

ISBN 978-950-33-1598-9

Compiladoras
CAROLINA RUSCA
LUCÍA VINUESA

Elección, Cuidado, Gratuidad



Elección, Cuidado, Gratuidad

Compilación de

Carolina Rusca
Lucía Vinuesa

Colecciones
del CIFFyH



Elección, cuidado, gratuidad / Beatriz Porcel ... [et al.]; compilado por Brenda Carolina Rusca; Lucía Vinuesa. - 1a ed. - Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2020.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-33-1598-9

1. Estado. 2. Ciencia Política. 3. Sistemas de Gobierno. I. Porcel, Beatriz. II. Rusca, Brenda Carolina, comp. III. Vinuesa, Lucía, comp.
CDD 320.1011

Publicado por

Editorial de la Facultad de Filosofía y Humanidades - UNC

Córdoba - Argentina

1º Edición



Área de

Publicaciones

Diseño de portadas: Manuel Coll

Diagramación: María Bella

2020

Imagen de tapa: Christina's World, de Andrew Wyeth (1948)



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.

Elección,
Cuidado,
Gratuidad



Autoridades de la FFyH - UNC

Decana

Lic. Flavia Andrea Dezzutto

Área de Publicaciones

Coordinadora: Dra. Candelaria De Olmos Vélez

Centro de Investigaciones de la FFyH María Saleme de Burnichon

Dirección: Dr. Eduardo Mattio

Secretaría Académica: Dra. María Soledad Boero

Área Educación: Dr. Octavio Falconi Novillo

Área Feminismo Género y Sexualidades: Dra. Maite Rodigou Nocetti

Área Historia: Dra. Griselda Tarragó

Área Letras: Espec. Florencia Ortíz

Área Filosofía: Dra. Paula Hunziker

Área Ciencias Sociales: Dra. Gabriela Lugones

Índice

Introducción

por *Carolina Rusca* y *Luía Vinuesa*

13

Desierto, oasis y cuidado del mundo

por *Beatriz Porcel*

23

¿Cuidado o dominio? Aportes arendtianos para pensar el sentido de los procesos de justicia pos-transicionales

por *Paula Hunziker*

31

Las promesas políticas: fragilidad y cuidado

por *Ari Angelina Costamagna Fernández*

43

Elige tu propia aventura. Una lectura arendtiana sobre el colectivo historias desobedientes

por *Carolina Rusca*

51

La aniquilación de la espontaneidad en el universo concentracionario: lecturas de Arendt y Rousset

por *Germán Ramos*

59

Cuidado y elección: debate de las perspectivas ontológica y ética en la construcción de la idea de tiempo

por *Gisela Suazo*

67

Del cuidado como reproducción al cuidado como estrategia: apuntes sobre las transformaciones feministas de la política	76
por <i>Alfonsina Santolalla</i>	
De los cuerpos agradecidos a los cuerpos felices: un análisis visual y feminista	85
por <i>Cecilia Mc Donnell y Natacha Scherbovsky</i>	
Penelopeyas o la política como arte de tejer	96
por <i>Julia Monje</i>	
Elección, gratuidad y cuidado en el uso de los saberes y el decir veraz	108
por <i>Roque Farrán</i>	
Algunas reflexiones en torno a la noción de cuidado en educación	117
por <i>Cintia Córdoba</i>	
Gratuidad, neoliberalismo y crítica	126
por <i>Alejandro Ruidrejo</i>	
La única verdad es la realidad. Algunas consideraciones sobre peronismo y Universidad	140
por <i>Victoria Chabrando</i>	
Oligarquía: operatividad y estimación de una categoría política	148
por <i>Guillermo Vázquez</i>	
Maquiavelo: elección y cuidado del mundo	158
por <i>Nazareno Cejas y Nazareno Maldonado</i>	
Razón y elección en el pensamiento de Hegel	164
por <i>Lucas Franco</i>	
Laclau lector de Hobbes: ¿soberanía populista?	171
por <i>Diego A. Fernández Peychaux</i>	

Sobre el cuidado de la pluralidad en el espacio público político en tiempos de populismo reaccionario por <i>Paula Lorén Soler y Camila Meyar</i>	183
Para una crítica de la ética y una ética en la crítica. Reflexiones sobre la política a partir de las lecturas de Hannah Arendt, Judith Butler y Jacques Rancière por <i>Lucía Vinuesa</i>	191
<i>Les invisibles</i>. Comunidad y cuidado del mundo en la Era de la Globalización por <i>Camila Cuello</i>	203
<i>Los justos de Calais</i>: Etienne Tassin, los exiliados y el cuidado del mundo por <i>Julia Smola</i>	211
Gracia(s) por el fuego por <i>Eduardo Rinesi</i>	217



Laclau lector de Hobbes: ¿soberanía populista?

