

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

Acerca de la revista

Información básica

Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales es una revista arbitrada de carácter internacional dedicada a las ciencias sociales y a las humanidades, fundada el año 2008. Es una publicación que incentiva la discusión intelectual y académica de los fenómenos políticos, considerando temas ligados a la ciencia política, a la sociología, a la filosofía y a los estudios culturales. *Pléyade* se dirige a un público científico internacional y recibe colaboraciones bajo la modalidad de artículo, reseña, entrevista e intervenciones, escritas en español o inglés. La revista es publicada en versiones impresa y electrónica, patrocinada por el International Institute for Philosophy and Social Studies.

La abreviatura de su título es *Pléyade*, que debe ser usado en bibliografías, notas al pie de página, leyendas y referencias bibliográficas.

Frecuencia de publicación

Pléyade es publicada en julio (semestre enero-junio) y enero (semestre julio-diciembre)

Indizada en

Los artículos publicados en *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* son indizados o resumidos por:

- Scientific Electronic Library Online – SCIELO
- European Reference Index for the Humanities and Social Sciences -- ERIH PLUS
- Hispanic American Periodicals Index - HAPI
- Sistema de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal - LATINDEX Catálogo
- Servicio de Alertas Informativas y de Acceso a los Contenidos de la Literatura Científica Hispana – DIALNET
- Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, México – CLASE
- Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas - E-REVISTAS
- Índice de Revistas Científicas del Centro de Información Tecnológica de Chile - Actualidad Iberoamericana
- Bibliografía Latinoamericana en Revistas de Información Científica y Social- BIBLIAT
- Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico - REDIB
- Asociación Latinoamericana de Revistas Académicas de Humanidades y Ciencias Sociales - LATINOAMERICANA

Copyright

La revista es publicada por un equipo editorial independiente sin fines de lucro, en Chile. A menos que sea establecido, todos los contenidos de la edición electrónica son distribuidos bajo la licencia “Creative Commons Attribution-Noncommercial”. La revista rechaza cualquier interés comercial en el trabajo que publica.

La revista se compromete a apoyar el máximo acceso al trabajo académico sin comprometer la calidad o la libertad académica. De acuerdo con esto, todo el contenido de cada número es accesible de forma universal y permanente sin suscripción o barreras de pago.

Los autores conservan los derechos de autor sobre su trabajo publicado en la revista. *Pléyade* no podrá publicar cualquier artículo en traducciones, antologías, etcétera, sin el consentimiento explícito del autor. Los autores le otorgan a la revista una licencia perpetua, pero no exclusiva, para publicar la versión del registro de sus artículos. Después de la publicación, los autores son libres de compartir sus artículos

o volver a publicarlos en otro lugar, siempre y cuando la publicación original en *Pléyade* se cite explícitamente.

Patrocinadores

La publicación de la revista es patrocinada por:

International Institute for Philosophy and Social Studies IIPSS
Avenida Pedro de Valdivia 1950, oficina 10
Código Postal 7511284, Providencia – Santiago de Chile

contacto@revistapleyade.cl
ndelvalle@revistapleyade.cl

Cuerpo Editorial

Director responsable

Nicolás Del Valle Orellana.

Nicolás del Valle Orellana — Editor en Jefe

Felipe Lagos Rojas — Editor general

Rebeca Errázuriz Cruz — Coeditora

Natalia López Rico — Coeditora

Daniel Barril Saldivia — Coeditor

Damián Gálvez -González — Coeditor

José Miguel Muñoz — Coeditor

Benjamín Varas Arnello — Coeditor

Ignacio Herrera Vicentelo — Coordinador editorial

Comité editorial

Dr. Ulrich Beck † Ludwig-Maximilians-Universität München (Múnich, Alemania)

Dra. Rossana Castiglioni. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

Dr. Daniel Chernilo. Loughborough University (Leicestershire, Reino Unido)

Dr. Marc Crépon. École Normale Supérieure (París, Francia)

Dr. Roberto Esposito. Istituto Italiano di Scienze Umane (Nápoles, Italia)

Dr. Ignacio Farías. Technische Universität München (Múnich, Alemania)

Dr. Andreas Feldmann. University of Illinois (Chicago, Estados Unidos)

Dra. Nancy Fraser. New School for Social Research (Nueva York, Estados Unidos)

Dra. Simona Forti. Università Piemonte Orientale (Piamonte, Italia)

Dra. Cristina Lafont. Northwestern University (Chicago, Estados Unidos)

Dr. Thomas Lemke. Johann Wolfgang Goethe-Universität (Fráncfort del Meno, Alemania)

Dr. Luis Lobo-Guerrero. University of Groningen (Groningen, Países Bajos)

Dr. José Antonio Lucero. University of Washington (Seattle, Estados Unidos)

Dr. Michael Marder. Universidad del País Vasco (Vitoria, España)

Dr. Aldo Mascareño. Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)

Dr. Alexandre Ratner. Universidade Estadual Paulista (Sao Paulo, Brasil)

Dr. Ricardo Salas. Universidad Católica de Temuco (Temuco, Chile)

Dr. Friedhelm Schmidt-Welle. Ibero-Amerikanisches Institut (Berlín, Alemania)

Dr. Vicente Serrano Marín. Universidad Austral de Chile (Valdivia, Chile)

Dr. Steve J. Stern. University of Wisconsin-Madison (Madison, Estados Unidos)

Dr. Sergio Toro. Universidad de Concepción (Concepción, Chile)

Dr. Alberto Toscano. Goldsmiths, University of London (Londres, Reino Unido)

Dr. Gianni Vattimo. Università degli Studi di Torino (Turín, Italia)

Dra. Jessica White. Western Sydney University (Sídney, Australia)

Comité asesor

Dr. Gonzalo Bustamante. Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)

Dr. Isaac Caro. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

Dr. Carlos Durán. Universidad de los Lagos (Santiago, Chile)

Dr. Ricardo Espinoza. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Viña del Mar, Chile)

Dr. Joaquín Fermandois. Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)

MPhil. Arturo Fontaine. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

Dr. Oscar Godoy. Centro de Estudios Públicos (Santiago, Chile)

Dr. Pedro Güell. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

Dr. Alfredo Joignant. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

Dra. Vanessa Lemm. Flinders University (Adelaida, Australia)

Dr. Fabián Ludueña. Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)

Dr. Juan Pablo Luna. Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)

Dr. Eduardo Molina. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

Dr. Luis Oro Tapia. Universidad Central de Chile (Santiago, Chile)

Dr. Eduardo Ortíz. Instituto de Estudios Avanzados (Santiago, Chile)

Dr. Ernesto Ottone. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

Lic. Pablo Oyarzún. Universidad de Chile (Santiago, Chile)

Dr. Fabián Pressacco. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

Dr. Pablo Salvat. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

Lic. Willy Thayer. Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Santiago, Chile)

Dr. Miguel Vatter. Flinders University (Adelaida, Australia)

Producción editorial

Alonso Fuentes Castillo. Diseño y diagramación

About the Journal

Basic Information

Pléyade. Journal of Humanities and Social Sciences is an international peer reviewed journal dedicated to the Humanities and Social Sciences funded the year 2008. This publication encourages intellectual and academic discussion of political phenomena, from a variety of disciplinary and interdisciplinary perspectives including political science, sociology, philosophy, and cultural studies. *Pléyade* is aimed at an international scientific audience and receives contributions such as articles, book reviews, interviews and interventions, written in Spanish or English. The journal is published in print and electronic versions, supported by the International Institute for Philosophy and Social Studies.

Its abbreviated title is *Pléyade*, and it should be used in bibliographies, footnotes, references and bibliographic strips.

Publication Frequency

Pléyade is published in July (semester January-June) and January (semester July-December).

Information Services

The articles published in *Pléyade. Journal of Humanities and Social Sciences* are indexed or summarized by:

- Scientific Electronic Library Online – SCIELO
- European Reference Index for the Humanities and Social Sciences – ERIH PLUS
- Hispanic American Periodicals Index - HAPI
- Sistema de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal - LATINDEX Catálogo
- Servicio de Alertas Informativas y de Acceso a los Contenidos de la Literatura Científica Hispana – DIALNET
- Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, México – CLASE
- Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas - E-REVISTAS
- Índice de Revistas Científicas del Centro de Información Tecnológica de Chile – Actualidad Iberoamericana
- Bibliografía Latinoamericana en Revistas de Información Científica y Social- BIBLIAT
- Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico - REDIB
- Asociación Latinoamericana de Revistas Académicas de Humanidades y Ciencias Sociales – LATINOAMERICANA

Copyright

The journal is published by an independent non-profit organization in Chile, supported by editorial team. Unless otherwise established, all contents of the electronic edition are distributed under a license “Creative Commons Attribution-Noncommercial”. The journal disavows any commercial interest in the work it publishes.

The journal is committed to supporting maximum access to scholarly work without compromising quality or academic freedom. In accordance with this, the entire contents of every issue are permanently and universally available online without subscription or payment barriers.

Authors retain copyright over their work published in the journal. The journal will not re-publish any article, for example in translations, anthologies, and so on, without the author’s explicit consent. Authors grant the journal a perpetual but non-exclusive license to publish the version of scholarly record of their articles. After

publication, authors are free to share their articles, or to republish them elsewhere, so long as the original publication in *Pléyade* is explicitly cited.

Sponsors

The publication of this journal is supported by:

International Institute for Philosophy and Social Studies - IIPSS

Editorial Board

Director

Nicolás Del Valle Orellana

Nicolás del Valle Orellana — Editor in Chief

Felipe Lagos Rojas — General Editor

Rebeca Errázuriz Cruz — Co-Editor

Natalia López Rico — Co-Editor

Daniel Barril Saldivia — Co-Editor

Damián Gálvez González — Co-Editor

José Miguel Muñoz — Co-Editor

Benjamín Varas Arnelo — Co-Editor

Ignacio Herrera Vicentelo — Editorial Coordinator

Editorial Board

Dr. Ulrich Beck † Ludwig-Maximilians-Universität München (München, Germany)

Dra. Rossana Castiglioni. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

Dr. Daniel Chernilo. Loughborough University (Leicestershire, United Kingdom)

Dr. Marc Crépon. École Normale Supérieure (Paris, France)

Dr. Roberto Esposito. Istituto Italiano di Scienze Umane (Naples, Italy)

Dr. Ignacio Farías. Technische Universität München (München, Germany)

Dr. Andreas Feldmann. University of Illinois (Chicago, United States)

Dra. Nancy Fraser. New School for Social Research (New York, United States)

Dra. Simona Forti. Università Piemonte Orientale (Piamonte, Italy)

Dra. Cristina Lafont. Northwestern University (Chicago, United States)

Dr. Thomas Lemke. Johann Wolfgang Goethe-Universität (Frankfurt am Main, Germany)

Dr. Luis Lobo-Guerrero. University of Groningen (Groningen, Netherlands)

Dr. José Antonio Lucero. University of Washington (Seattle, United States)

Dr. Michael Marder. Universidad del País Vasco (Vitoria, Spain)

Dr. Aldo Mascareño. Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)

Dr. Alexandre Ratner. Universidade Estadual Paulista (Sao Paulo, Brazil)

Dr. Ricardo Salas. Universidad Católica de Temuco (Temuco, Chile)

Dr. Friedhelm Schmidt-Welle. Ibero-Amerikanisches Institut (Berlin, Germany)

Dr. Vicente Serrano Marín. Universidad Austral de Chile (Valdivia, Chile)

Dr. Steve J. Stern. University of Wisconsin-Madison (Madison, United States)

Dr. Sergio Toro. Universidad de Concepción (Concepcion, Chile)

Dr. Alberto Toscano. Goldsmiths, University of London (London, United Kingdom)

Dr. Gianni Vattimo. Università degli Studi di Torino (Torino, Italy)

Dra. Jessica White. Western Sydney University (Sydney, Australia)

Advisory Committee

Dr. Gonzalo Bustamante. Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)

Dr. Isaac Caro. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

Dr. Carlos Durán. Universidad de los Lagos (Santiago, Chile)

Dr. Ricardo Espinoza. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Viña del Mar, Chile)

Dr. Joaquín Fernandois. Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)

MPhil. Arturo Fontaine. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

Dr. Oscar Godoy. Centro de Estudios Públicos (Santiago, Chile)

Dr. Pedro Güell. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

Dr. Alfredo Joignant. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

Dra. Vanessa Lemm. Flinders University (Adelaide, Australia)

Dr. Fabián Ludueña. Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)

Dr. Juan Pablo Luna. Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)

Dr. Eduardo Molina. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

Dr. Luis Oro Tapia. Universidad Central de Chile (Santiago, Chile)

Dr. Eduardo Ortiz. Instituto de Estudios Avanzados (Santiago, Chile)

Dr. Ernesto Ottone. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

Lic. Pablo Oyarzún. Universidad de Chile (Santiago, Chile)

Dr. Fabián Pressacco. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

Dr. Pablo Salvat. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

Lic. Willy Thayer. Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Santiago, Chile)

Dr. Miguel Vatter. Flinders University (Adelaide, Australia)

Publishing Production

Alonso Fuentes Castillo - Layout Editor

Sobre esta revista

Informações básicas

A *Pléyade. Revista de Humanidades e Ciências Sociais* é uma revista internacional arbitrada dedicada às ciências sociais e humanas, fundada em 2008. É uma publicação que incentiva a discussão intelectual e acadêmica dos fenômenos políticos, considerando temas relacionados com a ciência política, a sociologia, a filosofia e os estudos culturais. A *Pléyade* dirige-se a um público científico internacional e recebe colaborações sob a forma de artigo, revisão, entrevista e intervenções, escritas em espanhol ou inglês. A revista é publicada em versões impressas e eletrônicas e é patrocinada pelo International Institute for Philosophy and Social Studies.

A abreviatura do seu título é *Pléyade*, devendo ser usada em bibliografias, notas de rodapé, legendas e referências bibliográficas.

Frequência de publicação

A *Pléyade* é publicada em julho (semestre janeiro-junho) e janeiro (semestre julho-dezembro).

Fontes de indexação

Os artigos publicados em *Pléyade. Revista de Humanidades e Ciências Sociais* são indexados ou resumidos por:

- Scientific Electronic Library Online – SCIELO
- European Reference Index for the Humanities and Social Sciences –ERIH PLUS
- Hispanic American Periodicals Index – HAPI
- Sistema de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal – LATINDEX Catálogo
- Servicio de Alertas Informativas y de Acceso a los Contenidos de la Literatura Científica Hispana – DIALNET
- Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, México – CLASE
- Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas – E-REVISTAS
- Índice de Revistas Científicas del Centro de Información Tecnológica de Chile – Actualidad Iberoamericana
- Bibliografía Latinoamericana en Revistas de Información Científica y Social– BIBLIAT
- Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico – REDIB
- Asociación Latinoamericana de Revistas Académicas de Humanidades y Ciencias Sociales – LATINOAMERICANA

Copyright

A revista é publicada no Chile por uma equipe editorial independente sem fins lucrativos. A menos que seja estabelecido, todo o conteúdo da edição eletrônica é distribuído sob a licença "Creative Commons Attribution-Noncommercial". A revista rejeita qualquer interesse comercial no trabalho que publica.

A revista está empenhada em apoiar o acesso máximo ao trabalho acadêmico sem comprometer a qualidade ou a liberdade acadêmica. Em conformidade, o conteúdo completo de cada número é acessível universalmente e permanentemente, sem barreiras de assinatura ou pagamento.

Os autores mantêm direitos autorais sobre os trabalhos publicados na revista. A *Pléyade* não pode publicar nenhum artigo em traduções, antologias, etc., sem o consentimento explícito do autor. Os autores concedem à revista uma licença perpétua, mas não exclusiva, para publicar a versão de registro dos seus artigos. Após a publicação, os autores são livres de partilhar os seus artigos ou

republicá-los noutro lugar, sempre que a publicação original na *Pléyade* seja citada explicitamente.

Patrocinadores

A publicação da revista é patrocinada por:

International Institute for Philosophy and Social Studies - IIPSS

Corpo editorial

Diretor responsável

Nicolás Del Valle Orellana

Equipe editorial

Nicolás del Valle Orellana — Editor Chefe

Felipe Lagos Rojas — Editor Geral

Rebeca Errázuriz Cruz — Coeditor

Natalia López Rico — Coeditor

Daniel Barril Saldivia — Coeditor

Damián Gálvez González — Coeditor

José Miguel Muñoz — Coeditor

Benjamín Varas Arnelo — Coeditor

Ignacio Herrera Vicentelo — Coordenador Editorial

Comité editorial

Dr. Ulrich Beck † Ludwig-Maximilians-Universität München (München, Germany)

Dra. Rossana Castiglioni. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

Dr. Daniel Chernilo. Loughborough University (Leicestershire, United Kingdom)

Dr. Marc Crépon. École Normale Supérieure (Paris, France)

Dr. Roberto Esposito. Istituto Italiano di Scienze Umane (Naples, Italy)

Dr. Ignacio Farías. Technische Universität München (München, Germany)

Dr. Andreas Feldmann. University of Illinois (Chicago, United States)

Dra. Nancy Fraser. New School for Social Research (New York, United States)

Dra. Simona Forti. Università Piemonte Orientale (Piemonte, Italy)

Dra. Cristina Lafont. Northwestern University (Chicago, United States)

Dr. Thomas Lemke. Johann Wolfgang Goethe-Universität (Frankfurt am Main, Germany)

Dr. Luis Lobo-Guerrero. University of Groningen (Groningen, Netherlands)

Dr. José Antonio Lucero. University of Washington (Seattle, United States)

Dr. Michael Marder. Universidad del País Vasco (Vitoria, Spain)

Dr. Aldo Mascareño. Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)

Dr. Alexandre Ratner. Universidade Estadual Paulista (Sao Paulo, Brazil)

Dr. Ricardo Salas. Universidad Católica de Temuco (Temuco, Chile)

Dr. Friedhelm Schmidt-Welle. Ibero-Amerikanisches Institut (Berlin, Germany)

Dr. Vicente Serrano Marín. Universidad Austral de Chile (Valdivia, Chile)

Dr. Steve J. Stern. University of Wisconsin-Madison (Madison, United States)

Dr. Sergio Toro. Universidad de Concepción (Concepción, Chile)

Dr. Alberto Toscano. Goldsmiths, University of London (London, United Kingdom)

Kingdom)

Dr. Gianni Vattimo. Università degli Studi di Torino (Torino, Italy)

Dra. Jessica White. Western Sydney University (Sydney, Australia)

Comité Consultivo

Dr. Gonzalo Bustamante. Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)

Dr. Isaac Caro. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

Dr. Carlos Durán. Universidad de los Lagos (Santiago, Chile)

Dr. Ricardo Espinoza. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Viña del Mar, Chile)

Dr. Joaquín Fernandois. Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)

MPhil. Arturo Fontaine. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

Dr. Oscar Godoy. Centro de Estudios Públicos (Santiago, Chile)

Dr. Pedro Güell. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

Dr. Alfredo Joignant. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

Dra. Vanessa Lemm. Flinders University (Adelaide, Australia)

Dr. Fabián Ludueña. Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)

Dr. Juan Pablo Luna. Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)

Dr. Eduardo Molina. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

Dr. Luis Oro Tapia. Universidad Central de Chile (Santiago, Chile)

Dr. Eduardo Ortíz. Instituto de Estudios Avanzados (Santiago, Chile)

Dr. Ernesto Ottone. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

Lic. Pablo Oyarzún. Universidad de Chile (Santiago, Chile)

Dr. Fabián Pressacco. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

Dr. Pablo Salvat. Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

Lic. Willy Thayer. Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Santiago, Chile)

Dr. Miguel Vatter. Flinders University (Adelaide, Australia)

Produção editorial

Alonso Fuentes Castillo - Design e Layout

PLÉYADE

26

ÍNDICE

Nota editorial	21
<i>Editorial Note</i>	
Nicolás del Valle Orellana	

INTRODUCCIÓN

Traición, representación y violencia en la política contemporánea	23-32
<i>Betrayal, Representation, and Violence in Contemporary Politics</i>	
Diego Fernández H.	

INTERVENCIONES

La revuelta entre otras revueltas: los feminismos antes y más allá del octubre chileno	33-44
<i>The Revolt Among Other Revolts: Feminisms Before and Beyond the Chilean October</i>	
Karen Glavic	
Interpretaciones de un acontecimiento. Breve examen de la literatura sobre el octubre chileno	47-59
<i>Interpretations on an Event. Brief Exam of the Literature on the Chilean October</i>	
Luis Placencia	

ARTÍCULOS

El país donde no pasa(ba)nada	61-83
<i>The country where nothing happens(ed)</i>	
Pablo Oyarzún R.	
Pueblos apare(cie)ntes. Imagen y representación	85-113
<i>Emergent Peoples. Image and Representation</i>	
Carlos Casanova P.	
Crítica, economía, dietética. Derrida, Benjamin y Viveiros de Castro sobre la violencia	115-136
<i>Critique, Economy, Dietetics. Derrida, Benjamin and Viveiros de Castro on Violence</i>	
Valeria Campos Salvaterra	
Representación y lucha política: de lo múltiple a su unidad trascendental y viceversa	137-166
<i>Representation and Political Struggle: from the Multiple to its Transcendental Unity and Vice versa</i>	
Carlos Alfonso Garduño Comparán	

Traición, crueldad y principado civil: Maquiavelo contra “los escritores” 167-190

Betrayal, Cruelty, and Civil Principality: Machiavelli Against “the Writers”

Hugo Tavera Villegas

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 191-232

Betraying “Representation”. Or the King has not yet been Guillotined. Deleuze, Guattari and Foucault’s Radical Critique of Juridical-Contractual “Democracy”

Martín Chicolino

RESEÑAS

Kathya Araujo ed. *Hilos Tensados. Para Leer el Octubre chileno.* 233-238

Santiago: Colección IDEA - Universidad de Santiago de Chile, 2019.

476 pp. ISBN 9789563034370

Valentina Álvarez López

Franco “Bifo” Berardi. *Futurabilidad: La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad.* Hugo Salas traductor. Buenos Aires: Caja 239-244

Negra Editora, 2019. 256 pp. ISBN 9789871622764

Sergio González Araneda

Nota editorial

La presente edición de *Pléyade* contiene varios escritos provenientes de registros disímiles pero que mantienen una hebra común respecto de los vínculos entre el acontecimiento y la violencia desde la filosofía contemporánea. Sin embargo, como las y los lectores de este número podrán darse cuenta, las reflexiones no provienen de una filosofía metafísica, sino de una filosofía fuertemente interpelada por la pregunta por la contingencia de las revueltas sociales de octubre de 2019 en Chile. Por esta razón, las intervenciones, los artículos y las reseñas de libro abordan, desde diferentes ángulos, el así llamado estallido social motivado por los altos niveles de malestar en la sociedad chilena: desde la actitud general que debiéramos tener sobre el acontecimiento para su comprensión, pasando por la literatura reciente sobre el proceso de transformación social en Chile, hasta una revisión pormenorizada de los conceptos claves de la filosofía contemporánea para hacer frente a los desafíos que la realidad le plantea al pensamiento. Este número contó con la participación del Dr. Diego Fernández como editor invitado, a quien agradecemos enormemente su curaduría general del número.

Esta edición especial es también una buena noticia, pues con esta vigésimo sexta edición *Pléyade* se encuentra indizada en el prestigioso índice de referencia europeo para las humanidades y las ciencias sociales ERIH PLUS, lo cual sigue motivando el trabajo del equipo editorial detrás de esta publicación científica y cultural, así como garantizando la divulgación del conocimiento abierto y de calidad publicado por nuestra revista. Esta vez, dado el tema de la convocatoria, los lectores encontrarán una marcada procedencia en los autores de las contribuciones, las cuales son mayoritariamente de Chile, seguidos de México y Argentina. Esperamos que este volumen siga el camino de números anteriores, a saber, colaborar en la comprensión crítica de nuestro presente.



Nicolás del Valle Orellana
Director y editor en jefe

Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales
online ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X
Santiago, Chile

Traición, representación y violencia en la política contemporánea. Introducción

Diego Fernández H.

UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

El año 1992, Azade Seyhan publicó un estudio sobre la estética del romanticismo alemán que llevaba por título *Representation and Its Discontents*¹. Independiente de las tesis que contiene el estudio, cualquier lector familiarizado con la obra de Sigmund Freud no puede dejar de notar la referencia apenas velada al célebre ensayo del psicoanalista vienés, que fuera publicado en 1930, con el título *Civilizations and Its Discontents*². Con todo, si Freud postulaba un “malestar” inexorable a nuestra existencia en la cultura y a nuestra condición humana (pues no hay, para Freud, una forma propiamente humana de existencia por fuera de la cultura), la apuesta de Seyhan consiste en desplazar esa “fuente de malestar” –para reproducir los términos de Freud– hacia el ámbito de la representación, en todos los sentidos que ésta convoca: por lo pronto, política, estética y epistémica.

Si a la hora de tematizar el problema de la “cultura” –sobre todo en *Tótem y Tabú*³ (1913)– Freud se había basado en un amplio número de estudios etnográficos, con el problema de la “representación” ocurre algo distinto. Al decir de Heidegger, que le dedicó un examen detallado en *La época de la imagen del mundo* a fines de los años treinta, la representación adquiere el carácter de una “dominación sobre la totalidad de lo ente”⁴. En este sentido, la representación –o el *régimen* de la representación– define una época (la de la “imagen del mundo”, nada menos) pero no es en sí misma una condición intrínseca de la existencia humana. En este sentido, no es exagerado sostener que el pensamiento de Heidegger constituye un esfuerzo por pensar la posibilidad de una emancipación con respecto al dominio de la representación: por eso, con relación a ella, habla de un “acontecimiento” [*Geschehnis*]. (Los consabidos compromisos políticos, archipolíticos, estético-políticos o “nacional-esteticistas” del filósofo de la selva negra deben leerse estrictamente como parte de este esfuerzo). Es que la representación no deja de ser un humanismo. Más aún, en la medida en que ella que ejerce dominio y (se) determina como época, ella vale también de *fundamento*

¹ Azade Seyhan, *Representation and Its Discontents: The Critical Legacy of German Romanticism* (California: University of California Press, 1992).

² Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*. (Ontario: Broadview Press), 2015.

³ Sigmund Freud, “Tótem y Tabú” en *Obras Completas*, vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu), 2008.

⁴ Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque* (Madrid: Editorial Alianza, 2006), 72.

para el humanismo que presuntamente agoniza, al igual que la época que lo aloja. Lo expresa Heidegger en un largo pasaje del ensayo del '38, del que nos limitamos a referir apenas algunas líneas:

A diferencia de la percepción griega, la representación moderna [*neuzeitliche Vorstellen*] tiene un significado muy distinto, que donde mejor se expresa es en la palabra *repraesentatio*. En este caso, representar [*vorstellen*] quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar a sí como ámbito que impone las normas (...). Lo decisivo [de este proceso] es que el hombre ocupa esta posición por sí mismo, en tanto que establecida por él mismo, y que la mantiene voluntariamente en tanto que ocupada por él y la asegura como terreno para un posible desarrollo de la humanidad. Sólo a partir de este momento puede decirse que existe algo similar a una posición del hombre. (...) La época que se determina a partir de este *acontecimiento* no sólo es nueva respecto a la precedente a los ojos de una contemplación retrospectiva, sino que es ella la que se sitúa a sí misma y por sí misma como nueva⁵.

El estudio de Azade Seyhan tiene una pretensión específica, que es la de esclarecer la noción de representación al interior de los textos del romanticismo de Jena, sin hacer mayor referencia a las consecuencias políticas que se derivan de esa discusión. No obstante, en diversos pasajes el autor llama la atención sobre un aspecto fundamental que comparten ambas esferas –la estética y la política–, al punto de que ellas llegan a confundirse: mostrar que la representación (*Repraesentatio, Vorstellung*) hace prevalecer su estructura autónomamente respecto al contenido o al “objeto” representado. El representante que representa, en otras palabras, lo hace a costa de lo representado. Éste, por su parte, queda relegado, sustituido, y en último término –cuando se trata de una vida o de una comunidad política– *traicionado* ahí donde algo otro (la representación y el representante) lo representa. De este modo, la tesis de Heidegger recién evocada redundante en el siguiente problema: todo cuanto se encuentra debidamente representado se encuentra, *por ello mismo*, “traicionado”. En otros términos, el régimen de la representación es a su vez e inherentemente un régimen de traición; la *presencia* es el costo que la “cosa” –sea cual sea– debe pagar para acceder a la representación.

En este sentido, el texto de Seyhan actualiza una discusión que es intrínseca al despliegue de la filosofía moderna, pero que tiene una incidencia decisiva en una serie de esferas diversas, por excelencia la de la política. Cuando Derrida vuelve sobre la tesis de Heidegger, en un largo texto dedicado a examinar el múltiple

⁵ *Ibid.*, 73. Destacado nuestro.

trayecto traductivo de la noción (*Raepresentatio*, *Vorstellung*, *Darstellung*, y su retorno a las diversas lenguas romances), lo hace reproduciendo esa tesis (“lo que sería característico [de la época moderna] es la autoridad, la dominación general de la representación (...), [el hecho de que] todo lo que deviene presente, todo lo que *es*, todo lo que sucede (...), es aprehendido en la forma de la representación”⁶), a la vez que señalando los riesgos que una “salida” de dicho régimen podría acarrear (en su dimensión política, y sin apenas nombrar a Heidegger en ese pasaje, el riesgo es, desde luego el fascismo: el riesgo cierto que enfrenta nuestra época la presunta hora del cambio de mundo al que nos ha tocado asistir). Dice Derrida:

Se podría decir en otro lenguaje que una crítica o una deconstrucción de la representación resultaría débil, vana y sin pertinencia si llevase a algún tipo de rehabilitación de la inmediatez, de la simplicidad originaria, de la presencia sin repetición ni delegación, si indujese a una crítica de la objetividad calculable, de la ciencia, de la técnica, o de la representación política⁷

La pregunta nuclear con que se abría la convocatoria del presente número de *Pléyade* –movilizado, apremiado o acicateado por circunstancias sin precedentes en Chile (“octubre”) y en el mundo (“pandemia”)– era precisamente la pregunta por la posibilidad de una representación que fuese capaz de escapar de la “condena” hacia lo(s) representado(s)⁸. No era casual la referencia al estudio de Seyhan, en un

⁶ Jacques Derrida, “Envío”, en *Psyché. Invenciones del otro* (Buenos Aires: Ediciones La cebra, 2017), 128.

⁷ *Ibid.*, p. 129.

⁸ En el ensayo *Prejuzgados. Ante la Ley*, Derrida propone una sugestiva conexión entre “el malestar en la cultura” y el “malestar en la representación”. Esta ocurriría por vía de la Ley –por el *hecho* mismo de la ley; de que ella, para ser la ley, tenga por requisito su im-posición, de que toda ley, para serlo, habría no sólo de ponerse, sino de pre-ponerse, y de im-ponerse (la palabra alemana es *Ge-setz* subraya precisamente este problema). No es casual que el relato de Kafka se titule, en alemán, con la misma preposición (*Vor*) que contiene la palabra alemana “representación” (*Vor-stellung*). Es que *Vor dem Gesetz* (“Ante la ley”) es la experiencia de la ley en cuanto experiencia de estar siempre “ante” una instancia mayestática inescrutable, que está velada, y que a la vez sólo puede se muestra en su velamiento y en su inaccesibilidad (ella debe hacer patente, para ser ley, que es inaccesible). Sólo accedemos a la representación o al representante (el guardián, en el relato que es apenas uno en una cadena infinita de guardianes). Por esto, sugiere Derrida, no hay tal cosa como la ley desnuda o la ley en cuanto tal (no ha hay un en cuanto tal de la ley) en la medida en que ella consiste en la re-presentación de su perpetua sustracción: “Tanto en alemán como en francés, ‘Ante la ley’ se entiende corrientemente como comparecencia sujeta y respetuosa de un sujeto que se presenta *ante* los representantes o los guardianes de la ley. Se presenta ante los representantes: la ley en persona, si así puede decirse, nunca está presente, aunque ‘ante la ley’ parezca significar ‘en presencia de la ley’. El hombre está entonces de cara a la ley sin plantarle cara nunca. Puede estar *in front of it* pero no la afronta jamás”. Jacques Derrida, *Prejuzgados. Ante la Ley* (Madrid: Editorial Avarigani, 2011): 49ss.

sentido distinto a su vez al de la referencia al malestar, la “condena” o el abismo⁹. Seyhan mostraba que –en su carácter escéptico, fragmentario, y expresamente antisistemático– el imaginario del temprano romanticismo alemán había consistido en buena medida en un esfuerzo por *inventar* una noción de re-presentación (*Darstellung*) que no opera ya bajo la lógica de la duplicación, la sustitución y la tristeza –tristeza, porque lo que la representación contiene no es otra cosa que el “objeto muerto”, mudo o silente–, sino una representación de hacer justicia a ese “objeto” (o a ese “pueblo”). En una dimensión estrictamente política –se advertirá el riesgo ya mencionado por Derrida–, se trataba de sostener la posibilidad de una imposibilidad: una representación y un representante que ya no sustituye y expulsa el pueblo que representa sino que –por ejemplo– lo encarna, lo constituye, lo hace aparecer como pueblo. (El momento “populista”, como a veces se lo llama –pero también la amenaza fascista, no neo-fascista, sino directamente fascista– está desde luego íntimamente vinculada a esta posibilidad).

¿No es de esta índole, acaso, la querrela que se escucha por doquier en las calles de Santiago, París, Hong Kong y un largo etcétera: No queremos más representación, nos queremos a nosotras y a nosotros mismos? Para remitirnos al caso chileno –a eso que, a falta de una mejor denominación, hemos convenido en llamar “octubre”– se ha repetido con sospechosa insistencia que la crisis que aqueja al “más estable” de los países de América Latina sería, en lo fundamental, una crisis política e institucional, por cuanto las instituciones de la república ya no contienen ni representan a la ciudadanía, ni mucho menos configuran un pueblo. El Gobierno, el Congreso, la Iglesia, e inclusive la propia Universidad y los saberes expertos que alberga, son instituciones –cual más cual menos– que aparecen fuertemente cuestionadas y desprovistas de legitimidad frente a las y los ciudadanos. Del mismo modo, mientras el conjunto de las instituciones va a la baja, la palabra “traición” va al alza y se deja escuchar por doquier en las calles para designar a nuestros representantes. Por la misma razón, no han faltado las comparaciones con la Argentina de 2001 (“que se vayan todos”) y con la España de 2011 (“no nos representan”).

A partir de una variación de aquello que Foucault entendía por “crítica” (un cierto “arte de no ser gobernado”¹⁰), el problema retorna ahora bajo la forma de un derecho a no ser representado, poniéndose al descubierto el vínculo preciso entre “representación” y “gobierno” (un vínculo que podría deducirse también de otros trabajos de Michel Foucault, como *Las palabras y las cosas*). Pero ¿es posible una política sin representación? ¿Es acaso posible otra *forma* de representación? ¿No se topa acá la imaginación (popular) con su propio límite? ¿No incuba esta

⁹ Véase en este sentido el libro de George Hartley, *The Abyss of Representation* (Durham: Duke University Press, 2003), que examina en detalle la “respuesta” de la tradición marxiana en relación con la cuestión de la representación.

¹⁰ Michel Foucault, “¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]”, *Daimon Revista Internacional de Filosofía* 11 (1995): 5-26.

extraña suerte de “neo-interdicción representativa”, como ya decíamos, un germen favorable para la reedición de las peores formas de fascismo?

* * *

Los textos reunidos en el presente volumen de revista *Pléyade* fueron escritos en condiciones de excepción, y no sólo porque intentan pensar una *situación* doblemente excepcional. Para quienes escribieron desde y sobre Chile (desde “octubre”) el Estado ha experimentado en lo fundamental un repliegue a sus funciones securitarias –conservación del orden– a costa de la custodia de una serie de derechos fundamentales que tiene por mandato resguardar (en lugar de vulnerar). A su vez, el “estallido” o la “revuelta”¹¹, entremezclada con las dinámicas propias de la pandemia (el confinamiento y una crisis económica en curso que ha golpeado duramente a los sectores más desprotegidos por el mismo Estado), configuran una situación sin precedentes en Chile. También, como antes sugeríamos, el caso chileno está interconectado con la crisis que, para bien o para mal, experimentan las democracias representativas (ese “oxímoron”¹²) a lo largo y ancho del planeta, pero que contiene notas específicas que exigen el reconocimiento de su singularidad, de su condición de “caso”.

Sin excepción, todos los artículos reunidos en el presente número de *Pléyade* piensan el problema de la representación en relación con sus límites, su fracaso, su imposibilidad, y en último término –para decirlo según los términos de Carlos Casanova en el artículo “Pueblos apare(cie)ntes. Imagen y Representación”–, con su “aporía”. Casanova refiere esta aporía a cinco dimensiones: “la unidad moderna de pueblo y representación; la expropiación material y simbólica del pueblo; la exposición de los pueblos a desaparecer; la anfibiaología del concepto de pueblo y la

¹¹ Para la distinción entre “estallido” y “revuelta” ver Luis Thieleman, “Notas para la historia de un desencuentro en la revuelta. Sobre alianzas sociales, izquierdas y una década de luchas sociales. Chile, 2011–2020”, *Revista Némesis* 16 (2020): 110.

¹² Varios de los problemas desarrollados en el presente número tienen un fructífero antecedente en el vigésimo número de *Pléyade*, denominado “Republicanismo y democracia agonal. En la “Introducción” a dicho número, Gonzalo Bustamante señala: “Para algunos de los autores pertenecientes a las tradiciones [democráticas y republicanas radicales], conceptos como ‘democracia representativa’ o ‘democracia bien ordenada’ serían un oxímoron. Si esto es cierto, entonces el estado de derecho debería básicamente recuperar y reflejar una constante reinterpretación de sí mismo, y la economía no debería estar sujeta a leyes abstractas del mercado sino al sistema de necesidades establecido por los propios ciudadanos. Desde este punto de vista, una característica esencial de lo que se denomina “neoliberalismo” y de su condición anti-democrática radicaría en la búsqueda del predominio sistémico de la lógica del mercado en la economía y del de la administración (entendida como decisión) en el sistema político, por sobre la posibilidad del juicio racional y colectivo, sin determinación previa alguna, que son propios del poder constituyente democrático”. Gonzalo Bustamante, “Republicanismo y democracia agonal: una presentación genealógica. Introducción”, *Pléyade* 20 (2017): 26.

diferencia nunca del todo resuelta entre el aparecer del pueblo y su *aparición*". Es que, como muestra Casanova a partir de una revisión de los clásicos de la teoría política moderna –primero– y de una serie de autores contemporáneos –después (Agamben, Arendt, Deleuze, Didi-Huberman, Dusso, y un largo etcétera)–, ha habido desde siempre hacia la representación política una relación de desconfianza de parte de los representados. Cada cierto tiempo, aunque ininterrumpidamente, el pueblo –sea lo que sea que esta palabra quiera decir por ahora, aunque siempre haciendo valer una multiplicidad irreductible a la representación– “estalla” haciendo valer su multiplicidad y su irreductibilidad frente a la unidad trascendental que aquélla parece exigir. Es que “un pueblo –dice Casanova– no es otra cosa que la aparición apare(cie)nte de existencias singulares, diversas”.

En una línea similar, aunque especialmente a través de un examen crítico de una pléyade de autores contemporáneos (Foucault, Deleuze, Žižek, Arendt, Badiou, etcétera), Carlos Garduño profundiza en la tensión entre la unidad de la representación y la multiplicidad de los colectivos: cómo pensar una representación que sea capaz de acoger esta variabilidad en lugar de quedar capturada en las aporías antes mencionadas (a mayor universalidad de la representación –sostiene Garduño, parafraseando a Žižek–, mayor a su vez la potencia de exclusión que ella contiene). La “salida” –si se trata de tal cosa– que Garduño propone estaría dada por el mismo filósofo eslavo en su crítica a Badiou: “El acontecimiento es un *inexistente*: no tiene existencia positiva y solo puede referirse negativamente [...] como ‘singular universal’, un elemento que participa en el universal (pertenece a su mundo), pero carece de un lugar determinado en él”.

El último artículo en esta línea, el de Martín Chicolino, vuelve también sobre el problema de la representación, restringiendo su foco a tres autores fundamentales: Deleuze, Guattari y Foucault. Luego de exhibir la dependencia entre el concepto moderno de “persona jurídica” (o “sujeto de derecho”) y el de representación, el artículo vuelve sobre una de las “alternativas” que la política moderna ha (re) encontrado para hacer frente a la aporía de las democracias liberales, “que sigue siendo la base de nuestras *actuales* formas de gubernamentalidad”. “¿Por qué no podríamos nosotros –pregunta Chicolino–, por nosotros mismos (sin representantes indirectos), ejercer un poder y una autoridad colectivos?” La respuesta mayoritaria pero no unívoca que la tradición política moderna habría dado a esta pregunta, prosigue el autor, es la ignorancia del pueblo: su incapacidad de saber aquello que mejor le conviene. La idea de una democracia directa se habría convertido en una interdicción o en un escándalo para el pensamiento político moderno. A partir de una aguda lectura de los filósofos antes mencionados, Chicolino se detiene y pormenoriza en este escándalo. Es que la representación –dice el autor, citando un pasaje de Deleuze– “provoca risa”. En su ambigüedad (burla y alegría) parece necesario hoy más que nunca la experiencia de esta carcajada.

El artículo de Pablo Oyarzún –que tiene en su origen una conferencia pronunciada en la Universidad de Southern California– es con probabilidad la contribución que con mayor énfasis se refiere al caso chileno, reparando en dos fenómenos que lo han acompañado fáctica o interpretativamente: el miedo y la violencia. Cualitativamente distinto del de la dictadura, aunque igualmente “intenso, corrosivo, lascerante” (“la amenaza constante de no poder solventar el cúmulo de deudas e intereses” que está a la base del “modelo” chileno), el miedo se nutre la necesidad de “seguridad”, dice Oyarzún, teniendo constantemente a Hobbes a la vista en sus elaboraciones. Por su parte, y antes que una mera consigna exhortando a saltar los torniquetes del metro de Santiago, “evade” constituye, a los ojos de Oyarzún, una “reivindicación en acto”, una suerte de llamado del pueblo a sí mismo, incluso si éste carece de toda “mismidad” a la cual volver, por cuanto su modo de comparecer es siempre “espectral”, constituyéndose como tal en ese llamado y en el conjunto de prácticas en el que él aparece. La dimensión espectral –por fuera de la representación, entonces, aunque no por fuera de las imágenes (en plural) y de la puesta en escena de los cuerpos en el teatro de una ciudad disputada y carnavalizada– implica que esa comparecencia del pueblo no pueda ocurrir sin un grado de “violencia”, porque todo cuanto ocurre por fuera de la representación (esa unidad trascendental) ocurre de golpe, desafiando las coordenadas preestablecidas que permiten suministrarles una legibilidad foránea. (El pueblo resiste al saber positivo, estaríamos tentados a sostener de esta lectura). No casualmente, Oyarzún cierra su intervención con una reflexión sobre la “violencia”: “es preciso hablar de violencia” dice Oyarzún, “es absolutamente necesario hacerlo” y “no cabe esquivar ni subterfugio”. Pero “hablar de violencia” no quiere decir acá, ni en los demás textos que reflexionan sobre ella, “condenarla”; el llamado persistente del conjunto de las fuerzas de orden a “condenar la violencia” ha sido con frecuencia (y no sólo en Chile) una estrategia para ahorrarse el trabajo de pensarla. “Hablar de violencia” quiere decir acá: es necesario, imperativo, urgente, pensarla (no condenarla). Con todo, el hecho de que condenarla no sea un prerrequisito (o un chantaje) para hablar de ella (para pensarla, entonces), no quiere decir que haya que privarse de ver en ella todo su riesgo y su monstruosidad. Si la violencia es aquello que cae fuera de las *formas* preestablecidas de inteligibilidad, su irrupción necesariamente debe contener una comparecencia “monstruosa”, fascinante y aterradora a la vez, designando esa palabra una fuga hacia zonas que carecen de forma porque la buscan a tientas.

En un nivel estrictamente conceptual, y en continuidad con un trabajo de largo aliento, el artículo de Valeria Campos vuelve sobre el problema de la violencia –sobre la “crítica de la violencia”– en relación con la representación: “¿puede una crítica de la representación ser a la vez una crítica de la violencia?” se pregunta de entrada. La respuesta de Campos a esta y una serie de preguntas derivadas se ofrece a través de un examen de un texto de Walter Benjamin de 1921, al que se

añade a continuación la apuesta derrideana por una “archiviencia” o “violencia originaria”. Aunque estas han sido cuestiones largamente analizadas (en parte por la misma autora en trabajos previos), la propuesta se articula con un tercer conjunto de trabajos que permiten iluminar el problema desde un ángulo distinto. En el “cuarto momento” del texto, Campos desarrolla el pensamiento de Viveiros de Castro en el que la violencia es concebida como contra-violencia respecto de una archiviencia, o violencia originaria, poniéndose en escena el problema de una “lógica ‘diet-ética’” propia del caníbal: una ética de la incorporación sin asimilación.

Por último, el artículo de Hugo Tavera es el único en abordar en forma autónoma el problema de la traición, cuestión que los demás artículos y la misma convocatoria tratan en forma subordinada a la cuestión de la representación. Tavera se focaliza en este problema a partir de una lectura en profundidad del capítulo VIII de *El príncipe* de Maquiavelo, mostrando cómo el autor florentino es más bien “ambiguo” en relación con la traición, marcando un contrapunto manifiesto con la tradición que lo antecede, para la cual –por regla general– la traición es concebida como el “peor de los pecados”. Esta ambigüedad lleva a Tavera a concluir que para Maquiavelo –y en contra de lo que se piensa a menudo– “no habría ninguna diferencia relevante entre el príncipe civil y el príncipe criminal”, esto es, de aquél que se ha hecho del poder echando mano de la traición. Esto es así porque la condición civil del príncipe vendría definida por el “tipo de relación que [aquél] establece con una de las fuerzas sociales de las que está compuesto todo cuerpo político, la multitud, el pueblo o el universal”.

* * *

La situación del “octubre” chileno ha obligado a repensar una serie de categorías políticas (o estético-teológico-políticas) con las que hasta ahora veníamos haciendo comprensible los equilibrios de poder del sistema político chileno, como lo muestra el proceso constituyente en curso. Enfrentamos un momento crítico, donde “crítico” implica precisamente un esfuerzo extraordinario del pueblo chileno por pensar e imaginar *de otro modo*. Por la misma razón, el recurso a la historia resulta fundamental, pero a la vez no parece ser suficiente.

El conjunto de textos acá publicados constituye un aporte a una discusión que con probabilidad tendremos a lo largo de los próximos diez años, al menos. Lejos de ser un problema de interés local –como antes lo hemos señalado–, hay una cierta lógica (y una crisis) global que está en juego en el caso chileno y su crisis. Una consigna de proporciones enormes en el centro de Santiago señalaba: “el neoliberalismo nace y muere en Chile”. No es difícil atribuirle realidad a lo primero (aunque cueste creerlo, no se trata de un simple *cliché*), pero por la misma razón no tenemos cómo saber acerca del contenido de la lengua y de las imágenes

que contendría ese nuevo mundo luego de que el actual termine de morir. Es – insistamos por *última* vez en ello– un trabajo del pensamiento, de la imaginación y, sin duda, de la sensibilidad (todas éstas en su dimensión colectiva) lo que terminará por confirmar o no si hemos estado a la altura de la consigna recién citada, y con respecto a la cual hemos decidido medir nuestro tiempo, nuestro *krinein*.

Financiamiento

La edición del presente número de *Pléyade* ha sido realizada en el marco del proyecto FONDECYT Postdoctoral Nro. 3180139.

Referencias bibliográficas

- Bustamante, Gonzalo. “Republicanismo y democracia agonial: una presentación genealógica. Introducción”. *Pléyade* 20 (2017): 17-32.
- Derrida, Jacques. “Envío”. En *Psyché. Invenciones del otro*. Buenos Aires: Ediciones La cebra, 2017.
- _____. *Prejuzgados. Ante la Ley*. Madrid: Editorial Avarigani, 2011.
- Foucault, Michel. “¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]”. *Daimon Revista Internacional de Filosofía* 11 (1995): 5-26.
- Freud, Sigmund. *Civilization and Its Discontents*. Ontario: Broadview Press, 2015.
- _____. “Totem y Tabú”. En *Obras Completas*, vol. XIII. Buenos Aires: Editorial Amorrortu, 2008.
- Hartley, George. *The Abyss of Representation*. Durhan: Duke University Press, 2003.
- Heidegger, Martin. “La época de la imagen del mundo”. En *Caminos de bosque*. Madrid: Editorial Alianza, 2006.
- Seyhan, Azade. *Representation and Its Discontents: The Critical Legacy of German Romanticism*. California: University of California Press, 1992.
- Thielemann, Luis. “Notas para la historia de un desencuentro en la revuelta. Sobre alianzas sociales, izquierdas y una década de luchas sociales. Chile, 2011–2020”. *Revista Némesis* 16 (2020): 109-119.

Sobre el autor

Diego Fernández H. Investigador postdoctoral FONDECYT-Universidad Diego Portales (Santiago, Chile). Doctor en Filosofía por la Universidad de Chile. Ha sido profesor de filosofía y estética en distintas universidades de Chile, e investigador visitante en la Universidad de Northwestern, Illinois, Estados Unidos. Ha publicado artículos y traducciones sobre estética y filosofía contemporánea, además de los libros *La justa medida de una distancia: Benjamin y el romanticismo de Jena* (Santiago: Orjikh, a aparecer en 2021) y el libro en edición *Brillar por ausencia. Walter Benjamin y la cuestión de la verdad*. Editor del libro *Sobre Harun Farocki: la continuidad de la guerra a través de las imágenes* (Santiago: Metales Pesados, 2014) y coinvestigador del proyecto FONDECYT Regular No 1191155 “Deconstrucción de lo trágico. La literatura como apuesta filosófica y política en Lacoue-Labarthe y Derrida”. Correo electrónico: diegofernand@gmail.com.

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

Karen Glavic

UNIVERSIDAD DE CHILE

Presentación

Esta *Intervención* repara en tres libros estratégicos para el análisis de la movilización y reflexión feministas imprescindibles para dar cuenta del “octubre” chileno en tanto marco fundamental dentro del cual se vienen incubando y sucediendo una serie de revueltas anteriores. En este caso se trata de aproximaciones críticas y otras más afines al fenómeno de la revuelta feminista en Chile, de la mano de las filósofas Alejandra Castillo y Aicha Messina y del libro de la psicoanalista Constanza Michelson. Aunque no de manera idéntica, en los diferentes registros encontramos intentos por aprehender críticamente su fenómeno y su potencia, su necesidad y su urgencia, y también sus límites y sus riesgos.

Introducción

Los feminismos han sido protagonistas durante los últimos años de masivas movilizaciones sociales, una prolífica producción teórica y también una serie de discusiones motivadas por sus incisivas interpelaciones al orden androcéntrico. Su expansión como movimiento y sus reflexiones no han estado exentas de dificultades y polémicas, tanto por las necesarias demandas de justicia que han dirigido hacia el orden de dominación patriarcal existente, como por sus herramientas políticas y algunas derivas identitarias y punitivas. En el inicio del párrafo menciono que se trata de feminismos, un plural que hace décadas está instalado como, tal vez, la forma más precisa de referirse a la gran diversidad de producciones teóricas y activismos feministas. Algo de esas diferencias teóricas, pero también intuiciones y reflexiones que no provienen necesariamente del campo de la teoría feminista, es lo que revisaremos en los ensayos de la psicoanalista Constanza Michelson y

las filósofas Alejandra Castillo y Aïcha Liviana Messina, todos publicados entre diciembre de 2019 y enero de 2020 en Santiago de Chile.

A estos ensayos y crónicas los describe el formato-fragmento. Una escritura con carácter de urgencia que tuvo como primera publicación, para buena parte de los escritos compilados, medios de comunicación digitales como periódicos o blogs. Estos buscaron una rápida circulación que necesitaba atender al momento, intentar darle sentido a escenas que asaltaban la vista, que conmovían, que movilizaban ciertos afectos, que querámoslo o no, llamaron a la escritura de estas autoras en tanto que mujeres y en tanto que feministas. Hago la distinción porque creo que es pertinente, aunque dejaré para más tarde algunas reflexiones en torno al problema de “ser feminista” en estos ensayos. No es sencillo seguir un único hilo para poder reflexionar sobre estas escrituras disímiles, aunque tal vez si se tratara de ubicarlos en alguna estantería temática de librería, todos cabrían en la denominación “feminismos”. También, de cierta manera, en la categoría “revuelta de octubre”, pero también son bastante más que eso.

Estos textos sobre la revuelta chilena de octubre de 2019 están cruzados por otras revueltas: por la gran marea feminista a la que asistimos desde hace algunos años en el país y en el continente. A veces parece que el estallido social las hubiera tomado por sorpresa en medio de otras reflexiones, y presentan trabajos llenos de preguntas (sobre todo para el caso de Messina y Michelson) sobre los feminismos, y varios “téngase presente feministas” en el caso de Castillo; estos últimos iban desde la necesidad de pensar en el cuerpo de la política, que repetiría su representación masculina y heteronormada —luego de que el acuerdo de noviembre desechara la posibilidad de una Asamblea Constituyente—, hasta el aviso previo de la revuelta feminista de mayo de 2018 que hizo sonar con anterioridad un fuerte “no más”¹ a los abusos machistas.

Tres detenciones necesarias

Decía que los libros que aquí comentamos se mueven por caminos y exploraciones distintas. Es por esta razón que me parece relevante hacer una suerte de breve descripción sobre cada uno de ellos antes de sugerir una lectura que los aúne y ponga en perspectiva. Comenzaré por *Feminismo y revolución. Crónica de una inquietud. Santiago 2019. Fragmentos de una paz insólita* de Aïcha Liviana Messina publicado por ediciones Metales Pesados. El título o los títulos ya se ofrecen bastante sugerentes, largos, sobrepuestos por la exigencia de decir algo sobre lo que octubre de 2019 hizo estallar ante los ojos de la autora. Tal como mencionamos previamente para el caso de los tres libros, este volumen está compuesto por artículos publicados en su

¹ Alejandra Castillo, *Asamblea de los cuerpos* (Santiago: Sangría Editora, 2019), 37.

mayoría en el periódico *The Clinic* en Chile y en la revista *Esprit* en Francia. La nota preliminar arroja inmediatamente una advertencia: este libro reflexiona a propósito de las movilizaciones feministas del 2018 en Chile y otros lugares del mundo, pero al momento de la entrega del manuscrito a la editorial, la revuelta del 18 de octubre impuso una suspensión de la escritura, del trabajo, una interrupción del sentido; trajo otro tiempo y otro orden que, sin señaléticas de tránsito, nos dejaba en una cierta anarquía, más un toque de queda que durante las noches arrojaba una quietud que Messina llama, como uno de los varios títulos de este libro: “una paz insólita”.

Dije antes también que este libro y el de Michelson tratan más con preguntas que con certezas. Me parece importante este gesto, pues no creo que la teoría feminista haya abandonado las preguntas; pero es cierto que la materialidad de nuestras escrituras (y activismos) a veces impone no reaccionar con la soltura de quien puede situarse desde la escritura de la “crónica de una inquietud”. Messina reconoce en el feminismo varias esperanzas. Lo ve como una forma de regenerar los cuerpos y los afectos, y cuando evoca la palabra revolución lo hace pensando en que el feminismo revoluciona la idea clásica de revolución, o más bien, instala la pregunta: ¿cómo podría el feminismo llevar esto a cabo? Sus referencias, las escenas que observa son disímiles. Por un lado, observa el poder que tuvo el #MeToo tanto en Estados Unidos como la respuesta que provocó en Francia; y de otro lado, observa la revuelta del mayo feminista chileno y su inscripción particular en las universidades. Junto a la advertencia sobre el momento de entrega del manuscrito, Messina hace otras dos declaraciones que me parecen importantes de mencionar: no reflexionará desde una teoría feminista en específico, ni tampoco considerará para su escritura una posición situada:

La verdad es que espero nunca hacer esto de mí misma, nunca presentarme así dentro de un contexto académico, nunca partir un texto, una reflexión creyendo realmente que los seres, los cuerpos encajan con estas categorías evidentemente construidas. No solo en algunos lugares soy blanca, en otros tengo manchas. No solo mi sexo es algo que nunca ha sido simple. No solo las clases son las determinaciones más tristes que existen².

Este pasaje es expuesto a propósito de cómo la autora ha escuchado en la universidad a colegas y estudiantes presentarse y hablar desde un lugar social y racialmente situado. Una perspectiva que, por cierto, se aleja de variados feminismos y feministas que, precisamente, consideran que la posición desde la cual se piensa, se escribe y se habla, nunca está desprovista de marcas raciales, étnicas, sexuales y genéricas. Y es cierto, el sexo de nadie ha sido nunca simple, pero ni las epistemologías feministas ni los conocimientos situados han apuntado a la simpleza. Hay aquí una toma de

² Aïcha Liviana Messina, *Feminismo y revolución. Crónica de una inquietud*. Santiago 2019. *Fragmentos de una paz insólita* (Santiago: Ediciones Metales Pesados, 2020), 22.

posición sustantiva de la autora, una entre otras. Para Messina el problema de la violencia pareciera ser central en los ensayos aquí recopilados. En este problema se anuda un punto fuerte y de atención para los feminismos, ya que con el ojo puesto en las denuncias por violencia sexual que se derivaron del movimiento #MeToo, y en las funas y protocolos contra el acoso que emanaron de la revuelta del mayo feminista chileno, se instala un problema ineludible: cómo la homologación de toda situación de violencia sustancializa el Mal y reduce algunos individuos a encarnaciones de ese Mal radical. Desde aquí se pregunta por los linchamientos, por la suspensión del derecho que opera cuando no hay matices entre agresores y tipos de agresiones, cuando no hay derecho a defensa ni a presunción de inocencia. Por cierto, Messina no desconoce la violencia estructural contra las mujeres que estos *hashtags* visibilizan, pero instala su hipótesis de lectura en la idea de que el feminismo “que adquirió voz en 2018 –en una de sus aristas– emergió (...) de la privatización del mundo y de los derechos, el debilitamiento de los Estados (o el pasaje del Estado de derecho al Estado de seguridad)”³ y que más que una nueva conciencia dada por un proceso histórico, esa degradación de la política en su dimensión pública *hizo emerger reclamos privados*⁴ que explotaron cuando el hogar dejó de oponerse a lo público. La hipótesis es arriesgada en dos dimensiones: de un lado, en no considerar la violencia contra las mujeres como un problema tan público que hace de la violación masiva, las prácticas eugenésicas y la desaparición forzada y la trata como botín de guerra más que un problema que “salió de la casa” y que ha sido prolíficamente estudiado por muchas teóricas feministas⁵. La segunda dimensión arriesgada es fijar la atención en los *hashtags* y no, efectivamente, en los procesos de organización, toma de conciencia y movilización de las mujeres en torno a la violencia, quienes a través de redes internacionalistas y organizaciones de apoyo mutuo y de seguridad han bregado durante décadas por denunciar la violencia que sufren las mujeres y las disidencias, tanto dentro como fuera de sus casas. No, es imposible afirmar que movimientos como el “Ni una menos” son solo un *hashtag*, o que no consideran la violencia clasista, racial o colonial. De ejemplos

³ *Ibid.*, 18.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Sobre este tema, pienso en referencias fundamentales como Rita Laura Segato, Verónica Gago y la relectura sobre la “guerra contra las mujeres”, o la propuesta de pensar un cuerpo-territorio y las dimensiones coloniales y extractivistas de esta guerra y de estos cuerpos. De otro lado, clave es el ya célebre trabajo de Catherine Mackinnon, “Crímenes de guerra, crímenes de paz”, en *Los derechos humanos, las conferencias Oxford Amnesty de 1993*, S. Shure y S. Hurley eds. (Madrid: Editorial Trotta, 1998), e incluso algunos de los escritos de Judith Butler podrían aportar a esta consideración sobre la violencia y lo problemático que resulta pensarla como un asunto privado. Hace un par de años también se desarrollan trabajos que explícitamente se definen como feminismo antipunitivo y anticarcelario, los argentinos Nicolás Cuello y Lucas Morgan tienen un compilatorio que ha circulado bastante por la red y que Michelson cita en su texto. Ver Nicolás Cuello y Lucas Morgan comps., *Críticas sexuales a la razón punitiva. Insumos para seguir imaginando una vida junts* (Neuquén: Ediciones Precarias, 2018).

como estos la autora no toma nota, y lleva más allá la crítica: hay un problema con encarar el problema de la violencia solo desde el género. Por suerte hace ya tiempo contamos con categorías como “interseccionalidad” que problematizan bastante una hipótesis en esta dirección.

Tomando esta distancia de un argumento central del libro, quisiera de todas maneras detenerme en lo importante que resulta pensar en el problema de la degradación de la dimensión pública de la política. No es posible negar que esto ha ocurrido, ni que el auge del movimiento feminista ha coincidido con el declive de gobiernos progresistas o el alza de movimientos de extrema derecha, ni que en muchas ocasiones este movimiento puede encarnar la subjetividad de los Estados de seguridad: desconfianza, persecución, atomización. Pero hay que moverse con cuidado en el análisis de este terreno pantanoso, pues es posible observar que los movimientos feministas, que llevan décadas de organización, en otros momentos de la historia (de la chilena en los años ochenta del siglo pasado, sin ir más lejos) han servido de dinamizador y acicate para expandir los límites de las democracias liberales o la cerrazón patriarcal de los movimientos revolucionarios. Es decir, en momentos de “degradación de lo público” inventan, desde otros imaginarios y formas de organizarse, salidas a la forma tradicional de hacer política.

¿Pero qué tiene de particular este momento, esta fase de la marea feminista que tomó una dimensión moral y punitiva? Messina acierta cuando plantea que no será esta la forma para cumplir la promesa feminista de una sociedad nueva, o cuando denuncia que la excesiva protocolización de las relaciones sexo-afectivas en la universidad o incluso en el tránsito por la calle, son señeros peligrosos para un feminismo que busca desjerarquizar la sociedad y la cultura. La hipótesis que propone para dar cuenta de este “giro punitivo” ya ha sido explicitada, y desde aquí quisiera empezar a anudar puntos en común con el texto *Hasta que valga la pena vivir* de Constanza Michelson, pero no sin antes mencionar que tanto el posfacio en que Messina declara su amor al “pequeño machista” Kafka o los fragmentos de una paz insólita de 2019 con los que este volumen cierra, cambian el tono del libro e introducen inflexiones interesantes, que están dadas por la coyuntura que llamó y las lecturas previas sobre la lengua materna, el feminismo y Kafka que la autora había ya explorado. Este último apartado no aspira a ser una columna de opinión, pues son derechamente fragmentos, pequeñas crónicas escritas desde la angustia habitando el cuerpo, desde la improductividad de una ciudad detenida. Allí habla del amor, de estallidos, de transgresiones, de cuerpos bailando en una fiesta que hace de este particular momento político una fiesta colectiva de todos o todes. De estos fragmentos destaco ese que Aïcha Liviana Messina llamó “Cabañas”, en el que habla del amor y de cómo hoy los jóvenes prefieren tener amigos que relaciones de pareja. Su hipótesis es bella y esperanzadora:

En este ámbito, preferir la seguridad de la amistad al riesgo del amor no es una opción ideológica que apunte solo a la seguridad individual (no es la opción «neoliberal», si es que el neoliberalismo dejara opciones). Si bien parece preferible la seguridad de la amistad ante la inseguridad del amor, es que necesitamos un mínimo de mundo frente a la destrucción de la vida. Un mínimo de mundo: no hogares (con paredes de cemento y chimeneas prendidas todo el invierno), sino cabañas⁶.

Es paradójico y hermoso a la vez que a veces se es feminista sin quererlo. O se aporta al feminismo de refilón, para no tomarnos tantas atribuciones sobre este pasaje. Pero me pareció que esta “cabaña”, más que muchas otras reflexiones sobre el “amor romántico” que también se han popularizado en los feminismos, aportarían bastante a una manera mucho menos culpabilizante e individualista para la salida al mandato afectivo heteronormativo, o la eterna camisa de fuerza para las mujeres entre *cupiditas* y *caritas*.

Constanza Michelson es psicoanalista y columnista habitual en varios medios de comunicación. *Hasta que valga la pena vivir* es una colección de ensayos que tienen por característica una de las principales habilidades de la autora: el talento para la divulgación y para poner a dialogar sobre todo al psicoanálisis, pero también lecturas filosóficas o literarias con temas de la “vida diaria”, con la coyuntura o con acontecimientos políticos de actualidad. Nuevamente la redacción del libro se encuentra con la revuelta de octubre y esta se cuela, naturalmente, en la afectividad de su redacción y en las hipótesis y preguntas que ya venía trazando sobre “el deseo perdido y el capitalismo del yo” que es el subtítulo de este volumen. “Hasta que valga la pena vivir” es una de las consignas más potentes y conmovedoras de la revuelta de octubre: de todo el universo de micro y macro demandas que se organizaron en vistosos carteles, disfraces y grafitis, esta frase es particularmente precisa sobre lo que se juega o parece haber hecho estallar esta revuelta: la precariedad de la vida, la vida endeudada en cuotas y la deuda de una vida plena o, al menos, de algo a lo que le podamos llamar vida.

Como he mencionado, el libro de Michelson se reconoce como una reflexión sobre el deseo, y la revuelta de octubre ayuda a nutrir sus tesis y preguntas en torno a un régimen de vida en que el deseo está atravesado por un yo confiado de su existencia que se reduce a un consumidor, que ha sido modelado por el capitalismo financiero. Para la autora, el deseo –siempre el lugar de inscripción para decir “deseo” es el psicoanálisis, aunque estos ensayos no pretenden ser un documento académico en torno a los conceptos que se movilizan– no puede llevar una buena relación con el neoliberalismo, pues este último inevitablemente confunde deseo

⁶ *Ibid.*, 100.

con compulsión o fragmentación con autodeterminación. Eso es lo que ha estallado en octubre, afirma Michelson.

Este libro, como el de Messina, está cruzado por otras revueltas. La revuelta del Mayo Feminista de 2018, por lo pronto. Aunque no sea el tema que recorre todos los ensayos, sí hay una voluntad por leer una suerte de “clima de época” que permite comprender por qué la revuelta feminista o la de octubre de 2019 han tomado las direcciones, consignas y banderas que han tomado. Hay también una atención puesta en la deriva moral y punitiva, una preocupación por comprender qué puede significar en estos tiempos “del yo” el desmontar el amor romántico, criticar el mandato heterosexual, o resistirse ante viejos adagios como aquel que dice que “el amor duele” –adagios que ya sea desde la mayor popularidad de los feminismos o el trabajo importantísimo de las redes feministas contra la violencia, ha intentado revertirse en consignas como “si duele no es amor”, “quien ama no mata, no humilla, ni maltrata”; fórmulas todas que en determinados contextos, y que con extensas campañas han aportado a tensionar y visibilizar la violencia de género—. Hago esta salvedad porque me parece que es cierto que hay algo de recuperación en clave individualista de estas consignas, que no es posible pensar que su circulación será leída solo como el panfleto contra la violencia que muchas veces les dio lugar y aparición. En esto, el texto de Constanza Michelson nos ayuda a reflexionar.

Dado que la autora afirma que vivimos en una ficción del yo sin límites, en donde la voluntad puede deconstruirse y reconstruirse para asemejarse al ideal, la ansiedad termina siendo uno de los afectos que definen estos tiempos. Son tiempos de cuerpos que no pueden esperar, que no resisten no saber porque no pueden controlar todo a través del “yo quiero”, tiempos de la “exacerbación del narcisismo y cuerpos apanicados y deprimidos”⁷. Este énfasis en el “yoísmo” de la época, y una suerte de “descorporalización” de la política que niega el deseo (o no lo permite), que despersonaliza los conflictos, niega la alteridad y atraviesa la vida sexual y sentimental, genera una suerte de confusión en el que los asuntos personales se visten de ropajes políticos, esencializando la demanda de reconocimiento sin dar lugar a la posibilidad de lo incierto, de lo trágico o de que esa alteridad se despliegue en su dimensión más radical: como aquello que no es posible de ser asido.

El discurso de la mujer empoderada, la literatura de autoayuda y la superación personal, la liberación sexual, serían todos relatos que conspiran, o mejor dicho, serían parte de arengas individualistas y funcionales a la subjetividad neoliberal. Con esto, Michelson ofrece una hipótesis que es necesaria de observar:

No es casual que esta ola feminista reviente por el lado más íntimo, el de la vinculación sexual. No se trata esta vez de algunas demandas puntuales,

⁷ Constanza Michelson, *Hasta que valga la pena vivir. Ensayos sobre el deseo perdido y el capitalismo del yo* (Santiago: Editorial Planeta), 24.

ni siquiera de la búsqueda de igualdad, sino de interrogar el deseo sexual mismo. Por eso la insistencia en la deconstrucción del amor romántico, de las lógicas de la seducción, la resignificación del abuso sexual⁸.

