo que las practica. Éste, antes que “rey”, es “guía” para la socialidad trascendental encarnada, y en este sentido, es cierto que está destinado a encarnar la potencia de encarnación sin poder – fantasmagóricamente, se entiende, pues habría, por un lado, que poner de nuevo en cuestión la racionalidad o el *logos* mediante una concepción fenomenológica nueva del *logos* encarnado en los fenómenos de lenguaje⁸, y por otro, correlativamente, que dejar de subordinar estos últimos a aquello que en la institución simbólica se ha tomado del lenguaje filosófico, que siempre es, más o menos, institución lógico-eidética, como redescubriera Husserl en las *Investigaciones Lógicas*. En este punto, como en tantos otros, el pensamiento husserliano está entreverado de tensiones irreductibles: hay un hiato infranqueable entre su cuasi-platonismo político y su fenomenología concreta de la intersubjetividad. Es este hiato lo que se refleja en la teleología universal, que no es, en ningún modo, una simple solución de relleno, puesto que, en rigor, no desempeña ningún papel determinante, y porque es infinita, está abierta a un horizonte de sentido, al tiempo fenomenológico y simbólico⁹. Se podrá calibrar mejor, después de esto, en qué seguimos siendo “husserlianos”.

Muy otro es el caso de Heidegger, al menos en *Sein und Zeit*, puesto que la individuación auténtica de la ipseidad del *Dasein* se produce en el ser-para-la-muerte, y porque éste se articula inmediatamente con el estar-en-deuda originario que de inmediato concede un nuevo impulso a la lógica o al sistema de la deuda infinita, luego, en nuestros propios términos, a la servidumbre voluntaria y al desencuentro simbólico. Deuda infinita de cara a la autenticidad, y que no puede “canjearse [se monnayer]”, por así decir, sino en el “destino”, a saber en la

⁸ Cf. mis : *Phénomènes. Temps et êtres*, Jérôme Million, col. « Krisis », Grenoble, 1987 y *Phénoménologie et Institution symbolique*, *op.cit.* Más recientemente : *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et Phénoménologie du Langage*, Jérôme Million, col. « Krisis », Grenoble, 1993.

⁹ Para la apreciación del estatuto de la teleología en Husserl, ver mi *La Crise du Sens et la Phénoménologie*, Jérôme Millon, col. « Krisis », Grenoble, 1990.

temporalización “resuelta” por el instante. Deuda infinita de la facticidad de tal o cual posible, siempre ya arrojado como el horizonte de existencia del *Dasein*, de cara al todo de los posibles ontológicos – del todo del *Dasein* – cuyo estatuto es al cabo, aunque en secreto, onto-teológico. A la onto-teología tachada de *Sein und Zeit* corresponde un teológico-político tachado, en la medida en que la trascendencia divina del todo Otro queda rebajada, aparentemente, a la inmanencia, bajo la forma de la trascendencia de la muerte o de la imposibilidad radical de la existencia o del *Dasein*. Hay en Heidegger un simulacro de sublime – al igual que en Hegel en la Dialéctica del amo y del esclavo – cuando esa imposibilidad se torna en posibilidad, sin que ese mismo tornarse sea el lugar de una prueba o de un encuentro *fenomenológico*¹⁰. Cuando, por lo tanto, por esta intermediación fenomenológica, lo sublime, o el encuentro con el instituyente simbólico, se *confunde* con la muerte simbólica. Aun si la servidumbre voluntaria se articula con mayor claridad en Hegel, puesto que la inminencia de la muerte aparece encarnada en el otro (el amo), se desprende tal vez mejor en toda su pureza en la obra de Heidegger, en la medida en que la deuda infinita se distingue con gran claridad de la deuda simbólica, pagadera, un día tras otro, al Déspota. Y por eso aparece, de modo tanto más ilusorio, como radical y originaria. Y podría añadirse, llevando aún más lejos el desprecio heideggeriano, al menos aparente, por la cotidianeidad inauténtica del “Uno” más gregario que comunitario, que el servicio mismo de la deuda prestado al Déspota sólo es irrisorio e inauténtico porque proviene del rechazo o del ocultamiento del estar-en-deuda originario, rechazo de cara a una potencia anónima y aterradora, no ya de encarnación, sino de incorporación individuante en la nulidad del *Dasein* facticio. Con esto se ve mejor toda la complicidad que puede entretener un ámbito teológico-político tachado con la devoración totalitaria: bastará con trasponer, como lo hiciera Heidegger durante los años treinta sin el menor rigor filosófico, el *Dasein* en el hombre al *Dasein* en el pueblo, para encontrar en él la incorporación fantasmagórica del todo de los posibles históricos, así como la idea de su destino, del que sólo algunos hombres privilegiados (los poetas y los pensadores, siempre a la zaga del Führer) pueden indicarle el camino, por su temporalización propia desde la decisión resuelta del instante y de su repetitividad: camino que es, nunca mejor dicho, “camino real”. Resurgencia ésta muy extraña de un “platonismo” filosófico que, como se ve, es la figura invertida de la que hemos encontrado en Husserl. Por aquí quien reina ya no es la potencia de encarnación sin poder, sino la potencia de incorporación, ebria en cierto modo de su presunta potencia, puesto que se supone que ésta mana del abismo mismo, del solipsismo existencial de la muerte. Heidegger tal vez no aceptó nunca que la aterradora “grandeza” que sentía crecer dentro de sí e impulsarle a pensar tuviera tan pocos ecos en los asuntos humanos. Tal vez le viniera de ahí, al menos en parte, su idea, en otros aspectos tan profunda, de la proximidad esencial del *Gestell* y del *Ereignis* – pero que se vuelve una idea fantasmagórica en cuanto es aprehendida como “figura del destino” de Occidente: al tiempo hiperbólica y apolítica, en el parpadeo inestable de los dos polos, polos que son también la deuda infinita que hay que pagar al Ser (*Seyn*) mismo¹¹, y su “administración” inauténtica por parte del pensamiento “calculador”.