Diego A. Fernández Peychaux*

En *La razón populista* Ernesto Laclau no sólo cita a Thomas Hobbes, sino que también reflexiona paralelamente con el argumento político propuesto de *Leviatán*. Al igual que Hobbes, Laclau sostiene que la unidad de los elementos heterogéneos ni está preconstituida ni puede realizarse mediante un vínculo meramente racional o conceptual. El paralelismo no concluye allí, también especifica que la unidad se produce mediante un movimiento hegemónico que ubica a un significante singular en la posición de la totalidad. Es decir, un movimiento que se compara —dice Laclau— con el momento del pacto hobbesiano en el cual se constituye el poder soberano. Esa posición que en Hobbes le corresponde al monarca o a la asamblea, en Laclau es ocupada por el *nombre del líder*.

Este matiz, un preciosismo exegético, acarrea, sin embargo, un efecto de lectura en el texto de Laclau. Hobbes, además de ser un autor del siglo XVII, es leído como metáfora de una modernidad en la cual *soberanía* funciona como sinónimo de orden y, en correlato, de minorización de la ciudadanía o de clausura de la política. En efecto, sus críticos señalan cómo Laclau incurre en una deriva autoritaria al describir la autonomía del líder a través de la disposición de su nombre frente a una masa que, aunque lo resista, debe aceptar su agenda (Ver De Ípola 2009; Frosini 2012; Aboy Carlés y Melo 2014; Svampa 2016; Mezzadra y Gago 2017; Visentin 2018); o cuando, casi parafraseando a Hobbes, afirma que es la unidad del líder lo que hace de ellos un pueblo y no la unidad de los demás elementos de la cadena equivalencial (Laclau, 2005: 130; Lev.: 16.13).

Frente a este deslizamiento autoritario del argumento laclausiano cabría proponer, al menos, dos soluciones. Dar un paso hacia atrás y volver a elaboraciones previas en las cuales el líder aún no se codeaba con los demoníacos leviatanes modernos. O, en cambio, profundizar en el anacronismo que Laclau formula cuando compara el efecto performativo de

* CONICET-UBA-UNJP
dfernandezpeychaux@gmail.com

la nominación de la unidad populista con el *fiat* de creación del leviatán hobbesiano, pero tomando ciertas precauciones que desmonten el efecto de lectura inducido.

Respecto a la primera solución, cabría hacer notar que identifica a la unidad política con la unidad de la conciencia del sujeto. A partir de allí delinea una frontera que separa lo individual-homogéneo-contrademocrático de lo colectivo-plural-democrático. Esta separación le permite explicar una suerte de embargo que pesa sobre las democracias. El cual se explicaría por la dificultad de estas para encontrar un lugar para el líder, símil del soberano natural hobbesiano. Esto llevaría a reconocer que el denunciado autoritarismo de los populismos verdaderamente existentes constituye el resultado ineluctable que arroja su racionalidad. Dicho de otro modo, si Laclau sólo ve populismo en donde se encuentra un líder, sus críticos sólo ven democracia allí donde éste se ausente.

Para evitar esta suerte de veto normativo a las construcciones hegemónicas condensadas en torno al nombre de un líder, presento otra solución a los excesos hobbesianos de Laclau. Esta opción parte de constatar que la raíz del problema no se encuentra sólo en una torpe analogía entre el líder y el soberano, sino en una recepción compartida por Laclau y sus críticos del concepto hobbesiano de soberanía. Sostendré que leyendo el dispositivo jurídico-político hobbesiano, pero sin travestirlo con los supuestos ontológicos de una modernidad contra la cual Hobbes polemiza, resulta factible levantar el embargo que pesaría sobre las democracias.