Me parece interesante poner atención en esta cita porque hay, de hecho, un lado de esta “ola” (prefiero la palabra marea por sus flujos y reflujos) feminista que revienta por el lado íntimo, por el lado del amor y la vinculación sexual. Pero también lo hace por el lado del aborto, de la lucha contra el extractivismo, de darle continuidad a las demandas estudiantiles que se fueron azumagando desde su explosión el 2011, de la exigencia por una educación no sexista en un país repleto de candados conservadores, y de un contexto –nuevamente lo repito– en que los “buses de odio” vuelven recargados y con cancha abierta desde gobiernos conservadores y grupos religiosos con poder político y económico. No es la primera vez que los feminismos interrogan la moral sexual, ni tampoco que esencializan posiciones en la figura de “la mujer”, la madre o la diferencia sexual. No es tampoco la primera vez en que el feminismo es abolicionista, separatista o grita consignas como “Muerte al Macho” (pensemos en el manifiesto SCUM, por lo bajo⁹). Pero es cierto, es necesario hacerse la pregunta de por qué así y por qué ahora fue así. Porque es cierto que en tiempos de fragmentación la desvinculación sexual, la respuesta “poliamorosa”, las críticas a la familia o los lesbianismos militantes pueden ser sospechosos, pero también impugnan a la heterosexualidad obligatoria y su régimen de organización social y cultural. Insisto que me parece importante no perder de vista la crítica y mostrar los peligros del punitivismo. ¿Cómo podríamos hacer política con las mismas “herramientas” que nos dañan? La “funa”, la exposición, el señalamiento, la falta de pruebas para juzgar a otros, son evidentemente peligrosas, y urge pensar otros imaginarios posibles, otros guiones. Sin justificar, me parece, la autora propone una reflexión que es, sin duda, pertinente:

En todo caso, quizás sea justo y necesario que el feminismo deba levantar estas nuevas prescripciones durante la revuelta, porque, a fin de cuentas, al menos en la heterosexualidad, son las mujeres quienes han padecido el mal de la seducción, pero bajo otro nombre: el enamoramiento o los apegos feroces. Han sido principalmente ellas quienes se han desviado en lo amoroso, no porque amen más, sino porque en general los cuerpos femeninos (de la anatomía que sea) son los que están seducidas con el amor, se enamoran del amor, a veces no del otro, aunque eso confunda¹⁰.

⁸ *Ibid.*, 37.

⁹ Valerie Solanas, *Manifiesto SCUM* (Barcelona: Editorial Herstory, 2008).

¹⁰ *Ibid.*, 45.

Es como una suerte de momento jacobino, pienso, pero es por cierto necesario imaginar más allá de los límites que impone la negación del otro, y también sobre la posición ética de vivir entre matices. De decidir qué se hará con el abusador que no tiene sanción legal porque el crimen está prescrito, o porque aquello que cometió no es judicializable. Parte de esa discusión es la que nos tensiona en los feminismos, porque hay cuestiones que no tienen resolución legal, simplemente. Michelson pone énfasis en la forma en que las mujeres se han podido encontrar en solidaridades de género, en códigos de lo deseable. Y aunque quedan cosas por hacer, emergen también formas que dan cuenta no solo de otros imaginarios para la política, sino que de cierta astucia para moverse entre las clásicas definiciones de la mujer-víctima o la mujer-amante. Pensemos, por ejemplo (y esto lo introduzco yo), en el efecto dinamizador de la performance de Las Tesis, que en conmemoración del 25 de noviembre de 2019 se convierte en un acontecimiento político a escala global que tiene efecto por su capacidad paródica (contra el “cuidado” de la policía a las mujeres), pero también porque al introducir el problema de la violencia sobre el cuerpo de las mujeres genera un efecto identificador. El asunto es, entonces, moverse entre afirmación y negación, entre crítica y demanda de justicia o inclusión. Otros viejos temas del feminismo.

Asamblea de los cuerpos, de la filósofa Alejandra Castillo, se publica con el interés expreso de analizar y proponer ideas sobre el momento destituyente-instituyente-constituyente que abrió la revuelta de octubre. Ensayos breves, en su mayoría publicados en el blog “Antígona feminista”¹¹, desde donde Castillo reflexiona e invita a otras y otros a publicar en torno a temas de coyuntura y reflexión política. Textos urgentes también; respuestas que aparecieron muchas veces después de asonadas represivas, del “Acuerdo por la paz” de noviembre de 2019, o también análisis que siguieron el curso de investigaciones que la autora lleva elaborando durante años, como la cuestión del cuerpo de la política y la necesidad de pensarlo descentrado del mandato heteronormado que establece un orden androcéntrico fijado en la diferencia sexual. Fue la revuelta de octubre, claro, la que marcó el *tempo* de estos escritos, pero el Mayo Feminista aparece como un momento que inauguró un “no más” a los mandatos del cuerpo de la élite y los abusos del Estado autoritario y patriarcal. Este “no más” se agrupó además en un conjunto de frases que, para el neoliberalismo, según Castillo, son imposibles de procesar. Frases que abrieron sentidos para la revuelta, que marcaron otro tiempo: detenciones de tráfico, suspensiones de actividades, la puesta en suspenso del orden dominante como una expresión de querer cambiarlo todo. La consigna “evadir, no pagar, otra forma de luchar” se despliega allí, para la autora, como un significante vacío que encadena las luchas y protestas de los últimos años, que desafía la apatía y el consenso neoliberal y las moderadas políticas liberales (feministas y no feministas) de la postdictadura.

¹¹ Ver el blog en <https://antigonafeminista.wordpress.com/>.

La revuelta abrió un tiempo de incertezas, porque de eso se trata ese tiempo otro. Demandó todo: la muerte del neoliberalismo, el encuentro de los cuerpos en la calle, en la asamblea, en la solidaridad: “La protesta no para y se vuelve asamblea, deliberación, conversación y solidaridad. Un cuerpo multitudinario, una asamblea de cuerpos que se autoconvoca en plazas, escuelas, universidades, oficinas, centros de vecinas y vecinos, y decide que ya no va más el modelo político económico: así no”¹².

La Asamblea Constituyente se vuelve un nudo clave en la reflexión de Alejandra Castillo. Es ésta y no otra, la expresión que podría poner en entredicho los intereses de la élite y multiplicar los cuerpos que puedan colapsar y suspender el orden androcéntrico de la política tradicional, de la “gran política”, aquella que se ha basado en los consensos racionales. Una asamblea es una puesta “en relación de vidas, experiencias y cuerpos que en principio no tienen nada en común más que el deseo de reunirse. La asamblea es una salida del individualismo posesivo para entregarse a la conversación sin cálculo, tal vez porque una asamblea se reúne en torno a palabras sin guiones predefinidos”¹³.

Aquí no se gana ni se pierde, se busca la mirada del otro, se establece un “en común”. Para la autora el tiempo de la revuelta, además de estar descrito por el signo de la suspensión, ha sido un tiempo acelerado. Todo ocurre rápido y se puede conocer solo de manera parcial, nos habita la sensación de no saber qué pasa, al mismo tiempo que necesitamos enterarnos de todo lo que pasa y eso, por cierto, conspira contra la productividad y nuestra producción de certezas. A este tiempo acelerado, propone Castillo, lo define la parcialidad, es opaco, vertiginoso y encuentra algo de tranquilidad en la reunión, el encuentro, el canto, el baile.

Del encuentro de estos textos

Decía en un comienzo, que me parece que a estos textos los podría agrupar un deseo de preguntas y también unos “téngase presente” feministas. Son libros disímiles, afectivamente, teóricamente, y asumen posiciones radicalmente distintas en su manera de encarnar el feminismo. Esto, por supuesto, no es un problema en sí mismo. Se puede hablar de feminismos sin ser feminista, aunque hay acaloradas y extensas reflexiones en torno a aquello. Sobre todo, en lo que significa “ser” feminista. El feminismo ha suscitado interés los últimos años, de eso no hay duda: los movimientos feministas han interpelado, permeado y tomado voz en el espacio público a través de reivindicaciones muy sentidas, como por ejemplo el problema de la violencia contra las mujeres y las disidencias. La capacidad de interpelación que estos movimientos tienen no guarda relación únicamente con un vaciamiento de

¹² Castillo, *Asamblea de los cuerpos*, 44.

¹³ *Ibid.*, 79.

la política tradicional, sino con el sostenido trabajo de visibilización y denuncia de muchos colectivos en torno al gravísimo problema que representan los feminicidios; pero no solo la violencia corporal, también la reproducción social del capital, la distribución generizada de los cuidados, y claro, la dimensión de violencia que estos problemas también comportan.

Lo vertiginoso de estos tiempos de revuelta, de este tiempo acelerado, no solo apuntan a la parcialidad de la información que procesamos o alcanzamos a mirar, sino que también al marco que nos permite ver o no ver lo que se está gestando a nivel político. Es cierto, durante años no notamos que la posdictadura permitiera “correr cercos” institucionales, pero la verdad es que es posible atisbar procesos, mini revueltas, articulaciones y modificaciones en el campo de la política tradicional, pero por sobre todo, en la organización de la asamblea de los cuerpos, como diría Castillo. Hago referencia al marco porque me parece pertinente dada la lectura de estos libros en conjunto, diálogo y tal vez, también, perspectiva: dar cuenta de cómo las lecturas en torno a la revuelta feminista y la revuelta de octubre pueden suscitar énfasis diversos, preocupaciones de variadas índoles, y puntos políticos sustantivamente heterogéneos.

Creo que los tres libros acuerdan en la potencia imaginativa del feminismo y su capacidad de “revolucionar la revolución”, pero no sé si la consigna “la revolución será feminista o no será” apunta a recuperar ese horizonte o, más bien, a distorsionar el imaginario revolucionario patriarcal. Hay mucho de paródico en las consignas feministas, y las redes sociales y los movimientos más conservadores saben entrapar bastante bien la discusión en la literalidad de las frases: encajonarnos en si acaso de verdad las feministas quieren matar machos, destruir a los hombres o abortar por deporte. Creo que estos libros aportan a elaborar preguntas profundas –por ejemplo, aquella de Messina sobre el Mal radical–, pero no deben descuidar el marco desde donde se inscriben ciertas críticas. Los feminismos no han pasado por alto la pregunta por el punitivismo, al mismo tiempo que se enfrentan a la acción concreta y a las fallas de sus políticas, a las equivocaciones y opacidades de las decisiones. Tal vez el tiempo de la revuelta ha dado posibilidad de lidiar de mejor manera con lo incierto, con la angustia. Lo mismo vale para el escenario Covid-19 y esta situación de distanciamiento y espera de una vacuna que nos devuelve a la indefensión, pero también a encontrarnos de frente con los problemas estructurales del patriarcado: las mujeres cuidamos más, y pasar más tiempo en casa puede traernos peligro de muerte.

Una perspectiva de análisis situado de los feminismos –cuerpos que no solo reflexionan desde la mirada teórica, sino que también desde lo que les toca encarnar como cuerpos generizados, racializados, sexualizados– permite ver cuestiones que de otro modo no se ven, y lamentablemente muchos aparatajes teóricos (como la filosofía o el psicoanálisis) han contrabandeado en neutralidad

el orden androcéntrico. Alejandra Castillo se afirma en el “no más” de la revuelta feminista para dar cuenta de una negación corpo-política al patriarcado, pero en otras oportunidades ha dedicado extensos pasajes en dar cuenta sobre el género de la filosofía, sobre el orden masculino que ha cruzado el pensamiento. Por cierto, no reviste obligación pensar en aquella clave, pero una reflexión sobre el feminismo debiera al menos desmontar sus propios supuestos.

Si el tiempo de la revuelta es un “no más”, una apertura hacia otros imaginarios y hacia lo incierto, quisiera pensar que estos textos permitirán no solo seguir exigiendo el encuentro, la asamblea, las cabañas; también nos harán pensar en torno a lo que no podemos repetir, a la opacidad del deseo que es también una política antineoliberal, a la posibilidad de equivocarnos y también de enlazarnos, encontrarnos, acuerparnos. Hay muchos feminismos, “hay movimiento y campo feminista”, como le escuché en una conferencia a la filósofa Luciana Cadahia hace unos meses. Salir del “yoísmo” es también pensar más allá de la política del sujeto (feminista), para incluir el campo de las correlaciones de fuerza: las asambleas.

Libros reseñados

- Castillo, Alejandra. *Asamblea de los cuerpos*. Santiago: Sangría Editora, 2019. 83 pp. ISBN 978-9568691562.
- Messina, Aïcha Liviana. *Feminismo y revolución. Crónica de una inquietud. Santiago 2019. Fragmentos de una paz insólita*. Santiago: Ediciones Metales Pesados, 2020. 120 pp. ISBN 9789566048176.
- Michelson, Constanza. *Hasta que valga la pena vivir. Ensayos sobre el deseo perdido y el capitalismo del yo*. Santiago: Editorial Planeta, 2020. 198 pp. ISBN 9789569987243. Ebooks Patagonia.

Referencias bibliográficas

- Cuello, Nicolás y Lucas Morgan compiladores. *Críticas sexuales a la razón punitiva. Insumos para seguir imaginando una vida junt*ts*. Neuquén: Ediciones Precarias, 2018.
- Mackinnon, Catherine. “Crímenes de guerra, crímenes de paz”. En *Los derechos humanos, las conferencias Oxford Amnesty de 1993*, S. Shure y S. Hurley editores. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- Solanas, Valerie. *Manifiesto SCUM*. Barcelona: Editorial Herstory, 2008.

Sobre la autora

Karen Glavic. Doctoranda en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte en la Universidad de Chile (Santiago, Chile). Ha publicado recientemente *Aborto libre. Materiales para la lucha y la discusión en Chile* (Santiago: Pólvora Editorial, 2019) e “Insistencias feministas en la filosofía chilena de la postdictadura”, *Cuyo - Anuario de Filosofía Argentina y Americana* 36 (2019): 55-72. Es editora de la colección *Feminismos* en Pólvora Editorial. Correo electrónico: karenglavic@gmail.com.

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

Luis Placencia

UNIVERSIDAD DE CHILE

Presentación

En la presente *Intervención*, el autor realiza un comentario detallado de tres libros sobre del acontecimiento político y social que significó el estallido social de octubre de 2019 en Chile de autoría de Carlos Peña, Hugo Herrera y Patricio Fernández. Se aborda el proceso de “modernización capitalista en Chile”, como señala Peña, y el de la crisis de la derecha “neoliberal”, como insiste Herrera, quien desde un punto de vista *histórico* argumenta la existencia de otras tradiciones (aunque desde un punto de vista *político* no haya mayor prueba de ello). Un comentario menor recibe el libro de Fernández, pero no porque haya que desmerecer su alcance: acaso su virtud, como enfatiza Placencia, es precisamente abstenerse de inscribir la rapsodia de sucesos dentro de un todo que los haga coherente, para permanecer en constatación inquieta y atenta de sus contradicciones.

Introducción

En este texto se discuten algunas de los aportes más relevantes a la discusión sobre el octubre chileno, intentando ponderar sus méritos, así como sus eventuales problemas. Lo anterior como resultado de la convicción del autor que la comprensión del así llamado “estallido social” requiere de un ejercicio de escucha y atención que no sólo debe pasar por auscultar las manifestaciones o las demandas populares en sus muy variadas formas sino también a los muy diferentes modos en que los acontecimientos de octubre y los meses posteriores han sido comprendidos por algunos autores que han acometido la tarea de comprenderlos. En esto, la literatura producida en estos meses provee un amplio crisol de fuentes que van desde los estudios de carácter sociológico, pasando por las reflexiones filosóficas sobre la naturaleza de la política o de los acontecimientos políticos, la crónica, el reportaje, las reflexiones históricas,

etcétera. Se prestará especial atención a las obras de Patricio Fernández, Hugo Herrera, Pablo Oyarzún y Carlos Peña.

Confesión

Estamos lejos de comprender lo que pasó en octubre del 2019. Quien diga entenderlo del todo se tiene por más de lo que es. El acontecimiento fue una sorpresa, al menos para la mayoría. Cuando recuerdo el día clave, el día en que todo cambió de curso, no puedo evitar pensar que no sabíamos qué estaba pasando. No sé si ahora lo entendemos, pero hemos hecho esfuerzos. Este trabajo busca dar cuenta de algunos de ellos.

Un recuerdo

Volvamos por un momento al comienzo. Ello nos permitirá volver a mirar con calma el tipo de “objeto” que los trabajos en comento deben comprender. Al caer la noche del 18/10, los estudiantes del campus Juan Gómez Millas, el recinto universitario en el que trabajo, celebraban la “Fiesta de la Primavera”. Los bailables retumbaban en parlantes instalados al aire libre, mientras centenares de jóvenes se agitaban al ritmo de las cumbias en un campus que se había tornado en pista de baile improvisada. El ambiente era distendido. No es poco común que los muchachos celebren en esas fechas. El clima invita a compartir en los espacios comunes universitarios y a disfrutar de la vida al aire libre. Además, ese día culminaba una semana de actividades organizadas por la Federación de Estudiantes de la Universidad de Chile, FECh, entre otras cosas, con el fin de ayudar a que los estudiantes enfrenten menos tensionados el semestre. Con todo, sí es llamativo que los mismos muchachos que estarían en las calles en los días subsecuentes y serían protagonistas del movimiento durante los meses venideros, hayan pasado esa noche bailando y festejando alegres. El 18/10 el campus, conocido por ser un lugar habitual de protestas y paros, danzaba en medio de la obscuridad nocturna al ritmo de las cumbias.

Mientras eso ocurría, el tránsito ya estaba interrumpido en varias esquinas de la calle José Pedro Alessandri. Pensé al salir que varios de los alumnos que habían estado en seminario conmigo hasta las nueve de la noche iban a tener dificultades para retornar a sus casas. Los vecinos –muchos de los cuales padecen estoicamente los habituales cortes de calle en el sector– se agolpaban olla en mano en las esquinas, interceptaban ocasionalmente a los vehículos que circulaban y “caceroleaban” con rabia. Era “el estallido”.

Como la mayoría, no caí en cuenta de la magnitud de lo que estaba ocurriendo sino con el paso de las horas. Al notar paulatinamente durante el sábado 19 de

octubre que lo que se desataba era un fenómeno de proporciones cuyo origen no lograba comprender, me lancé a escribir. Intercambié además pareceres con amigos y conocidos. A partir de las conversaciones que tenía, me quedó rápidamente claro que no sabía qué pasaba ni por qué ocurría ni qué tendría lugar. Hice mis pronósticos. Poco importa cuáles eran. No se cumplieron. Mis expectativas, tampoco. Quedé desconcertado, por meses. Cuando recuerdo *ese pasado* (¿?) pienso que, en alguna medida, es un “hoy” que se ha extendido.

Ese “pasado” en el que muchos libros han intentado explicar, comprender, narrar. También se le ha intentado dar sentido, celebrarlo, execrarlo. Con algunos de esos esfuerzos vale la pena ocuparse. Pero no con todos. Hay una cierta condición que es valiosa, creo, para que tenga sentido el diálogo del lector con quien intenta entender lo que pasó.

Sine ira et studio

Los ánimos estaban ardiendo. Otro recuerdo me hace presente ese “estado”: el Congreso de la Asociación Chilena de Filosofía tendría lugar en esos días en Pucón, Chile, del 21 al 25 de octubre. La organización decidió seguir adelante con el mismo, entre otras cosas, porque los invitados internacionales que ya estaban en Chile habían pedido que este tuviera lugar. La directiva explicó esto por medio de una declaración en la que además afirmó que “es nuestra convicción que las demandas pacíficas que se dejan oír hoy en nuestras calles son legítimas, y asimismo, que el liderazgo del actual gobierno refleja insensibilidad frente a ellas”. Estas palabras, y la decisión de realizar el evento, trajeron consigo variadas reacciones de desaprobación. Algunos consideraron “frívolo” que el Congreso tuviera lugar en el contexto de conmoción que vivíamos. Otros consideraron inadecuada la mención a la “insensibilidad” del Gobierno, así como la omisión de la “violencia” de algunas manifestaciones en la declaración. Pocos llegamos a Pucón. Una vez ahí, como era de esperarse, conversamos sobre los sucesos de esos días. Algunos de los presentes, como Cristóbal Balbontín, leyeron interesantes reflexiones sobre la contingencia, mientras en la plaza de las afueras de la sede de la Universidad de la Frontera, un par de decenas de habitantes del pueblo se juntaban a protestar. En un improvisado panel discutimos sobre las circunstancias que se vivían: las violaciones a los derechos humanos, el estado de excepción, el lugar de la filosofía en la sociedad, entre otros. Uno de los organizadores, Ricardo Salas, propuso reunir las contribuciones ahí hechas, más otras que pudieran llegar, y compilarlas en un libro. El resultado fue *Eoadir. La filosofía piensa la revuelta de octubre 2019*, editado por los mismos Balbontín y

Salas, un texto que cuenta con 30 contribuciones de filósofos del medio nacional y que vio la luz en marzo de 2020¹.

Los ejercicios de escritura y las conversaciones con amigos y colegas en Pucón me dejaron claro que no sólo casi todos estábamos convencidos de que los sucesos de octubre no eran de fácil comprensión, sino que además se requeriría mucha conversación y escucha para lograr una buena interpretación. Por ello me propuse inmediatamente la tarea de tratar de leer cuanto pudiera sobre lo que ocurría. Me propuse atender a los muchos aportes, que sabía vendrían, independiente de mi opinión previa sobre los autores o acerca de las ideas que ellos profesaban. La comprensión requiere tratar de aprehender lo que ocurre *sine ira et studio*. A continuación, intentaré de dar cuenta de las virtudes y problemas que me parece que presentan algunos de los textos que revisé, especialmente aquellos que fueron escritos con la misma disposición abierta a la conversación que traté de cultivar en mi lectura. Estimo, además, que los textos que discutiré satisfacen otra importante condición para lograr una genuina comprensión de los sucesos de octubre, a saber: presentar lo que podría considerarse como una doble perspectiva de ellos, en tanto nos presentan una explicación de los mismos así como un horizonte de sentido para ellos. En efecto, tanto o más importante que determinar qué causó lo que ocurrió en octubre es pensar qué haremos con ello. Se trata de dos preguntas diferentes, pero que un buen análisis de los hechos, al menos uno que aspire a cierta completud, debería acometer.

Un punto de partida

El *sine ira et studio* antes mentado parece ser fundamental. Mas no sólo ese acto de “desprendimiento” es necesario para un “diálogo” entre lector y autor que sea productivo. En su contribución al ya mencionado libro compilado por Balbontín y Salas, Pablo Oyarzún hace ver un aspecto clave, que debería ser –según me parece– el punto de entrada a cualquier intento de tematizar lo ocurrió en octubre. Dice Oyarzún:

Diversas voces han ofrecido sus hipótesis y diagnósticos. Algunas de ellas se han caracterizado por contar con interpretaciones generales, asentadas sobre premisas a las que ellas mismas conceden indiscutido crédito. Sin embargo, tengo la impresión de que esas son las que más lejos están de entender lo que ha pasado y sigue pasando. Hay un rasgo que, creo, las caracteriza a todas, que las caracteriza por más o por menos, pero es un rasgo común. Sea su combustible el malestar, la arrogancia o la euforia,

¹ Cristóbal Balbontín y Ricardo Salas eds. *Evadir. La filosofía piensa la revuelta de octubre 2019* (Santiago: Libros del Amanecer editores, 2020).

coinciden en leer el acontecimiento con lo que ya saben. Dicho de otro modo, aplican al acontecimiento una plantilla conceptual previamente asegurada².

Oyarzún llama la atención sobre el carácter de “acontecimiento” de lo ocurrido en octubre³. El uso que da a este término no busca dotar al mismo de significaciones teóricamente cargadas, sino que más bien apunta al sentido ordinario del mismo: un acontecimiento es algo que nos sorprende y que, como tal, *puede* situarse más allá del marco conceptual a partir del cual solemos comprender un hecho. Sobre este punto Oyarzún insiste en que una interpretación adecuada de los sucesos de octubre requiere de aceptar como punto de partida esta incapacidad de comprenderlo, reconocimiento que lleva a una apertura a lo que ocurre, y que permite “atender a lo que pasa”. La atención a lo que ocurre en octubre nos debe llevar a captar que la fuerza de este acontecimiento es singularidad irreductible⁴.

Una de las primeras contribuciones a las que tuve acceso recoge, en alguna medida, este punto. Se trata del libro de Hugo Herrera *Octubre en Chile. Acontecimiento y comprensión política: hacia un republicanismo popular*. Según Herrera, la situación que “expresa” la crisis de octubre tiene lugar a partir de una “crisis hermenéutica”. Indica al comenzar el libro:

En los últimos años y por diversos factores, en los que es menester indagar, ha ido produciéndose una escisión entre la institucionalidad política y económica, los discursos y las obras políticas, de un lado, y, del otro, el pueblo y los anhelos y pulsiones suyos. Las dirigencias políticas, individual y colectivamente consideradas, no han estado a la altura de esa tarea hermenéutica básica. El resultado es que, en una medida importante, el pueblo ya no se siente reconocido en el sistema político, tampoco en el económico, y deviene rebelde⁵.

En rigor, el libro de Herrera no reconoce *sus* límites frente a lo que él mismo designa como “acontecimiento”, que en el caso de su interpretación vendría a ser el “pueblo”⁶, sino más bien la incapacidad hermenéutica de las élites políticas de interpretar adecuadamente al pueblo. A ella le otorga el peso fundamental en los

² Pablo Oyarzún, “La fuerza de un acontecimiento”, en *Evoadiv. La filosofía piensa la revuelta de octubre 2019*, C. Balbontín y R. Salas comps., 457.

³ *Ibid.*, 457.

⁴ *Ibid.*, 458-60.

⁵ Hugo Herrera, *Octubre en Chile. Acontecimiento y comprensión política: hacia un republicanismo popular* (Santiago: Editorial Katankura, 2019), 14.

⁶ “[E]l pueblo no es una cosa, no un objeto determinable, sino, muchos más, *acontecimiento*”; “el pueblo no deja de ser (...) una fuerza que irrumpe desde honduras insondables y modos imprevisibles”, *ibid.*, 16, 47.

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

acontecimientos de octubre, que ve como continuos con una crisis previa, iniciada justamente por la pérdida de la capacidad de comprensión de la situación por parte de las élites⁷. La crisis desatada el 18/10 sería producto de un déficit de *comprensión política* que tendría como resultado la desconexión entre la institucionalidad política y económica, por un lado, y los “anhelos y pulsiones del pueblo”. Ante la “interpelación” de este último, la primera habría sido incapaz de responder⁸. Lo anterior sería consecuencia de una mala comprensión de parte de la propia política de lo que sería su tarea: la de la “captación mediadora”⁹. Esta captación, sostiene Herrera, debe ser “intuitiva, reflexiva, prospectiva y creadora”, es decir, debe sumergirse en la situación, captarla, reflexionar sobre ella, conducirla y darle cauce institucional¹⁰. Contrario al ejercicio de la captación mediadora lograda del buen político, las élites que han conducido al Chile posterior a la Concertación han descansado en discursos “abstractos”¹¹, y de carácter “moralista” y “economicista”¹². Con estos epítetos Herrera pretende recoger, por un lado, la posición de una izquierda que buscaría, según él, “ese estadio en que el individuo es purgado de su singularidad”¹³ y que identifica con el Frente Amplio así como con las ideas de Fernando Atria; y por el otro, de una derecha que defendería una concepción atomista de la sociedad y la política¹⁴.

Herrera escribe su texto no sólo con el fin de diagnosticar lo ocurrido en octubre, sino también de proponer un camino. Este se identifica con lo que él llama “republicanismo popular”. Los “principios” de este republicanismo son simples y económicos: “1) hay un sistema institucionalizado en el cual existe, además, división efectiva del poder social; 2) el pueblo se siente reconocido en su institucionalidad”¹⁵.

La obra de Herrera, me parece, posee la gran virtud de detectar, en una época en que la política ha sido casi reducida a una especie de discusión de “políticas públicas”, que la técnica no siempre propone los mejores caminos en las cuestiones públicas, así como de enfatizar que la razón de expertos, invocada con frecuencia entre nosotros, debe ser siempre ponderada junto con otros aspectos. Lo anterior ha sido puesto de relieve por quienes han destacado que en el origen de los hechos de octubre estuvo la decisión de un “panel de expertos” que determinaron –usando un algoritmo establecido por razones técnicas– un alza en el pasaje del transporte público¹⁶. Es claro que el texto de Herrera presenta una gran influencia de la tradición

⁷ *Ibid.*, 40-2.

⁸ *Ibid.*, 28.

⁹ *Ibid.*, 37.

¹⁰ *Ibid.*, 37-8.

¹¹ *Ibid.*, 40.

¹² *Ibid.*, 44.

¹³ *Ibid.*, 85.

¹⁴ *Ibid.*, 68.

¹⁵ *Ibid.*, 104.

¹⁶ Carlos Sanhueza, “No lo vimos venir. Los expertos bajo escrutinio”, en *Chile despertó. Lecturas desde la historia del estallido social de octubre*, Mauricio Folchi ed. (Santiago: Facultad de Filosofía

de la filosofía práctica, así como de la filosofía hermenéutica, dos vertientes que han sostenido un fructífero diálogo a partir de la década de los setenta del siglo pasado. Lo anterior se puede apreciar con bastante claridad a la luz del énfasis que pone Herrera en el carácter “artístico” de la política, en la medida en que ella debería operar siempre en el ámbito de la contingencia, entregada a la interpretación de situaciones específicas, y nunca aplicando reglas de modo mecánico¹⁷. Se trata, en alguna medida, de una advertencia que presta atención a la antigua observación aristotélica que hace ver que en el ámbito del obrar no se puede buscar la exactitud sino de un modo que sea propio al objeto¹⁸. Este trasfondo de la obra de Herrera rescata así, para bien según me parece, el carácter eminentemente *práctico* de la política.

Con todo, la idea puramente “artística” que tiene de la política parece no tener en cuenta de modo suficiente la relevancia de los mecanismos de mediación que suponen las reglas institucionales y que siempre están a la base de cualquier acto “intuitivo” del político. Estas mediaciones son también características de cualquier fenómeno práctico.

Para comprender lo anterior, es relevante tener en cuenta las observaciones que hace Herrera sobre el carácter orientador que juega para él la idea del juicio estético en Kant¹⁹. Si prestamos atención a la idea kantiana que sirve de símil para Herrera, hallaremos que hay múltiples diferencias de fondo con el juicio propio de un político. Ante todo, el juicio estético de gusto, que parece ser en lo que está pensando Herrera, supone, en el caso de Kant, una consideración desinteresada del objeto, lo cual quiere decir que ni siquiera interesa su existencia²⁰. Además, en el caso del juicio de gusto hallamos un caso de enjuiciamiento del objeto en el que este “place sin concepto”, lo cual quiere decir que el mismo es enjuiciado sin regla²¹. Lo anterior parece decir algo respecto del escaso papel que parecen jugar las instituciones y las normas en la concepción de Herrera en el juicio político, casi como lugares vacíos que no deben tener contenido sustantivo alguno fijado de modo previo a la decisión popular. En este sentido, Herrera parece tener una concepción puramente “formal” de las instituciones y normas. En efecto, ellas pertenecerían al polo “formal” de la comprensión política, que debe articular lo que le es dado por el polo “real”: “el pueblo en su territorio”. El siguiente pasaje es revelador:

La comprensión se efectúa a partir de una actividad de articulación de la mente. Los productos de esa actividad de articulación, las palabras, las nociones, las ideas, las reglas, constituyen un polo *ideal* en la comprensión.

y Humanidades, Universidad de Chile, 2019) 43-51.

¹⁷ Herrera, *Octubre en Chile*, 48.

¹⁸ *Ética Nicomaquea* 1094b20

¹⁹ Herrera, *Octubre en Chile*, 18.

²⁰ Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*. Band V (Berlín: De Gruyter, 1968), 204-5.

²¹ *Ibid.*, 211.

La mente intuye o capta lo real, lo discierne y lleva la diversidad captada a la unidad de la consciencia. La mente es capaz de tomar distancia de la realidad, ganar altura, separarse de ella. En el pensar el sujeto recibe lo captado en la intuición y lo pone en palabras, en discursos, en obras, en instituciones²².

No se trata, por cierto, de que Herrera desconozca que las instituciones juegan un papel. Sin embargo, parece ser que ellas están entregadas a un plano que aparece casi exclusivamente condicionado por el plano “real”. Dicho de otro modo: parece relevante que tengamos instituciones y que las respetemos, concede Herrera, pero no parece claro que ellas deban tener un contenido específico, que responda a alguna norma de racionalidad previa. De hecho, la referencia a reglas o instituciones que deben limitar los anhelos populares es casi total en el texto. En este sentido, el libro parece orientarse más por ideal “artístico” que por el de la racionalidad práctica en sentido estricto. En efecto, en el texto de Herrera parece pensarse la relación entre pueblo en su territorio, su hondura y las “formas”, como una en la que “se pone” lo captado por el pensar, esto es, “lo real”. Lo anterior parece olvidar que las naciones, e incluso la humanidad, podría decirse, no sólo poseen una historia que se documenta en el plano “real” –tal como lo llama Herrera– del “pueblo”, sino que también lo hacen en sus instituciones, en sus palabras, en su lenguaje. No sólo el pueblo posee historia, sino también la racionalidad y sus formas. Ella debe proveer siempre límites a lo que la acción del político e incluso a lo que el pueblo en un determinado momento pueda “expresar”. Dicho de otro modo: las instituciones y las normas no sólo deben proveer un “marco” formal de interpretación del “pueblo y su hondura” sino que deben ponerle límite. La discusión constitucional que tenemos *ad- portas* parece ser un buen momento para recordarlo.

Causa y justificación

En el punto anterior pone bastante énfasis el libro de Carlos Peña, *Pensar el malestar. La crisis de octubre y la cuestión constitucional*²³. Se trata, como el título sugiere, de un texto que recoge explícitamente la cuestión de los sucesos de octubre en el contexto de la discusión constitucional a la que dieron lugar tales acontecimientos así como en el marco más amplio de la discusión sociológica sobre el problema del malestar que ya en la década de los noventa se suscitó a partir de los informes del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo PNUD, y algunos trabajos de José Joaquín Brunner. La tesis general de Carlos Peña busca mostrar que la cuestión

²² H. Herrera, *Octubre en Chile*, 49.

²³ Carlos Peña, *Pensar el malestar. La crisis de octubre y la cuestión constitucional* (Santiago: Editorial Taurus, 2020), 220.

constitucional –a partir de la cual se intentó dar articulación política al malestar supuestamente revelado por el “estallido”– constituye una racionalización *ex post* que no coincide con las causas del mismo. Para ello resulta crucial distinguir entre “las razones justificatorias para una acción y las causas que la desatan”²⁴. Contra muchas lecturas de acuerdo con las cuales las causas del “estallido social” radicarían en la desigualdad de la sociedad chilena, desigualdad que a su vez reclamaría para ser resuelta un cambio constitucional, Peña sugiere que las “causas” del estallido serían más bien propias del malestar generado por la modernidad, malestar que estaría motivado a su vez por una suma de factores como la “paradoja del bienestar” (el malestar surgido una vez que las mayorías acceden tras grandes esfuerzos a bienes largamente anhelados que antes eran distintivos y otorgaban un estatus que se pierde cuando se vuelven masivos)²⁵, “el incremento de la vivencia de la desigualdad” (que es percibida como una desigualdad inmerecida); el cambio generacional (la anomia que sufriría la generación nacida en los 90)²⁶, el cambio de clivaje de la política (la desaparición de la estructura de clases como elemento orientador de las preferencias políticas y el riesgo de populismo que conllevaría esta pérdida)²⁷, el debilitamiento de los vínculos sociales²⁸, y la obsolescencia de ciertas estructuras estatales (producto de su estructura decimonónica),²⁹ que estarían a la base del estallido, y por ende no sería una mera cuestión de “un simple problema de justicia o una mera cuestión de diseño institucional”³⁰.

Los factores antes mencionados no constituirían las únicas causas que se pueden dar del malestar, según destaca el mismo Peña, aunque sí serían elementos que cumplirían ese papel sin perjuicio de que se le pudieran añadir otros³¹. Con todo, el autor es enfático en descartar que lo que esté tras los sucesos de octubre sea una disputa de índole normativa en torno al modelo “neoliberal”, al modo en que éste habría sido impugnado en libros como *El otro modelo*³².

Una vez establecido este diagnóstico, Peña aborda la cuestión constitucional. Más allá de que en el nivel de la explicación de las causas de los sucesos de octubre esta no tenga, según el autor, ninguna relevancia, él se manifiesta claramente favorable a tratarla como un modo adecuado de dar sentido a la crisis de octubre. Para ello, Peña trata una cuestión esencial aquí, a saber, la de la “legitimidad” constitucional. En este plano su análisis muestra que, aunque jurídicamente válida, la Constitución

²⁴ *Ibid.*, 14.

²⁵ *Ibid.*, 126.

²⁶ *Ibid.*, 142.

²⁷ *Ibid.*, 145.

²⁸ *Ibid.*, 148.

²⁹ *Ibid.*, 149.

³⁰ *Ibid.*, 152.

³¹ *Ibidem.*

³² *Ibid.*, 156-9. Ver también Fernando Atria, Guillermo Larraín, José Miguel Benavente, Javier Couso y Alfredo Joignant, *El otro modelo: del orden neoliberal al régimen de lo público* (Santiago, Editorial Debate, 2013).

Política de 1980 ha perdido “legitimidad sociológica”, las personas no parecen estar dispuestas a obedecer sus disposiciones con independencia del motivo³³. Lo anterior abre paso a un análisis en que el autor se detiene en cuestiones relevantes para la decisión constitucional que, sin embargo, no parecen estar vinculadas con el problema de las causas de los fenómenos de octubre, aunque sí abren un horizonte de sentido para una posible resolución de las dificultades planteadas por los mismos. Peña aborda aquí las cuestiones de los derechos humanos como “coto vedado a la acción deliberada de los seres humanos”³⁴, la cuestión de los derechos sociales³⁵ y de la pluralidad cultural³⁶, entre otras.

Uno de los aspectos positivos del libro de Peña es que la posibilidad de escribir más ampliamente parece darle también mayor capacidad de ser flexible en sus planteamientos, lo cual permite comprender mejor el alcance de sus tesis, la mayor parte de ellas bastante bien razonadas y equilibradas, a diferencia de la impresión que produjeron en muchos de sus lectores varias de las columnas que publicó con ocasión del “estallido”. Con todo, el libro parece tratar “el estallido” de una manera que reduce la búsqueda de causas al marco teórico dado por la sociología de la modernización y de los movimientos sociales, bajo el supuesto de que en ese contexto se hallaría la clave para comprender las causas de lo ocurrido. Este supuesto, con todo, parece operar sobre la base de la idea de que la crisis de octubre fue algo así como una expresión más de malestar que tiene lugar en las sociedades que han pasado por procesos de modernización capitalista. Sin embargo, dadas las advertencias relativas a la cuestión de la desigualdad –advertencias que el mismo Peña no desconoce–, cabe preguntarse si la modernización experimentada por el conjunto de la población posee un carácter tan uniforme que permite explicar los sucesos de octubre a partir de ese solo proceso que experimentaría la sociedad en su conjunto, y no ocurriría más bien que al menos una parte de ellos tendría su origen justamente en la acción de quienes poco o nada han formado parte de ese proceso, así como malamente han gozado de los beneficios de la “modernización”. De ser esto así, cabría matizar al menos el diagnóstico de Peña³⁷.

³³ *Ibid.*, 229-30.

³⁴ *Ibid.*, 247.

³⁵ *Ibid.*, 267-73.

³⁶ *Ibid.*, 294-303.

³⁷ No es necesario para ello suscribir diagnósticos como el ofrecido por Alberto Mayol en *El derrumbe del modelo. La crisis de la economía de mercado en el Chile contemporáneo* (Santiago: Lom ediciones, 2012), o el mencionado *El otro modelo*. Recientemente, por ejemplo, Felipe Schwember ha intentado una explicación alternativa del fenómeno denominado como “la violencia”, que no la comprende como generada por un mero “malestar” propio de la modernidad. Ver Felipe Schwember, “¿El eterno retorno de la violencia? Las injusticias históricas y el estallido de octubre”, en *El octubre chileno. Reflexiones sobre democracia y libertad*, B. Ugalde, F. Schwember y V. Verbal eds. (Santiago: Editorial Democracia y Libertad, 2020), 109-34.

Muchas miradas sobre ¿lo mismo?

Comencé este texto haciendo ver que creía ver algo único en el caso del octubre chileno, algo que no se dejaba aprehender sin resto a partir de las categorías de las que disponemos. Los intentos de dar cuenta del fenómeno desde el punto de un punto de vista científico no pueden asumir esa premisa, pues justamente ello implicaría renunciar a su tarea. Con todo, octubre no sólo nos ha dado textos que intentan aprehender lo ahí ocurrido desde *ese* ángulo.

Un punto de partida mucho más cercano al que sugerí más arriba parece tener la obra de Patricio Fernández, *Sobre la marcha. Notas acerca del estallido social en Chile*. Este texto no es, a diferencia de los libros de Herrera y Peña, un escrito con pretensiones filosóficas, sociológicas o académicas, sino más bien algo más cercano a un reportaje. Como tal, parece abrirse de modo particularmente flexible a la narración de lo ocurrido. No se trata, con todo, de un texto que pretenda describir los sucesos de modo “neutral” u “objetivo”. Nos presenta más bien la perspectiva de un observador comprometido y situado “en medio de los acontecimientos que relata”³⁸. Esta mirada además es presentada en la forma de notas, que son cada vez más fragmentarias a medida que se avanza en el libro, como si el autor quisiera transmitir al lector su desconcierto, unido a la vez a su fascinación³⁹. El texto parece construir así una especie de “mosaico” que a la larga constituye un todo de partes muy diferentes. Ese todo es el de un observador que cierra el texto con un cartel que reza “confianza en la gente para escribir la constitución del pueblo”⁴⁰. Las partes del mosaico son algunos de los muchos que se manifestaron y que muchas veces aparecen retratados en sus propias palabras o expresiones: el mundo feminista, los estudiantes secundarios, los universitarios, los indignados, los “amarillos”, los barreros, los mapuche, los habitantes de la marginalidad, los que pasaron por el Servicio Nacional de Menores, entre otros. Abundan en este contexto las descripciones de grafitis y diversas formas de arte callejero. El carácter de “apuntes de un observador” que presenta el libro, uno que por lo demás no hesita en presentar su perplejidad frente a la deriva de los hechos, es particularmente útil para “observar” octubre a la distancia.

Abundan referencias que permiten hacerse una idea de eventuales “causas” del estallido, así como es clara una perspectiva que permite darle un horizonte de solución. Son frecuentes las alusiones al carácter completamente desorientado del gobierno y buena parte de la clase política ante los sucesos de octubre. Al igual que en el caso del libro de Herrera, la cuestión de la desconexión entre las élites políticas

³⁸ Patricio Fernández, *Sobre la marcha. Notas acerca del estallido social en Chile* (Santiago: Editorial Debate, 2020), 13.

³⁹ “Ante los hechos que vivimos, constato que toda conclusión, toda explicación, empobrece. El relato, en cambio, se multiplica infinitamente”, *ibid.*, 49.

⁴⁰ *Ibid.*, 183.

y el pueblo aparece como central. Fernández, con todo, agrega un elemento que no parece ser menor y que el texto de Herrera no presenta: no sólo las élites políticas son parte de esa desconexión, sino de todos quienes son llamados como “los dueños del poder”⁴¹. Ellos se habrían resistido a comprender que Chile es más diverso que el mundo que habita en sus mentes, lo cual termina sometiéndolos a la pobreza intelectual.

La lectura del libro de Fernández nos muestra que éste tiene un mérito que, aunque no puede ser la gracia de un libro “académico”, nos devuelve al punto de partida que es quizás en el que estaremos un buen tiempo: octubre parece haber sido muchos. Quizás podremos explicarlos plausiblemente desde muchos ángulos, pero no lograremos darle *un sentido* –si acaso puede llegar a tenerlo– mientras no logremos reconducir esa multiplicidad a una experiencia que haya sido *nuestra*.

Libros reseñados

- Fernández, Patricio. *Sobre la marcha. Notas acerca del estallido social en Chile*. Santiago: Editorial Debate, 2020. 184 pp. ISBN 9789566042235.
- Herrera, Hugo. *Octubre en Chile. Acontecimiento y comprensión política: hacia un republicanismo popular*. Santiago de Chile: Editorial Katankura, 2019. 141 pp. ISBN 9789560942012.
- Peña, Carlos. *Pensar el malestar. La crisis de octubre y la cuestión constitucional*. Santiago: Editorial Taurus, 2020. 340 pp. ISBN 9789569635403.

Referencias bibliográficas

- Balbontín, Cristóbal y Ricardo Salas editores. *Evadir. La filosofía piensa la revuelta de octubre 2019*. Santiago: Libros del Amanecer editores, 2020.
- Contardo, Óscar. *Antes de que fuera octubre*. Santiago: Editorial Planeta, 2020.
- Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Band V. Berlín: De Gruyter, 1968.

⁴¹ *Ibid.*, 78. Una desconexión similar entre élites y pueblo es presentada como origen del estallido en la crónica de Óscar Contardo *Antes de que fuera octubre*. El texto parece partir de un punto de partida diferente a los anteriormente mencionados. Se trata de reconocer, a través de la narración de determinados hitos del Chile de la postdictadura que en rigor el estallido no fue “tan repentino” ni tan “poco predecible” como algunos parecieron sugerir. Ver Óscar Contardo, *Antes de que fuera octubre* (Santiago: Editorial Planeta, 2020), 4. Junto con ello, se vuelve a presentar la desconexión entre los diagnósticos de al menos una parte de las élites intelectuales y los signos de “insatisfacción” de las mayorías.

- Oyarzún, Pablo. “La fuerza de un acontecimiento”. En *Evadir. La filosofía piensa la revuelta de octubre 2019*, Cristóbal Balbontín y Ricardo Salas editores, 457-62. Santiago: Libros del Amanecer editores, 2020.
- Sanhueza, Carlos. “No lo vimos venir. Los expertos bajo escrutinio”. En *Chile despertó. Lecturas desde la historia del estallido social de octubre*, Mauricio Folchi editor, 43-51. Santiago: Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, 2019.
- Schwember, Felipe. “¿El eterno retorno de la violencia? Las injusticias históricas y el estallido de octubre”. En *El octubre chileno. Reflexiones sobre democracia y libertad*, Benjamín Ugalde, Felipe Schwember y Valentina Verbal editores. Santiago: Editorial Democracia y Libertad, 2020.

Sobre el autor

Luis Placencia. Profesor Asociado de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile (Santiago, Chile). Profesor Asistente de la Facultad de Derecho, Departamento de Ciencias del Derecho de la Universidad de Chile. Doctor en Filosofía por la Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Correo electrónico: luis.placencia@uchile.cl.

El país donde no pasa(ba)nada

The country where nothing happens(ed)

Pablo Oyarzún R.

UNIVERSIDAD DE CHILE

Resumen

Este artículo propone la figura de la evasión como acontecimiento que desafía los marcos normales de comprensión para dar cuenta de la irrupción de movilizaciones que en Chile hemos llamado “revueltas” o “estallido”. Esta lectura de la evasión se enfoca en registrar la reconfiguración de tres categorías que atraviesan el momento actual: la de “pueblo” como espectro y promesa de asamblea; la de “imagen” como modo de ser y como espacio y tiempo del encuentro; y la de “violencia” como factor estructurante de la democracia, así como evidencia de un (su) vacío y necesidad de traducción.

Palabras clave: Evasión; Acontecimiento; Pueblo; Imagen; Violencia.

Abstract

The article offers the figure of evasion as an event that challenges normal frameworks to come to terms with the irruption of social mobilizations that have been called “revolts” or “bursting” (*estallido*). This reading of evasion focuses on the registering of the reconfiguration of three categories crisscrossing the current moment: that of “people” (*pueblo*) as specter and promise of assembly; that of “image” as way of being and as space and time of encounter; and that of “violence” as structuring factor of democracy, as well as an evidence of a (its) void and need for translation.

Keywords: Evasion; Event; People; Image; Violence.

Nadie en Chile ha estado exento de decir o de confesar, más bien, cuán imprevisible era el estallido social que se inició el 18 de octubre, estimulado por la “movilización secundaria” (de estudiantes de enseñanza media) que llamó a evadir el pago del metro de Santiago, gravado con una cuarta alza en dos años.

Diversas voces han ofrecido sus hipótesis y diagnósticos. Algunas de ellas se han caracterizado por contar con interpretaciones generales, asentadas sobre premisas a las que ellas mismas conceden indiscutido crédito. Sin embargo, tengo la impresión de que esas son las que más lejos están de entender lo que ha pasado y sigue pasando. Hay un rasgo que, creo, las caracteriza a todas, que las caracteriza por más o por menos, pero es un rasgo común. Sea su combustible el malestar, la arrogancia o la euforia, ellas coinciden en leer el acontecimiento con lo que ya saben. Dicho de otro modo, aplican al acontecimiento una plantilla conceptual previamente asegurada.

Empleo la palabra “acontecimiento” a propósito, no porque quiera cargarla, como de contrabando, con densidades teóricas, sino porque eso que llamamos así tiene la virtud, es decir, la fuerza de desconcertar los marcos en que estamos acostumbrados a encuadrar lo que pasa. No hablo solo de lo que, diríamos, es un acontecimiento con posible alcance histórico. Me refiero a todo tipo de acontecimiento, es decir, a la contingencia como modo y ritmo de lo que pasa, que siempre tiene, por pequeña o discreta que sea, una fuerza que obliga a pensar, a tratar de entender, a entender y hacer u omitir algo al respecto. Las más de las veces el acontecimiento puede ser alojado al interior de algún marco que tenemos predispuesto. El punto es que el acontecimiento de que hablamos aquí ofrece resistencia mayor a esa integración.

En filosofía –pero ciertamente no solo en ella sino, en principio, en todo intento de conocimiento y comprensión– se debería estar habituado, o al menos avisado, de que un determinado hecho o una determinada circunstancia que ofrece resistencia a los esquemas a los que usualmente recurrimos bien puede sugerir que se haga una revisión cabal de los mismos. Hablemos de momento aporético, de duda, de crítica, lo que se quiera; en general se trata de suspender la inercia de esos esquemas, de hacer un poco de tabla rasa, por decirlo de algún modo. El primer paso es confesarse a sí mismo que no se está entendiendo lo que pasa.

No entenderlo no es un cierre: es el comienzo de una apertura. Y es preciso ser paciente para que sea posible advertir paulatinamente los rasgos del acontecimiento, en sí inestables y por eso mismo indicadores de un haz diverso de líneas de fuga, solo algunas de las cuales podrían ser convergentes. Se trata de percibir y pensar.

Ante todo: atender a lo que pasa. De la manera más simple, más llana y contundente, creo que lo que las movilizaciones, manifestaciones y demandas que se han sucedido incesantemente en el último tiempo en Chile se concentran en algo así como una inferencia colectiva lógicamente impecable: permanentemente sufrimos abuso; hay que cambiar las reglas del juego. Ese es el sentido que tiene

la demanda abrumadora de una nueva constitución (y el proceso constituyente en que se encuentra el país) decidida por el pueblo, y también la exigencia de medidas específicas de máxima urgencia, que permitan compensar el duro gravamen que el abuso impone sobre tantas vidas, empujándolas al límite de la subsistencia.

Abuso: se debe a la movilización feminista –la marcha y concentración de 400 mil mujeres el 8 de marzo de 2019 dejó en claro las cosas– que se haya empezado a entender lo que la palabra dice, lo que implica, las múltiples estribaciones a través de las cuales se expande hasta alcanzar los recodos más improbables de la vida; cómo es que esa palabra nombra la miseria de esa vida, no de la que resiste, aun en su destroz, sino la miseria que le es impuesta. Cambiar las reglas, rediseñar el campo de los conflictos, de los intereses y las demandas: eso ya estaba meridianamente implicado en la movilización. Quizá porque eran las mujeres sus agentes, no se la supo leer en todo su alcance.

Pero no se trata solo de esa inferencia que me parece reconocer en el nervio de la revuelta social. Es también, en toda su envergadura, la multiplicidad de formas que esta ha asumido y sigue asumiendo. Sobre eso hay que clavar la atención.

“Pueblo”

Todo esta registrado: tomas, trechos, momentos, eventos, instantáneas. Todo: los múltiples destellos y esquivras del “estallido social”. Del Suceso: escribiré por única vez con mayúscula esta palabra, solo para indicar su fuerza, la peculiar unidad plural (y la singularidad repartida) de su movimiento. Me interesa interrogar esa unidad plural y la repartida singularidad que creo ver en ella

Sin perjuicio del esfuerzo orientado a la disminución de la pobreza y a la recuperación (parcial) de derechos sociales, durante todo el periodo de la transición se mantuvieron intactos los dispositivos nucleares de las bases neoliberales impuestas por la dictadura. No se trató solamente de los marcos normativos, fuertemente respaldados por la hipoteca representada por lo que en su momento se llamó los “poderes fácticos”¹, dotados de la suficiente fuerza para incidir en toda decisión relevante para el país, sino que se trató y se trata de la reproducción sistemática de la determinación de todas dimensiones de la vida social por la dinámica de un mercado desprovisto de regulaciones que permitiesen proteger (para no decir incrementar) aquellos derechos sociales.

¹ La expresión fue trasladada desde otras regiones a Chile por Andrés Allamand, en los 90, en referencia al empresariado, el ejército, la iglesia católica (enumerados en orden de importancia), no tanto (se diría) como la denuncia de las hipotecas (vuelvo a emplear el término) impuestas a la menos que pàrvula democracia a la sazón, sino, en buenas cuentas, como reclamo por el peso que aquellos poderes tenían y tienen sobre la política de derechos. Hoy el senador Allamand, sin acusar ni mencionar esos poderes, actúa desde la institución del parlamento con un libreto digno de la más cruda facticidad.

El efecto mayor fue el crecimiento significativo de la clase media. Se supone que una expansión de la clase media, con la incorporación de sectores que pudieron salir de condiciones socioeconómicas precarias o de pobreza, debe dar una mayor estabilidad a la sociedad, porque los sectores que han alcanzado un mínimo nivel de bienestar tienden a adherir al sistema de vida vigente y a no simpatizar con cambios mayores del mismo, porque estos podrían afectar precisamente ese bienestar, por exiguo que sea. En ese sentido, visto desde el punto de vista del sistema, dicha expansión es un insumo de su misma reproducción y perpetuación. Sin embargo, en el caso chileno, el logro de estos mínimos estándares de bienestar se alcanzó sobre la base del endeudamiento. Solo fue posible acceder a bienes y servicios (salud, educación, vivienda, mobiliario y equipamiento doméstico, vehículo, etcétera) contrayendo compromisos económicos a largo plazo que muy pronto evidenciaron ser demasiado onerosos para la disponibilidad de recursos, mayormente destinados a las necesidades básicas. Se sumó a esto el agravante de una previsión fundada en la capitalización individual que, en virtud de sus condiciones y restricciones, dejó en el desamparo a las personas de la tercera y cuarta edades, con jubilaciones miserables que están por debajo de la línea de la pobreza.

Como consecuencia, extensos sectores medios que deberían ser garantes de la estabilidad del sistema se han visto forzados a vivir en condiciones de *miedo cotidianizado* debido a la amenaza constante de carecer de lo suficiente para pasar de un mes a otro y poder, al mismo tiempo, solventar el cúmulo de deudas e intereses. Es un nuevo tipo de miedo, cabe decir, no menos sensible que aquel otro, intenso, corrosivo, lacerante, que imperaba en los tiempos de la dictadura: precisamente como si (o porque) el combustible principal del sistema fuese (es) el miedo. De hecho, el sistema (o el modelo, como quiera que se lo llame, no hago asunto de eso ahora) funciona en un círculo clausurado de miedo y seguridad. La necesidad de seguridad se nutre del miedo, la incertidumbre, la amenaza: es razón de que la delincuencia, sin importar si las estadísticas puedan evidenciar decrecimiento, se convierta en un factor cardinal del discurso de derechas. Se requiere que la población sienta al menos vagamente la carcoma del miedo para que la ansiedad de mantenerse seguros sea un resorte psicosocial internalizado: entonces el discurso aquel campea, no sin que todos los medios que sus emisores tienen en su control lo refuercen día a día.

Pero, quizá, distinto es si ese miedo, ya no genéricamente, como amenaza exterior, sino constantemente se percibe, se padece, incide de manera sorda, latente y con evidencias de que solo puede agravarse cada día, semana o mes. Este es, podría decirse, el punto crítico hobbesiano: hay un umbral de miedo que, de ser excedido, hace imposible atender a la voz de la razón y ponderar los artículos de

paz que propone². Traspasado ese umbral, lo único posible, como signo de vida (es decir, de sobrevivencia) es la rebelión, la violencia. No la violencia como opuesto de la razón, sino como la única razón restante. “Nos quitaron tanto que hasta nos quitaron el miedo” es uno de los lemas reiterados del “estallido”.

Ocurrió lo que se suele llamar “la gota que derramó el vaso”: un aumento marginal de 30 pesos en el costo del billete de metro que, al cambio del día en que comienza el “estallido”, representaba no más de US\$ 0,04, si bien en el metro más caro de América Latina. Estudiantes de la educación secundaria –que ya en 2006 habían impulsado la mayor movilización de la historia del país en ese nivel formativo, la “revolución pingüina” por el derecho a la educación– inician una campaña de acciones con el llamado “evade”. El llamado tiene un efecto que se amplía multitudinariamente: saltar por sobre los torniquetes que se accionan con el billete de metro, burlarlos de una u otra manera, se convierte en un deporte subterráneo masivo. El llamado y las consiguientes acciones sobrepasan con creces el efecto que alcanzó en 2011 la demanda por una “educación gratuita, pública y de calidad”. No es difícil entender por qué, una vez que las cosas están a la vista. La gratuidad era, precisamente, una *demanda*: tiene fuera de sí misma al agente que *puede* y en principio *debe* satisfacer la demanda: el Estado y sus poderes. Digamos que, aun siendo aquella una fuerza que llegó a poner en entredicho al gobierno se mantiene al interior del marco establecido, reconociéndolo como el límite de su acción.

En “evade” no hay demanda, hay *ejecución*. Es poder ejecutivo.

En 2011, por cierto, la estructura y performatividad de la manifestación cambió (sin perder el sentido reivindicativo), asumiendo por una parte notas de carnaval, y por otra enriqueciendo su carácter con la diversificación de los mensajes y la creatividad artística. Es verosímil pensar que este cambio contribuyó a la adhesión ciudadana al movimiento y sus demandas (que, como se recordará, alcanzó en su *peak* a más del 80%).

Pero lo más decisivo del movimiento consistió en la transformación del sentido común. Y un cambio del sentido común es de las mayores consecuencias en términos sociopolíticos (evoco a Gramsci). Solo unos pocos meses antes del comienzo de las movilizaciones a fines de abril de 2011, casi nadie habría prestado oídos a quien postulase la gratuidad en la educación universitaria. Por mucho que se considerase excesivamente oneroso su costo, que en muchos casos hubiese evidencia de que este no guardaba relación alguna con la calidad ofrecida, y que la idea de una educación pública pagada, provista por el Estado, pudiera sonar, si no contradictoria, al menos

² Es precisamente la lección de *Leviathan*: si bien Hobbes defiende la soberanía absoluta y condena las rebeliones ideológicamente motivadas, admite la rebelión que nace de la necesidad, es decir, cuando el Estado amenaza la mera vida de los súbditos. Ver Thomas Hobbes, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (Ciudad de México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2017).

equivoca, existía una naturalización del credo neoliberal de los bienes de consumo (el concepto fue invocado por el presidente Piñera en medio de la crisis): es obvio –decían los defensores del esquema– que si la educación universitaria le asegura (suponiendo que sea así) un retorno económico importante a su egresado, este debe pagar por su formación y saldar la deuda, en caso que haya debido contraerla (lo que es mayoritario), a la medida de los ingresos de los que se haya hecho beneficiario en virtud de esa misma formación.

En breve tiempo, esta idea estrictamente solidaria de la identificación del estudiante con el cliente quedó destrozada bajo una triple evidencia: primero, la educación es un derecho social; segundo, la educación pública no puede implicar costo alguno para quien accede a ella, sino que tiene que ser financiada por el Estado como su responsable; y tercero, es imprescindible asegurar la calidad de la formación que se entrega, terminando con la desregulación del “mercado de la educación”. El sentido común coincidió, en definitiva, con la demanda: “educación pública, gratuita y de calidad”: en un país donde todo es bien de consumo a buen precio de mercado, hasta lo más elemental, por cierto que hubo de coincidir con la gratuidad.

Pero “evade” toca los dos nervios más sensibles de todo el sistema: la corrupción y la colusión, con base en la idea de que los privilegios se alcanzan por medio de conductas delictivas o, al menos, éticamente impresentables. La acumulación de groseras evidencias –connivencias ilegales entre empresas para gravar el precio de cosas tan elementales como el papel higiénico y, por cierto, los remedios; el financiamiento de campañas electorales por grandes capitales con el correspondiente cobro de favores; el robo a mano armada (habría que decirlo así) de recursos fiscales por parte de la alta oficialidad de las fuerzas armadas y policiales– se sumó a los casos de abuso y violación en la iglesia católica para debilitar del todo la confianza de la población en las instituciones fundamentales del país, precisamente, en un país donde esa misma confianza hace parte de la identidad de la población. Figura paradigmática de tales conductas, el presidente de la república. Como dije antes, a diferencia de los *nombres* de que se componía la divisa fundamental de las movilizaciones del año 2011, “evade” no se limita a *designar* una acción, sino que la realiza, es un performativo, curioso, ciertamente, porque combina imperativo e invitación. Dice: tú tienes la iniciativa, no tienes necesidad de esperar a que haya una respuesta de alguien a quien interpeles ni necesitas que nadie satisfaga tu demanda, nadie más que tú mismo. Por otra parte, tiene una cara reveladora: “evade”, así funciona el país, a punta de evasión, toma tú la acción en tus manos, con tu cuerpo, salta el torniquete para desmontar desde dentro ese mismo funcionamiento. En consecuencia, es al mismo tiempo una puesta en cuestión y una puesta entre paréntesis del agente que tendría la autoridad y los medios para satisfacer la demanda, para rechazarla o negociarla. Se podría hablar

de una interrupción del principio de soberanía, en la medida en que éste se alce piramidalmente hasta su cúspide, donde toda decisión se concentra, particularmente en un régimen fuertemente presidencialista como el chileno. “Evade” tiene, en este sentido, el cariz de una devolución de la soberanía a quien la detenta primaria y sustantivamente, o como dice la constitución aún vigente, a quien la ejerce: el *pueblo*, una palabra, un nombre, un espectro que ni siquiera la constitución de la dictadura (y de su comedido amanuense, el abogado Jaime Guzmán) pudo borrar, y así se mantiene en su Artículo 5°.

Pero, dado que “evade” juega a contrapelo del funcionamiento del sistema, lo invierte y, al invertirlo, lo disloca, la devolución tiene, como decía, el carácter de una *interrupción* radical de la soberanía³.

Probablemente porque el poder establecido barrunta la interrupción, no ya solo de su investida dignidad sino de la mera iniciativa, reacciona desmesuradamente y sin suficiente premeditación, o quizá con un plan concebido a medias. Declara el estado de emergencia, envía a las fuerzas armadas a la calle, las que traen consigo un amago que evoca los tiempos de la dictadura. Sin embargo, la población desobedece. La represión policial se torna paroxística. Probablemente en todas partes es así, pero en Chile algo hace que la represión, la violencia de los agentes del Estado y la reiterada violación de los derechos humanos se simbolice en mutilaciones horribles. En la dictadura fue el golpe, la quema y el corte, la tríada del castigo que ya se puede consultar en Platón (remito al *Gorgias*, a la disputa entre Sócrates y Polos⁴). En 2019 son los ojos, el destrozamiento de los ojos de los manifestantes por disparos de balas apuntados directamente al rostro por la fuerza policial. Cegar: uno podría detenerse a interpretar, a extraer consecuencias, a concebir las implicaciones simbólicas, a riesgo de convertir un hecho bruto y brutal en una metáfora. Se ha hecho. Me resisto a hacerlo.

La interrupción de la soberanía instituida –muchos observadores y opinantes comentan a la sazón, consternados, que en Chile se ha quebrantado el estado de derecho– no deriva, sin embargo, en anarquía. En verdad, es, repito, una reivindicación en acto de ese principio por el soberano originario: el pueblo. No la “gente”, no ciudadanía, no la multitud ni la masa (palabras que constriñen o que exageran). Hablaba del “pueblo” como de un espectro. Así puede llegar a (re) sentirlo el poder instituido, cuando lo que invoca ese nombre adquiere algún tipo de masividad corpórea y presencial. El pueblo, un espectro. (Entre paréntesis sea dicho que así también podría llegar a conjurar algún liderazgo carismático, lo que ha ocurrido tantas veces, o bien, entre nosotros, un líder sin carisma alguno,

³ Imprescindible es considerar la temporalidad de esta interrupción, esencialmente distinta del tiempo de la soberanía, que siempre es, en pro de sí misma, una soberanía sobre el tiempo. El tiempo del “evade”, que después se prolonga en el tiempo de la protesta, de la marcha, de la asamblea, es en principio incommensurable con el tiempo de la soberanía.

⁴ Platón, *Gorgias* (Santiago: Editorial Universitaria, 2015), 476b-e.

como ocurre con cierto personaje que, en su impertérrita y rubia circunspección, recuerda a los oficiales más rematados de las SS). En cualquier caso, es un Otro mayúsculo. La Primera Dama, Cecilia Morel, con sinceridad enternecedora, habló de “alienígenas” a propósito de las multitudes marchando o congregándose en plazas y sitios públicos. Con similar inocencia confidenció a una amiga: “tendremos que reducir nuestros privilegios y compartir con los demás”. Ciertamente, es el modo en que una clase enclaustrada en esos mismos privilegios tiene por fuerza que ver a todas y todos aquellos que pululan fuera del claustro, “los demás” (que están demás); pero me interesa lo radicalmente ajeno –*alienum*– que puede ser el susodicho “pueblo” visto desde la atalaya del poder. Alegar, como hizo el Presidente a dos días de iniciado el “estallido”, que se está “en guerra contra un enemigo poderoso e implacable”⁵, que, no obstante, es tan evasivo como indeterminado, o sugerir que ese “estallido” y su violencia es digitado desde el extranjero, son otras piezas ejemplares de esta miserable mitología. Que tiene, sí, su fondo de verdad: el *alien* llamado o sobrenombrado (poco importa) “pueblo” es ese enemigo poderoso e implacable.

Desde otro punto de vista, el mayor peligro que encierra esta palabra, “pueblo”, este nombre o sobrenombre, es que se crea, se suponga o se afirme enfáticamente que designa algo sustancial y sustantivo, algo que posee densidad ontológica. El “pueblo”, he dicho en algún otro lugar, es una ficción. Y ya sabemos cuál es la fuerza de una ficción, cuando se cree en ella sabiendo que es una ficción. Su fuerza es la fuerza de la potencia pura, de la potencia *como* potencia. Cuando hablaba de una reivindicación en acto –que, en sentido propio, no tiene un sujeto, porque ese presunto sujeto no es otro que la potencia del “pueblo” o el “pueblo” como potencia– me refería precisamente a esto: esa reivindicación ejercida en la calle masivamente es el acto de una potencia que toma cuerpo y se hace presente en el tiempo de ese mismo ejercicio. El *tiempo* es un dato esencial de esta potencia que, en ese acto, se afirma a sí misma como potencia en la diversa afluencia de quienes concurren y sostienen esa afirmación. Por eso, el acto de esta potencia como potencia tiene el carácter de una *asamblea* y el tiempo de una copresencia: el término viene del francés *assembler*, “reunir, juntar”, que a su vez deriva del latín *assimulare*, que contiene *simul*, “a la vez, al mismo tiempo”. Que es *otro* tiempo.

Me limito a consignar estos datos, antecedentes, elementos, no sé bien cómo llamarlos. No podría dar cuenta ni explicar cómo han confluído, bajo qué impulso, siendo tan diversos y hasta heteróclitos, cómo han llegado a coincidir. Me detengo aquí.

⁵ Así, en una alocución a todo el país la noche del domingo 20 de octubre; las palabras se volvieron como bumerán contra su irresponsable emisor. Al día siguiente, el jefe de las fuerzas militares en estado de emergencia señaló en televisión abierta que él no estaba en guerra con nadie y que era un hombre feliz.

Imagen

Todo está registrado. Cada participante tiene un celular provisto de la capacidad para documentar y compartir todo lo que ocurre aquí, allá, en este o aquel otro momento, en el curso de tales o cuales situaciones e incidentes, lo que ha quedado estampado en los muros de la ciudad y en toda superficie apta para recibir la impronta de una figura, una consigna precisa o el rastro de una apresurada inscripción. Imágenes, lemas, palabras, cánticos y clamores, haces, fuegos y combates, escenas de dolor y de angustia, de júbilo, cuerpos y rostros ejerciendo el derecho a la presencia⁶. La manifestación y la marcha poseen la capacidad de autodocumentarse “en tiempo real”, así como ha sido en los medios sociales que las convocatorias se han difundido: “La marcha más grande de Chile”⁷. La testificación de “lo que está ocurriendo” en el ahora de ese ocurrir, que inmediatamente queda disponible en la red como uno de miles de puntos de vista en la inmanencia de la manifestación, es un componente esencial de la forma contemporánea de reunión pública callejera. Eso hace de la imagen una pieza determinante de la autoconstitución transitoria de un colectivo popular⁸. Pero la pregunta es: ¿cómo funciona, cómo opera la imagen?

