

# PLÉYADE

## REVISTA DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

número 26 | julio-diciembre 2020  
online issn 0719-3696 / issn 0718-655x

### INTRODUCCIÓN

Diego Fernández H. Traición, representación y violencia en la política contemporánea

### INTERVENCIONES

Karen Glavic La revuelta entre otras revueltas: los feminismos antes y más allá del octubre chileno

Luis Placencia Interpretaciones de un acontecimiento. Breve examen de la literatura sobre el octubre chileno

### ARTÍCULOS

Pablo Oyarzún R. El país donde no pasa(ba) nada

Carlos Casanova P. Pueblos apare(cie)ntes. Imagen y representación

Valeria Campos Salvaterra Crítica, economía, dietética. Derrida, Benjamin y Viveiros de Castro sobre la violencia

Carlos Alfonso Garduño Comparán Representación y lucha política: de lo múltiple a su unidad trascendental y viceversa

Hugo Tavera Villegas Traición, crueldad y principado civil: Maquiavelo contra “los escritores”

Martín Chicolino Traicionando a la “representación”. O aún no se ha guillotinado al rey. La crítica radical de Deleuze, Guattari y Foucault a la “democracia” jurídico-contractual

### RESEÑAS

Valentina Álvarez López Kathya Araujo editora. *Hilos Tensados. Para leer el Octubre chileno*. Santiago: Colección IDEA - Universidad de Santiago de Chile, 2019. 476 pp. ISBN 9789563034370

Sergio González Araneda Franco “Bifo” Berardi. *Futurabilidad: la era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad*. Hugo Salas traductor. Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2019. 256 pp. ISBN 9789871622764

# Pueblos apare(cie)ntes. Imagen y representación

## *Emergent Peoples. Image and Representation*

*Carlos Casanova P.*

UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

### Resumen

Los diversos estallidos sociales y las revueltas que acompañaron a las dos grandes revoluciones de la modernidad—la Revolución Americana y la Revolución Francesa—, que continuaron durante los siglos XIX y XX y que, lejos de haber desaparecido, siguen aconteciendo hoy, pusieron en escena las principales categorías de la acción política, tales como las de “igualdad”, “libertad”, “justicia social”, “derechos universales del hombre”, “soberanía del pueblo”, “representación política”, etc., pero siempre de manera conflictiva y problemática. Todas ellas acontecieron y acontecen *críticamente*. Es decir, son categorías que en su carácter universal están, sin embargo, atravesadas desde el inicio por la diferencia. En este artículo quisiéramos mostrar que la puesta en escena de esas categorías ha sido inseparable de la aparición de los pueblos. Nos proponemos mostrar que esta “aparición” ha estado internamente tensionada por las “aporías de la lógica de la representación moderna”. Confrontaremos, a partir del concepto kantiano de “anfibología”, esta “lógica de la representación” referida a una dimensión ontológica y el acontecimiento de la aparición *apare(cie)nte* de los pueblos referida a una dimensión espectral.

**Palabras clave:** Igualdad; Representación; Pueblo; Anfibología; Aparición.

## Abstract

The various social outbursts and revolts that accompanied the two great revolutions of modernity –the American Revolution and the French Revolution– which continued during the 19th and 20th centuries and which, far from having disappeared, are still taking place today, brought to the fore the main categories of political action, such as “equality”, “freedom”, “social justice”, “universal human rights”, “sovereignty of the people”, “political representation”, etcetera, but always in a conflicting and problematic manner. All of them happened and are happening critically. They are categories that in their universal character are, however, from the beginning crossed by difference. In this article we would like to show that the staging of these categories has been inseparable from the emergence of peoples. We propose to show that this “apparition” has been internally strained by the “aporias of the logic of modern representation”. We will confront, from the Kantian concept of “amphibology”, this “logic of representation” –referred to an ontological dimension– and the apparent apparition peoples –referred to a spectral dimension.

**Keywords:** Equality; Representation; People; Amphibology; Apparition.

El llamado estallido social del 18 de octubre de 2019, que rápidamente se extendió por diversas regiones y ciudades de Chile y que se mantuvo durante varios meses, formó parte, al igual que otros estallidos y revueltas cívico-populares en otros lugares del planeta, de la historia moderna de los movimientos y manifestaciones por la justicia social, política y económica. Esto no significa que todos ellos presenten las mismas características y posean la misma intensidad. En sus especificidades sociales, históricas y políticas reabren, no obstante, una lucha pendiente a lo largo de la historia cuyo acontecimiento sobrevuela sus modos concretos de actualización. Esa lucha es el fantasma en el que vuelve la anterioridad de un sueño y un deseo colectivos de un orden social y político igualitario. En tal sentido, la novedad de un suceso como el “estallido” de octubre no nos proyecta al futuro sin volvernos a la anterioridad espectral de un deseo anacrónico que, –inmanente a la historia–, no coincide sin embargo del todo con el pasado cronológico. Digámoslo de este modo: en cada una de las luchas sociales y políticas de la historia es la anterioridad la que vuelve como novedad, introduciendo –al igual que un intruso– el desarreglo de una aparición (in)oportuna en el mundo.

Ahora bien, las luchas por la justicia social, política y económica son inseparables del devenir del pueblo, de su lucha fundamental por *aparecer*, por manifestarse, por el derecho a su representación. Como si cada manifestación por la justicia fuese ante todo un acto de reivindicación del derecho mismo a manifestarse, a hacerse visible y audible, a venir a la presencia en un espacio que es apropiado y reinventado como espacio común de comparecencia. Pero precisamente porque en el aparecer no todo aparece; porque en el brillo de la imagen algo no se deja ver y se oculta en la sombra que la acompaña, ese deseo de manifestarse, de hacerse presente, es interminable. Cada vez que el pueblo se hace presente son los pueblos los que claman ante la injusticia de su desaparición. Este es el interminable “malestar en la representación”.

El devenir del pueblo, de un pueblo, de los pueblos, de la multitud numerosa de hombres, mujeres, jóvenes, niños y niñas, ancianos y ancianas, personas desacordes con el género asignado, pobladores y pobladoras, trabajadores y trabajadoras, cesantes, gente sin techo, estudiantes, inmigrantes, los y las sin papeles, habitantes de las minorías étnicas y raciales segregadas en los márgenes de la ciudad o expropiadas de sus tierras; la multitud no solo de los “condenados de la ciudad” sino también de los “condenados de la tierra”, de todos aquellos que junto con el resto de los seres vivientes han sido expuestos al peor desastre ecológico que se conozca; el devenir de esta multitud minoritaria pareciera que es inseparable de la apertura de la imagen que no se deja aprehender ni fijar, que se sustrae en el acto mismo de la aparición del pueblo *apare(cie)nte*. Pareciera que es justamente este pueblo en su singularidad múltiple, numerosa, irreductible en su multiplicidad existencial, el

que se ve enfrentado hoy tal vez con mayor intensidad que nunca a la *aporía de la representación*.

A continuación enfocaré dicha aporía atendiendo cinco tópicos que han formado y forman parte central de las reflexiones contemporáneas en torno a la existencia del pueblo. Estos son: la unidad moderna de pueblo y representación; la expropiación material y simbólica del pueblo; la exposición de los pueblos a desaparecer; la anfibología del concepto de pueblo y la diferencia nunca del todo resuelta entre el aparecer del pueblo y su *aparición*.

## Pueblo y representación

Podríamos decir que en la sociedad moderna siempre hubo, en algún grado, un sentimiento de sospecha o de desconfianza por los cuales la representación política estuvo en entredicho. No solo Rousseau, Hegel y Marx –por mencionar a los autores más renombrados de la tradición filosófica moderna– dan cuenta en sus elaboraciones teóricas de las contradicciones o incluso de la “traición” que implicaría el principio de representación de la voluntad soberana. Asimismo, movimientos y diversas formas de autoorganización colectivas emergieron frente a la *subrepresentación* del pueblo (que por el mismo hecho de su subrepresentación deviene minoritario) contra la que resistieron y a la que combatieron con su mismo acto de presencia. Claude Lefort mostró –principalmente a partir de los estudios historiográficos de Gordon S. Wood en torno a la Revolución Americana– que en el mismo momento en que la instauración de la república americana suscitó la idealización de la asamblea del pueblo, se instaló una sospecha sobre la validez de la representación y el sentimiento de una contradicción entre esta y la imagen de una sociedad igualitaria. Ocurre así un hecho que Lefort califica de “notable”: “el advenimiento de la representación democrática coincide con el cuestionamiento de sus derechos, o de los límites de su autoridad”. Según el autor, testimonio de esta inquietud es “la agitación que reina en los comités de condados y el nacimiento, aquí y allá, de asambleas salvajes, de convenciones cuya fórmula será retomada más tarde para fines completamente diferentes”<sup>1</sup>. Si para el pueblo americano no es suficiente con elegir a sus representantes es porque tempranamente sospecha del vínculo perverso que existe entre la representación y el poder, así como de la natural tendencia de este a separarse de los intereses comunes. “No menos significativa

<sup>1</sup> Claude Lefort, “La fundación de los Estados Unidos y la democracia”, en *El arte de escribir y lo político* (Barcelona: Editorial Herder, 2007), 123.

–escribe Lefort– es la desconfianza de principio que experimentan numerosos americanos respecto a sus representantes”<sup>2</sup>.