Reactivar el carácter contingente del nombre Hobbes evidencia cómo éste difícilmente aceptaría las supuestas sinonimias entre unidad y homogeneización (como el equivalente al pasaje de la pluralidad a la identidad) o entre necesidad y falta de contingencia (como si existiese una posición fuera del entramado causal del mundo). Básicamente porque tales correspondencias dependen de un dualismo según el cual, por un lado, las cosas *son*, se *deciden*, se *producen* y, por el otro, se *reflejan*, se *realizan* y se *reproducen*. Más aún, es Hobbes quien ya desde el siglo XVII refuta dicha ontología dualista e intenta una filosofía política que no recurra a estos metafísicos “cuentos de viejas” (Lev.: 44.3). En particular, aquellos cuentos anclados en una imaginación (hoy triunfante) incapaz concebir la *elección* sin la *unidad* y la *homogeneidad* que aporta el sujeto racional moderno. Ese dualismo contra el que batalla Hobbes al delimitar su concepto de soberanía termina por construir, tanto en su siglo XVII como en nuestro XXI, la fantasía

de un líder-soberano capaz de vaciarse o completarse a voluntad. Esto es, capaz de detener o impulsar el movimiento hegemónico.

Si esto es así, si ya Hobbes en el siglo XVII identifica el engaño, deviene sumamente interesante volver sobre las precauciones epistémicas que propone para desmontarlo y liberar al pensamiento de tales nudos. O, en otras palabras, la paradoja de este exceso hobbesiano radica en que sea Hobbes quien nos provea de ciertas herramientas para advertir la introducción de dualismos en el pensamiento de la política que ofuscan la comprensión de los conceptos que empleamos, pero también la mirada histórica que dirigimos a la práctica de la política.

El Hobbes de La razón populista

La presencia del monstruoso filósofo inglés en la obra de Laclau deviene obvia cuando este afirma dos cosas: a) el campo social está desnivelado; b) el objetivo de investidura no es indiferente.

- a) En “La democracia radical y su tesoro perdido. Un itinerario intelectual de Ernesto Laclau” Julián Melo y Gerardo Aboy Carles (2014) sostienen que entre el Laclau de *Hegemonía y estrategia socialista* y el de *La razón populista* se va minando la pluralización de la construcción equivalencial del nosotros al *privilegiar* la función del nombre del líder en tanto el campo social se encuentra esencialmente *desnivelado*. Según Laclau, este desnivel supone una tendencia “casi imperceptible” en el populismo que lleva a la lógica de la equivalencia a condensarse en el nombre del líder populista (Laclau, 2005: 107, 130).

Es preciso retener los dos pasos del argumento que producen la progresión equivalencia-singularidad-nombre del líder. En un primer movimiento afirma que “un conjunto de elementos heterogéneos mantenidos equivalencialmente unidos mediante un nombre es, sin embargo, necesariamente una *singularidad*”. Una oración más adelante agrega: “Pero la *forma extrema* de la singularidad es una individualidad” (Laclau 2005: 130). Retomando los elementos anteriores, concluye: “la unificación simbólica del grupo en torno a una individualidad [...] es inherente a la formación de un pueblo”. Es decir, la constitución de un pueblo tiene como fundamento trascendente — *n. b.* respecto a las de-

mandas que conforman la cadena equivalencial— a la forma extrema de su singularidad: la individualidad provista por el nombre del líder.

- b) El problema de esta disposición casi imperceptible pero necesaria estriba en que Laclau para resolver la dinámica entre necesidad y contingencia, entre efectividad histórica y crítica a los esencialismos, termina por afirmar que el objeto de investidura no es indiferente. Esta no-indiferencia no procede de la lógica equivalencia-diferencia ya que ello implicaría que la unidad está preconstituida y no sería contingente, sino que se refiere a que “una vez que una parte ha asumido tal función [de universalidad hegemónica]” el objeto de la investidura “no puede ser cambiado a voluntad” por todo un período histórico (2005: 147-148).