La circulación de las imágenes a través de la red, con todo lo que la acompaña —*emojis*, opiniones, comentarios, exabruptos, lo que se quiera— y con las alteraciones que pudieren serle infligidas, ocurre idealmente (o si se prefiere, lo que en este caso es lo mismo, imaginariamente) en un plano horizontal que no conoce más límite que el cúmulo de *likes* o de repudios, de reacciones de toda laya que suscite, de reproducciones y reenvíos, sin perjuicio de que al cabo de un tiempo (que puede ser mucho tiempo) alguien rescite la pieza en cuestión, que en su calidad visual o sus signos contextuales puede delatar su anciana procedencia. Esta horizontalidad mediática confirma o refleja —o ambas cosas a la vez— la horizontalidad contrajerárquica, si puedo decirlo así, que es característica de las movilizaciones en curso.

⁶ Imágenes: los exiguos apuntes iniciales a que me referí en la primera nota de este texto, como en intento de aprender a escribir de nuevo, estaban marcadas por un periodo de saturación de todo lo que circulaba y se difundía —noticias, comentarios, opiniones, análisis, pronósticos e interpretaciones, sobre todo estos tres últimos— acerca del “estallido”. Necesité, un poco o muy a ciegas, distanciarme de todo lo que fuese discurso. Acudí a las imágenes. Habré pensado, sin saberlo: en las imágenes hay siempre una opacidad final, algo que se resiste al discurso y se resiste a la imagen misma; no es un punto ciego ni un *punctum*, quizá es solo un tránsito. Hablo de eso luego.

⁷ La primera irrupción de los medios sociales en las movilizaciones en Chile sucedió en la antes mencionada “Revolución Pingüina”: la toma de cientos de liceos y colegios a lo largo del país fue articulada y retroalimentada con ayuda de todos los medios disponibles en la época (2006), lo que imposibilitó toda capacidad de anticipación por parte de las autoridades.

⁸ Lo que supone también una diversidad de modos de ejercer lo que llamo “derecho a la presencia”; esta puede adoptar diversas modalidades: corpórea, verbal, medial, delegada, simbólica.

Hay, a la vez, una suerte de anarquía y de inmanencia en la multiplicación de las imágenes. Esa anarquía y esa inmanencia remiten al modo de constitución de la multitudinaria asamblea callejera. Entre ambas, multiplicada circulación de las imágenes y congregación de los cuerpos en protesta, subsiste una relación inherente. Volveré sobre esto.

Salta a la vista la incorporación de códigos del cómic traducidos, a su vez, a la retórica del cine de héroes y vengadores, retórica de cine hollywoodense, pero sin su cosmética ni su cuidada coreografía. Surgen los iconos: el Pareman, el Nalcaman, la Baila Pikachu, La Señora de Morado y, por supuesto, el Negro Matapacos, legendario perro callejero de las movilizaciones estudiantiles de 2011, inmortalizado con pañuelo rojo amarrado al cogote, convertido en el perro primordial de Chile (junto a Washington, el quiltro de Condorito, probablemente...). Y estos mismos personajes dan lugar, a su vez, o sugieren nuevos cómics. Las imágenes gloriosas de “la primera línea” enseñan las poses, los gestos y las gestas de la gran épica cinematográfica, pero al mismo tiempo hacen presente su estricta vulnerabilidad, la precariedad de su equipamiento, la ausencia de todo poder especial que no fuese la del mero cuerpo expuesto y dispuesto al combate.

La retórica en cuestión reproduce, a su vez, coreografías más antiguas, pictóricas y estatuarias. Y mantiene al monumento ecuestre de un general de la república convertido en la percha de un millón de afectos.

No puedo negar cuánto ha cambiado mi percepción y mi opinión de aquellas y aquellos a quienes se llama encapuchados. En muchas ocasiones expresé mi rechazo, mi sospecha, mi irritación. Tuve conocimiento cercano de acciones que consideré repudiables desde todo punto de vista. Escuché versiones de hechos que sugerían la infiltración en esos grupos de agentes policiales; me parecieron obvias. Me irritaba que su visible organización no se ocupara en fines propiamente políticos, con capacidad estratégica y de adhesión y convocatoria. Pero la “primera línea”, los múltiples testimonios, observaciones, comentarios, la eficiente acción expuesta, con poco resguardo y apoyo convencido, la multiplicación de las capuchas, me cambiaron. No firmo nada en blanco, pero estas y estos “capuchas” están allí, combaten allí por lo que importa, lo que allí mismo importa a todas, a todos. Y allí mismo nace el desconcierto, la calle ciega en la que se encuentra la izquierda por doquier. Es calle ciega, otra que la calle en que se aglutinan los manifestantes, calle que no dejaré de decir que es el domicilio del pueblo. A condición, sí, como insinuaba, que se entienda que el pueblo es una ficción, un espectro, un fantasma que lo recorre todo, que está en todas partes y en ninguna y que, por eso mismo, es la aparición (la aparecida) en que se clava nuestra esperanza, nuestra fe, nuestro *deseo*: deseo de la constitución de la comunidad en y desde su inmanencia.

Pero ¿qué es lo (se) imagina (en) la imagen? ¿Qué hace la imagen consigo misma, de sí misma? No es lo mismo que preguntar de qué es imagen la imagen, aunque

esta pregunta jamás puede ser suprimida de plano: es indisoluble del estatuto de la imagen. No es lo mismo, digo, porque en este caso (y quizá en todos) se trata de la circulación de las imágenes, de su movimiento, del paso de una a otra y otra, y también del devenir imagen de la imagen; lo último implica que el paso de una imagen a otra también se da, como paso, en una misma imagen: dicho de otro modo, toda imagen es un paso, no se agota en sí misma ni es nunca plena, sino que su propia entidad, sin perjuicio de enfoque, encuadre y foco, abre y remite a otras imágenes, ilimitadamente. Esto es la *medialidad* de la imagen: toda imagen es medio de otra imagen, pero lo que decide esta medialidad en la imagen misma es el paso, el tránsito de una a otra y de una imagen a sí misma, en su devenir imagen: y ese paso, ese tránsito *no* es una imagen (o bien es todas las imágenes posibles, su *aleph* si se quiere, que es lo mismo), no es una imagen ni es imaginable.

Se trata de un punto que tiene que ser establecido firmemente. Todo lo que acabo de decir, los giros y términos que he empleado, se entienden de suyo como referidos a facultades de un sujeto o capacidades de una psiquis. Si digo que toda imagen da paso a otra, que en una imagen están, si no contenidas, sí aludidas o sugeridas pléthora de otras imágenes, de inmediato se piensa en flujos asociativos o mnémicos que tienen su residencia o lugar de ocurrencia en un sujeto o una mente. Si digo “imaginable” o “inimaginable” se asume que esa factibilidad o imposibilidad es algo que le sucede a alguien o que alguien puede llevar o no a cabo debido a una dotación, aptitud o competencia que le es propia. Imaginar es algo que alguien hace y que tiene su límite en el poder imaginativo que ese alguien tiene y, en general, en ese poder en cuanto presente en toda la comunidad a la que ese alguien pertenece y, en el extremo, si esa comunidad es la humanidad, todos los sujetos finitos, la congregación de todos los espíritus. No lo entiendo así. Si digo “imaginable” o “inimaginable”, hablo del devenir imagen de la imagen como algo que es inherente a esta, con prescindencia de sujetos o mentes en que ese devenir acontezca o de los cuales ese devenir dependa. Este es el sentido que tiene la idea de que el paso, el tránsito de una imagen a otra y de una imagen a sí misma (en su devenir imagen) no es una imagen ni es imaginable.

En el terror platónico ante la mala mimesis —es decir, la del retórico, el pintor, el cosmetólogo, el fabricante de golosinas, pero sobre todo eminente entre la “tribu de los imitadores”, el poeta— hay alojado un saber esencial acerca de esto, acerca de una suerte de autonomía (y hasta de autocracia) de la imagen. Que interrumpe la soberanía. El pintor y el poeta tienen la rara aptitud de independizar la imagen de la cosa de la cosa misma, darle una anómala subsistencia ontológica y, desde esta, convertirla en principio desde el cual juzgar —y acaso producir equívocamente— esa cosa, ya nunca más la misma ni tampoco evocadora de su mismidad ideal, como aquello que produce el artesano. Doblándolo, desdoblan lo real, que ya se torna irrecuperable en su doble: apariencia, fantasma, *eidolon*, simulacro. Pero pintor y

poeta han sido precedidos desde siempre por esa agencia primigenia que, incluso, le ha sugerido al artesano los modelos o evocaciones de su producción: es la *physis*, la fuente, raíz, lugar y fuerza de todo surgir. ¿Acaso no se reflejan árboles y follaje en el espejo de las aguas, acaso no echa sombra el animal que acecha o aquel que barrunta el peligro, tembloroso, acaso no dejan ambos sus huellas en la vertiginosa escena de la caza, acaso no resuenan los ecos de las miríadas de voces y crujidos, chasquidos y rumores en el bosque? El desdoblamiento ya ocurrió y persiste, impenitente. La imagen es su criatura, es su causa. Aterra solo pensar que hay reflejos, sombras, huellas, ecos, que se multiplican interminablemente en ausencia del testigo humano. ¿O no es así? ¿No se requiere siempre que haya alguien que percibe, para quien existe la sombra, el eco, la huella, el reflejo? ¿Habrá espejismo sin nadie que lo perciba? (La pregunta no es inocua para el país donde nada pasa(ba), definido como oasis rodeado de desierto o conflagración. Pero, claro, el oasis era un espejismo.) ¿No ocurre acaso todo esto en la percepción? ¿No se define por ella lo ilusorio? Pero entonces la percepción tiene una rara condición: no solo la posee quien la tiene y a quien afecta, también la reclama lo exterior. Ella es un entremedio. Es el medio por el cual la naturaleza –sigo apelando a este nombre, podría decir, acaso, lo “real”–, el medio *en* el cual (me corrijo) la naturaleza se relaciona consigo misma. La percepción es suya, también. Así que eco y reflejo, sombra y huella y espejismo pertenecen, como en diferendo o litigio, a quien percibe y a aquello en lo cual y desde lo cual lo percibido surge, emerge, se presenta, esté allí o no. La *physis*, ay, se desdobra, es ella y su doble y ya se sabe que el doble siempre es más que dos: un tercero (y acaso un cuarto) espectral le pena. Y la percepción es, en sí misma, precisamente porque no tiene mismidad en que reposar o refugiarse, es transmedial. No es, primariamente, la percepción de un sujeto. La percepción, de hecho, es anterior a todo sujeto.

La cuestión es cómo se piense ese *trans*. Trato de sugerir lo que alcanzo a ver: por eso insisto en aquella suerte de autonomía de la imagen –en virtud de la cual ella misma es heterónoma, se presta para cualquier uso y servicio, pero en perfecta indiferencia, celando su secreto–; insisto en la determinación doble de la percepción, siempre reclamada por lo percibido y el desde dónde de lo percibido; insisto en el flujo –que en ambas atestigua la huella, la estela, la sombra, la inquieta reverberación–; insisto en ese flujo. En castellano llamamos al lugar, espacio o tiempo, espacio y tiempo en que tal flujo ocurre y que, en esa medida, agregó, lo hace posible, “entremedio”; hace un momento evocaba la expresión. Según nuestro diccionario estándar, el de la Real Academia Española, esta voz significa “lo que está en medio de los extremos”. Sin embargo, siguiendo esta definición, “entre” y “medio”, juntos, parecen redundantes; se diría también, alternativamente “lo que está entre los extremos” sin que la definición sufra mayor merma. La redundancia es, acaso, la inquieta reverberación. Pero es una redundancia productiva. “Entremedio”, no *lo* que está entremedio, sino este mismo lugar, que es un lugar

paradójico donde nada está ni puede estar, que es en este sentido un no-lugar, *ou-topos*, porque el paso y el flujo, a la vez que lo confirman (pues sin él no los hay), lo borran, lo consumen, si puede decirse así. “Entremedio” es aquello indesignable que facilita el flujo y a la vez hace posible a los extremos. Todo *trans* y todo extremo (posición, cosa, intensidad, sujeto) se deben a él. No es nada y es todo el lugar, o bien es el lugar *crítico* por excelencia, el no-lugar desde el cual se define el espacio público (y el tiempo público): la dispersión de la asamblea en que se empeña por todos los medios la fuerza policial señala, precisamente, lo crítico de ese lugar, usurpándolo, cancelándolo, negándolo. Un NO mayúsculo, a la fuerza, quiere celarlo, y lo guarda, y lo cierra. Otro NO (no un sí), otro NO, un tercero (o cuarto), al margen de todo SÍ y de todo NO, lo conjura, lo abre. La multitud se reagrupa.

Vuelvo a las imágenes. De ellas, por cierto, hay diversas formas de lectura. Podemos verlas como fragmentos, retazos, encuadres fugaces, instantáneas (aun si son videos), y quizá quedarnos en un deambular como de galería, observando con mayor o menor atención cada imagen. Podemos, acaso, hacer el intento de extrapolar desde ellas el contexto general en que cada una se inscribe, lo que sin duda es vano, no solo porque cada una es un fragmento, sino porque es un momento, es decir, un *momentum*, la instancia de una aceleración que es inconmensurable con cualquier otra, si bien todas son solidarias en un acontecimiento del cual son astillas y que es imposible de reconstituir a partir de lo que observamos, porque no sabemos la ley de su relación: es, precisamente, la ley que falta, la forma de la ley que al mismo tiempo se anuncia y se sustrae en cada imagen. En ese anuncio y sustracción está la promesa de una totalidad. Pero es radicalmente diferente a aquella que el Espíritu que rememora íntimamente —que recuerda, *er-ínnert*— asume y apropia, sin sustracción o con sustracción que siempre se apropia, que se recupera en un estado más alto, en su lento paso por la galería de todas sus figuras: hablo de Hegel, por cierto, evoco el magnífico párrafo final de la *Fenomenología del espíritu*⁹. La totalidad que en este caso se anuncia y sustrae, a pesar de todas las apariencias y de todos los ímpetus, no es un *telos*, no es consumación ni su amago o su contrahechura, siempre atroz: la totalidad está allí mismo, fugitiva a cada momento, en cada *momentum*; es promesa, sí, pero promesa que se cumple (sin consumarse) en ese *momentum*, indecisa, improbable, imposible, pero siempre posible en su misma imposibilidad, es decir, *inminente*. La inminencia es el tiempo de la promesa¹⁰.

Hay, quizá, distintos nombres para esa totalidad. Si se piensa en las manifestaciones multitudinarias, en los gestos y cantos, las improvisadas coreografías, la efusión de

⁹ Ver G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu* (Ciudad de México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2017).

¹⁰ Es el tiempo —y la temporalidad de tal tiempo— que sería necesario pensar en conjunto con el tiempo de la interrupción de la soberanía. Sí, querida María del Rosario Acosta, la deuda de este texto —la mayor, quiero decir— es la que tú me indicaste: tiempo de la interrupción, tiempo de la promesa, cómo son el mismo y nunca el mismo, sino siempre *otro* tiempo.

las voces y los afectos, la evidencia de los cuerpos, en las múltiples escaramuzas con la fuerza policial, a la movilización en Chile la caracteriza la total ausencia de emblemas partidarios. Banderas chilenas y mapuche han sido los emblemas, los únicos emblemas enarbolados en las manifestaciones. Banderas chilenas, algunas negras con la estrella blanca, que son de lectura múltiple, colores simbólicos de clubes de fútbol enarbolados por las “barras bravas”, pero no en discordia unas con otras, sino solidarias. Banderas que no expresan una pertenencia, sino un deseo, una aspiración e –insisto en la palabra– una promesa. Ello hace de la reunión multitudinaria algo muy distinto a la declaración de una positiva procedencia o raigambre. No venimos de ninguna parte, nuestro origen está borroneado y, acaso, mutilado, somos bastardas y bastardos, solo podemos (solo queremos) ser hijas e hijos del “pueblo”, madre primordial que nunca estuvo, padre que no fue. Precisamente el hecho de que no haya contenidos sustantivos que la muchedumbre congregada reivindique o postule es lo que permite entenderla como “pueblo” y concebirla como portadora de una promesa que se sostiene exclusivamente sobre su propia performance: “Hasta que valga la pena vivir”, “Hasta que la dignidad se haga costumbre”. “Hasta”: el tiempo enarbolado de la promesa.

¿Qué promesa es la que se formula y se compromete en las frases que vocea el conjunto de esos cuerpos, afectos y existencias volcados a la calle? ¿Qué promesa se sella en nombre del “pueblo”? ¿Qué promesa circula y toma cuerpo en todas y todos ellos como “pueblo”? El “pueblo”, ese que hoy ocupa las calles y las plazas en mayor o menor número en afirmación y testimonio de sí, es la promesa de un “común” allí donde este puede llegar a ser o es llanamente insostenible, imposible. Es una promesa comunista en un sentido que sigue pendiente, que siempre sigue pendiente.

Canta la muchedumbre o quizá un pequeño grupo, o alguien en una esquina o en una plaza: “El pueblo unido”. “El pueblo unido” habla del espectro, lo dice, dice la insistencia espectral del “pueblo” y es dicho por este mismo. Espectral, no trascendental. No es la unidad del pueblo como ideal regulativo, hipótesis necesaria o postulado sin el cual soberanía, gobierno y autoridad serían impensables o inconsistentes. El “pueblo” es inmanente, es de esta tierra y experiencia, es el límite de toda experiencia común a que pudiésemos aspirar y la frontera siempre abierta de la tierra, sin muros ni vallados. Es, insisto, una promesa. “Jamás”, “jamás será vencido” mide la magnitud de esa promesa.

Pero las imágenes –lo que intento pensar como el paso, el movimiento, el *momentum* de la imagen y las imágenes, el *trans* y el entremedio–, las imágenes de la marcha, de la asamblea, de la manifestación y la protesta multitudinaria, de las múltiples escaramuzas con las fuerzas represivas, no son solo imágenes-de, a manera de inventario visual archivable como registro o testimonio. En su juego de cruces y cruces, de parciales, locales –y a la vez abiertas– referencias de unas a otras, estas

imágenes evidencian lo que antes llamé el *modo* de la asamblea callejera. También a ella la define el paso, el *trans* y el entremedio. Lo que importa en ella no es la aglomeración, no es masa compacta: lo que importa es el espacio, a veces mínimo, que hay entre un cuerpo y otro, entre una y otra pasión: porque ese es el espacio (y el tiempo) del encuentro, la mera posibilidad de un *común* allí donde nada común pudiese haber¹¹. Esa es la promesa, esa es la potencia.

Violencia

Todo está registrado. Los enfrentamientos, las luchas callejeras, la profusión de incendios (muchos de ellos de dudoso origen), el destrozo selectivo de inmuebles, el pillaje y los saqueos, la asolación en las poblaciones, la represión extrema de las fuerzas policiales, los cuerpos ensangrentados, las mutilaciones. Si no registradas, están documentadas, cuantificadas, acusadas judicialmente las desnudeces humillantes, las torturas, las violaciones.

La palabra genérica, por cierto, es *violencia*.

Hablaba del tiempo de la promesa. Es el tiempo más exigente, porque es tiempo que abre el tiempo más allá de su clausura en un presente dado que los beneficiarios de este quieren perpetuar. Ese tiempo no se da sin más, no viene ni pulsa gratis. Aquellos beneficiarios suelen llamar “violencia” a todo acto y empeño que busque el quiebre de la clausura. Y, entonces, pareciera ser que el tiempo de la promesa –es decir, el tiempo en que actúan quienes se esfuerzan por mantenerla– es indefectiblemente el tiempo de la violencia. Y a menudo lo es, ahí donde la violencia es padecida y ejercida, ejercida porque padecida, y vuelta a padecer porque ejercida. Pero una y otra no son la misma violencia o, dicho de otro modo, quizá más preciso, no pueden ser nombradas del mismo modo.

¿Es preciso hablar de violencia? Es absolutamente necesario, no cabe esquivar ni subterfugio. Por doquier y en boca de casi toda persona que se ve llevada a pronunciarse al respecto se escucha (hablo de Chile): “condeno la violencia”,

¹¹ Evoco aquí la observación de Judith Butler: la performance de los cuerpos en acción de aparecer, configurando espacio público donde este, de un modo u otro, permanecía secuestrado, ocurre en un “entre” (*between*): “la acción emerge del ‘entre’, figura espacial de una relación que a la vez vincula y diferencia”. Judith Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2018), 77. Este “entre”, “entremedio”, sugiere algo fundamentalmente distinto a la “masa” de Elias Canetti: no responde al miedo de ser tocado –“Nada teme más el ser humano que ser tocado por lo desconocido”, señala Elias Canetti, *Masse und Macht* (Frankfurt del Meno: Fischer, 2013), 13 [hay edición en castellano: *Masa y poder*. Horst Vogel trad. (Barcelona: Muchnik Editores, 1981); ni a la inversión ominosa que constituye a la masa –“Es la masa únicamente en la que el ser humano puede ser redimido de este toque. Es la única situación en que ese miedo se convierte en su contrario”, *ibid.*, 14–. Por cierto, la masa a la que se refiere Canetti ostenta todas las señas de la multitud fascista; aquí intento pensar la muchedumbre que se reúne en nombre de la justicia y cuyo horizonte político no puede sino ser la radicalización de la democracia.

“condeno la violencia en todas sus formas”, “condeno la violencia venga de donde venga”. Son expresiones rápidas, indeliberadas, automáticas, como si fuesen dictadas por una imposición irrefragable, que solo haciéndose censurable o culpable se podría desobedecer. Si no la condenas, entonces la avalas (en sordina: si dices “comprender” la violencia en que incurren grupos e individuos, quizá marginados sociales, pero no adhiere a ella, ¿por qué antepones esa comprensión y no la explícita condena? ¿Por qué te demoras en decir que no la justificas?). Se exige, pues, la condena de la violencia. Desde luego, este requerimiento –esta imposición que no admite réplica– lo formula hoy por hoy sobre todo un gobierno y una derecha exasperada, interesada en arrinconar a sus adversarios políticos, empujarlos al rincón opuesto a aquel en que ella misma se encuentra. Y gran parte de esos adversarios, algunos, acaso, con un dejo de desasosiego o de mero aturdimiento, ceden a la exigencia, a la imposición. (Muchos son partícipes de la condena sin matices, como una suerte de reflejo condicionado.) La figura es patética y a la vez peligrosa y es, considerada a mínima distancia, escandalosa, como lo es la imposición de obedecer. Pues bien: es preciso desobedecerla. De otro modo se puede caer en confusiones y errores que tienen consecuencias; hay prueba de ello. Y esa misma imposición es violenta. En este tiempo, en Chile, ha prevalecido un discurso dominante que se resume en aquellas frases y que es impulsado por un gobierno que pone las medidas policiales y represivas (so capa de “orden público”) por sobre las demandas y necesidades sociales y que es acatado en la pauta de los medios y de manera no menor en el parlamento. Mezclándolo todo, manifestación y saqueo, protesta, vandalismo y pillaje, delito y reivindicación, se busca obnubilar la evidencia del abuso, la exclusión, la marginación y el arrinconamiento en condiciones de vida al borde de lo posible que el sistema que nos rige reanuda día a día, y que no es violencia ocasional sino constante; y oblicuamente, se legitima violaciones a los derechos humanos y crímenes de lesa humanidad perpetrados por agentes de Estado con anuencia de las más altas autoridades, con una autonomía que quebranta de manera flagrante, aquí sí, el estado de derecho. Si es preciso hablar de “violencia”, un mínimo discernimiento es imperativo.

De manera que me interesa detenerme en lo que está en juego, de fondo, en ese requerimiento de condena. ¿Qué dice este requerimiento, esta imposición? Dice llanamente: ¡no pienses! ¡Aquí no hay espacio para la duda, el reparo, el discernimiento, la consideración y el análisis: condena! “¡No pienses!” Ese es un tipo particularmente capcioso y virulento de violencia, que se disfraza de repulsa y avala, por su cuenta y como su mera extensión, las peores medidas de represión, hasta el horror y el asesinato en que puedan incurrir los organismos a los que se ha concedido, aunque bajo condiciones que aquí simplemente se omiten, el monopolio de la fuerza. “¡No pienses!”: si con eso se quisiera decir –sin quererlo, desde luego,

por error, omisión o equívoco— que la violencia es impensable, eso ya es un comienzo, a partir de eso ya se puede, ya se podría empezar a conversar.

La violencia, un impensable. ¿En qué contexto? Obviamente, no en todo contexto posible. De hecho, la mayoría de los contextos históricos, políticos y sociales han dispuesto formas y prácticas de violencia sancionada, instituida, ritualizada, algunas de las cuales persisten hoy en entornos culturales de diversa índole: formas y prácticas que no se consideraron “violentas”, así como las que hoy persisten se consideran tales en el sentido que espontáneamente (bajo el peso de la imposición) atribuimos al término: aplicación de fuerza con propósito o resultado de daño, destrucción, coerción. Es en el contexto de la democracia donde cabría sostener que la violencia es impensable. No porque no pueda darse en ella, y de hecho se dé continuamente, sino porque, aparentemente, democracia y violencia, en idea, se excluyen mutuamente. La democracia, idealmente, establecería las condiciones para resolver todos los conflictos y todas las disputas por medios no violentos y tendría, por ello mismo, en su concepto y su principio, una relación esencialmente alérgica con la violencia.

Pero las democracias no son necesariamente su concepto ni su principio. La violencia tiene lugar en ellas no solo como amenaza o atentado contra la estabilidad o régimen de la democracia, ni únicamente como uso legítimo de la fuerza para proteger una u otro, sino también como regla cotidiana de existencia: de ciertas existencias. Allí donde la forma democrática reviste relaciones capitalistas, la violencia regula la existencia. El capitalismo *es* violencia.

Tiene sentido preguntarse por lo que pasa entre —entremedio de— violencia y democracia, la democracia de la que se hace tan expedita o escuetamente profesión de fe sin mayores especificaciones (sabemos quiénes no irán mucho más allá de “estado de derecho” y “orden público”) y la violencia de la que esos mismos dicen que rompe y quebranta y finalmente destruye la democracia de la que hablan (y solo hablan). Tiene sentido que nos preguntemos por la relación entre violencia y democracia. Porque la democracia de la que aquellos hablan se sostiene sobre la violencia, una violencia sorda y constante, que si es contestada —con lo que llaman (también genéricamente) “vandalismo”, aunque eso pueda designar solo el ejercicio del derecho a reunirse y protestar y a resistir la represión— inmediatamente dispara la protesta de rigor, la condena de *esa* violencia. Pero es *esa* violencia, esa *otra* que estalla la que hace audible y visible la violencia sorda sobre la que descansa, y de la que se nutre día a día lo que aquellos llaman “democracia”¹². Reitero: el capitalismo —vístase o no de “democracia”— *es* violencia.

¹² Lo que dije acerca de la “primera línea” me habrá hecho inmediatamente reo de lo que se suele llamar una “apología de la violencia”. Los denunciantes de esta presunta “apología” tienen en la mira tres tipos paradigmáticos de “violentistas”, según se les llama genéricamente: el terrorista, el vándalo, el delincuente. Dado que en el presente caso la tipificación de “terrorista” no tiene asidero, son las otras dos las que se aplica, más o menos indiscriminadamente: si

¿Qué “violencia” es la *otra* violencia? Desde el primer día de la odiosa alocución de Piñera (“Estamos en guerra”), se respondió en todas las manifestaciones “No estamos en guerra”. Los manifestantes y “la primera línea” insisten hoy: “No somos los violentos. Somos la resistencia”. Y es preciso señalarlo: la violencia que eventualmente tiene lugar en las marchas y concentraciones opera sobre *cosas* (y las más de las veces de manera selectiva, como dije antes), la violencia represora del gobierno opera sobre *personas*. Nada de extraño tiene que, para el régimen imperante y su soporte político, económico y tendencialmente militarizado, las *cosas* –es decir, la propiedad privada y pública (que se trata como si fuese privada)– valgan tanto y más que las *personas* que se manifiestan y que ya son latentemente criminalizadas por el hecho de manifestarse.

Y es precisamente la manifestación –como quiera que ella se haga y se cumpla, pero ante todo, por cierto, en cuerpo presente– la que contiene, implícita, una referencia a la violencia. La contiene, particularmente, en todas aquellas y todos aquellos, y aquellos, que exigen no seguir siendo excluidos, no ser vulnerados y victimizados permanentemente para sostener un sistema que les cobra subsidio para el enriquecimiento de unos pocos, subsidio consistente en precariedad, vida, dignidad. Dignidad, sí, es la palabra en que convergen todos los afectos y pensamientos del estallido, “Dignidad”, el nombre con que los manifestantes han rebautizado la Plaza Baquedano (o Plaza Italia), centro álgido de las concentraciones y de la declaración en cuerpo y acto de *estar allí*. (“No estoy ni ahí” era la frase consabida de la década de los noventa, refunfuñada sobre todo por una juventud marginada y discriminada, que no veía otro horizonte para sus vidas que el eriazó en que permanecía obligada a deambular; hoy la frase es “Con todo, si no pa’ qué”.) Estar allí, decía, manifestamente, ejerciendo el derecho a la presencia, a figurar en la presencia, a poner el cuerpo y resistir.

Hannah Arendt definió famosamente la violencia por su instrumentalidad, por su calidad de medio para la consecución de fines, en el interés expreso de disociarla esencialmente del poder¹³. Me inclino más a entender la violencia à la Benjamin, concibiéndola a partir de la medialidad del medio, como principio,

el vándalo destruye por destruir, sin plan ni propósito, el delincuente tiene una finalidad precisa; ambos coinciden en atacar la propiedad.

¹³ En tanto que la violencia es instrumental y sus “implementos (...) están destinados y usados al propósito de multiplicar la fuerza natural”, el “poder corresponde a la capacidad humana no meramente de actuar, sino de actuar de manera concertada”. Hannah Arendt, *On Violence* (San Diego: Harcourt Brace & Company, 1970), 46 y 44 respectivamente). Arendt escribe su libro en época de la apología de la violencia revolucionaria, solo puede pensar la violencia como medio que el fin, aparentemente, podría justificar. La sitúa del lado de la naturaleza y así, también, de un tipo de inmediatez que es propia de la fuerza como dote original, en tanto que el poder, que requiere de concertación y acuerdo, es originalmente racional, presupone el lenguaje y, asimismo, la institución.

con prescindencia de los fines a los que su uso pudiera dirigirse¹⁴. Pero a la vez me interesa pensar lo que llamaba el momento manifestativo (que en Benjamin pertenece a la esfera del mito), como una suerte de vestíbulo, de umbral a partir del cual la violencia es *posible*.

Pero por cierto que aquí se juega la cuestión de la instrumentalidad, también.

Lo más peligroso de la movilización social en protesta y demanda es permitir que su resistencia quede capturada y subsumida bajo el genérico “violencia”. Y eso, que es el estigma fundamental que el poder establecido quiere imprimirle indeleblemente a través de todos los medios de que dispone, incluidos el montaje y la mentira, también puede ocurrirle desde dentro, también puede haber acciones y agentes en el seno de la asamblea callejera que presten visos a la marca y el estigma, por distintas en su carácter y específicas que puedan ser.

El peligro en juego en esto es pasar de lleno a un estado de “democracia violenta”, es decir, una que, en nombre de la seguridad como principio supremo, como aquello que ante todo la (supuesta) democracia debe proveer, restrinja acentuadamente derechos, extienda el repertorio de actos considerados delictivos, criminalice determinadas conductas y hasta modos de presencia pública (entre nosotros tenemos, flamantes, la “ley antisaqueos” y la “ley antiencapuchados”, esta última que impone penas a quienes oculten su identidad de alguna manera en un contexto de desórdenes públicos) y, finalmente, que proporcione grados de inmunidad (es decir, de impunidad) a la acción de las fuerzas policiales. Y ese estado se está incubando.

¿Qué pasaría si el pensamiento de la democracia, si la afirmación y la defensa de la democracia, hoy, exigiese pensar radicalmente la violencia? ¿Qué pasaría si la violencia fuese inherente a la democracia, como tensión originaria e insuprimible, si bien acaso negociable, reducible? ¿Qué pasaría si la democracia no fuese sino el programa sostenido de una reducción de la violencia en todas sus formas? Y lo es, ciertamente, es parte sustantiva de su consabida definición. Pero ¿qué pasaría si por eso mismo tuviese necesariamente que haber una relación esencial y originaria entre democracia y violencia?

El horizonte de la democracia no es la reducción de la violencia, sino su *traducción*, precisamente en el momento a partir del cual ella es *posible*.

El estallido ha hecho emerger, y este es acaso su hecho, su *factum* fundamental, ha hecho emerger un fondo primario, una brecha en la articulación social establecida, en el modo de ser ordenadas, reguladas y administradas las relaciones e inscripciones sociales. Ese vacío hace posible una rearticulación (impresvisible) de lo social por lo social mismo, por el “pueblo”. Es un vacío y a la vez un suspenso, de hecho, una alteración del tiempo de lo social, de la normalidad temporal regulada por el trabajo

¹⁴ Walter Benjamin, “Para una crítica de la violencia”, en *Letal e incruenta*, P. Oyarzún R., Carlos López P. y Federico Rodríguez eds. (Santiago: Lom ediciones, 2017), 19.

y el consumo, que sugiere la inminencia de una temporalidad radicalmente distinta, cuyo índice, si puede decirse así, es la transitoriedad. El tiempo de la traducción.

En ese vacío y suspenso –en ese entremedio– prevalece el espectro llamado “pueblo”, tanto como prevalece la posibilidad inherente, indeleble, de la violencia. Si el “pueblo” pudiese ser pensado como un sujeto (y no lo es, por su diversidad, su variación y apertura constitutivas), sería el sujeto (el punto de convergencia) de una traducción de la violencia en un sí a la alteridad y la extrañeza, a la extranjería primordial de todo lo humano y de todo lo otro-que-humano.

Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah. *On Violence*. San Diego: Harcourt Brace & Company, 1970.
- Benjamin, Walter. “Para una crítica de la violencia”. En *Letal e incruenta*, P. Oyarzún R., Carlos López P. y Federico Rodríguez eds. Santiago: Lom ediciones, 2017.
- Butler, Judith. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2018.
- Canetti, Elias. *Masse und Macht*. Frankfurt del Meno: Fischer, 2013.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. Ciudad de México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Ciudad de México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Oyarzún, Pablo. “La fuerza de un acontecimiento”. En Cristóbal Balbontín ed., *Evadir. La filosofía piensa la revuelta de octubre de 2019*. Santiago: Editorial Libros del Amanecer, 2020.
- Platón. *Gorgias*. Santiago: Editorial Universitaria, 2015.

Recibido: 5 de abril de 2020

Aceptado: 5 de mayo de 2020

Sobre el autor

Pablo Oyarzún R. Profesor de Filosofía y Estética, director del Centro Interdisciplinario de Estudios en Filosofía, Artes y Humanidades de la Universidad de Chile, y Coordinador del Doctorado en Filosofía, Estética y Teoría del Arte de la misma institución (Santiago, Chile). Dirige el Seminario Central de Investigación del Instituto de Arte de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Su investigación gira en torno a la metafísica, ética y filosofía política, epistemología y filosofía del lenguaje, estética y teoría del arte y la literatura, filosofía de la historia, cultura, educación y política. Entre sus libros recientes se cuentan *Una especie de espejo. Swift: cuatro ensayos y una nota* (Santiago: Editorial Universitaria, 2014); *Baudelaire: la modernidad y el destino del poema* (Santiago: Ediciones Metales Pesados, 2016); *Devaneo sobre la estupidez y otros textos* (Viña del Mar: Mundana Ediciones, 2018). y *Doing Justice: Three Essays on Walter Benjamin* (Cambridge: Polity Press, 2020). Previsiblemente en

2021 aparecerán sus trabajos *Literature and Skepticism* y *Between Celan and Heidegger* (Nueva York), *Variaciones sobre lo siniestro* (Medellín) y *De la traducción* (Santiago). También en 2021 aparecerán dos libros colectivos dedicados a su trabajo. Sus traducciones incluyen a Epicuro, Pseudo-Longino, Jonathan Swift, Immanuel Kant, Heinrich von Kleist, Charles Baudelaire, Franz Kafka, Walter Benjamin y Paul Celan. Ha sido profesor visitante y dictado conferencias en diversos países de las Américas y de Europa. Ha recibido premios y distinciones. Correo electrónico: Oyarzún.pablo@gmail.com.

Agradecimientos

Este texto fue presentado en la conferencia principal del IV SoCrit Annual Meeting: Transmedial Latin America. University of Southern California, Los Angeles, Estados Unidos, el 20 de febrero de 2020, bajo el título “The Land Where Nothing Happens”. La misma conferencia fue presentada en la University of California San Diego, La Jolla, 2 de marzo de 2020. Agradezco a mi querida amiga Erin Graff Zivin la invitación, su hospitalidad y la inteligencia de su trabajo. La presentación recoge parte de unas notas que, bajo el título común “El enigma de lo social”, empecé a escribir precariamente en Madrid, a fines de noviembre de 2019, para uso meramente personal. No es improbable –pero tampoco existe certeza alguna– que, en el ánimo de pensar en todo el alcance posible lo que el “estallido social” en Chile ha abierto, la continuación de estas notas acabe por convertirse en un escrito mucho más extenso que el que aquí propongo. El preámbulo que antecede a las tres secciones del texto (y un par de frases más) reproduce parte de una breve contribución a Cristóbal Balbontín editor, *Evadir. La filosofía piensa la revuelta de octubre de 2019* (Santiago: Editorial Libros del Amanecer, 2020).

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”¹. 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

¹ 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”².

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”³. 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”⁴. 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 1776⁵.

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”⁶ 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

² *Ibidem*.

³ *Ibid.*, 117.

⁴ *Ibid.*, 116.

⁵ *Ibid.*, 116-7.

⁶ 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 iguales⁷.

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 numérica⁸. 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 varios⁹.

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”¹⁰. ¿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

⁷ *Ibidem*.

⁸ Lefort, *La fundación*, 125.

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

¹⁰ *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”¹¹.

Según Tocqueville, dicha “tiranía” es un peligro inherente al flujo incontenible de la “gran revolución social” de la democracia¹². 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”¹³. 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 sentido¹⁴.

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 curso¹⁵. Por consiguiente, el problema para Tocqueville no es la igualdad social, sino su perversión por efecto de una democracia “abandonada a sus instintos salvajes”¹⁶. 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”¹⁷. 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

¹¹ *Ibid.*, 34.

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ Rosanvallon, *La sociedad*, 15.

¹⁶ Tocqueville, *La democracia*, 34.

¹⁷ *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 pueblo¹⁸, 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”¹⁹. 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”²⁰.

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”²¹ 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 Constant²², 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,

¹⁸ *Ibid.*, 74-6.

¹⁹ *Ibid.*, 34.

²⁰ *Ibidem.*

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

²² 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*”²³. 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”²⁴.

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?”²⁵. 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*”²⁶, 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

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

²⁴ *Ibidem*.

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

²⁶ 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 entera²⁷. 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”²⁸. 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 representación²⁹. 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”³⁰. 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”³¹.

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

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

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

²⁹ Negri, *Poder constituyente*, 282.

³⁰ *Ibid.*, 283.

³¹ 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”³². 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”³³.

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”³⁴. 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”³⁵. 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

³² *Ibid.*, 59-60.

³³ *Ibid.*, 60.

³⁴ *Ibid.*, 141.

³⁵ *Ibid.*, 145.

es constitucional; solo es legal porque es fiel a las leyes que le han sido impuestas³⁶. Por tal razón, el gobierno –dice Sieyès– pertenece al derecho positivo, a diferencia de la nación que se forma tan solo por derecho natural³⁷.

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”³⁸. 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”³⁹. 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”⁴⁰.

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 definió⁴¹. 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 ley⁴².

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Tocqueville, *La democracia*, 75.

³⁹ Sieyès, *¿Qué es el Tercer Estado?*, 142-3.

⁴⁰ Tocqueville, *La democracia*, 76.

⁴¹ 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).

⁴² 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 representación⁴³. 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”⁴⁴. 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 representa⁴⁵. 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”⁴⁶. 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

⁴³ *Ibid.*, 31-32.

⁴⁴ *Ibid.*, 25.

⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁶ 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”⁴⁷. 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 pluralidad⁴⁸. “La política –escribe Arendt– trata del estar juntos los unos con los otros de los *diversos*”⁴⁹. 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”⁵⁰. 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”.

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

⁴⁸ *Ibid.*, 143.

⁴⁹ *Ibid.*, 131.

⁵⁰ 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”⁵¹. 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*⁵².

“Por eso podemos decir –señala Didi-Huberman– que el *pueblo*, simplemente, ‘el pueblo’ como unidad, identidad, totalidad o generalidad, no existe en absoluto”⁵³. 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 visibilidad⁵⁴. 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”⁵⁵.

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 imágenes⁵⁶, ambas pertenecientes a la dialéctica de la representación económico-espectacular (Guy Debord), estética (Jaques Rancière) y política (Giorgio Agamben).

⁵¹ *Ibidem*.

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

⁵³ Didi-Huberman, *Pueblos en lágrimas*, 409.

⁵⁴ Duso, *La representación política*, 53.

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

⁵⁶ 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 gobierna⁵⁷ (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”⁵⁸, ya sea por la luz de la gloria que invisibiliza los cuerpos⁵⁹ o bien por la privación de los *medios de ver* aquello de lo que podría tratarse⁶⁰). 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.

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

⁵⁸ Didi-Huberman, *Pueblos en lágrimas*, 69-74.

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

⁶⁰ 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”⁶¹. 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”⁶².

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”⁶³. 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*”⁶⁴. 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,

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

⁶² *Ibid.*, 33.

⁶³ *Ibid.*, 32.

⁶⁴ *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*⁶⁵.

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 definitiva⁶⁶. 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).

⁶⁵ *Ibid.*, 35.

⁶⁶ 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”⁶⁷. 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”⁶⁸.

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*”⁶⁹. 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*

⁶⁷ Agamben, “¿Qué es un pueblo?”, 33.

⁶⁸ *Ibidem*.

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

*deber y de voluntad*⁷⁰. 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”⁷¹.

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”⁷². 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 fenómeno⁷³. 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 trascendental⁷⁴. “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”⁷⁵.

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 políticas⁷⁶.

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

⁷¹ Agamben, *El uso de los cuerpos*, 247.

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

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

⁷⁴ Prospero, “De la anfibiología”, 15.

⁷⁵ Kant, *Crítica de la razón pura*, 282.

⁷⁶ 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 disyuntas 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”⁷⁷). 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 demos 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”*⁷⁸.

¿Podemos pensar esta condición de la soberanía del “*demos*”, 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

⁷⁷ 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.

⁷⁸ 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-Huberman⁷⁹ y que habría a su vez que poner en deuda con la concepción deleuzeana de deseo⁸⁰. 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 una⁸¹. Deleuze afirma que “el tercer mundo íntimo de cada uno” es “lo mismo que la experimentación”⁸². 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

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

⁸⁰ Deleuze, *Dos regímenes*, 87-93.

⁸¹ *Ibid.*, 93.

⁸² *Ibidem*.

de vida” a los que conciernen “las intensidades”⁸³. 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*”⁸⁴. 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”⁸⁵.

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”⁸⁶. 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

⁸³ *Ibid.*, 168.

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

⁸⁵ *Ibidem*. *Cursivas nuestras*.

⁸⁶ 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*”⁸⁷. 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”⁸⁸. 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”⁸⁹. 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”⁹⁰.

¿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”⁹¹,

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

⁸⁸ Deleuze, *Pericles*, 19.

⁸⁹ *Ibid.*, 8.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *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”⁹². 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*”⁹³, 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”⁹⁴. 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”⁹⁵.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 91.

⁹⁴ Deleuze, *Dos regímenes*, 289.

⁹⁵ 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.

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

Critique, Economy, Dietetics. Derrida, Benjamin and Viveiros de Castro on Violence

Valeria Campos Salvaterra

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE VALPARAÍSO

Resumen

Mediante un hilo tejido a través de la filosofía de Jacques Derrida, en diálogo con Walter Benjamin y Eduardo Viveiros de Castro, este trabajo traza un recorrido deconstructivo respecto de la relación entre violencia y representación. Sostenemos que un paradigma crítico, como el que performa el texto de Benjamin de 1921 sobre la violencia, no puede desestabilizar por completo la ley fenomenológica que emparenta la representación con la violencia. A partir de las propuestas de Derrida sobre una *archi-violencia* o *violencia originaria*, mostramos la necesidad del paso a un paradigma económico, que no reproduce los gestos de corte y clasificación de la crítica benjaminiana. Todo esto es bien conocido dados los escritos de Derrida sobre Benjamin. Damos un paso más allá al asociar esta economía de la violencia a una cierta lógica dietética: a partir de la forma caníbal del comerse al otro (*manger l'autre*), bien articulada por Viveiros de Castro en relación con los cánones epistemológicos del pensamiento europeo en relación con el “nuevo mundo”. A partir de seminarios inéditos de Derrida, mostramos la posibilidad de abordar la relación entre violencia y representación desde un cierto “canibalismo especulativo” de nuevo cuño.

Palabras clave: Derrida; Benjamin; Viveiros de Castro; Violencia; Representación; Canibalismo.

Abstract

Through the philosophy of Jacques Derrida, in dialogue with Walter Benjamin and Eduardo Viveiros de Castro, this work traces a deconstructive path regarding the relationship between violence and representation. We argue that a critical paradigm, such as the one performed by Benjamin's 1921 text on violence, cannot completely destabilize the phenomenological law that links representation to violence. Starting from Derrida's proposals on *arche-violence* or *original violence*, we show the need to move forward to an economic paradigm, which does not reproduce the cutting and classification gestures of Benjaminian criticism. All of this is well known given Derrida's writings on Benjamin. We go a step further by associating this economy of violence to a certain dietetic logic: from the cannibalistic dynamic of eating the other (*manger l'autre*), well articulated by Viveiros de Castro in relation to the epistemological canons of European thought in relation to the "new world". Based on unpublished seminars given by Derrida, we show the possibility of approaching the relationship between violence and representation from a certain "speculative cannibalism" of a new kind.

Keywords: Derrida; Benjamin; Viveiros de Castro; Violence; Representation; Cannibalism.

*Me interesa tan sólo elucidar qué era eso que los jesuitas y demás observadores llamaban la ‘inconstancia’ de los Tupinambá. Se trata sin duda de una cosa bien real, incluso si se le quiere dar otro nombre; si no un modo de ser, era un modo de aparecer de la sociedad Tupinambá ante los ojos de los misioneros. Es preciso situarlo en el cuadro más amplio de la **bulimia ideológica** de los indios, de aquél intenso interés con que escuchaban y asimilaban el mensaje cristiano sobre Dios, el alma y el mundo. Pues, es necesario repetirlo, lo que exasperaba a los padres no era ninguna resistencia activa que los ‘brasís’ ofreciesen al Evangelio en nombre de otras creencias, sino el hecho de que su relación con la creencia era intrigante: dispuestos a todo engullir, cuando se los tenía por ganados, ellos recalcitaban volviendo al “vómito de las antiguas costumbres”*
José de Anchieta 1555: II, 194¹

La “inconstancia del alma salvaje” es la tesis con la que Eduardo Viveiros de Castro quisiera mostrar el modo en que los colonos europeos describieron el carácter de los indios americanos, especialmente refiriendo a la tribu de los Tupinambá en lo que es el Brasil actual². En el presente trabajo mostramos, a través de cuatro breves momentos, cómo esta inconstancia no es ni un predicado *esencial* ni *exclusivo* del “alma” salvaje –*propio*, según las connotaciones del ἴδιον griego³–, pero tampoco meramente accidental; sino que, extendiéndolo más allá de estos límites, decimos que es el *predicado general de toda predicación* y, así, de toda configuración significativa del mundo. De toda re-presentación o *aparición* del mismo, o de toda “alma”, si se quiere⁴. Inconstancia que los europeos calificaron sin duda de violenta, y ante la

¹ Citado por Eduardo Viveiros de Castro, “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”, en *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (Sao Paulo: Cosac Naify, 2002), 190. En adelante, todas las traducciones son de nuestra autoría, a no ser que se indique lo contrario.

² Viveiros de Castro, “O mármore e a murta”.

³ La palabra griega ἴδιον designa lo propio. Lo propio, según el sentido que le da Aristóteles –entre otros lugares, en su *Ética nicómacomáquea* (Madrid: Editorial Gredos, 1995), 1097b, en referencia a la función *propia* del alma humana– es lo que se predica “en sentido estricto”, en sentido estrecho, estrechamente, únicamente, exclusivamente. Estas características en Aristóteles también designan lo propio en cuanto uno de los κατηγορούμενα (predicables lógicos), el ἴδιον (*ídiōn*). En los “Analíticos posteriores” Aristóteles se refiere a cinco predicables, o modos generales de atribución: género, especie, diferencia, propio y accidente. El género representa la parte de la esencia que es común a varias especies; la especie representa la esencia del ser; la diferencia expresa la parte de la esencia que no es común, sino característica de la especie; propio, o propiedad, expresa una cualidad que acompaña necesariamente a la especie, y el accidente expresa una cualidad contingente, que puede estar o no en el ser. Ver Aristóteles, “Analíticos posteriores”, en *Organon II*. Miguel Candel Sanmartín trad. (Madrid: Gredos, 1995), 73a7; 76a38; 91a15; 92a8. Una consideración similar en “Tópicos”, en *Organon I*. Miguel Candel Sanmartín trad. (Madrid: Editorial Gredos, 1982), 15.

⁴ La conversión entre el aparecer y el alma puede sostenerse a partir de la clásica idea aristotélica de que “el alma es en cierto sentido todas las cosas”. Aristóteles, *Acercar el alma*, Miguel Candel Sanmartín trad. (Madrid: Editorial Gredos, 2014), 431b 21. Cuestión que, es sabido, es enfáticamente recibida por Heidegger en la propedéutica de la analítica existencial de *Ser y tiempo*. Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Jorge Eduardo Rivera trad. (Santiago: Editorial Universitaria, 1997), 37.

cual respondieron con todo el peso y la fuerza de la “constancia”. Se trata entonces de una violencia de contragolpe contra una violencia primera, “originaria”, “salvaje”, que constituye la inconstancia a partir de una lógica –siguiendo a Viveiros de Castro– de *apertura* que “es la expresión de un modo de ser donde *es el intercambio y no la identidad, el valor fundamental a ser afirmado*”⁵.

A través de un cruce de los análisis que Walter Benjamin, Jacques Derrida y Viveiros de Castro hacen de la cuestión de la violencia, articulamos una propuesta de lectura que apunta específicamente a su relación con la representación. En un primer momento, abordamos el vínculo entre violencia y representación a partir de la crítica benjaminiana de 1921⁶. Posteriormente, nos volcamos hacia la idea de una “violencia originaria” o “archi-violencia”, trabajada por Jacques Derrida en sus escritos tempranos⁷ para, por un lado, mostrar el punto ciego de la crítica y, por otro, engarzar dicha tesis con la posibilidad de sostener una economía de la violencia: una aproximación deconstructiva cuya dinámica económica no está, sin embargo, restringida a las normas tradicionales –y fundacionales– del *oikos*. Por último, proponemos un paso más allá, hacia una apuesta ético-política que enfrente la relación violencia-representación desde un nuevo ángulo: una suerte de canibalismo especulativo que, entre el de Viveiros de Castro y el de Derrida, nos permite sostener que en el paso a lo común –a lo general y lo público– propio de toda operación representativa, el *cum* de la comunidad es siempre un comer-con-otro. En otras palabras: una dietética.

Primer momento: la crítica

Antes de dejar el campo de batalla, **despedazaban** a los muertos y sus miembros asados eran o bien comidos en el lugar, o bien llevados a la aldea. Los Tupinambá **cortaban** también los órganos genitales de las mujeres y los niños muertos durante el combate y se los entregaban a sus mujeres, que los ahumaban y se los servían en **trozos** en grandes ocasiones

Alfred Métraux, *Antropofagia y cultura*

¿Puede una crítica de la representación ser a la vez una crítica de la violencia?
¿Puede la representación leerse en términos de violencia? Estas son las preguntas

⁵ Viveiros de Castro, “O mármore e a murta...”, 206. *Cursivas nuestras*.

⁶ Usamos la siguiente edición castellana: Walter Benjamin, “Para una crítica de la violencia”, Pablo Oyarzún trad., en *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia* (Santiago: Lom ediciones, 2017).

⁷ Explícitamente cf. Jacques Derrida, “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”, en *La écriture et la différence* (Paris: Galilée, 1967), y *De la grammatologie* (Paris: Galilée, 1967).

con la que se comienza a articular nuestra propuesta. Si las respuestas a ellas fuesen afirmativas, otra pregunta se seguiría: ¿cómo? ¿Cómo hablar de la representación como forma de violencia? El texto de Walter Benjamin *Para una crítica de la violencia* es en este sentido analíticamente muy útil, al circunscribir la cuestión de la violencia al ámbito del derecho y de la justicia o, como él lo llama, al terreno de las relaciones éticas (*Sittliche*). Esto podría tomarse como base para relacionar violencia y representación, y podría hacerse de al menos dos maneras que son, en todo caso, solidarias:

1) En cuanto toda representación se rige por ciertas *leyes*, ciertas normatividades que condicionan sus posibilidades formalizadoras de la experiencia, que podríamos llamar en términos amplios *leyes de la idealización o virtualización del sentido*, y que son en principio las que sostienen la clásica diferenciación entre una dimensión *de facto* y una *de jure*; es decir, la distinción entre lo que podríamos señalar históricamente en la filosofía occidental como el terreno de los “hechos”, de la “realidad efectiva” (*Wirklichkeit*)⁸, versus el terreno de lo que el idealismo –sobre todo la fenomenología– llama “sentido” y lo opone al primero. Estas oposiciones, tan presentes en la filosofía –de Platón a Husserl–, están montadas sobre una normatividad propia de los textos filosóficos de la que podríamos, sin duda, sacar conclusiones ético-políticas y ponerlas en relación con una idea de violencia.

2) Aun más interesante, en cuanto como dice Derrida toda ley es de estructura fenomenológica, pues su esquema de fundamentación es *tautológicamente performativo*: la ley –cito a Derrida– “se pone a ella misma violentamente decretando que es violento todo aquello que no la reconoce”⁹; esto quiere decir que la ley se pone performativamente a sí misma y a todas las convenciones que justifican su violencia retrospectivamente. ¿Pero, por qué esto refiere a una estructura fenomenológica? Porque la fenomenología actúa de manera análoga a la ley al instituir su propio principio de los principios, a saber: a falta de origen del sentido, la fenomenología responde poniéndolo performativamente, escondiendo su violencia tajante tras una

⁸ Tema de la metafísica moderna, especialmente renovado por Kant respecto de Wolff y Baumgarten, se reconfigura en Hegel y es sostenida consistentemente por Husserl a partir de la distinción latina *de facto /de jure*. Los análisis de Derrida sobre Husserl, sobre todo en su Introducción a *El origen de la geometría*, están especialmente articulados en torno a esta distinción. Ver Jacques Derrida, *Introduction a L'origine de la géométrie de Husserl* (París: PUF, 1962). También nuestro estudio sobre el tema en Valeria Campos, *Violencia y fenomenología. Derrida entre Husserl y Levinas* (Santiago: Editorial Metales Pesados, 2017). Sobre la génesis de la distinción en el idealismo alemán entre *Realität* y *Wirklichkeit* véase Jean-Louis Vieillard-Baron, “La ‘Wirklichkeit’ ou réalité effective dans les ‘Principes de la philosophie du droit’ de Hegel”, *Revue Philosophique de Louvain* 103, no. 3 (2005): 347-63.

⁹ Jacques Derrida, “Prénom de Benjamin”, en *Force de loi. Le ‘fondament mystique’ de l'autorité* (París: Galilée, 1994), 83.

investigación retrospectiva de ese mismo origen que, por necesidad, debe ser *crítica* de todo aquello que amenaza su estatuto de principio¹⁰.

En ambos casos, pero sobre todo en el segundo, violencia y representación estarían unidas por ese término medio que es la estructura de la ley, que en la forma de una retórica jurídica –presente justamente en clásica distinción entre *de facto* y *de jure*–, ha condicionado históricamente los modos de aparición del mundo. Habría ahora que preguntar por la posibilidad de que dicha ley estuviera, a su vez, condicionada de vuelta por los modos de aparición que hace posibles, cuestión que depende de que no sean determinables hasta el límite. Se trata del ya viejo problema de la historicidad del sentido, abierto en la modernidad explícitamente por Hegel, asumido tardíamente por la fenomenología husserliana y desarrollado extensivamente por Heidegger. Derrida se ha hecho cargo de la historia y configuraciones de este problema en relación con estos tres autores¹¹, y sobre sus tesis basaremos las conclusiones que siguen en este trabajo. Si es posible dicha relación doble entre violencia y representación, entonces no solo es posible identificar una cierta violencia asociada a la representación, sino que también sería posible, en consecuencia, su crítica.

Derrida muestra primero en relación con Emmanuel Levinas¹² que dicha crítica de la violencia no puede tomar una posición absolutamente exterior respecto de la representación misma; o, lo que es lo mismo, una posición exterior al *derecho*. Pues si dicha crítica *no* es puramente destructiva, como en el caso de Levinas, el *hecho* de la singularidad concreta del Otro deviene inevitablemente, otra vez, un derecho¹³. Estos análisis llevan a Derrida –en una primera etapa de su lectura de Levinas– a considerar que su operación de absolutización del infinito del otro reproduzca la misma situación que el pensador lituano quiere criticar bajo el concepto de

¹⁰ La tesis de Derrida sobre esta operación señala que la ley se pone a sí misma escondiendo ese momento performativo, sintetizando el tiempo de modo que parezca *ya* constituido de antemano, *a priori*. El origen se pone en forma de investigación retrospectiva o cuestionamiento retrospectivo, *Rückfrage*, de modo que la violencia de su posición se desplaza y, así, se esconde tras y acusa a todo aquello que podría negar el estatuto de principio del origen que pone: la crisis, el olvido. Jacques Derrida, *Introduction a l'Origine de la géométrie*, y *Le problème de genèse dans la philosophie de Husserl* (Paris: PUF, 1990), 2.

¹¹ Respecto de Hegel, cf. sobre todo Jacques Derrida, *Glas* (Paris: Galilée, 1974). Sin embargo, son quizás más directos los análisis que via Heidegger hace Derrida de este problema en *Heidegger: la cuestión de l'Être et l'Histoire. Cours de L'ENS-Ulm 1964-1965* (Paris: Galilée, 2013). Para Husserl, lo encontramos sobre todo en *Introduction a l'Origine de la géométrie*.

¹² En el citado ensayo de 1964 “Violence et métaphysique”, publicado en *La écriture et la différence*.

¹³ Dice Derrida: “Retornar, como al único punto de partida posible, al fenómeno intencional en el que el otro aparece como otro y se presta al lenguaje, a *todo lenguaje posible*, es quizás entregarse a la violencia, hacerse cómplice al menos de ella y *dar derecho* –en el sentido crítico– a la violencia del hecho. Pero se trata entonces de una zona irreductible de la facticidad, de una violencia originaria, *transcendental*, anterior a toda elección ética, supuesta, incluso, por la no-violencia ética”. Derrida, *Violence et métaphysique*, 183-4. Terceras cursivas nuestras.

“totalidad”¹⁴. El resultado se plasma en una relación que Derrida establece entre el silencio y lo peor: dejar al otro fuera de la representación para evitar la violencia de esta última sería, entonces, también una situación de violencia, pero más peligrosa: solapada, silenciosa, que excluye lo singular del espacio público¹⁵. Derrida muestra luego que dicha crítica de la violencia, que la tiene como su blanco, podría *provenir de la violencia* también, como lo señala Benjamin. De este modo, no podría hallarse en la configuración de lo jurídico en general, ni más allá de este, ningún área libre de violencia. La violencia estaría por todos lados. La crítica de Benjamin implicaría, sin embargo, la posibilidad de *diferenciar y distinguir* entre violencias, de establecer *cortes* entre diversos *tipos* –o trozos– de violencia, que *no se mezclan*, que se mantienen *separadas* y que son unas más violentas que otras, es decir: unas más cruentas, más despóticas, más execrables, más bastardas que otras¹⁶. Siguiendo a Benjamin, solo una *filosofía de la historia*¹⁷ que pueda *distinguir* entre el ciclo mítico y estático de las violencias del derecho y la posibilidad de otro tiempo histórico podría llevarla a cabo. Pero esa filosofía de la historia no se configura, ciertamente, sin violencia.

¹⁴ Esta lectura de Derrida está correctamente fundada en la descripción misma de totalidad con la que trabaja Emmanuel Levinas en su texto *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988). [Edición en castellano: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Daniel E. Guillot trad. (Salamanca, Editorial Sígueme, 2002)]. En cuanto estructura finita que opera como principio de inteligibilidad, la totalidad se encuentra comandada por la regla de reducción de la alteridad a la conciencia en el seno de la experiencia. Cf. Patricio Peñalver, *Argumento de alteridad* (Madrid: Editorial Caparrós, 2000), 173. Sin embargo, hemos mostrado en otro trabajo que si bien la violencia en Levinas está en relación con la crítica a la filosofía de la totalización, no puede reducirse a ella. Mientras el concepto de totalidad refiere al ejercicio del poder y la dominación, la cuestión de la violencia remite a una situación extrema, que Levinas vincula con el asesinato en cuanto solución final. Esto supone sostener la impotencia de la totalización frente a la absoluta alteridad del otro hombre, lo que permite pensar la relación mismo-otro bajo una nueva y paradójica lógica jurídica. Cf. Valeria Campos, “Asesinar al otro. Ética, violencia y poder en la filosofía de Emmanuel Lévinas”, *Hybris Revista de Filosofía* 10, no. 1 (2019).

¹⁵ Se trata de lo que Derrida describe como violencia del silencio absoluto, primitivo y pre-lógico, Cf. Derrida, “Violence et métaphysique”, 172-3. O, en términos husserlianos, la violencia de una singularidad “salvaje”, la violencia del *apeiron* que acecha cada vez que se quiere despojar al “hecho” de su función fenomenológica. Cf. Derrida, *Introduction a l'Origine de la géométrie*, 169.

¹⁶ Las distinciones que Benjamin establece ente violencia mítica y divina, hacen de la primera impura, execrable y derramadora de sangre, injusta, bastarda, vs la segunda que sería pura, letal pero incruenta, justa. Cf. Benjamin, *Para una crítica de la violencia*.

¹⁷ Dice Benjamin: “La crítica de la violencia es la filosofía de su historia. «Filosofía» de esta historia, porque sólo la idea de su punto de partida posibilita una postura crítica, discernidora y decisiva con respecto a sus datos cronológicos”. *Ibid.*, 39.

Segundo momento: la violencia originaria

[El indio] Dice que quiere ser cristiano y no comer carne humana, ni tener más de una mujer y otras cosas; solamente que ha de ir a la guerra y los que ha de tomar cautivos venderlos y servirse de ellos, porque estos de esta **tierra siempre tienen guerra con otros** y así andan todos en discordia. **Se comen unos a otros, digo a los contrarios.**

Viveiros de Castro, “O mármore e a murta”

Sin embargo, Derrida se distancia de Benjamin y toma otros caminos, que consisten en mostrar cómo incluso dicha crítica de la violencia –en el doble sentido genitivo y posesivo– no puede ser totalmente destructiva. Ella es, como toda crítica, también *determinante*: juzga en sentido amplio y kantiano, es decir: *construye*, incluso *performa*. Y lo hace justamente trozando, des-pedazando para así diferenciar, determinar y asimilar significativamente categorías más o menos puras de violencias. Esa crítica no podría, como en el caso de Levinas, salir de la esfera misma de esa metafórica del derecho que pretende destruir. El caso de *Para una crítica de la violencia* se inserta en esta lógica en la medida en que, como afirma Derrida, es “una crítica de la representación como *perversión* y *caída* del lenguaje”¹⁸. Si se trata para Benjamin de determinar la violencia de la representación como una *caída* o como una *perversión*, es porque el gesto de corte, de distinción, de delimitación también actúa como *Ur-tail*, como corte originario o juicio que establece en el mismo procedimiento una diferencia jerárquica. El *krinein* de la crítica no sólo señala su capacidad de poner en cuestión la historia del mito, sino también de elegir, decidir, cortar; tomar respecto del tiempo presente, una posición diferenciadora, decisoria y decisiva¹⁹. Como hemos ya mostrado en otro texto²⁰, estableciendo Benjamin esta posibilidad del corte o de la decisión sobre la base de un suelo indecidible –la violencia divina–, chocaría con una aporía que lo emparenta inevitablemente con Heidegger²¹: la

¹⁸ Derrida, *Prénom de Benjamin*, 69. Cursivas nuestras.

¹⁹ *Ibid.*, 128

²⁰ Valeria Campos, “El gran criminal. Violencia, ley y soberanía”, en *Transacciones peligrosas. Economías de la violencia en Jacques Derrida* (Santiago: Ediciones Pólvora, 2018).

²¹ Benjamin, y en especial su nombre de pila, tendrían para Derrida su lugar –lugar diferido, incierto, por tanto– en la línea genealógica que Derrida en otro lugar llamó la *psyché judeo-alemana*: “la lógica de ciertos fenómenos de turbadora especularidad, reflejada ésta a su vez en ciertas grandes figuras de pensadores y escritores judíos alemanes de este siglo, Cohen, Buber, Rosenzweig, Scholem, Adorno, Arendt y, justamente, Benjamin”. Derrida, *Prénom de Benjamin*, 72; también *Kant, el judío, el alemán*. Patricio Peñalver trad. (Madrid: Editorial Trotta, 2004). Benjamin queda así de entrada inscrito a su vez en una cierta línea de herencia cuyas articulaciones, sin embargo –como en toda línea– se mantienen siempre secretas. En esta herencia, el judaísmo entraría en una cierta alianza con el idealismo, e incluso “se confundiría con el platonismo” (Derrida, *Kant, el judío, el alemán*, 83), dice Derrida, lo que lo emparentaría también con el protestantismo alemán que está en los orígenes de una cierta “modernidad”. Y éste, a su vez, sobre todo a través de Kant, vincularía a Benjamin también con un cierto Heidegger. Pero la articulación parece estar dada también por la sugerida reflexión sobre la

aporía que emerge cuando, a partir de lo que solo *se da (est gib)*, se establece todo un sistema de derivaciones, de niveles “originarios” respecto de otros “vulgares”²².

La propuesta de Derrida, entonces, se establece como una bifurcación respecto de la de Benjamin. Manteniendo la idea de que la crítica proviene *de* y se realiza *sobre* la violencia, habría que llegar a los conceptos de *violencia originaria*, *archi-violencia* y *violencia trascendental*, configurados por Derrida²³, pero que nunca dejan de acompañar el paso y ritmo de su filosofía. Hemos propuesto que dichos conceptos tienen su génesis ya en la lectura que Derrida hace de Husserl y del autodiferimiento que se produce en el movimiento de autoafección como condición de posibilidad del sentido, siempre en relación con la alteridad en general: ella se encuentra, en primer lugar, en los análisis que hace Derrida de la temporalización, posteriormente en relación con los argumentos sobre la presentación de la alteridad y su constitución por analogía, para tener su punto más álgido respecto de la tesis de la voz fenomenológica²⁴. Cuestiones que Derrida resumirá en 1990, con motivo de la publicación de su memoria de 1956, mediante la idea de “una coimplicación originaria del origen, una contaminación inicial de lo simple”²⁵. La noción de “violencia” se adhiere en relación con las críticas de la violencia que llevan a cabo de modo explícito Levinas y de modo implícito Lévi-Strauss, para reaparecer en relación con Benjamin en el texto que hemos estado citando, *Prénom de Benjamin*. En los tres casos, Derrida analiza argumentos duramente críticos de los paradigmas epistemológicos de la modernidad, argumentos fundados en la consideración de

“solución final” del nazismo que Derrida querría llevar a cabo en el texto del 90, justamente a partir de la constatación de Benjamin de la indecidibilidad de la violencia divina para los humanos en conexión con su manifestación en la violencia revolucionaria. Pues si el índice de la manifestación de la violencia divina en el terreno de la acción humana incluye que esta sea un momento de “realización incruenta, contundente, redentora”, no sería muy descabellado asociarla a los campos de exterminio nazi, con sus cámaras de gas que no derramaron ni una gota de sangre (Derrida, *Prénom de Benjamin*, 145). Independientemente de si estas conclusiones de Derrida son “fieles” o no al texto benjaminiano, lo que sí se muestra en la deconstrucción es esta paradoja según la cual se pretende establecer una cierta soberanía del método, de la crítica, del *krinein* en general –de los textos filosóficos y sus leyes, por tanto– sobre un fundamento no lo suficientemente soberano, sino más bien débil, como en este caso la indecidibilidad.

²² Ver Jacques Derrida, “*Geschlecht I. Diferencia sexual, diferencia ontológica*”, en *Psyché. Invenções del otro*, Alejandro Madrid trad. (Buenos Aires: La Cebra ediciones, 2017). A pesar de que Heidegger sostiene que el ser es sexualmente neutro, Derrida mostrará cómo el ejercicio de regresión que realiza Heidegger desde lo diferenciado del ente, en cuanto su sentido es derivado, caído, incluso vulgar, impide pensar lo originario del ser de modo neutro.