La sospecha recae a fines del siglo XVIII ante todo sobre los representantes, más que sobre la representación en sí. Se desconfía principalmente de la brecha que los representantes del pueblo puedan reintroducir entre gobernantes y gobernados o entre el cuerpo de la legislatura y el cuerpo soberano; la “muchedumbre” desconfía sobre todo de la reproducción de los privilegios que dicha brecha pueda implicar. Como señala Lefort, la institución de la república en los Estados de América despertó casi inmediatamente “un vehemente debate sobre la legitimidad de las asambleas y la soberanía del pueblo, que solo cesó con la Constitución de 1787”<sup>3</sup>. Un debate agitado que –al contrario de lo que señala Hannah Arendt en su libro *On Revolution* (1963)– no estuvo exento de violencia. Esta es producto de la *mob*, es decir, del llamado “populacho” o, en otras palabras, del “elemento popular no organizado”, como también de “grupos que actúan de manera concertada y son capaces de movilizar y organizar a una masa de descontentos”<sup>4</sup>. En el origen de los disturbios hay motivos de orden económico (subida de los precios, depreciación de la moneda, endeudamiento de los pequeños granjeros), pero también de orden político y social:

En Boston, New Haven, Filadelfia, Charleston, los motines son dirigidos por comités locales que se esfuerzan por constituir organizaciones permanentes. Intervienen en las elecciones (...), atacan las propiedades de los que resisten, presionan a los miembros de los *town-meetings*, o a los miembros de las legislaturas. Crean las asambleas de condados para defender lo que consideran adquisiciones de la revolución de 1776<sup>5</sup>.

Por cierto, la desconfianza se volverá mutua. No solo de una parte del pueblo hacia sus representantes, sino también de una fracción de estos hacia la primera. Si grupos de la sociedad identificados con la “muchedumbre” desconfían de sus representantes es porque experimentan una fuerte “intolerancia de las desigualdades”<sup>6</sup> y porque perciben en el ejercicio del poder la posibilidad de que la autoridad responda a intereses opuestos a los de la totalidad de la sociedad. Un hecho así significaba romper con el ideal motor de la revolución, esto es, la identidad de “la democracia

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 117.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 116.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 116-7.

<sup>6</sup> Pierre Rosanvallon, *La sociedad de los iguales* (Barcelona: Editorial RBA, 2012), 14.

como régimen de la soberanía del pueblo y la democracia como forma de sociedad de iguales<sup>7</sup>.

Por otro lado, miembros de la autoridad representante junto con otro grupo de la sociedad ven con inquietud las manifestaciones de desobediencia civil y de violencia colectiva, expresiones según algunos del oleaje del “poder creciente de la mayoría” que amenaza con volverse incontenible y que, desde un punto de vista inverso, también atenta contra el principio de igualdad por ser el reflejo de los intereses del gran número en desmedro de los derechos de la minoría numérica<sup>8</sup>. Un atento observador de este fenómeno escribirá:

Hay gente que no ha temido decir que un pueblo, en las cosas que no interesan sino a él mismo, no podía salirse enteramente de los límites de la justicia y de la razón, y que así no se podía tener el temor de dar todo el poder a la mayoría que lo representa. Pero este es un lenguaje de esclavo.

¿Qué es una mayoría tomada colectivamente, sino un individuo que tiene opiniones y muy a menudo intereses contrarios a otro individuo que se llama la minoría? Los hombres al reunirse, ¿cambiaron acaso de carácter? ¿Se han vuelto más pacientes ante los obstáculos al volverse más fuertes? En cuanto a mí, no podría creerlo; y el poder de hacerlo todo, que rehúso a uno solo de mis semejantes, no lo concederé jamás a varios<sup>9</sup>.

Justamente años más tarde Alexis de Tocqueville en su libro *De la Démocratie en Amérique* (1835/1840) advertirá de los peligros de la “omnipotencia de la mayoría en los Estados Unidos”. “La mayoría –escribe allí– tiene, pues, en los Estados Unidos, un inmenso poder de hecho y un poder de opinión casi tan grande y, cuando ha decidido sobre una cuestión, no hay por decirlo así obstáculos que puedan, no diré detener, sino aun retardar su marcha, dejándole tiempo de escuchar las quejas de aquellos que aplasta al pasar”. Paso seguido al análisis Tocqueville emite un juicio de valor sobre este fenómeno: “Las consecuencias de este estado de cosas son funestas y peligrosas para el porvenir”<sup>10</sup>. ¿Cuál es este “porvenir” que se ve amenazado por el imperio de la mayoría? Para Tocqueville se trata del futuro mismo de la democracia. Una de esas consecuencias que califica de “funestas” es, en tal sentido, aquella que él denomina “tiranía de la mayoría”, precisamente para remarcar la antinomia en el

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Lefort, *La fundación*, 125.

<sup>9</sup> Alexis de Tocqueville, *La democracia en América* (Ciudad de México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2000), 258.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 255-6.

seno de la sociedad moderna entre el “Estado democrático” y “los instintos salvajes de la democracia”, “librada –según él– a furores frenéticos”<sup>11</sup>.

Según Tocqueville, dicha “tiranía” es un peligro inherente al flujo incontenible de la “gran revolución social” de la democracia<sup>12</sup>. La misma ante la cual declara haber escrito el libro “bajo la impresión de una especie de terror religioso producido en el alma del autor al vislumbrar esta revolución irresistible que camina desde hace tantos siglos, a través de todos los obstáculos, y que se ve aún hoy avanzar en medio de las ruinas que ha causado”<sup>13</sup>. Esa especie de terror constituye, claro está, el afecto implícito en la “nueva ciencia política” que Tocqueville se propone inaugurar frente “a un mundo enteramente nuevo” y del que se hace necesario proveer las coordenadas, no solo para su comprensión teórica, sino ante todo para contenerlo dentro de los límites del buen gobierno del “Estado democrático”. Parafraseando a Kant, podríamos decir que para Tocqueville las categorías de la ciencia política son conceptos vacíos sin el contenido de la revolución democrática y la fuerza social revolucionaria es ciega sin esas categorías. Pero si es necesario, según él, darle un continente intelectual al movimiento de la democracia es para a su vez contenerlo dentro de los límites del gobierno democrático. Para ello es imprescindible que los “jefes de Estado” no gobiernen a ciegas teniendo la “gran revolución social” “a sus espaldas” sino que, al contrario, conduzcan al pueblo teniéndola a la vista y siendo capaces de comprenderla en su verdadero sentido<sup>14</sup>.

Para cuando Tocqueville escribe su tratado, tanto la Revolución Americana como la Revolución Francesa ya habían convertido la igualdad en la “idea madre” o la “contraseña” del proceso en curso<sup>15</sup>. Por consiguiente, el problema para Tocqueville no es la igualdad social, sino su perversión por efecto de una democracia “abandonada a sus instintos salvajes”<sup>16</sup>. A sus ojos la cuestión esencial era la del justo orden en la relación entre poder e igualdad. Ni esta podía significar un deseo desencadenado sin obediencia al poder, ni este podía ser ejercido legítimamente sin tener como supuesto la igualdad social. “No es el uso del poder –escribe Tocqueville– o el hábito de obediencia lo que deprava a los hombres, sino el desempeño de un poder que se considera ilegítimo, y la obediencia al mismo si se estima usurpado u opresor”<sup>17</sup>. El problema no es el poder, sino su legitimidad o ilegitimidad; tampoco el problema es el hábito de la obediencia, sino si se obedece a un poder opresor y que se le ha usurpado al pueblo o a un poder legítimo que tiene su origen en este. Para Tocqueville se trata, en consecuencia, de lograr la virtud de un justo equilibrio entre, por un lado, una sociedad democrática ajustada a los imperativos del orden y

<sup>11</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>12</sup> *Ibidem.*

<sup>13</sup> *Ibidem.*

<sup>14</sup> *Ibidem.*

<sup>15</sup> Rosanvallon, *La sociedad*, 15.

<sup>16</sup> Tocqueville, *La democracia*, 34.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 35.



sometida a la moralidad pública y, por el otro, un orden institucional acorde con las tendencias irrevocables de la revolución social democrática.

Sin embargo, seguía siendo ilusorio el pretender conciliar la obediencia y la igualdad en el principio de la soberanía del pueblo<sup>18</sup>, y no ver entre ambos una tensión que afectaba al mismo principio de representación y a la relación entre gobernantes y gobernados, ahí donde, por otro lado, Tocqueville sostiene que “las clases más poderosas, más inteligentes y más morales de la nación no han intentado apoderarse de ella [de “la gran revolución social”], a fin de dirigirla”<sup>19</sup>. Tocqueville lamenta el hecho de que la democracia “ha crecido como esos niños privados de los cuidados paternales, que se crían por sí mismos en las calles de las ciudades y que no conocen de la sociedad más que sus vicios y miserias”. A la democracia –señala– “se la ha adorado como a la imagen de la fuerza; cuando enseguida se debilitó por sus propios excesos”<sup>20</sup>.

En conclusión, podemos advertir que desde sus inicios la revolución moderna se vio enfrentada a la dificultad de la representación política, ya sea por la desconfianza que su vínculo con el poder despertó entre la muchedumbre, que vio en este una tendencia al distanciamiento de sus intereses (lo que llevó a demandas colectivas constantes por ejercer un mayor control sobre él); ya sea porque una fracción de la sociedad vio en el imperio de la mayoría una amenaza (que percibieron como inherente a la “fuerza de la democracia”) al mismo principio de la igualdad. Es decir, mientras una parte de la sociedad veía con sospecha la posibilidad de la *subrepresentación* de la mayoría, otra parte de ella veía con inquietud una *sobrerrepresentación* de la misma y, por lo tanto, una paradójica subrepresentación de la totalidad del pueblo. Su crítica recayó –como lo manifestaron de diverso modo Benjamin Constant, Tocqueville y Stuart Mill, entre otros– sobre lo que fue considerado como la “violencia lógica”<sup>21</sup> de que una mayoría pretenda contar como todos (y que “todos” valga por el “todo” de un pueblo o voluntad general). Próximo en este punto a Constant<sup>22</sup>, Tocqueville se refiere al despotismo de unos cuantos que gobiernan en nombre de una mayoría que supuestamente vale por el “todo”.

