

PENSADORES DEL CONFLICTO: HANNAH ARENDT E ISAIAH BERLIN **CONFLICT ANALYSTS: HANNAH ARENDT AND ISAIAH BERLIN**

Resumen

En el presente ensayo se hace una revisión teórica del concepto de conflicto desde la perspectiva de la filosofía política. El ulterior esfuerzo que anima a esta revisión, que se formulará en varias entregas, es suministrar, de manera sucinta, fuentes y marcos teóricos que permitan pensar con amplitud y complejidad los problemas políticos contemporáneos a través de uno de los núcleos conceptuales del pensamiento político, para, en consecuencia, poder ofrecer respuestas informadas, creativas, razonadas y razonables. En esta primera entrega se aborda la cuestión del conflicto y de las causas de sus existencia en dos pensadores de mediados del siglo XX, Hannah Arendt e Isaiah Berlin, para ello se recurrió al análisis de sus obras representativas y a la comparación de las apreciaciones que sobre el conflicto tuvo cada pensador. Además, sus valoraciones se orientan brevemente la cuestión de la diferencia que marcó a los pensadores postestructuralistas, en este caso a Lyotard, bajo la hipótesis de que diferencia es un concepto más apropiado para nuestros tiempos, puesto que profundiza y expande la dimensión libertaria del conflicto. El resultado aparece como conclusión sintética del abordaje de cada uno de los autores.

Palabras clave

Conflicto, pluralidad, pluralismo, juicio, diferencia.

Abstract

This essay is a theoretical review of the concept of conflict, made from the perspective of the political philosophy. The subsequent effort that animates this review, which will be formulated in several submissions, is to provide, in a succinct way, sources and theoretical frameworks that allow to think broadly and complexity contemporary political problems through one of the conceptual cores of the political thought. Therefore, we can offer informed, creative, reasoned and reasonable answers. In this first submission, the question of the conflict and the causes of its existence are addressed in two thinkers of the mid-twentieth century, Hannah Arendt and Isaiah Berlin, for this purpose the analysis of their representative works was used, also the comparison. In addition, their assessments are oriented to the question of the difference that marked the post-structuralist thinkers, in this case Lyotard, under the hypothesis that difference is a more appropriate concept for our times, since it deepens and expands the dimension libertarian of the conflict. The result appears as a synthetic conclusion of the approach of each of the authors.

Keywords

Conflict, plurality, pluralism, judgment, difference.

DOCTORA
VIOLETA ALEJANDRA CHÁVEZ BAUTISTA

CV: Doctora en Ciencias Políticas y Sociales y Maestra en Filosofía por la UNAM; Licenciada en Filosofía por la Universidad Veracruzana. Catedrático del Centro de Estudios Superiores Navales (CESNAV), Profesor de Tiempo Completo de la Facultad de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Autónoma de Baja California (Facultad de Ciencias Sociales y Políticas, Ave. Monclova s/n, Ex Ejido Coahuila, Mexicali, B. C., CP 21360. Teléfono 686-5661440, ext. 119. Correo electrónico personal: violeta.a.chavez@gmail.com).

violeta.a.chavez@gmail.com

Artículo recibido el 22 de diciembre de 2018. Aprobado el 26 de junio de 2019.

Los errores remanentes son responsabilidad de los autores.

El contenido de la presente publicación refleja el punto de vista del autor, que no necesariamente coincide con el del Alto Mando de la Armada de México o la Dirección de este plantel.

Introducción

Para que Occidente abordara la cuestión del conflicto después del eclipse del mundo grecorromano, ciertos cambios histórico-políticos y de perspectiva fueron necesarios. En el ámbito de la filosofía, entre otras circunstancias, se puede observar el resurgimiento de la filosofía política gracias a la progresiva distinción entre moral -entendida como teología- y política que, desde Maquiavelo, se ha ido consolidando para dar lugar a la politología; este movimiento permitió una progresiva desarticulación de los argumentos que apelaban a una autoridad heterónoma y a preceptos metafísicos -ya sean racionales, místicos o religiosos-, lo que ha ido aproximando a Occidente a formas no unívocas de pensamiento. Así es como en el Renacimiento italiano encontramos, como una de las grandes aportaciones de Maquiavelo, la valoración del conflicto como motor y testimonio de la existencia de la libertad de los hombres, un abordaje que merece, por sí solo, un estudio profundo.

Obviando el tiempo transcurrido entre estos cambios y los autores que se revisan a continuación, sólo pretendo hacer hincapié en que la refutación y cuestionamiento de las pretensiones de univocidad, son particularmente relevantes para el liberalismo en su fundamentación teórica -al menos-, y tal es el punto de partida que debe tenerse en consideración.