²³ En relación con Levinas en “*Violence et métaphysique*” y con Lévi-Strauss en *De la grammatologie*. Hemos postulado en otros trabajos que dicha formulación tiene su antecedente en la lectura que Derrida hace de Husserl, sobre todo en *Introduction a l’Origine de la géométrie* y en *Le problème de la génesis*.

²⁴ Derrida, *Introduction a l’Origine de la géométrie*; “*Violence et métaphysique*” y *La voix et le phénomène* (Paris: PUF-Quadrige, 2006).

²⁵ Derrida, *Le problème de la genèse*, Prólogo, vii-viii.

sus consecuencias ético-políticas. Derrida muestra los lugares en que dichos textos reproducen solapadamente las lógicas puestas en cuestión, impidiéndoles sostener un privilegio axiológico respecto de un área de no-violencia pura²⁶.

Esta tesis sobre una violencia originaria, puesta en relación con la normatividad textual fenomenológica a la que hemos estado refiriendo, muestra que el derecho mismo, su fuerza performativa, su violencia *toda* está dividida, pero *internamente*; diferida y diferenciada en el corazón de su autorreferencia y, por tanto, nunca puede alzarse como *soberana* –si es que la soberanía es, como explica Derrida también por referencia a Benveniste, la estructura misma de la *mismidad* y la mismidad como estructura²⁷: la *ipseidad* como movimiento infinitamente autorreferencial de constitución de la identidad como tautología performativa–. Dicha división interna de la ley muestra que su violencia no proviene de ella como su efecto, pues ella misma no puede entenderse en ningún sentido como causa sustancial de la violencia. La ley misma tendría que pensarse como interiormente ya afectada y debilitada por la violencia que ella misma instala, cuya instalación forzada está así también debilitada por una *lucha interna* irreductible. Débil fuerza de la ley que, esta vez y nuevamente con Benjamin, puede decirse quizás mesiánica²⁸. La archi-violencia no proviene del origen, sino que *está ella misma en el lugar del origen*, supliéndolo, sustituyéndolo, poniendo en el lugar de toda idea de origen simple el *double bind* polémico y contencioso del más-de-uno²⁹, de la coimplicación, no pudiendo haber más *origen* en sentido estricto. Origen, entonces, como lucha y mezcla de contrarios³⁰, como guerra interminable, como discordia constitutiva: como el comerse unos-a-otros de los Tupí a sus enemigos.

²⁶ En relación con este tema, véase Valeria Campos, “The Original Polemos. Phenomenology and Violence in Jacques Derrida”, *The Meanings of Violence. From Critical Theory to Biopolitics*, G. Rae, y E. Ingala eds. (Nueva York: Routledge, 2018).

²⁷ Jacques Derrida, *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, Cristina de Peretti y Delmiro Rocha trads. (Buenos Aires: Editorial Manantial, 2011), 92-3.

²⁸ Walter Benjamin, *Tesis de filosofía de la historia*, Jesús Aguirre trad. (Madrid: Editorial Taurus, 1973), Tesis 2. Derrida cita este pasaje en *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* (París: Galilée, 1993), 95.

²⁹ Según Christopher Johnson, ‘The figure of the double bind proliferates, both as a concept and metaphor, across a series of texts from *Glas* onward’. Ver Christopher Johnson, *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 130. Sin embargo, sugiero que el concepto ya está configurado en ciernes en *Le problème de la genèse* como “double mouvement de l’intentionnalité” (Derrida, *Le problème de la genèse*, 152), y en *De la grammatologie* como ‘double rejilla (*double grille*) histórica y sistemática” (Derrida, *De la grammatologie*, 145). Sin embargo, donde mejor queda explicada la lógica del *double bind* en su etapa inicial es en Jacques Derrida, *La dissémination* (París: Seuil, 1972), 10.

³⁰ Y si hemos de referir a Benjamin nuevamente, hablaríamos de esa violencia griega del Centauro que de la judía de la palabra. Para esta distinción véase Federico Rodríguez, “Centauros. Para una ontología poética de la violencia”, en *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia* (Santiago: Lom ediciones, 2017), 113.

Tercer momento: la economía

*Para los amerindios no se trataba de imponer maniacamente su identidad sobre el otro, o rechazarlo en nombre de la propia excelencia étnica; pero sí de, **actualizando una relación con él** (relación desde siempre existente de un modo **virtual**), **transformar la propia identidad.***

Viveiros de Castro, "O mármore e a murta"

¿Cómo criticar esa violencia como origen de la experiencia, si toda crítica en cuanto *determinante* –en el doble sentido de constructiva y destructiva a la vez– implica ya a esa violencia originaria y es producida por ella también? Para responder de alguna manera, tendríamos que ir a ese análisis de los *Tristes trópicos* de Lévi-Strauss que hace Derrida en *De la grammatología*, donde se configura una cierta estructura tripartita de la violencia³¹. En el contexto de otro análisis antropológico, que Viveiros de Castro ciertamente hereda, asimila, incorpora en su propio *corpus* textual³², aparece perfilada una "compleja" estructura de la violencia que, sin embargo, no responde ni a una lógica ni a un esquema derivativo. Es más, es una estructura de tres momentos donde, sin embargo, no hay realmente "momentos", o donde los momentos performan esa inconstancia misma del alma salvaje que describen. Tres momentos inconstantes, entonces. Una primera violencia es llamada "originaria", y es adjudicada al lenguaje, especialmente a la operación del nombrar como *clasificación* de lo singular o "inscripción en una diferencia"³³. Derrida también

³¹ "Habría, en efecto, una primera violencia en el nombrar. Nombrar, dar los nombres que estaría eventualmente prohibido pronunciar, tal es la violencia originaria del lenguaje que consiste en inscribir en una diferencia, en clasificar, en suspender el vocativo absoluto. Pensar lo único *en* el sistema, inscribirlo en él, tal es el gesto de la archi-escritura: archi-violencia, pérdida de lo propio, de la proximidad absoluta, de la presencia a sí, pérdida en verdad de lo que jamás tuvo lugar, de una presencia así que no ha sido jamás dada sino soñada y siempre ya redoblada, repetida, incapaz de aparecer de otro modo que en su propia desaparición. A partir de esta archi-violencia, prohibida y por tanto confirmada por una segunda violencia reparadora, protectora, que instituye la "moral", que prescribe la ocultación de la escritura, la borradura y la obliteración del nombre que se dice propio que ya dividía lo propio, una tercera violencia puede *eventualmente* surgir o no surgir (posibilidad empírica) en lo que llamamos corrientemente el mal, la guerra, la indiscreción, la violación: que consiste en revelar por efracción el nombre que se dice propio, es decir, la violencia originaria que ha despojado a lo propio de su propiedad y de su pureza (*propreté*). Tercera violencia de reflexión, podríamos decir, que desnuda la no-identidad nativa, la clasificación como desnaturalización de lo propio, y la identidad como momento abstraído del concepto. En este nivel terciario, el de la conciencia empírica, es que debería sin duda situarse el concepto común de violencia". Derrida, *De la grammatologie*, 164-5.

³² Véase como ejemplo de esta relación la entrevista que Viveiros de Castro realizó a Lévi-Strauss en 1998, "Lévi-Strauss nos 90 a antropologia de cabeça para baixo", *Mana* 4, no. 2 (1998).

³³ Esta descripción está tomada de lo que el mismo Lévi-Strauss determina como el gesto propio del nombrar: asignar al otro, al singular, a una clase. Derrida cita al antropólogo: "no se nombra jamás: se clasifica al otro". Derrida, *De la grammatologie*, 160n.

escoge llamarla aquí “archi-violencia”, en la medida en que es la violencia tomada como una suerte de *condición de posibilidad* del nombrar que, en cuanto clasificatorio, opera como estructura de la significación en general. Un segundo nivel puede ser llamado “violencia de la ley” o “violencia moral” y es referido al gesto de la prohibición. Específicamente, en cuanto prohibición de la primera violencia o violencia originaria. Es lo que sucede en la sociedad Nambikwara descrita por Lévi-Strauss, donde está prohibido proferir el nombre propio. Una tercera violencia es llamada “violencia en sentido corriente” o “violencia empírica”, y refiere a una suerte de contraviolencia sobre el segundo nivel de violencia; una cierta violencia de transgresión de la ley que siempre puede ser juzgada de “mala” o “peligrosa”. Por supuesto, este tercer nivel de violencia, dice Derrida, es el más visible de todos, y es por eso que lo llama “violencia en sentido corriente”. Es, en efecto, el único que puede ver Lévi-Strauss, y es por eso que *a la vez* que declara la bondad originaria de los Nambikwara, señala al extranjero —y a lo que éste trae desde fuera: la escritura— como origen del mal³⁴. El segundo nivel, la violencia de la ley, no es vista por Lévi-Strauss aún como una forma clara de violencia, pues es la condición de ese orden social que describe, justamente, en términos de no-violencia. Esta es la violencia que es críticamente abordada por Benjamin como un gesto de corte agresivo y violento entre lo legal y lo ilegal, sin ningún otro fundamento que la fuerza ínsita en el corte mismo. Es lo que Derrida describe como la respuesta necesaria ante la falta de origen o fundamento para el sentido de la ley en general, tomando por ello la forma de aquella *tautología performativa*.

¿Cómo, sin embargo, no ver aquí una estructura *como tal*: derivativa, estática, crítica, des-pedazadora, en suma? No hay *krineîn* porque lo que hay es *economía*: una estructura dinámica de *trans-formación* de fuerzas y flujos que están en constante circulación, interrelación, cambio, sustitución, referencia, capitalización, retorno, etcétera³⁵. La economía no tiene ni principio ni fin, así como tampoco es en

³⁴ La deconstrucción que opera sobre el texto de Lévi-Strauss tiene como fin, en términos generales, mostrar la denigración que lleva a cabo el antropólogo respecto de la escritura, asociándola con una violencia que sería no sólo la única, sino además unívoca. Esta violencia estaría definida por una constatación histórica de la que la escritura es la condición general de la explotación del hombre por el hombre (Derrida, *De la grammatologie*, 173ss.), y estaría marcada, signada y desencadenada, por la llegada del extranjero (*Ibid.*, 166-7). Estas concepciones serían, para Derrida —quien se tomará muchas páginas en mostrarlo—, señales de una nostalgia roussoniana operando en el trabajo de Lévi-Strauss, y en última instancia darían cuenta de la homogeneidad con que la violencia es descrita por la tradición filosófica, en estrecha relación con la escritura.

³⁵ En *Donner le temps. La fausse monnaie*, Derrida se pregunta: ¿Qué es la economía? (*Qu'est-ce que l'économie?*). Y su respuesta es: “Entre sus predicados o sus valores semánticos irreductibles, la economía comporta sin duda los valores de ley (nomos) y de casa (oikos, es la casa, la propiedad, la familia, el hogar, el calor interior) Nomos no significa solamente ley en general, sino que también ley de la distribución (nemein), la ley de la partición, la ley como partición (moira), la parte dada o asignada, la participación”. Jacques Derrida, *Donner le temps. La fausse monnaie* (París: Galilée, 1991), 17-8).

sentido estricto una estructura: sus momentos son sedimentaciones singularmente instanciadas de un flujo que nunca se detiene, y que así como las constituye las destruye en su mismo paso metamórfico. Su asociación con la violencia es descrita también respecto de Levinas, y aparece cuando Derrida nota que la luz, metáfora con la cual la filosofía refiere a las formas del aparecer en general y que Levinas asocia críticamente a la violencia de la totalización, no puede, sin embargo, enfrentarse sino desde el aparecer y el lenguaje mismo: “*La palabra es sin duda la primera derrota de la violencia, pero, paradójicamente, esta no existía antes de la posibilidad de la palabra*”³⁶. Aquí se esboza la economía. Lo importante para comprenderla es el conflicto: para luchar contra una violencia que se entiende como “luz”, es necesaria otra luz; no se puede luchar contra ella desde la total oscuridad. En esta lucha se anuncia la posibilidad de un intercambio sin fin que, frente a la imposibilidad de detener la lucha e imponer una violencia por sobre otra (que podría decirse “no-violencia”³⁷), puede describirse como una economía.

Esta noción de economía con la que Derrida trabaja está en relación con un pensamiento de la historicidad, que entiende la violencia de la relación con el otro como lo que permite salir de los cierres que la misma filosofía de la totalidad ha impuesto a la experiencia³⁸. La violencia originaria que la corona es, entonces, lo que impide toda fijación de los momentos, así como también toda derivación programática de sus efectos empíricos. Su *a priori* no puede ser estrictamente *condicionante*, es decir, no puede clausurar las posibilidades de sus derivas. Así, la violencia en “sentido corriente” es en realidad un cierto *pliegue interno* de la economía de la violencia y la contraviolencia, esto es, una violencia esencialmente ligada al movimiento obliterante y mutante de la archi-violencia³⁹. La economía de la

³⁶ Derrida, “Violence et métaphysique”, 172-3. *Cursivas nuestras*.

³⁷ Para Levinas, en la relación con lo Otro, en el encuentro cara-a-cara, se da también una violencia asociada a la ética. Se trata de “la violencia que consiste para un espíritu en recibir a un ser que le es inadecuado” (Levinas, *Totalidad e infinito*, 51), la fuerza desgarradora de una irrupción en el tiempo del mismo, lo que posteriormente Levinas describe como alteración del *arché* de la conciencia. Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Antonio Pintor Ramos trad. (Salamanca: Editorial Sígueme, 1987), 164. “La maravilla de la idea de lo infinito” es lo que “irrumpe como violencia esencial en el acto es la excedencia del ser con respecto al pensamiento que pretende contenerlo” (Levinas, *Totalidad e infinito*, 53).

³⁸ Levinas, según Derrida, lo sabe: sabe que la filosofía es “*histórica* de parte a parte” (*historique de part en part*) (Derrida, “Violence et métaphysique”, 172), pues su crítica apunta tanto a la configuración de la experiencia como totalidad finita como a comprender la experiencia de la infinitud del otro como infinito positivo. En ambos casos, la historia se detiene, y la filosofía traiciona su propio compromiso tanto con la historicidad como con la finitud: con lo Otro, en suma. Pues si se trata de abandonar una filosofía de la totalidad, la justicia y la paz no pueden ser ya fines programables; deben desencadenar en el lenguaje una tendencia infinita, que lo obligue a reconocer y a paracticar “una guerra en sí mismo. Violencia contra violencia. Economía de la violencia” (*ibid.*, 172)

³⁹ Catherine Malabou parece señalar, en un momento de esta misma estructura, una cierta diferencia jerárquica que habría entre la archi-violencia y la “violencia en sentido corriente”, que cuestionaría la lógica misma de la huella como lo que oblitera todos los sentidos propios,

violencia apuntaría justamente a ese desajuste perpetuo de lo propio en sí mismo, a su transformación constante y su diferir constitutivo y constituyente respecto de sí. Eco-nomía: ley del intercambio, de la circulación; pero más fundamentalmente, ley del hogar, del *oikos*, de lo familiar. Ley del en-lo-de-sí, *ley de lo propio*. Si hay economía –*oikos-nomía*– de la violencia, hay una ley de lo propio que es una ley de la violencia.

a la vez que lo propio del sentido. Malabou sugiere la posibilidad de que tal división implique a su vez la posibilidad de la reducción de lo que Derrida llama “violencia empírica” a la “violencia trascendental” del primer nivel, es decir, la delimitación estricta de un campo de “verdadera violencia” –trascendental– que dejaría fuera toda violencia derivada –empírica. Ver Catherine Malabou, “Économie de la violence, violence de l’économie. Derrida et Marx”, *Reveu philosophique* 2 (1990): 320; también Derrida, *De la grammatologie*, 166. Sin embargo, como lo hemos esbozado, se sigue de las múltiples aclaraciones que hace Derrida sobre las nociones de “archi” y de “trascendental” –como siempre sometidas a tachadura– que esto no debe entenderse así. Por lo que sigue en el texto de *De la grammatologie*, se entiende que ese “sentido corriente” es en realidad un cierto *pliegue interno* de la economía de la violencia y la contra-violencia, esto es, una violencia esencialmente ligada al movimiento obliterante de la archi-violencia y nunca simplemente derivada. Nunca se afirmará de modo directo su calidad de “sentido corriente” versus un “sentido propio”, lo que implica que esta no se podría ni *derivar*, ni *reducir*. En efecto, es a Lévi-Strauss a quien se apunta como causa de esta división: él es quien que ve a esta violencia del golpe, violencia física o empírica entre las niñas –“guerra en sentido corriente”– no solo como la única violencia, sino también como un accidente sobrevenido desde el exterior a un terreno de inocencia y bondad natural, producido ciertamente por la presencia del extraño, del observador, en lugar de algo inherente al fenómeno general de la violencia como archi-violencia misma del nombrar. Ver Derrida, *De la grammatologie*, 166. Derrida pone en cuestión la actitud del etnólogo que sitúa la escena de los nombres propios solo a nivel de violencia empírica, como una violación y una catástrofe que afectarían solo accidentalmente a un estado de paz anterior, no solo como si fuese el único nivel, la única forma de violencia, sino que además como siempre totalmente injusta. Derrida muestra que esa violencia empírica es en realidad interior a la economía de la archi-violencia como *violencia en general*, porque esta violencia empírica no nombra sino una cierta violencia de transgresión, de transgresión de la ley y de la vigilancia policial. Es una violencia de contra-golpe o, más bien, es la misma violencia originaria desbordando – en su movimiento de suplantación– los límites del texto, del texto de la ley y de la ley del texto, sea esta ley puramente simbólica, sea escrita, empírica, totalmente situada y actual. Toda transgresión *a posteriori* escenifica la trasgresión *a priori* de la ley del texto, la ley que solo puede ser obedecida mediante la transgresión anticipada. Además, hay que notar que Derrida llama a esta violencia “empírica” justamente porque puede surgir o no surgir, porque su *posibilidad* es empírica. Pero esa posibilidad empírica –lo hemos sugerido y seguiremos en ello– es estructural, es la estructura misma de la violencia diferencial: archi-violencia invaginada, auto-repliegue de la violencia sobre sí misma que la hace sobreponerse a sí en sí. Este repliegue de lo exterior en lo interior, de lo supuestamente exterior a la violencia al interior de ella, la hace ser creadora y destructora, justa e injusta, fuerte y débil, etc. Es solo en ese *double bind* de la violencia –signado por el *y* de un *al mismo tiempo*, y nunca por una mera contradicción dialéctica– que está en juego la posibilidad empírica de la violencia como estructuralmente contenida en la violencia trascendental o archi-violencia y, por tanto, no puede ser totalmente aislada de esa complicación diferencial. De ahí que tratar esta estructura separando sus niveles, intentando hacer coincidir cada nivel con los movimientos que hemos señalado, supondría establecer ciertos cortes y límites cuya legitimidad podría ser cada vez entredicha, es decir, cada vez deconstruida por una apelación a la misma violencia y a la ley del texto o del relato que dichos límites intentarían contener y reducir. Para profundizar este problema, véase Campos, *Transacciones peligrosas*.

Cuarto momento: la dietética

Guerra mortal a los enemigos y hospitalidad
entusiasta a los europeos, **venganza caníbal y voracidad**
ideológica expresaban la misma propensión y el mismo deseo:
absorber al otro y en este proceso alterarse

Viveiros de Castro, "O mármore e a murta"

Esa economía sin punto de partida ni de llegada, comandada por una ley violenta –desajustada, autodividida, no-soberana, no-fenomenológica, in-constante⁴⁰– puede ser descrita en términos de una dinámica genético-estructural alimentaria y antropofágica o caníbal. Su lógica es el movimiento del comer-al-otro. Comer al otro que no es simplemente *desmembrarlo* –diseccionarlo, dividirlo– para *destruirlo*, sino para incorporarlo y, así, asimilarlo. Sin embargo, la asimilación de los caníbales –como los Tupí– parece nunca ser completa, nunca plenificarse, pues está marcada por dos factores que lo impiden: 1) esa “bulimia ideológica” que no puede consumirlo todo, que siempre produce inevitablemente restos; y 2) esa alteración que el otro que se come produce transformando al que come. “Todas las ancianas que habían devorado esa carne cambiaban de nombre al día siguiente”, señala Alfred Métraux respecto de las ceremonias Tupí⁴¹.

En un seminario aún inédito dictado por Derrida el semestre del 89-90, *Comerse al otro (Manger l'autre)*⁴² se explora la posibilidad de que una metáfora alimentaria describa la lógica del discurso filosófico de manera satisfactoria, metáfora que describiría a su vez el movimiento mismo del pensamiento, el acto de la comprensión tomado en su dinámica general. Posibilidad que se deja entrever también en un escrito publicado, específicamente una entrevista del año 1989 –contemporánea

⁴⁰ Siguiendo la idea introducida por Hamlet, “*The time is out of joint*” y seguida por Derrida en *Spectres de Marx*, sostemos que la dinámica de la ley que opera como mandato y disyunción a la vez, que vincula y desvincula en el corazón de un mismo instante debe rastrearse en la discusión sobre el tiempo, discusión que lleva a cabo Derrida a lo largo de toda su obra y en todas sus épocas textuales, y que puede resumirse en la formulación shakespeariana que citamos. Ver Jacques Derrida, *Spectres de Marx. L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* (París: Galilée, 1993), 19-86.

⁴¹ Métraux, *Antropofagia y cultura* (Buenos Aires: El cuenco de plata editores, 2011), 6.

⁴² Se trata de un seminario dictado en Estados Unidos y Francia entre 1989 y 1990: *Manger l'autre: Politiques de l'amitié*, que se engarza con el del período siguiente (1990-91), *Rhétoriques du cannibalisme*. Ambos seminarios se encuentran archivados en la colección especial Derrida de la biblioteca de la Universidad de California Irvine (UCI). La citación de este seminario se llevará a cabo señalando, en orden sucesivo, el número de caja en que se encuentra archivado el curso, luego el número de carpeta, luego la fecha completa (día/mes/año) en que fue dictada la clase en cuestión, para finalizar con la página establecida por Derrida dentro de esa clase. El curso *Manger l'autre* está archivado en la caja N° 20, en las carpetas 1 a 4. El curso *Rhétoriques du cannibalisme* se encuentra en la misma caja, carpetas 13 a 15.

del seminario— titulada *Il faut bien manger. Le calcul du sujet*⁴³. Sin embargo, dicho tema no se circunscribe solo a estos explícitos lugares de la obra de Derrida: su génesis textual nos remonta a la década de los setentas, época en la que se pone en juego en los escritos del argelino un cierto esquema especulativo que puede relacionarse tanto con las tempranas tesis sobre la autoafección⁴⁴ como proceso de constitución del sí mismo (*ipseidad*), como también con la operación de consumación idealizante que está a la base de las grandes teorías sobre el origen del sentido en la tradición filosófica occidental. Específicamente, nos referiremos a una trilogía de textos que fueron publicados secuencialmente en 1974, 1975 y 1976: *Glas*, *Economimesis* y *Fors*⁴⁵. Sostenemos que este esquema especulativo tiene su génesis en esta trilogía de textos, que operan enriqueciendo la configuración de una apuesta deconstructiva sobre la *relación con la alteridad en general*, cuestión que —como señalábamos más arriba— constituye el núcleo del problema epistemológico de la historicidad del sentido. Este problema, que es central en la filosofía de Derrida, toma desde estas articulaciones teóricas una consistencia tal que servirá de base para todo su trabajo deconstructivo posterior, desde las tesis sobre la espectralidad del sentido⁴⁶ hasta la ética del don y la *hospitalidad* (*hospitalité*)⁴⁷ y la política de la autoinmunidad⁴⁸.

A través de la lectura del idealismo de Kant y Hegel en cruce con el psicoanálisis de cuño freudiano, aparece entonces la cuestión de la *incorporación*. Abierta como tal para Derrida desde el psicoanálisis, en cuanto describe la dinámica general del trabajo de duelo (*travail de deuil*)⁴⁹, opera en los textos mencionados como un movimiento de traspaso de fronteras desde un campo señalado como “exterior” a uno “interior”. Teniendo en cuenta que el movimiento de la *différance* como origen no-original o no-simple del sentido no remite tan solo a una diferencia espacial (externa) ni a una temporal (interna), sino a una coimplicación de ambas⁵⁰, siempre

⁴³ Jacques Derrida, “Hay que comer bien. El cálculo del sujeto”, *Confines* 17 (2005), traducción de Virginia Gallo y Noelia Billi.

⁴⁴ Nos referimos a los escritos de juventud de Derrida, especialmente los dedicados a Husserl (1962 y 1990) y a Heidegger (especialmente el seminario de 1956), pero también en relación con Rousseau en *De la grammatologie*.

⁴⁵ Jacques Derrida, *Glas* (París: Galilée, 1974); “Economimesis”, en *Mimesis, des articulations*, S. Agacinski, S. Kofman, S y J. Derrida, eds. (París: Aubier, 1975); “Fors”, en *Cryptonymie: le verbière de l’homme aux loups*, N. Abraham, y M. Torok eds. (París: Flammarion, 1976).

⁴⁶ Derrida, *Spectres de Marx*.

⁴⁷ Jacques Derrida, “Mot d’accueil”, en *Adieu à Emmanuel Lévinas* (París: Galilé, 1997); y *Hospitalité* (1995-1996). Seminario inédito archivado en la Derrida Collection /Critical Theory Collection/ Special Collections and Archives/ UCI Library, California, USA.

⁴⁸ Ver Jacques Derrida, *Voyous* (París: Galilée, 2003).

⁴⁹ Se trata de un tema ampliamente tratado por Derrida a lo largo de casi todas sus épocas textuales, pero que tiene su génesis conceptual a partir de la trilogía que señalamos, especialmente situada en *Glas* y profundizada en *Fors*. A partir de esta formulación, Derrida pensará todas las formas del trabajo, a la vez que el trabajo como formación de todas las formas. Así queda consignado más de una década después, en la que habla de un “trabajo de duelo que es coextensivo a todo trabajo en general”. Derrida, *Spectres de Marx*, 24.

⁵⁰ Jacques Derrida, “La différence”, en *Marges de la philosophie* (París: Minuit, 1972), 8.

puede sostenerse que, para Derrida, esta sigue el ritmo y la pauta de un movimiento incorporativo. Acto que no puede estar determinado, sin embargo, por lo que podríamos llamar un paradigma asimilativo, pues dicha incorporación nunca transforma plenamente ni lo incorporado en el cuerpo que incorpora ni viceversa. De ahí que, en diálogo con el psicoanálisis, Derrida intente desestabilizar el límite entre una incorporación asimilativa, llamada técnicamente “introyección”, y una incorporación que no llega nunca a reducir al objeto perdido a las estructuras de una subjetividad que se volvería así más amplia⁵¹.

Interrogado por Jean Luc Nancy en la entrevista de 1989, Derrida insta ahora explícitamente la posibilidad de un “comer” metonímico como el concepto mismo de experiencia⁵² dado, sin duda, por las anteriores constataciones de la estructura retórica del discurso filosófico, cuyo tropo más “auténtico” no es sino el de la incorporación gustosa, la alimentación. Así, dicho “comer” metonímico describe la operación de la subjetividad, en cuanto aprehensión de lo otro por el pensamiento, mediante la experiencia, simbólica o real, del comer-hablar-interiorizar⁵³. Esta operación, dice Derrida, es una lógica de reapropiación de lo exterior al sujeto que insta una “relación a sí como tal” como estructura de la subjetividad, que “es común tanto al idealismo trascendental como al idealismo especulativo como a la analítica existencial”⁵⁴. Este movimiento puede adecuadamente describirse como una interiorización de la exterioridad, y es al mismo tiempo un fenómeno de afección⁵⁵ que opera como principio de constitución del sí mismo, o de la *ipseidad* de la identidad subjetiva. Derrida reconoce que esta asimilación del otro es el movimiento fundamental de la comprensión y está vinculada además con una cierta “estructura sacrificial de los discursos”, que corresponde a un matar (*mise a mort*) no-criminal, es decir, orientado a la ingestión, incorporación o introyección de un cadáver⁵⁶. Cuando esta estructura simbólica de la ingesta pretende asimilar ese “cadáver” sacrificial del otro de manera total, sin posibilidad de dejar restos indigestos y sin posibilidad de transformación de sí en el proceso, estaríamos ante la lógica de una autoafección pura, o de una fuerte performatividad tautológica de la ley, cuyos problemas, como decíamos, han sido mostrados por Derrida desde sus textos más tempranos. El deseo de una *plena digestión asimilatoria y sin resto*⁵⁷, de

⁵¹ Este es uno de los problemas tratados en *Fors*, sobre el que volveremos. Posteriormente, aparecerá en múltiples textos a partir de la idea de un “duelo interminable”. Como lugar paradigmático en el que se trata, señalamos Jacques Derrida, *Mémoires, pour Paul de Man* (París: Galilée, 1988), 29.

⁵² Derrida, *Hay que comer bien*, 20.

⁵³ *Ibid.*, 19.

⁵⁴ *Ibid.*, 10.

⁵⁵ Esta referencia corresponde al seminario que Derrida dicta el trimestre de 90-91, *Rhétoriques du cannibalisme*, 20,13,07/11/90:10-11, archivos 13-14-15 de la caja 20.

⁵⁶ Derrida, *Hay que comer bien*, 18.

⁵⁷ Cuestión que nunca puede ser realmente lograda. Siguiendo a Farrell Krell, si siempre que se come se come algo otro, entonces no puede haber digestión perfecta: “Todo lo que puedes

una perfecta asimilación en cuanto reducción del cadáver del otro al cuerpo del sí mismo que se alimenta, es lo que vincula el logo-centrismo a un carno-centrismo: el dominio de una lógica de la relación de incorporación total, sin resto, de lo otro marcado por la necesidad de su sacrificio.

Sin embargo, dicha posibilidad de pura autoafección, cuya interrupción por la alteridad de una exterioridad fue mostrada por Derrida por primera vez en la necesidad de hacer de la escritura un *suplemento* necesario del habla⁵⁸, queda también entredicha por la imposibilidad de una total ingestión carnívoro-sacrificial del otro. Todos los elementos aquí involucrados pueden ser descritos bajo la temática del comer carne buena o mala, de la prohibición de comer carne, la abstinencia de comer carne, de la sublimación y la sustitución de la carne en una dieta carnívora, y de todas las temáticas que se resumen en la figura de la antropofagia y el canibalismo, dice Derrida en el seminario inédito de 1989-1990 *Manger l'autre*⁵⁹. Un tópico que está también contenido en la entrevista con Nancy, a propósito de la posibilidad de la deconstrucción del carno-logo-centrismo: no se trata, dice ahí Derrida, de saber si es “bueno” o está “bien” comer al otro, y a cuál otro, pues “lo comemos de todas maneras y nos dejamos comer por él”⁶⁰. Se trata más bien, entonces, del cómo comer para comer *bien*, del *il faut bien manger* como la normatividad general o incluso

comer es algo otro –no un otro cualquiera, por supuesto, sino el otro nutritivo; aun así, a la digestión le sigue la excreción, la eliminación de lo que en el otro nutritivo no pudo ser asimilado; por tanto, uno no puede comer todo o incluso al otro designado, al menos no sin dejar un residuo, o lo que los franceses llaman *restes*. Siempre hay sobras y desperdicios, sin mencionar los inmenables, eliminados para luego ser purgados con agua o fuego purificador. La pregunta de Derrida: ¿cuál es la estructura y el sistema de los desperdicios, las sobras, los restos?”. David Farrell Krell, “All You Can’t Eat: Derrida’s Course, ‘*Rhétorique Du Cannibalisme*’ (1990–1991)”, *Research in Phenomenology* 3 (2006): 136. Esta cuestión es tratada por Derrida mismo en *Glas*, la obra de Derrida dedicada a Hegel y Genet, la que está totalmente articulada en torno a la cuestión del *restar* (*rester*), como mantenerse, pero también del *resto* (*reste*) como lo que sobra o queda de una cierta operación sintética (Derrida, *Glas*, 253), en cuanto residuo material, empírico, tan indeseable como peligroso, capaz de transformarse en una máquina castradora, máquina materialista (*ibid.*, 54). La constatación primordial de Derrida en este texto es que el pensamiento del resto no puede ser comprendido por la tradición filosófica que encuentra uno de sus momentos culmines en Hegel (*ibid.*, 7), pues para Hegel el movimiento general de la *Aufhebung* no puede/debe dejar ningún resto; debe ser, por el contrario “total e infinita” (*ibid.*, 156).

⁵⁸ Esto se explica porque la escritura, tradicionalmente desplazada y condenada a ser un mero representante estático y estéril del habla que se piensa como lenguaje pleno, es utilizada estructuralmente por la filosofía como una metáfora-metonimia de la voz, cuya fuerza explicativa es tal que termina por *suplantar*, al querer solo *suplementar*, todas las funciones originalmente atribuidas al habla. Este es el centro de la teoría del suplemento de origen, tratado en *De la grammatología* especialmente en relación con los textos de Rousseau, y es lo que alza a la escritura y a su función retórica como el gran “peligro” para la filosofía. La escritura como suplemento del habla constituye así un uso metafórico-metonímico que es el único sentido propio posible para ella, tornándose así en tropo primero u originario. Derrida, *De la grammatologie*, 27 y 22.

⁵⁹ Derrida, *Manger l'autre*, 20,1,08/11/89:3

⁶⁰ Derrida, *Hay que comer bien*, 20.

la ley de toda relación con el otro; ya sea en cuanto ley de la fenomenalización del otro a partir de la autoafección, ya sea en cuanto ley de la comunión, la comunidad y la hospitalidad, de la acogida del otro. La ética de esta proposición es entonces una *dietética*: ética de la incorporación sin asimilación posible, estructura tensionada, *double bind* de lo otro-en-lo-mismo, sustitución del otro por mí como estructura de la subjetividad. Duelo originario, también. Ética como dietética caníbal donde el otro que se come *altera* al que lo come.

La violencia originaria, esa fuerza que está en el lugar del origen, sustituyéndolo, impide entonces toda estructuralidad fija dada al aparecer: la torna, más bien inconstante, intermitente, fantasmática incluso. Aparecer inconstante o digestión interrumpida por el vómito, asimilación frustrada que transforma la identidad misma del que come. Comer-al-otro, comer-con-otro y ser comido-por-otro son las formas de una dietética que hace del sí mismo ya otro y que, a partir de allí, lo llama constitutivamente a la responsabilidad y a la hospitalidad. Una economía de la violencia, economía doméstica, de la cocina ciertamente, que es una ley de lo propio como ley de la violencia, cuya consiga en la de un *il faut*, dice Derrida, de un “es preciso” que no es sino el de un “buen comer” y, por sobre todo, el de ser, a la vez, transformado.

Financiamiento

Este trabajo fue realizado en el marco del proyecto FONDECYT N° 11180180.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. “Tópicos”. En *Organon I*. Miguel Candel Sanmartín traductor. Madrid: Editorial Gredos, 1982.
- _____. “Analíticos posteriores”. En *Organon II*. Miguel Candel Sanmartín traductor. Madrid: Editorial Gredos, 1995.
- _____. *Ética nicómacomáquea*. Emilio Lledó traductor. Madrid: Editorial Gredos, 1995.
- _____. *Acerca del alma*. Tomás Calvo Martínez traductor. Madrid: Editorial Gredos, 2014.
- Benjamin, Walter. *Tesis de filosofía de la historia*. Jesús Aguirre traductor. Madrid: Editorial Taurus, 1973.
- _____. “Para una crítica de la violencia”, Pablo Oyarzún traductor. En *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*, Pablo Oyarzún, Federico Rodríguez y Carlos Pérez L. eds. Santiago: Lom ediciones, 2017.
- Campos, Valeria. *Violencia y fenomenología. Derrida entre Husserl y Levinas*. Santiago: Ediciones Metales Pesados, 2017.
- _____. *Transacciones peligrosas. Economías de la violencia en Jacques Derrida*. Santiago: Pólvora ediciones, 2018.
- _____. “The Original Pólemos. Phenomenology and Violence in Jacques Derrida”. En *The Meanings of Violence. From Critical Theory to Biopolitics*, Gavin Rae y Emma Ingala. eds. Nueva York: Routledge, 2018.
- _____. “Asesinar al otro. Ética, violencia y poder en la filosofía de Emmanuel Lévinas”. *Hybris Revista de Filosofía* 10, no. 1 (2019): 95-120.
- Derrida, Jacques. *Introduction a L'origine de la géometrie de Husserl*. París: PUF, 1962.
- _____. “Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas”. En *La écriture et la différence*. París: Galilée, 1967.
- _____. *De la grammatologie*. París: Galilée, 1967.
- _____. *La dissémination*. París: Seuil, 1972.
- _____. *Marges de la philosophie*. París: Minuit, 1972.
- _____. *Glas*. París: Galilée, 1974.
- _____. “Economimesis”. En *Mimesis, des articulations*, Sylviane Agacinski, Sarah Kofman y Jacques Derrida editores. París: Aubier, 1975.
- _____. “Fors”. En *Cryptonymie: le verbiere de l'homme aux loups*, Nicolas Abraham, Maria Torok y Jacques Derrida. París: Flammarion, 1976.
- _____. *Mémoires, pour Paul de Man*. París: Galilée, 1988.

- _____. *Manger l'autre: politiques de l'amitié*. Seminario inédito archivado en la Derrida Collection /Critical Theory Collection/ Special Collections and Archives/ UCI Library, California, Estados Unidos. Caja 10, archivos 8-15. 1989-1990.
- _____. *Rhétoriques du cannibalisme*. Seminario inédito archivado en la Derrida Collection /Critical Theory Collection/ Special Collections and Archives/ UCI Library, California, Estados Unidos. Caja 20, archivos 13-15. 1990-1991.
- _____. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. París: PUF, 1990.
- _____. *Donner le temps. La fausse monnaie*. París: Galilée, 1991.
- _____. “Prénom de Benjamin”. En *Force de loi. Le “fondament mystique” de l'autorité*. París: Galilée, 1994.
- _____. *Hostipitalité*. Seminario inédito archivado en la Derrida Collection / Critical Theory Collection/ Special Collections and Archives/ UCI Library, California, Estados Unidos. 1995-1996.
- _____. “Mot d'accueil”. En *Adieu à Emmanuel Lévinas*. París: Galilée, 1997.
- _____. *Voyous*. París: Galilée, 2003.
- _____. *Kant, el judío, el alemán*. Patricio Peñalver traductor. Madrid: Trotta, 2004.
- _____. “Hay que comer bien. El cálculo del sujeto”. *Confines* 17 (2005). Traducción de Virginia Gallo y Noelia Billi.
- _____. *La voix et le phénomène*. París: PUF-Quadrige, 2006.
- _____. *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. París: Galilée, 1993.
- _____. *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Cours de L'ENS-Ulm 1964-1965*. París: Galilée, 2013.
- _____. “Geschlecht I. Diferencia sexual, diferencia ontológica”. En *Psyché Inventiones del otro*, Alejandro Madrid traductor. Buenos Aires: La Cebra editores, 2017.
- Krell, David Farrell. “All You Can't Eat: Derrida's Course, “*Rhétorique Du Cannibalisme*” (1990–1991). *Research in Phenomenology* 3 (2006): 130-180.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Jorge Eduardo Rivera traductor. Santiago: Editorial Universitaria, 1997.
- Johnson, Christopher. *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Levinas, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- _____. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Antonio Pintor Ramos traductor. Salamanca: Editorial Sígneme, 1987.

- Malabou, Catherine. “Économie de la violence, violence de l'économie. Derrida et Marx”. *Reveu philosophique de la France et de l'Étranger* 2 (1990): 303–24.
- Métraux, Alfred. *Antropofagia y cultura*. Silvio Mattoni traductor. Buenos Aires: El Cuenco de Plata editores, 2011.
- Peñalver, Patricio. *Argumento de alteridad*. Madrid: Editorial Caparrós, 2000.
- Rodríguez, Federico. “Centaurus. Para una ontología poética de la violencia”. En *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*, Pablo Oyarzún, Federico Rodríguez y Carlos Pérez L. eds. Santiago: Lom ediciones, 2017.
- Vivieros de Castro, Eduardo. “Lévi-Strauss nos 90 a antropología de cabeça para baixo”. *Mana* 4, no. 2 (1998): 119-26.
-
- _____. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. En *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, 183-264. Sao Paulo: Cosac Naify, 2002.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis. “La ‘Wirklichkeit’ ou réalité effective dans les ‘Principes de la philosophie du droit’ de Hegel”. *Revue Philosophique de Louvain* 103, no. 3 (2005): 347-63.

Recibido: 13 de abril de 2020

Aceptado: 15 de junio de 2020

Sobre la autora

Valeria Campos Salvaterra. Docente e investigadora del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Valparaíso, Chile). Doctora en filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Es autora de los libros *Violencia y fenomenología. Derrida entre Husserl y Levinas* (Santiago: Editorial Metales Pesados, 2017), *Transacciones peligrosas. Economías de la violencia en Jacques Derrida* (Santiago: Pólvora editorial, 2018), *Comenzar por el terror. Ensayos sobre filosofía y violencia* (Santiago: Editorial Prometeo, 2019), así como de numerosos artículos sobre el problema de la violencia en su relación con el discurso en la filosofía contemporánea. Actualmente, ha ampliado su campo de estudio hacia el uso de figuras retóricas asociadas a la alimentación en la filosofía. Asimismo, realiza investigaciones de filosofía aplicada sobre alimentación, con énfasis en estudios culturales y políticos. Correo electrónico: campos.valeria@gmail.com.

Representación y lucha política: de lo múltiple a su unidad trascendental y viceversa

Representation and Political Struggle: from the Multiple to its Transcendental Unity and Vice versa

Carlos Alfonso Garduño Comparán

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

Resumen

El propósito del texto es explorar la lucha política de las multitudes y su posible representación, respecto a las cuestiones de la subjetivación, su organización, su relación con la autoridad y sus pretensiones de transformación del orden imperante; todo en función de sus acontecimientos y los tipos de violencia a los que están expuestos. Para ello, se confrontan las perspectivas de Michel Foucault, Gilles Deleuze, Slavoj Žižek, Hannah Arendt y Alain Badiou, en una discusión donde se especula lo siguiente: la naturaleza de la lucha como expresión de multiplicidad pura; la necesidad de que la multiplicidad sea vinculada en la unidad trascendental de una representación; que la representación no termine por reducir el carácter múltiple del colectivo; y, finalmente, que la existencia y presentación de la multiplicidad requiere como condición la unidad de un orden de representación, aun si no puede ser consistente.

Palabras clave: Representación; Lucha política; Michel Foucault; Hannah Arendt; Alain Badiou; Slavoj Žižek.

Abstract

The purpose of the text is to explore the political struggles of the multitudes and their possible representation, regarding the issues of subjectivation, organization, their relationship with authority and their claims to transform the prevailing order, all of this as a function of their events and the types of violence to which they are exposed. In order to do so, the approaches of Michel Foucault, Gilles Deleuze, Slavoj Žižek, Hannah Arendt and Alain Badiou are confronted in a discussion where the following is speculated: that the struggle is an expression of pure multiplicity; that multiplicity needs to be linked in the transcendental unity of a representation; that representation does not end up reducing the multiple character of the group; and, finally, that the existence and presentation of multiplicity requires as a condition the unity of an order of representation, even if it cannot be consistent.

Keywords: Representation; Political Struggle; Michel Foucault; Hannah Arendt; Slavoj Žižek.

Introducción

La cuestión de la representación es fundamental en teoría política y su relación con la lucha de las multitudes es particularmente problemática por los diversos aspectos que la constituyen: la subjetivación de la multitud, su organización, la determinación de su causa y objetivos, su relación con la autoridad y la ley instituida, sus capacidades de transformación del mundo y la posibilidad constituir un nuevo orden. Todo ello, además, se manifiesta en acontecimientos, desde protestas, hasta revueltas y revoluciones, en que la violencia se impone a la expresión política y puede llevar a la traición y fracaso de sus intenciones. Nuestro propósito es explorar tales cuestiones en distintos autores, confrontando sus perspectivas, que van de lo múltiple de la lucha a su unificación trascendental en una representación y viceversa.

En un primer momento, se discutirá con Michel Foucault y Gilles Deleuze la posibilidad de prescindir de la noción de representación con el fin de mantener al sujeto múltiple y disperso, y evitar con ello la concentración del saber y la verdad en manos del poder. Esto permitirá pensar la politización como resistencia, pero no como lucha por el poder. Posteriormente, con base en la crítica de Slavoj Žižek, discutiremos que, al renunciar a la noción de representación, se renuncia también a las causas políticas, a la lucha por el poder y a la responsabilidad del ejercicio de la violencia. Por lo cual, trataremos de concebir un sujeto constituido en la unidad de un orden simbólico, cuyo objetivo no sea evitar la violencia, sino discernir las formas de violencia que se reproducen en dicho orden, así como llevar al final la violencia propiamente emancipadora, que abriría la posibilidad de fundar una nueva unidad trascendental.

Dado que estos autores se concentran en la resistencia y superación del orden actual, pero no en la organización de la lucha y en la instauración de un nuevo orden, en un segundo momento discutiremos la crítica de Hannah Arendt al acontecimiento revolucionario y lo que debería representar para evitar su degradación violenta y posibilitar el inicio de un nuevo mundo. A través de Alain Badiou, sin embargo, criticaremos la distinción de Arendt entre cuestiones sociales y políticas, y replantaremos el sentido del acontecimiento, lo cual de nueva cuenta nos llevará a cuestionar la representación de la multitud en la unidad trascendental y a concebirla en su multiplicidad, como colectivo militante y singular, fiel a una verdad.

Finalmente, de vuelta con Žižek, concluiremos que esta militancia, aun cuando pueda ser pensada coherentemente en la multiplicidad, también puede cuestionarse desde la unidad trascendental de la estructura lingüística del sujeto.

El sujeto que habla

En su diálogo sobre “Los intelectuales y el poder”, Foucault y Deleuze cuestionan la forma en que suelen pensarse las relaciones entre teoría y práctica. A su parecer, la teoría no es un conjunto de principios que determinan lo que tenemos que implementar en la práctica, como si el pensamiento precediera la acción, subordinándola a su representación. La teoría no debería valer universalmente, sino que habría de pensarse como un punto local, que a su vez forma parte de un conjunto de prácticas: “La práctica es un conjunto de conexiones de un punto teórico con otro, y la teoría un empalme de una práctica con otra”¹. Para ellos, la práctica se articula localmente a través de teorías y estas son un elemento contingente de su desarrollo, y no una representación de sus ideales.

Una auténtica teoría, por ejemplo, debe ayudar a instaurar las condiciones para que los prisioneros hablen por sí mismos, en lugar de establecer qué deberían hacer en su encierro². Debe permitir ensamblar un sistema de conexiones entre elementos teóricos y prácticos locales, para que los sujetos puedan representarse a sí mismos en situaciones específicas, en lugar de estar a la altura de alguna exigencia.

Según Deleuze, “el intelectual teórico ha dejado de ser un sujeto, una conciencia representante o representativa. Los que actúan y los que luchan han dejado de ser representados ya sea por un partido, ya sea por un sindicato que se arrogaría a su vez el derecho de ser su conciencia”³. Quienes están involucrados en la lucha no tendrían que seguir lo que una teoría represente como principio, aunque tome forma de organización política. ¿Cómo definir entonces la forma de pensamiento adecuada para la acción?

Para Deleuze y Foucault lo fundamental es la determinación del sujeto, y a su parecer ese sujeto es “siempre una multiplicidad, incluso en la persona, quien habla o quien actúa. Somos todos grupúsculos. No existe ya la representación, no hay más que acción, acción de teoría, acción de práctica en relaciones de conexión o de redes”⁴. ¿Puede pensarse un sujeto como multiplicidad en una red de conexiones? ¿No es necesario un principio teórico que permita concebir su identidad como principio vinculante en una unidad, si no real al menos simbólica?⁵ ¿Podemos renunciar a la noción de representación? ¿No es condición de la praxis, ofrecer

¹ Michel Foucault y Gilles Deleuze, “Los intelectuales y el poder”, en *Microfísica del poder*, Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría eds. y trad. (Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1979), 78.

² En referencia al estudio de Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, (Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores, 1976).

³ Foucault y Deleuze, “Los intelectuales”, 78.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Como veremos más adelante, para Hannah Arendt el *sentido común* en sentido kantiano es tal base vinculante. Deleuze se resiste a aceptar tal soporte simbólico: Pablo Nicolás Pachilla, “Sentido y comunidad. La dimensión política del sentido común en Deleuze”, *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 24, 1 (2019): 41-58.

una respuesta a la cuestión de qué representamos y por qué luchamos, no solo localmente, sino a largo plazo y en diversos escenarios?⁶

Según Foucault, la pretensión de representar un movimiento es la forma de politización del intelectual, por su posición en la sociedad o porque presenta su discurso como revelador de una verdad encubierta para las masas. El intelectual se postula como punto de acceso a la verdad. Las masas, sin embargo, no tienen necesidad de los intelectuales para saber. Deberían luchar contra el sistema que encumbra al intelectual a costa de su ignorancia y posibilitar ese saber para todos. Se trata de masificar la verdad y el saber; permitir que se desarrollen en la multitud y no en figuras representativas⁷.

La teoría no debería ser totalizante, sino una herramienta con múltiples usos locales. Y si se logra realizar como punto de conexión de una red de múltiples prácticas,⁸ se vuelve revolucionaria, por oposición al reformismo del intelectual tradicional. Quien habla en un momento determinado debería generar su teoría para ese acto, independientemente de lo que represente para la estructura de poder (un loco, un prisionero, un niño, etcétera)⁹. El único criterio es que el acto funcione. Se mantienen, empero, las preguntas: ¿que funcione para qué?, ¿bajo qué criterio?, ¿no es el éxito la consolidación de una nueva representación?, ¿no se supera una forma de representación para ser sustituida por otra?¹⁰

⁶ Foucault desarrolló su metodología de análisis de acontecimientos discursivos en su dispersión histórica en *La arqueología del saber* (Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 1979). Sobre la crítica a la representación y la posibilidad de prescindir de ella: Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (Barcelona: Editorial Paidós, 1985). Para una interpretación de la multiplicidad de los eventos revolucionarios en Gilles Deleuze y Alain Badiou (a quien analizaremos más adelante), ver Robert Luzar, "The Multiplicity of (Un-)Thought: Badiou, Deleuze, Event", *Comparative & Continental Philosophy* 11, no. 3 (2019): 251-64.

⁷ Respecto a la toma de palabra y enunciación de la verdad frente al poder, Foucault exploró la noción de *parrhesía* en varios seminarios: *La hermenéutica del sujeto* (Ciudad de México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2012), *El gobierno de sí y los otros* (Ciudad de México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2009), *El coraje de la verdad* (Ciudad de México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2010). Sobre el vínculo que Foucault ensayó entre las nociones de Ilustración y Revolución: Jean-Paul Margot, "Michel Foucault: la revolución y la cuestión del presente", *Praxis Filosófica* 41 (2015): 193-214.

⁸ Sobre la posibilidad de concebir tal red de conexiones, consúltese: Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (Valencia: Ediciones Pre-Textos, 2004).

⁹ En referencia a los análisis de Foucault sobre la locura, las prisiones o la sexualidad: *Vigilar y castigar, Historia de la locura en la época clásica* (Bogotá: Editorial Fondo de Cultura Económica, 1998), *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber* (Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 1998).

¹⁰ Para una explicación de la constitución del sujeto en Foucault a través de procesos dialógicos, ver Chistopher Falzon, "Foucault on the Subject of Dialogue", *Teoria. Rivista di Filosofia* 36, no. 1 (2016): 25-44. Sobre la noción de que el sujeto se constituye técnicamente: Jérôme Lamy, "Dire-vrai, aveu et discipline: Michel Foucault et les techniques de vérité", *Revue Philosophique de la France et l'Étranger* 208, no. 2 (2018): 201-18.

Al parecer, para Deleuze y Foucault no se trata de luchar por el poder, sino contra el poder: “Nosotros no tenemos que totalizar lo que es totalizado por parte del poder, y que no podríamos totalizar de nuestro lado más que restaurando formas representativas de centralismo y de jerarquía”.¹¹ Su renuncia a la representación y a competir por el poder, los lleva a formas de pensamiento y acción en conexiones laterales y en sistemas de redes de base popular que no se consolidan en organizaciones duraderas.¹² Su reto es concebir en qué sentido la resistencia puede pensarse como poder, aunque sea fragmentario y disperso, al grado de imposibilitar la determinación de que hay un titular encargado de ejercer el poder sobre el resto.¹³ Tratan de dar forma a la noción de que el poder se ejerce por todas partes. Y su estudio intenta dotarnos de un esquema general y variable de las luchas dispersas, a modo de mapa, para ubicar nuestras coordenadas espacio-temporales en situaciones concretas:¹⁴ “el sistema mismo de poder, todas las formas de ejercicio y de aplicación de poder”¹⁵.

Tal crítica al carácter totalizante de la representación es discutida por Fredric Jameson como síntoma de la posmodernidad, que en su frenética actividad dispersa las formas de representación al grado de imposibilitar la determinación de toda identidad –en un gesto esquizofrénico–, así como la realización de mapas cognitivos que permitan representar la totalidad del sistema. Con ello, se pierde la capacidad de comprender nuestro periodo histórico y la de proyectar nuestra acción¹⁶.

Para Jameson, la multiplicidad debería subsumirse a una representación como elemento de unificación que posibilite el juicio político en el devenir histórico, lo cual permitiría actualizar la relevancia de la dialéctica hegeliano-marxista. Slavoj Žižek es uno de los exponentes de este esfuerzo. En su crítica a la noción de *multiplicidades que resisten*, plantea que le hemos de oponer la noción del poder trascendente del Estado centralizado, pues este posibilita la apertura del espacio de aparición de la multitud, sin cuyo efecto totalizante la noción de resistencia no tendría sentido. La pregunta para Žižek no es cómo concebir una multitud en resistencia, sino cómo una multitud puede acceder al poder del Estado¹⁷.

¹¹ Michel Foucault y Deleuze, “Los intelectuales”, 83.

¹² Para una interpretación de Deleuze como anarquista, ver Jernej Kaluza, “Anarchism in Deleuze”, *Deleuze and Guattari Studies* 13, no. 2 (2019): 267-92.

¹³ Sobre el desarrollo de la noción de resistencia en Foucault y su relación con la de poder, ver Rodrigo Castro Orellana, “Foucault y la resistencia. Una gramática del concepto”, *Contraste. Revista Internacional de Filosofía* 22, no. 1 (2017): 45-63.

¹⁴ Deleuze interpretó la obra de Foucault como una cartografía del poder: *Foucault* (Buenos Aires: Editorial Paidós, 1987).

¹⁵ Michel Foucault y Deleuze, “Los intelectuales”, 85.

¹⁶ Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke University Press, 1997).

¹⁷ Slavoj Žižek, “Sobre la actualidad permanente para la política cultural revolucionaria del eslogan del presidente Mao Ze Dong ‘Viva la Revolución cultural proletaria’”, en *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias* (Valencia: Ediciones Pre-Textos, 2006).

Sus ejemplos son justo lo que Foucault y Deleuze parecen rechazar: líderes carismáticos como Hugo Chávez, el Subcomandante Marcos¹⁸, Mao Zedong, Lenin¹⁹, Robespierre²⁰; que asumen la posición de representantes del colectivo, pretendiendo hablar en su nombre. Dichos líderes estarían ocupando el lugar de *significante amo* en tanto contenedor sin significado y en función del que se estructura la identidad del sujeto, lo cual no clausura el proceso revolucionario, porque el significante no determina la lucha a futuro: como forma de representación unitaria, la mantiene abierta e indecisa, posibilitando su organización con miras a la toma de poder.

Así, tenemos dos posturas respecto a la representación de la lucha de la multitud, ambas progresistas. ¿Cómo juzgarlas? ¿Cómo determinar el rumbo de la lucha en función de representaciones a las que la multitud resiste, pero también, a través de las que intentan ejercer el poder?

Quizá lo más interesante es que estas teorías no pretenden dotarnos, como las posturas conservadoras, de un criterio de certeza; más bien nos enfrentan a la *indecidibilidad* de la acción, lo cual nos expone a distintas formas de violencia.

Sobre la violencia provocada por la falta de axiomas, Žižek sostiene que ha llevado al predominio de la *pospolítica* –la administración de asuntos públicos por expertos–²¹, la *biopolítica* –donde la *vida nuda* es objeto del poder soberano–²² y la *política del miedo* típica del populismo, donde la acción es condicionada por amenazas latentes²³.

Cuando el miedo por la vida en peligro es la principal motivación política, los expertos en el control de riesgos se vuelven los representantes del poder, y su legitimación y objeto se concentra en los vulnerables, sistemáticamente abusados, cuya existencia –aunque pretendan evitarla–, irónicamente es la condición de su ejercicio.

Estas son las bases de la *corrección política*, y su consecuencia es un espacio público que debe resguardarse del enemigo, al que se tolera mientras no lo invada y cuya amenaza debe permanecer latente como principio del orden. La pregunta de Žižek es si la convivencia de estas actitudes irónicas –de preocupación por las víctimas y violencia contra el enemigo, de protección de la diversidad y exclusión de amenazas, de liberalismo multicultural y fundamentalismo intolerante– surgen

¹⁸ *Ibid.*, 226-7.

¹⁹ Slavoj Žižek, *Repetir a Lenin. Trece tentativas sobre Lenin* (Madrid: Akal ediciones, 2004).

²⁰ Slavoj Žižek, “Robespierre, o la ‘violencia divina’ del terror”, en *Virtud y Terror. Slavoj Žižek presenta a Robespierre* (Madrid: Akal ediciones, 2010).

²¹ Jacques Rancière, *El desacuerdo* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1996).

²² Aunque el término “biopolítica” fue acuñado por Foucault, la referencia a la *vida nuda* fue desarrollada por Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la vida nuda I* (Valencia: Ediciones Pre-Textos, 2006).

²³ Slavoj Žižek, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales* (Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009), 55ss.

de un tronco común, bajo la sacralización de la *vida nuda*. Su respuesta: la ideología hegemónica se configura en función del rechazo a una *causa mayor*, a los llamados *metarrelatos* estructurados como ideas platónicas, causas últimas, seres eternos, axiomas, naturaleza humana, etcétera²⁴.

¿Cómo contrarrestar la violencia reproducida por un orden simbólico que rechaza principios universales, bajo la justificación de que generan opresión y autoritarismo? ¿Basta dar la palabra a la multitud? ¿O la fluidificación del saber y la verdad está condenada a generar violencia, bajo la representación del cuidado de la vida?

Lo irónico con estas propuestas es que terminan funcionando como representantes de la actitud liberal. Žižek lo ejemplifica con *Frankenstein* de Mary Shelley²⁵, donde la autora da la palabra al monstruo y, con ello, acceso a la subjetividad, en un gesto de apertura a la diversidad y reconocimiento mutuo. Lo que cuestiona Žižek es si esto puede aplicarse a nuestros monstruos políticos; no a los locos, los niños, los prisioneros o las identidades sexuales, sino a Hitler, Stalin, Beria, Eichmann, etc. ¿Sus relatos de sí, la expresión de su verdad, son signos de apertura democrática y pluralismo o una herramienta de legitimación totalitaria? ¿Cómo distingue un liberal las expresiones tolerables y condenables sin traicionarse? ¿Es consistente la criminalización de la expresión nazi, por ejemplo, y la convicción de la libertad de expresión? El rechazo de un criterio último para el ejercicio del poder, en nombre de la apertura democrática y la expresión de la multitud, ¿no termina requiriendo de la representación de un enemigo amenazante, para imponer el miedo como experiencia fundamental?

Para Žižek, Hannah Arendt tenía razón al mostrar que figuras como Eichmann no aspiran a representar una expresión pública válida, ni siquiera como representantes del mal radical:²⁶ “la distancia entre su experiencia íntima y el horror de sus actos era inmensa”²⁷. Su expresión es falsa porque, según Arendt, no son coherentes consigo mismos; su pensamiento y acción no coinciden y no pueden sostenerse²⁸. Con Žižek, sin embargo, esta intuición debe generalizarse: “La experiencia que tenemos de nuestras vidas desde nuestro interior, la historia que nos narramos acerca de nosotros mismos para poder dar cuenta de lo que hacemos, es fundamentalmente una mentira. La verdad está fuera, en lo que hacemos”²⁹. En términos políticos, no solo ciertas expresiones de sí son falsas, sino el principio mismo de basar la lucha en la expresión de la verdad de cada uno.

²⁴ Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber* (Madrid: Editorial Cátedra, 1987).

²⁵ Žižek, *Sobre la violencia*, 62.

²⁶ Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén* (Barcelona: Ediciones De Bolsillo, 2006).

²⁷ Žižek, *Sobre la violencia*, 64.

²⁸ Hannah Arendt, “El pensar y las reflexiones morales”, en *Responsabilidad y juicio* (Barcelona: Editorial Paidós, 2007).

²⁹ Žižek, *Sobre la violencia*, 64.

¿Desde dónde pensar la verdad del sujeto que se manifiesta, si no es desde la expresión de su pensamiento individual? La propuesta de Žižek es partir de una fundamentación similar a la kantiana, pero considerando las aportaciones de Jacques Lacan³⁰. Con ello, el fundamento de manifestación pública del sujeto sería el deseo, entendido como estructura trascendental sobre la que se sostiene el orden simbólico. Y la pregunta sería: ¿cuál es la verdad de su deseo y cómo permite comprender la naturaleza del acto ético-político?

Para Žižek, la ética kantiana, como convicción válida independientemente de las circunstancias, implica un proceso de *fetichización*; de valoración de una representación más allá de su utilidad y referencia objetiva³¹. ¿Qué verdad hay en la estructura de un deseo que fetichiza una representación?

Žižek lo ilustra con el *entusiasmo* de Kant ante la Revolución francesa³². Kant sugiere que lo real del evento no estaba en los hechos violentos de la revuelta e imposición del poder, sino en los espectadores (como él mismo) y sus esperanzas de que lo acontecido representara un progreso moral, con lo cual: “La realidad de lo ocurrido en París pertenece a la dimensión temporal de la historia empírica; la imagen sublime que generó aquel entusiasmo pertenece a la eternidad”³³.

Si la verdad del acontecimiento no radica en los hechos sino en la representación sublimada y fetichizada de una de idea, ¿quiere decir, no solo que su fundamentación es metafísica, sino que el carácter ético de las expresiones políticas son resultado de una denegación fetichista, que Žižek califica como suspensión de la eficacia simbólica?³⁴

Žižek muestra que, entre más universal es la representación, más realidad empírica excluye y mayor es la violencia de su imposición, pero con intenciones opuestas a las de Deleuze y Foucault. Lejos de rechazar la violencia de la universalidad sobre la multiplicidad, la afirma como objetivo de lucha, sin dejar de destacar que al imponerse, inaugura un antagonismo con lo que Lacan denominó *el prójimo*, siendo éste la dimensión de lo que resiste a lo universal³⁵.

De esta instauración se siguen diversas consecuencias: la violencia humana no es externa al lenguaje; se configura en él en virtud de su capacidad de simbolización de acontecimientos, los cuales pueden adquirir un valor excesivo y convertirse en referencias fundamentales. La constitución del orden simbólico a partir de la imposición del *discurso del amo* y la fijación de sus significantes implica que cualquier espacio público “está basado en última instancia en una imposición violenta por parte del significante-amo, que es *sensu stricto* ‘irracional’: no puede basarse ulteriormente

³⁰ Jacques Lacan, *Seminario 7. La ética del psicoanálisis* (Buenos Aires: Editorial Paidós, 1988).

³¹ Žižek, *Sobre la violencia*, 68-9.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibid.*, 70.

³⁴ *Ibidem*. Al respecto, ver Octave Mannoni, “Je sais bien, mais quand même...”, en *Clés pour l’imaginaire: ou L’Autre scène* (Paris: Seuil, 1969).

³⁵ Žižek, *Sobre la violencia*, 73-4.

en ‘razones’³⁶. Finalmente, esta violencia es un “exceso que perturba el curso normal de las cosas deseando siempre más y más”³⁷. El principio trascendental del espacio es la representación impuesta violentamente sobre la realidad, la cual constituye el deseo del sujeto como una constante exigencia excesiva.

Dado lo anterior, desde un punto de vista lacaniano, el imperativo moral es pensado no como de la razón, sino del deseo puro. Y el problema es cómo formularlo. Tratar de moderar su exceso constitutivo sería una opción política conservadora que imposibilitaría reconocer su potencial revolucionario. Žižek opta por explorar su violencia y llevarla hasta el final. Por ejemplo: “cuando los trabajadores protestan contra su explotación, no se manifiestan contra una simple realidad, sino contra una experiencia de su situación real que ha cobrado sentido a través del lenguaje”³⁸. Por ello, al rebelarse buscan empujar su deseo más allá de los límites del orden de representación impuesto, en un esfuerzo de transformarlos, lo cual se experimenta como violencia que amenaza con disolver el vínculo socio-simbólico, pero también como una que trata de refundarlo.

Así, el imperativo conservador sería una especie de *teme a tu prójimo como a ti mismo*, frente al progresista de *ama a tu prójimo*, que declara como deber asumir la resistencia de la constitución del deseo y llevarla hasta su verdad, que coincide con la superación de los límites del orden imperante y su consumación en la fundación de uno nuevo, más deseable o justo.

En nombre de quién

En concreto, ¿qué tipo de violencia está dispuesto a suscribir Žižek como parte de la lucha para modificar las condiciones del orden?³⁹ Respecto a la violencia vandálica contra el espacio público o los bienes e integridad de los enemigos, considera que es expresión de frustración poco eficaz. En términos psicoanalíticos, es *passage à l'acte*: escapes abruptos del vínculo social que no afectan su estructura en lo fundamental y terminan por dañar a quienes lo realizan. Son expresiones impotentes.

Una forma de violencia más eficaz sería reducir la actividad al grado de “no hacer nada”⁴⁰, tomando como modelo la figura de *Bartleby*⁴¹. No tomar parte en

³⁶ *Ibid.*, 80.

³⁷ *Ibid.*, 81.

³⁸ *Ibid.*, 85-6.

³⁹ La defensa de la violencia emancipadora de Žižek provocó algunas polémicas. Ver John Gray, “The Violent Visions of Slavoj Žižek”, *The New York Reviews of Books* 59, no. 12 (2012); Simon Critchley, “Violent Thoughts About Slavoj Žižek,” *Naked Punch* 11 (2009): 3-6.

⁴⁰ Žižek, *Sobre la violencia*, 252.

⁴¹ La obra de Herman Melville ha dado para diversas reflexiones relacionadas. Consúltese: Giorgio Agamben, “Bartleby o de la contingencia”, en *Preferiría no hacerlo* (Valencia: Ediciones Pre-Textos, 2000); Gilles Deleuze, “Bartleby, o la fórmula”, en *Preferiría no hacerlo*; Byung-Chul Han, “El caso Bartleby”, en *La sociedad del cansancio* (Barcelona: Editorial Herder, 2012).

actividades que reproducen el sistema podría ser un gesto más eficaz que otras formas de violencia que podrían degenerar en pérdida de control o imposición totalitaria⁴². Ese gesto, empero, solo da cuenta de la resistencia –como ya proponían Foucault y Deleuze–, pero no del nuevo orden, por lo que debemos explorar otras propuestas que abordan directamente el problema de la fundación sociopolítica⁴³.

Para ello, repasaremos la crítica de Arendt a las revoluciones como intentos frecuentemente fallidos de iniciar un nuevo orden político –en tanto expresión concreta de una voluntad en común–, así como su relación con la violencia, cuya irrupción podría llevar a traicionarlos.

Arendt distingue los fenómenos del poder, la autoridad, la fuerza y la violencia. Todos pueden darse a la vez, pero no significan lo mismo; en su manifestación, uno puede oponerse al resto, al punto de eliminarlos. La autoridad depende del reconocimiento indiscutido de una instancia representativa, lo cual posibilita obediencia basada en respeto y no en coerción, y es la principal referencia del poder. Este depende del reconocimiento de la autoridad y se ejerce en la forma de la opinión unificada de una indiscutida mayoría capaz de superar los medios para ejercer violencia de una minoría⁴⁴.

El poder consiste en la unión de los muchos contra los pocos. La violencia, en contra, puede definirse como la imposición de uno contra el resto. Con ello, mientras el poder requiere el reconocimiento del sentido de la acción a través de su representación en una autoridad, generando una especie de *sentido común* capaz de regular la vida pública⁴⁵; la violencia es puramente instrumental: renuncia a la fuerza del lenguaje para someter por la técnica.

Mientras el poder puede considerarse un fin en sí –como condición del espacio público–, la violencia requiere justificaciones y tiende a desintegrar los vínculos comunitarios que constituyen el poder. Arendt asegura que la “violencia siempre precede a la destrucción del poder (...) El poder, en cambio, no puede salir de los fusiles”⁴⁶. La violencia solo alcanza metas a corto plazo y no establece vínculos significativos. Además, “gran parte de la glorificación actual de la violencia encuentra su causa en la frustración de la facultad de acción en el mundo moderno”⁴⁷.

⁴² Sobre la influencia del *salto de fe* kierkegaardiano en este “hacer nada” y su potencial revolucionario ver Sophie Wenerscheid, “The Passage through Negativity, or from Self-renunciation to Revolution? Kierkegaard and Žižek on the Politics of the Impassioned Individual”, *Kierkegaard and Political Theory: Religion, Aesthetics, Politics and the Intervention of the Single Individual* (Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2014).

⁴³ La dificultad de pensar el acontecimiento es consecuencia de su *indiscernibilidad*: Abraham R. Álvarez, “El acto fantasmal: Repercusiones políticas del concepto de acontecimiento en la obra de Slavoj Žižek”, *Contrastes* 18, no. 1 (2013): 159-78.