No obstante, lo que está en el trasfondo de este extenso debate es la colisión entre la “lógica política” y la “democracia-sociedad”, que se traduce en el enfrentamiento histórico-moderno entre la democracia como “forma política” y la democracia como “forma de sociedad”. Si la primera se corresponde con el “Estado democrático” que identifica al “pueblo” con la unidad jurídico-política nacional,

<sup>18</sup> *Ibid.*, 74-6.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>20</sup> *Ibidem.*

<sup>21</sup> John Stuart Mill, *Consideraciones sobre el gobierno representativo* (Madrid, Editorial Alianza, 2001).

<sup>22</sup> Benjamin Constant, *Principios de la política aplicables a todos los gobiernos* (Buenos Aires: Katz editores, 2010).

la segunda en cambio se refiere a la “revolución social”, heterotópica respecto a la primera y que no puede ser circunscrita y encerrada en una definición que ponga fin a las controversias y las reivindicaciones que puede suscitar.

## Pueblo expropiado

En su ya clásico libro *On revolution* (1963) Hannah Arendt escribe que “cuando los hombres de la Revolución Francesa decían que todo el poder reside en el pueblo, entendían por poder una ‘fuerza natural’ (...) una fuerza que había sido liberada en toda su violencia por la revolución y que había barrido, como un huracán, todas las instituciones del *Ancien Régime*”<sup>23</sup>. Según Arendt, la intensidad con que operó esta fuerza no les permitió a esos hombres dudar de la posibilidad de que “la potencia multiplicada de una multitud podía estallar, bajo la presión de la desgracia, con una violencia tal que no podría resistir ningún poder institucionalizado y controlado”; no obstante, convencidos como estaban de que “todo poder debe proceder del pueblo”, los hombres de la Revolución Francesa “abrieron la esfera política a esta fuerza natural y prepolítica de la multitud y fueron barridos por ella”<sup>24</sup>.

Pero, ¿qué fue esa fuerza que se desató sobre el mundo hace ya más de doscientos años? O, para formular esta pregunta en los términos en que el historiador Robert Darnton la plantea, “¿qué tuvo de revolucionaria la Revolución Francesa?”<sup>25</sup>. Al superponer ambas preguntas e identificarlas con una sola y misma cuestión estamos partiendo del supuesto de que esa “fuerza” que Arendt caracteriza de “natural” y de “prepolítica” es, en realidad, inseparable de su dimensión política. ¿No se trató más bien de un movimiento revolucionario en el que la dimensión biológica, afectiva, emocional y social no fue escindible de lo cultural, de lo lexical o simbólico, y todo ello como parte de un proceso que fue eminentemente político? En este proceso que podemos extender de junio de 1789 a noviembre de 1799 el “estallido” social fue, digamos, el de una *aparición*. Fue el “estallido” de la aparición –incluso monstruosa y violenta– del pueblo, de la multitud que irrumpió en las calles y se hizo presente defendiendo para sí el derecho de “igualdad” contra los “privilegios” del Antiguo Régimen.

Ahora bien, desnaturalizar la desigualdad y apropiarse de la “*igualdad de humanidad*” como principio paradigmático de la “*igualdad de sociedad*”<sup>26</sup>, significaba hacer aparecer la desigualdad como el efecto de una *expropiación*. Lo que aparece, entonces, con la semántica revolucionaria del término “igualdad” (que deja de tener

<sup>23</sup> Hannah Arendt, *Sobre la revolución* (Madrid: Editorial Alianza, 2006), 249.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Robert Darnton, *El beso de Lamourette. Reflexiones sobre historia cultural* (Buenos Aires; Editorial Fondo de Cultura Económica, 2010), 23.

<sup>26</sup> Rosanvallon, *La sociedad*, 30-1.

un sentido meramente moral) es el pueblo como *pueblo de expropiados*. ¿Expropiados de qué? De los bienes básicos para una vida cada vez más empobrecida, de las condiciones de una existencia digna y justa, pero también de la capacidad de reunión, del ejercicio del poder político y de la existencia como sujeto de decisión en los asuntos de interés común. El pueblo ha sido expropiado de la igualdad y de paso ha sido expropiado de sus derechos fundamentales, entre estos el derecho a la representación política.

Fue sin duda Emmanuel-Joseph Sieyès el autor que de manera más enfática identificó al pueblo empobrecido con el pueblo de trabajadores y a este con la nación entera<sup>27</sup>. Conocida es la cuestión que él deja planteada en su panfleto político de 1789, *Qu'est-ce que le Tiers-État?*: “¿Qué es el Tercer Estado? Todo. ¿Qué ha sido hasta hoy en el orden político? Nada. ¿Qué pide? Llegar a ser algo”<sup>28</sup>. El “Tercer Estado” lo es todo, pero no representa nada, ha sido excluido del poder de mando político y le ha sido usurpada toda función de representación<sup>29</sup>. Convertirse en algo es el acto de un deseo de presencia pública, de visibilidad y de autodeterminación política; no es menos que existir en el orden político y reconquistar el ser que políticamente le ha sido negado. Y su ser lo es todo. Esto es así porque el “Tercer Estado” incluye en sí todas las actividades productivas y soporta todo el trabajo social de una nación constituida como “un conjunto laborioso, unido y compacto”<sup>30</sup>. Según Sieyès, esta sociedad de trabajadores que compone una nación completa es a su vez lo que él denomina como la “multitud desheredada”, el gran número de “pobres”, el sujeto social depositario de las “necesidades sagradas” y el “pueblo” en el que reside la “patria”<sup>31</sup>.

En Sieyès, por consiguiente, el pueblo aparece como pueblo expropiado de su ser en su forma política, expropiado de la representación y de la libre autodeterminación, y excluido del sentido de la justicia. El autor piensa que el no ser del pueblo –la nada a la que ha sido reducido– equivale a la inexistencia del derecho cuya esencia es la igualdad, la igualdad de derecho que a un tiempo es el derecho de igualdad. Que la cuestión social es, en Sieyès, inseparablemente una cuestión política se deja ver en el uso que él hace del término “privilegio”. En su panfleto de 1788 *Essai sur les privilèges* escribe: “El privilegiado se considera, junto con sus pares, como un miembro de un orden aparte, de una nación escogida dentro de la nación”. Por eso cree “que se debe primero a los de su casta, y si continúa ocupándose de los demás, ya no son sino *el resto*”. Se trata solamente del pueblo, “el pueblo que, muy pronto en su lengua y en su corazón, se convertirá en un grupo

<sup>27</sup> Antonio Negri, *Poder constituyente* (Madrid: Traficante de Sueños editores, 2015), 282-303.

<sup>28</sup> Emmanuel-Joseph Sieyès, *¿Qué es el Tercer Estado? Ensayo sobre los privilegios* (Madrid: Editorial Alianza, 2012), 85.

<sup>29</sup> Negri, *Poder constituyente*, 282.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 283.

<sup>31</sup> Sieyès, *¿Qué es el Tercer Estado?*, 55-6.

de *don nadies*, una clase de hombre creada expresamente para servir mientras que el privilegiado ha sido creado para gobernar y para gozar de la vida”. De tal forma, “los privilegiados acaban realmente por considerarse como una especie humana aparte”. Ellos “no están hechos para ser confundidos, para estar al lado, para estar juntos”<sup>32</sup>. Claro está, entonces, que para Sieyès la desigualdad económica se basa en el mismo espíritu de distinción por el que algunos se arrojan el derecho de mando político. Goce exclusivo de la riqueza que otros producen y concentración de la facultad de gobernar sobre la sociedad son, según él, manifestación de un mismo privilegio en tanto que categoría antropológica y forma de relación social. Algunos no solo se contemplan como otra especie distinta de hombre, sino además “pretenden generalizar su falso sentimiento de superioridad a sus relaciones con los demás ciudadanos”<sup>33</sup>.

Por lo tanto, lo que estaba en juego en la Revolución Francesa era la construcción de una nueva sociedad basada en nuevos principios de relaciones sociales. Ello implicaba romper con los antiguos paradigmas y a partir de un concepto unitario de humanidad sustituirlos por nuevos paradigmas políticos, sociales y jurídicos. Sieyès pensaba que solo en la medida en que el pueblo penetra en el elemento político y accede a la *civitas* en calidad de poder constituyente y soberano del Estado político puede reconquistar su ser social como totalidad y recuperar el derecho común del que es depositario como nación. Esto último significaba que debía desaparecer el “Tercer Estado”, para dar lugar al “pueblo” como sujeto universal, idéntico a la “sociedad política”, en la que ningún ciudadano está por sobre otro y en la que cualquiera, sin distinción, debe estar “al lado” de cualquier otro.

Sin embargo, Sieyès, preocupado como estaba de contraponer al gobierno aristocrático el gobierno nacional-popular, no reparó en las aporías de la lógica moderna de la representación. Dio por sentado que mientras se respetara el principio soberano constituyente y la irreductibilidad de este al poder constituido, el problema se resolvía simplemente en una cuestión de procedimiento institucional. Así pues, creyó que bastaba con trazar el esquema universal de la relación entre la formación de una nación, el ejercicio de sus derechos naturales preexistentes y la delegación de la voluntad popular en “una voluntad común representativa”<sup>34</sup>. Dice Sieyès que “en su primera época el pueblo tiene todos los derechos de una nación. En la segunda época, los ejerce; en la tercera da a ejercer a sus representantes todo lo necesario para la conservación y el buen orden de la comunidad”<sup>35</sup>. Y mientras “la voluntad nacional solo necesita de su realidad para ser siempre legal, es el origen de toda legalidad”, el gobierno, por el contrario, “solo ejerce un poder real porque

<sup>32</sup> *Ibid.*, 59-60.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 60.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 141.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 145.

es constitucional; solo es legal porque es fiel a las leyes que le han sido impuestas”<sup>36</sup>. Por tal razón, el gobierno –dice Sieyès– pertenece al derecho positivo, a diferencia de la nación que se forma tan solo por derecho natural<sup>37</sup>.