En este marco adquiere relevancia el hecho de que Laclau en *La razón populista* no sólo cite a Thomas Hobbes, sino también, como se mencionó en la introducción, realice una serie de reflexiones paralelas al argumento político de *Leviatán*. Aquí interesa detenerse en el momento en el que Laclau sostiene que, si la determinación del símbolo que ocupe el lugar central no proviene de un factor inmanente diferencial, sino de una construcción hegemónica, y si la totalidad no existe, pero debe existir para estabilizar —aunque sea contingentemente— las identidades políticas, tal determinación depende de una *investidura* afectiva (no racional ni conceptual) que *privilegie* un significante como punto de identificación trascendente. Para ejemplificar este momento de inversión y, por lo tanto, de la ausencia de una unidad previa a la nominación —“la unidad del objeto es un efecto retroactivo del hecho de nombrarlo” (Laclau 2005: 140)— Laclau evoca, como ya se indicó, al monstruoso filósofo de Malmesbury: Thomas Hobbes.

Estamos, hasta cierto punto, en una situación comparable a la del soberano de Hobbes: en un principio no hay ninguna razón por la cual un cuerpo colectivo no pueda desempeñar las funciones del *Leviatán*; pero su misma pluralidad muestra que está reñido con la naturaleza indivisible de la soberanía. Por lo que el único soberano natural, según Hobbes sólo podría ser un individuo (Laclau 2005: 130).

Las consecuencias, que bien podrían haberse extraído del capítulo 17 del *Leviatán*, son obvias: no hay pueblo sin líder, del mismo modo que no hay Estado sin soberanía ni ésta sin representación.

Salvo que Laclau compare al líder con el Dios todopoderoso del Éxodo —y no con el dios mortal de hechura humana—, pareciera estar olvidando la clave del argumento hobbesiano: hay pacto y no gobierno natural sobre la tierra debido a que, precisamente, “ningún hombre tiene potencia suficiente para estar seguro y mantenerse durante mucho tiempo, mientras permanece en el estado de hostilidad y guerra” (Ele.: 1.14.13). Misma idea que se encuentra en *De cive* (1.12) o *Leviatán* (13.2, 18.9, 30.4, 31.5).

Con todo, esta poco afortunada analogía entre el líder y el soberano natural deriva en consecuencias teóricas específicas. En primer lugar, resulta imposible pensar al pueblo sin el líder. En segundo lugar, ese líder ya no es *una parte* del lazo social, sino “el devenir inevitable de la reducción de lo heterogéneo a un *Uno*” (Aboy Carles y Melo 2014: 415). En tercer lugar, al dotar de un contenido y un cuerpo específicos al vínculo equivalencial terminaría por delimitar *a priori* a la unidad del pueblo en el líder. Sobre todo, si dicho significante no es indiferente y una vez investido su atracción tendería, necesariamente, a controlar su propia metáfora. Sin decirlo, pero insinuándolo, la razón populista llevaría en sí esa tendencia y, con ello, conduciría al fin de la política.

Más aún, se arribaría a un efecto similar incluso si Laclau sostuviese sólo la comparación del líder con la totalización que opera la soberanía moderna —*i.e.* ahorrándose el símil del soberano natural—. En última instancia, sin importar qué totalidad —ya sea por el líder, el pueblo o el desvalido— se termina por imponer un consenso que embarga el pensamiento de su contingencia (Aboy Carles y Melo 2014: 419; Visentin 2018: 184).

Dicho esto, pareciera quedar en claro que la causa de fondo del exceso de Laclau no sería tanto Hobbes, sino, más bien, estos límites de la imaginación de la política a la que le resulta imposible concebir a la vez la unidad y la pluralidad (Duso, 2016). La figuración de una totalidad, sea por lo alto o por lo bajo, tiende a individualizar el espacio de poder y obliterar su naturaleza relacional.

Sin embargo, como dije más arriba, la paradoja de este problema, y sobre la que se basa el argumento del presente artículo, es que es el mismo Hobbes quien, a partir de su refutación de este tipo de dualismos, propone

una filosofía política capaz de captar la complejidad de los procesos políticos en tanto nos ahorra los “cuentos de viejas” según los cuales existe un punto ajeno a las determinaciones causales recíprocas. O, en términos del argumento laclausiano, una parte podría autonomizarse de la relación de significación en la que está investida.