⁴⁴ Hannah Arendt, *Sobre la violencia* (Ciudad de México: Joaquín Mortiz editores, 1970).

⁴⁵ Hannah Arendt, “¿Qué es la autoridad?”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (Barcelona: Editorial Península, 1996).

⁴⁶ Arendt, *Sobre la violencia*, 49.

⁴⁷ *Ibid.*, 74.

¿Cómo evaluar las revoluciones y su violencia en la conformación de nuevos órdenes políticos? Arendt afirma: “guerras y revoluciones, ambos fenómenos se producen al margen de la esfera política en sentido estricto”⁴⁸. Sin embargo, también considera que las revoluciones pueden ubicarse en el origen de una comunidad⁴⁹, lo cual vuelve problemática la relación del acontecimiento con la acción política: “las revoluciones constituyen los únicos acontecimientos políticos que nos ponen directa e inevitablemente en contacto con el problema del origen. Las revoluciones, cualquiera que sea el modo en que las definamos, no son simples cambios”.⁵⁰

¿Cómo podrían surgir de una revolución comunidades que renuncien a la violencia para dirimir sus asuntos? Arendt establece que en el acontecimiento se manifiesta “incuestionablemente (...) la entrada en escena de la libertad”, la cual “debe coincidir con la experiencia de un nuevo comienzo”⁵¹. Esta libertad consiste “en la participación en los asuntos públicos o en la admisión en la esfera pública”⁵², que define la ciudadanía. Las revoluciones modernas trajeron “esta experiencia de sentirse libre”; de actuar con el resto de los ciudadanos en la constitución de una comunidad, lo cual “fue, al mismo tiempo, la experiencia de la capacidad del hombre para comenzar algo nuevo”⁵³.

Una revolución se define por “este ‘pathos’ de la novedad”⁵⁴, asociado a la idea de libertad, y no por el cambio y la violencia: “solo cuando el cambio se produce en el sentido de un nuevo origen, cuando la violencia es utilizada para constituir una forma completamente diferente de gobierno, para dar lugar a la formación de un cuerpo político nuevo, cuando la liberación de la opresión conduce, al menos, a la constitución de la libertad, solo entonces podemos hablar de revolución”⁵⁵.

La cuestión se resume en cómo superar la violencia involucrada en el acontecimiento para instaurar un orden en que impere una representación, reconocida por el colectivo, del ejercicio de su libertad.

Para mostrar tal posibilidad, Arendt confronta los destinos de la Revolución americana y la francesa, concluyendo el éxito de la primera en la conformación de un *novus ordo saeculorum*, y el fracaso de la segunda, en la representación de la violencia como necesidad histórica: “como si una fuerza mayor que el hombre

⁴⁸ Hannah Arendt, *Sobre la revolución* (Madrid: Ediciones Revista de Occidente, 1967), 23.

⁴⁹ El origen de una comunidad es un tema constante en la obra de Arendt y su vínculo con las revoluciones juega un rol importante en su fenomenología. Ver Michael Marder, “Nativity, Event, Revolution: The Political Phenomenology of Hannah Arendt”, *Journal of British Society of Phenomenology* 3 (2013): 302-20; Simon Swift, “Hannah Arendt, Violence and Vitality”, *European Journal of Social Theory* 3 (2013): 357-76.

⁵⁰ Arendt, *Sobre la revolución*, 27.

⁵¹ *Ibid.*, 35.

⁵² *Ibid.*, 39.

⁵³ *Ibid.*, 41.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibid.*, 42.

hubiese intervenido cuando éste comenzó a afirmar su grandeza y a reivindicar su honor”⁵⁶.

Mientras en la Revolución americana los hombres, en calidad de ciudadanos, decidieron instituir cómo vivir, experimentado “el sentimiento de que son dueños de su destino, al menos por lo que se refiere al gobierno político”;⁵⁷ durante la francesa, el sentimiento “era que ninguno de sus actores podía controlar el curso de los acontecimientos”⁵⁸, porque se impuso como motivo la satisfacción de necesidades o lo que Arendt denomina la *cuestión social*⁵⁹: “Bajo el imperio de esta necesidad, la multitud se lanzó en apoyo de la Revolución francesa, la inspiró, la llevó adelante y, llegado el día, firmó su sentencia de muerte, debido a que se trataba de la multitud de pobres”⁶⁰.

Así entendida, el éxito de una revolución radica en el carácter de quien la emprende. Mientras en Estados Unidos la impulsaron *hombres libres*, independientemente de sus necesidades, en Francia fue movida por las carencias de los *sans-culottes*. En esta “abdicación de la libertad ante el imperio de la necesidad”, Arendt identifica la irrupción de la violencia en el acontecimiento: “Fue la necesidad, las necesidades perentorias del pueblo, la que desencadenó el terror y la que llevó a su tumba la Revolución”⁶¹.

Mientras Robespierre, Marx o Lenin plantearon sus ideas en términos de antagonismos sociales⁶², lo cual, para Arendt, desvirtuó el carácter de la revolución por hacerla depender de “la pasión de la compasión”,⁶³ en Estados Unidos el “problema que planteaban no era social, sino político, y se refería a la forma de gobierno, no a la ordenación de la sociedad”. Por ello, supone, incluso en una revolución, las necesidades sociales deben ser excluidas de manera automática de “una participación activa en el gobierno”⁶⁴ y la política debe responder a “la pasión

⁵⁶ *Ibid.*, 57.

⁵⁷ *Ibid.*, 59.

⁵⁸ *Ibid.*, 58. Tal interpretación resulta polémica. Ver Lisa Jane Disch, “How Could Arendt Glorify the American Revolution and Revile the French? Placing *On Revolution* in the Historiography of French and American Revolutions”, *European Journal of Political Theory* 3 (2011): 350-70; Jeremy Arnold, “Arendt’s Jeremiad: Reading *On Revolution* in a Time of Decline”, *Review of Politics* 3 (2014): 361-87.

⁵⁹ Sobre la *cuestión social*, ver Ferenc Feher, “Freedom and the ‘Social Question’ (Hannah Arendt’s Theory of the French Revolution)”, *Philosophy & Social Criticism* 1 (1987): 1-30. Sobre el sentimiento de libertad, ver Linda Zerilli, “‘We Feel our Freedom’: Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt”, *Political Theory* 2 (2005): 158-88.

⁶⁰ Arendt, *Sobre la revolución*, 68.

⁶¹ *Ibid.*, 69.

⁶² Sobre la posición de Arendt al respecto: *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental* (Madrid: Editorial Encuentro, 2007). Sobre las consecuencias de su rechazo a la dialéctica marxista, ver Waseem Yaqoob, “Reconciliation and Violence: Hannah Arendt on Historical Understanding”, *Modern Intellectual History* 2 (2014): 385-416.

⁶³ Arendt, *Sobre la revolución*, 79.

⁶⁴ *Ibid.*, 77.

por la distinción⁶⁵, es decir, el reconocimiento de la opinión de cada uno en la toma de decisiones políticas.

El argumento de Arendt para considerar que las cuestiones sociales –basadas en compasión, piedad o solidaridad– deben quedar fuera del ámbito político, es que no se plantean el problema de la durabilidad de las instituciones, de su representatividad y de los mecanismos concretos para implementarlas. Lo que el entramado de instituciones ofrece a los individuos, como forma de representación, es “la máscara protectora de una personalidad legal⁶⁶, en función de un marco de leyes positivas que les permite identificarse como *persona*, en el sentido romano del término:

La distinción romana entre individuo y ciudadano consistía en que este último era una persona, tenía personalidad legal, como si dijéramos; era como si el Derecho le hubiera asignado el papel que se esperaba desempeñase en la escena pública con la estipulación, no obstante, de que su propia voz sería capaz de hacerse oír. Lo importante era que ‘no es el Ego natural el que entra en un tribunal de justicia. Es una persona, titular de derechos y deberes, creada por el Derecho, la que se presenta ante la ley⁶⁷.

La conclusión de Arendt es que el objetivo de una revolución debe ser la fundación de un lugar para la participación de los individuos en asuntos públicos; la *Res pública*, es decir, “la fundación de un cuerpo político que garantice la existencia de un espacio donde pueda manifestarse la libertad⁶⁸, a través de la ley y el afianzamiento de la representación de una autoridad cuyo reconocimiento permita vincular a los ciudadanos e iniciar una tradición de la que deben responsabilizarse. La tradición política es aquí entendida, en un espíritu romano, como la aumentación (*augere*) de los vínculos que se establecieron en la fundación de la comunidad, a través de alianzas legalmente constituidas. Un revolucionario debería ser impulsado por una pasión por la libertad pública, que se realiza en el goce de participar en consejos, corporaciones y cuerpos políticos donde los ciudadanos se reúnen a deliberar, con el “deseo de ser visto, oído, juzgado, aprobado y respetado por las personas que lo rodean y constituyen sus relaciones⁶⁹.”

La virtud de la empresa estadounidense, entonces, estuvo en “erigir un sistema de poderes que se contrarrestaran y equilibraran en forma que ni el poder de la unión ni el de sus partes, los Estados debidamente constituidos, se redujeran ni se

⁶⁵ *Ibid.*, 78.

⁶⁶ *Ibid.*, 118.

⁶⁷ *Ibid.*, 116.

⁶⁸ *Ibid.*, 135.

⁶⁹ *Ibid.*, 129.

destruyeran entre sí”,⁷⁰ lo cual previno el uso de violencia como en Francia, donde se restauró el absolutismo y no se reconoció un representante de la voluntad de la nación⁷¹.

Arendt supone que ello fue posible en Estados Unidos porque no se cuestionó la autoridad tradicional ni sus modos de organización social: “conservar el poder de estas corporaciones [los municipios coloniales] era tanto como conservar intacta la fuente de su propia autoridad”⁷². En cambio, el error francés consistió en sustituir las fuentes de autoridad antigua –la religión y la monarquía– “por una soberanía absoluta que, a falta de una fuente trascendente y transmundana, solo podía degenerar en la tiranía y el despotismo”⁷³. Así, vincula el fracaso revolucionario y su violencia a la fuente del derecho que confiere legalidad a las leyes y legitimidad a los poderes.

Esto implica que una revolución no debería romper con las fuentes tradicionales de autoridad ni sus formas de organización social, sino actualizarlas al “resucitar el poder de pactar y elaborar constituciones”⁷⁴ contenido en ellas, con el objetivo de “acumula[r] la fuerza separada de los participantes y (...) [vincularlos] en una nueva estructura de poder en virtud de ‘promesas libres y sinceras’”⁷⁵. Tal actualización no es meramente teórica o cultural, pues en una revolución “nos enfrentamos no a una teoría o a una tradición, sino a un acontecimiento, un acontecimiento de enorme magnitud y de la mayor importancia para el futuro”⁷⁶. Se trata de un evento en el que los individuos establecen vínculos de confianza a través de un pacto que representa su decisión de conformar un nuevo orden, al interior del cual se desarrollará su acción en común.

Como sucedía con la ley romana, el orden ha de basarse en “tratados y convenios, mediante los cuales se constituía una nueva alianza, una nueva unidad, la unidad de dos entidades completamente diferentes que la guerra había puesto en contacto y que ahora se unían”⁷⁷. La culminación de la guerra para los romanos equivale al éxito de la revolución para Arendt, porque concluyen satisfactoriamente “cuando los antiguos enemigos se convertían en ‘amigos’ y aliados (socii)”⁷⁸. El objetivo es “propagar el sistema romano de alianzas” o, en referencia a Montesquieu, establecer un *rappport*, “relaciones que existen y preservan diferentes esferas del ser”⁷⁹.

⁷⁰ *Ibid.*, 162.

⁷¹ *Ibid.*, 165-6.

⁷² *Ibid.*, 176.

⁷³ *Ibid.*, 170.

⁷⁴ *Ibid.*, 178.

⁷⁵ *Ibid.*, 180.

⁷⁶ *Ibid.*, 183.

⁷⁷ *Ibid.*, 200.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibid.*, 201. Sobre la interpretación de la autoridad romana, ver Hannah Arendt, “¿Qué es la autoridad?”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (Barcelona: Editorial Península, 1996). Sobre su interpretación de Montesquieu, ver Hannah Arendt, “La

La autoridad, como vínculo simbólico de formas de organización social, es la base del acontecimiento fundacional sobre el que se ha de constituir la libertad pública a través de leyes. Por ello, el enfoque de Arendt enfatiza su conservación sobre su transformación.

En este sentido, el gobierno representativo es como “el gran purificador del interés y de la opinión, el guardián ‘contra la confusión propia de la multitud’”⁸⁰, que ofrece el espacio para que los miembros de la comunidad participen en la discusión pública, con base en su autoridad vinculante. Lo que está en juego en el sistema representativo es “la propia dignidad de la esfera política”⁸¹, que en una revolución se pone en entredicho. Y la consecuencia de su implementación es que “lo más que puede esperar el ciudadano es ‘ser representado’”⁸², por lo que, si degenera, puede clausurar su participación e inhibir su actividad.

La postura de Arendt puede denominarse *revolución conservadora*: el inicio de un nuevo orden, con base en un entramado de instituciones representativas, en la conservación de las formas de autoridad que rigen la dinámica social, bajo la legitimación del pacto o alianza de los sectores que la componen. Por ello, no es sorprendente que varios pensadores progresistas la critiquen.

Para Cornelius Castoriadis, “la grandeza y la originalidad de la Revolución francesa se hallan (...) justamente en aquello que se le reprocha tan a menudo: que tiende a cuestionar, en derecho, la totalidad de la institución existente de la sociedad. La Revolución francesa no puede crear políticamente si no destruye socialmente”⁸³. Además, señala que “Hannah Arendt comete una equivocación enorme cuando reprocha a los revolucionarios franceses el ocuparse de la cuestión social, presentando a ésta como una vuelta a cuestiones filantrópicas y a la piedad por los pobres”⁸⁴.

Las razones por las que Castoriadis se opone a Arendt son: “En primer lugar (...) la cuestión social es una cuestión política”, porque el poder económico es también un poder político y ciertas formas de gobierno son incompatibles con ciertas formaciones sociales; la democracia, por ejemplo, es insostenible en condiciones de extrema riqueza y pobreza. “A continuación, en Francia el Antiguo Régimen no es una estructura simplemente política; es una estructura social total (...) Es todo el edificio social lo que hay que reconstruir, sin lo cual es *materialmente imposible* una transformación política. La Revolución francesa *no puede* –como ella quería– superponer simplemente una organización política democrática a un régimen social que permanezca intacto”. Finalmente, el ejemplo de la Revolución estadounidense

revisión de la tradición de Montesquieu”, en *La promesa de la política* (Barcelona: Editorial Paidós, 2008).

⁸⁰ Arendt, *Sobre la revolución*, 239.

⁸¹ *Ibid.*, 249.

⁸² *Ibid.*, 281.

⁸³ Cornelius Castoriadis, “¿La idea de la revolución tiene sentido todavía?”, *Estudios* 24 (1991): 9.

⁸⁴ *Ibidem*.

es engañoso porque, al acontecer en un orden social de pequeños productores y no en la desigualdad estructural del Antiguo Régimen, es una excepción⁸⁵.

Lo que se cuestiona es la separación arendtiana de lo social y lo político, que aboga por un cambio en las instituciones del Estado manteniendo las estructuras sociales, pues afirma que la igualdad lograda en lo político puede y debe convivir con la desigualdad ocasionada en lo social en cuestiones de género, raza y clase, por ejemplo.

¿No son estas motivaciones sociales las que mueven a las multitudes? ¿Basta con que los sectores sean representados institucionalmente para lograr igualdad política, mientras las desigualdades sociales se conservan intactas? ¿No es este el problema del parlamentarismo y su espíritu liberal: que traiciona su pretensión de representar al no plantearse la modificación de su estructura en lo doméstico, lo religioso, lo económico, lo cultural, etc.? Además, mantener estructuras sociales, ¿no favorece la perpetuación de la violencia inherente al sistema? ¿Al prestar tanta atención a la violencia revolucionaria, no descuida Arendt la violencia cotidiana y sistémica de las relaciones sociales?

Un caso donde se aprecian los límites de Arendt es su polémica reflexión sobre los acontecimientos de Little Rock, Arkansas, en 1957, donde por mandato político se trató de combatir la segregación racial en escuelas. Según Arendt, era una medida ineficaz porque la educación sin segregación es un derecho social sin consecuencias políticas. Considera, además, que se forzó a los niños a enfrenar un problema de los padres. Finalmente, no piensa que la desegregación pueda abolir la discriminación y forzar la igualdad social⁸⁶.

Para Arendt, la representación política no aspira a modificar las condiciones que generan discriminación, sino tan solo a brindar derecho de ciudadanía, asegurando que se respete la libertad de pensamiento, expresión y asociación. Más aún, considera que la discriminación es un fenómeno esencial de la vida social y que la labor política no debe abolirla, sino “mantenerla confinada dentro de la esfera social, donde es legítima”⁸⁷. Se trata de impedir que lo social invada la esfera de representación política.

Incluso Arendt afirma que forzar a niños de color a asistir a escuelas “blancas” atenta contra los derechos de privacidad y libre asociación, comparando el asunto con la admisión a *resorts* vacacionales⁸⁸, porque el gobierno no debería interferir con los prejuicios y prácticas discriminatorias de la sociedad. En cambio, tiene la obligación de asegurar que nunca sean legalmente ordenadas prácticas que interfieran contra la dinámica discriminatoria⁸⁹. En todo caso, sugiere, si se quiere

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Hannah Arendt, “Reflections on Little Rock”, *Dissent* (1959): 49-50.

⁸⁷ *Ibid.*, 51.

⁸⁸ *Ibid.*, 52.

⁸⁹ *Ibid.*, 55.

combatir la dinámica social, solo podría hacerse desde una institución como la Iglesia, que aboga por la igualdad de los hombres en tanto hijos de Dios, apelando a la conciencia individual⁹⁰.

Para Alain Badiou, limitar lo político a los *derechos liberales*, lejos de distinguir su esencia, refleja la elección de una política en particular, la del parlamentarismo democrático. Ciertamente, Badiou comparte con Arendt la idea de que la política se juzga desde sus acontecimientos, en función de sus efectos sobre los sujetos y su mundo, y no desde un criterio teórico o ideológico⁹¹. ¿Dónde, entonces, se separan y cómo afecta la comprensión de la representación política?⁹²

Arendt critica la pretensión filosófica de fundamentar la acción política, desde Platón hasta Marx⁹³. En su lugar, recurre a la crítica kantiana para dilucidar las condiciones en que acontece la política, como intercambio de opiniones con pretensiones de verdad.⁹⁴ Badiou, por su parte, considera que esta *crítica* es una fundamentación velada de la democracia parlamentaria y, por tanto, una promoción militante de tal política: “Hablar de ‘lo’ político es aquí la máscara de la defensa filosófica de una política. Lo que no hace sino confirmar lo que creo: que toda filosofía está bajo condición de una política real”⁹⁵.

Si toda filosofía se desarrolla bajo condición de una política *real*⁹⁶, de lo que se trata no es de pensar en términos de esa filosofía, sino de cuestionar la verdad de su condición. En su análisis de la fundamentación de Arendt, y de la interpretación de Myrian Revault d’Allones⁹⁷. Badiou considera que la estrategia de estas pensadoras reduce la política “al ejercicio del ‘libre juicio’ en un espacio público donde, en

⁹⁰ *Ibidem*. Para una crítica detallada del tratamiento de la discriminación racial en Arendt, ver Kathryn T. Gines, *Hannah Arendt and the Negro Question* (Bloomington: Indiana University Press, 2014).

⁹¹ Sobre el lugar del acontecimiento en relación a nuestro tema, ver Ricardo Camargo, “Revolución, acontecimiento y teoría del acto. Arendt, Badiou y Zizek”, *Ideas y Valores* 144 (2010): 99-116.

⁹² Para un análisis de los ejes del proyecto de transformación política de Badiou, ver Kelly Agra, “How to Change the World: An Introduction to Alain Badiou’s Subtractive Ontology, Militant Subjectivity, and Ethics of Truth”, *Kritique. An Online Journal of Philosophy* 11, no. 2 (2017): 160-97.

⁹³ Hannah Arendt, “El final de la tradición”, en *La promesa de la política*.

⁹⁴ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (Barcelona: Editorial Paidós, 2003).

⁹⁵ Alain Badiou, *Metapolitics* (Londres: Verso, 2005), 16. Las traducciones son nuestras. Si la condición del pensamiento de Arendt es la democracia parlamentaria, la de Badiou es el comunismo, desde Platón hasta Mao. Al respecto, ver Alain Badiou, *L’hypothèse communiste* (Fécamp: Éditions Lignes, 2009).

⁹⁶ O, más formalmente, lo que Badiou llama “procedimientos genéricos”: la política, el arte, la ciencia y el amor. Todos implican el desarrollo subjetivo y militante de una verdad, que se manifestó como acontecimiento, el cual es el punto de anclaje de la vida del sujeto. Ver Alain Badiou, “Condiciones”, en *Manifiesto por la filosofía* (Buenos Aires: Editorial Nueva Visión, 1990).

⁹⁷ Badiou no solo confronta el texto de Arendt, sino a quien en la opinión pública promueve sus ideas, lo cual posibilitó la respuesta de Revault d’Allones: “Qui a peur de la politique? Réponse à Alain Badiou”, *Esprit* (1998): 236-42.

definitiva, no cuentan más que las opiniones”⁹⁸. Si el *juicio reflexionante* kantiano es la base de la política, ésta no puede ser ni una verdad ni una acción, lo cual es una doble negación de lo que para Badiou debe ser representado en ella: un *procedimiento de verdad*⁹⁹ que toca el ser de lo colectivo y su actividad, estructurada en función del acontecimiento, para transformar lo que existe. El juicio en que se apoya la representación política, así, debería ser *determinante*, tanto en lo referente a sus estrategias, como en la militancia. “Hannah Arendt felicita a Kant, por ejemplo, porque ‘dice cómo tomar a los otros en consideración, pero no dice cómo uno puede asociarse con ellos para actuar’. El punto de vista del espectador es sistemáticamente privilegiado”¹⁰⁰.

La crítica de Badiou apunta a la preferencia por la democracia parlamentaria, donde se reduce a los sujetos a espectadores enjuiciadores, impedidos de establecer una asociación militante que modifique su realidad social, lo cual corresponde a la actitud de Kant respecto a la Revolución francesa: “Como espectáculo público, la Revolución es admirable, mientras que sus militantes son odiosos. Entusiasmo por la Revolución, aborrecimiento por Robespierre y Saint-Just: ¿qué hay que interpretar por ‘política’ para llegar a semejante separación?”¹⁰¹

Robespierre y Saint-Just, actores involucrados en la transformación de las condiciones sociales, y no quienes enjuician a distancia, son para Badiou los auténticos sujetos políticos; y lo que los define es la verdad del acontecimiento. Esto significa que Robespierre y Saint-Just no están simplemente opinando y discutiendo con otros sujetos cuya opinión, aunque opuesta, puede ser válida. La política que Badiou defiende no puede coincidir con la idea de pluralidad del espacio público. Si uno acepta la pluralidad de opinión, niega el compromiso militante fiel a una verdad de Robespierre y Saint-Just.

Mientras el sujeto en Arendt está determinado por la noción kantiana de *sentido común* como fundamento del espacio público donde la pluralidad de opiniones se despliega en condiciones de igualdad política –pero desigualdad social–, el sujeto en Badiou “está *constituido* por el proceso político mismo. Y esta constitución es precisamente lo que lo arranca del régimen de la opinión”¹⁰². Aquí, el sujeto se erige en defensor de una verdad, desde una posición determinada por la “singularidad absoluta de un acontecimiento”¹⁰³, a partir de la que solo puede conformarse a *una* política singular y nunca una pluralidad bajo una forma en común: “Nos opondremos a toda visión consensual de la política. Un acontecimiento nunca es

⁹⁸ Badiou, *Metapolitics*, 11.

⁹⁹ Nos referimos a los *procedimientos genéricos* que tienen su origen en el reconocimiento de la verdad del acontecimiento por parte del sujeto (ver nota 88).

¹⁰⁰ Badiou, *Metapolitics*, 11-2.

¹⁰¹ *Ibid.*, 12.

¹⁰² *Ibid.*, 22.

¹⁰³ *Ibid.*, 23.

compartido, incluso si la verdad que se infiere del mismo es universal, porque su reconocimiento *como acontecimiento* solo hace uno con la decisión política¹⁰⁴.

Para Badiou, el acontecimiento, contrario a Arendt, no funda un espacio plural de discusión, donde cada uno tiene su opinión y se aspira a llegar a un consenso, sino uno de reconocimiento de *una* verdad singular, universal e incluso eterna¹⁰⁵, que no puede compartirse con quienes la nieguen o no la reconozcan, por lo que su opinión no tendría que ser tomada en cuenta por los militantes fieles a la verdad, y podrían ser representados como enemigos, con quienes, más que discutir, hay que combatir.

Ya Deleuze afirmaba que es preciso “estar dispuesto a escuchar el grito de Reich: ¡no, las masas no han sido engañadas, ellas han deseado el fascismo en un momento determinado!”¹⁰⁶. Se infiere que los nazis no simplemente tienen una opinión errónea o poco reflexionada –como sugiere Arendt en su análisis de Eichmann¹⁰⁷– que hay que desmentir en una discusión pública cuyas condiciones son apertura y pluralidad, para crear un consenso en su contra. Los nazis son conscientes de lo que desean –aun cuando no sepan por qué– y están dispuestos a llevar su deseo hasta el final.

Para Badiou, el nazismo no es la negación de la política, ni un fenómeno pre-político o post-político, sino una política más, que debe combatirse desde el reconocimiento de la verdad de los acontecimientos de cada época¹⁰⁸. Si retomamos el caso de Little Rock en términos de Badiou, no se trata de discutir los *juicios de gusto* de quienes sostienen la opinión de preferir no convivir con personas de color, escuchando sus razones para llegar a un consenso, bajo la condición de representarme su posición en mí, para comprender su *gusto* por la segregación y quizá, por qué no, compartirlo. Se trata, diría Badiou, de reconocer la verdad del acontecimiento de lucha por los derechos civiles y luchar contra la postura, esencialmente falsa –a la luz del acontecimiento–, de los segregacionistas amparados en la libertad de asociación.

Dado lo anterior, surge el problema de la forma que debe asumir el colectivo que se reconoce en la verdad. ¿Cómo representarla en una organización? En tanto que no cuenta con una idea previa a la revuelta, la organización “se da en el cruce de una Idea y un acontecimiento”, siendo ese cruce “un proceso cuyo sujeto inmediato es el militante político”¹⁰⁹. No podemos hablar de un sujeto que posee una representación previa, que debe implementar en su práctica política. Lo que precede es la multiplicidad pura –característica de la ontología matemática de

¹⁰⁴ *Ibid.*, 23.

¹⁰⁵ Al respecto, consúltese: Alain Badiou, “Gesto platónico”, en *Manifiesto por la filosofía* (Buenos Aires: Editorial Nueva Visión, 1990).

¹⁰⁶ Michel Foucault y Deleuze, “Los intelectuales”, 85.

¹⁰⁷ Arendt, *Eichmann en Jerusalén*.

¹⁰⁸ Badiou, *Metapolitics*, 19.

¹⁰⁹ Alain Badiou, *El despertar de la historia* (Buenos Aires: Editorial Nueva Visión, 2012), 70.

Badiou¹¹⁰, sobre la que se da el acontecimiento, como manifestación de la verdad, en relación a la que el pensamiento dialéctico puede concebir su idea y estructurar un enlace “a sus efectos reales en la construcción de una duración”, cuyo proceso da forma al sujeto político, quien no existe fuera de ese cruce y constituye “lo real de la organización política popular”¹¹¹.

El cruce de la verdad y la idea conforman al sujeto, como fuerza creadora de la revuelta, que para Badiou presenta ciertas cualidades y se enfrenta a problemas específicos. Las características del sujeto son: 1) *Contracción*: la totalidad de la revuelta se concentra en una minoría. 2) *Intensificación*: esta minoría consagra su vida a lo que la verdad exige de su acción. 3) *Localización*: sus logros deben materializarse en la conquista de lugares¹¹². Y su problema es: “resolver de manera creadora las contradicciones *en el seno del pueblo* sin tomar por modelo, ante la menor dificultad, el modelo terrorista de resolución de contradicciones *con el enemigo*”¹¹³.

A pesar de su crítica, Badiou coincide con Arendt en que el problema debe resolverse con la creación de una nueva organización y una ley, más allá del uso de violencia, lo cual permite que se conserve la noción de autoridad: “La organización transforma en ley política esta dictadura de lo verdadero”¹¹⁴. Transforma el *deseo* de la multitud, constituido en función del acontecimiento, en la *ley* de una organización política, como disciplina del sujeto: “un orden puesto al servicio del desorden [de la revuelta], la vigilancia continua de una excepción [...] Es una mediación entre el mundo y el cambio del mundo”¹¹⁵.

El sujeto político es la estructura simbólica mediadora entre la excepción introducida por un acontecimiento, que asume la forma de deseo de transformación, y la ley del mundo nuevo que responde fielmente a la verdad, como organización militante. Lo que importa es “mostrar que nos hemos vuelto dueños simbólicos del lugar”¹¹⁶. Que, a partir del momento de consolidación de su organización, ya nadie puede negar la vigencia de su verdad en todas las facetas de la vida.

¿Cuál es entonces la naturaleza de esta organización, como fenómeno de consolidación simbólica de una verdad? Para Badiou, los fenómenos políticos y la noción misma de verdad no tienen referencia objetiva; son pensamiento puro y solo pueden entenderse desde un punto de vista subjetivo. Por eso, lo que en ellos debe ser pensado es el pensamiento mismo y no lo que se piensa¹¹⁷. La cuestión, entonces,

¹¹⁰ La principal referencia al respecto es Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento* (Buenos Aires: Editorial Manantial, 2003).

¹¹¹ Badiou, *El despertar de la historia*, 71.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *Ibid.*, 72.

¹¹⁴ *Ibid.*, 73.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibid.*, 75.

¹¹⁷ Alain Badiou, “Philosophy and Truth”, en *Infinite Thought. Truth and the Return to Philosophy* (New York: Continuum, 2005).

es cómo concebir la organización como pensamiento; más específicamente, como subjetivación del pensamiento o pensamiento que se piensa a sí mismo.

¿Cómo pensar el pensamiento sin reducirlo a objeto? En términos matemáticos, esa sería la función de un *axioma*, el cual es principio indefinible del pensamiento y de cualquier proceso de demostración¹¹⁸. En términos políticos, su equivalente sería, en referencia a Sylvain Lazarus, *el nombre*, como palabra sin significado que abre el campo para el desarrollo del pensamiento y la acción política¹¹⁹. Es representante puro, indefinible, innombrable –un nombre no puede nombrarse– del pensamiento.

“[E]l nombre designa la voluntad de aprehender la singularidad sin hacerla desaparecer”¹²⁰, al sustraerse de la conceptualización directa, sin que ello signifique que no nombre algo real. Su referencia es el acontecimiento y su verdad, que no puede definirse, a causa de su novedad y rompimiento con el orden de representación; ni descrito, por lo que, al solo poder nombrarse, adquiere un carácter prescriptivo: impone una nueva disciplina, la de aquello que *puede ser* –sin que lo *posible* sea una categoría de tiempo que refiera a *lo futuro*, sino lo que *preside* lo que tiene lugar¹²¹.

Si lo que representa la verdad de una organización es su nombre y no lo que objetivamente son quienes la componen o sus opiniones, el problema filosófico consiste en cómo reconocer si el nombre es adecuado y cómo controlar las consecuencias de la subjetivación. Uno de los ejemplos de Badiou es la palabra “obrero”¹²², como nombre con que se identifica la clase revolucionaria; y podríamos mencionar otros, como “negro” en el caso de Little Rock¹²³, “criminal” o “loco”, en los estudios de Foucault, “*sans-papier*”, en el caso de trabajadores inmigrantes¹²⁴, etc. Lo que objetivamente se ha determinado que son los militantes, en el orden simbólico, es lo que subjetivamente rechazan y desean modificar, *en nombre* de algo que no existe en su mundo, como la idea de justicia que consideran verdadera. Su nombre, entonces, representa la verdad, como sostén a través del que pueden pensar y discutir su subjetivación política, sin definirla.

Cuando el nombre es apropiado por instancias ajenas a los sujetos en cuestión, como cuando el Estado pretende representarlos, se vuelve externo a ellos, deja de mantener una relación de interioridad y ya no puede ser pensado en su

¹¹⁸ Alain Badiou, “La matemática es un pensamiento”, en *Breve tratado de ontología transitoria* (Barcelona: Gedisa, 2002).

¹¹⁹ Badiou, *Metapolitics*, 29.

¹²⁰ *Ibid.*, 30.

¹²¹ *Ibid.*, 36-7.

¹²² *Ibid.*, 29.

¹²³ Žižek ha especulado sobre el significado del nombre de Malcolm X como significante de la lucha por la emancipación, que la representa en una dimensión auténticamente universal más allá de cualquier forma de identidad determinada culturalmente. Ver Slavoj Žižek, “El contragolpe anticolonial”, en *Contragolpe absoluto. Para una refundación del materialismo dialéctico* (Madrid: Ediciones Akal, 2016): 141-5.

¹²⁴ Alain Badiou, “The Nomadic Proletariat: An Interview with Alain Badiou”, *Philosophy Today* 62, no. 4 (2018): 1207-11.

singularidad¹²⁵. Por ello, Badiou prefiere definir la organización como movimiento de masas, que es “un múltiple en el filo del vacío”¹²⁶. El movimiento puede ser presentado, pero no representado¹²⁷. Su actividad no puede consolidarse en la unidad de una representación. Y el problema político es cómo mantener a lo largo del tiempo la consistencia de lo múltiple, sin vínculo trascendental.

Conclusiones

En este texto se ha mostrado la manera en que diversos pensadores conciben las luchas políticas de la multitud y su posible representación, la cual podría unificarlas para pensarlas y permitir su organización, pero también enfrentarlas a formas de violencia que podrían llevarlas a traicionarse y ceder su poder a instancias ajenas a su causa.

Foucault y Deleuze critican de manera radical la representación de la lucha y proponen que la teoría sea un elemento immanente de prácticas en redes de conexión y no una estructura que las subsuma, bajo la pretensión de que los sujetos y su expresión se mantengan en la multiplicidad de una dinámica que resista a su vinculación en una unidad trascendental, de pensamiento u organización. Žižek, por su parte, crítica tal pretensión por fomentar formas de representación que favorecen, inadvertidamente, la subjetivación de la ideología liberal y analiza los tipos de violencia que tal orden simbólico contribuye a reproducir. Lejos de plantear la superación de la representación para combatir la violencia, Žižek señala la necesidad de ejercer un tipo de violencia propiamente revolucionario que permita superar las coordenadas de representación actual y abra la posibilidad de transitar a un orden que se adapte mejor a los objetivos de la lucha.

Por su parte, Arendt y Badiou reflexionan sobre la forma en que el poder de la multitud podría fundar el nuevo orden. Arendt distingue entre cuestiones sociales y políticas, enfatizando la necesidad de que la representación, establecida como forma de autoridad, sea de naturaleza política y excluya los asuntos sociales –aun cuando las formas de autoridad sean de origen social–, siendo la irrupción de estos en política la causa de que las revoluciones se tornen violentas y frustren los objetivos de la multitud. Badiou crítica la manera en que Arendt intenta fundamentar la dinámica política en la estructura trascendental del *sentido común*, como espacio de discusión de opiniones con base en juicios *reflexionantes* de gusto. Para Badiou, la pluralidad del espacio público por la que aboga Arendt es una falsa expresión

¹²⁵ *Ibid.*, 39.

¹²⁶ *Ibid.*, 72.

¹²⁷ Sobre la subversión del régimen de representaciones operada por Badiou, ver Rok Bencin, “Rethinking Representation in Ontology and Aesthetics via Badiou and Rancière”, *Theory, Culture and Society* 36, no. 5 (2019): 95-112.

de multiplicidad, sostenida por la imposición ideológica de la forma política de la democracia parlamentaria.

Aunque Arendt reconoce la importancia del acontecimiento como origen de un nuevo orden, Badiou no acepta que el espacio abierto se institucionalice como forma de representación, lo cual no significa que los sujetos se mantengan en la multiplicidad, como pretendían Foucault y Deleuze, sino que se nombren y organicen sin que la presentación de su movimiento les sea arrebatado por la instancia representativa¹²⁸.

Mientras Arendt concibe a los sujetos como ciudadanos que expresan y discuten su opinión individual, para llegar a un consenso, bajo un criterio de comunicabilidad, Badiou los representa como militantes de una verdad que luchan por transformar el mundo en un enfrentamiento con quienes no reconocen o niegan su acontecimiento, lo cual implica que la estructura del sujeto no puede generalizarse; no se distingue de su acción política singular y su lugar social, distintos a los de otros sujetos, por lo que podemos afirmar que, más allá de la unidad del mundo, en virtud del acontecimiento y el reconocimiento de su verdad, Badiou teoriza la subjetividad en la multiplicidad, sin que ello impida representarla; no como vínculo trascendental, sino como idea verdadera y eterna –al estilo platónico¹²⁹.

Para finalizar, demos otra vuelta de tuerca. Žižek realiza una crítica de la noción de acontecimiento de Badiou por considerar que no basta para explicar cómo las verdades, que se originan en la multiplicidad pura del ser, se inscriben en la unidad de los mundos. Sus diferencias se resumen a lo siguiente: la multiplicidad pura debe suplementarse con el “Uno barrado” del sujeto lacaniano. El mundo se constituye como vínculo de lenguaje porque “cada mundo está sostenido por un Significante-Amo”. Finalmente, “la ‘negatividad’ de la ansiedad y la pulsión (de muerte) debe postularse como previa al entusiasmo afirmativo del acontecimiento, como condición de posibilidad¹³⁰”.

Según Žižek, lo “que falta en Badiou es una ontología del Acontecimiento (...) necesitamos por lo tanto una ontología del (no-)ser virtual, una ontología de la X virtual que solo se encuentra en sus efectos, o que incluso es retroactivamente generada por sus propios efectos¹³¹”. No basta con suponer que en la multiplicidad del Ser se da el acontecimiento y que es reconocido por un conjunto de sujetos, gracias a lo cual se constituyen como colectivo militante que actúa para transformar

¹²⁸ Sobre los diferentes presupuestos ontológicos de la multiplicidad en Deleuze y Badiou, ver Eduardo Alberto León, “Multiplicidad, acontecimiento y ontología en Badiou y Deleuze”, en *Eikasia. Revista de Filosofía*, 90 (2019): 53-77.

¹²⁹ Aunque el gesto platónico de Badiou fue desarrollado en *El Ser y el acontecimiento*, la principal referencia sobre el problema de la inscripción de la verdad en el mundo es *Lógica de los mundos* (Buenos Aires: Editorial Manantial, 2008).

¹³⁰ Slavoj Žižek, *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico* (Madrid: Ediciones Akal, 2012), 877.

¹³¹ *Ibidem*.

su mundo. Para Žižek, el acontecimiento es posible por las condiciones de la estructura lingüístico-trascendental del sujeto, por lo que, para explicar su verdad, se tienen que analizar sus efectos en el orden de representación de la estructura.

En su intento de superar la representación, de acuerdo con Žižek, Badiou ofrece pseudosoluciones para explicar los vínculos entre ser y mundo, a modo de la glándula pineal de Descartes¹³². Para superar el dualismo entre la presentación de lo múltiple y su representación, Žižek propone reducir toda explicación al sujeto trascendental y explicar el acontecimiento de forma negativa como *Uno* que, aunque regula el aparecer desde el marco de representación, en realidad es *no-Uno*. El acontecimiento es así un *inexistente*: no tiene existencia positiva y solo puede referirse negativamente como punto de torsión sintomática del orden simbólico¹³³ que “funciona como ‘singular universal’, un elemento singular que directamente participa en el universal (pertenece a su mundo), pero carece de un lugar determinado en él”¹³⁴. Es un significante sin significado que permite pensar en términos genéricos, sin especificar la particularidad de aquello pensado.

El ejemplo típico es el del proletariado, como significante que nombra a la clase que no tiene un lugar reconocido en el mundo, pero que no por ello viene de fuera del sistema, sino que de hecho es producto de él y, en su manifestación, hace visibles los antagonismos que constituyen la estructura del orden de representación, como su síntoma, lo cual, en principio, abre una posibilidad de transformación. Lo múltiple, pues, existe y se hace presente en virtud de la unidad trascendental del orden simbólico, que no puede subsumirlo coherentemente bajo sus principios porque se trata de su síntoma, que por definición expresa una contradicción irresoluble.

¹³² *Ibid.*, 882.

¹³³ Aunque Žižek alude a la noción de *torsión* como una posible modificación del orden de representación, puede ser que las nociones de acontecimiento, verdad y fidelidad que comparte con Badiou no sean suficientes como fundamentos revolucionarios frente a un sistema *resiliente* como el del capitalismo neoliberal, ver Nathan Eckstrand, “Does Fidelity to Revolutionary Truths Undo Itself? Systems Theory on Badiou and Žižek”, *Radical Philosophy Review* 22, no. 1 (2019): 59-84.

¹³⁴ Žižek, *Menos que nada*, 883.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la vida nuda I*. Valencia: Ediciones Pre-Textos, 2006.
- _____. “Bartleby o de la contingencia”. En *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente, seguido de tres ensayos sobre Bartleby*. Valencia: Ediciones Pre-Textos, 2000.
- Agra, Kelly. “How to Change the World: An Introduction to Alain Badiou’s Subtractive Ontology, Militant Subjectivity, and Ethics of Truth”. *Kritique. An Online Journal of Philosophy* 11, no. 2 (2017): 160-97.
- Alberto León, Eduardo. “Multiplicidad, acontecimiento y ontología en Badiou y Deleuze”. En *Eikasia. Revista de Filosofía*, 90 (2019): 53-77.
- Alvarez, Abraham R. “El acto fantasmal: Repercusiones políticas del concepto de acontecimiento en la obra de Slavoj Žižek”. *Contrastes* 18, no. 1 (2013): 159-78.
- Arendt, Hannah. “La revisión de la tradición de Montesquieu”. En *La promesa de la política*. Barcelona: Editorial Paidós, 2008.
- _____. “El final de la tradición”. En *La promesa de la política*. Barcelona: Editorial Paidós, 2008.
- _____. “El pensar y las reflexiones morales”. En *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Editorial Paidós, 2007.
- _____. *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Madrid: Editorial Encuentro, 2007.
- _____. *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Editorial De Bolsillo, 2006.
- _____. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Editorial Paidós, 2003.
- _____. “¿Qué es la autoridad?”. En *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Editorial Península, 1996.
- _____. *Sobre la violencia*. Ciudad de México: Joaquín Mortiz editor, 1970.
- _____. *Sobre la revolución*. Madrid: Ediciones Revista de Occidente, 1967.
- _____. “Reflections on Little Rock”. *Dissent* (Invierno 1959): 49-59.
- Arnold, Jeremy. “Arendt’s Jeremiad: Reading *On Revolution* in a Time of Decline”. *Review of Politics* 3 (2014): 361-87.
- Badiou, Alain. “The Nomadic Proletariat: An Interview with Alain Badiou”. *Philosophy Today* 62, no. 4 (2018): 1207-1211.
- _____. *El despertar de la historia*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2012.
- _____. *L’hypothèse communiste*. Fécamp: Éditions Lignes, 2009.
- _____. *Lógica de los mundos*. Buenos Aires: Editorial Manantial, 2008.

- _____. *Metapolitics*. Londres: Verso, 2005.
- _____. “Philosophy and Truth”. En *Infinite Thought. Truth and the Return to Philosophy*. New York: Continuum, 2005.
- _____. *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Editorial Manantial, 2003.
- _____. “La matemática es un pensamiento”. En *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2002.
- _____. “Condiciones”. En *Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión, 1990.
- _____. “Gesto platónico”. En *Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión, 1990.
- Bencin, Rok. “Rethinking Representation in Ontology and Aesthetics via Badiou and Rancière”. *Theory, Culture and Society* 36, no. 5 (2019): 95-112.
- Camargo, Ricardo. “Revolución, acontecimiento y teoría del acto. Arendt, Badiou y Žizek”. *Ideas y Valores* 144 (2010): 99-116.
- Castoriadis, Cornelius. “¿La idea de la revolución tiene sentido todavía?”. *Estudios* 24 (1991): 7-25.
- Castro Orellana, Rodrigo. “Foucault y la resistencia. Una gramática del concepto”, *Contraste. Revista Internacional de Filosofía* 22, no. 1 (2017): 45-63.
- Critchley, Simon. “Violent Thoughts About Slavoj Žižek”. *Naked Punch* 11 (2009): 3-6.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Ediciones Pre-Textos, 2004.
- _____. *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Editorial Paidós, 1985.
- Deleuze, Gilles. “Bartleby, o la fórmula”. En *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente, seguido de tres ensayos sobre Bartleby*. Valencia: Ediciones Pre-Textos, 2000.
- Disch, Lisa Jane. “How Could Arendt Glorify the American Revolution and Revile the French? Placing *On Revolution* in the Historiography of French and American Revolutions”. *European Journal of Political Theory* 3 (2011): 350-70.
- Eckstrand, Nathan. “Does Fidelity to Revolutionary Truths Undo Itself? Systems Theory on Badiou and Žižek”. *Radical Philosophy Review* 22, no. 1 (2019): 59-84.
- Falzon, Christopher. “Foucault on the Subject of Dialogue”. *Teoría. Rivista di Filosofia* 36, no. 1 (2016): 25-44.
- Feher, Ferenc. “Freedom and the ‘Social Question’ (Hannah Arendt’s Theory of the French Revolution)”. *Philosophy & Social Criticism* 1 (1987): 1-30.

- Foucault, Michel y Gilles Deleuze. “Los intelectuales y el poder”. En *Microfísica del poder*, edición y traducción de Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1979.
- Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Ciudad de México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2012.
- _____. *El coraje de la verdad*. Ciudad de México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2010.
- _____. *El gobierno de sí y los otros*. Ciudad de México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2009.
- _____. *Historia de la locura en la época clásica*. Bogotá: Editorial Fondo de Cultura Económica, 1998.
- _____. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno ediciones, 1998.
- _____. *La arqueología del saber*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno ediciones, 1979.
- _____. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno ediciones, 1976.
- Gines, Kathryn T. *Hannah Arendt and the Negro Question*. Bloomington: Indiana University Press, 2014.
- Gray, John. “The Violent Visions of Slavoj Žižek”. *The New York Reviews of Books* 59, no. 12 (2012).
- Han, Byung-Chul. “El caso Bartleby”. En *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Editorial Herder, 2012.
- Jameson, Fredric. *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1997.
- Kaluza, Jernej. “Anarchism in Deleuze”. *Deleuze and Guattari Studies* 13, no. 2 (2019): 267-92.
- Lacan, Jacques. *Seminario 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1988.
- Lamy, Jérôme. “Dire-vrai, aveu et discipline: Michel Foucault et les techniques de vérité”. *Revue Philosophique de la France et l'Étranger* 208, 2 (2018): 201-218.
- Luzar, Robert. “The Multiplicity of (Un-)Thought: Badiou, Deleuze, Event”. *Comparative & Continental Philosophy* 11, no. 3 (2019): 251-64.
- Lytard, Jean-François. *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: Editorial Cátedra, 1987.
- Mannoni, Octave. “Je sais bien, mais quand même...”. En *Clés pour l'imaginaire: ou L'Autre scène*. Paris: Seuil, 1969.

- Marder, Michael. "Nativity, Event, Revolution: The Political Phenomenology of Hannah Arendt". *Journal of British Society of Phenomenology* 3 (2013): 302-20.
- Margot, Jean-Paul. "Michel Foucault: la revolución y la cuestión del presente". *Praxis Filosófica* 41 (2015): 193-214.
- Pachilla, Pablo Nicolás. "Sentido y comunidad. La dimensión política del sentido común en Deleuze". *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 24, no. 1 (2019): 41-58.
- Rancière, Jacques. *El desacuerdo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1996.
- Revault d'Allones, Myrian. "Qui a peur de la politique? Réponse à Alain Badiou". *Esprit* 248, no. 12 (1998): 236-42.
- Swift, Simon "Hannah Arendt, Violence and Vitality". *European Journal of Social Theory* 3 (2013): 357-76.
- Wennergren, Sophie. "The Passage through Negativity, or from Self-renunciation to Revolution? Kierkegaard and Žižek on the Politics of the Impassioned Individual". En *Kierkegaard and Political Theory: Religion, Aesthetics, Politics and the Intervention of the Single Individual*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2014.
- Yaqoob, Waseem. "Reconciliation and Violence: Hannah Arendt on Historical Understanding". *Modern Intellectual History* 2 (2014): 385-416.
- Zerilli, Linda. "'We Feel our Freedom': Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt". *Political Theory* 2 (2005): 158-88.
- Žižek, Slavoj. "El contragolpe anticolonial". En *Contragolpe absoluto. Para una refundación del materialismo dialéctico*. Madrid: Ediciones Akal, 2016.
- _____. *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Madrid: Ediciones Akal, 2012.
- _____. "Robespierre, o la 'violencia divina' del terror". En *Virtud y Terror. Slavoj Žižek presenta a Robespierre*. Madrid: Ediciones Akal, 2010.
- _____. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009.
- _____. "Sobre la actualidad permanente para la política cultural revolucionaria del eslogan del presidente Mao Ze Dong 'Viva la Revolución cultural proletaria'". En *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. Valencia: Ediciones Pre-Textos, 2006.
- _____. *Repetir a Lenin. Trece tentativas sobre Lenin*. Madrid: Ediciones Akal, 2004.

Recibido: 13 de mayo de 2020

Aceptado: 20 de junio de 2020

Sobre el autor

Carlos A. Garduño Comparán. Profesor adjunto de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México (Toluca, México). Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Es también docente en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México y el Instituto Tecnológico Autónomo de México. Fue investigador posdoctoral en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, Fonds Ricoeur y Hannah Arendt Center for Politics and Humanities en Bard College. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT de México desde 2016. Es colaborador del grupo de investigación “Estudios Transdisciplinarios sobre Cultura en América Latina” de la Universidad Autónoma del Estado de México. Algunas de sus publicaciones son *Arte, Estética y Psicoanálisis: promesa de reconciliación. La falta de evidencia del arte contemporáneo y su derecho a la existencia* (Castellón de la Plana: Universidad Jaume I, 2012) y “Los imaginarios de la revolución social. Acción colectiva en representación”, *Estudios de Filosofía* 62 (2020). Correo electrónico: eidoshumanidades1@gmail.com.

Agradecimientos

El presente artículo fue realizado como parte de los trabajos de investigación del cuerpo académico “Estudios Transdisciplinarios sobre Cultura en América Latina”, de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.

Traición, crueldad y principado civil: Maquiavelo contra “los escritores” *Betrayal, cruelty, and civil principality: Machiavelli against “the writers”*

Hugo Tavera Villegas

INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE MONTERREY

Resumen

En el capítulo 8 de *El príncipe*, Maquiavelo discute acerca de una vía alternativa a la de la *virtù* y la fortuna para alcanzar el principado, la de los crímenes. El florentino sostiene que si bien cosas como la traición, la crueldad y el asesinato pueden ser medios conducentes al poder, no conducen a la gloria: “no se puede llamar virtud, el asesinar a sus ciudadanos, traicionar a los amigos, no tener palabra; estos medios harán ganar poder pero no gloria”. En este ensayo se argumenta que esta condena de la traición y del crimen es sólo aparente. El principal ejemplo de la vía criminal al principado, Agatocles, hace cosas que en otras partes del libro no sólo no son condenadas, sino que se convierten en modelos para la acción de futuros príncipes. Este trato desigual, se sugerirá, se comprende solamente cuando se ubica este capítulo dentro del contexto de la disputa de Maquiavelo contra los “escritores” antiguos, que despreciaban a la multitud. La discusión sobre el “tirano” Agatocles es aquí leída en conjunto con el capítulo sobre el “príncipe civil”, donde Maquiavelo sostiene que el fundamento del poder del príncipe es el pueblo y no los nobles.

Palabras clave: Traición; Crímenes; Agatocles; Pueblo; Príncipe civil.

Abstract

In chapter 8 of *The Prince*, Machiavelli discusses an alternative way to that of *virtù* and fortune to reach the principality, crime. The Florentine maintains that although things like betrayal, cruelty and murder can be conducive to power, they do not lead to glory: “one cannot call it virtue to kill one’s citizens, betray one’s friends, to be without faith, without mercy; these modes can enable one to acquire empire, but not glory”. This essay argues that this condemnation of betrayal and crime is only apparent. The main example of the criminal route to the principality, Agathocles, does things that in other parts of the book are not only not condemned but become models of action for future princes. This unequal treatment, it will be suggested, is understood only when this chapter is placed within the context of Machiavelli’s dispute against the ancient “writers”, who despised the multitude. The discussion on the “tyrant” Agathocles is thus read here in conjunction with the chapter on the “civil prince”, where Machiavelli maintains that the foundation of the power of the prince should be the people, not the nobles.

Keywords: Betrayal; Crime, Agathocles; People; Civil Prince.

Introducción

*No una cosa, todas las cosas que la tradición
atribuye a Judas Iscariote son falsas.*

Thomas de Quincey

*Y que nadie contradiga mi opinión con aquel
proverbio tan trillado de que “quien edifica
sobre el pueblo edifica en el barro”.*

Nicolás Maquiavelo

La palabra traición proviene del latín *traditio*, y ésta a su vez de *traditus*, del participio *tradere*, que significa “entregar” o “transmitir”. El término tradición, interesadamente, comparte el mismo origen, sólo que mientras tradición hace referencia a lo que se entrega o transmite de una generación a la siguiente, traición designa la entrega de algo o de alguien al enemigo¹. En la *Divina Comedia*, la traición es considerada el peor pecado que se pueda llegar a cometer y, por lo tanto, el que amerita la peor de las condenas, a saber, ser devorado por el demonio. Dante, por ello, ubica a los traidores en el último círculo del infierno, el cocito, que se divide en cuatro fosos, el último llamado Judeca, donde son castigados aquellos que traicionaron a sus benefactores y que recibe su nombre del que entregó a Jesús, Judas Iscariote, quien es de hecho el que sufre la mayor tortura².

Dos siglos más tarde, la traición es también condenada por otro célebre escritor florentino, Nicolás Maquiavelo, en el capítulo ocho de *El príncipe*³. Precisamente en el libro que es condenado en razón de que en él los peores pecados son consentidos, incluso considerados virtudes, cuando éstos conducen a asegurar la posición del príncipe, la traición es señalada como conducente al poder, pero no a la gloria: “no se puede llamar virtud, el asesinar a sus ciudadanos, traicionar a los amigos, no tener palabra, ni piedad, ni religión; estos medios harán ganar poder pero no gloria” (*P*, 8). Maquiavelo hace aquí referencia a Agatocles, particularmente al modo en que éste, partiendo desde una condición “privada” llegó a convertirse en rey de Siracusa. Es importante señalar que este capítulo es precedido por el extenso tratamiento que ofrece el florentino sobre Cesare Borgia y por el muy importante capítulo sobre los principados nuevos que se adquieren mediante las armas propias.

¹ *Online Etymology Dictionary*, consultado el 12 de mayo de 2020, disponible en <https://www.etymonline.com/search?q=tradition>.

² Al tiempo que es devorado por Satanás, las garras de éste le hacen trizas la espalda. Véase Dante Alighieri, *Divina Comedia* (Madrid: Editorial Cátedra, 2014), 190.

³ Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, Helena Puigdomenech trad. (Madrid, Editorial Tecnos, 2001). Las referencias a *El príncipe* se harán dentro del texto como *P*, seguido del número del capítulo.

Mientras estos capítulos describen las dos vías principales por las que se puede alcanzar un principado nuevo, la *fortuna* y la *virtù*, respectivamente, en el capítulo ocho de *El príncipe* Maquiavelo describe un tercer camino, el de los crímenes⁴. *De his qui per scelera ad principatum pervenere* (“De los que por medio de delitos llegaron al principado”) es, de hecho, el título que escoge el florentino para este capítulo.

En este ensayo argumento que la condena de la traición en *El príncipe* es sólo aparente. No sólo Maquiavelo es estratégicamente ambiguo en su discusión acerca del siciliano Agatocles, del que destaca no sólo su audacia y “grandeza de ánimo”, sino también su “virtud” para vencer los peligros⁵. En su exposición sobre las otras dos vías para adquirir el principado, la *virtù* y la *fortuna*, las fronteras entre ambas no se encuentran tan claramente delimitadas como parece sugerir su tratamiento en capítulos separados⁶. Más todavía, en sus consideraciones sobre las acciones de los “hombres excelentes”, fundadores virtuosos de nuevos estados, se incluye también el recuento de traiciones y asesinatos. Rómulo, por ejemplo, asesinó a su hermano Remo y, más tarde, consintió el asesinato de Tito Tacio, con quien compartía el trono de Roma⁷. El propio Moisés, cuya gracia y extraordinaria virtud “lo hacía digno de hablar con Dios” (P, 6), para asegurar sus ordenamientos asesinó a “infinitos hombres” que se oponían a su autoridad⁸. Similarmente, el capítulo siguiente, dedicado casi por entero al ascenso y caída de Cesare Borgia, de quien Maquiavelo

⁴ “Pero, como de simple particular se puede llegar aún a príncipe por medio de otros procedimientos no atribuibles del todo a la fortuna o a la virtud, no me parece bien dejarlos en el olvido (...). Estos son: cuando se llega al principado por medios criminales y nefandos, o cuando un ciudadano privado llega a príncipe de su patria con el favor de sus demás conciudadanos” (P, 8, las cursivas son mías).

⁵ De hecho, la referencia a la “virtud” y “grandeza de ánimo” de Agatocles sigue de inmediato al pasaje citado sobre la negación de la gloria para quienes llegan al principado mediante la traición: “estos medios [criminales] harán ganar poder pero no gloria. Porque, si se considera la virtud de Agatocles al arrostrar y vencer los peligros, y su grandeza de ánimo a la hora de soportar y superar las adversidades, no se ve por qué se le deba juzgar inferior a cualquier otro excelentísimo capitán” (P, 8).

⁶ En el capítulo 6, dedicado a los que llegaron a príncipes por su propia virtud, Maquiavelo escribe que sin la ocasión que la fortuna les brindó “la virtud de su ánimo se habría extinguido” (P, 6). En el capítulo siguiente, centrado en la carrera política y militar de Cesare Borgia, que llegó a ser príncipe no por su virtud sino por las armas de otros y de la fortuna, Maquiavelo no deja de elogiar la prudencia y extraordinaria *virtù* del Duque, quien de no haber caído gravemente enfermo “habría superado cualquier dificultad” (P, 7).

⁷ Ver *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Ana Martínez trad. (Madrid: Editorial Alianza, 2015), I, 9. En adelante las referencias a este libro se harán dentro del texto como *D*, seguido del número del libro y capítulo.

⁸ “Y quien lea inteligentemente la Biblia se dará cuenta de que Moisés se vio obligado, si quería que sus ordenamientos salieran adelante, a matar a infinitos hombres” (*D*, III, 30). Acerca de este pasaje de los *Discursos*, véase John Geerken, “Machiavelli’s Moses and Renaissance Politics”, *Journal of the History of Ideas* 60 (1999): 579-595; Miguel Granada, “Maquiavelo y Moisés”, *ResPublica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 20 (2017): 141-156; y Hugo Tavera, “Los nuevos órdenes de Moisés y los ‘grandes’: Maquiavelo sobre el combate de la envidia”, *ResPublica, Revista de Historia de las Ideas Políticas* 23 (2020): 11-20.

escribe que hizo “todo lo que debía hacer un hombre prudente y virtuoso para poner sus raíces en aquellos estados que las armas y la fortuna de otros le habían proporcionado” (*P*, 7), incluye el recuento de diversos asesinatos y traiciones cometidos por el Duque⁹. Todos los príncipes, al parecer, necesitan poseer *virtù*, ser ayudados por la fortuna y, también, hacer uso de medios crueles y criminales. Esta disolución de las clasificaciones, sugeriré, está encauzada al establecimiento de un nuevo “fundamento” para el poder del príncipe, el apoyo del pueblo.

Maquiavelo contra “los escritores”

La ambigüedad y ausencia de distinciones claras entre medios virtuosos y criminales de alcanzar el poder ha sido subrayada de modo insistente por los intérpretes. En *Thoughts on Machiavelli*, Leo Strauss sostiene críticamente que Maquiavelo difumina la diferencia entre el príncipe y el tirano¹⁰. Basada en la distinción entre el bien común y el bien privado o particular, la distinción entre el monarca legítimo y el tirano es uno de los elementos centrales del pensamiento político clásico, tradición de la que el florentino se aleja de manera explícita cuando sostiene que queriendo “escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente buscar la verdadera realidad de las cosas que la simple imaginación de las mismas” (*P*, 15)¹¹.

Este esfuerzo explícito por alejarse de los escritores previos es sobre todo evidente en su tratamiento de las virtudes principescas¹². Utilizando la forma retórica conocida como “espejo de príncipes” (*speculum principum*), de larga tradición dentro del mundo grecorromano, Maquiavelo transmite a sus lectores enseñanzas por completo contrarias a las asociadas con esta literatura. Dedicados a crear modelos dignos de imitación para futuros príncipes, los “espejos” eran manuales de instrucciones que tenían una función moralizadora. En *Educación del príncipe cristiano*, por ejemplo, publicado en 1516, esto es, sólo tres años después de la composición de *El príncipe*, Erasmo todavía escribía que el príncipe debía “ser superior a todos los otros en sus dotes regias: sabiduría, justicia, moderación de ánimo, previsión, celo del bienestar público”¹³. Más aún, la principal tarea del príncipe consistía, según

⁹ Maquiavelo ya se había referido a estos hechos en un documento anterior, producto de su actividad diplomática, cuyo folio lleva el título de: “La traición del duque Valentino a Vitellozzo Vitelli, Oliverotto de Fermo y otros, 1502”. Este documento está incluido en la edición en español de Nicolás Maquiavelo, *Escritos de Gobierno*, María Teresa Navarro trad. (Madrid: Editorial Tecnos, 2013), 120-130.

¹⁰ L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), 44.

¹¹ El pasaje continúa de este modo: “Y muchos se han imaginado repúblicas y principados que nunca se han visto ni se ha sabido que existieran realmente; porque hay tanta diferencia de cómo se vive a cómo se debe vivir, que quien deja lo que se hace por lo que se debería hacer, aprende más bien su ruina que su salvación” (*P*, 15).

¹² Ver capítulos 16 al 19 de Maquiavelo, *El príncipe*.

¹³ Erasmo, *Educación del Príncipe Cristiano* (Madrid: Editorial Tecnos, 1996), 12.

Erasmus, en “esforzarse en evitar ser malo”¹⁴. Maquiavelo, por el contrario, no sólo sostiene que el ejercicio de las virtudes clásicas puede resultar perjudicial para el príncipe¹⁵. También afirma de modo explícito que éste debe “aprender a no ser bueno” (P, 15). Dado que las cosas de las que se culpa a los príncipes generalmente se requieren para gobernar, al príncipe no debiera preocuparle “caer en la infamia de aquellos vicios sin los cuales difícilmente podría salvar el estado” (P, 15).

Sostengo que este distanciamiento de los “escritores” pertenecientes a la tradición debe interpretarse en paralelo con sus no menos polémicas reflexiones a propósito de los “tumultos”. “Contradiendo la opinión de muchos”, escribe en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, “creo que los que condenan los tumultos entre los nobles y la plebe atacan lo que fue la causa principal de la libertad en Roma, se fijan más en los ruidos y gritos que nacían de esos tumultos que en los buenos efectos que produjeron” (D, I, 4)¹⁶. A lo que añade de inmediato que “en toda república hay dos espíritus contrapuestos [*umori diversi*]: el de los grandes y el del pueblo, y todas las leyes que se hacen en pro de la libertad nacen de la desunión entre ambos” (D, I, 4)¹⁷. Afirmación desconcertante e increíble para unos espíritus que identificaban la unión con la estabilidad y la virtud y el conflicto con la decadencia y la corrupción.

Maquiavelo, sin embargo, no se detiene aquí. En el capítulo siguiente se pregunta en manos de cuál de los dos grupos sociales, los grandes o el pueblo, debiese ponerse la *guardia della libertà*¹⁸. Comienza señalando que en Esparta y Venecia esa vigilancia fue puesta en manos de los nobles. Y aquí es importante señalar que los contemporáneos de Maquiavelo tenían por modelo a estas repúblicas aristocráticas, especialmente a Venecia¹⁹. Maquiavelo, en cambio, oponiéndose a esta común opinión, escribe que

¹⁴ *Ibid.*, 14.

¹⁵ “Un hombre que quiera en todo hacer profesión de bueno fracasará necesariamente entre tantos que no lo son. De donde le es necesario al príncipe que quiera seguir siéndolo aprender a poder no ser bueno y utilizar o no este conocimiento según lo necesite” (P, 15).

¹⁶ Para una detallada interpretación de la perspectiva “conflictualista” defendida en este pasaje por Maquiavelo, véase Gabriele Pedulla, *Machiavelli in Tumult: The Discourses on Livy and the Origins of Political Conflictualism* (Nueva York: Cambridge University Press, 2018).

¹⁷ Maquiavelo adopta el término “umori” (humores) de la terminología médica hipocrática, a la que tuvo acceso a través de Galeno. Al respecto, véase Marie Gaille-Nikodimov, “A la Recherche d’une Définition des Institutions de la Liberté: la Médecine, Langage du Politique chez Machiavel”, *Asterion* 1 (2005).

¹⁸ “¿Dónde se resguardará más seguramente la libertad, en el pueblo o entre los grandes, y quienes tienen mayores motivos para causar tumultos, o quienes quieren conquistar y quienes mantener?” (D, I, 5).

¹⁹ Maquiavelo resume así la posición de sus contemporáneos respecto a esta elección: “los que defienden el orden espartano y véneto dicen que los que ponen la vigilancia en manos de los poderosos hacen dos cosas buenas. La una satisfacer más la ambición de los nobles, que teniendo más participación en la república, por tener en sus manos ese bastón de mando, tienen más razones para contentarse; la otra, que quitan un cargo de autoridad de los ánimos inquietos de la plebe, que son causa de infinitas disensiones y escándalos en una república” (D, I, 5). Para una exposición metódica de estas posiciones, véase J. G. A. Pocock, *El momento*

observando los propósitos de los nobles y de los plebeyos, veremos en aquéllos un gran deseo de dominar, y en éstos tan sólo el deseo de no ser dominados, y por consiguiente mayor voluntad de vivir libres (...). De modo que, si ponemos al pueblo como guardián de la libertad, nos veremos razonablemente libres de cuidados, pues, no pudiéndola tomar, no permitirá que otro la tome (*D*, I, 5)²⁰.

Ciertamente, el reconocimiento de la oposición entre dos grupos o clases dentro de la ciudad no es del todo original. En su discusión sobre las formas de gobierno que ofrece en la *Política*, Aristóteles ya sostenía que, en realidad, todas las ciudades están compuestas por dos clases, los ricos y los pobres²¹. Lo que sí resulta radicalmente disruptivo es su defensa del rol productivo del conflicto y, más todavía, su apenas escondido antiaristocratismo, esto es, su convencimiento de que la principal amenaza para la libertad no la representaban los “muchos” sino los grandes, que tenían un “gran deseo de dominar” al pueblo²².

Maquiavelo refrenda esta idea incluso a propósito de su discusión sobre la Ley Agraria promovida por los Graco²³, usualmente considerada por los autores de la tradición republicana como la principal causa de los disturbios que condujeron al colapso de la república.²⁴ Si bien a primera vista Maquiavelo parece confirmar la opinión de estos escritores, que culpaban a las leyes agrarias de haber incitado los conflictos entre la plebe y el senado que condujeron primero a la guerra civil y luego

maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica (Madrid: Editorial Tecnos, 2008).

²⁰ Estos pasajes señalan de manera clara la diferencia entre dos formas o tipos de republicanismo, uno aristocrático y otro que podríamos denominar *democrático*, dado el rol central que se le otorga al pueblo en él. En Robert Dahl, *La democracia y sus críticos* (Barcelona: Editorial Paidós, 1993), el autor ofrece una definición satisfactoria de ambas perspectivas. Este autor sostiene que, “según la visión republicana aristocrática, aunque debía asignarse a los muchos, al pueblo, un papel importante en el gobierno, ese papel tenía que ser limitado porque era más lo que debía temerse del pueblo que lo que podía confiarse en él. Para los republicanos aristocráticos, el más difícil problema constitucional es quizá crear una estructura que pueda restringir en grado suficiente los impulsos de los muchos”. En el republicanismo democrático, en cambio, “eran los pocos, no los muchos, el elemento más temible; no el pueblo, sino los elementos aristocráticos y oligárquicos”. *Ibid.*, 37.

²¹ Aristóteles, *Política*, Manuela García trad. (Madrid: Editorial Gredos, 1988), Libro IV.

²² El carácter antiaristocrático del pensamiento político de Maquiavelo ha sido explorado profusamente por John P. McCormick en varias publicaciones a partir de su “Machiavellian Democracy: Controlling Elites with Ferocious Populism”, *The American Political Science Review* 95 (2001): 297-313. Véase principalmente, McCormick, *Machiavellian Democracy* (Nueva York: Cambridge University Press, 2011).