Sea cual sea la fortuna de esta problemática y de estas nuevas propuestas de lectura, se puede al menos vislumbrar la gran complejidad del asunto. Todo pende, como hemos visto, del “proceso” de institución en dos tiempos en y por lo sublime, dos tiempos que el genio kantiano distinguió admirablemente, y cuya rigurosa

¹⁰ Para un desarrollo sistemático, consúltese *Du sublime en politique, op.cit.*

¹¹ Cf. M. Haar, Heidegger et l'essence de l'Homme, Jérôme Million, col. « Krisis », Grenoble, 1990.

distinción ha de enseñarnos a precavernos de todo “sistema” de la deuda y de toda su subyacente pretensión a la originariedad. Tal vez sea en este punto donde sale a nuestro encuentro el “mensaje” cristiano, al menos en su “fórmula” teológico-política, cuya originalidad respecto de la tradición judía quedaría por considerar. En su modo particular de estar simbólicamente codificado – según un cierto “régimen” de pensamiento – por la “puesta en trama” (P. Ricoeur) de la vida de Cristo – cuyas versiones son los Evangelios –, el “mensaje” tal vez sea el de una potencia de encarnación sin poder, cuya falta de poder se demuestra mediante la pasión, pasión infinita puesto que culmina en la ejecución del poder a manos de la institución teológico-política entonces vigente, y cuya encarnación se demuestra mediante la resurrección, porque encontrándose vacío el sepulcro, el cuerpo de Cristo es un cuerpo-de-carne sin cadáver (*corpus*). En este sentido, Cristo sería el “significante”, la figura simbólica de la comunidad encarnada utópica y atópica, “significante” errabundo, nómada, que estaría “ahí” no bien fuéramos “tres”. Y “significante” imposible de incorporar o de fijar – salvo en una comunidad eclesiástica que, tal vez, por ese gesto mismo, ya lo traiciona originariamente –, por su evanescencia en la pasión, que es al tiempo rechazo radical de la servidumbre voluntaria – de cualquier compromiso o de cualquier cálculo con el poder instituido acerca de lo teológico-político –, indicación del camino hacia una nueva libertad (siendo la “redención” una redención de cualquier lógica de la deuda), y, en ese mismo gesto, travesía desde la muerte simbólica al sistema de la deuda que aprehende al sujeto al identificarlo, y acceso a la cuestión del *ipse* encarnado, y de una comunidad encarnada aunque sin poder. No se trata pues de que el cristianismo encierre por ello una “verdad” en sí, transhistórica o independiente de la ecuación simbólica de lo teológico-político, sino de que su “verdad” teológico-política, justamente, consiste en una subversión radical de todo poder simbólicamente articulado en términos teológico-políticos, porque se trata de la “verdad” de una encarnación sin poder, y por ello *trascendente* a cualquier sistema simbólico de la deuda. La posibilidad de la encarnación sería la posibilidad misma de la libertad, de la abolición de la servidumbre voluntaria y, por eso mismo, la posibilidad misma del hombre, en su trascendencia con respecto a todo lo instituido, a toda codificación simbólica dada de antemano, esto es, en los términos del mensaje, la posibilidad misma de su divinidad, o de su vínculo no servil con el instituyente simbólico. En el cristianismo se encontró y se elaboró una forma de lo sublime y, sin lugar a dudas, la figura de Cristo resulta, en lo más recóndito, más sublime de lo que se ha dado en pensar¹². Tal vez pueda esto incitar una nueva meditación, incluso una transformación, del lenguaje teológico y cristológico, punto éste que ignoramos simplemente por falta de competencia, tal es el lastre de siglos de exégesis, de conflictos, de herejías y de comentarios (cuyo andamiaje conceptual proviene, además, de otra tradición, la tradición griega) con el que cargan estas cuestiones. Lo que decimos nos lleva, en cualquier caso, como ya hemos apuntado brevemente, a sospechar de cualquier institución eclesiástica que haga de Cristo, a nuestros ojos de modo absurdo, un rey intemporal, y de su carne un cuerpo glorioso que los sacerdotes pueden administrar: la lógica de semejante institución sería, para decirlo brevemente, la de la “Leyenda del Gran Inquisidor” genialmente inventada por Dostoievski¹³, donde la carne, onírica y fantástica, de la víctima (el Hijo), se reincorpora en un cuerpo que sólo puede ser glorioso, mantenerse en un más-allá del