Causalidad, movimiento, exterioridad y autopercepción

En los siglos XVI y XVII se produce una revolución que afecta a diversos campos del pensamiento. Hobbes no es ajeno a dichos eventos (Overhoff, 2000; Frost, 2008; Pettit, 2009; Thomson, 2008; Forteza, 2010; Moreau, 2012). Sin necesidad de recurrir a la diversidad de fuentes textuales que nos provee el prolífico pensador inglés, una lectura atenta del *Leviatán*, sobre todo si esta no se limita a sus capítulos más célebres, alcanza para advertir cómo confluyen en sus páginas enunciados heterogéneos. Por ejemplo, resulta posible encontrar razonamientos que recurren tanto a la óptica como al modo lingüístico del pensar humano, pasando por la geometría, la retórica y la demonología. Dicho de otro modo, en el *Leviatán* el análisis y la comprensión del conflicto político superan un abordaje estrictamente jurídico-político, según las formalizaciones de los siglos posteriores. Por lo tanto, la complejidad de leerlo radica en advertir cómo se traduce en diversos lenguajes un mismo proyecto que cambia las bases epistemológicas de la filosofía. Proyecto en el cual Hobbes desarrolla un nominalismo antimetafísico.

El carácter antimetafísico de su nominalismo se desprende de cuatro premisas que funcionan como claves hermenéuticas de su obra: a) la teoría de la *causa íntegra*, b) la resolución de toda causalidad al *movimiento*, c) la exterioridad de la que surge el *lenguaje*, y d) el carácter retrospectivo del sujeto. Estas cuatro premisas, en parte, se superponen e implican mutuamente. Si bien este artículo no es el lugar para desplegar una presentación detallada de ellas, sí conviene explicitarlas brevemente.

- a) La definición de la *causa íntegra* hobbesiana viene a explicar dos cosas (Dcr.: 2.9.1, 2.9.3, 2.10.2, 2.10.3). Por un lado, que las únicas causas son la eficiente y la material. Es decir, en el universo material hobbesiano —i.e. donde hasta dios y el alma son cuerpos— no hay causa formal ni final porque nada inmaterial puede causar movimiento. Por

otro lado, explica que todo *efecto* —movimiento— está causado por la convergencia *simultánea* y *necesaria* de los accidentes tanto del agente como del paciente. Entonces, resulta evidente que si el poder es la capacidad de causar no se lo conciba como una facultad de un sujeto (el rey, el leviatán o el ser humano) sino como una relación causal. La pregunta hobbesiana entonces no sería qué es el poder soberano, sino cuáles son los accidentes de su causa íntegra. Y, claramente, estos no se reducen a los accidentes de la persona soberana.

- b) A diferencia de Descartes, Hobbes encuentra en el movimiento de la materia la respuesta al escepticismo (Tuck, 1999). En consecuencia, moverse, cambiar, mutar, no podría ser algo *impropio* de la naturaleza sino su constitución. Todo lo cual, sumado a la ansiedad por el futuro que carcome al corazón humano (Lev.: 12.5), nos brinda una imagen de las pasiones humanas dinámica e imposible de cristalizar.
- c) Si todo se mueve y no existe una posición fija desde la cual causar cualquier efecto, la performatividad de las construcciones lingüísticas o retóricas —*n.b.* como el mismo Leviatán— depende de un entramado exterior y dinámico de enunciación e interpretación. Por ello, afirma en *De corpore* (1.3.8), el lenguaje surge de un discurso y no de la imposición unilateral. Sin soslayar la capacidad de interferir en las cadenas causales de tal entramado, para Hobbes resulta claro que tanto el poeta como el soberano carecen de la facultad para conformar la causa íntegra del sentido correcto de las metáforas que proveen al lector o al ciudadano (*Dh.*: 13.10). Así, por ejemplo, Hobbes narra cómo el cambio generacional en el pueblo de Israel produjo un cambio en las opiniones y, con ello, en la figuración de la autoridad: de Dios y sus sacerdotes a los reyes sin Dios (Lev.: 35.8).
- d) Por todo lo dicho, supone un anacronismo leer a la teoría del Estado de Hobbes desde la perspectiva cartesiana según la cual sería plausible escindir la razón de la materia. El mismo Hobbes lo explicita en sus objeciones a las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes: quien está pensando es el cuerpo. De esta premisa se infieren tres derivas fundamentales. Primero, a ese cuerpo que está pensando (*thinking body*) le resulta inaccesible tomar conciencia de su propio acto del pensar antes