²³ “Tenía esta ley dos puntos fundamentales. En uno de ellos se disponía que ningún ciudadano podía poseer más de un número determinado de yugada de tierra; en el otro, que los campos de los que se despojaba al enemigo debían ser distribuidos entre el pueblo romano” (*D*, I, 37).

²⁴ La crítica a las leyes agrarias es, de hecho, uno de los tropos centrales dentro del republicanismo clásico. Véase, sobre todo, Marcus Tullius Cicero, *On the Republic and On the Laws*, David Fott trad. (Nueva York: Cornell University Press, 2014), 188-191 (*Leg.* 3.20; 3.24).

al ascenso de César, contradiciendo así sus propias observaciones sobre los buenos efectos de los tumultos en Roma²⁵, el florentino cierra el capítulo afirmando que

es tanta la ambición de los grandes, que, si no es abatida por varias vías y procedimientos, pronto conduce a una ciudad a su ruina. Porque la contención de la ley agraria tardó trescientos años en hacer sierva a Roma, y sin duda ésta hubiera caído antes en la servidumbre si la plebe, con esta ley y con otras demandas, no hubiera frenado siempre la ambición de los nobles²⁶.

Que Maquiavelo era plenamente consciente de que su posición contradecía la tradición (aristocrática) de la que era heredero queda suficientemente en evidencia cuando, al refutar de modo abierto las opiniones de Tito Livio y de los “demás historiadores” sobre la multitud, a la que éstos calificaban de vana e inconstante, escribe que sabe que al ponerse “de parte de aquella a la que todos los escritores acusan” se está metiendo en un “campo duro y tan lleno de dificultades” (*D*, I, 58). En este ensayo propongo que la evaluación del florentino sobre Agatocles debe leerse a la luz de esta polémica con la tradición. Sólo ubicándonos en este “campo duro y tan lleno de dificultades”, sugiero, es que se puede juzgar de modo adecuado la trayectoria y los éxitos de quien fuera tan sólo el “hijo de un alfarero”.

En este sentido, cabe resaltar que en el capítulo que sigue a su discurso sobre Agatocles, Maquiavelo discute acerca de la particular figura del “príncipe civil”, a propósito de la cual sostiene –como en *Discursos* I, 4– que “en todas las ciudades existen estos dos tipos de humores” y que al príncipe “le conviene contar con la amistad del pueblo” (*P*, 9)²⁷. No es, pues, a la luz de las distinciones tradicionales entre virtud y vicio o bien y mal sino a la luz del conflicto entre “humores”, así como teniendo en cuenta los diferentes deseos del pueblo y de los pocos, que las acciones de Agatocles deben ser examinadas. Sólo leído desde esta perspectiva, la discusión sobre el “tirano” de Siracusa adquiere todo su sentido, uno consistente en una reelaboración del concepto de “tiranía” desde la perspectiva conflictualista defendida de modo explícito tanto en el primer libro de los *Discursos* como en el capítulo sobre el principado civil.

²⁵ “[E]sta ley permaneció como adormecida hasta los tiempos de los Gracos, y apenas ellos la despertaron rápidamente arruinó del todo la libertad romana” (*D*, I, 37).

²⁶ Para un interesante análisis sobre la posición de Maquiavelo sobre las leyes agrarias, véase Eric Nelson, *The Greek Tradition in Republican Thought* (Nueva York: Cambridge University Press, 2004), 49-86.

²⁷ Para el origen del concepto, y de la innovación del análisis maquiaveliano acerca de esta figura, véase Romain Descendre, “Of ‘Extravagant’ Writing: *The Prince*, Chapter IX”, en *The Radical Machiavelli: Politics, Philosophy and Language*, Filippo del Lucchese, Fabio Frosini y Vittorio Morfino eds. (Leiden: Brill, 2015), 56-72.

¿Una “tercera vía” al principado?: la carrera criminal de Agatocles

En el capítulo 8 de *El príncipe*, Maquiavelo presenta a Agatocles como un ejemplo de alguien que llega al poder no por virtud o fortuna sino haciendo uso de medios “criminales y nefandos”. Maquiavelo escribe que Agatocles siempre “supo acompañar sus maldades con tanta fuerza física y de carácter”, que ascendió rápidamente en su carrera militar, llegando pronto a convertirse en pretor de Siracusa. Ya siendo pretor, “y habiendo deliberado convertirse en príncipe”, Agatocles conspiró contra los miembros del Senado.

[T]ras ponerse de acuerdo con el cartaginés Amílcar, que estaba por entonces en Sicilia con sus ejércitos, reunió una mañana al pueblo y al Senado, como si hubiera de tratar cosas pertinentes a la república; y a una señal convenida, hizo que sus soldados asesinaran a todos los senadores y a los más ricos de la ciudad; muertos éstos, ocupó y conservó el principado de la ciudad sin ningún tipo de oposición interna (P, 8).

Algunos lectores de *El príncipe* han interpretado las palabras que siguen a este rápido recuento (“no se puede llamar virtud, el asesinar a sus ciudadanos, traicionar a los amigos, no tener palabra, ni piedad, ni religión”) como un registro de la incomodidad del florentino respecto de la noción de *virtù* que él mismo parecía estar construyendo en el texto²⁸. Las acciones criminales de Agatocles, de acuerdo con esta perspectiva, violentan su moralidad, la que de hecho coincidiría con la moralidad de sus lectores. Esta postura sería reafirmada por la distinción propuesta por el propio florentino entre capitanes y hombres excelentes²⁹. Maurizio Viroli, por ejemplo, sostiene al respecto que esta distinción demuestra la adhesión de Maquiavelo a la distinción hecha por los clásicos entre fama y gloria³⁰. Mientras que la fama es la recompensa

²⁸ Esta es, por ejemplo, la posición de Russell Price, que escribe que el “engaño y la violencia deben ser condenados en un príncipe o aspirante a príncipe. Incluso su carrera posterior no lo absuelve [a Agatocles] a ojos de Maquiavelo. (...) La mancha incurrida por la forma en que tomó el poder es indeleble, como un pecado original”. Russell Price, “The Theme of Glory in Machiavelli”, *Renaissance Quarterly* 30 (1977): 611. Véase también Hannah Pitkin, *Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli* (Chicago: The University of Chicago Press, 1999), 60-1.

²⁹ “Porque, si se considera la virtud de Agatocles al arrostrar y vencer los peligros, y su grandeza de ánimo a la hora de soportar y superar las adversidades, no se ve por qué sé le deba juzgar inferior a cualquier otro excelentísimo capitán; pero en cambio su feroz e inhumana crueldad, así como sus innumerables maldades no consienten que sea celebrado entre los hombres más excelentes” (P, 8).

³⁰ Maurizio Viroli, *Machiavelli* (Nueva York: Oxford University Press, 1998), 38.

que se recibe por los grandes hechos políticos y militares, la gloria pertenecería únicamente a los buenos hombres³¹.

Maquiavelo, sin embargo, no demuestra ningún tipo de incomodidad al describir la trayectoria política y militar de Cesare Borgia (*P*, 7), cuyo repertorio de acciones no es en nada distinto al de Agatocles. Como ya fue señalado, en el centro de su narrativa sobre las acciones del Duque, Maquiavelo relata como Cesare traiciona a aquellos de los que había dependido en un comienzo, a los que engañó con “toda clase de gentilezas, dándoles dinero, vestidos y caballos” (*P*, 7). Por otro lado, el florentino enfatiza en este mismo capítulo el modo en que Borgia hizo uso de la crueldad al ordenar políticamente la provincia:

Tan pronto como tuvo el duque la Romaña, y encontrándola gobernada por señores impotentes que en lugar de gobernar a sus súbditos más bien les habían expoliado, (...) juzgó necesario darle un buen gobierno si quería pacificarla y reducirla a la obediencia del brazo regio. Por eso puso al frente de la Romaña a Ramiro de Orco, hombre cruel y expeditivo, al que dio plena y absoluta potestad (*P*, 7)³².

Luego, consciente de que la crueldad de su lugarteniente podría resultar en perjuicio suyo, “y como sabía que el rigor anterior le había generado un cierto odio, para apaciguar los ánimos de aquellas gentes y ganárselas del todo, quiso demostrar que si se había llevado a cabo alguna crueldad, no había nacido de él sino de la brutal naturaleza del ministro” (*P*, 7). Así, “aprovechando la ocasión, lo hizo sacar [a Ramiro de Orco] una mañana a la plaza de Cesena, con el cuerpo partido en dos, y un trozo de madera y un cuchillo ensangrentados al lado. La ferocidad del espectáculo hizo que aquellos pueblos quedaran a la vez satisfechos y estupefactos” (*P*, 7)³³.

En suma, el Duque Valentino también recurre a la traición, la crueldad y el asesinato, pero mientras que en Agatocles el uso de estos medios impide que alcance la gloria, en el caso de Cesare el juicio es por completo distinto: “recogidas, pues, todas las acciones del duque, yo no sabría censurarle; sino que, por el contrario, creo, como ya he dicho, poder proponerlo como modelo a imitar a todos aquellos

³¹ “To attain glory, it is not sufficient to be a valiant captain; one has to be valiant and good”. *Ibidem*. [“Para alcanzar la gloria, no es suficiente ser un capitán valiente; uno tiene que ser valiente y bueno”. NdE]

³² Véase también el capítulo 17 de *El príncipe*, “De la crueldad y la compasión; y de si es mejor ser amado que temido, o todo lo contrario”, en donde Maquiavelo sostiene que “César Borja era considerado cruel y sin embargo su crueldad restableció el orden en la Romaña, la unificó y la redujo a la paz y a la lealtad al soberano” (*P*, 17).

³³ Sobre este episodio en *El príncipe*, véase John McCormick, “Prophetic Statebuilding: Machiavelli and the Passion of the Duke”, *Representations*, 115 (2011): 1-19; y Yves Winter, *Machiavelli and the Orders of Violence* (Nueva York: Cambridge University Press, 2018), 34-65.

que por fortuna y con armas ajenas han llegado al poder” (*P*, 7). ¿Cómo explicar esta disparidad? ¿Se trata de una simple inconsistencia teórica, o hay algo más debajo de la superficie del texto? En un ensayo brillante, Victoria Kahn sugiere que Agatocles encarna en *El príncipe* el papel que tuvo Remiro de Orco en la empresa de pacificación de la Romaña avanzada por el Duque³⁴.

El recuento sobre las acciones de Cesare en la Romaña, sostiene Kahn, muestra no uno sino dos ejemplos de “crueldad bien usada”. La primera, asociada con la figura del ministro de Orco, cumple una función represiva y tenía por objetivo la pacificación y sometimiento de los nuevos súbditos en la Romaña. La segunda, asociada con la figura del Duque, cumple una función productiva, o mejor dicho, teatral y catártica.³⁵ Esta crueldad “también apacigua a los sujetos, pero a través de la exhibición teatral de la violencia en lugar de su aplicación directa sobre la audiencia”.³⁶ Borgia, en otras palabras, ofrece a sus súbditos un teatro de la crueldad, una representación pública de la brutalidad, mediante la cual busca distanciarse de la figura de su criminal ministro.

Según Kahn, lo mismo haría el florentino al ofrecer a sus lectores la oportunidad de juzgar públicamente al cruel Agatocles -salvando así del escarnio su perspectiva sobre la *virtù* ofrecida en el capítulo previo. A través de la representación de sus terribles acciones, Maquiavelo habría buscado demostrar “que si se había llevado a cabo alguna crueldad, no había nacido de él sino de la brutal naturaleza” de su ejemplo, Agatocles. Al sacrificar en el discurso a Agatocles, Maquiavelo apacigua a sus lectores, quienes quedan a la vez “satisfechos y estupefactos” (*P*, 7). Ahora, habría en realidad dos tipos de lectores de *El príncipe*. Quienes quedan satisfechos, reafirmados en sus convicciones morales con el juicio sumario a Agatocles, se posicionarían en el lugar que ocupa el público que es testigo del feroz espectáculo de la plaza de Cesena. Para decirlo de otro modo, esta clase de lectores adoptaría la posición no del príncipe sino del súbdito.

Desde la perspectiva del príncipe, o del futuro príncipe, en cambio, Agatocles es un modelo para la imitación, “un ejemplo para todo aquel que podría necesitar seguirlo”³⁷. Considero correcta esta interpretación y añadiría que es para este segundo tipo de lector para el que Maquiavelo escribe su libro, que pertenece, como vimos, a la tradición de los “espejos de príncipes”. Se trata de un “espejo”, sin embargo, peculiar, escrito desde una perspectiva radicalmente nueva, “baja”

³⁴ Victoria Kahn, “Virtù and the Example of Agathocles in Machiavelli’s Prince”, *Representations* 13 (1986): 63-83.

³⁵ Un autor también atento a la cualidad representativa, teatral, del pasaje sobre el sacrificio de Remiro de Orco es Sebastian de Grazia, *Machiavelli in Hell* (Nueva York: Vintage Books, 1994), 326-34.

³⁶ Kahn, “Virtù and the Example of Agathocles”, 73.

³⁷ *Ibid.*, 74.

o popular³⁸. Es desde este vértice óptico, sostengo, que se comprende mejor la observación del florentino sobre la falta de gloria de Agatocles. La gloria, resulta preciso señalarlo, no es un producto natural de las acciones del príncipe. No hay una relación directa, automática o lineal entre hechos y gloria. Ésta no depende por completo de quienes actúan, sino también de quienes *escriben* sobre ellos. Russell Price expresa claramente este punto cuando sostiene que “los hechos o logros extraordinarios se olvidan pronto a menos que sean registrados de una manera memorable”³⁹. Para decirlo de modo directo, los “escritores” son necesarios para alcanzar la gloria.

Una vez se tiene esto en cuenta, se está en mejores condiciones para comprender las palabras que usa el florentino para “condenar” a Agatocles: “pero no se puede *llamar* virtud, el asesinar a sus ciudadanos, traicionar a los amigos, no tener palabra” (*P*, 8, el destacado es mío). Que no se pueda *llamar* virtuoso a Agatocles, parece sugerir el florentino, no es culpa de Agatocles sino de los historiadores y “escritores”, en última instancia responsables por su fama y de quienes Maquiavelo toma distancia cuando sostiene que él escribe acerca de la “verdad efectiva de las cosas” (*verità effettuale*)⁴⁰.

Las precauciones que toma Maquiavelo, el no *llamar* glorioso a Agatocles, muestran además muy claramente que el florentino era perfectamente consciente de que al escribir acerca de éste estaba entrando en un “campo duro y lleno de dificultades”. Agatocles, en efecto, había recibido un trato muy duro por parte de los “escritores”, que de todos sus atributos destacaban sobre todo su “monstruosa” crueldad⁴¹. Que Maquiavelo no compartía este juicio de los historiadores queda en evidencia por un detalle importante que no escapa al lector atento: la ausencia de la palabra “tirano” en todo el capítulo 8⁴². Interpreto aquí esta omisión como un intento deliberado por ofrecer, de manera velada, una interpretación alternativa de esta polémica figura, fundada no desde la perspectiva elitista de los “escritores” previos sino desde la perspectiva baja del “vulgo”⁴³. El tratamiento de Agatocles anticipa,

³⁸ “[P]orque así como aquellos que dibujan paisajes se sitúan en los puntos más bajos de la llanura para estudiar la naturaleza de las montañas y de los lugares altos, y para considerar la de los lugares bajos ascienden a lo más alto de las montañas, igualmente, para conocer bien la naturaleza de los pueblos hay que ser príncipe y para conocer bien la de los príncipes hay que ser del pueblo” (*P*, Dedicatoria).

³⁹ Russell Price, “The Theme of Glory of Machiavelli”, 598.

⁴⁰ Patrick Coby sostiene un argumento similar, también a propósito de Agatocles, en *Machiavelli's Romans: Liberty and Greatness in The Discourses on Livy* (Lanham: Lexington Books, 1999), 234-5.

⁴¹ Se puede encontrar un recuento del tratamiento de Agatocles por los “escritores” en Matthew Harrison Stukus, “The Monstrous Agathocles: Uses of Agathocles in Machiavelli's *Prince*”, Tesis para optar al grado de Master of Arts, Universidad de Chicago, 2011.

⁴² Ver Leo Paul de Alvarez, *The Machiavellian Enterprise: A Commentary on The Prince* (Illinois: Northern Illinois University Press, 2008), 36-7.

⁴³ Claude Lefort resalta el que Maquiavelo se haya preocupado por precisar que Agatocles era un hombre “*di infima e abietta fortuna*, simple hijo de un alfarero (*nato d'uno figulo*)”. Claude Lefort, *Maquiavelo: lecturas de lo político* (Madrid: Editorial Trotta, 2010), 210.

desde este punto de vista, una verdad que sólo se revelará de modo explícito en el capítulo siguiente, a saber, que toda ciudad esconde una oposición fundamental entre el pueblo y los grandes y que las acciones del príncipe necesariamente se sitúan en el terreno conflictivo constituido por esta división.

Agatocles y el principado civil

Además del de Agatocles, Maquiavelo ofrece en el capítulo 8 de *El Príncipe* otro ejemplo, moderno, de alguien que ascendió al principado a través de crímenes, Oliverotto de Fermo. Huérfano de padre, Oliverotto, al igual que Agatocles, también había alcanzado un grado elevado dentro de la milicia antes de conspirar “contra su patria” para alcanzar el poder. Pero, “pareciéndole cosa servil el estar bajo las órdenes de otros, pensó, con la ayuda de algunos ciudadanos que estimaban más la esclavitud que la libertad de su patria y con el favor vitellesco, ocupar Fermo” (P, 8). Oliverotto engañó a los ciudadanos de Fermo, y a su propio tío, que había sido un padre para él, haciéndoles creer que había regresado a la ciudad para reclamar su patrimonio. El recuento que Maquiavelo ofrece de la traición de Oliverotto es muy similar al de Agatocles, aunque con una diferencia importante: ocurre en secreto, fuera de la vista de un público.

Oliverotto organiza un banquete solemne al que invita a Giovanni Fogliani, su tío, y “a todos los ciudadanos importantes de Fermo” (P, 8). Luego, tras propiciar una discusión sobre las acciones del Papa Alejandro y de su hijo, el Duque Valentino, Oliverotto sugiere que esas eran “cosas para ser habladas en lugar más secreto, y se retiró a una habitación contigua, seguido por Giovanni y los otros ciudadanos” (P, 8).

Apenas habían tomado asiento, cuando de distintos lugares secretos de la habitación salieron soldados que asesinaron a Giovanni y a todos los demás. Después de este homicidio, Oliverotto montó a caballo, ocupó la ciudad y sitió el palacio del supremo magistrado, de tal manera que el miedo les obligó a obedecerle y a constituir un gobierno del que se erigió en príncipe (P, 8).

Si bien Oliverotto, cuenta Maquiavelo, consiguió pronto estar seguro en Fermo e incluso hacerse temer por su vecinos, no pudo evitar él mismo ser traicionado poco tiempo después por Cesare Borgia⁴⁴. Según Maquiavelo, la razón de que Agatocles,

⁴⁴ “Y habría sido inexpugnable, como Agatocles, si no se hubiera dejado engañar por César Borja cuando en Sinigaglia, como antes dijimos, apresó a los Orsini y a Vitelli; y allí, cautivo él también, un año después de cometido el parricidio, fue estrangulado junto a Vitellozzo, que había sido su maestro en la virtud y en el crimen” (P, 8).

a diferencia de Oliverotto, haya “luego de infinitas traiciones y crueldades”, podido vivir “largo tiempo seguro en su patria”, “sin que sus ciudadanos hubieran conspirado nunca contra él”, es que habría hecho un “buen uso de la crueldad” (P, 8). Comparando ambos relatos, podría argumentarse de entrada que bien usadas parecen ser aquellas crueldades que se realizan frente a un público, que no se esconden de la mirada de una audiencia. Recordemos en este sentido el sacrificio público de Remiro de Orco que, habiendo suscitado el odio en su contra por sus métodos crueles, permite la redención del Duque a ojos del pueblo, que queda “satisfecho y estupefacto”. Si bien Maquiavelo no sostiene esto de manera abierta, considero que la representación de la crueldad es clave en su argumento, puesto que genera efectos útiles sobre quienes la observan⁴⁵.

Lo que sí dice el florentino es que para usarla bien la crueldad debe ejercerse de un solo golpe, para no tener que repetirla ante cada nueva circunstancia: “Bien usadas pueden llamarse aquellas crueldades que (si del mal es lícito hablar bien) se hacen de golpe por la necesidad de afianzarse en el poder, y sobre las que luego no se insiste, sino que por el contrario se convierten, en lo posible, en una gran utilidad para los súbditos” (P, 8)⁴⁶. Sheldon Wolin argumenta que si la prueba de que la crueldad había sido bien utilizada consiste en que el uso de ésta no aumenta, sino que disminuye con el tiempo, lo que Maquiavelo estaría proponiendo equivaldría a una “economía de la violencia”, esto es, “una ciencia de la aplicación controlada de la fuerza” cuyo principal objetivo consistiría en “proteger el límite que separa la creatividad política de la destrucción”⁴⁷.

Si bien Maquiavelo distingue en otros contextos entre la violencia que crea y la que destruye⁴⁸, sugiero que lo que se ofrece en este pasaje de *El príncipe* es mucho más que un saber acerca de la administración de las cantidades precisas de violencia para cada situación específica. La referencia a la “necesidad de afianzarse” [*la necessità dello assicurarsi*], por otro lado, establece un movimiento discursivo desde

⁴⁵ En *La condición humana*, Hannah Arendt, comentando este capítulo, sostiene que “el acto criminal (...) ha de huir de ser visto y oído por los demás”. Hannah Arendt, *La condición humana* (Buenos Aires: Editorial Paidós, 2012), 82. Si su contrario, la bondad, particularmente en su versión cristiana, posee una tendencia despolitizante que puede llegar a corromper la esfera política, la maldad, sostiene Arendt, es todavía más destructiva. Discrepo aquí de esta posición. Considero que la representación pública de la maldad es para Maquiavelo un modo efectivo por medio del cual el príncipe crea un vínculo con su público, el pueblo, que queda no sólo “estupefacto” ante la visión de la crueldad sino también “satisfecho” de que ésta se ejerza en contra de aquellos que lo dominaban, los senadores y los más ricos de la ciudad.

⁴⁶ Por el contrario, “mal usadas son aquellas que, aun siendo pocas al principio, con el tiempo van aumentando en lugar de disminuir” (P, 8).

⁴⁷ Sheldon Wolin, *Política y perspectiva: continuidad y cambio en el pensamiento político occidental* (Buenos Aires: Editorial Amorrortu, 2001), 239.

⁴⁸ “Sucede que, aunque le acusan los hechos, le excusan los resultados, y cuando éstos sean buenos, como en el caso de Rómulo, siempre le excusarán, porque se debe reprender al que es violento para estropear, no al que lo es para componer” (D, I, 9).

lo que se plantea al inicio como el tema del capítulo, el ascenso al principado por medios criminales, hacia el problema, más complejo, de la conservación del poder. Lo que sostiene Maquiavelo a este respecto, de una manera que anticipa una de las principales lecciones del capítulo siguiente, es que el príncipe debe apoyarse sobre el pueblo. Para asegurarse, el príncipe debe asegurar a sus súbditos⁴⁹. Quien sea incapaz de hacer esto, “se verá obligado a tener siempre el cuchillo en la mano; jamás podrá apoyarse en sus súbditos, ya que éstos no se fiarán de él [*assicurare di lui*] dadas las recientes y continuadas injurias” (P, 8). Así pues, Agatocles no es principalmente un ejemplo sobre cómo alcanzar el poder sino sobre cómo mantenerlo. Si la violencia y la traición es necesaria para elevarse al principado, la conservación del poder exige que el príncipe sepa ganarse el apoyo del pueblo, esto es, de la parte de la ciudad cuyo deseo es el de no ser dominada.

En el capítulo siguiente, sobre el “príncipe civil”, el florentino reitera el mismo movimiento discursivo que va del origen del poder al modo de su ejercicio por el príncipe. Maquiavelo comienza el capítulo ofreciendo una definición de esta figura: “llegando a la otra posibilidad, es decir, cuando un simple ciudadano no por medio de crímenes u otras intolerables violencias sino con el favor de sus conciudadanos llega a príncipe de su patria (...), a este principado se le puede llamar civil” (P, 9)⁵⁰. Lo que parece definir al “príncipe civil” es, pues, el acuerdo entre los ciudadanos para llevarlo al poder⁵¹. El término ciudadanos, sin embargo, encubre una oposición fundamental que divide a la ciudad en dos partes enfrentadas. “Digo que se llega a este principado —escribe Maquiavelo— o con el favor del pueblo o con el de los grandes y poderosos. Porque en todas las ciudades existen estos dos tipos de humores; que nacen del hecho de que el pueblo no quiere ser gobernado ni oprimido por los grandes y en cambio los grandes desean dominar y oprimir al pueblo” (P, 9). El principado tiene su origen, por lo tanto, o en la ambición de los grandes o en el deseo del pueblo de resistir su dominación⁵².

⁴⁹ Al respecto, véanse los sugerentes comentarios de Miguel Vatter, *Machiavelli's The Prince* (Londres, Bloomsbury, 2013), 65-69

⁵⁰ En los últimos años este capítulo, y la figura del “principado civil”, ha recibido cada vez mayor atención por parte de los estudiosos. Filippo Del Lucchese, por ejemplo, afirma que el capítulo 9 “puede considerarse el núcleo verdadero de *El Príncipe*”. A lo que añade, como insisto en este artículo, que la “conflictividad es precisamente la dimensión que le interesa y quiere discutir a Maquiavelo en este capítulo fundamental”. Del Lucchese, *The Political Philosophy of Niccolò Machiavelli* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015), 82

⁵¹ Según Descendre, Maquiavelo basaría su definición en la historiografía romana antigua. Dentro de esta tradición, “que el *princeps* sea *civillis* —‘ciudadano’— significa que no está rompiendo con la tradición de la *res publica*”. Ya en el contexto del imperio, el término era usado “para enfatizar la legalidad del nuevo *imperium*, la sumisión del príncipe a la ley, su respeto por el senado, la plebe y los magistrados”. Descendre, “Of ‘Extravagant’ Writing: The Prince, Chapter IX”, 57.

⁵² “Porque, cuando los grandes ven que es imposible resistir al pueblo, empiezan a acrecentar la reputación de no de ellos y lo convierten en príncipe para poder así, bajo su sombra, desahogar

El problema del origen del principado, sin embargo, es dejado pronto de lado por Maquiavelo, que pasa de inmediato a discutir sobre la cuestión de su conservación. En este sentido, escribe que aquel que “llega al principado con la ayuda de los grandes, se mantiene en él con mayor dificultad que el que llega con la ayuda del pueblo” (P, 9). En el primer caso, el príncipe se encuentra “entre otros muchos a su alrededor que se creen iguales a él y por eso no les puede ni mandar” (P, 9). Quien llega al principado con ayuda del pueblo, en cambio, “se encuentra sólo en él, y tiene a su alrededor a muy pocos o ninguno que no estén dispuestos a obedecer. Además, no se puede honestamente y sin ofender a otros, satisfacer a los grandes, pero sí se puede satisfacer al pueblo” (P, 9)⁵³.

Por lo tanto, aquel que se alza al principado con el favor del pueblo debe “mantenérsele amigo”. En cambio, “uno que contra la voluntad popular llegue a príncipe con el apoyo de los grandes, deberá, ante todo, intentar ganarse al pueblo, lo que será fácil si se convierte en su protector” (P, 9). Así pues, la oposición inicial entre los dos tipos de “príncipe civil” –aquel que llega al principado con la ayuda de los grandes y aquél que lo hace con ayuda del pueblo– es desplazada por la oposición, al parecer mucho más fundamental, entre el príncipe que tiene al pueblo como enemigo y el príncipe que tiene a los grandes como sus enemigos⁵⁴. La conclusión que resume el contenido de este capítulo no puede ser expresada de modo más claro por el florentino: “a un príncipe le conviene contar con la amistad de su pueblo [*è necessario avere il popolo amico*]” (P, 9).

“Avere il popolo amico”

Extrañamente, a diferencia de los capítulos anteriores, Maquiavelo no ofrece ningún ejemplo moderno de un príncipe civil. El único ejemplo que ofrece es el de Nabis, al que los escritores antiguos consideraban, no debiera ya causarnos sorpresa, un tirano⁵⁵. Los historiadores le atribuyen el asesinato de Macánidas, a quien luego sustituyó en el trono de Esparta. Vale preguntarse, por lo tanto, ¿por qué ofrecer

sus apetitos. El pueblo, a su vez, viendo que no puede resistirse a los grandes, acrecienta la reputación de alguien y lo convierte en príncipe para defenderse con su autoridad” (P, 9).

⁵³ “[P]orque el del pueblo es en fin más honesto que el de los grandes, ya que éstos quieren oprimir y aquél no ser oprimido. Además, no hay que olvidar que con un pueblo enemigo, un príncipe jamás estará seguro, porque son multitud; de los grandes sí puede estarlo, pues son pocos” (P, 9).

⁵⁴ “Lo peor que un príncipe puede esperar del pueblo enemigo es que éste le abandone, pero si los enemigos son los grandes no sólo ha de temer que lo abandonen, sino que se revuelvan contra él” (P, 9).

⁵⁵ En un tomo de las *Historias* de Tito Livio, el historiador romano reproduce un discurso en el que Nabis se defiende de esta acusación. Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación: Libros XXXI-XXXV* (Madrid: Editorial Gredos, 1993), 29-30. Sobre Nabis, véase Nikos Birgalias, “Nabis un prince hellénistique?”, *Gerión* 23 (2005): 139-151.

el ejemplo de un usurpador en un capítulo dedicado por entero a su opuesto, el príncipe civil? Según Romain Descendre, a estas alturas Maquiavelo ha dejado de discurrir acerca de esta figura. Al transitar, sin ninguna línea de continuidad reconocible, del problema del príncipe que es llevado al poder por los ciudadanos, única definición que se ofrece del príncipe civil, al problema del príncipe que afianza su poder apoyándose sobre el pueblo, Maquiavelo habría abandonado su tema inicial para volver sobre la cuestión del príncipe que “per qualche via scelerata” se eleva al poder⁵⁶.

Ciertamente, resulta muy llamativo que el único ejemplo discutido en el capítulo sobre el “príncipe civil” sea el de un tirano. Esto debe ser interpretado, sin embargo, no como un desplazamiento hacia otro problema teórico sino más bien como un intento deliberado por desplazar los significados tradicionales asociados a estos términos. Nabis es llamado “príncipe de los espartanos” en *El príncipe*, pero en el primer libro de los *Discursos* Maquiavelo se refiere a él como “tirano”⁵⁷. Lo realmente importante, sin embargo, es que se trataría de un tipo especial de “tirano”, uno que “tiene por amigo al universal”⁵⁸. “Los tiranos que tienen por amigo al universal y por enemigos a los grandes están más seguros, porque sostienen su violencia sobre una fuerza mayor que los que tienen por enemigo al pueblo y por amiga a la nobleza” (*D*, I, 40). Un “tirano” que cuenta con el apoyo del pueblo, continúa el florentino, posee las fuerzas intrínsecas necesarias para conservarse, “como le fueron suficientes a Nabis, tirano de Esparta, cuando se le enfrentó toda Grecia y el pueblo romano” (*D*, I, 40). Nabis pudo defender “su patria y su estado” del asedio de los ejércitos griego y romano, y “le bastó tan sólo, llegado el peligro, cerciorarse de unos pocos: lo que no le habría bastado de haber tenido el pueblo en contra” (*P*, 9).

Similarmente, Agatocles consiguió librar a Sicilia del asedio de un ejército más poderoso que el suyo, el de los cartagineses. Tras haber contado con su apoyo para llevar a cabo su golpe contra el Senado, supo defender la ciudad de los cartagineses empleando una atrevida estrategia, llevar la guerra hacia fuera: “dejando que parte de sus tropas resistieran al asedio, asaltó África con las restantes y en breve espacio de tiempo libró a Siracusa del cerco y puso a los cartagineses en tan comprometida situación que tuvieron necesariamente que pactar con él y contentándose con la posesión de África, dejar a Agatocles la de Sicilia” (*P*, 8). Aunque Maquiavelo no lo menciona en su breve relato, Agatocles había liberado a los esclavos que pertenecían a los hombres ricos asesinados por él, a los que después convertiría en soldados y enlistaría para su expedición africana⁵⁹.

⁵⁶ Véase Descendre, “Of ‘Extravagant’ Writing: The Prince, Chapter IX”, 62.

⁵⁷ *D*, I, 10.

⁵⁸ John P. McCormick usa el concepto “tiranía civil”. Véase John McCormick, “Machiavelli’s Greek Tyrant as Republican Reformer”, en *The Radical Machiavelli: Politics, Philosophy and Language*, 337-48.

⁵⁹ Esto lo cuenta el historiador griego del siglo I a.c., Diodorus Sículo. Harrison, “The Monstrous Agathocles”, 26

Maquiavelo enfatiza el que Agatocles haya podido realizar expediciones militares como ésta “sin que sus ciudadanos hubieran conspirado nunca contra él” (P, 8). Esto se debería, según escribe en otro lugar de *El príncipe*, a que “difícilmente se ataca a alguien al que se sabe tenido por excelente y reverenciado por los suyos” (P, 19)⁶⁰. Asimismo, al convertir en soldados a antiguos esclavos, Agatocles realiza una de las máximas más recurrentes en *El príncipe*, la de armar a sus súbditos: “porque si les armas, aquellas armas se hacen tuyas, los sospechosos se vuelven fieles, y los que ya te eran fieles continúan siéndolo y de simples súbditos pasan a ser partidarios tuyos” (P, 20).

Las similitudes entre Agatocles y Nabis se extienden también al orden interno. Ambos fueron importantes reformadores en sus provincias. De entrada, ninguno estableció monarquías de tipo dinástico. Por el contrario, llevaron a cabo reformas que establecieron los fundamentos de repúblicas más saludables que las repúblicas oligárquicas a las que desplazaron. Después de deshacerse del Senado y elevarse al poder, Agatocles abolió las deudas e impulsó leyes agrarias que redistribuyeron la tierra. Su popularidad entre el pueblo era tal que pronto prescindió del uso de guardaespaldas para entrar a la asamblea⁶¹. Aunque no de un solo golpe como Agatocles sino de una manera más discontinua en el tiempo, Nabis asesina y exilia a los ciudadanos más ricos de la ciudad para luego proceder a redistribuir su riqueza entre los miembros del pueblo⁶². Cancela también las deudas, impone matrimonios mixtos entre los hombres liberados y las hijas o esposas de sus antiguos amos, y concede la condición de ciudadano a hilotes y a sus hijos, a los que después distribuye tierra⁶³.

Autores como McCormick y Birgalias reconocen una línea de continuidad entre estas reformas y las impulsadas antes por Cleómenes, a quien Maquiavelo hace referencia en los *Discursos* a propósito de la necesidad que tiene un “organizador” de estar solo en el poder⁶⁴. Cleómenes asciende a rey de Esparta en un período en que los espartanos se habían alejado de la igualdad establecida por las leyes de Licurgo. Antes de él, Agis había querido restablecer estas leyes, pero “fue muerto por los éforos espartanos, como si hubiera querido convertirse en tirano” (D, I, 9, las cursivas son mías). Para evitar este mismo destino, y sabiendo además “que no le iba a ser posible

⁶⁰ En los *Discursos*, en el largo capítulo dedicado a las conspiraciones, Maquiavelo escribe que las causas de las conjuras en contra de los príncipes “son muchas, pero hay una mucho más importante que las otras: el ser odiado por el universal”. Un príncipe que mantiene al pueblo satisfecho podrá vivir seguro en su patria, ya que aunque algún particular se atreviera a conspirar en su contra, “se vería retenido por la universal benevolencia hacia el príncipe” (D, III, 6).

⁶¹ Véase Harrison, “The Monstruos Agathocles”, 12.

⁶² Véase Birgalias, “Nabis un prince hellénistique?”, 144.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ “De modo que es necesario que sea uno solo aquél de cuyos métodos e inteligencia dependa la organización de la ciudad” (D, I, 9).

hacer bien a muchos contra la voluntad de unos pocos (...), cuando se le presentó una ocasión conveniente hizo matar a todos los éforos y a cualquiera que pudiese oponerse a sus designios” (*D*, I, 9). Como se ve, no hay ninguna diferencia relevante entre el príncipe civil y el príncipe criminal (tirano). El nombre príncipe o el de tirano depende del juicio que de ellos hacen los “escritores”, cuyo vínculo natural es con los grandes, no con el pueblo. Maquiavelo, como vimos al comienzo, es generalmente acusado por haber difuminado las fronteras entre el príncipe (legítimo) y el tirano (ilegítimo). Lo que suele pasarse por alto, sin embargo, es que dicho borramiento de las diferencias depende no tanto del uso de un nuevo tipo de lenguaje (amoral) para referirse a las cosas políticas, como suele sostenerse. La continuidad, podríamos decir, entre el tirano y el príncipe civil, se funda más bien sobre el abandono de la perspectiva aristocrática desde la cual suelen ser condenados todos aquellos príncipes que han puesto los fundamentos de su poder sobre la multitud y no sobre los grandes. “Y que nadie contradiga mi opinión con aquel proverbio tan trillado de que «quien edifica sobre el pueblo edifica en el barro»”. Porque “si el que se apoya en el pueblo es un príncipe capaz de mandar (...) y que con su valor y sus medidas mantiene vivo el ánimo de todo su pueblo nunca se encontrará engañado por éste y podrá comprobar que ha puesto sólidos fundamentos a su poder” (*P*, 9).

El príncipe y “una versión de Agatocles”

En el cuento “Tres versiones de Judas”, incluido en el libro *Ficciones*, Jorge Luis Borges escribe acerca de Nils Runenberg, escritor y teólogo ficticio que habría escrito en 1904 un libro sobre Judas titulado *Kristus och Judas* (Cristo y Judas)⁶⁵. Este libro, que comienza con un epígrafe de Thomas de Quincey, “no una cosa, todas las cosas que la tradición atribuye a Judas Iscariote son falsas”, avanza sobre la traición de Judas una tesis controvertida: la traición de Judas no habría sido casual sino un hecho necesario dentro de la economía de la redención. Runenberg, según Borges, escribía:

El Verbo, cuando fue hecho carne, pasó de la ubicuidad al espacio, de la eternidad a la historia, de la dicha sin límites a la mutación y a la muerte; para corresponder a tal sacrificio, era necesario que un hombre, en representación de todos los hombres, hiciera un sacrificio condigno. Judas Iscariote fue ese hombre. Judas, único entre los apóstoles, intuyó la secreta divinidad y el terrible propósito de Jesús⁶⁶.

⁶⁵ Jorge Luis Borges, “Tres versiones de Judas”, en *Ficciones; El Aleph; El informe de Brodie* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1986), 76-9.

⁶⁶ *Ibid.*, 77.

El rebajamiento del Verbo a un cuerpo mortal demandaba que Judas se rebajase a su vez también a delator, entregador de Cristo a sus enemigos. Desde esta perspectiva, Judas es de algún modo un reflejo de Jesús. “De ahí los treinta dineros y el beso; de ahí la muerte voluntaria, para merecer aún más la Reprobación. Así dilucidó Nils Runeberg el enigma de Judas”⁶⁷. Los teólogos de todas las confesiones, nos cuenta Borges, refutaron esta tesis y empujaron a Runenberg a reescribir su libro, modificando su doctrina. Cediendo el campo de la discusión teológica a sus adversarios, Runenberg dirigió la traición de Judas hacia el terreno moral. Tal como un asceta envilece y mortifica la carne, para mayor gloria de Dios, “Judas hizo lo propio con el espíritu. Renunció al honor, al bien, a la paz, al reino de los cielos”⁶⁸.

El capítulo 8 de *El príncipe*, sugiero, puede ser leído como “una versión de Agatocles”. Despreciado por los “escritores”, condenado por su inhumana crueldad y sus innumerables traiciones, Agatocles es reinterpretado por Maquiavelo en nuevos términos. Si para Runenberg Judas era un reflejo humano del Verbo, Agatocles, podría sostenerse, refleja a la terrenal pero idealizada figura del “príncipe civil”. Definido por la historiografía romana como el príncipe que llega al poder por el consentimiento de los ciudadanos y cuyo ejercicio de éste se rige por la ley, en Maquiavelo el “príncipe civil” devendrá en algo radicalmente distinto, llegando incluso a no poder diferenciarse de, según la tradición, su otro: el tirano.

¿Cómo ocurre esta transformación del príncipe civil en su opuesto? La continuidad entre ambas figuras es en realidad el resultado de la destrucción de uno de los presupuestos básicos de la tradición de pensamiento político, el de la *unidad de la ciudad*. El reconocimiento del hecho de que el término ciudadanos encubre una oposición fundamental entre “humores”, grandes y pueblo, permite al florentino (re)definir al príncipe civil sobre la base no del origen de su autoridad, sino del modo de su ejercicio. Más específicamente, el príncipe es definido como civil por el florentino a partir del tipo de relación que establece con una de las fuerzas sociales de las que está compuesto todo cuerpo político: la multitud, el pueblo o el universal, para mencionar los tres nombres que recibe la parte de la ciudad que no quiere ser dominada en sus escritos.

Una vez así redefinido el principado civil, se comprende el que Maquiavelo haya omitido el término tirano en su capítulo sobre Agatocles, que bien podría llevar el siguiente epígrafe: *no una cosa, todas las cosas que la tradición atribuye a Agatocles son falsas*. Condenado por los “escritores”, Maquiavelo convierte a Agatocles en el *exemplum* de su doctrina. Al desafiar la ambición de los “pocos”, Agatocles no pudo sino “renunciar al honor, al bien, a la paz, al reino de los cielos”. En *El Príncipe*, sin embargo, el florentino lo convierte, aunque de manera velada, en su modelo,

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

llegando incluso a sostener que aquellos que lo imiten podrán, “con ayuda de Dios y de los hombres, encontrar algún remedio para su estado” (*P*, 8).

Referencias bibliográficas

- Alighieri, Dante. *Divina Comedia*. Madrid: Editorial Cátedra, 2014.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2012.
- Birgalias, Nikos. “Nabis un prince hellénistique?”. *Gerión* 23 (2005):139-151.
- Borges, Jorge Luis. “Tres versiones de Judas”. En *Ficciones; El Aleph; El informe de Brodie*, 76-79. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1986.
- Cicero, Marcus Tullius. *On the Republic and On the Laws*. David Fott traductor. Nueva York: Cornell University Press, 2014.
- Coby, Patrick. *Machiavelli's Romans: Liberty and Greatness in The Discourses on Livy*. Lanham: Lexington Books, 1999.
- Dahl, Robert. *La democracia y sus críticos*. Barcelona: Editorial Paidós, 1993.
- De Alvarez, Leo. *The Machiavellian Enterprise: A Commentary on The Prince*. Illinois: Northern Illinois University Press, 2008.
- De Grazia, Sebastian. *Machiavelli in Hell*. Nueva York: Vintage Books, 1994.
- Del Lucchese, Filippo. *The Political Philosophy of Niccolo Machiavelli*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- De Rotterdam, Erasmo. *Educación del Príncipe Cristiano*. Madrid: Editorial Tecnos, 1996.
- Descendre, Romain. “Of ‘Extravagant’ Writing: The Prince, Chapter IX”. En *The Radical Machiavelli: Politics, Philosophy and Language*, Filippo del Lucchese, Fabio Frosini y Vittorio Morfino editores, 56-72. Leiden: Brill, 2015.
- Gaille-Nikodimov, Marie. “A la Recherche d'une Définition des Institutions de la Liberté: la Médecine, Langage du Politique chez Machiavel”. *Asterion* 1 (2005).
- Geerken, John. “Machiavelli's Moses and Renaissance Politics”. *Journal of the History of Ideas* 60 (1999): 579-95.
- Granada, Miguel. “Maquiavelo y Moisés”. *ResPublica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 20 (2017): 141-56.
- Harrison, Matthew. “The Monstrous Agathocles: Uses of Agathocles in Machiavelli's Prince”. Tesis para optar al grado de Master of Arts. Universidad de Chicago, 2011.
- Kahn, Victoria. “Virtù and the Example of Agathocles in Machiavelli's Prince”. *Representations* 13 (1986): 63-83.
- Lefort, Claude. *Maquiavelo: Lecturas de lo Político*. Madrid, Trotta, 2010.
- Livio, Titio. *Historia de Roma desde su fundación: Libros XXXI-XXXV*. Madrid: Editorial Gredos, 1993.

- Maquiavelo, Nicolás. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Ana Martínez traductora. Madrid: Editorial Alianza, 1996.
- _____. *El príncipe*. Helena Puigdomenech traductora. Madrid: Editorial Tecnos, 2001.
- _____. *Escritos de Gobierno*. María Teresa Navarro traductora. Madrid: Editorial Tecnos, 2013.
- McCormick, John. “Machiavellian Democracy: Controlling Elites with Ferocious Populism”. *The American Political Science Review* 95 (2001): 297-313.
- _____. “Prophetic Statebuilding: Machiavelli and the Passion of the Duke”. *Representations* 115 (2011): 1-19.
- _____. *Machiavellian Democracy*. Nueva York: Cambridge University Press, 2011.
- _____. “Machiavelli’s Greek Tyrant as Republican Reformer”. En *The Radical Machiavelli: Politics, Philosophy and Language*, Filippo del Lucchese, Fabio Frosini y Vittorio Morfino editores, 337-48. Leiden: Brill, 2015.
- Nelson, Eric. *The Greek Tradition in Republican Thought*. Nueva York: Cambridge University Press, 2004.
- Pedulla, Gabriele. *Machiavelli in Tumult: The Discourses on Livy and the Origins of Political Conflictualism*. Nueva York: Cambridge University Press, 2018.
- Pitkin, Hannah. *Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- Pocock, J. G. A. *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Editorial Tecnos, 2008.
- Price, Russell. “The Theme of Glory in Machiavelli”. *Renaissance Quarterly* 30 (1977): 588-631.
- Strauss, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- Tavera, Hugo. “Los nuevos órdenes de Moisés y los ‘grandes’: Maquiavelo sobre el combate de la envidia”. *ResPublica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 23 (2020): 11-20.
- Vatter, Miguel. *Machiavelli’s The Prince*. Londres: Bloomsbury, 2013.
- Viroli, Maurizio. *Machiavelli*. Nueva York: Oxford University Press, 1998.
- Winter, Yves. *Machiavelli and the Orders of Violence*. Nueva York: Cambridge University Press, 2018.
- Wolin, Sheldon. *Política y perspectiva: continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu, 2001.

Recibido: 05 de abril de 2020

Aceptado: 15 de junio de 2020

Sobre el autor

Hugo Tavera Villegas. Profesor de la Escuela de Ciencias Sociales y Gobierno, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (Monterrey, México). Doctor en Ciencia Política por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Ha publicado en *Estudios Políticos*, *ResPublica*, *Metapolítica* y la *Revista de Ciencia Política*, entre otras. Sus áreas de investigación se centran en la filosofía política moderna y contemporánea, las teorías sobre la ciudadanía y los estudios críticos animales. Correo electrónico: hugo.tavera@tec.mx.

**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
*Betraying “Representation”: Or the King has not yet
been Guillotined.
Deleuze, Guattari and Foucault’s Radical Critique of
Juridical-Contractual “Democracy”***

Martín Chicolino

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA MATANZA

Resumen

El concepto político de “representación” (indirecta) y el concepto jurídico de “persona” se sostienen mutuamente el uno al otro en una *co-determinación recíproca*. La tarea que los filósofos modernos llevaron adelante en el terreno filosófico-político fue doble: al mismo tiempo que edificaban una “ciencia del Estado”, edificaban un concepto de “sujeto de derecho” (o “persona jurídica”), es decir, un modo muy específico de producción de la subjetivación humana. Así, apuntalaron y justificaron a la vez *un* modo de organización social (el Estado) y *un* modo de producción de subjetivación humana (el ciudadano, que deviene trabajador “libre” asalariado y consumidor). El presente trabajo se propone investigar los conceptos de “democracia” (indirecta) y de “representación” tal y como fueron producidos por la concepción jurídico-contractual moderna, especialmente la que se expresa en los textos más “clásicos” de la filosofía social y política: en ellos, todo queda capturado e integrado dentro de una grilla de relaciones (de poder) de tipo *contractual y fiduciaria* – cuya fórmula es *do ut des* (fórmula del intercambio)–; grilla que *reduce* al “pueblo” al status de masa informe (la “multitud” o “populacho”) *incapaz* de autogobierno directo, activo y colectivo (autoemancipación), y por tanto, a un rechazo de la democracia directa. Cruzaremos este análisis con la crítica de Foucault, Deleuze y Guattari a la Democracia actual y a la posición de representación y dirigismo.

Palabras clave: Concepción jurídico-contractual; Persona; *Do ut des*; Representación; Democracia directa.

Abstract

The political concept of (indirect) “representation” and the juridical concept of “person” mutually support each other in a *reciprocal co-determination*. The task that modern philosophers carried out in the philosophical-political field was two-fold: while they built a “science of the State”, they built a concept of “subject of law” (or “juridical person”), that is, a very specific mode of production of human subjectivation. Thus, they supported and justified both *one* mode of social organization (the State) and *one* mode of production of human subjectivation (the citizen, who became a “free” salaried worker and consumer). The present work aims to investigate the concepts of (indirect) “democracy” and “representation” as they were produced by the modern juridical-contractual conception, especially the one expressed in the more “classical” texts of social and politics philosophy: in them, everything is captured and integrated into a grid of contractual and fiduciary relationships (of power) —whose formula is *do ut des* (formula of the exchange)—; a grid that reduces the ‘people’ to the status of a formless mass (the “multitude” or “populace”) incapable of direct, active and collective self-government (self-emancipation), and therefore, to a rejection of direct democracy. We will cross this analysis with Foucault, Deleuze and Guattari’s critique of current Democracy and the position of representation and dirigisme.

Keywords: Juridical-Contractual Conception; Person; *Do ut des*; Representation; Direct Democracy.

La “persona jurídica” y “relación de representación” en la filosofía jurídico-contractual *moderna*

Los problemas reales son los de organización (que nunca se explicitan ni se racionalizan).

Félix Guattari

El verdadero problema atañe a las formas de organización.

Claire Parnet y Gilles Deleuze

Los filósofos modernos *fabricaron* un concepto de “sujeto” y de “persona” totalmente atravesado por una cuadrícula de carácter jurídico-contractual (y moral), grilla que a su vez está replegada sobre el modelo de las *relaciones* de “intercambio” fiduciario (cuya fórmula canónica es *do ut des*). Toda esta economía inmanente de las relaciones humanas es de carácter *patriarcal*, porque su punto de partida (milenario) la previa *división* de lxs seres humanxs según el *binomio disyuntivo* de activo/superior (mando, dirección) y pasivo/inferior (obediencia, ejecución); binomio que no es sino un producto *deducido* de una disimetría previa (ya presupuesta de antemano): el binomio hetero-cis normado varón/mujer. Así, para todos los filósofos modernos, la ecuación dogmática fundamental incuestionada es: varón/masculino = activo y mujer/femenino = pasivo. Este es el auténtico *a priori* patriarcal¹.

Conocemos las reflexiones de Hobbes en torno al concepto de “persona” tanto en el Capítulo XVI del *Leviatán* como en Capítulo XV del *Tratado sobre el Hombre*. En el *Leviatán* afirma que “personificar es actuar o representar a sí mismo o a otro”. El “actor” es una “persona artificial” porque personifica o representa *a otro*: habla o actúa “en nombre de” o “en el lugar de” otro; mientras que el “autor” es una “persona natural” porque cuando habla o actúa se personifica o se representa únicamente *a sí mismo*. La economía interna de relaciones (de poder) entre estos *dos polos* de la relación de “representación” funciona así: el actor personifica o representa al autor, y cuando habla o actúa, lo hace siempre “por autoridad”, es decir, por autorización (vía contrato) del autor². Sin duda que todo esto no son más que convenciones y ficciones, pero “ficciones de este género no son menos necesarias para las *relaciones* y los contratos de los ausentes tanto en el Estado como en el teatro”³. Más de cien años después (1796), un intitulado republicano como Schlegel postula a la “voluntad general” como una *ficción* de las mayorías (porque, como veremos, nunca podrá ser la *de todos*): “La única ficción política válida [*gültige*

¹ Martín Chicolino, *Matrimonio, Concubinato, Violación y Prostitución en Kant, Fichte y Hegel. La gubernamentalidad patriarcal* (Buenos Aires: Colectivo Moi Non Plus, en preparación).

² Thomas Hobbes, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil* (Ciudad de México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2003), §XVI.

³ Thomas Hobbes, *Tratado sobre el hombre* (Madrid: Librería UNED, 2008), 155.

politische Fiktion] es aquella que se basa en la ley de la ‘igualdad’, a saber: la voluntad de la mayoría debe valer como subrogado de la ‘voluntad general’ [*der Wille der Mehrheit soll als Surrogat des allgemeinen Willens gelten*]⁴.

En estos puntos coinciden todos los filósofos modernos: la relación de representación indirecta (contrato mediante) es la relación más racional que puede haber entre personas que se intitulan “ciudadanos”. Que “cualquier hombre puede representar a varios hombres” significa, en rigor, que toda persona natural (autor) debe ceder sus derechos a algunas personas artificiales (actores), otorgándoles una determinada autoridad: “Se dice que tienen autoridad los que hacen algo en virtud del derecho de otro”⁵.

Sobre este punto, es Fichte quien define de un modo casi paradigmático esta concepción jurídico-contractual (patriarcal) del sujeto y del poder cuando en su obra *Fundamentos del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (1796-97) no sólo afirma que “el conjunto de todos los derechos es la ‘personalidad’ ” (*Der Inbegriff aller Rechte ist die Persönlichkeit*)⁶, sino que además “deduce” el concepto de Derecho “como condición de la auto-conciencia” (*als Bedingung des Selbstbewußtseins*)⁷; así, Fichte procede a identificar al “Yo” con la “Ley”, de modo tal que toda nuestra subjetivación humana queda totalmente recentrada sobre una forma de universalidad puramente jurídica.

Hegel dice lo mismo en 1820-21: “Por medio de la concesión de los ‘derechos civiles’ se alcanza el orgullo de valer como persona jurídica en la sociedad civil”⁸; además, hace de las relaciones jurídico-contractuales una necesidad de la razón universal (aun cuando para Hegel el Estado, en sí mismo, no está fundado en un “contrato originario”):

Hace ya un millar y medio de años que la libertad de la “persona” ha comenzado a florecer gracias al Cristianismo y ha devenido un principio universal para una parte, por lo demás pequeña, del género humano. Pero la libertad de la propiedad se podría decir que es reconocida como principio sólo desde ayer y en pocas partes. La Historia Universal da así un ejemplo del tiempo que necesita el espíritu para progresar en su autoconciencia. (...) Es tan necesario

⁴ Friedrich Schlegel, “Ensayo sobre el concepto de Republicanismo”, en *Obras selectas, Vol.1* (Madrid: Fundación Universitaria Española, [1796] 1983), 42. Original: “Versuch über den Begriff des Republikanismus”, en *Ästhetische und politische Schriften* (Berlin: Ed. Holzinger, 2014).

⁵ Hobbes, *Tratado sobre el hombre*, 156.

⁶ Johann G. Fichte, *Fundamentos del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994), 366. Utilizo el original: *Grundlage des Naturrechts* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1908), 322.

⁷ Fichte, *Fundamentos del Derecho Natural*, 111.

⁸ Georg W.F. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho, o Derecho Natural y Ciencia Política* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975), 305.

racionalmente que los seres humanos entren en *relaciones contractuales* (donar, permutar, comerciar) como *que posean ‘propiedad’*. Para su conciencia, lo que los lleva al ‘contrato’ es la necesidad, la benevolencia, la utilidad, etcétera; pero, en sí, es la ‘razón’, es decir, la idea de la existencia real (o sea existente en la voluntad) de la libre personalidad. El contrato supone que los que participan en él se reconocen como personas y propietarios⁹.

Nuestra “personalidad” y nuestra entera “subjetivación” sólo son concebidas según el *diagrama de poder* de la Ley y el Derecho ya existentes. En la misma época (1796), Schlegel dice primero que “el Yo debe existir” (*Ich soll sein*), y luego que “el Estado debe existir” (*der Staat soll sein*)¹⁰. Toda subjetivación es estatal, o no es nada. Todo deseo (inconsciente) es estatal, o no es nada. Esto es un deber (*soll*)¹¹.

Y como, según Hegel (en 1802-1803), la filosofía es la “ciencia absoluta” (*absoluten Wissenschaft*) cuya forma de expresión deviene “forma de la universalidad” (*der Form der Allgemeinheit*), ocurre que entonces la filosofía es la expresión absoluta de la “Idea pura” (*reine Idee*)¹², y *justo por eso*, la filosofía es la única capaz de producir una “ciencia filosófica de Estado” que sirva como vara científica de medida para discernir los límites del poder y del Estado (y del poder de Estado). Una tarea fundamental de la filosofía, devenida legisladora, es saber discurrir *sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural, su lugar en la filosofía práctica, y su relación constitutiva con la ciencia positiva del Derecho*.

Este concepto de persona/sujeto es el reverso de aquella petición de principio primera: que una sociedad verdadera, racional, justa e igualitaria únicamente puede constituirse en función de *relaciones de representación indirectas* (relaciones de poder disimétricas, jerárquicas y verticales), por las cuales los sujetos *transferimos* nuestra autoridad, poder y voluntad soberanas a otro u otros (representantes/intermediarios)¹³. Ya sea natural o artificial, la “persona” es concebida como el conjunto de sus derechos (naturales y civiles); derechos que siempre se ceden y se recuperan según la lógica del Do-ut-des: te doy para que me des, te entrego para

⁹ *Ibid.*, 96.

¹⁰ Schlegel, *Ensayo*, 40, 47.

¹¹ Claire Parnet y Deleuze, procediendo por desmistificación, afirman que la psiquiatría y el psicoanálisis no son sino modulaciones nuevas de este proceso de producción de una subjetivación al servicio del diagrama de poderes existente: “El inconsciente es concebido como un negativo, el inconsciente es el enemigo: ‘Wo Es war, soll Ich werden’; y cuando se traduce por ‘Allí donde el Ello estaba, allí debo Yo llegar’ (como sujeto), es aún peor (incluido el ‘soll’, ese extraño ‘deber’ en sentido moral...).” Ver Claire Parnet y Gilles Deleuze, *Diálogos* (Buenos Aires: Editora Nacional, 2002), 93.

¹² Hegel, G.W.F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el “Derecho Natural”, su lugar en la filosofía práctica, y su relación constitutiva con la ciencia positiva del Derecho* (Madrid: Editorial Aguilar, 1979), 4-7.

¹³ “En la transferencia de un derecho no sólo se requiere la voluntad expresa de quien lo transfiere, sino también la de quien lo acepta. Si falta alguna de las dos, el derecho queda sin transferirse”. Thomas Hobbes, *De Cive* (Madrid: Editorial Alianza, 2000), 69.

recibir, te anticipo (ahora) para recuperar (después) con creces. Pero esta lógica relacional jurídico-contractual supone (acríticamente) la relación de dominación: el mando y la obediencia.

Todos nosotros quedamos constituidos como paquetes de derechos/deberes (paquetes contractuales). Fichte echa mano a las fórmulas del viejo derecho romano para consolidar la “*captura jurídica*” de los sujetos/personas dentro de la lógica del intercambio estatal-mercantil:

Los mismos contratos de intercambio – suscritos a propósito del uso de la “fuerza de trabajo” o de las “cosas”, inmediatamente entre productores y artesanos o por mediación del vendedor (se los ha resumido en la fórmula: *do ut des, facio ut facias, do ut facias, facio ut des*) – están bajo la garantía del Estado y el Estado vigila su cumplimiento, porque ellos son algo que necesariamente debe tener una validez absoluta, si es que una *relación jurídica* debe ser posible entre hombres que coexisten¹⁴.

Para esta concepción jurídico-contractual – que la crítica filosófico-política (y libidinal) de Deleuze califica como una “imagen dogmática y moralizante del pensamiento” (*l’image dogmatique et moralisante de la pensée*)¹⁵ –, ser un “sujeto racional” equivale a poder *reconocer* la ley y el orden existentes (el sentido y el valor ya preestablecidos). La Ley y el Derecho hacen a un ser humano cualquiera *ser aquello que es*. Esto es precisamente lo que sostenía Locke, cuando nos decía (en 1690) que devenimos racionales y verdaderamente “humanos” cuando estamos en capacidad *de reconocer la Ley*, ya sea la ley natural, ya sea la ley civil dictada por el soberano/Estado: “Así, la libertad de un hombre, y la de actuar de acuerdo con su propia voluntad, se fundamenta en que dicho hombre *posee una razón que lo capacita para instruirlo en las leyes* por las que ha de regirse”¹⁶. El verbo se hace carne: la ley devine sujeto y el sujeto deviene ley. Dicho en los términos de Hobbes, un ser humano cualquiera deviene verdadera y acabadamente una *persona humana* únicamente cuando se convierte en un integrante de una “persona civil”¹⁷, o sea, en un ciudadano de *un* Estado. Kant dice que “las leyes morales naturales, al residir en la razón, no pueden resultar *desconocidas* para nadie, de suerte que no existe disculpa alguna para el error”¹⁸.

La relación de ‘representación indirecta’ (que sigue siendo la base de nuestras *actuales* formas de gubernamentalidad) encuentra en este modelo fiduciario del *do-ut-des* su punto de anclaje e investimento fundamental. Todo el sostén del Estado y

¹⁴ Fichte, *Fundamentos del Derecho Natural*, 294.

¹⁵ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición* (Buenos Aires: Editorial Amorrortu, 2002), 220.

¹⁶ John Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (Madrid: Editorial Alianza, 1990), 84.

¹⁷ Thomas Hobbes, *Tratado sobre el Cuerpo* (Madrid: Editorial Trotta, 2000), 118.

¹⁸ Immanuel Kant, *Lecciones de Ética* (Barcelona: Editorial Crítica, 1988), 172. Énfasis nuestro.

del Mercado se recentra sobre este punto de apoyo jurídico-contractual común (y encuentra en él su modelo y fórmula, su diagrama modulador).

En virtud del “contrato social”, los ciudadanos entablan con sus “representantes” del Estado una relación política cuya *forma* es jurídico-contractual y fiduciaria. Pero ocurre que, en esencia, es la misma *forma de relación* que lxs trabajadores (productorxs sociales) estamos condenadxs a entablar en el Mercado: “Do ut des”, “do ut facias”, “facio ut des”, y “facio ut facias” (doy para que des, doy para que hagas, hago para que des, hago para que hagas). Continuidad de un mismo maquinismo atravesando todo el cuerpo social: el diagrama de relaciones de poder *patriarcal*, basado en relaciones de poder verticales, disimétricas y jerárquicas (en términos de mando y obediencia, dirección y ejecución, dirigentes y dirigidxs, gobernantes y gobernadx, activxs y pasivxs) encuentra su justificación en una dinámica de intercambios recíprocos (de votos, servicios, mercancías, derechos, fuerzas de trabajo, cuerpos, sexos/sexualidades, órganos, úteros, óvulos, espermias, placeres, etc.).

Pero esta dinámica de intercambios recíprocos, por su forma jurídico-contractual y fiduciaria *de aparición*, encubre (a la vez que las modula) las desigualdades y violencias de base (pre-existent) propias del sistema patriarcal. Así, la Ley y el Derecho son elevados por los filósofos modernos al estatus de *fetiches* a los que hemos de aferrarnos (invertir o catectizar) libidinalmente si es que queremos devenir *auténticxs* sujetxs sociales: “El fetiche es el objeto natural de la conciencia social como ‘sentido común’ o reconocimiento del ‘valor’”¹⁹.

Hobbes expresa esta economía de las relaciones de tipo do-ut-des en *De Cive* (1642), cuando describe la relación que instituye el contrato de soberanía estatal: “Es como si cada uno dijera: ‘Renuncio a *mi* derecho por *tu* bien, y se lo doy al pueblo, a condición de que también tú renuncies a *tu* derecho para bien *mío*’”²⁰. Celebrado el “contrato” recuperamos (dentro del marco de una sociedad civil estatal) lo que previamente entregamos: *nos sujetamos* voluntaria y consentidamente a un poder erigido como Soberano/Estado, y, en ese mismo instante, *nos liberamos* (recuperamos con ello nuestra libertad). Recuperamos *a posteriori* lo que invertimos *a priori*: en este negocio no hay riesgo, a condición de que todos arriesguen. Cien años después de Hobbes, la *Enciclopedia* (1750-1765) todavía define al orden social estatal como “un intercambio recíproco y perpetuo de servicios y buenas acciones”, en donde todos están “dispuestos por igual a dar y a recibir”²¹. En *El contrato social* (1762), donde Rousseau busca establecer los principios del Derecho político, el *do ut des* se constituye en un axioma estatal, en la divisa propia del “contrato” social:

¹⁹ Gilles Deleuze, *Diferencia y Repetición* (Buenos Aires: Editorial Amorrortu, 2002), 313-4.

²⁰ Thomas Hobbes, *De Cive*, 147.

²¹ Denis Diderot y Jean D’Alambert, *Artículos políticos de la Enciclopedia* (Buenos Aires: Editorial Tecnos/Altaya, 1998), 208-9. Recordemos que la *Enciclopedia* fue publicada, con intermitencias de censura, entre 1750 y 1765.

“Dándose cada uno a todos, no se da a nadie”²² (pero ese “todos” es siempre una “mayoría”). Lo mismo en Hegel, quien si bien no coloca un “contrato originario” como el origen del Estado, sin embargo considera que el contrato, como *forma* o modo de relación humana, inaugura un tipo de relación jurídico-contractual en la que “cada uno, con su voluntad y la del otro, *deja de ser propietario, lo sigue siendo, y lo deviene*”²³.

Pero ¿cómo justifican los filósofos modernos esta supuesta *necesidad* de ceder o transferir (*do*) nuestro poder/autoridad *concretos* a unos “representantes”, con el fin de que ellos nos garanticen como contrapartida (*ut des*) toda una serie de “derechos” *formales*, como la paz social, el derecho al trabajo (asalariado), vivienda (propiedad), salud, vida, educación, etc.? ¿Por qué no podemos nosotros, *por nosotros mismos* (sin representantes indirectos), ejercer un poder y una autoridad colectivos? ¿Por qué transferir? ¿Por qué no mejor el auto-gobierno, la auto-gestión y la auto-administración colectiva, horizontal, comunal y confederada (democracia directa)?

Respuesta que todos dan en bloque: porque la “multitud” es ignorante, y sólo puede tener criterio para discernir a quién votar (elegir), pero no qué y cómo gestionar (ejecutar). Obediencia pasiva.

Es la vieja historia del Patriarcado: para acceder al ejercicio de alguno de los poderes estatales “hay que saber”, es decir, hay que poseer la “ciencia real de Estado” (“*science majeure ou royale*” o “*science royale d’Etat*”)²⁴, a la que Hobbes llama “filosofía civil” (“*Civil Philosophy*”), y que él dice haber descubierto²⁵. En el *Behemoth* (1668), Hobbes dice que “para el gobierno de un Estado [*the government of a Commonwealth*] no bastan ni ingenio, ni prudencia, ni diligencia, si faltan reglas infalibles, así como la verdadera ciencia de la equidad y la justicia [*without infallible rules and the true science of equity and justice*]”. Esa ciencia real de Estado debe construirse “sobre principios claros y seguros [*sure and clear principles*], y ha de ser aprendida mediante un estudio profundo y cuidadoso”, y de esos “principios evidentes [*evident principles*]” se deben “derivar las reglas necesarias de la justicia [*necessary rules of justice*]”²⁶. En una carta a Thomas Burnett (de 1701), Leibniz le decía que “el fin de la ‘ciencia política’, en lo que se refiere a la *doctrina de las formas* de las repúblicas, debe ser el hacer que florezca *el imperio de la razón*”²⁷. Encontramos la misma divisa en Sieyès, que fue uno de los teóricos franceses implicados en la redacción de los proyectos constitucionales y en los “Derechos del Hombre y del Ciudadano”: “Razonemos fríamente” (*raisonnons froidement*), porque “sin la menor duda, el movimiento hacia

²² Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social* (Buenos Aires: Editorial Tecnos/Altaya, 1993), 15.

²³ Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, §74.

²⁴ Félix Guattari y Gilles Deleuze, *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie* (París: Les Édit. de Minuit, 1980), 138, 450, 452.

²⁵ Hobbes, *Tratado sobre el Cuerpo*, 30.

²⁶ Thomas Hobbes, *Behemoth, o el Parlamento Largo* (Madrid: Editorial Tecnos, 1992), 92, 206-7.