Años más tarde Tocqueville escribirá que cuando la revolución de Norteamérica estalló, el dogma de la soberanía del pueblo se apoderó del gobierno y “llegó a ser la ley entre las leyes”<sup>38</sup>. Dogma que, según palabras de Sieyès, se aplica también a la Revolución Francesa: “La nación –escribe en 1789– existe ante todo, es el origen de todo. Su voluntad es siempre legal, ella es la propia ley. Antes y por encima de ella solo existe el derecho natural”<sup>39</sup>. Pero una afirmación como esta implica, a ojos de Tocqueville, poner al pueblo en el lugar de Dios, que es relevado por la figura de la voluntad soberana. En *De la Démocratie en Amérique* escribe: “El pueblo dirige el mundo norteamericano como Dios lo hace con el universo. Él es la causa y el fin de todas las cosas. Todo sale de él y todo vuelve a absorberse en su seno”<sup>40</sup>.

Sieyès no fue consciente de que al dejar en la figura del “pueblo” intacta la unidad formal profunda de Dios y, por consiguiente, convertirla en un avatar de la teología, debía necesariamente confrontarse con la lógica de la representación. ¿Cuál es la estructura de esta lógica? Más de un siglo antes, a mediados del siglo XVII, fue Hobbes quien con plena lucidez la reconoció y la definió<sup>41</sup>. Como notablemente lo muestra el historiador de los conceptos Giuseppe Duso:

Cuando se dice que “el pueblo está sometido a las leyes que se ha dado” y se entiende tal afirmación como la realización de la libertad, es decir, de la independencia de la voluntad del sujeto colectivo, se entra en un razonamiento cuya lógica no está desprovista de dificultades y tal vez de contradicciones. En efecto, es evidente que el *pueblo* que es soberano y da la ley y el *pueblo* que obedece, no constituyen un sujeto único inmediatamente idéntico a sí mismo. El *pueblo* que da la ley es aquella entidad colectiva unitaria que se manifiesta solo a través del acto concreto del cuerpo representativo: es este último el que de hecho determina los contenidos de la ley. El *pueblo* que obedece es, en cambio, el conjunto de los ciudadanos que son súbditos frente a la ley y no son estos, por cierto, los que hacen la ley<sup>42</sup>.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Tocqueville, *La democracia*, 75.

<sup>39</sup> Sieyès, *¿Qué es el Tercer Estado?*, 142-3.

<sup>40</sup> Tocqueville, *La democracia*, 76.

<sup>41</sup> Carlo Altini, “Soberanía, Representación y Cuerpo Político en el *Leviatán* de Thomas Hobbes”, en *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos* (Buenos Aires: Editorial El Cuenco de Plata, 2005).

<sup>42</sup> Giuseppe Duso, *La representación política. Génesis y crisis de un concepto* (Buenos Aires: UNSAM EDITA, 2016), 67.

Por lo tanto, es inherente a la lógica de la representación política la división del pueblo, entre el *Pueblo* soberano que da la ley y el *pueblo* que en cuanto súbdito se somete a ella. Esto es así porque el *Pueblo* que da la ley es una entidad unitaria ideal y trascendente, que no existe por fuera de la representación que le da forma y realidad. La ingenuidad –digamos– de Sieyès estuvo en entender la representación como simple “estar en lugar de”, como simple actuar mediante delegación. Cuando, en verdad, el fenómeno representativo, en la esfera política y teológica, está ligado al concepto de unidad, que no puede surgir sino a través de la actividad del principio *formativo* en la que consiste la lógica de la representación<sup>43</sup>. De tal manera, una consideración crítica de aquella lógica saca a la luz dos elementos fundamentales: el primero es el aspecto *formador* del representar. Vale decir, no se trata –como lo creyó Sieyès– de transmitir una voluntad ya formada en el ámbito político, sino que “se trata de *dar forma* a lo que se va a representar, es decir, de determinar una voluntad del pueblo, que solo es la que es en esta determinación”. Lo que se evidencia con este aspecto “es el carácter activo y creativo del representar”<sup>44</sup>. La lógica de la representación consiste en el hecho de que el único modo de actuar del pueblo como cuerpo político es el representativo. No hay pueblo, en tanto que unidad, fuera de su expresión mediante la representación.

El segundo aspecto, estrechamente enlazado al primero, tiene que ver con el hecho de que la acción representativa remite a un término ulterior –la unidad del cuerpo político–, que no está físicamente presente como un dato, sino que toma forma en el momento en que emerge en la representación que se da de ella y, no obstante, da sentido específico al actuar del representante. El sentido de este radica en el poder de presentificación de la trascendencia en la escena pública que, mediante la imagen personificada del soberano (con el rito electoral o la liturgia del contrato social que la acompaña), caracteriza emblemáticamente la representación del Estado. El *Pueblo* es la trascendencia de la unidad que le da sentido específico al actuar del representante, introduciendo entre este y lo representado un hiato, una diferencia; el cuerpo político no coincide inmediatamente con la voluntad y el actuar del representante, que precisamente lo representa<sup>45</sup>. Es lo que hace posible la representación y a un tiempo muestra su alteridad en ella. En el sustraerse del *Pueblo* aparece entonces –como lo sostiene Duso– “el *origen* mismo de la representación, como lo que la hace posible y opera en ella”<sup>46</sup>. Esta es la paradoja de la lógica de la representación: produce, da forma y expresión a aquello que, no obstante, debe presuponer como trascendental, ya que es aquí donde reside el sentido de la actividad representativa y su posibilidad, es decir, en la operación de hacer visible lo

<sup>43</sup> *Ibid.*, 31-32.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>45</sup> *Ibidem.*

<sup>46</sup> Duso, *La representación política*, 54.

invisible, de hacer presente lo que está ausente. Es la distancia entre ambos la que “hace que sea” la representación.

## Pueblos expuestos

En su escrito *¿Qué es la política?* Hannah Arendt, como es sabido, sostiene que la política está “completamente fuera del hombre”, del “Hombre” como unidad homogénea y universal. La política no está enraizada en una *naturaleza humana*, por eso mismo, no es más que una praxis que, como tal, está completamente vaciada de una “substancia propiamente política”<sup>47</sup>. Carente de una esencia, la política no existe sino como apertura de mundo, el “espacio-entre” (*Zwischen-Raum*) donde tienen lugar todos los asuntos humanos en su irreductible pluralidad<sup>48</sup>. “La política –escribe Arendt– trata del estar juntos los unos con los otros de los *diversos*”<sup>49</sup>. No hay política fuera del “estar-con” en cuanto espacio-tiempo de coexistencia de los hombres, donde ella se establece como relación.

Comentando estas páginas, Georges Didi-Huberman señala cuál sería la “doble dificultad”, si no la “doble aporía” de la representación del pueblo. Ella proviene, según él, “de nuestra imposibilidad de subsumir cada uno de estos dos términos, *representación y pueblo*, en la unidad de un concepto”<sup>50</sup>. Didi-Huberman no hace más que extraer con lucidez las consecuencias del punto de vista de Arendt sobre el espacio de apertura y emergencia de la política. Si este espacio es el de una pluralidad de hombres (y, para ser consecuentes, habría que abrir este espacio, que ha permanecido por tantos siglos clausurado, a la pluralidad de hombres y mujeres, y más aún, a esa pluralidad que introduce una partición en la división misma entre lo masculino y lo femenino), no subsumible en el concepto de humanidad o de género humano (más que al precio de una violencia aniquiladora de la política), entonces esto significa que no hay más que pueblos *diversos*, no abarcables bajo la síntesis unitaria del concepto de Pueblo. Vale decir, si el *pueblo* no es remisible a una unidad trascendental y, en cambio, es el espacio de comunidad que se abre *entre* los hombres, entonces es lo común que solo se predica de los *diversos*, no sin que esta pluralidad sea la partición y reparto de los pueblos, sus nombres, sus imágenes, sus formas múltiples de aparición. No cabe hablar de “el hombre” o “el pueblo”, sino, en verdad, de “los “hombres” y de “los pueblos””.

<sup>47</sup> Hannah Arendt, “¿Qué es la política?”, en *La promesa de la política* (Barcelona: Paidós, 2008), 133.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 143.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 131.

<sup>50</sup> Georges Didi-Huberman, *Pueblos en lágrimas, pueblos en armas. El ojo de la historia*, 6 (Santander: Editorial Shangrila, 2017), 409.

Tampoco es posible hablar de la representación o de la imagen: “no hay sino *imágenes*, imágenes cuya multiplicidad misma, ya sea conflicto o convivencia, se resiste a toda síntesis”<sup>51</sup>. Si no hay Pueblo, entonces se hace trizas el modelo ideal o relación paradigmática que da garantía de la unidad de la imagen o representación. Rota la lógica política o teológica de la representación, no resta sino la multiplicidad irreductible de imágenes, ya sea antagonismo o comunidad de *pueblos expuestos*<sup>52</sup>.