de haber pensado. “Aunque alguien pueda pensar que él estuvo pensando (porque ese pensamiento es un simple acto de recordar), les es imposible pensar que está pensando [...]” (Ver Descartes 1641/1984: 122-3). Tan sólo accede, sostiene el de Malmesbury, a un *he pensado*. Segundo, no hay una diferencia entre lo que se llama pensamiento y un acto sensorial. “¿Con qué sentido, dirás, contemplaremos la sensación? Con este mismo, es decir, con la memoria de otros datos sensibles, aún pretéritos, que permanecen durante un tiempo. Pues sentir que uno ha sentido es acordarse” (Dcr.: 4.25.1, 546). Esta posición retrospectiva de la autopercepción supone, en tercer lugar, la incapacidad para determinar a los actos de pensamiento o las pasiones en el futuro. Lo cual nos reenvía a la mutabilidad de los cuerpos y, por lo tanto, a la imposibilidad de liquidar la *deliberación* que precede al acto de la voluntad. Como ha señalado Jürgen Overhoff, si el materialismo hobbesiano no exceptúa la voluntad de su decisión antimetafísica, quiere decir que no le adscribe ni indiferencia ni trascendencia respecto de la determinación causal de los cuerpos en movimiento (2000: 40-54). La deliberación que finaliza con el acto de la voluntad se refiere al pasado. Por mínimos que sean los efectos, la deliberación continúa —no podría no hacerlo—, pero sobre circunstancias necesariamente otras (Eggers, 2009).

Presentadas someramente estas premisas volvamos sobre el concepto de soberanía. Desde el nominalismo antimetafísico de Hobbes no podría inferirse la postulación de un soberano con un *derecho* entendido como un título sin causa íntegra, sin movimiento, sin exterioridad, o un fundamento anterior a su propia actuación. Es decir, si se leen todas estas premisas, se concluye que, según Hobbes, la causa de lo justo no radica sólo en la existencia de la ley, sino en toda la cadena causal necesaria que converge para hacerla efectiva.

Consideraciones finales

En síntesis, no he buscado salvar a Laclau ni limitarme a señalar los errores de lectura de los textos hobbesianos en los que incurre, sino, más bien, resolver los problemas que enfrenta/genera en su búsqueda de un lugar para los liderazgos en las democracias contemporáneas a través del con-

cepto de soberanía. Según las premisas del pensamiento hobbesiano delineadas en el último apartado, la individualidad de la voluntad unitaria del soberano representante no oblitera ni su exterioridad, ni su movimiento. Esto es, que su individuación mediante un nombre no desconoce, sino que incorpora, su propio exceso (Dcr.: 2.11.6). De modo que tanto para Hobbes como para Laclau la universalidad es un marco de referencia que habilita un campo discursivo pero que nunca adquiere existencia empírica. Esta totalidad no pierde su contingencia, aún a pesar de su efectividad histórica, debido a que no se funda ni en un consenso entre partes ni en la presuposición de una cualidad esencial sino en la “referencia al orden comunitario como ausencia” (Laclau 1996: 81-83).

Exorcizada de este modo la presencia de Hobbes en *La razón populista*, resta, como se dijo, insistir en la pertinencia de evocar a la soberanía para analizar los populismos. Señalarlo no atañe a una cuestión de preciosismo filológico-arqueológico. Por el contrario, genera las condiciones de posibilidad para avanzar en una comprensión de las figuraciones contemporáneas de las relaciones de poder que no excluya su declinación autoritaria, sino que la reenvíe a un análisis situado de las relaciones singulares que en cada caso evoca el nombre *soberano*.

Abreviaturas

- Dc. - *De cive* [Tratado sobre el ciudadano].
Dcr. - *De corpore* [Del cuerpo].
Dh. - *De homine* [Del Hombre]
Ele. - *Elementos de derecho natural y político*.
Lev. - *Leviatán*.

Referencias bibliográficas

- Aboy Carlés, G. y Melo, J. (2014). “La democracia radical y su tesoro perdido: un itinerario intelectual de Ernesto Laclau” *Postdata*, 19(2), 395-427.
- De Ípola, E. (2009). La última utopía. Reflexiones sobre la teoría del populismo de Ernesto Laclau. En Hilb, C. *El político y el científico*. En-

sayos en homenaje a Juan Carlos Portantiero. Buenos Aires: Siglo XXI.