²⁷ Gottfried W. Leibniz, *Escritos de filosofía jurídica y política* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2001), 183.

la *libertad* devendrá asimismo movimiento hacia la *razón*²⁸. Precisamente, en una carta a su amigo Etienne Dumont el abate Sieyès le decía: “La ciencia política es una ciencia que creo haber completado [*la science politique c’est une science que je crois avoir achevée*]²⁹. Y en 1789 decía que en sus análisis y propuestas a la Asamblea él seguía los “principios” que conforman la ciencia social, o la “ciencia del orden social” (*les principes qui forment la science sociale ou la science de l’ordre sociale*), pero también confiesa que “la verdadera ‘ciencia del Estado’ es, por cierto, reciente [*la véritable ‘science de l’État’ ne date pas de loin*]³⁰. En 1821 Hegel pretende fundar la verdadera “ciencia filosófica del Estado [*Philosophischer Wissenschaft des Staats*]³¹, cuyo objetivo es dar con “la esencia de la legislación y del gobierno [*das Wesen der Gesetzgebung und Regierung*]³². También Schlegel afirma que la política es, en el sentido kantiano del término, “una ‘ciencia práctica’ [*eine praktische Wissenschaft*] cuyo objeto es la relación de los individuos y las especies que son ‘prácticos’³³. Vieja tarea platónico-cristiana³⁴: fundar y apuntalar una ciencia de Estado y, con ella, las bases de toda verdadera y racional sociedad de amigos, hermanos, y camaradas. A propósito de la ciencia del Estado, Foucault dice: “Sobre este problema específico conviene mencionar la afirmación de Marx en el sentido de que la economía era inglesa, la política francesa, y la filosofía alemana, pues fue en Alemania donde se formó en el siglo XVIII (mucho antes que en Francia e Inglaterra) lo que puede denominarse ‘ciencia del Estado’; el concepto de *Staatswissenschaft* es producto de Alemania³⁵.”

Separar y escindir a las personas/sujetos, dividiéndonos en activos y pasivos (superiores e inferiores, directores y ejecutores, gobernantes y gobernados) es para todos los filósofos una absoluta necesidad *a priori*. Acto seguido, dirán que únicamente “los que saben”, los “profesionales”, son los auténticos pretendientes a “representantes del pueblo” (que pueden gobernar recta y correctamente); es con ellos con quienes hay que entrar en una relación fiduciaria jurídico-contractual:

²⁸ Emmanuel-Joseph Sieyès, “Ideas sobre los medios de actuación de que podrán disponer los ‘representantes’ de Francia en 1789” (1788-89), en *El Tercer Estado y otros escritos* (Madrid: Editorial Espasa Calpe, 1991), 86, 38-9.

²⁹ *Ibid.*, 13.

³⁰ Emmanuel-Joseph Sieyès, “¿Qué es el Tercer Estado?”, en *El Tercer Estado y otros escritos* (Madrid: Espasa Calpe, [1789]1991), 180-1, 207.

³¹ Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, 19.

³² Georg W.F. Hegel, “A propósito de la reforma electoral en Inglaterra” (1831), en *Dos escritos políticos* (Ciudad de México: Ediciones de la Universidad Autónoma de Puebla, 1987), 126.

³³ Schlegel, *Ensayo*, 40.

³⁴ Platón habla de la “ciencia real” en *Político* (Barcelona: Editorial Gredos, 1988), 259a-b. En su *Historia de la sexualidad 4*, Foucault nos recuerda la frase de Gregorio Nacianceno (siglo IV d.C.): “Me parece que dirigir al hombre, ese animal tan variado y cambiante, es el arte [*tékhnē*] de las artes, la ciencia [*epistēmē*] de las ciencias”. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 4. Las confesiones de la carne* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores, 2019), 136; también 384, 393.

³⁵ Michel Foucault, “Historia de la medicalización”, en *La vida de los hombres infames* (Buenos Aires: Editorial Altamira, 1996), 88.

Son muy pocos los que en una gran asamblea de hombres entienden de estas cosas, al estar en su mayoría mal preparados, por no decir que son totalmente *incapaces*; ¿en qué podrían esos consejeros contribuir con sus impertinentes opiniones, como no sea creando meros obstáculos e impedimentos?³⁶

Saber es poder: para Hegel, la ciencia filosófica de Estado (que no todos poseen) sirve para poder filtrar a los “falsos hermanos y amigos del pueblo [*die falschen Brüder und Freunde*]³⁷”, cosa que también había afirmado Sieyès (1789), cuando la utilizaba para discernir entre “los amigos y los enemigos de la nación [*les amis et ennemis de la Nation*]³⁸”. Así, la “ciencia real de Estado” (con su concepto de persona/sujeto) es el chivo expiatorio detrás del cual se van a parapetar todos los filósofos modernos para poder *identificar* a la democracia directa y radical con la “anarquía” (y la “oclocracia”). Pero por “anarquía” entienden algo muy banal: ausencia de ley y orden (caos), desorden económico-social, rechazo obstinado a toda forma de organización, espontaneísmo, negación de la política, retorno al “buen salvaje”, y demás fantasmagorías. Organizar todas las prácticas, todos los trabajos, todas las relaciones sociales (de producción, reproducción, distribución y consumo) sin representantes indirectos, sin figuras de autoridad y dirigismo, es decir, sin gobernantes y funcionarios “profesionales”, sin jefes ni patrones, sin posiciones verticales disimétricas y jerárquicas, se les aparece a todos los filósofos modernos (incluso *después* de la Revolución Francesa) como el fin de la civilización, el retorno al “estado salvaje”.

La ciencia real de Estado tiene su reverso negativo: no vivir en una sociedad estatal, no vivir bajo relaciones contractuales y “consentidas” de mando/obediencia (dominación), es sinónimo de no-humanidad. El propio Schelling decía en 1803 que la única historia verdadera es la que nos conduce a la demostración de la necesidad del Estado:

“[C]omo ‘objeto’ de la Historia, en su sentido más estricto, designamos la formación de un organismo social que realiza la libertad, o sea, del Estado. Existe una ‘*ciencia del Estado*’, como existe necesariamente una ciencia de la naturaleza. Su idea tampoco puede ser tomada de la experiencia, ya que ésta más bien debe aparecer aquí como *creada según Ideas* (y el Estado debe aparecer como obra de arte)³⁹”.

³⁶ Hobbes, *Tratado sobre el Cuerpo*, 183.

³⁷ Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, 19.

³⁸ Sieyès, *Ideas*, 41.

³⁹ Friedrich Schelling, *Lecciones sobre el método de los estudios académicos* (Buenos Aires: Editorial Losada, 1965), 104.

Si la democracia radical, directa y colectiva es impugnada en bloque, es porque según los filósofos modernos en ella *cualquiera* podría ser potencialmente “señor” o “jefe”, y a la vez, nadie lo sería por demasiado tiempo (porque según ellos eso no duraría ni dos días).

Hume mismo afirma que la República romana “cayó en la anarquía” (a punto tal que hasta los esclavos se rebelaban armados) precisamente porque daba demasiadas prerrogativas al pueblo: “Tales son los efectos de la democracia sin un cuerpo de ‘representantes’”⁴⁰. Sin representantes verticales, disimétricos y jerárquicos, es imposible todo Gobierno y todo Estado: “La verdad es que no hay acontecimiento más terrible que la total desaparición del Gobierno [*a total dissolution of Government*], porque deja en libertad a la multitud [*multitude*], y hace depender la Constitución o elección de un nuevo régimen [*new establishment*] de una gran ‘parte’ de la población (pues *nunca* llegarán a intervenir ‘todos’)”⁴¹. La participación y el ejercicio positivo y activo del poder (deliberación, organización, planificación, experimentación, ejecución, rectificación, etc.) jamás deberán ser *literalmente* una potestad de “todxs”. Si algo así ocurriera, dice Hume, “invadiría a la sociedad una total anarquía [*a total anarchy*] y no quedaría un gobierno en pie”⁴².

Montesquieu, paladín de la “división de poderes”, decía en *El espíritu de las leyes* que el pueblo no puede ni debe autodirigirse y autogobernarse; al contrario: “Es esencial determinar el número de ciudadanos que deben formar las asambleas”. Pero ocurre que los que sí son ciudadanos y pueden participar en la asamblea, no necesariamente tienen la capacidad (el “saber”) para tomar decisiones y gestionar. Con lo cual, los ciudadanos deben necesariamente nombrar ministros y magistrados (representantes) que se encarguen de los asuntos complejos, y de todos aquellos problemas fundamentales que se le escapan al populacho: “El pueblo *necesita* que *lo guíe* un consejo o senado”. Necesidad de guías y pastores (la gubernamentalidad estatal es pastoral). De modo que hay un doble filtro: el primer filtro divide entre ciudadanos y no-ciudadanos (aquí, el sexo/sexualidad, la propiedad privada, la raza/etnia, y la edad, las capacidades psicofísicas, etc., son los parámetros de filtrado primigenios); el segundo filtro divide entre ciudadanos “capaces” e “incapaces” respecto a los asuntos del gobierno. ¿Por qué? Por las mismas razones que ya había dado Hobbes cien años antes (1642): porque “del mismo modo que la mayoría de los ciudadanos que tienen suficiencia para *elegir*, no la tienen para *ser elegidos*, el pueblo, que tiene capacidad suficiente para darse cuenta de la gestión de los demás, no está capacitado para llevar la gestión *por sí mismo*”⁴³. En 1789 Sieyès va a apuntalar filosófico-jurídicamente la división entre ciudadanos “activos” y “pasivos”

⁴⁰ David Hume, *Ensayos políticos* (Madrid: Editorial Tecnos, 1987), 10.

⁴¹ *Ibid.*, 102.

⁴² *Ibid.*, 107.

⁴³ Montesquieu, *El espíritu de las leyes* (Madrid: Editorial Tecnos, 2000), 12-3.

en *¿Qué es el Tercer Estado?* (1789), y en *Ideas sobre los medios de actuación de que podrán disponer los representantes de Francia en 1789*.

Todos coinciden con Montesquieu en que, si la democracia no es representativa, entonces es anarquía: la democracia directa, al postular una “igualdad extremada”, socaba las bases mismas de República, es decir, socaba la división disimétrica y jerárquica entre los ‘sujetos jurídicos’, socava la división (económica, social, y sexual) en términos de dirigentes y dirigidos, gobernantes y gobernados, directores y ejecutores, propietarios y no-propietarios (activos/pasivos):

El principio de la Democracia se corrompe no sólo cuando se pierde el sentido de la “igualdad”, sino también cuando se adquiere el sentido de la “igualdad extremada”, y cuando cada uno quiere ser *igual* que aquellos a quienes escogió para gobernar. A partir de ese momento, el pueblo ya no podrá soportar el poder que él mismo confía a otros, y *querrá hacer todo por sí mismo, deliberar y ejecutar* en lugar del senado y de los magistrados, y despojar de sus funciones a todos los jueces. En estas condiciones, la virtud de la República deja de existir. El pueblo, al querer ejercer las funciones de los magistrados, deja de respetarlos; (...) no se tienen consideraciones para con los senadores ni para con los ancianos. Y si no se respeta a los *ancianos*, tampoco se respetará a los *padres*, no se tendrá deferencia para con los *maridos*, ni sumisión para con los *amos*. (...) Las mujeres, los niños, los esclavos *no tendrán sumisión ante nadie*. Y las buenas costumbres, el amor al orden y la virtud desaparecerán. (...) El verdadero espíritu de la “igualdad” está tan alejado del espíritu de la igualdad extrema como el cielo lo está de la tierra. El primero no consiste en ordenar las cosas de tal modo *que todos manden*, o que nadie sea mandado, sino en obedecer y mandar a sus “iguales”. *No se trata de no tener un dueño, sino de tener por dueños sólo a los “iguales”*⁴⁴.

Incluso la *Enciclopedia* francesa, que pretendía ilustrar al pueblo, coincide en este punto: es conveniente que el “pueblo llano” sólo se limite a *votar* (magistrados, legisladores y presidentes), y que el Estado sea gobernado y las decisiones sean tomadas por aquellos ciudadanos que poseen el saber necesario y la forma de saber necesario. En la entrada “Poder” se afirma que el objetivo del Gobierno es “prevenir la anarquía”⁴⁵, y en la entrada “Democracia” (escrita por el caballero Louis de Jacourt) se afirma que ésta se corrompe cuando degeneran el amor a las leyes y a la patria, y “cuando el trabajo y los deberes son considerados como penas”.

⁴⁴ *Ibid.*, 79-80.

⁴⁵ Diderot y D’Alambert, *Enciclopedia*, 144.

En la misma línea, Jacourt afirma que la democracia extrema destruye al espíritu de la verdadera democracia porque

“cada uno quiere ser *igual* a aquel a quien ha elegido para mandarle: es entonces cuando el pueblo, no pudiendo soportar el poder que él ha confiado, quiere hacerlo todo *por sí mismo*, deliberar en lugar del senado, ejecutar las leyes en lugar de los magistrados, y despojar de sus funciones a todos los jueces”⁴⁶.

A este abuso Jacourt lo llama “oclocracia”; donde ókhlos significa: muchedumbre desordenada, turba, pueblo, plebe, populacho. Cuando se da este abuso, “no hay amor al orden ni a las costumbres ni a la virtud”.

El pueblo llano (o *common people*, como lo llama Hobbes); los muchos, la multitud (*the many* o *the multitude*, como también lo llama Hume); los más, el vulgo, la multitud, la masa (o *die Vielen/Pöbel/Menge/Masse*, como lo llaman Kant, Fichte, Hegel y Schlegel), es el chivo expiatorio universal. Y dentro de esta “multitud”, las mujeres se llevan siempre la peor parte y las mayores violencias⁴⁷.

Por un lado, caracterizan al pueblo como ignorante, bruto, incapaz de discernir racionalmente lo verdadero de lo aparente, lo justo de lo injusto; como pasional y caprichoso, porque sólo se complace en la persecución de sus intereses inmediatos y privados, siendo esta situación de inmediatez la que lo torna *incapaz* de ascender, *por sí mismo* (o sea sin mediadores/tutores), hacia los intereses más universales y absolutos. Masa totalmente informe y maleable, para todos los filósofos modernos la multitud acaba (sin siquiera darse cuenta) encumbrando a cualquier pequeño-tirano fascinador y seductor; a cualquier caudillo, o a cualquier hábil demagogo y sofista: el pueblo siempre cava su propia tumba. Pero por otro lado, los filósofos esperan todo de él, cargan todas las tintas de la responsabilidad sobre él: *debe* ser virtuoso, amar a la patria, al soberano y a las leyes, dedicarse a trabajar y contribuir al bien común (trabajar y pagar impuestos), cumplir con todos los deberes y obligaciones de la moral y la eticidad, hacer un “uso público” de la razón (de la capacidad

⁴⁶ *Ibid.*, 29.

⁴⁷ De allí los escritos y las luchas de Olympe de Gauges (Marie Gouze), guillotinado en noviembre de 1793 por el jacobinismo, de Théroigne de Méricourt, Claire Lecombe, Mademoiselle Jodin, entre muchas otras. Las mujeres hacían proliferar periódicos de mujeres (como el *Etrennes Nationales des Dames*), así como *cahiers des doléances* (cuadernos de quejas), y todo tipo de peticiones y reivindicaciones frente a la Asamblea (compuesta por varones), así como hacían proliferar sus propios grupos. Carole Pateman decía en 1988 que “desde fines del siglo XVII las feministas han advertido que casi todos los teóricos políticos, de hecho, han sostenido explícita o tácitamente el *Derecho patriarcal*”, en Carole Pateman, *El contrato sexual* (Barcelona: Editorial Anthropos, 1995), 31. Ver también Sheila Rowbothan, *La mujer ignorada por la historia. 300 años de lucha y opresión contra las mujeres* (Buenos Aires: Editorial Pluma/Debate, 1980); y Daniel Guérin, *La lucha de clases en el apogeo de la Revolución Francesa* (Buenos Aires: RyR ediciones, 2011).

crítica) diferente al “uso privado” de la misma, y en fin, someterse disciplinada y obedientemente a sus magistrados, jueces, policías, jefes de corporaciones, y representantes o actores varios, etc. Siempre atascado a mitad de camino entre un *defecto* (poca razón y prudencia) y un *exceso* (mucha pasión y ambición).

En el *Contrato social* (1762) Rousseau ya había identificado también la anarquía con la oclocracia: “Cuando el Estado se disuelve, el abuso del gobierno (cualquiera que sea) toma el nombre común de ‘anarquía’”, y entonces, “podemos decir que la democracia degenera en oclocracia”⁴⁸; ocurre que en ese caso, “los súbditos rehúsan obedecer, el desorden sucede a la regla, la fuerza y la voluntad no obran ya de concierto, y el Estado, disuelto, cae así en el despotismo o en la anarquía”⁴⁹. Caos por arriba (despotismo) y caos por abajo (oclocracia o anarquía).

En la *Metafísica de las costumbres* Kant no sólo identifica a la democracia directa o “extrema” con su degeneración (la oclocracia), sino que además veda al pueblo el derecho a la insurrección y a la rebelión. Para Kant, en una democracia representativa o indirecta “se trata de unificar primero la voluntad de todos para, desde ahí, formar un ‘pueblo’; luego, la de los ciudadanos, para formar una ‘comunidad’; y después, poner a la cabeza de esa comunidad al soberano, que es esta voluntad *unida* en sí misma”. Esta es su *forma* correcta, mientras que su “falsificación” es aquella que es realizada “por hombres poderosos, no legítimados, que se imponen por la fuerza” (cosa que para Kant ocurre en la oligarquía y la oclocracia). Y entonces, todo intento de “cambiar por la fuerza [*Gewalt*] la Constitución actualmente existente es algo punible”. Acto criminal. ¿Por qué? “Porque sería el pueblo [*Volk*] quien realizaría tal cambio, *amotinándose* [*Meuterei*] para ello, y no la legislación”. En otras palabras, “la insurrección (bajo una Constitución ya existente) es una *subversión* [*Umsturz*] de todas las relaciones jurídico-civiles y, por tanto, de todo Derecho, es decir, no supone un *cambio* en la constitución sino su *disolución*”⁵⁰. Todo intento de crear nuevas formas de organización (nuevas relaciones, prácticas e instituciones) es un crimen de lesa majestad:

Contra la suprema autoridad legisladora del Estado no hay, por tanto, *resistencia* legítima del pueblo; porque sólo la *sumisión* a su voluntad universalmente legisladora posibilita un “estado jurídico”; por tanto, no hay ningún “derecho de sedición” [*Aufstandes*] (*seditio*), aún menos “de rebelión” [*Aufbruchs*] (*rebellio*). (...) Por tanto, un cambio en una Constitución política (defectuosa), que bien puede ser necesario a veces, sólo puede ser introducido por el soberano mismo mediante *reforma*, pero no por el pueblo,

⁴⁸ Rousseau, *El contrato social*, 86.

⁴⁹ *Ibid.*, 57.

⁵⁰ Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres* (Madrid: Editorial Tecnos, 2009), 177-8.

por consiguiente, no por *revolución* [*aber nicht vom Volk, mithin durch Revolution*]. Y si se produce, sólo puede afectar al poder ejecutivo, no al legislativo. (...) No está permitida la resistencia *activa* del pueblo arbitrariamente unido para forzar al gobierno a una determinada acción (por tanto, para realizar él mismo un acto de poder ejecutivo), sino sólo la resistencia *negativa*, es decir, la negativa del pueblo (en el Parlamento)⁵¹.

Por su parte, Fichte afirma en la misma época que la democracia directa es la forma de organización más perniciosa, puesto que la comunidad (*Gemeine*) no puede ejercer nunca *por sí misma* el poder público, ya que eso equivaldría a ser su propio juez, lo cual es imposible (y además, ya se ha dado por descontado que el pueblo no tiene criterio suficiente):

El pueblo mismo no debe ejercer por sí mismo el “poder ejecutivo”, sino que tiene que transferirlo y, por consiguiente, la Democracia, en el significado verdadero y propio del término, es una constitución por completo *contraria* al Derecho. (...) Una constitución democrática (en el significado más verdadero y propio del término) sería la más insegura de todas las que podrían existir, porque no sólo habría que temer continuamente las violencias de todos (como si se estuviera fuera del Estado), sino, de cuando en cuando, también *la cólera ciega de una masa exaltada*, que procedería de modo injusto en nombre de la ley⁵².

Fichte llama “democracia en sentido estricto” (*Demokratie im engeren Sinne*) a la democracia representativa. Es absolutamente necesario que la “multitud” (*die Menge*) esté representada según un esquema vertical y jerárquico: el dogmatismo de Fichte, al igual que el de Schlegel, declara “la absoluta necesidad de una representación” (*der absoluten Notwendigkeit einer Repräsentation*), puesto que “el poder del Estado tiene que ser *necesariamente transferido*, y no puede en absoluto permanecer en manos de la comunidad⁵³”.

Los *sans-culottes*, los *enragés*, las mujeres revolucionarias, los revolucionarios babuistas (con su ‘conjuración de los iguales’), y toda esa “masa informe” (el populacho) anárquico-comunizante que persistía (frente a los poderes centrales) con sus prácticas comunales, de acción y de representación directas, revocables, descentralizadoras pero confederadas (de ayuda mutua)⁵⁴, y que persistían con sus

⁵¹ *Ibid.*, 178, 151, 153-4.

⁵² Fichte, *Fundamentos del Derecho Natural*, 229-30, 113.

⁵³ *Ibid.*, 233, 231, 337.

⁵⁴ Para el papel de las “comunidades”, ver Daniel Guérin, *La lucha de clases*, y Piotr Kropotkin, *La Gran Revolución Francesa (1789-1793)* (Buenos Aires: Editorial Proyección, 1976). También Iya

demandas, resistencias, luchas, sublevaciones, son para todos los filósofos modernos, incluido el republicano Schlegel, la imagen del horror anti-social y anti-político:

Pero es en muchos casos *imposible* y en casi todos muy *desventajoso* el que la “mayoría popular” en persona [*die Volksmehrheit in Person*] actúe políticamente. Muy oportunamente puede hacerse también a través de “diputados” y “comisarios” [*Deputierte und Kommissarien*]. De ahí el que la *representación política* sea un órgano imprescindible del republicanismo [*die politische Repräsentation allerdinge ein unentbehrliches Organ des Republikanismus*]⁵⁵.

En este ensayo sobre el republicanismo, escrito en respuesta del ensayo de Kant *Hacia la paz perpetua*, Schlegel afirma que el Despotismo (*despotischen Regierung*) puede ser de tres especies: tiránico, oligárquico, u oclorático (*tyrannisch, oligarchisch oder ochlokratisch*); siendo tiránico cuando lo rige un individuo, oligárquico cuando lo rige un estamento (orden, cuerpo, casta), y oclorático cuando lo rige “una masa” (*eine Masse*). La tiranía es el despotismo de uno, la oligarquía es el despotismo de la minoría sobre la mayoría, y la oclocracia es lo inverso:

La oclocracia es el despotismo de la ‘mayoría’ sobre la ‘minoría’ [*die Ochlokratie ist der Despotismus der Mehrheit über die Minorität*]. (...) Ella es, junto con la *tiranía* -pues los Nerones pueden hacer la competencia al sansculotismo [*sansculottismus*]- entre todas las deformaciones políticas el mayor *mal físico* [*das größte physische Übel*]⁵⁶.

Como mucho Schlegel está dispuesto a aceptar una “dictadura” (*Diktatur*), pero sólo como un estado transitorio (*transitorischer Zustand*), y por un tiempo delimitado y predefinido de antemano; la Dictadura sólo puede existir de modo provisional, y bajo la condición de que esté avalada por el voto “mayoritario”, es decir, que sea una expresión subrogada de la “voluntad general”, puesto que “la voluntad de la mayoría debe valer como *subrogado* de la voluntad general” (*der Wille der Mehrheit soll als Surrogat des allgemeinen Willens gelten*)⁵⁷.

Finalmente, si bien Schlegel afirma que la “anarquía” no es peor que el *despotismo* absoluto o tiránico – pues para él la anarquía “es sólo una negación de lo políticamente positivo [o sea, una negación del Estado], mientras que aquél es una afirmación de lo políticamente negativo”, o sea, una afirmación del “Anti-Estado” («*Anti-staab*») – ocurre, sin embargo, que es totalmente reprobable, precisamente

Ehrenburg, *La conspiración de los iguales* (Ciudad de México: Editorial Brigada Cultural, [1928] 2017).

⁵⁵ Schlegel, *Ensayo*, 43.

⁵⁶ *Ibid.*, 45.

⁵⁷ *Ibid.*, 42.

porque se trata o bien de un *despotismo fluyente* (donde no hay nunca límites claros y predeterminados entre “dominantes” y “dominados”), o bien de una inútil *revolución permanente*. Y Schlegel, como vimos, sólo acepta el despotismo o la dictadura transitoria y jerárquica:

La anarquía es o un *despotismo fluyente* [*ein fließender Despotismus*], en el que tanto “lo personal” del poder dominante [*das “Personale” der herrschenden Macht*], como los “límites” de la masa dominada [*die “Grenzen” der beherrschten Masse*] pueden cambiar constantemente; o bien una *inauténtica y permanente insurrección* [*eine unechte und permanente Insurrektion*], pues la auténtica y políticamente posible es necesariamente transitoria⁵⁸.

Nada de autoemancipación de lxs productoxs sociales por lxs productoxs sociales mismxs. Nada de revolución permanente, nada de creación diferencial de nuevas formas de organización humana. Al contrario: el Estado siempre debe existir, pero debe ser representativo/republicano (*der Staat soll sein, und soll republikanisch sein*), es decir, vertical, disimétrico, jerárquico, indirecto.

Double bind esquizofrenizante: el *do ut des* que da origen a la forma-Estado es presentado como fruto de un consentimiento voluntario (contractual y fiduciario), y a la vez, como una obligación y una necesidad sine qua non. El rostro de la sublevación popular es temido y rechazado por todos los filósofos modernos porque para ellos todo levantamiento sólo puede conducir *necesariamente* a la anarquía despótico/dictatorial (al desorden, desequilibrio, falta de “armonía” y de “organicidad”), ya sea por arriba o por abajo. Toda una posición de deseo. A Kant este horror sublevante se le aparece con el rostro de Danton⁵⁹, y a Fichte con el de Napoleón deviniendo Rey, como a Hobbes (en el *Behemoth*) se le había aparecido ya bajo el rostro de Cromwell y de los presbiterianos demoníacos. Hegel, por su parte, amaba tanto a Napoleón⁶⁰ como despreciaba la posibilidad de que la “plebe” devenga

⁵⁸ *Ibid.*, 51.

⁵⁹ Immanuel Kant, *Teoría y Praxis* (Buenos Aires: Editorial Leviatán, 2005), 66.

⁶⁰ Napoleón combina trinitariamente en una sola persona al profesor de Derecho, al político profesional, y al militar de puño fuerte. En dos cartas (29/08/1807 y 29/04/1814) Hegel escribe a Niethammer: “Los príncipes alemanes no han comprendido aún la idea de una ‘monarquía liberal’, ni han buscado realizarla. Será necesario que Napoleón organice todo esto”. Hegel incluso no sólo lo llama un “gran profesor de derecho constitucional”, sino que lo considera “un gran genio trágico que se destruyó a sí mismo”, aunque cayendo bajo el peso “de toda la masa de la mediocridad”. Napoleón es para Hegel el modelo trágico del “gran individuo [que] debe darle a esa ‘masa’ el derecho de hacer lo que hace, precipitando así su propia caída”. Traduzco de la edición inglesa de las cartas de Hegel: *The Letters* (Bloomington: Indiana University Press, 1984), 141, 307.

“populacho” insurrecto⁶¹. Y en su *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental* (1810), destinado a los estudiantes, dice:

El tipo de una Constitución depende de si todos los ciudadanos (en cuanto son ciudadanos) participan en el gobierno. Tal constitución es una Democracia. La degeneración de la misma es la *oclocracia* (o el dominio del vulgo) [*die Herrschaft des Pöbels*], a saber, si aquella parte del pueblo que *no tiene* propiedad [*Eigentum*] y muestra *disposiciones contrarias* al Derecho [*unrechtlichen Gesinnungen*] aparta con violencia a los ciudadanos legítimos [*rechtlichen Bürger*] de los asuntos estatales⁶².

Diez años después sigue afirmando que la democracia sin representantes (directa, activa y colectiva) es una forma de democracia «desprovista de toda forma racional»⁶³. La ‘multitud’ vulgar no puede ni gobernar por sí misma ni legislar por sí misma, puesto que

el pueblo (en la medida en que con esta palabra se designa una parte determinada de los miembros del Estado) expresa la parte que precisamente *no sabe lo que quiere*. Saber lo que se quiere, y más aún, saber lo que quiere la voluntad en y por sí, la razón, es el fruto de un conocimiento profundo que *no es justamente asunto del pueblo*. (...) En la representación de que ‘todos’ deben tomar parte en los asuntos del Estado está también la suposición de que *todos entienden de estos asuntos*, afirmación que es tan absurda como frecuente oír pronunciarla⁶⁴.

De la ignorancia supina en la que todos sumergen a la multitud, Hegel deduce la *necesidad* de los “órganos intermedios”, es decir, “mediadores” (los estamentos, clases y corporaciones) que actúen entre el pueblo y el Gobierno del Estado como tal (pues únicamente el Estado “sabe lo que quiere”)⁶⁵. Es más, es gracias a la

⁶¹ Hegel dice: “No se trata sólo de que no reine el hambre, sino de que no surja el populacho”. ¿En qué consiste esa disposición que convierte al “pobre” en “populacho”? Hegel enumera estos factores: “La caída de una gran masa por debajo de un cierto nivel mínimo de subsistencia (nivel que se regula por sí solo como el nivel necesario para un miembro de la sociedad)”, sumado a la pérdida que esto trae “del sentimiento del derecho, de lo jurídico, y del honor de existir por la propia actividad y trabajo”; todo esto es lo que lleva “al surgimiento de la plebe”. Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, 272, 274.

⁶² Georg W.F. Hegel, *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental* (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2010), 81.

⁶³ Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, 357.

⁶⁴ *Ibid.*, 350; 358.

⁶⁵ “El Estado sabe por lo tanto qué quiere, y lo sabe en su universalidad, como algo pensado; por eso obra y actúa siguiendo fines sabidos, principios conocidos y leyes que no son sólo en sí, sino también para la conciencia”. *Ibid.*, 300.

existencia y la acción de esos órganos mediadores y representativos que el pueblo evita convertirse en una “multitud” de átomos dispersos, “en un simple agregado”, en un “opinar inorgánico” (en un opinar que habla desde el no-saber ni siquiera qué es lo que se quiere, porque *desconoce* la “ciencia del Estado”). Gracias a los representantes intermediarios (a la jerarquía vertical estamental y corporativa) y a su “sabiduría” (la ciencia del Estado), la sociedad deviene un todo *orgánico*, y allí, “en un sistema orgánico, la multitud hace prevalecer sus intereses de un modo que *se adecua* al Derecho y al Orden; si este medio no existe, la expresión de la masa será necesariamente *salvaje*”⁶⁶. Marx tenía razón cuando en 1843 tachaba al sistema jurídico-político de Hegel como el imperio de la burocracia, donde se engañan tanto los que están arriba como los que estamos abajo⁶⁷.

La traición de Foucault, Deleuze y Guattari a la democracia indirecta o representativa. Un problema de organización social-y-deseante

Para mantenerse actualmente en el ritmo urbano y asegurar un nivel de vida satisfactorio, el individuo debe sobre-trabajar y sacrificar una gran parte de sus relaciones sociales. (...) Condición para que las personas vayan “de casa al trabajo y del trabajo a casa”.

Félix Guattari.

La conexión entre la filosofía social y política antiestatalista y anticapitalista de Deleuze, Guattari y Foucault con la de Marx se encuentra sistemáticamente plasmada en las obras de los tres filósofos franceses⁶⁸. En nuestro análisis partimos

⁶⁶ *Ibid.*, 353. Ver Hegel, *Doctrina del derecho*, 109: “El Estado aprehende [*faßt*] a la sociedad no sólo bajo relaciones jurídicas, sino que media [*vermittelt*], en cuanto un ser común moral verdaderamente superior, la unidad en costumbres, cultura y maneras universales de pensar y actuar (al ver y reconocer espiritualmente, cada uno en el otro, su universalidad)”.

⁶⁷ “La burocracia es el círculo del que nadie pudo escaparse. Esta jerarquía es una jerarquía ‘del saber’. La ‘cabeza’ remite a los círculos ‘inferiores’ la preocupación por comprender los detalles, y los inferiores creen que la cabeza es capaz de comprender lo general. Así, se engañan mutuamente. (...) En cuanto al burócrata tomado *individualmente*, la finalidad del Estado se hace su finalidad ‘privada’: es la lucha por los puestos más elevados; hay que ‘abrirse camino”’. Karl Marx, *Crítica de la filosofía del Estado en Hegel* (Ciudad de México: Editorial Grijalbo, 1968), 61. Énfasis modificados.

⁶⁸ Ver Martín Chicolino, “La presencia de Marx en Guattari-Deleuze”, *Revista Nuevo Pensamiento* 8, no. 12 (2018). En cuanto a Foucault, decía en 1975: “Me sucede con frecuencia citar frases, conceptos, textos de Marx, pero sin sentirme obligado a adjuntar la pequeña pieza identificadora que consiste en hacer una cita de Marx, en poner cuidadosamente la referencia ‘a pie de página’ y acompañar la cita de una reflexión elogiosa. Mediaciones gracias a las cuales uno será considerado como alguien ‘que conoce a Marx’, que reverencia a Marx, y se verá honrado por las revistas llamadas ‘marxistas’. Yo cito a Marx sin decirlo, sin ponerlo entre comillas, y como no son capaces de reconocer los textos de Marx, paso por

de esta complementariedad en el tratamiento de los problemas que aquí estudiamos, y en lo sucesivo veremos algunas de estas conexiones.

En *Pensamiento nómada* (1972), Deleuze nos dice: “Sabemos cuáles son los grandes instrumentos de ‘codificación’. Las sociedades no cambian tanto (no disponen de infinitos medios de codificación); conocemos tres medios principales: la Ley, el Contrato y la Institución. (...) Y estos códigos florecen en nuestras burocracias”⁶⁹. Unos años después, en el primer tomo de su *Historia de la sexualidad* (1976), Foucault plantea una crítica a la “concepción jurídica y formal” del sujeto, del sexo y del poder, y afirma que hay que “liberarse de esa *imagen*, es decir, del privilegio teórico de la ‘Ley’ y de la ‘soberanía’, si se quiere realizar un análisis del poder según el juego *concreto e histórico* de sus procedimientos”⁷⁰. Dos años después nos dice: “No se trata de preguntarse si el poder es bueno o malo, legítimo o ilegítimo, algo relativo al Derecho o a la Moral, sino simplemente de intentar *eliminar de la pregunta por el poder la sobrecarga moral y jurídica [le surcharge moral et juridique]*”⁷¹. En su curso sobre Foucault del año 1986, Deleuze decía: “Hemos visto que Foucault, en todo *su* pensamiento y *su* teoría del poder, no se definía ciertamente como un autor que atribuyera gran importancia a la noción de Ley, ya que toda su concepción, incluso del poder, es independiente del concepto de Ley”⁷². Hacer filosofía es combatir contra los poderes, sustrayéndose y traicionando constantemente (en la teoría y en la práctica) sus formas y medios de codificación. Lo contrario a montar una “ciencia de Estado”.

¿En qué sentido la ley, las instituciones, y el contrato son instrumentos de codificación? En *Mil Mesetas*, Guattari y Deleuze definen al “contrato” – no sólo en cuanto mero instrumento jurídico sino además en tanto tipo y modo *de relación social* – como un mecanismo o dispositivo de poder que instaura una “perversión

ser alguien que no cita a Marx. (...) Es imposible hacer historia actualmente sin utilizar una serie interminable de conceptos ligados *directa o indirectamente* al pensamiento de Marx, y sin situarse en un horizonte que ha sido descrito y definido por Marx. (...) Y es en el interior de este horizonte general definido y codificado por Marx que comienza la discusión con aquellos que van a declararse ‘marxistas’, porque juegan esta especie de ‘regla de juego’ que no es la del marxismo, sino de la ‘comunistología’, es decir, definida por los partidos comunistas que señalan la manera cómo ‘se debe’ utilizar a Marx para ser, por ellos, declarado ‘marxista’”. Michel Foucault, *Microfísica del poder* (Madrid: Editorial La Piqueta, 1992), 108-9.

⁶⁹ Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)* (Valencia: Ediciones Pre-textos, 2005), 322-3.

⁷⁰ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno ediciones, 2008), 87. Ver también Michel Foucault, “Las redes del poder”, en *Las redes del poder* (Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1996), 51-2. Aquí Foucault plantea que el psicoanálisis freudo-laciano también reproduce dicha concepción jurídica en el plano del deseo, porque identifican deseo-Ley.

⁷¹ Michel Foucault, “La filosofía, analítica de la política”, en *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales. Tomo 3* (Barcelona: Editorial Paidós, 1999), 117. Énfasis nuestro.

⁷² Gilles Deleuze, *La Subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III* (Buenos Aires: Editorial Cactus, 2014), 256.

extrema” (*extrême perversion du contrat*), porque consigue que “el sujeto se encadene a sí mismo” (*se lier lui-même*), y por lo tanto, consigue que la sujeción y la dominación ocurran, también, “entre sí y sí mismo” (*entre soi et soi*), en virtud de una “integración jurídica” (*intégration juridique*)⁷³.

Ante la pregunta: ¿Cómo se emplazan nuestras actuales formas y modos de sujeción social y nuestra servidumbre maquina/deseante? Ambos responden: instaurando un diagrama de poder que module de modo permanente y cotidiano la integración (axiomatización o captura) de nuestras potencias creativas (productivas y reproductivas) dentro de un esquema de relaciones jurídico-contractuales y representativas, cuyo modelo es el diagrama formal y abstracto de la ley, del contrato voluntario consentido y libre, con su correlativa ficción de la relación de intercambio (*do ut des*):

El “contrato” es una expresión *jurídica* cuyo resultado es la *sujeción*. (...) Incluso la sujeción no es más que una etapa para el momento fundamental del Estado (*captura civil o esclavitud maquina*). Por supuesto, el Estado no es ni el espacio de la libertad, ni el agente de una servidumbre forzosa. ¿Habría, pues, que hablar de una servidumbre voluntaria [*servitude volontaire*]?⁷⁴

Sospecha: la democracia indirecta (representativa), ¿no supone un *modo de organización* (económico, social, sexual, y deseante) que nos entrapa y nos captura poniéndonos al servicio del sistema de producción y del sistema de mercado patriarcal-capitalista, y de su régimen de valor y de sentido?⁷⁵ Y si ello es así, si el Estado es efectivamente un “aparato de captura” (*l’Etat comme appareil de capture*) y un “modelo de realización” para la axiomática capitalista (*l’Etat devient modèle de réalisation pour l’axiomatique capitaliste*)⁷⁶, ¿no significa esto que la relación estatal de dirigismo y de representación indirecta (relación jurídico-contractual y fiduciaria) es una relación que *institute* nuestra propia explotación y alienación? Tenemos que elucidar cuál es, por lo tanto, nuestra “*complicité inconsciente*”⁷⁷ con el sistema que nos explota y esquizofreniza. El Patriarcado actual (estatal y capitalista) funciona celebrando “contratos”: y así, nos entrapa/captura dentro de un esquema de relaciones jurídico-representativas

⁷³ Guattari y Deleuze, *Mille Plateaux*, 575, 435.

⁷⁴ *Ibid.*, 575.

⁷⁵ “El ‘sentido’ de una cosa es la relación entre esta cosa y la fuerza que la posee; el ‘valor’ de una cosa es la jerarquía de las fuerzas que se expresan en la cosa en tanto que fenómeno complejo. (...) Nunca encontraremos el ‘sentido’ de algo (fenómeno humano, biológico o incluso físico), si no sabemos cuál es la *fuerza* que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella. Un fenómeno no es una ‘aparición’ ni tampoco una ‘aparición’, sino un signo, un ‘síntoma’ que encuentra su ‘sentido’ en una *fuerza actual*. (...) Un mismo objeto, un mismo fenómeno *cambia de sentido de acuerdo con la fuerza que se apropia de él*”. Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (Barcelona: Editorial Anagrama, 1971), 10, 16.

⁷⁶ Guattari y Deleuze, *Mille Plateaux*, 544, 570.

⁷⁷ Gilles Deleuze, *La isla desierta*, 281.

depotenciadoras y antiproductivas, y que producen un modo de subjetivación humana (y una posición de deseo, así como unos investimentos o catexis sociales) del tipo “esclavo liberto”⁷⁸.

Deleuze nos decía ya en 1961 y 1967 que, en lo tocante a la *organización* de las relaciones (económicas, sociales y sexuales), el Patriarcado tiene un “extraordinario apetito contractual”, porque siempre esgrime su dogma jurídico/mercantil del “contrato consentido”:

Comúnmente el “contrato” tiene una función que depende estrechamente *de las sociedades patriarcales*: está hecho para expresar e incluso *justificar* lo que hay de no material, de espiritual o de instituido *en las relaciones* de autoridad y de asociación tales como se establecen (incluida la relación entre padre e hijo). (...) Cuando la mujer entra en un contrato, es “viniendo” hacia los hombres, reconociendo *su dependencia en el seno de la sociedad patriarcal*⁷⁹.

La relación contractual es un tipo de relación de cultura artificial, apolínea y *viril*. (...) En la sociedad patriarcal, la mujer es considerada como el “objeto” de una relación contractual⁸⁰.

En 1980 Foucault plantea que el contrato social es un *bluff*, un “cuento para niños”, una trampa, y que por lo tanto el ejercicio del poder (y del poder de gobierno) no se funda jamás ni en la Ley, ni en el Derecho, ni en el consenso voluntario, ni en el contrato, ni en la voluntad general. En otras palabras, el poder no tiene ninguna *legitimidad intrínseca*, porque de hecho no tiene interioridad ni esencia: el poder *es puro efecto*, puro resultado⁸¹. El contrato es un *bluff* porque no es más que un instrumento

⁷⁸ El personaje social del “esclavo liberto” (que está en la génesis del capitalismo) es tan importante en la filosofía de Marx (y de Deleuze) como lo son los personajes sociales del ‘obrero’ y del ‘capitalista’; pero poco y nada se habla de él. Sobre la génesis de los esclavos libertos en Marx, Deleuze y Guattari. Ver Martín Chicolino, “El Anti-acontecimiento político y sexual: Patriarcado, Estado y Capital. El ‘progresismo fascista’ nos fabrica como ‘plebeyxs’”, en *En Acontecimiento. Un estudio crítico de las posiciones filosóficas y políticas de Rosenzweig, Heidegger, Derrida, Deleuze y Guattari*, Juan Pablo Esperón ed. (Sevilla: Editorial Doble Jota, 2020).

⁷⁹ Gilles Deleuze, “De Sacher-Masoch al masoquismo”, en *Cartas y otros textos* (Buenos Aires: Editorial Cactus, 2016), 185.

⁸⁰ Gilles Deleuze, “Presentación de Sacher Masoch”, en *Sacher Masoch y Sade* (Córdoba: Editorial Universidad de Córdoba, 1969), 82. Gayle Rubin plantea: “Las mujeres son entregadas en matrimonio, tomadas en batalla, cambiadas por favores, enviadas como tributo, *intercambiadas* (compradas y vendidas). Lejos de estar limitadas al mundo ‘primitivo’, esas prácticas parecen simplemente volverse más pronunciadas y comercializadas *en sociedades más ‘civilizadas’*. (...) Las mujeres son objeto de *transacción* como esclavas, sirvas y prostitutas, pero también simplemente como mujeres”; en Gayle Rubin, “El tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo”, *Revista Nueva Antropología* 30 (1986): 111.

⁸¹ Michel Foucault, *El gobierno de los vivos* (Ciudad de México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2014), 99; ver también Michel Foucault, *Seguridad, Territorio, Población (1977-1978)* (Ciudad de México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2004), 16-7.

jurídico-formal que institucionaliza y legaliza violencias y desigualdades de fuerzas (“ilegalismos”). En *El contrato sexual* (de 1988), Carol Pateman también lo define como una “ficción política”⁸². Deleuze y Guattari dicen (1980): “Sólo el pensamiento puede inventar la *ficción* de un Estado universal “por derecho”, elevar el Estado a lo universal ‘de derecho’ ”⁸³. Todos estos conceptos de pacto/contrato, consentimiento de la voluntad, como *fundantes* de la Ley y del Derecho, no son sino *ficciones* y *mistificaciones* patriarcales (pero muy operativas):

Sólo una *ficción* puede hacer creer que las leyes están hechas para ser respetadas, que la Policía y los Tribunales [de Justicia] están destinados a hacerlas respetar. Sólo una *ficción teórica* puede hacer creer que nos adherimos de una vez por todas a las leyes de la sociedad a la que pertenecemos. Todo el mundo sabe también que *las leyes están hechas por unos e impuestas a los otros*. Pero creo que se puede dar *otro paso más*: la “ilegalidad” no es un “accidente”, una “imperfección” más o menos inevitable, sino un elemento absolutamente *positivo* del funcionamiento social, cuyo papel está *previsto* en la estrategia general de la sociedad. Todo dispositivo legislativo ha reservado espacios protegidos y provechosos en los que la ley *pueda ser violada*, otros donde puede ser *ignorada*, y finalmente otros donde las infracciones son sancionadas⁸⁴.

Por eso, “si se puede hablar de una Justicia ‘de clase’ no es únicamente porque la Ley misma (o la manera de aplicarla) sirvan a los ‘intereses’ de una clase: es porque *toda la gestión diferencial* de los ‘ilegalismos’ (por la mediación de la ‘penalidad’) *forma parte de esos mecanismos de dominación*”⁸⁵. El contrato (en tanto que tal) es un *bluff*, porque con su *do ut des* opaca (mistifica) las diversas formas de explotación (especialmente la sexual), y consecuentemente, oculta las relaciones *disimétricas* y *jerárquicas* de clase, de sexo, sexualidad, género, raza, edad, capacidades, etc. Por eso María Galindo dice que hay un “contrato sexual colonial que está en la base del pacto social y del Estado”⁸⁶.

Pero inmediatamente Foucault se anticipa a la crítica: “Ustedes me dirán: listo, ya está, es la anarquía, es el anarquismo. A lo cual responderé: no veo muy bien por qué la palabra ‘anarquía’ o ‘anarquismo’ habría de ser tan peyorativa [*je ne vois*

⁸² Carole Pateman, *El contrato sexual* (Barcelona: Editorial Anthropos, 1995), 18, 29.

⁸³ Guattari y Deleuze, *Mille Plateaux*, 465.

⁸⁴ Michel Foucault, “Gestionar los ilegalismos”, en *Entrevistas con Michel Foucault*, Roger-Pol Droit (Buenos Aires: Editorial Paidós, 2008), 54-5. Énfasis modificados.

⁸⁵ Michel Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión* (Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 2002), 277-8. [N. del E.: el autor ha alterado las comillas para destacar los conceptos en el marco de su argumento]

⁸⁶ María Galindo, *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización* (La Paz: Editorial Mujeres Creando, 2013), 110, 114.

*pas tres bien pourquoi le mot ‘anarchie’ ou ‘anarchisme’ serait tellement péjoratif]]”⁸⁷. Foucault se desmarca de lo que él considera una doble manera “tosca” (como aún siguen muchos filósofos modernos y contemporáneos) de concebir la anarquía: tosquedad (*bêtise*) doble que consiste en hacer decir al anarquismo que, en primer lugar, “el poder es malo por esencia” (falso: porque el poder no tiene esencia ni interioridad); y en segundo lugar, que el proyecto de una sociedad anárquica pretende “una sociedad donde se suprima, se anule toda relación de poder”⁸⁸. Y continúa:*

En primer lugar, no se trata de tener como punto de mira, al cabo de un proyecto, una sociedad *sin relaciones de poder*. Se trata, al contrario, de poner el no poder y la no aceptabilidad del poder, no al término de la empresa, sino al comienzo del trabajo [o sea, como punto de partida], bajo la forma de una puesta en cuestión *de todos los modos* conforme a los cuales se acepta efectivamente el poder. En segundo lugar, no se trata de decir que todo poder es malo, sino de partir de la cuestión de que no hay poder alguno, *sea cual fuere*, que sea aceptable de pleno derecho y absoluta y definitivamente inevitable. [...] En otras palabras, la posición que adopto no excluye en modo alguno la anarquía, y, después de todo, lo reitero, ¿por qué sería tan condenable la anarquía? [*et apres tout, pourquoi, encore une fois, l’anarchie serait-elle si condamnable*]⁸⁹.

En 1981 Foucault agrega que la máquina de “confesión” (como dispositivo para producir consentimiento, verdad y culpa en el interior del sujeto) es una tecnología de poder *immanente* al modo de administrar y de ejercer la justicia bajo el Estado, y que precisamente por eso tiene una conexión *directa* con la ficción del “contrato social”⁹⁰.

De allí que nuestra concepción sobre el sexo y la libido esté *capturada* por el “modelo jurídico” patriarcal-cristiano, que la noción de consentimiento libre y voluntario avala y sostiene⁹¹. Razón por la cual es evidente, para Foucault, no sólo que en nuestras sociedades supuestamente democráticas “aún no se ha guillotinado al rey” en el campo de la Ley, del Derecho y la Política (organización); tampoco se le ha cortado la cabeza al rey en el campo del sexo/sexualidad, del uso de los placeres, y del deseo mismo (libido sexual inconsciente). Vivimos, *todavía hoy*, bajo una “monarquía sexual”, mistificada como “liberación”.

⁸⁷ Michel Foucault, *El gobierno de los vivos*, 99.

⁸⁸ *Ibid.*, 100.

⁸⁹ *Ibidem*. Énfasis modificados.

⁹⁰ Ver Michel Foucault, *Obrar mal, decir la verdad. La función de la ‘confesión’ en la Justicia* (Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 2014), 225, 227-8.

⁹¹ Ver Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 4*, 132, 345.

El patriarcado moderno triunfó produciendo una nueva (más terrible y alienante) forma de subjetivación humana: *produjo al sujeto de deseo como sujeto de derecho*⁹². Sujeto de deseo y sujeto de derecho que son meticulosamente predefinidos, ambos, en función de un presupuesto patriarcal de base: varón/masculino = activo y mujer/femenino = pasivo (y sobre una cuadrícula hetero-cis normativa, monogámica, familiarista, edípica y falocrática).

En Francia, la crítica de la institución monárquica en el siglo XVIII no se hizo *contra* el sistema jurídico monárquico, sino en nombre de un sistema jurídico puro, riguroso. (...) La crítica política se valió entonces de toda la reflexión jurídica que había acompañado al desarrollo de la monarquía, para condenarla; pero no puso en entredicho el principio según el cual el derecho debe ser la forma misma del poder y que el poder debe ejercerse siempre con arreglo a la forma del Derecho. (...) En el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al rey. De allí la importancia que todavía se otorga en la teoría del poder al problema del derecho y de la violencia, de la ley y la ilegalidad, de la voluntad y de la libertad, y sobre todo del Estado y la soberanía⁹³.

Y allí donde nosotros vemos hoy la historia de una censura difícilmente vencida, se reconocerá *más bien el largo ascenso, a través de los siglos*, de un dispositivo complejo para *hacer hablar del sexo*, para afincar en él nuestra atención y cuidado, para hacernos creer en la soberanía de su ley, cuando en realidad *estamos trabajados por los mecanismos de poder de la sexualidad*. (...) Y debemos pensar que quizás un día, *en otra economía de los cuerpos y los placeres*, ya no se comprenderá cómo las astucias de la sexualidad, y del poder que sostiene su dispositivo, lograron *someternos* a esta austera monarquía del sexo, hasta el punto de destinarnos a la tarea indefinida de forzar su secreto y arrancar a esa sombra las confesiones más verdaderas. Ironía del dispositivo: *nos hace creer que en ello reside nuestra “liberación”*⁹⁴.

En la política, en el derecho, en la sexualidad, en el ejercicio de la sexualidad y en el uso de los placeres: por todos lados se hace una “profesión de fe” en favor de la autoridad vertical, de la forma de organizar las relaciones de poder en términos de mando y obediencia, dirigentes y dirigidos, directores y ejecutores, activxs y pasivxs. En este sentido, todavía no se ha guillotinado *metabólicamente* (o molecularmente) al

⁹² *Ibid.*, 360-75.

⁹³ Foucault, *Historia de la sexualidad 1*, 84-6. Énfasis modificados.

⁹⁴ *Ibid.*, 151-2. Énfasis modificados.

rey, puesto que encontramos una aceptación generalizada (un investimento libidinal positivo) respecto de la “posición de jefe” (o superior jerárquico), encontramos un investimento positivo respecto de la existencia de líneas (y puntos o posiciones) de mando verticales, de la división entre polos de actividad/pasividad, orden/obediencia, mando/ejecución, un investimento positivo, en fin, respecto del diagrama de organización existente.

Las necesidades conscientes de lxs individuuxs son siempre un producto derivado *del modo de organizar* la producción social y la producción deseante, del modo como en una sociedad se produce tanto la “individuación”, como el inconsciente, el deseo, la libido sexual: “Si el deseo es productor, sólo puede serlo en realidad, y de realidad. (...) No es el deseo el que se apoya sobre las necesidades, sino al contrario: son las necesidades las que se derivan del deseo. (...) Sólo hay el deseo y lo social, y nada más; *la producción social es tan sólo la propia producción deseante en condiciones determinadas*”. Por eso, Guattari y Deleuze nos dicen que

la sexualidad está en todas partes: en el modo como un burócrata acaricia sus dossiers, como un juez hace justicia, como un hombre de negocios hace correr el dinero, como la burguesía da por el culo [*enculé*] al proletariado, etc. No hay necesidad de pasar por metáforas: no hay más que la libido que pasa por metamorfosis. (...) No es por metáfora que una operación bancaria o bursátil, un título, un cupón, un crédito *hagan calentar* a personas que no son sólo banqueros⁹⁵.

Que aún no hemos guillotinado al rey significa, también, que el cuerpo sin órganos del capital-dinero necesita realizarse y reterritorializarse *dentro* de un aparato de Estado (a la vez que en un mercado mundial integrado), es decir, utilizando a los aparatos de Estado nacionales como órganos suyos (o para decirlo en lenguaje hegeliano, como “totalidades orgánicas” suyas). El patriarcado estatal y capitalista se sirve todavía del rey: se sirve de órganos anexos verticales, jerárquicos, centralizadores, arborescentes, estamentales, estratos duros de todo tipo; aun cuando *también* funcione derramándose transversal y rizomáticamente (modulándose) por todo el cuerpo social (siendo éste su aspecto pastoral). Esta rizomatización (o molecularización) de los órganos de poder existentes se realiza gracias a un proceso de *estatismo continuo*⁹⁶.

⁹⁵ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia I* (Buenos Aires: Editorial Paidós, 1995), 33, 34, 36, 302-3. Énfasis modificados.

⁹⁶ “El Estado no tiene esencia; no es un ‘universal’, no es en sí mismo una fuente autónoma de poder. El Estado no es otra cosa que el efecto, el perfil, el recorte móvil de una perpetua estatización o de perpetuas estatizaciones, de transacciones *incesantes* que modifican, desplazan, trastornan, hacen deslizar de manera insidiosa las fuentes de financiamiento, las modalidades de inversión, los centros de decisión, las formas y tipos de control, las relaciones entre poderes locales, autoridad central, etc. Como muy bien sabemos, el Estado no tiene entrañas, y no simplemente en el sentido de que no tenga ‘sentimientos’ (ni buenos ni malos),

Der Staat soll sein. El Estado está en todas partes, justo como el Capital y el Falo (es un “umbral de intra-consistencia”)⁹⁷. Y está también en la libido, en función de catexis o investimentos colectivos de deseo. El Estado, en tanto relación social y libidinal (inconsciente) de poder, *literalmente* está en todas partes porque funciona siempre como una “forma de interioridad” inmanente a todas las fuerzas o potencias productivas y reproductivas (incluidas también las del pensamiento), y supone un determinado investimento (individual y colectivo) de deseo. Por eso, Deleuze se preguntaba: “¿Cómo olvidar el papel desempeñado por el Estado en todas las trampas en las que la libido se encuentra atrapada?”⁹⁸ En 1979 Guattari dice que el poder de Estado funciona o se ejerce también en la libido: una red compleja pero flexible y miniaturizada de “equipamientos colectivos” de sujeción que trabajan y modulan las fuerzas desde dentro, como un repliegue o una secreción interna:

El Estado está en todas partes, y antes de encarnarse en instrumentos represivos, funciona en la libido. Decimos bien la libido, pues el movimiento de las ideas, sobre todo en este campo, no puede ser separado *del metabolismo del inconsciente social*. (...) El poder de Estado está en todas partes, y conviene darse en todas partes medios específicos para desalojarlo, incluida en la cabeza de las “masas” y en la de los dirigentes. (...) [E]s absurdo pretender cambiar la sociedad, querer construir un orden económico que ya no descansa sobre la *explotación* de una clase por otra, contentándose con transferir el poder de Estado de los representantes de una clase a los de otra, y haciendo votos para que el Estado pierda luego progresivamente su utilidad en tanto fuerza de coerción, y se ponga él mismo a “degenerar”⁹⁹.

A propósito de esto, Guattari y Deleuze dicen en 1980 que “la respuesta del Estado es *dirigir* las obras, e introducir en todas las divisiones del trabajo la distinción

sino que no tiene entrañas, no tiene interior: no es nada más que el *efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples* (...). El Estado es a la vez lo que existe y lo que aún no-existe en grado suficiente. Y la ‘razón de Estado’ es justamente una práctica o, mejor, la racionalización de una práctica que va a situarse entre un Estado presentado como ‘dato’, y un Estado presentado como algo por construir y levantar”. Michel Foucault, *El nacimiento de la biopolítica (1978-1979)* (Buenos Aires: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2007), 95-6; 18-9. Énfasis modificados.

⁹⁷ Gilles Deleuze, *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista* (Buenos Aires: Editorial Cactus, 2017), 113; Guattari y Deleuze, *Mille Plateaux*, 539.

⁹⁸ Gilles Deleuze, “Tres problemas de grupo”, en Félix Guattari, *Psicoanálisis y transversalidad* (Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, [1973] 1976), 10.

⁹⁹ Félix Guattari, *Líneas de Fuga. Por otro mundo de posibles* (Buenos Aires: Editorial Cactus, [1979] 2013), 141, 98. Énfasis modificados.

suprema de lo intelectual y lo manual, de lo teórico y lo práctico, copiada de la diferencia ‘gobernantes/gobernados’¹⁰⁰.

En estos mismos años, Foucault decía que vivimos en una época donde se da un mixto o complemento (codeterminación recíproca) entre el *homo juridicus* y el *homo oeconomicus*, y por tanto, entre la forma-Estado y la forma-Mercado (capitalismo), entre la razón de Estado y la razón neo-liberal: “El sujeto de derecho no ocupa el lugar del sujeto de interés; este último *permanece, subsiste y prosigue* mientras hay estructura jurídica, mientras hay contrato. Mientras existe la ley, el sujeto de interés sigue existiendo. Desborda de manera permanente al sujeto de derecho. No es absorbido por éste. Lo desborda, lo rodea, es su *condición* perpetua de funcionamiento”¹⁰¹. Vivimos en una época donde la sujeción es, por tanto, doble sujeción: nuestras potencias creativas adquieren el estatus de “trabajo abstracto” (trabajo asalariado, o sea, desterritorializado y flexibilizado, en estado de deuda infinita), que se encuentra capturado, axiomatizado, y puesto al servicio de la “riqueza abstracta” (la plusvalía/capital).

Es justo por eso que Guattari y Deleuze nos dicen que vivimos en una época que produce un *mixto* entre el polo “socialdemócrata” y el polo “totalitario” del Estado (entre el máximo-de-Estado y el Estado-mínimo)¹⁰²; mixto que ellos llaman “progresismo fascista” o “neo-arcaísmo [*progressisme fasciste ou, à la rigueur, néo-archaïsme*]”¹⁰³. El fascismo nunca desapareció de nuestras democracias indirectas (del estado constitucional de derecho); tan sólo *moduló* y se volvió *más flexible*, más civilizado y refinado. En 1978 Foucault plantea que el estalinismo y el fascismo no hicieron, de hecho, más que heredar mecanismos, aparatos y técnicas de poder de los Estados democráticos¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Guattari y Deleuze, *Mille Plateaux*, 456.

¹⁰¹ Michel Foucault, *El nacimiento de la biopolítica*, 314-5.

¹⁰² “Si Marx ha presentado el funcionamiento del capitalismo como una axiomática, es sobre todo en el célebre capítulo sobre la baja tendencial de la tasa de ganancia. El capitalismo es claramente una axiomática, puesto que sus únicas leyes son *inmanentes*. (...) Las dos cosas se producen al mismo tiempo: el capitalismo se enfrenta a sus límites, y al mismo tiempo los desplaza (para situarlos más lejos). Se dirá que la tendencia totalitaria (restringir los axiomas), corresponde al *enfrentamiento* de los límites, mientras que la tendencia socialdemócrata corresponde a su *desplazamiento*. Pues bien, *las dos cosas van unidas*, bien en dos lugares diferentes (pero coexistentes), o bien en momentos sucesivos (pero estrechamente ligados), actuando siempre la una *sobre* la otra, e incluso la una *en* la otra, *constituyendo la misma axiomática*. (...) Por regla general, los límites son tanto más móviles cuanto que se retiran axiomas en tal punto, pero en otra parte se añaden”. Guattari y Deleuze, *Mille Plateaux*, 575-91.

¹⁰³ Félix Guattari, *¿Qué es la Ecosofía?* (Buenos Aires: Editorial Cactus, 2015), 226.

¹⁰⁴ “No se puede negar es que, en lo que respecta a aspectos concretos, el fascismo y el estalinismo no han hecho sino prolongar una serie de mecanismos que ya existían en los sistemas sociales y políticos de Occidente. Después de todo, la organización de los grandes Partidos, el desarrollo de los aparatos policiales, la existencia de técnicas de represión como ‘campos de trabajo’, todo esto era una herencia, pura y dura, de la estructura de las sociedades occidentales liberales, que el estalinismo y el fascismo se limitaron a retomar. (...) En nuestras sociedades, [ambos] existen de modo permanente como virtualidades, en cierta

Económicamente hablando, esta molecularización del fascismo es una *consecuencia* de la ley del valor-trabajo y de la ley de la baja tendencial de la tasa de ganancia: “Como tantos otros, nosotros anunciamos el desarrollo de *un fascismo generalizado*; aún no ha hecho más que empezar, y no hay razones para que el fascismo no siga creciendo”¹⁰⁵. El neo-fascismo o progresismo fascista no sólo es local (al interior de cada Estado-nación), sino transnacional y ecuménico:

El antiguo fascismo, por actual y poderoso que pueda ser en muchos países, no es el nuevo problema de nuestros días. Nos aguardan otros fascismos. Se está instalando todo un *neofascismo* con respecto al cual el antiguo quedará convertido en una figura folklórica. En lugar de ser una política y una economía de guerra, el nuevo fascismo es una *alianza mundial* para la seguridad, para la gestión de una “paz” no menos terrible, con la *organización concertada* de todos los pequeños miedos, de todas las pequeñas angustias *que hacen de nosotros micro-fascistas, encargados de sofocar cada cosa*, cada rostro, cada palabra un poco fuerte, cada uno en su calle, en su barrio, en su cine¹⁰⁶.

De allí el rol y la función que atribuyen al Estado (en tanto forma o modo de organización económica, social, sexual y deseante): es un “aparato de captura” que *caza* seres humanos, para ponerlos a servir “voluntariamente” (en una conjunción demoníaca de sujeción social + esclavitud maquina) a la axiomática productiva y reproductiva del patriarcado capitalista:

Supongamos que definimos al aparato de Estado como un aparato de captura; vemos que funciona como una trampa, en el sentido en que se habla de una trampa para cazar. (...) El aparato de Estado es un aparato de captura: captura a los seres humanos. (...) El Estado ha tenido Policías y carceleros mucho antes de haber tenido y de haberse apropiado de la máquina de guerra bajo la forma de una ‘institución militar’. Ha procedido, ante todo, con policías y carceleros. ¿De dónde provenía tal poder? ¿Qué es esta *captura civil* que no se hace a través de las armas?¹⁰⁷

Aquí se inserta la táctica y el dispositivo del “contrato” como instrumento de poder, de dominación y sujeción: el contrato es el “lazo mágico” (místico y mistificante),

manera, estructurales, intrínsecas a nuestros ‘sistemas’, que pueden ponerse de manifiesto a la menor ocasión”. Michel Foucault, “La filosofía, analítica de la política”, en *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales. Tomo 3* (Ciudad de México: Editorial Paidós, 1999), 112-3.

¹⁰⁵ Gilles Deleuze, *Conversaciones* (Buenos Aires: Editorial Nacional, 2002), 26.

¹⁰⁶ Gilles Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y Entrevistas (1975-1995)* (Valencia: Ediciones Pre-Textos, 2007), 133. Énfasis modificados.

¹⁰⁷ Gilles Deleuze, *Derrames II*, 43, 47, 49.

la “captura civil” (o integración jurídica) con que el Estado y sus representantes capturan y cazan a las fuerzas humanas (productivas y reproductivas) para ponerlas a producir y reproducir riqueza y valor. El Estado adopta la estrategia de reproducir y viralizar por todo el cuerpo social la forma del “contrato” y del “consentimiento” fiduciario; ninguna relación humana será lícita y legítima a menos que acepte encuadrarse dentro del modelo de la relación jurídico-contractual, cuya fórmula de base es *do ut des*.

Pero esta captura estatal no sólo es *civil*, sino que también es una captura *económico-política*, que tiene tres patas: la “renta” (del propietario), la “ganancia” (de empresario), el “impuesto” (del Estado/soberano)¹⁰⁸. Pero a su vez, todas esas patas *suponen* el “trabajo” (que siempre está históricamente determinado), puesto que no hay ni impuesto ni renta ni ganancia que no se extraiga del sobre-trabajo extorsionado a otro ser humano: “El sobre-trabajo, es decir, el trabajo *excedente*, no depende del trabajo, sino que el trabajo *depende* del sobre-trabajo; (...) el sobre-trabajo es primero respecto del trabajo”¹⁰⁹. Ahora bien, Marx procede por desmistificación, pues “cerrado el trato se descubre que el obrero ‘*no es ningún agente libre*’, y que el tiempo de que disponía *libremente* para vender su fuerza de trabajo es el tiempo por el cual está *obligado* a venderla; que en realidad su vampiro no se desprende de él ‘mientras quede por explotar un músculo, un tendón, una gota de sangre’”¹¹⁰.

Sólo bajo condiciones patriarcales de existencia y de vida (y de subjetivación) las personas recentramos *todas* nuestras relaciones (incluidas las relaciones sexuales, afectivas y amorosas) alrededor de ‘contratos’ implícitos o explícitos cuya función es expresar y justificar las relaciones patriarcales de poder ya instituidas (relaciones disimétricas y jerárquicas, cuyo modelo es el de la dependencia sexual). El contrato mistifica la economía social, la economía sexual, y la libidinal. Sin embargo, contra toda mistificación, hay que decir que, en rigor, *nunca existe intercambio alguno entre las partes*, sino un robo legalizado por la ley del Estado y del Mercado (lo que Foucault llama un “ilegalismo”):

Marx dice muy bien que el capital es un derecho, y que el capitalista no extorsiona más que lo que el Derecho le permite extorsionar. No puede decirse mejor, me parece que es perfecto. En efecto, *la propiedad del capital es la propiedad de los derechos abstractos*. Y es en nombre de esos derechos abstractos que se produce *la extorsión de la plusvalía*¹¹¹.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 40, 58.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 18, 58. Ver a este respecto Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores, 2009), T3.V6., 48-9; T2.V5., 470.

¹¹⁰ *Ibid.*, T1.V1., 364. “El trabajador está «socialmente obligado a vender todo el tiempo de su vida activa su capacidad misma de trabajo, por el precio de sus ‘medios de subsistencia’ habituales” (T1.V1., 327). Por eso, “ser trabajador no constituye ninguna dicha [*Glück*], sino una maldición [*Pech*]” (T1.V2., 616).

¹¹¹ Deleuze, *Derrames II*, 265.

También para Marx el “contrato” es una *factio juris*¹¹², una ficción jurídica mistificante, porque en nuestras sociedades sólo se intercambia *en apariencia*¹¹³. Deleuze dice: “Nunca ha habido economía del intercambio, pues el intercambio es la *apariencia* que toma la circulación de la deuda cuando deviene infinita”¹¹⁴.

El Estado interviene (con sus axiomas) *para reforzar la ficción jurídica del intercambio*. Pero, estrictamente, no hay *ningún* “acuerdo” ni “intercambio” consentido (ningún *do ut des*), *sino una extorsión de poder*. Un polo de la relación *aumenta* su potencia gracias a que drena, aplasta y disminuye (vampiriza) constantemente las potencias vitales y humanas del otro polo (incluyendo su libido, su deseo). Por eso Guattari decía que en nuestras formaciones sociales actuales “la lógica del intercambio trata de apropiarse *del deseo*”¹¹⁵, de la libido o energía deseante, y no meramente de las “necesidades” (nivel ideológico). Ficción jurídica que encubre que, en realidad, no hay más que un único sujeto (el capital-falo) y un único objeto (la actividad que realizamos con nuestras potencias humanas en estado de permanente depotenciación y explotación).