“Por eso podemos decir –señala Didi-Huberman– que el *pueblo*, simplemente, ‘el pueblo’ como unidad, identidad, totalidad o generalidad, no existe en absoluto”<sup>53</sup>. Digamos, no existe sino como *representación*. En la lógica política y teológica la representación es la imagen de la sustancia homogénea y universal del Pueblo, al que da forma y debe a su vez suponer como la condición que opera en ella. Por un lado, es propio de la naturaleza de la representación remitir a algo distinto de sí, que sirve de paradigma de la imagen, pero que como modelo trascendental (la idea de Pueblo-Dios en tanto que sustancia homogénea) no es visible y está desprovisto de figura. Por otro lado, se puede afirmar que de esa idea paradigmática, y a causa de su sustracción, no hay sino representación, es decir, solo existe a través de la imagen que le da figura y visibilidad<sup>54</sup>. La representación en general, y la representación política en específico, consisten en una actividad productora de la imagen, que hace visible lo invisible y da presencia a lo ausente, a lo que se sustrae. Pero pertenece a su lógica el presuponer lo ausente como trascendencia que solo existe y es efectiva en la unidad representativa de la forma.

Se devela así un vínculo esencial –desde el punto de vista de la determinación onto-teo-lógica de la política– entre representación e imagen. El Pueblo en tanto que unidad solo existe como imagen, como exposición de una presencia paradójica; como “presencia de una ausencia”<sup>55</sup>.

La lógica de la representación política es, digamos, la lógica de una *exposición* de los pueblos ante sí como “Imagen-Pueblo”, expuestos ante el secreto impenetrable de esta visibilidad al igual que el campesino “ante la ley”, suspendido en el tiempo inmóvil de una espera infinita.

Por consiguiente, los pueblos no solo están expuestos a la expropiación por sus representantes, los depositarios de un poder que tendería a ser “mal usado” e injustamente ejercido contra el pueblo, verdadero sujeto soberano; están expuestos –como dice Didi-Huberman– a *desaparecer* en la *subexposición* o en la *sobreexposición* de las imágenes<sup>56</sup>, ambas pertenecientes a la dialéctica de la representación económico-espectacular (Guy Debord), estética (Jaques Rancière) y política (Giorgio Agamben).

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> Georges Didi-Huberman, *Pueblos expuestos, pueblos figurantes* (Buenos Aires: Editorial Manantial, 2014), 11-50, 95-146.

<sup>53</sup> Didi-Huberman, *Pueblos en lágrimas*, 409.

<sup>54</sup> Duso, *La representación política*, 53.

<sup>55</sup> Carl Schmitt, *Catolicismo romano y forma política* (Madrid: Editorial Tecnos, 2011).

<sup>56</sup> Didi-Huberman, *Pueblos expuestos*, 11-6.



Por tal razón, es necesario pensar la exposición de los pueblos en la tensión de un conflicto entre, por un lado, la apertura de un estar-común *entre* diversos y diversas y, por el otro, la captura de ese “común” en la hipóstasis de una unidad –todas las trascendencias que relevan la unidad formal profunda de Dios: el Pueblo, la clase obrera, la patria, la raza, el socialismo, la democracia, el Estado, etcétera– (pero igualmente la captura de ese “común” en la reproducción de los “lugares comunes” que no dejan de figurar las imágenes de los medios de comunicación).

Doble exposición, en consecuencia. Los pueblos no dejan de estar *expuestos a desaparecer*, es decir, a no dejarse oír ni ver, a no dejar que su *aparecer* nos exponga –interrumpiendo el circuito de información que nos subjetiva y nos gobierna<sup>57</sup> (ya sea por la “insensibilización” de las emociones, efecto de la sobrecarga de imágenes destinada a “despojar de todo movimiento o toda ‘moción’ a una emoción”, a despojar al afecto, por tanto, de nuestro “poder de ser afectado”, de su “potencia efectiva”<sup>58</sup>, ya sea por la luz de la gloria que invisibiliza los cuerpos<sup>59</sup> o bien por la privación de los *medios de ver* aquello de lo que podría tratarse<sup>60</sup>). Los pueblos están expuestos a desaparecer por la represión y la censura, por la reproducción y repetición de sus imágenes estereotipadas, por el brillo espectacular del poder que no deja ver sus rostros, por la privatización de las imágenes fetichizadas cuyo mercado le ha arrebatado al pueblo su “derecho a la imagen”, por el encuadre de la imagen que, junto con hacernos creer que estamos viendo la realidad, secuestra los medios de ver “aquello de lo que podría tratarse”.

Pero los pueblos están doblemente expuestos. Están igualmente *ex-puestos* en el espacio de aparición de sus emociones, cuando dejan ver y escuchar, dejan sentir el dolor y la impotencia, el *pathos* de un *impoder*, y en la pasividad de la pasión dejan sentir el poder efectivo de una “potencia de ser afectados”; cuando el *pathos* de esa potencia deviene intensidad, movimiento de los cuerpos que con-vienen y en el “con-sentir” abren el intervalo de unas diferencias que se empalman unas con otras, haciendo advenir un “común”.

Aunque ese espacio de aparición, que es el espacio de exposición de los pueblos que se resisten a desaparecer, que en el instante de peligro persisten “pese a todo” en su deseo de reaparecer, es inseparable de la invención o construcción de los *medios*, estéticos y políticos, imaginativos y discursivos, de las imágenes en las que ellos vienen a la presencia y rompen el marco de nuestras representaciones establecidas y de la información. A esos medios los podemos llamar “creación” (Deleuze), “construcción de montajes” (Didi-Huberman), “organización del pesimismo” (W.

<sup>57</sup> Gilles Deleuze, *Dos regímenes de loco. Textos y entrevistas (1975-1995)* (Valencia: Pre-Textos ediciones, 2007), 281-9.

<sup>58</sup> Didi-Huberman, *Pueblos en lágrimas*, 69-74.

<sup>59</sup> Giorgio Agamben, *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2008).

<sup>60</sup> Didi-Huberman, *Pueblos expuestos*, 14-6.

Benjamin) o “fórmulas de *pathos*” (Warburg). Como sea, siempre se trata del doble juego de conflicto y convivencia, de apertura de un común y división litigiosa. Lo común no acontece sino en el espacio de lucha y resistencia, de antagonismo; de diferencias que se empalman en el espacio de tensión, en el que ellas aparecen solo en la medida en que resisten a su desaparición, a su aniquilación bajo el imperio de lo “Uno” o de la economía de la equivalencia.

## Anfibología del concepto de Pueblo

En su texto “¿Qué es un pueblo?” Giorgio Agamben afirma que existe una fractura fundamental en la política occidental que escinde internamente al *pueblo*. En un mismo término se articulan y desarticulan a la vez los dos polos que lo tensionan en su interior, en una oscilación permanente entre el *Pueblo* como “sujeto político constitutivo” y el *pueblo* como el conjunto de las “clases inferiores” que, “de hecho si no de derecho”, están excluidas de la política. Razón por la cual, según Agamben, cualquier interpretación del significado político de este término debe partir del hecho singular de que las lenguas europeas –el italiano *popolo*, el francés *peuple*, el español *pueblo*– representan en un solo concepto, “lo mismo en la lengua común que en el léxico político”, no un sujeto unitario sino “una oscilación dialéctica entre dos polos opuestos, por una parte el conjunto *Pueblo* como cuerpo político integral, por otra, el subconjunto *pueblo* como multiplicidad fragmentaria de cuerpos menesterosos y excluidos”<sup>61</sup>. Al incluir siempre también a los pobres, los desheredados y los excluidos, el concepto *pueblo* designa, en una unidad aporética y contradictoria, “lo que no puede ser incluido en el todo del que forma parte y lo que no puede pertenecer al conjunto en el que está ya incluido siempre”<sup>62</sup>.

Para Agamben, “una ambigüedad semántica tan difundida y constante no puede ser casual: tiene que ser el reflejo de una anfibología inherente a la naturaleza y a la función del concepto *pueblo* en la política occidental”<sup>63</sup>. Ella se debe a “la fractura biopolítica fundamental” y, por ende, a las parejas categoriales que, como ha visto Agamben desde inicios de los noventa, definen la estructura política original: “nuda vida (*pueblo*) y existencia política (*Pueblo*), exclusión e inclusión, *zōē* y *bíos*”<sup>64</sup>. Si pueblo es un concepto polar, que indica una compleja relación entre dos extremos, eso se debe, según se sigue de la saga de su obra *Homo Sacer*, al carácter necesariamente bipolar de la máquina gubernamental. El pueblo oscila, así, entre el polo soberano que habría dado lugar a la formación del Estado moderno (del que,

<sup>61</sup> Giorgio Agamben, “¿Qué es un pueblo?”, en *Medios sin fin* (Valencia: Pre-Textos ediciones, 2010), 31-2.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 33.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 32.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 33.

a partir de la Revolución Francesa, se convierte en “sujeto político constitutivo”) y el polo económico que habría dado a la administración biopolítica de las sociedades contemporáneas (dentro de cuya gestión se convierte en esa “sombra intolerable” de excluidos a la que se busca, por medio del desarrollo, poner término de manera implacable y metódica, pero que al mismo tiempo no deja de ser reproducida como nuda vida consagrada a la muerte o desaparición; como existencia que debe ser purificada con el fin de producir al *Pueblo* “como cuerpo integral que ha colmado la fractura biopolítica original”). Agamben sostiene que el pueblo de los excluidos se vuelve, por medio de la oscilación del doble polo, “esa nuda vida que la modernidad crea necesariamente en su interior, pero cuya presencia no consigue tolerar en modo alguno”; que debe ser eliminada para que advenga un *Pueblo* y, simultáneamente, debe suponerse como vida descartable allí donde hay un *Pueblo*<sup>65</sup>.