¹² Quedan por tratar, lo que hacemos en un trabajo en curso de elaboración, la cuestión y la economía de lo sublime en un marco mitológico (politeísta) donde también entra en juego la cuestión de la institución de lo social.

¹³ Para más detalles, *Du sublime en politique*, op.cit.

mundo como intercesor simbólico entre el Gran Déspota (el Padre) y sus súbditos, intercesor del que los sacerdotes son los “representantes” o los “ministros” simbólicos – como si el Padre tan sólo hubiera sacrificado a su Hijo para evitarnos ese mismo sacrificio a nosotros, al menos a nosotros en la medida en que participemos en el sacrificio ingiriendo su cuerpo y su sangre, como para protegernos de él, como para conjurar su potencia de subversión, tanto más aterradora, sin duda, en la medida en que carece de poder.

Según esta propuesta de lectura, el “mensaje” cristiano aparecería como la “fórmula” simbólica de lo teológico-político sin poder, de una potencia de encarnación que escapa a todo poder de incorporación – lo cual no quiere decir que escape a su perversión en un sistema reforzado de la deuda y de la incorporación. Este teológico-político *an-árquico* goza de una permanencia singular, puesto que hemos podido verlo secretamente en acción tanto en la realeza cristiana, medieval y moderna, como en los cimientos de la Revolución y, cabe presumir, de la democracia en cuanto *horizonte* de sentido de esta última. Tal vez correspondiera a la fenomenología el realizar este descubrimiento, en la medida misma de la apariencia “apolítica” de sus orígenes, que le permitió entrever la clara diferencia que media entre encarnación e incorporación, entre la no-donación de la primera, y la dimensión fundamental de donación de la segunda, entre el salvajismo fenomenológico y el riesgo permanente de barbarie “institucional”, generadora, a través de la servidumbre, de obcecación, de conflictos desordenados de fuerzas – puesto que la servidumbre es “economía” de la muerte. En este sentido, si la cuestión del pueblo encarnado, utópico y atópico, es la cuestión de la democracia y, aún más allá, la cuestión de la Revolución, no sólo la cuestión de democracia resulta hoy más actual que nunca, sino que, al contrario de lo que la comodidad intelectual de nuestra época suele pensar apáticamente como una suerte de evidencia, la cuestión de la Revolución sigue estando abierta, al menos en cuanto cuestión irreductible, y no, como a nuestro siglo le ha sido dado experimentar trágicamente, hasta la atrocidad, en cuanto “programa” que “realizar”. Porque si nadie, en democracia, puede apropiarse del lugar vacío del poder, tampoco puede nadie apropiarse de la Revolución y su cuestión. Es nuestra cuestión, de todos, la cuestión del impoder de nuestra enigmática potencia de encarnación.