Descartes, R. (1984). *The philosophical writings of Descartes*. Vol. 2 (J. Cottingham, R. Stoothoff y D. Murdoch, Trads.). Cambridge University.

Duso, G. (2016). *La representación política: génesis y crisis de un concepto*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General San Martín.

Eggers, D. (2009). Liberty and contractual obligation in Hobbes. *Hobbes Studies*, 22(1), 70-03.

Fernández Peychaux, D. (2018a). Un campanario que sostenga el cielo. En Abdo Ferez, C.; Fernández Peychaux, D. y Rodríguez Rial G. (Comps.), *Hobbes, el hereje. Teología, política y materialismo* (pp-37-60). Buenos Aires: Eudeba.

(2018b). The multitude in the mirror: Hobbes on power, rhetoric and materialism. *Theory and Events*, 21(3), 652-672.

(2018c). Juego de cartas: la lucha por el poder en *Leviatán* y *Behemoth* de Thomas Hobbes. *Revista Argentina de Ciencia Política*, 20, 55-70.

(2018d). El materialismo de Hobbes. Prolegómenos para una figuración americana de la soberanía. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 20(39), 535-557. Doi: <http://doi.org/10.12795/araucaria.2018.i39.X>.

Frosini, F. (2012). Spazio/tempo ed egemonia/verità. Due questioni (gramsciane) per Ernesto Laclau. En M. Baldassarri, D. Melegari (Eds.), *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau* (175-191). Verona: Ombre Corte.

Forteza, B. (2010). Introducción. En Hobbes, T. *El cuerpo: primera sección de los elementos de filosofía* (pp. 7-152). Valencia: Pre-textos.

Frost, S. (2008). *Lessons from a materialist thinker: hobbesian reflections on ethics and politics*. Stanford: Stanford University.

Gago, V. y Mezzadra, S. (2017). In the wake of the plebeian revolt: Social movements, “progressive” governments, and the politics of autonomy in Latin America. *Anthropological Theory*, 17(4), 474-496.

Hobbes, T. (2008). *Tratado sobre el ciudadano* (J. Rodríguez Feo, Trad.). Madrid: UNED-Varia. (Trabajo original publicado en 1642).

(1840). The Answer of Mr. Hobbes to Sr. Will. D’avenant’s Preface before Gondibert. En W. Molesworth (Ed.), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* (Vol. 2, 441-458). London: J. Bohn. (Trabajo original publicado en 1651).

(1999). *Leviatán: la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil* (Carlos Mellizo, Trad.). Madrid: Alianza. (Trabajo original publicado en 1651).

(2010). *El cuerpo: primera sección de los elementos de filosofía* (B. Forteza, Trad.). Valencia: Pre-Textos. (Trabajo original publicado en 1655).

Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.

(2005). *La razón populista* (S. Laclau, Trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

(2014). *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. y Mouffe, C. (1985). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo Veintiuno.

Moreau, P. (2012). *Hobbes: filosofía, ciencia, religión* (P. Lomba Falcón, Trad.). Madrid: Escolar y Mayo.

- Overhoff, J. (2000). *Hobbes's theory of the will: Ideological reasons and historical circumstances*. Boston: Rowman & Littlefield.
- Pettit, P. (2009). *Made with words: Hobbes on language, mind, and politics*. Princeton: Princeton University.
- Svampa, M. (2016). *Debates latinoamericanos: indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Buenos Aires: Edhasa.
- Thompson, A. (2008). *Bodies of thought: Science, religion, and the soul in the early enlightenment*. Oxford: Oxford University.
- Tuck, R. (1999). Hobbes and Descartes. En G. A. J. Rogers y A. Ryan (Eds.), *Perspectives on Thomas Hobbes* (pp. 11-41). Oxford: Clarendon Press.
- Visentin, S. (2018). Populismo como contrapoder: el final de la democracia liberal y la política de los gobernados. En D. A. Fernández Peychaux y D. Scalzo (Coords.), *Pueblos, derechos y estados: ensayos entre Europa y América Latina (173-194)*. Buenos Aires: EDUNPAZ.