Se habrá notado el vínculo que hay entre las “aporías y contradicciones” que da lugar la anfibología del concepto pueblo, descritas por Agamben, y la “aporía y contradicciones” que, según lo describe Giuseppe Duso, son inherentes a la lógica de la representación política moderna. En ambas descripciones se trata de una ficción en la que opera la estructura de una “inclusión-excluyente” del pueblo. Este es “lo que se falta por esencia a sí mismo” y cuyo advenimiento (o representación) coincide, por eso, con la propia abolición (o desaparición), y es lo que para ser (o hacerse visible), debe proceder, por medio de su opuesto, a la negación de sí mismo.

Pero hay otro elemento a ser considerado. Si Agamben acierta en su análisis, entonces el derecho moderno de igualdad es tan problemático como el concepto moderno de soberanía popular. Pues, en efecto, es difícil pensar la igualdad en nuestras sociedades contemporáneas por fuera de la voluntad desarrollista o modernizadora de igualación, es decir, del proyecto biopolítico de producir un pueblo uno e indiviso, sin fractura alguna, mediante la constante exposición del pueblo de los excluidos a desaparecer por la lógica política del racionalismo social, que ha hecho de la miseria y la exclusión (las que por primera vez aparecen en la modernidad como un escándalo intolerable), un problema que exige una solución definitiva<sup>66</sup>. Por cierto, no es pensable la voluntad de una *solución final* sin la exposición de los pueblos a desaparecer (cuya cara más infame fue el exterminio del pueblo judío y actualmente es la guerra genocida contra el pueblo palestino, pero que cotidianamente se vive en las políticas económicas de modernización o policiales de purificación de las ciudades, las que no necesariamente se contradicen, al contrario, con la voluntad de inclusión que busca la eliminación de la pobreza y del pueblo de los excluidos).

<sup>65</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>66</sup> Jean Claude Milner, *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática* (Buenos Aires: Editorial Manantial, 2007), 11-8.

Radicalizando la tesis desarrollada por Carl Schmitt en *Der Begriff des Politischen* (1932), Agamben sostiene que “el pueblo contiene una escisión que es más originaria que la de amigo-enemigo, una guerra civil incesante que la divide más radicalmente que cualquier conflicto y, a la vez, le mantiene unido y le constituye más sólidamente que cualquier identidad”<sup>67</sup>. A sus ojos, eso que Marx llama “lucha de clases” no es en realidad otra cosa que “esa guerra intestina que divide a todo pueblo, que solo tendrá fin cuando, en la sociedad sin clases o en el reino mesiánico, *Pueblo y pueblo* coincidan y no haya ya, propiamente, pueblo alguno”<sup>68</sup>.

Lamentablemente, Agamben nunca ha dilucidado cómo se podría pensar políticamente la cuestión de una tal “coincidencia”, más allá de la división social de clases, que ponga fin a dicha guerra civil que divide intestinamente al pueblo, sin que eso signifique la voluntad de producir un pueblo integral que exponga a los pueblos a la violencia de su aniquilación. Sus libros *La comunità che viene* (1990), *Il tempo che resta* (2000) o aquellos que forman parte de *Homo Sacer*, *Altissima povertà* (2011), *L'uso dei corpi* (2014), se caracterizan por su erudición y densidad filosófica, incluso por su belleza estilística, más que por un pensamiento del fenómeno de lo político. Todos ellos constituyen intentos muy insuficientes aún para dar luces acerca de cómo pensar una vía posible ante esa “anfibialegía inherente a la naturaleza y a la función del concepto *pueblo* en la política occidental” ¿Será que en su inicio el problema está mal planteado?

## Pueblos apare(cie)ntes

Al inicio de la segunda parte de *L'uso dei corpi* Agamben pone de manifiesto eso que ha sido el supuesto esencial de su arqueología. Allí, en efecto, afirma que “la filosofía primera (...) abre y define en cada ocasión el espacio del actuar y del saber humanos, de lo que el hombre puede hacer y de lo que puede conocer y decir”. A lo que añade unas líneas más adelante: “la ontología es el lugar originario de la articulación histórica entre el lenguaje y el mundo”. De manera que “a cada cambio de la ontología le corresponde por tanto un cambio (...) del plexo de posibilidades que la articulación entre el lenguaje y el mundo ha revelado como ‘historia’ a los vivientes de la especie *Homo sapiens*”<sup>69</sup>. Se devela así cuál es para Agamben el problema fundamental que al final de su libro *Opus Dei* (2012) formula de la siguiente manera: “*El problema de la filosofía que viene es pensar una ontología más allá de la operatividad y del mando, y una ética y una política totalmente liberadas de los conceptos de*

<sup>67</sup> Agamben, “¿Qué es un pueblo?”, 33.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2017), 211.

*deber y de voluntad*<sup>70</sup>. Vale decir, la cuestión esencial para Agamben es la filosofía que viene como pensamiento de un cambio del suelo originario en el que tiene lugar la articulación histórica entre el lenguaje y el mundo, que condiciona el “plexo de posibilidades” de la vida de la especie humana; lo que el hombre en general *puede* (hacer, conocer, decir). La potencia de la especie *Homo sapiens*, lo que cada uno y una puede, es decir, la totalidad de nuestras experiencias está, de acuerdo con esta visión, definida trascendentalmente en cuanto a sus posibilidades por aquello que, en términos foucaultianos, Agamben llama “*a priori* histórico”. “Política y ontología, dispositivos ontológicos y dispositivos políticos son solidarios, porque tienen necesidad unos de otros para realizarse”<sup>71</sup>.

Vimos que Agamben hace uso del término anfibiología para referirse a la división estructural del concepto *pueblo*, cuya semántica en el léxico político europeo se bate entre dos sentidos opuestos. El término tiene aquí el significado de una ambivalencia semántica inherente al concepto en cuestión. Sin embargo, es posible abordar el uso del término anfibiología en un sentido filosófico preciso.

Germán Prospero ha destacado que “es sin duda en el apéndice del tercer capítulo del libro segundo de la *Crítica de la razón pura*, dedicado a mostrar lo que Kant llama la anfibiología de los conceptos de reflexión, que el término asume su estatuto propiamente filosófico”<sup>72</sup>. Según Kant, se requiere de una reflexión trascendental para determinar el lugar de procedencia de nuestras representaciones, señalándose si es el entendimiento puro el que las piensa o bien es la sensibilidad la que las suministra en el fenómeno<sup>73</sup>. Para no confundir este lugar de proveniencia, es decir, para no adjudicar una representación intelectual a la sensibilidad ni una intuición sensible al intelecto, es necesaria una reflexión trascendental<sup>74</sup>. “Si omito esta reflexión, usaré esos conceptos con una notable falta de seguridad y se originarán supuestos principios sintéticos que la razón crítica no puede reconocer; principios cuya única base reside en una anfibiología trascendental, es decir, en la confusión del objeto del entendimiento puro con el fenómeno”<sup>75</sup>.

A partir del sentido filosófico preciso que la reflexión trascendental kantiana le da al concepto de anfibiología, German Prospero cree que es necesaria una crítica de los conceptos de la filosofía, similar a la propuesta por Kant, pero destinada a no confundir el sentido de las categorías ontológicas con el de las categorías políticas<sup>76</sup>.

<sup>70</sup> Giorgio Agamben, *Opus Dei. Arqueología del oficio* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2012), 196. Énfasis propio.

<sup>71</sup> Agamben, *El uso de los cuerpos*, 247.

<sup>72</sup> Germán Prospero, “De la anfibiología de los conceptos de la filosofía política”, *Estudios Políticos* 39, (2016): 14.

<sup>73</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (Madrid: Editorial Alfaguara, 1994), 282.

<sup>74</sup> Prospero, “De la anfibiología”, 15.

<sup>75</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, 282.

<sup>76</sup> Prospero, “De la anfibiología”, 15.

Ahora bien, nuestro propósito es distinguir críticamente entre el uso ontológico y el uso empírico de las categorías políticas, pero ya no dentro del marco de la pregunta kantiana por las condiciones trascendentales de posibilidad. Pensamos que hay una dimensión ontológico-trascendental de los conceptos políticos y una dimensión empírica de estos, pero sin que eso signifique una confusión entre las dos ni la posibilidad de pasar inmediatamente de la primera a la segunda o de aplicar directamente el sentido de una al de la otra. Pensamos que hay un hiato que las mantiene disjuntas y que el vacío que las separa en el nudo que las enlaza, imposibilita comprender inmediatamente la empiricidad política desde el punto de vista de sus condiciones ontológico-trascendentales de posibilidad. Desde el punto de vista de las condiciones histórico-epocales del presente hay una ontología o positividad *a priori* que define el sentido de las categorías políticas (que entonces serían inmediatamente categorías ontológicas) y que, a través de estas, determina las posibilidades límites a las que pueden acceder nuestras vidas en el presente. Pero una tal perspectiva –tomada unidimensionalmente– impide precisamente, como destacó Arendt, pensar la experiencia política de los *diversos*. Es necesario, por consiguiente, no confundir ambas dimensiones y usos, y abrir así la vía para pensar la política como lugar de un conflicto irreductible entre vidas constantemente expuestas a desaparecer y vidas expuestas en la lucha emotiva y afectiva por reaparecer en el instante dialéctico de un peligro que es inminente. Lo común, junto con el sentido de la justicia que lo acompaña, es lo que surge precisamente de la colisión entre esa doble exposición; es lo que emerge como deseo espectral, como el acontecimiento que sobrevuela el estado de cosas en los que se efectúa.