Illegalismo: el sistema produce aquello que captura; produce al trabajador “como aquél a quien se extorsiona, *al mismo tiempo* que produce la extorsión”¹¹⁶; produce al ciudadano “libre” como aquél al que se reduce a una sujeción social y a una servidumbre maquina mediante axiomas jurídico-contractuales (“perversión extrema” donde el sujeto se encadena a sí mismo)¹¹⁷. La ley y el contrato no son otra cosa que *transportadores* y *efectores* de las relaciones de fuerzas (de poder) disimétricas y jerárquicas ya existentes; aún cuando ese transporte esté encubierto bajo la apariencia de un libre intercambio democrático. Pero esta dinámica jurídico-contractual del *do ut des* lejos de producir un sistema social justo, igualitario y liberatorio, produce justo lo contrario: un sistema social basado en la *división vertical disimétrica y jerárquica* (división binómica y excluyente) de los cuerpos, sexos, sexualidades, razas, clases, capacidades, etc. Es lo que en la misma época que Foucault, Deleuze y Guattari nos decían, por ejemplo, Gerda Lerner (1977-1985),

¹¹² Marx, *El Capital*, T1.V2., 706.

¹¹³ *Ibid.*, 721-3.

¹¹⁴ Gilles Deleuze, *Derrames I. Entre capitalismo y esquizofrenia* (Buenos Aires: Editorial Cactus, 2005), 114. Énfasis nuestros.

¹¹⁵ Félix Guattari, *Revolución molecular* (Madrid: Ediciones Errata Naturae, 2017), 487. Énfasis nuestros.

¹¹⁶ Gilles Deleuze, *Derrames I*, 264-5. Énfasis nuestros.

¹¹⁷ “El campo de inmanencia burgués (capitalista), instauro una esclavitud *incomparable*, una servidumbre sin precedentes: ya ni siquiera hay ‘señor’, ahora sólo *esclavos mandan a los esclavos*, ya no hay necesidad de cargar el animal desde fuera, se carga a sí mismo. No es que el hombre sea el esclavo de la ‘máquina técnica’, sino esclavo de la ‘máquina social’ [del diagrama de poder o de la red de alianzas]. Ejemplo de ello es el «burgués», que absorbe la plusvalía con fines que, en su conjunto, no tienen nada que ver con su goce [*jouissance*]: más esclavo que el último de los esclavos, primer siervo de la máquina hambrienta, bestia de reproducción del capital, interiorización de la deuda infinita. ‘Yo también soy esclavo’, tales son las nuevas palabras del ‘señor’”. Guattari y Deleuze, *El Anti-Edipo*, 262.

Heidi Hartmann (1975-77)¹¹⁸, Carole Pateman (1988). El patriarcado estatal-capitalista es un sistema/diagrama irremediabilmente proxeneta, como muestra Sonia Sánchez¹¹⁹.

Esta contra-filosofía conduce directamente a Foucault, Deleuze y Guattari a la negación de la *práctica* política de la democracia representativa o indirecta, que todos los filósofos modernos defendían. Deleuze dice: “No existe ya la representación, no hay más que acción: acción de teoría, acción de práctica, en relaciones de conexión o de *redes*. (...) La representación provoca risas”¹²⁰. Cinco años después, Foucault prosigue:

Conviene desconfiar de toda una temática de la ‘representación’ que obstaculiza los análisis del poder, que consistió durante largo tiempo en preguntarse cómo las voluntades individuales podían estar representadas en la voluntad general. (...) Esto no explica ni la complejidad de los mecanismos, ni su especificidad, ni los apoyos, *complementaridades*, y a veces bloqueos, que esta diversidad implica. En general, creo que el poder no se construye a partir de “voluntades” (individuales o colectivas), ni tampoco se deriva de intereses. (...) Esto no quiere decir que el poder es independiente, y que se podría descifrar sin tener en cuenta el proceso económico y las *relaciones de producción*. (...) Lo que busco es intentar mostrar cómo las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos sin tener incluso que ser sustituidos por la representación de los sujetos¹²¹.

Hay una gran “indignidad” en hablar y en actuar “por los otros”, o “en nombre de los otros”¹²²; indignidad y oprobio *immanente* a toda relación de representación, que supone una posición de autoridad y de jerarquía (y por lo tanto, privilegios)¹²³. Es en este punto que en 1991 Guattari/Deleuze invocaban todavía a Artaud: “Artaud decía: escribir para los analfabetos, hablar para los afásicos, pensar para los acéfalos. ¿Pero qué significa ‘para’? No es ‘dirigido a’, ni siquiera ‘en lugar de’. Es: ‘ante’”¹²⁴. En efecto, la “representación” es un *modo de relación social y deseante* entrampador,

¹¹⁸ Gerda Lerner, *La creación del Patriarcado* (Barcelona: Editorial Crítica, 1990), 25-6. Ver también Heidi Hartmann, “Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo”, *Fundació Rafael Campalans* 88 (1996): 9, 13-4, 23-4.

¹¹⁹ Sonia Sánchez y María Galindo, *Ninguna mujer nace para puta* (Buenos Aires: La Vaca ediciones, 2007).

¹²⁰ Deleuze y Foucault, “Los intelectuales y el poder”, en *Microfísica del poder* (Madrid: Ediciones La Piqueta, 1992), 84, 86. Énfasis nuestros.

¹²¹ *Ibid.*, 157, 158, 156. Énfasis nuestros.

¹²² *Ibid.*, 86.

¹²³ “Escuchad a un Ministro, un General, un gerente de empresa, un técnico... Escuchad el gran rumor paranoico bajo el discurso de la ‘razón’ que habla ‘por’ los otros, ‘en nombre’ de los sin voz”. Guattari y Deleuze, *El Anti-Edipo*, 374-5.

¹²⁴ Félix Guattari y Gilles Deleuze, *¿Qué es la filosofía?* (Buenos Aires: Editora Nacional, 2002), 121.

vampírico. Es una trampa que *produce* aquello que caza: “Como dice Marx, siempre la captura contribuye a crear lo que captura”¹²⁵.

Traición a la representación: la filosofía deviene emancipatoria cuando deviene no una “ciencia de Estado” sino una nomadología (máquina de guerra crítica), cuando combate contra la indignidad de hablar “en nombre de” lxs otrxs, cuando nos conduce no a una defensa sino a una puesta en cuestión e impugnación *de las relaciones* de poder en términos de representación indirecta (la filosofía como “traición”):

En una línea de fuga siempre hay traición. Nada de trampear como un *hombre del orden* (que prepara su “porvenir”), sino al contrario, traicionar, traicionar a la manera de un *hombre simple* que no tiene ni pasado ni futuro. Traicionar las fuerzas estables que quieren retenernos, los poderes establecidos de la tierra. (...) *Traidor al mundo de las significaciones dominantes y del orden establecido*. El “traidor” es muy diferente del “tramposo”: el tramposo pretende ampararse de propiedades establecidas, conquistar un territorio, e incluso instaurar un orden nuevo. El tramposo tiene mucho porvenir, pero no tiene ni el más mínimo devenir. El sacerdote, el adivino, es un tramposo. El experimentador es un traidor. El hombre de Estado, o el hombre de corte, es un tramposo¹²⁶.

Nunca se me ocurriría llamar democrática a nuestra sociedad. Si por democracia entendemos *el ejercicio efectivo del poder* por parte de un pueblo *que no está dividido ni ordenado jerárquicamente* en clases, es clara que estamos muy lejos de una democracia. Me parece evidente que estamos viviendo bajo un régimen de *dictadura de clase*, de un poder de clase que se impone a través de la violencia, incluso cuando los instrumentos de esta violencia son institucionales y constitucionales. Y a ese nivel, hablar de democracia carece de sentido por completo¹²⁷.

En *Mil Mesetas* se dedica todo un apartado a responder una pregunta política fundamental: ¿Existe un medio *de sustraer* el pensamiento al modelo de Estado? (*Y*

¹²⁵ Guattari y Deleuze, *Mille Plateaux*, 559.

¹²⁶ Parnet y Deleuze, *Diálogos*, 53-5.

¹²⁷ Palabras de Foucault en el debate con Chomsky, en Michel Foucault y Noam Chomsky, *La naturaleza humana: justicia versus poder* (Buenos Aires: Katz ediciones, [1971] 2006), 57. Énfasis nuestros.

a-t-il moyen de soustraire la pensée au modèle d'Etat?)¹²⁸ Unos años antes (1977) Claire Parnet y Deleuze habían dicho:

Históricamente se ha constituido una imagen del pensamiento llamada filosofía que *impide* que las personas piensen. *La relación de la filosofía con el Estado* no se debe únicamente al hecho de que (desde un pasado no muy lejano) la mayoría de los filósofos sean “profesores públicos”. La relación viene de más lejos. Y es que el pensamiento toma su imagen propiamente filosófica del Estado como bella interioridad sustancial o subjetiva. (...) La filosofía está impregnada del proyecto de convertirse en la lengua oficial de un Estado puro. *Así el ejercicio del pensamiento se ajusta tanto a los fines del Estado real, a las significaciones dominantes, como a las exigencias del orden establecido.* Nietzsche ha dicho todo lo que hay que decir sobre este punto en *Schopenhauer como educador*¹²⁹.

El capitalismo y la sociedad estatal, con sus distintas formas de gobierno *representativo*, son los mecanismos de actualización y de realización (en un estado jurídico o “de derecho”) gracias los cuales se opera y se ejerce la división que hace posible que algunos seres humanos puedan (tengan el poder y el “derecho” de) «determinar la conducta *de otros* seres humanos», sus acciones y deseos¹³⁰. Esto es precisamente lo que Deleuze y Guattari llaman utopía autoritaria o de trascendencia (*utopie autoritaire ou de transcendence*)¹³¹.

El ejercicio real del poder se ejerce sobre los dominados, sí, pero también *passa* tanto por los dominantes como por los dominados. Va de arriba hacia abajo, pero también de abajo hacia arriba, y hacia los costados (las *lettres de cachet*):

Tomen la siguiente proposición macro-física: “El poder pertenece a los dominantes y se ejerce sobre los dominados”. Tomen la proposición micro-física: “El poder es una *relación* que *passa* por los dominados tanto como por los dominantes”. Digo que “dominante” y “dominado” no pueden tener *el mismo sentido* en ambas proposiciones. Incluso si empleo la misma palabra, los términos cambian cuando paso de lo macro a lo micro. (...) Debajo de la instancia macroscópica y la “oposición” molar habrá que descubrir una *relación diferencial*, o si ustedes prefieren, una complementariedad molecular¹³².

¹²⁸ Guattari y Deleuze, *Mil Mesetas*, 379-405.

¹²⁹ Parnet y Deleuze, *Diálogos*, 17-8.

¹³⁰ Michel Foucault, *¿Qué es la Ilustración?* (Madrid: Ediciones La Piqueta, 1996), 64.

¹³¹ Guattari y Deleuze, *¿Qué es la filosofía?*, 111-2; 121.

¹³² Gilles Deleuze, *El Poder. Curso sobre Foucault. Tomo II* (Buenos Aires: Editorial Cactus, 2014), 59-60. Énfasis nuestros.

Se argüirá que no por ello deja de haber una “clase dominante” y una “clase dominada” (definidas por la plusvalía, la distinción entre flujo de trabajo y flujo de capital, flujo de financiación y flujo de renta salarial). Pero ello sólo en parte es cierto, puesto que *el capitalismo nace de la conjunción de ambas relaciones diferenciales y los integra en la reproducción sin cesar ampliada de sus propios límites*. De tal modo que el burgués tiene el pleno derecho de decir, no en términos de “ideología”, sino en la organización misma de su axiomática: “Sólo hay una máquina, la del gran flujo mutante descodificado, cortado de los bienes, y una sola clase de siervos, la burguesía descodificante”¹³³.

Siguiendo a Foucault, Deleuze señala lo siguiente: el poder es lo que “hace ver y hace hablar”¹³⁴, pero a la vez, y como ya lo había mostrado Marx en torno a la plusvalía, *el ejercicio del poder* (o sea, la *efectuación* de la relación diferencial de poder) es él mismo *ciego, sordo, mudo*, aunque se ejerza a plena luz, a cielo abierto, y en pleno reinado democrático de la libertad¹³⁵. El poder, el conjunto de las relaciones de poder (y de sus complementariedades moleculares), son ellas mismas ‘mudas y ciegas’¹³⁶.

No las vemos directamente, pero ellas nos hacen ver: nos *producen* nuestras visibilidades. No las oímos directamente, pero ellas nos hacen oír: nos *producen* nuestras audibilidades. No las decimos ni pensamos ni sentimos directamente, pero ellas nos hacen pensar, decir y sentir: nos *producen* nuestros conceptos, afectos, sentidos y valores, nuestro ‘sentido común’ y nuestras redundancias. Cada formación social (y cada grupo) construye y registra *su* propio delirio colectivo.

A la pregunta “¿cómo puede el deseo desear su propia represión, su esclavitud?”, nosotros respondemos que los poderes que aplastan el deseo o que lo someten *ya forman parte* de los mismos agenciamientos de deseo: basta con que el deseo siga esa línea, con que quede atrapado, como un barco, en ese viento. Ni hay deseo *de* revolución, ni deseo *de* poder, ni deseo *de* oprimir o *de* ser oprimido; revolución, opresión, poder, etc., son líneas componentes actuales de un agenciamiento dado¹³⁷.

¹³³ Guattari y Deleuze, *El Anti-Edipo*, 262. Énfasis nuestros.

¹³⁴ Deleuze, *El poder*, 178-9, 192. Ver asimismo Gilles Deleuze, Foucault (Ciudad de México: Editorial Paidós, 1987), 111-2.

¹³⁵ Marx, *El capital*, T3.V6., 49. “Plusvalía y cuota de plusvalía son lo invisible [*Unsichtbare*] y lo esencial que hay que investigar, mientras que la cuota de ganancia (...) se muestra en la superficie de los fenómenos”. La ganancia sí es visible y audible, pero la relación de explotación y alienación (de poder) que hace posible la existencia misma de la ganancia, ni se ve ni se oye, pues se trata de una coacción imperceptible. Para Marx no sólo es invisible sino también inaudible: “la coacción muda [*der stumme Zwang*] de las relaciones económicas sella el dominio de los capitalistas sobre los obreros”, *ibid.*, T1.V3., 922.

¹³⁶ Deleuze, *El poder*, 57.

¹³⁷ Parnet y Deleuze, *Diálogos*, 154. Énfasis nuestros.

La fórmula del terror jurídico-contractual y representativo que cabe a nuestras sociedades es: sujeción social y esclavitud libidinal, captura jurídico-civil y captura del deseo/inconsciente¹³⁸. Neo-burocracia y neo-esclavismo; pero “la neoburocracia no es en absoluto una burocracia piramidal, sino una burocracia de corredores, de segmentos, una hilera de oficinas”¹³⁹. Burocracia y tecnocracia rizomática. En esencia, hoy lidiamos, según Marx, con una “explotación civilizada y refinada [*zivilisierter und raffinierter Exploitation*]”¹⁴⁰. Es “en nombre de” la seguridad y de la salud de lxs ciudadanxs que nuestros “representantes” estatales redactan y votan proyectos para triangular del modo más fascista todo el campo social con cámaras de identificación *facial, corporal, biométrica, y de temperatura corporal*. Esto es precisamente la “servidumbre voluntaria”: no que la servidumbre es el “objeto” de la voluntad (como si la voluntad quisiera o consintiera conscientemente en aferrarse a la servidumbre), sino que la voluntad es una voluntad *de esclavo liberto*, es la reactividad vuelta actividad, es la anti-producción que se reinyecta una y otra vez en la producción. Y esto depende del deseo, no sólo de la “ideología” y de los “intereses” conscientes o preconscientes “de clase”.

Para hacer visibles y audibles, sensibles y pensables las formas actuales de explotación, sujeción, dominación, integración, normalización y control, la “contrafilosofía”¹⁴¹ (geo-filosofía y esquizo-análisis) ha de entrar en una línea de fuga revolucionaria *inmanente y permanente*: “Decir que la revolución es en sí misma una utopía de inmanencia no significa decir que sea un ‘sueño’; al contrario, significa plantear la revolución como plano de inmanencia, movimiento infinito, sobrevuelo absoluto, pero en la medida en que se conecta con lo que hay de real *aquí y ahora en la lucha contra el capitalismo*”¹⁴².

Desfetichizar significa para Foucault, Deleuze y Guattari emplazar máquinas de guerra o agenciamientos colectivos (teóricos y prácticos/organizativos) que dinamiten la concepción jurídico-contractual del sujeto, del poder, del sexo/sexualidad y del deseo. Lo contrario de todo Idealismo, puesto que “el idealismo es la *enfermedad* congénita de la filosofía platónica, y (con su sucesión de ascensiones y caídas) la *forma maniaco-depresiva de la filosofía misma*”¹⁴³; conjurar las mistificaciones de la “ciencia de Estado”, cuyo rol y función social (y deseante) consiste en *identificar* (replegar) al pensamiento, a la práctica política (y organizativa), y al deseo mismo con el Estado. No hay creación de conceptos ni producción colectiva de novedad posible mientras el ejercicio o la exteriorización de las potencias permanezcan

¹³⁸ Guattari y Deleuze, *Mille Plateaux*, 574-5.

¹³⁹ Deleuze, *Derrames II*, 188.

¹⁴⁰ Marx, *El capital*, T1.V2., 444.

¹⁴¹ Deleuze, *La isla desierta*, 329.

¹⁴² Guattari y Deleuze, *¿Qué es la filosofía?*, 111, 80. Énfasis nuestros.

¹⁴³ Gilles Deleuze, *Lógica del sentido* (Ciudad de México: Editorial Paidós/Planeta, 1994), 139. Énfasis nuestros.

capturadas dentro de la imagen dogmática y moral del pensamiento, dentro de la concepción jurídico-contractual: “La creación de conceptos apela en sí misma a una forma futura, pide una tierra *nueva* y un pueblo que no existe todavía”; pero “este pueblo y esta tierra no se encontrarán en nuestras democracias”¹⁴⁴. Contra la democracia indirecta y representativa, el devenir democrático auto-emancipatorio directo, colectivo y permanente: “La revolución es la desterritorialización absoluta en el punto mismo en el que ésta apela a la tierra nueva, al pueblo nuevo”¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Guattari y Deleuze, *¿Qué es la filosofía?*, 120-1. Énfasis nuestros.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 112.

Referencias bibliográficas

- Chicolino, Martín. “El Anti-acontecimiento político y sexual: Patriarcado, Estado y Capital. El ‘progresismo fascista’ nos fabrica como ‘plebeyxs’”. En *Acontecimiento. Un estudio crítico de las posiciones filosóficas y políticas de Rosenzweig, Heidegger, Derrida, Deleuze y Guattari*, Juan Pablo Esperón editor, 143-419. Sevilla: Editorial Doble Jota, 2020.
- _____. “La presencia de Marx en Guattari-Deleuze”. *Nuevo Pensamiento* 8, no. 12 (2018): 175-176.
- _____. *Violencia matrimonial, Concubinato, Violación y Prostitución en Kant, Fichte y Hegel. La gubernamentalidad patriarcal*. Buenos Aires: Colectivo Moi Non Plus, en preparación.
- Deleuze, Gilles. *Cartas y otros textos*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2016.
- _____. *Conversaciones*. Buenos Aires: Editorial Nacional, 2002.
- _____. *Derrames I. Entre capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2005.
- _____. *Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2017.
- _____. “De Sacher-Masoch al masoquismo”. En *Cartas y otros textos*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2016.
- _____. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu, 2002.
- _____. *Dos regímenes de locos. Textos y Entrevistas*. Valencia: Ediciones Pre-Textos, 2007.
- _____. *El Poder. Curso sobre Foucault. Tomo II*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2014.
- _____. *Foucault*. Ciudad de México: Editorial Paidós, 1987.
- _____. *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas*. Valencia: Ediciones Pre-textos, 2005.
- _____. *L'Île Déserte. Textes et Entretiens. 1953-1974*. París: Les Édit. de Minuit, 2002.
- _____. *La Subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2014.
- _____. *Lógica del sentido*. Ciudad de México: Editorial Paidós/Planeta, 1994.
- _____. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1971.
- _____. “Presentación de Sacher Masoch”. En *Sacher Masoch y Sade*. Córdoba: Editorial Universitaria de Córdoba, 1969.

- _____. “Tres problemas de grupo”. En *Psicoanálisis y transversalidad*, Félix Guattari. Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 1976.
- Deleuze, Gilles y Michel Foucault. “Los intelectuales y el poder”. En *Microfísica del poder*, Michel Foucault. Madrid: Ediciones La Piqueta, 1992.
- Diderot, Denis y D’Alambert, Jean. *Artículos políticos de la Enciclopedia*. Buenos Aires: Editorial Tecnos/Altaya, 1998.
- Ehrenburg, Ilya, *La conspiración de los iguales*. Ciudad de México: Editorial Brigada Cultural, [1928] 2017.
- Fichte, Johann. *Fundamentos del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- _____. *Grundlage des Naturrechts des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. En *Fichtes Werke*, Zweiter Band. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1908.
- Foucault, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*. París: Seuil/Gallimard, 2012.
- _____. *El gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Ciudad de México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2014.
- _____. *El nacimiento de la biopolítica (1978-1979)*. Ciudad de México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2007.
- _____. “Gestionar los ilegalismos”. En *Entrevistas con Michel Foucault*, Roger-Pol Droit. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2008.
- _____. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores, 2008.
- _____. *Historia de la sexualidad 4. Las confesiones de la carne*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores, 2019.
- _____. “La filosofía, analítica de la política”. En *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales. Tomo 3*. Barcelona: Editorial Paidós, 1999.
- _____. *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires: Editorial Altamira, 1996.
- _____. “Las redes del poder”. En *Las redes del poder*. Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1996.
- _____. *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta, 1992.
- _____. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la “confesión” en la justicia*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 2014.
- _____. ¿Qué es la Ilustración? Madrid: Ediciones La Piqueta, 1996.
- _____. *Seguridad, Territorio, Población (1977-1978)*. Ciudad de México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2004.

- _____. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 2002.
- Foucault, Michel y Noam Chomsky. *La naturaleza humana: justicia versus poder*. Buenos Aires: Katz ediciones, 2006.
- Galindo, María. *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización*. La Paz: Editorial Mujeres Creando, 2013.
- Guérin, Daniel. *La lucha de clases en el apogeo de la Revolución Francesa*. Buenos Aires: RyR ediciones, 2011.
- Guattari, Félix. *Líneas de Fuga. Por otro mundo de posibles*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2013.
- _____. *¿Qué es la Ecosofía?* Buenos Aires: Editorial Cactus, 2015.
- _____. *Revolución molecular*. Madrid: Ediciones Errata Naturae, 2017.
- Guattari, Félix y Gilles Deleuze. *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia I*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1995.
- _____. *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie*. París: Les Édit. de Minuit, 1980.
- _____. *¿Qué es la filosofía?* Buenos Aires: Editora Nacional, 2002.
- Hartmann, Heidi. “Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo”. *Fundació Rafael Campalans* 88 (1996).
- Hegel, Georg, W.F. “A propósito de la reforma electoral en Inglaterra”. En *Dos escritos políticos*. Ciudad de México: Ediciones de la Universidad Autónoma de Puebla, [1831] 1987.
- _____. *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2010.
- _____. *Principios de la Filosofía del Derecho, o Derecho Natural y Ciencia Política*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975.
- _____. *Sobre las maneras de tratar científicamente el “Derecho Natural”, su lugar en la filosofía práctica, y su relación constitutiva con la ciencia positiva del Derecho*. Madrid: Editorial Aguilar, [1802-1803] 1979.
- _____. *The Letters*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- Hobbes, Thomas. *Behemoth, o el Parlamento Largo*. Madrid: Editorial Tecnos, 1992.
- _____. *De Cive*. Madrid: Editorial Alianza, 2000.
- _____. *Leviatán, o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*. Ciudad de México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2003.
- _____. *Tratado sobre el Cuerpo*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.
- _____. *Tratado sobre el Hombre*. Madrid: Librería UNED, 2008.

- Hume, David. *Ensayos políticos*. Madrid: Editorial Tecnos, 1987.
- Kant, Immanuel. *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos, 2009.
- _____. *Lecciones de Ética*. Barcelona: Editorial Crítica, 1988.
- _____. *Teoría y Praxis*. Buenos Aires: Editorial Leviatán, 2005.
- Leibniz, Gottfried W. *Escritos de filosofía jurídica y política*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
- Lerner, Gerda. *La creación del Patriarcado*. Barcelona: Crítica, 1990.
- Locke, John. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Madrid: Editorial Alianza, 1990.
- Marx, Karl. *Crítica de la filosofía del Estado en Hegel*. México: Grijalbo, 1968.
- _____. *El Capital. Crítica de la economía política*. T1.V1. / T1.V2. / T1.V3. / T2.V4. / T2.V5. / T3.V6. / T3.V7. / T3.V8. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores, 2009.
- Montesquieu, Charles. *El espíritu de las leyes*. Madrid: Editorial Tecnos, 2000.
- Pateman, Carol. *El contrato sexual*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1995.
- Parnet, Carol y Gilles Deleuze. *Diálogos*. Buenos Aires: Editora Nacional, 2002.
- Platón. *Político*. Barcelona: Editorial Gredos, 1988.
- Kropotkin, Piotr. *La Gran Revolución Francesa (1789-1793)*. Buenos Aires: Editorial Proyección, 1976.
- Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social*. Buenos Aires: Editorial Tecnos/Altaya, 1993.
- Rowbothan, Sheila. *La mujer ignorada por la historia. 300 años de lucha y opresión contra las mujeres*. Buenos Aires: Editorial Pluma/Debate, 1980.
- Rubin, Gayle. “El tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo”. *Revista Nueva Antropología* 30 (1986).
- Sánchez, Sonia y María Galindo. *Ninguna mujer nace para puta*. Buenos Aires: Editorial La Vaca, 2007.
- Schelling, Friedrich. *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1965.
- Schlegel, Friedrich. “Ensayo sobre el concepto de Republicanismo”, en *Obras selectas, Vol.1*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1983.
- Sieyès, Emmanuel Joseph. “Ideas sobre los medios de actuación de que podrán disponer los ‘representantes’ de Francia en 1789”. En *El Tercer Estado y otros escritos*. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 1991.
- _____. “¿Qué es el Tercer Estado?” [1789], en *El Tercer Estado y otros escritos*. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 1991.

Recibido: 26 de mayo de 2020

Aceptado: 26 de junio de 2020

Sobre el autor

Martín Chicolino. Profesor de filosofía de la Universidad Nacional de La Matanza (Buenos Aires, Argentina). Es profesor titular de Filosofía Social y Política en la Universidad del Salvador. Cofundador y realizador del colectivo audiovisual *Moi Non Plus*. Algunas de sus publicaciones más recientes son “El Anti-acontecimiento político y sexual: Patriarcado, Estado y Capital. El ‘progresismo fascista’ nos fabrica como ‘plebeyxs’”, en *Acontecimiento. Un estudio crítico de las posiciones filosóficas y políticas de Rosenzweig, Heidegger, Derrida, Deleuze y Guattari*, Juan Pablo Esperón ed. (Sevilla: Editorial Doble Jota, 2020), y “La presencia de Marx en Guattari-Deleuze. Primera Parte. El ‘progresismo fascista’ (esclavitud libidinal y sujeción social). Elementos para una teoría de la dominación estatal y capitalista”, *Nuevo Pensamiento* 8, no. 12 (2018): 75-176. Correo electrónico: martinchicolino@gmail.com.

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

Valentina Álvarez López

INTERNATIONAL INSTITUTE FOR PHILOSOPHY AND SOCIAL STUDIES

Hilos Tensados, editado por Kathya Araujo y publicado en diciembre de 2019 –al calor de las primeras expresiones de la revuelta popular que se inició dicho octubre–, está compuesto por diecisiete artículos escritos por veintinueve investigadores del Centro Núcleo Milenio Autoridad y Asimetrías de Poder (NUMAAP). El libro consta de dos partes que se organizan desde distintos materiales. La primera parte, “Tramas y Tensiones”, “aborda las razones estructurales más o menos de larga duración” (p. 9) de las transformaciones neoliberales y democráticas de las últimas cinco décadas, las cuales fueron engendrando “tanto frustraciones como expectativas” (p. 10). En conjunto, los artículos van configurando las tramas –precarización del trabajo, ampliación del crédito, políticas de vivienda, sistemas previsionales– que articulan los momentos de la producción y reproducción social y la transformación de las relaciones al interior de instituciones como la escuela o el lugar de trabajo, las que chocan con una aspiración social transversal de relaciones más horizontales y democráticas. La segunda parte, “Acontecimientos e irrupciones”, interpreta de forma narrativa los sucesos del “largo Octubre chileno” (como lo denomina Danilo Martucelli en el título su artículo), con una mirada sobre los eventos, tiempos y espacios, los acontecimientos como la “producción de nuevos posibles” (p. 10).

Octubre con mayúscula y largo, porque el proceso que abrió aún sigue en curso. La fotografía de la portada, por su parte, abre la imaginación a otro hilo conductor del libro: desde arriba –lo suficientemente alto para que las personas sean sólo puntos en el espacio– la palabra *dignidad* pintada con grandes letras rojas resalta en la calle oeste de la plaza Baquedano, epicentro de la revuelta. Dignidad como subtexto que cruza casi todas las interpretaciones presentadas en este libro.

En el artículo “Desmesuras, desencantos, irritaciones y desapegos” que abre el libro, Araujo entrega una propuesta basada en sus investigaciones recientes, y que también sirve como modelo general para comprender lo que se abrió en Octubre: un circuito de desapego para con las bases que fundan la vida social, consecuencia de un encadenamiento de afectos que, si bien no debe ser entendido como causalidad lineal, se puede comprender desde las desmesuras o grandes sacrificios que se exige

a los individuos para reproducir sus vidas, en el contexto de promesas incumplidas de democratización de las relaciones sociales. Desmesuras cotidianas que, por acumulación, desencadenarían en irritaciones que se articulan como críticas cada vez más extendidas, y que sustentarían el desapego con el vínculo social.

Los trabajos retratan detalladamente estas “desmesuras” contra la dignidad de las personas, aun sin nombrarlas como tales. En su artículo “Trabajo y precarización laboral en el Chile neoliberal. Apuntes para comprender el estallido social 2019”, Antonio Stecher y Vicente Sisto lo hacen mirando al patrón vigente de acumulación flexible, argumentando que tanto las condiciones –bajos salarios, contratos temporales, ausencia de seguridad social– como la experiencia misma del trabajo –marcada por la intensificación, el desgaste y la responsabilización individual– serían claves para comprender las experiencias de indignidad e injusticia que están a la base de la movilización. No sólo las mujeres serían uno de los grupos más precarizados, sino, como muestran Pamela Frías y Magdalena Cortés en su artículo “El malestar prendió: reflexiones sobre las experiencias de trabajo de las y los jóvenes”, los y las jóvenes formarían la primera línea de la cesantía y la precariedad laboral. Se trata de una generación que ha estudiado para tener trabajos de mala calidad y que, por lo mismo –argumentan– han sido protagonistas de la revuelta social. Esta desmesura en el mundo del trabajo tiene consecuencias en la vida de trabajadores y trabajadoras que, como dejan claro Stecher y Sisto en su revisión, pagan con su salud física y mental.

La persistencia de este modelo de trabajo queda más completa cuando se aborda otra dimensión de la acumulación neoliberal: el crédito. En su artículo “Consumo, endeudamiento y economía doméstica”, Lorena Pérez-Roa revela algo que aparece como la contracara de la precariedad laboral y los bajos salarios: la deuda como ‘extensión salarial’, especialmente entre quienes tienen los peores ingresos. Describiendo además otros dos tipos de deuda –la “consumista” para adquirir bienes de prestigio y la de ‘inversión’ en vivienda o educación–, la autora concibe las deudas como el resultado tanto de las condiciones estructurales como de expectativas generadas por el sistema; y sus consecuencias (ansiedades y angustias debido a la incertidumbre sobre su pago) experimentadas, al menos hasta Octubre, como una falla individual.

El libro también ilustra como la política urbana neoliberal atenta contra las condiciones de reproducción de la clase trabajadora. En su artículo “Descontento, expectativas, fórmulas de desintegración e integración”, Elke Schlack argumenta que la ciudad se ha vuelto un conjunto de barrios, de “mosaicos” en los cuales la cantidad y calidad de espacios públicos son profundamente desiguales según la clase social. Alejandra Rasse, en su artículo “La crisis de la vivienda: entre el derecho social y la oferta inmobiliaria”, da cuenta desde una perspectiva similar de cómo la política de vivienda relegó a los sectores populares a las periferias, a viviendas

minúsculas y de mala calidad donde se hacían varios hogares en condiciones que sus habitantes suelen calificar como indignas.

La mala calidad de viviendas y espacios públicos se suma una cobertura policial casi inexistente, como ilustra Lucía Dammert en su artículo “La crisis de Carabineros: cuando no vemos lo evidente”. La autora matiza los altos índices de aprobación que hasta antes del estallido parecía tener Carabineros, contrastándolos con criterios socioterritoriales (de clase) y de edad para indicar que el abandono policial es más agudo precisamente en las comunas pobres con poco acceso a vigilancia privada o municipal. Es precisamente en entre los sectores populares, los y las jóvenes, así como las víctimas de delitos quienes más han desaprobado la gestión de carabineros.

El libro también ilustra la ineficacia y el agotamiento de reformas y políticas sociales que han buscado corregir las desmesuras de un modelo que subordina la reproducción de nuestras vidas a la producción de ganancias. Así lo demuestra Camila Andrade en su artículo “¿Cuánto más aguante el pilar solidario? La experiencia de la vejez en el Chile actual”, en el que analiza detalladamente el rendimiento del pilar solidario en un sistema de previsión social privatizado y donde el 50% de quienes jubilan lo hacen con montos menores al salario mínimo. Efectuada por la administración Bachelet en 2008, esta reforma entregó un monto que, aunque pequeño, permitió satisfacer las necesidades de aquel sector de la población que no cotizó, principalmente las mujeres de sectores de bajos ingresos que dedicaron sus vidas al trabajo reproductivo y de cuidados. Como indica la autora, estas garantías mínimas que hace diez años dieron respuesta a una necesidad, son cada vez más insuficientes a consecuencia de las crecientes necesidades y expectativas de mejoramiento material, consustanciales al desarrollo capitalista. Lo mismo ha ocurrido con las políticas de vivienda que, como describe Alejandra Rasse, al estar basadas en el subsidio a la demanda, en la actualidad dejan al 80% de la población con dificultades para acceder a la casa propia. Esto afecta no sólo a los sectores más pobres que no encuentran oferta de vivienda social a pesar de los subsidios recibidos, sino también a las clases medias cuyos ingresos “son demasiado altos para acceder a subsidios, pero demasiado bajos para acceder a la vivienda en el mercado privado” (p. 120).

En el volumen también se retratan los procesos de resistencia que han ido tensando los hilos de la experiencia individual en el neoliberalismo. Si este modo de vida produce sujetos neoliberales individualizados y despolitizados, tensionados por una experiencia cotidiana llena de exigencias y expectativas, como señalan Alvaro Soto y Carla Fardella en su artículo “Del yo al nosotros: el emplazamiento colectivo a las subjetividades neoliberales”, la revuelta también ha sido una expresión de las contradicciones y resistencias que se venían gestando en dicha subjetividad. Los artículos retratan asimismo sociabilidades y organizaciones que, en el trabajo,

los barrios y los lugares de estudio, han resistido a la individualización de las contradicciones, articulando solidaridades en lo cotidiano y desde la organización social: Pamela Frías y Magdalena Cortés dan cuenta de jóvenes que, a pesar de trabajos precarios y autoritarios, no dejan de pensar que el “*futuro está en sus manos*” y se rehusan a repetir las experiencias de sus padres; Stetcher y Sisto, de trabajadores y trabajadoras del *retail* que anotan rotativamente las ventas, para que las comisiones permitan un sueldo a todas las personas que trabajan, y así estimular nuevas formas de organización y movilización entre quienes están más precarizados (como los subcontratados o contratados a honorarios); Alejandra Rasse, de pobladores y pobladoras que se organizan en comités de allegados en contra de políticas de vivienda que les condena a las periferias; Camila Andrade, de la organización que hace algunos años emergió como “no más AFP”; Pablo Neut, de estudiantes que, buscando actualizar relaciones más democráticas están “*Aprendiendo a desobedecer*” el autoritarismo en la escuela; y Rosario Fernández y Claudia Moreno, de estudiantes y organizaciones feministas que denuncian la violencia machista sostenida en el abuso de autoridad en sus lugares de estudio y exigiendo medidas protocolos de acción. Como indican las autoras, las feministas generaron alianzas con sujetos precarizados exigiendo justicia y una vida digna.

Por su parte, en su texto “Bitácora del largo Octubre chileno” Danilo Martucelli nos entrega un contrapunto a la perspectiva estructuralista que ve el motor de la protesta en el grado de desigualdad. Argumenta que la sociedad contemporánea produce una “sofocación” de los individuos, la que implicaría “el sentimiento de una vida dura, amputada, con muchas más expectativas que concreciones, con menos esperanzas que convicciones, con un cúmulo creciente de restricciones –ingresos, presupuestos, endeudamiento, falta de tiempo, etc., etc.” (p. 426). Una sofocación que, aunque más dura para algunas personas que para otras, aparece cada vez más transversal no solo a clases sociales sino a sociedades tan disímiles como las de Estado (aún) social (caso francés) o bien neoliberales a ultranza (caso chileno). Desde esta perspectiva, la revuelta es un desahogo, algo que se vive como liberación.

Una lectura de conjunto de los artículos de la segunda parte nos permite pensar la dignidad no sólo como un horizonte futuro, como valor normativo de esa vida que “se desea” –como decimos las feministas y Martucelli (p.430)– y demanda colectivamente, sino también como un valor que se actualiza en la lucha, que se performa cuando nos encontramos en el espacio público. Se trata de una dignidad que emerge cuando se realiza la “construcción de un nosotros”, como dicen Álvaro Soto y Carla Fardella –de un pueblo, preferiría yo– que desafía el individualismo neoliberal que, suponíamos, era cultivado por décadas. A los afectos de desvaloración, frustración, rabia y desesperanza, se impusieron lo festivo, la creatividad y el desafío al orden económico y autoritario, como bien describe Mariana Valenzuela en su

artículo “La marcha más grande de Chile. Un viernes 25 de octubre de 2019 en la plaza Italia”.

La revuelta no solo transformó la experiencia subjetiva sino también el espacio urbano. Así lo anuncia Tai Lin en su artículo “Hasta que la (plaza de la) Dignidad se haga costumbre. Violencias y espacio público en la protesta metropolitana”, donde describe etnográficamente cómo la ex Plaza Italia –hito urbano que significaba la segmentación clasista de la ciudad y se configuraba como el inicio, mas no el epicentro de las movilizaciones– desplazó o quizás se apropió del poder simbólico de La Moneda. Desde el 19 de octubre la plaza atrajo a una diversidad actores y caracteres (desde superhéroes a barras de fútbol), transformándose en un espacio público en sentido “clásico”: espacio para “discutir la cosa pública” (p. 308). En el epicentro capitalino, sin embargo, este debate estuvo menos basado en la palabra –a diferencia de los cabildos barriales que, según la bitácora de Martucelli, emergieron hacia noviembre– y más en la performance. Valenzuela describe cómo en los carteles de cada asistente, sus pañoletas, poleras o banderas, se hicieron presentes las demandas, mientras que los partidos políticos fueron los grandes ausentes.

Los enfrentamientos con la policía, las barricadas y los saqueos también han sido parte del proceso. Martucelli intenta diferenciar actores y acciones para el Octubre chileno. Por un lado, se encuentran quienes se enfrentan a la policía como sector politizado y enrabado, aunque no necesariamente organizado; por el otro, delincuentes, “lumpen” y oportunistas que protagonizan saqueos en el centro y las periferias. Por el otro, el autor nos recuerda la creación desde el ejecutivo y a los pocos días de iniciada la revuelta de un “enemigo poderoso”, fuertemente organizado con redes extranjeras con el objetivo de desestabilizar al país. Finalmente, como argumenta Nelson Beyer en su artículo “¿La enunciación de una exigencia contradictoria? Algunas reflexiones en torno a la violencia policial”, la violencia institucional ejercida contra civiles por militares y policías, y que ha sido denunciada como excesiva por organismos internacionales, se resiste a ser definida como tal, toda vez que no existen criterios legales definidos para ello y estos cuerpos policiales desarrollan sus acciones en la “tierra de nadie que separa el derecho de los hechos” (p. 355).

Más allá de estar de acuerdo con definiciones cerradas de sujetos y repertorios de acción, me parece interesante señalar cómo la violencia de la protesta termina por tensionar y reactivar legados históricos de largo aliento y que enlazan ciertos cuerpos a repertorios de acción. Como argumentan Mauricio Sepúlveda y Ana Vergara en su artículo “Una mirada dorsal al Joker”, la violencia da cuenta de la activación de antiguos repertorios de lucha, pero también enuncia el “regreso” del lumpen, el que en el imaginario social no sólo corporiza la violencia sino que renuncia a la política. Se podría pensar que en aquellas subjetividades se expresa la ruptura de ese régimen de reciprocidad –la renuncia a la violencia por protección del Estado–

que, según Nelson Beyer, se ha generado entre la policía y la ciudadanía. En suma, el libro cumple con la promesa que realiza en su bajada de título: el de servir como insumo “para leer el Octubre chileno”, logrando responder a la “responsabilidad profesional” (p. 11) que se impone de entregar claves –desde distintas perspectivas, temáticas y estilos– para la comprensión de los sentidos de la revuelta.

Sobre la autora

Valentina Álvarez López. Investigadora del International Institute for Philosophy and Social Studies, IIPSS (Santiago, Chile). Docente de la Universidad de O’Higgins e integrante del Grupo de Estudios Feministas. Doctora en Sociología por Goldsmiths College, University of London, magíster en Sociología por University of Manchester, diplomada en Género y Violencia, y antropóloga social por la Universidad de Chile. Desarrolla investigación en temas urbanos, trabajo, producción/reproducción social, clase y género. Correo electrónico: valentinaalvarezlopez@gmail.com.

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

Sergio González Araneda

UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE CHILE

*El capitalismo ha muerto, y nosotros vivimos dentro de su cadáver,
buscando a tientas una salida de su putrefacción, en vano.*

Franco “Bifo” Berardi

El año 2017 fue publicado *Futurability: The Age of Impotence and the Horizon of Possibility* por Verso Books. Dos años más tarde Caja Negra publicó *Futurabilidad. La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad*, la primera traducción al habla hispana de la obra del filósofo italiano Franco “Bifo” Berardi.

Tras la publicación de *And. Phenomenology of the End*¹, donde nos coloca sobre un nuevo escenario de comprensión de los cuerpos, su medio de *sensibilidad* y su potencia de *sensitividad* a la luz del modelaje conductual devenido en digitalización y virtualidad de la vida, Berardi se ha consolidado como unos de los pensadores más lúcidos de la actualidad. *Futurabilidad* es muestra de ello. Con un tratamiento profundamente filosófico, Berardi desarrolla un certero diagnóstico sobre la situación en que nos encontramos como humanidad. Pero, sin lugar a dudas, el mayor valor de la obra radica en que el filósofo italiano no se limita a diagnosticar al mundo, sino que también va a proponer un medio por el cual sanar este *cuerpo social enfermo e impotente*.

Compuesto por tres grandes secciones que, a su vez, cada una de ellas registran numerosos subtítulos, *Futurabilidad* se constituye como una propuesta filosófica acerca de la “multiplicidad de los futuros posibles inmanentes: un devenir otro que ya está inscripto en el presente” (p. 23). Reflexionar sobre la multiplicidad de futuros posibles e inmanentes, ilumina una de las tesis centrales para Berardi: el futuro no sigue un orden lógicamente lineal respecto del presente. Con esto, se pone de relieve la necesidad de pensar críticamente sobre los *horizontes de posibilidades* inscriptos en una actualidad contingente que parece capturada por un ordenamiento capitalista

¹ Franco “Bifo” Berardi, *And. Phenomenology of the End: Sensibility and Connective Mutation* (Cambridge MA: The MIT Press, 2016).

de escala global. En este contexto, desde las páginas introductorias notamos la batería conceptual y argumentativa de la cual hace uso Berardi.

Por medio de una reformulación a las tesis de Negri sobre Spinoza, Berardi advierte que, para constituir nuevos horizontes de sentido, antes es necesario poder imaginarlos. Por esto, el filósofo italiano recurre a la noción de potencia, entendiendo que "la potencia nos da el potencial de ser libres y transformar nuestro medio. Por su parte, el poder es la sujeción de las posibilidades a un determinado código generativo" (p. 18). No obstante, la posibilidad de imaginar nuevos horizontes de sentidos no es nada más que esto, una posibilidad entre muchas otras, un futuro entre múltiples futuros posibles. De allí que Berardi, con un tono realista, afirme que "la liberación no es una necesidad absoluta, sino una posibilidad que necesita potencia para realizarse. Y a veces no contamos con esa potencia" (p. 19).

Desde esta constatación, el análisis se centra en el fenómeno de la *impotencia epocal* que caracteriza y constituye el sentido del mundo que habitamos. Recurriendo a la figura del cuerpo social enfermo de Félix Guattari, con quien trabajó cercanamente, Berardi señala que "la inercia de las posibilidades inscriptas en la actual composición del cuerpo social es resultado de la impotencia de la subjetividad" (p. 31). Por tanto, la total apertura de sentido que posibilita la *futurabilidad*, se ve capturada por la actualidad prefigurada, prejuugada y dispuesta a las modalidades que adopta y que desate el sistema capitalista enquistado tanto en la vida pública como privada. En un análisis que trae a presencia la operación de trascendencia inmanente fenomenológica, Berardi señala:

Los futuros están inscriptos en el presente como posibilidades inmanentes, no como evoluciones necesarias de un código. La noción de futurabilidad hace referencia a esta multiplicidad del futuro: hay una pluralidad de futuros inscriptas en el presente. La conciencia es uno de los factores que intervienen en la selección entre estas posibilidades, y la conciencia cambia todo el tiempo en el flujo de una composición social cambiante (p. 30).

Lo que Berardi está proponiendo no consiste en predecir o prefigurar un posible escenario futuro: "anticipar el futuro significa impedir un comportamiento futuro y vaciarlo de singularidad" (p. 29). Antes bien, es diagnosticar el modo en que el capitalismo se ha constituido como *Gestalt* definitiva que captura toda figuración posible, y, de este modo, imaginar un escape que redefina el sentido de lo real y nuestra relación en el mundo.

De acuerdo con esto, en la primera sección titulada *La potencia* podemos leer que *Futurabilidad* es un intento de "cartografiar las corrientes del cambio de marea" (p. 50). Desde la figura de Obama, la industria del espectáculo (películas, videojuegos, internet, etcétera), hasta la proliferación de grupos neofascistas, esta primera sección presenta la *impotencia* como aparente sentido único que mueve y determina al cuerpo

social enfermo que “ha perdido contacto con su cerebro [pues] la producción de conocimiento y de tecnología se despliega en un espacio corporativo privatizado, desconectado de las necesidades de la sociedad, que solo responde a las exigencias económicas de la maximización de ganancias” (p. 60).

La consecuencia inmediata de la desconexión del cuerpo social enfermo con su cerebro es la pérdida de toda capacidad de análisis, crítica, estrategia y empatía. Es por esto que el avance tecnológico no solo captura y prefigura técnicamente la *impotencia*, sino también ética y políticamente: “La catástrofe ética de nuestro tiempo se basa en la incapacidad de percibir al otro como una extensión sensible de nuestra propia sensibilidad” (p. 65). La captura tecnológica, a juicio de Berardi, ha comenzado con la relación humanismo-técnica que, sobre una perspectiva misógina, articula la forma del poder devenido en administración del capital. Maquiavelo, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger y la cultura futurista forman parte de esta constelación y del crítico análisis del filósofo italiano.

El poder, título de la segunda sección de *Futurabilidad*, resulta ser una constatación histórica del desarrollo tecnológico y administrativo del capitalismo que constituye la escisión del cuerpo social enfermo. Conceptos como *narcotrabajo* y *necrocapitalismo* se apoderan de la reflexión que, entre otras personalidades, toma como base de análisis a Baudrillard y Thatcher para exponer la dimensión biopolítica del poder. El poder, entendido como forma que genera formas, determina el lenguaje en tanto signos automatizados y presignificados, por ello debemos visibilizar el poder como *Gestalt definitiva*²: “Llamo poder a la condición temporaria que implementa una determinada selección entre muchas otras posibles. Llamo poder a un régimen de visibilidad e invisibilidad, en la medida en que excluye del espacio de la visibilidad otras concatenaciones posibles” (p. 113).

Las consideraciones de Berardi portan una tesis fundamental y, en el estricto rigor de la palabra, revolucionaria. Si la figura del poder, al igual que la metáfora, consiste en visibilizar encubriendo, iluminar mientras oscurece, es evidente que precisa mantener latente un margen de posibilidad sojuzgada, pero que, en alguna determinada circunstancia, en un determinado suelo puede desfigurar la *Gestalt definitiva*.

La tercera sección, guiada por Hegel, Marx y Marcuse, toma justamente esta tesis como movimiento. Bajo el título de *La posibilidad*, esta tercera sección busca dar una orientación al *internacionalismo de los trabajadores cognitivos* por el cual aboga Berardi. La presentación de esta sección deja en claro este objetivo:

A pesar de la oscuridad del presente, a pesar de la guerra en ciernes y del enorme resentimiento en que estamos inmersos, a pesar de la impotencia de

² “Se trata de la posibilidad de liberar al conocimiento y la tecnología del capital, entendido como la *Gestalt Definitiva*” (p. 71).

la voluntad política, aún existe una posibilidad en la constitución estructural del mundo actual. (...) El contenido de esta posibilidad es la liberación del tiempo humano de las limitaciones del trabajo y la sustitución total del tiempo de trabajo humano por tecnología. (...) Reemplazar el tiempo de trabajo humano por máquinas no solo es posible, sino una necesidad apremiante para aliviar la devastación ambiental y reducir el estrés nervioso que ahoga la vida social y la paz del mundo (p. 171).

Si bien la impotencia en la cual se encuentra constreñido el cuerpo social parece ser absoluta, en el sentido que se apodera y prefigura toda posibilidad de imaginación futura, podría existir una posibilidad de desajuste estructural sistémica. A pesar de que el capitalismo sea un perro muerto que la sociedad no logra quitarse de encima, parece ser que un horizonte de posibilidad empuja y reclama su presencia.

La forma (el poder) que hace forma, lo hace deformando el universo de posibilidades sobre la cual se ejecuta. En este contexto, "a pesar de la fragmentación de la sociedad en una pléyade de piezas en conflicto, a pesar de la precaria fractalización del trabajo, el conocimiento es la dimensión social donde es posible acabar de una buena vez con el mal sueño del capitalismo: no solo revertir sus efectos, sino abandonarlo y convertirlo en un espacio vacío" (p. 211).

El conocimiento al que hace referencia Berardi no es de tipo gnoseológico, que encontraría su método en el alcance heurístico del conjunto de sus teorías, pero tampoco es uno de tipo de *adaequatio*, es decir, uno que proponga una verdad de tipo esencial y necesaria. Como hemos señalado, la *futurabilidad* se despliega como posibilidad inscrita en un presente, no prescrita en él. Por lo tanto, cuando Berardi refiere a conocimiento, lo hace desde una perspectiva estético-fenomenológica donde el conocimiento es la creación de sentidos sobre lo real: "El conocimiento no tiene que ver con la verdad, ni con descubrir y revelar una realidad esencial; antes bien, tiene que ver con la creación de sentido y la invención de interfaces técnicas que proyecten significación sobre la realidad" (p. 212).

El libro concluye con el Posfacio, titulado *Lo inconcebible*, donde, en escuetas páginas, se sintetiza el rendimiento político inscripto en la *futurabilidad*. Es decir, la urgente necesidad de una reapropiación de la esfera tecnológica, pero no con un fin de reajuste técnico o reparto equitativo del medio tecnológico, sino debido a un motivo aún más fundamental: la transformación del sentido de lo tecnológico, de modo tal que, mediante una cooperación internacional, una *conciencia común*, la tecnología "trabaje" provocando una autonomía funcional en la masa de *trabajadores cognitivos*. Vale decir: "Construir una conciencia común y propagar la conciencia de una solidaridad social posible entre los neurotrabajadores es la tarea de la década venidera" (p. 255).

En definitiva, *Futurabilidad* constituye una pieza clave para enfrentar teórica y prácticamente el orden mundial actual y su viraje autoritario y extremista del cual ha comenzado a dar fuertes señales. Gracias a una traducción vertida directamente desde el inglés (idioma de publicación original) y con un compromiso filosófico esencial, la presente obra intenta desplegar la potencia imaginativa hacia nuevos horizontes de sentido, donde las coordenadas del orden mundial no proliferen según las dinámicas de explotación-precarización características del *cuerpo social enfermo*, sino desde una narrativa de lo común que sea reflejo de la conciencia social comprometida con la deformación de la impotencia y la resignificación de la imaginación. Podemos concluir con las breves palabras que Berardi escribió el 13 de marzo del presente año a propósito de la pandemia:

El terror es una condición en la cual lo imaginario domina completamente la imaginación. Lo imaginario es la energía fósil de la mente colectiva, las imágenes que en ella la experiencia ha depositado, la limitación de lo imaginable. La imaginación es la energía renovable y desprejuiciada. No utópica, sino recombinación de los posibles³.

³ Franco "Bifo" Berardi, "Chronicles of the Psycho Deflation", *Nero Editions*, 17 de marzo de 2020, consultado el 15 de junio de 2020, disponible en: <https://www.neroeditions.com/chronicles-of-the-psycho-deflation>.

Referencias bibliográficas

- Berardi, Franco. "Chronicles of the Psycho Deflation". *Nero Editions*, 17 de marzo de 2020, consultado el 15 de junio de 2020, disponible en: <https://www.neroeditions.com/chronicles-of-the-psycho-deflation>.
- . *And. Phenomenology of the End: Sensibility and Connective Mutation*. Cambridge MA: The MIT Press, 2016.

Sobre el autor

Sergio González Araneda. Profesor de Estado en Filosofía por la Universidad de Santiago de Chile (Chile). Correo electrónico: sgonzalezaraneda@gmail.com.

Instrucción a los autores

Alcance y política editorial

La revista *Pléyade* acepta contribuciones de carácter científico en español o inglés. Todos los artículos publicados serán sometidos a doble arbitraje ciego. Se incentiva la discusión intelectual y académica de los fenómenos políticos, considerando temas ligados a la ciencia política, a la sociología, a la filosofía y a los estudios culturales. Se privilegia la publicación de artículos originales y resultantes de proyectos de investigación científica.

Política de secciones

Pléyade está compuesta por cuatro secciones. La publicación de las contribuciones es decidida por el consejo editorial, sobre la base de pareceres anónimos de revisores expertos en el objeto de estudio (double-blind peer review) y según la disponibilidad de espacio.

Artículos: textos inéditos que provengan de investigación (hasta 10.000 palabras). Envíos abiertos.

Reseñas: artículos bibliográficos originales referidos a publicaciones significativas para las humanidades y las ciencias sociales (hasta 4.000 palabras). Envíos abiertos.

Entrevistas: conversaciones con destacados investigadores sobre temas relevantes para el alcance de la revista (hasta 7.000 palabras). Envíos abiertos.

Intervenciones: artículos breves dedicados a analizar alguna cuestión relevante para las humanidades y las ciencias sociales (hasta 5.000 palabras). Esta sección se incluye en los números donde el consejo editorial lo decide previamente.

Política de acceso abierto

La revista facilita el acceso sin restricciones a todo su contenido desde el momento de su publicación electrónica. La publicación no tiene ningún coste para los autores.

Forma y preparación de manuscritos

Los autores que deseen colaborar deben enviar sus trabajos en formato Microsoft Word (.doc) o RTF al correo electrónico: contacto@revistapleyade.cl; los artículos y entrevistas deben ser de una extensión mínima de 7.000 palabras y máxima de 10.000 (sin incluir la bibliografía).

Los artículos y entrevistas deben cumplir con las siguientes características:

- Un título que se ajuste al contenido del artículo en español e inglés.
- Un resumen de 150 a 200 palabras, escrito en tercera persona en español e inglés.
- Entre 3 y 5 palabras clave en español e inglés.
- Usar el sistema de notas y bibliografía Chicago Style (ver: http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html).
- Títulos del artículo sin numeración y en negrita.
- Subtítulos del artículo sin numeración y en cursiva.
- Fuente Times New Roman 12
- No usar abreviaturas tales como op. cit., loc. cit., cfr. o cf. (véase la siguiente sección).
- Envío de tablas, cuadros e imágenes: se presentarán en el cuerpo del texto y en archivos aparte. Los gráficos (Excel) y las figuras (únicamente en formato .jpg con una resolución no inferior a 300 dpi) deben ser presentados aparte. Las tablas y las figuras deben ser inéditas; en caso contrario, el autor debe obtener el respectivo permiso para su reproducción y citar la fuente en la leyenda.

-

Junto con el documento deben adjuntarse los siguientes archivos independientes:

- Una breve reseña biográfica que contenga el título del artículo, el nombre del(a) autor(a), filiación institucional (mencionando el país y ciudad), así como cualquier tipo de agradecimiento. Se promueve que los autores mencionen si

los artículos son originados a partir de proyectos de investigación. Incluir fuente de financiamiento, nombre del proyecto, año, y código (si aplica).

- Una carta donde se declare que el artículo es original e inédito y que no se encuentra siendo sometido a evaluación en otra revista.
- Si algunos de los contenidos han sido publicados, o son parte de un trabajo más extenso, se debe adjuntar una carta en la que se informa al respecto.

Elaboración de citas y referencias bibliográficas

El comité editor solicita a los autores que la norma para citar fuentes esté basada en el formato Chicago Manual Style, notas y bibliografía. Tanto las notas a pie de página como la bibliografía deben seguir estrictamente este formato, además las citas largas en el texto (aquellas que exceden las 5 o 6 líneas) se deben poner en bloque. Al momento de elaborar las citas se recomienda a los autores que consideren las siguientes recomendaciones:

Cuando por primera vez se cita un libro en el artículo, se debe poner a pie de página el nombre del autor seguido de su apellido y en seguida una coma, para luego señalar la referencia completa: *Título en cursiva* (ciudad de edición: editorial, año), páginas:

Ejemplo: 1 Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1996), 211.

En las siguientes citas que se hagan a este mismo texto se debe incluir únicamente el apellido del autor seguido de una coma y luego *el título de la obra o el título abreviado* si este es demasiado largo (en cursiva), luego una coma y el número de página correspondiente:

Ejemplo: 1 Arendt, *La condición humana*, 55.

Si volvemos a citar una misma obra en la nota inmediatamente siguiente, solo se coloca la abreviatura *Ibid.* (en cursiva, con tilde y punto), seguida por el número de página que corresponde a la nueva cita:

Ejemplo: 1 Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1996), 211.
Ejemplo: 2 *Ibid.*, 235.

Pero si se vuelve a citar la misma obra y la misma página en la nota inmediatamente siguiente, solo se coloca la palabra *Ibidem.* (en cursiva, con tilde y punto):

Ejemplo: 1 Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1996), 211.

Ejemplo: 2 *Ibidem*.

Todas las citas deben ir del siguiente modo cuando se hace referencia a más de una página: 180-220; 135 y siguientes:

Ejemplo: 1 Arendt, *Sobre la revolución*, 106-110.

Ejemplo: 2 Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, 135 y siguientes.

Para citar artículos de revistas: nombre y apellido del autor, “Título del artículo” (entre comillas), *Título de la revista* (en cursiva) número o volumen de la revista (año de publicación): página específica que se está citando. El rango completo de páginas que ocupa el artículo solo se pone en la bibliografía:

Ejemplo: 1 Rodrigo Karmy, “Carl Schmitt y la política del anticristo. Representación, forma política y nihilismo”, *Pléyade* 3 (2009): 27.

Para citar capítulos o artículos de libros: nombre y apellido del autor, “Título del artículo” (entre comillas), en *Título del libro u obra general en la que se encuentra* (en cursiva), comp. nombre y apellido del compilador en minúscula (si tiene) o ed. editor o entidad editora (ciudad de edición: editorial, año de la publicación), página específica que se está citando. El rango completo de páginas que ocupa el artículo solo se pone en la bibliografía:

Ejemplos:

Cristina Lafont, “Religión y esfera pública. ¿Cuáles son las obligaciones deliberativas de la ciudadanía democrática?”, en *La actualidad de la crítica. Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt*, ed. Nicolás del Valle (Santiago de Chile: Editorial Metales Pesados, 2015), 295.

Louis Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en *Ideología: un mapa de la cuestión*, comp. Slavoj Žižek (Buenos Aires: Editorial Paidós, 2003), 15.

Para citar artículos de un diario o revista popular de internet: nombre y apellido del autor, “Título del artículo”, *nombre del medio en cursivas*, fecha de publicación, fecha de consulta, link:

Ejemplo: 1 Silvana Vetö H., “Prácticas genocidas en la dictadura chilena, 1973-1990”, *Revista Lecturas*, 7 de abril de 2011, consultado el 3 de mayo de 2016, <http://www.revistalecturas.cl/practicas-genocidas-en-la-dictadura-chilena-1973-1990/>.

Por su parte, la bibliografía completa debe ir al final del artículo ordenada alfabéticamente de acuerdo con apellido de los autores. La estructura es ligeramente similar a la de las notas a pie de página. Se lista a continuación:

Althusser, Louis. “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”. En *Ideología: un mapa de la cuestión*, compilado por Slavoj Žižek, 115-157. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2003.

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1996.

—. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

Habermas, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1990.

Karmy, Rodrigo. “Carl Schmitt y la política del anticristo. Representación, forma política y nihilismo”. *Pléyade* 3 (2009): 25-42.

Lafont, Cristina. “Religión y esfera pública. ¿Cuáles son las obligaciones deliberativas de la ciudadanía democrática?”. En *La actualidad de la crítica. Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt*, editado por Nicolás del Valle, 293-329. Santiago: Editorial Metales Pesados, 2015.

Reseñas de libros

El equipo editorial está constantemente aceptando reseñas de libros. Se promueve el envío de reseñas acordes a las temáticas de las ediciones de la revista.

Los libros reseñados debieran:

- Presentar un interés general para los académicos y estudiantes en relación con lo político, desde las ciencias sociales y las humanidades.
- Referirse a títulos recientes.
- Los libros reseñados deben ser en español o inglés. Algunas excepciones a la regla podrían ser reseñas de libros que no hayan sido escritos en español o inglés, pero que representen una contribución académica.
- Tener entre 1000 y 4000 palabras.
- Presentarse en un archivo en formato Microsoft Word (.doc) o RTF.
- Presentarse con referencias completas en formato Chicago Style, usando el sistema de notas al pie y bibliografía (ver: http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html o las indicaciones del presente documento).
- Incluir los detalles completos del libro (autor(es), ciudad de publicación, editorial, fecha de publicación, ISBN, cantidad de páginas).
- Incluir una breve reseña biográfica que no supere las 100 palabras. Debe contener el nombre del(a) autor(a), filiación institucional (mencionando el país y ciudad). Las propuestas deben ser enviadas directamente a: contacto@revistapleyade.cl

Proceso de evaluación por pares

Las propuestas de artículos serán revisadas por el equipo editorial y dos árbitros bajo referato ciego. Una vez recibidos los documentos, los artículos son evaluados por el equipo editorial y los editores invitados de acuerdo con su pertinencia respecto de la temática del número. Luego se envía una copia anónima del artículo a dos árbitros, quienes evalúan y deciden —sobre la base de los criterios establecidos por el comité editorial de la revista *Pléyade*— si los artículos están o no en condiciones de ser publicados.

El comité editorial considera los siguientes criterios como fundamentales al momento de evaluar un artículo: 1. interés del tema; 2. calidad teórica del artículo;

3. calidad argumentativa; 4. calidad de las conclusiones; 5. calidad de las referencias bibliográficas. La respuesta del arbitraje es enviada a los autores según un plazo que varía de cuatro a doce semanas, después del término de la convocatoria correspondiente. La resolución final de este proceso puede contemplar las siguientes alternativas:

- –En el caso de ser rechazado el artículo, se comunicará al autor especificando las razones.
- –En el caso que sea aprobado pero con acotaciones, el/los autor/es deberán corregir su artículo a la luz de los comentarios elaborados por el proceso de arbitraje.
- –En el caso de ser aprobado, el artículo será publicado en alguno de los tres números siguientes.

Editores y comité editorial

Cada envío es manejado por un solo editor desde el principio hasta el fin. Los editores deben a los autores asignados el debido cuidado, equidad y respeto. Eso incluye una comunicación cortés, honesta, rápida y consistente; proteger el anonimato de las comunicaciones y los derechos morales de los autores sobre su trabajo; la gestión de la revisión por pares de manera eficiente para que los autores reciban una decisión rápida (entre cuatro y doce semanas), y manteniendo a los autores informados sobre cualquier retraso. Las decisiones finales son tomadas por el editor responsable. El proceso de revisión por pares no sustituye su juicio, sino que proporciona recursos de expertos para orientarlo. Decisiones editoriales en todo momento tendrán que basarse en estándares académicos, pero también deberán tener en cuenta las exigencias de la práctica de la gestión de una publicación académica. La labor del comité editorial en el proceso de revisión es el apoyo en la coordinación, promoción y planificación de la revista. Los miembros del comité editorial proponen lectores o árbitros para los artículos enviados a la revista.

Autores

Los autores declaran que su artículo no es sustancialmente similar a los que han publicado previamente y que no está actualmente bajo consideración en cualquier otra publicación; que su artículo distingue con claridad su propia forma de pensar de las ideas desarrolladas por otros autores, siguiendo las mejores prácticas académicas de citación y referencias; que todas las obligaciones legales pertinentes (permisos de derechos de autor, difamación, etcétera) se han cumplido;

que cualquier conflicto sustantivo de interés conocido por el autor, que podría habilitar a un tercero para cuestionar la neutralidad del artículo, ha sido declarado al editor responsable. Los editores pueden rechazar un envío sin más justificación si alguna de estas declaraciones es falsa o incompleta. La revista no tendrá ninguna responsabilidad por las consecuencias legales derivadas de la insuficiencia de los autores para cumplir con la legislación pertinente o con los derechos de autor. En los casos de varios autores, el correspondiente autor es responsable de asegurar que los coautores están debidamente acreditados y que han sido debidamente informados y consultados en todas las etapas en el proceso de publicación. Si un autor descubre un error significativo en su artículo después de su publicación, debe notificar al editor responsable de inmediato y cooperar en su corrección o retracción.

Árbitros

Las evaluaciones deben realizarse de manera objetiva y centrarse exclusivamente en el contenido académico de los manuscritos. Las críticas personales del autor son inadecuadas. Los árbitros deben expresar sus puntos de vista con claridad y apoyados por argumentos. Observaciones destinadas al autor deben formularse con cuidado y respeto. Las evaluaciones de manuscritos son documentos confidenciales: no deben ser compartidas o discutidas con los demás (salvo con la autorización expresa del editor responsable). El anonimato de árbitros será protegido por el editor, a menos que ese derecho no se aplique de forma explícita por el árbitro. La tarea central de un árbitro es evaluar la originalidad, la coherencia y la importancia de cada artículo. Con la realización de un reporte de evaluación los editores se comprometen a considerar seriamente la decisión a la que se llega. Sin embargo, los editores toman sus decisiones finales no solo sobre la base de las conclusiones de los árbitros, sino además de la capacidad de persuasión de su razonamiento, sobre todo cuando los árbitros no están de acuerdo en sus informes. Es esencial que los árbitros expliquen sus conclusiones de manera tal que tanto los editores como los no expertos en el tema pueden entender.

IBEROAMERICANA

AMÉRICA LATINA
ESPAÑA - PORTUGAL
Ensayos sobre letras
historia y sociedad
Notas. Reseñas
iberoamericanas

IBEROAMERICANA es una revista interdisciplinaria e internacional de historia, literatura y ciencias sociales, editada por el Instituto Ibero-Americano de Berlín (IAI), el GIGA - Instituto de Estudios Latinoamericanos de Hamburgo y la Editorial Iberoamericana / Vervuert, Madrid y Frankfurt.

IBEROAMERICANA aparece en forma cuatrimestral e incluye cuatro secciones: **Artículos y ensayos** de crítica literaria y cultural, historia y ciencias sociales. Los **Dossiers** que en cada número se dedican a un tema específico. El **Foro de debate** con análisis de actualidad, comentarios, informes, entrevistas y ensayos. **Reseñas y Notas bibliográficas.** ÚLTIMOS NÚMEROS PUBLICADOS: **Nº 72:** Estéticas sucias y cultura basura. Repensar desechos, residuos y contaminación en las formaciones culturales en América Latina. **Nº 73:** Animalidades: pistas para un mapa alternativo de las gramáticas éticas, políticas y estéticas en las culturas latinoamericanas. **Nº 74:** La circulación de conocimientos, saberes y políticas urbanas en América Latina.

Suscripción anual (3 números):

€ 90 Instituciones y Bibliotecas,

€ 50 Particulares

€ 40 Estudiantes

Número individual

€ 29,80

(gastos de envío no incluidos)



IBEROAMERICANA Editorial Vervuert, Amor de Dios, 1 – E-28014 Madrid, Tel.: +34 91 429 35 22 / Fax: +34 91 429 53 97 - **VERVUERT** Verlagsgesellschaft, Elisabethenstr. 3-9 D-60594 Frankfurt am Main, Tel.: +49 69 597 46 17 / Fax: +49 69 597 87 43
info@iberoamericanalibros.com - www.iberoamericana-vervuert.es