Pero la apertura de la vía para pensar la política como el lugar de un conflicto irreductible, sin horizonte teleológico o apocalíptico de resolución o supresión final (de conciliación o de salvación), requiere pensar lo empírico no solo en el sentido de la aparición fenoménica de lo que se presenta en los límites de lo representable. Hay, por cierto, una dimensión fenoménica de la experiencia a la que se refieren las categorías políticas en su uso empírico. Pero la aparición de lo que aparece en el ámbito de la experiencia política (los fenómenos políticos) está, digamos, cargada de una intensidad explosiva, de una *e-motividad* imprevisible, de una subjetividad no-personal, pre-individual y trans-individual (colectiva), que hace que a lo que “aparece” le sea inherente la dimensión fantasmagórica de lo “apareciente”: lo que irrumpe sorpresivamente en todo fenómeno político y social, y que no se ajusta plenamente a las condiciones que de antemano definen los límites de lo que se presenta. Pensamos que precisamente esta dimensión de lo *apare(cie)nte* en un fenómeno es la que abre un hiato entre la empiricidad política y sus condiciones ontológicas (apriorísticas) de posibilidad. Esa disyunción se produce por la carga de una tensión dialéctica de la fuerza deseante –afectiva– de los *diversos* en la esfera de la experiencia política (que no preexiste a dicha tensión) entre el deseo de aparecer

y la permanente exposición a desaparecer en el “monotematismo” comunicacional (P. Sloterdijk) o en la indiferenciación de la relación de equivalencia (K. Marx/G. Debord). Si la carga de esa intensidad afectiva posee un carácter fantasmagórico es porque ella irrumpe intempestivamente como la potencia de una *anterioridad* no cronológica, que no se reduce al pasado y que divide al presente entre lo sido pendiente y la promesa porvenir (como se sabe, centrales son en este sentido los aportes filosóficos de Warburg, Benjamin, Derrida, Quignard, entre otros).

Pensamos, además, que ese hiato abre dos posibilidades en la manera de abordar la perspectiva de la historia. O bien se capta la historia desde el punto de vista de su sustrato arqueológico para alcanzar en ella el umbral ontológico (el *a priori* ontológico que define “el espacio del actuar y del saber humanos, de lo que el hombre puede hacer y de lo que puede conocer y decir”) o bien se la capta desde el punto de vista del *devenir* que la atraviesa para alcanzar en ella los umbrales de intensidad (los límites siempre variables de *lo que los cuerpos pueden* en relación con los poderes establecidos). De una a otra perspectiva cambia el sentido del concepto *límite*. En la primera, este concepto se refiere a las condiciones histórico-arqueológicas de posibilidad. En la segunda perspectiva, en cambio, el concepto *límite* se refiere al *paso* de una menor a una mayor o, a la inversa, de una mayor a una menor *potencia* (en el sentido en que Deleuze, en su particular lectura de Spinoza, pensó el “afecto”<sup>77</sup>). Habría, no obstante, que evitar toda sustantivación de esa “potencia” y pensarla más bien como inseparable (no preexistente) a la *moción*, al movimiento de una emoción siempre finita. Si hay infinito, no es en el sentido de una esencia (o sustancia). Y no basta con identificar –como lo hizo el spinozismo– la sustancia con la potencia (entendida esta como “causa sui”). Como sostiene Jean-Luc Nancy, “lo infinito no debería estar dado ni por darse, y el hombre no debería ser (un) dios” (como la “multitud” de Toni Negri). Solo hay infinito en el sentido de lo no mensurable y de lo no determinable en general de la *moción en* lo finito de la emoción, abierto en esta. Abierto y sin embargo siempre efectivo en ella. En su libro *Vérité de la démocratie* (2008), Nancy muestra que la *moción* infinita e inconmensurable en lo finito de las existencias afectivas y apare(cie)ntes es inseparable de la apertura de un “común”, de un *demós* cuyo poder político efectivo “solo podría ser soberano con una condición que lo distinguiera precisamente de la asunción soberana del Estado y de cualquier configuración política: esta es la condición de la democracia”<sup>78</sup>.

¿Podemos pensar esta condición de la soberanía del “*demós*”, que se identifica con la misma democracia, por fuera o más allá del poder efectivo de la puesta en común de las existencias diversas; puesta en común que no es más que la aparición e-motiva, el infinito en acto de un afecto plural de los pueblos? Y ¿es pensable la

<sup>77</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión* (Barcelona: Editorial Muchnik, 1975), 208-25. Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica* (Barcelona: Tusquets editores, 2001), 119-27.

<sup>78</sup> Jean-Luc Nancy, *La verdad de la democracia* (Buenos Aires: Editorial Amorrortu, 2009), 37-9.

apertura de un común que no sea un “más-que-la-obra”, lo no intercambiable, una “dignidad” digamos, de “la obra de existencia”, de la puesta en acto de un pueblo? Claramente el concepto “soberanía” aquí no funciona ya como uno de los términos de la dualidad polar del dispositivo gubernamental moderno. Él opera, por el contrario, como una categoría que en el plano de la empiricidad deviene un uso político, en el momento mismo en que unas existencias luchan por aparecer, por hacerse presente y por hacer de esta presencia el poder efectivo de un común. La efectividad de este poder no consiste sino en el devenir *deseo* de un “poder de ser afectados” los cuerpos (el devenir *deseo* de la receptividad del *pathos* del dolor, del cansancio, de la desesperanza, de la tristeza, de la rabia, de la frustración, del hambre, etc.). Deseo que debiéramos comprender como la tensión de una fuerza e-motiva entre la lucha por volverse visible, audible, por volverse existencia que cuenta y vale de manera absoluta, sin medida de comparación, y la exposición a ser invisibilizada en la total indiferencia. El deseo, así comprendido, sería el movimiento del “pese a todo” del que nos habla Didi-Huberman<sup>79</sup> y que habría a su vez que poner en deuda con la concepción deleuzeana de deseo<sup>80</sup>. Comprendido según esta doble perspectiva, el deseo es el umbral de intensidad, la emoción o afecto que alcanzan los “pueblos en lágrimas” y que en ese límite o paso devienen “pueblos en lucha”.

Podríamos sostener que un pueblo no es otra cosa que la aparición apare(cie)nte de existencias singulares, diversas. Pero si estas existencias no se cierran en una identidad o se clausuran en unos intereses particulares es en la medida en que, a la inversa, ellas son –en cada modo de vida– la aparición de un pueblo minoritario. Esta aparición es el “fuera de sí” de esas existencias, la apertura afectiva de un común en la que ellas hablan, piensan y luchan en nombre de lo que para cada una es “su propio subdesarrollo”, “el tercer mundo íntimo” de cada una<sup>81</sup>. Deleuze afirma que “el tercer mundo íntimo de cada uno” es “lo mismo que la experimentación”<sup>82</sup>. Cabe preguntar entonces en qué consiste esta “práctica de experimentación” que el autor identifica con el “propio subdesarrollo de cada uno” y que nosotros vinculamos con la apertura afectiva de un pueblo minoritario que aparece y que apareciendo *resiste*.

Partamos señalando que la “práctica de experimentación” es una manera de llamar lo que nosotros nos hemos esforzado por pensar como lo perteneciente a las categorías políticas en su uso empírico (uso que, como vimos, remite a la dimensión de lo apare(cie)nte). Pues bien, en una entrevista publicada en 1980 Gilles Deleuze, al finalizar, señala que la experimentación se refiere a la práctica de los “modos

<sup>79</sup> Georges Didi-Huberman, *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto* (Barcelona: Editorial Paidós, 2004).

<sup>80</sup> Deleuze, *Dos regímenes*, 87-93.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 93.

<sup>82</sup> *Ibidem*.



de vida” a los que conciernen “las intensidades”<sup>83</sup>. Tomada aisladamente, la formulación es muy enigmática, pero si se la vincula con otros textos del mismo autor puede darnos algunas luces. Por lo pronto, una referencia salta a la vista. A comienzos de esa misma década su amigo Michel Foucault trabaja en la historia de una ética de las “prácticas de sí” en el pensamiento antiguo y cristiano. Esa “ética” –tal como él la estudia principalmente en el estoicismo romano– no es sino el ejercicio mediante el cual unas vidas devienen modos singulares de existencia. A propósito de aquella, en una clase del 17 de febrero de 1982, Foucault señala “que es preciso sospechar algo así como una *imposibilidad* de constituir en la actualidad una tal ética, cuando en realidad su constitución acaso sea *una tarea urgente*, fundamental, *políticamente indispensable*”<sup>84</sup>. Si esa ética constituye una tarea políticamente fundamental y urgente es porque, según Foucault, “no hay otro punto, primero y último, de *resistencia al poder político* que en la relación de sí consigo”<sup>85</sup>.

Es notable la tensión con la que Foucault marca la doble afirmación de una “imposibilidad” en la actualidad y al mismo tiempo la “urgencia” y necesidad de un ejercicio ético-político de “relación de sí consigo”. Como si la posibilidad e inminencia de esta se jugara precisamente en el punto en que ella se presenta como imposible. Foucault nos dice que no hay otra manera de “resistir al poder político”, es decir, de existir, de aparecer. No hay otra manera, digamos, de *no desaparecer* más que a través de una relación inventiva, creativa de sí consigo; una práctica de singularización de sí mediante la cual la vida deviene “obra de existencia” (imagen, aparición). Esta afirmación, no obstante, está contradicha por otra: al mismo tiempo Foucault nos dice que “es preciso sospechar” de la “imposibilidad” en el presente de una tal práctica. ¿No está acaso toda estética de la subjetividad, toda imagen de sí, capturada de antemano por los dispositivos de producción y de consumo a través de los cuales opera eso que bien podríamos llamar “metafísica del capital”?

Pero la doble afirmación de Foucault es una manera de decir que la posibilidad no está *dada*. Esta solo se abre con la apertura de unas prácticas existenciales que es preciso reinventar y que solo así vuelven *revocable* la imposibilidad consumada como presente. Es necesario, entonces, “dar vuelta el calcetín” de la metafísica para hallar el anverso de la política. Solo alcanzado este pliegue es posible sostener lo que Deleuze dice en 1988: “No hay metafísica, sino una política del ser”<sup>86</sup>. Eso que en 1980 llamó “práctica de experimentación”, ahora lo llama “política del ser”. Experimentar una posibilidad ante el riesgo de que esta desaparezca en la imposibilidad consumada es hallar el punto de resistencia política donde “el espacio

<sup>83</sup> *Ibid.*, 168.

<sup>84</sup> Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto* (Ciudad de México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2006), 246. *Cursivas nuestras*.

<sup>85</sup> *Ibidem*. *Cursivas nuestras*.

<sup>86</sup> Gilles Deleuze, *Pericles y Verdi. La filosofía de François Chatelet* (Valencia: Pre-Textos editores, 1989), 8.

definido del actuar y del saber humanos, de lo que el hombre puede hacer y de lo que puede conocer y decir” (Agamben) es dividido por el acto de apertura de un espacio (espacio de aparición e-motiva de los cuerpos) en el que ya no sabemos de antemano “lo que un cuerpo *puede*”<sup>87</sup>. La afirmación deleuzeana “no hay metafísica” no tiene un valor constataivo; ella solo tiene lugar en la expresión misma de resistencia de los cuerpos donde una “política del ser” deviene posible.

En un opúsculo escrito en homenaje a François Chatelet, Deleuze determina en qué sentido se puede pensar la creación de “modos de vida”, es decir, esa práctica que constituye una relación ético-política “de sí consigo”, único punto de resistencia política, según Foucault. Aquí Deleuze señala que Chatelet desarrolla “un empirismo racional” o “un racionalismo empírico y pluralista”<sup>88</sup>. En el plano de lo empírico, según Deleuze lee a Chatelet, la razón deja de ser concebida como una facultad y pasa a ser pensada como un proceso. “Se define o se inventa un proceso de racionalización cada vez que se instauran relaciones humanas en una materia cualquiera, en un conjunto cualquiera, en una multiplicidad cualquiera”<sup>89</sup>. Concebida como proceso, la razón –nos dice Deleuze– *es política*. Por consiguiente, la “práctica de experimentación” o “política del ser”, concernientes al acto de creación de “modos de vida”, es pensada aquí como “proceso de racionalización”, es decir, como la “instauración de relaciones humanas” “en una multiplicidad cualquiera”. Deleuze aclara que este proceso “consiste precisamente en actualizar una potencia o formar una materia”<sup>90</sup>.

¿Cómo entiende allí Deleuze esa actualización de una potencia o formación de una materia? Es importante señalar que la razón como proceso no se opone a la emoción o al afecto, a la “*afectividad*”. Todo lo contrario, lo que Deleuze llama “proceso de racionalización” es el devenir activa de una potencia, el devenir intensidad de un *pathos*. Intensidad deseante que los hombres alcanzan cuando su *pathos*, el poder de ser afectados de sus cuerpos, deviene el “acto de creación” de unas formas en las que unos “modos de vida” instauran relaciones humanas singulares en una multiplicidad cualquiera. No se trata, entonces, de *informar* una materia según una relación externa de la forma con esta, sino –como sostiene Deleuze, citando a Chatelet– de *suscitar*, de *despertar* la potencia de los cuerpos “en torno a mi potencia” (de decir, de pensar, de hacer). Formar o actualizar una potencia, en otras palabras, es hacer advenir en uno la materia de la que estamos hechos hombres y mujeres en tanto que “acto de libertad” (resistencia a desaparecer).

Sin embargo, la razón es un proceso siempre frágil que se juega cada vez en relación a un envés de ella, más que un opuesto, “una privación o una alienación”<sup>91</sup>,

<sup>87</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (Barcelona: Editorial Anagrama, 2012), 59-104.

<sup>88</sup> Deleuze, *Pericles*, 19.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 8.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 10

una alienación o privación de la potencia de su “uso”, de su “ejercicio”. Hay, dice Deleuze, un envés de la razón que es el *pathos* humano como “receptividad”, “la potencia de recibir los golpes y de darlos”<sup>92</sup>. Esta es la *materia* de la que todos y todas estamos hechos. Y hay, todavía, una *pasividad* en la potencia de “dar los golpes”. Una potencia triste. Esta tristeza es nuestra materia. En consecuencia, toda la cuestión política, la práctica de experimentación que la define, consiste en hacer que el *pathos* sufriente devenga “*afectividad*”<sup>93</sup>, la intensidad de una e-moción apare(cie)nte; el advenimiento de una forma en la que unas relaciones humanas son instauradas, es decir, en la que se abre un común. El advenimiento de una forma es inseparable del deseo que despierta como el “acto de resistencia que resiste a la muerte, ya sea bajo la forma de una obra de arte o bajo la de una lucha humana”<sup>94</sup>. Se trata en este “acto de resistencia” de “imágenes-expresión” de los cuerpos expuestos y ya no de la “imagen-representación” del pueblo. Son las “imágenes-expresión” de unos pueblos que aparecen como la “historicidad quebrada de una razón siempre en estado de liberación o de alienación en unas relaciones [de los *diversos*] consigo mismos”<sup>95</sup>.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

<sup>93</sup> Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 91.

<sup>94</sup> Deleuze, *Dos regímenes*, 289.

<sup>95</sup> Deleuze, *Pericles*, 15.

## Referencias bibliográficas

- Altini, Carlo. “Soberanía, Representación y Cuerpo Político en el *Leviatán* de Thomas Hobbes”. En *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*. Buenos Aires: Editores El Cuenco de Plata, 2005.
- Agamben, Giorgio. *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2008.
- \_\_\_\_\_. “¿Qué es un pueblo?”. En *Medios sin fin*. Valencia: Pre-Textos editores, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Opus Dei. Arqueología del oficio*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2012.
- \_\_\_\_\_. *El uso de los cuerpos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2017.
- Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*. Madrid: Editorial Alianza, 2006.
- . “¿Qué es la política?”. En *La promesa de la política*. Barcelona: Editorial Paidós, 2008.
- Constant, Benjamin. *Principios de la política aplicables a todos los gobiernos*. Buenos Aires: Katz editores, 2010.
- Darnton, Robert. *El beso de Lamourette. Reflexiones sobre historia cultural*. Buenos Aires: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Editorial Muchnik, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Pericles y Verdi. La filosofía de François Chatelet*. Valencia: Pre-Textos editores, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets editores, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Dos regímenes de loco. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-Textos editores, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2012.
- Didi-Huberman, Georges. *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto*. Barcelona: Editorial Paidós, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Buenos Aires: Editorial Manantial, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Pueblos en lágrimas, pueblos en armas. El ojo de la historia, 6*. Santander: Editorial Shangrila, 2017.
- Duso, Giuseppe. *La representación política. Génesis y crisis de un concepto*. Buenos Aires: UNSAM EDITA, 2016.

- Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Ciudad de México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1994.
- Lefort, Claude. “La fundación de los Estados Unidos y la democracia”. En *El arte de escribir y lo político*. Barcelona: Editorial Herder, 2007.
- Milner, Jean Claude. *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*. Buenos Aires: Editorial Manantial, 2007.
- Nancy, Jean-Luc. *La verdad de la democracia*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu, 2009.
- Negri, Antonio. *Poder constituyente*. Madrid: Traficante de Sueños editores, 2015.
- Prosperi, Germán. “De la anfibología de los conceptos de la filosofía política”. *Estudios Políticos* 39 (2016).
- Rosanvallon, Pierre. *La sociedad de los iguales*. Barcelona: Editorial RBA, 2012.
- Siyès, Emmanuel-Joseph. *¿Qué es el Tercer Estado? Ensayo sobre los privilegios*. Madrid: Editorial Alianza, 2012.
- Schmitt, Carl. *Catolicismo romano y forma política*. Madrid: Editorial Tecnos, 2011.
- Stuart Mill, John. *Consideraciones sobre el gobierno representativo*. Madrid: Editorial Alianza, 2001.
- Tocqueville, Alexis de. *La democracia en América*. Ciudad de México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2000.

Recibido: 15 de mayo de 2020

Aceptado: 5 de junio de 2020

## Sobre el autor

**Carlos Casanova P.** Profesor titular del Departamento de Filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, UMCE (Santiago, Chile). Doctor en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte por la Universidad de Chile. Se ha desempeñado como profesor de filosofía moderna y contemporánea en distintas universidades chilenas y extranjeras. Actualmente participa como investigador del International Institute for Philosophy and Social Studies, IIPSS. Sus principales campos de investigación son la filosofía política y la estética moderna y contemporánea, especialmente el análisis y reflexión sobre la relación imaginación y política. Es autor de los libros *Estética y producción en Karl Marx* (Santiago: Ediciones

Metales Pesados, 2016); *Comunismo de los sentidos. Una introducción a Karl Marx* (Viña del Mar: Editorial Catálogo-Libros, 2017); y de tres libros que serán prontamente publicados: *Infancia y Ceguera*; *Masa, Multitud, Pueblos. Ensayos sobre la Aparición Monstruosa* (Santiago: Editorial Dobleaeditores) y *Pueblos apare(cie)ntes. Imágenes y representación* (Santiago: Ediciones Macul). Correo electrónico: carloscasanovap@yahoo.com.ar.