A lo largo del texto se podrán encontrar alusiones a la obra de San Agustín, estas se deben a que tanto Arendt como Lyotard fueron sus asiduos lectores. Sin embargo también se deben a una reflexión personal, considero que, aun cuando los manuales de teoría e historia de las ideas políticas de Occidente nos inclinen a pensar que durante la Edad Media no hubo ningún desarrollo particularmente relevante de la filosofía política, podemos suponer, al menos, que esto fue así porque en la época la filosofía política se ejecutó más de lo que se teorizó. Entre el momento en que el cristianismo se acuñó como religión oficial del Imperio Romano en el siglo IV, hasta los grandes cismas de la Iglesia Católica, sobre todo con la separación de Enrique VIII y la Reforma del siglo XVI, es decir, mínimamente durante doce siglos, la alta jerarquía de la Iglesia Católica Apostólica y Romana condujo la vida política y configuró la cultura e instituciones de Occidente bajo las premisas políticas que los Santos Padres le habían heredado, sobre todo San Agustín que es, por mucho, el pensador más profundo, completo y sistemático de la Patrística. Asumiendo el gran impacto de San Agustín sobre la política papal medieval, y de esta sobre la conformación de Occidente, es que hago algunas referencias y anotaciones.

El presente documento no es un elogio del conflicto sin más, tampoco una defensa de la violencia como única y primordial vía de la emancipación, liberación o autonomía, sino una argumentación que considera que, dado que la dominación es inevitable (no como una ley sino como una tendencia humana), el conflicto o lucha por la emancipación también lo es; pero, por otra parte, dado que la paz es la circunstancia que permite a las personas perseguir sus sueños con mayor ahínco, esta es preferible que vivir en condiciones de violencia, en circunstancias en las que la vida se emplee hasta su agotamiento en la defensa perpetua de la libertad. Bajo esta guía, claramente personal, recorro a la lectura de Arendt, Berlin y Lyotard porque

coinciden en algo, cada uno según sus criterios, relea las críticas del juicio kantianas extrayendo consecuencias que no quedan tan alejadas en lo que hace a la ausencia de regla, intentan ofrecer una vía prudente de desazolve del conflicto a través del juicio de raigambre kantiana. Si lo logran o no, es cuestión que toca al lector juzgar, la búsqueda está allí.

Análisis

I. Pluralidad y conflicto: Hannah Arendt

Cuando no hay conflictos de intereses no hay tampoco necesidad de justicia. El conflicto de intereses aparece cuando un interés encuentra su satisfacción sólo a costa de otro o, lo que es lo mismo, cuando entran en oposición dos valores y no es posible hacer efectivos ambos, o cuando el uno puede ser realizado únicamente en la medida en que el otro es pospuesto, o cuando es inevitable tener que preferir la realización del uno a la del otro y decidir cuál de ambos valores es el más importante y, por último, establecer cuál es el valor supremo. El problema de los valores es ante todo un problema de conflicto de valores. Y este problema no puede ser resuelto por medio del conocimiento racional.

Hans Kelsen, ¿Qué es la justicia?, § 5

En 1958 apareció *La condición humana* de Hannah Arendt. Una obra dedicada a exponer los elementos constitutivos de lo humano intentando no apelar, por un lado, a naturaleza humana alguna y, por el otro, a comunidad específica ninguna, razones por las cuales la interrogante que guiaba la reflexión no era ¿qué es hombre?, ni ¿qué es lo humano?, sino la reinención de una pregunta que San Agustín se hiciera en plena decadencia del Imperio Romano: *¿quién eres tú?*

Para Arendt, el sustento ontológico de la vida humana es una pluralidad no esencialista en tanto en cuanto que, si bien la preservación del género humano depende de la pluralidad, la pluralidad consiste en el hecho de que hay *otros* en el mundo, en que los *otros* son iguales a uno mismo, y en que esa igualdad no se funda en que los otros formen parte de nuestra familia, comunidad, nación o Estado.

La pluralidad en Arendt se debe a que los seres humanos poseemos la doble característica de ser iguales y distintos a la vez. Iguales en tanto que vivimos en la Tierra, en la cual hacemos un mundo común; distintos, en tanto que singularidades irrepetibles. Ser únicos entre iguales posibilita, tanto como exige, la existencia de la política, pues en ella se juega la creación de la convivencia de seres tan parecidos como disímiles.

La política existe, entonces, como un eterno trabajo de preservación de la pluralidad, pues el milagro de nuestras diferencias –que siempre pueden llegar a enfrentarse– impide que exista una garantía de conservación de lo humano. La pluralidad es contingente¹, frágil, insegura y artificial, requiere que los seres humanos, en vez

¹ La contingencia en Hannah Arendt es definida a la manera de J. Duns Scoto (1989) a los estudios de lógica durante el medievo, según la cual $\nabla p = (\diamond p \wedge \diamond \neg p)$, donde ∇ = contingencia y \diamond = posibilidad. La fórmula que empleo es del Dr. Juan Manuel Campos Benítez, especialista en lógica modal, a quien agradezco habérmela proporcionado y clarificado.

de obviarla, se hagan cargo de ella reanudándola constantemente.

Pero, ¿por qué es importante la preservación de la pluralidad en Arendt? Porque eliminar la pluralidad equivale a eliminar las diferencias, destruir el sentido de realidad, aniquilar el espacio entre los seres humanos —el que permite que tengamos contacto sin violentarnos—, e inutilizar la facultad humana de juzgar dado que ella misma se sostiene en una pluralidad interna del individuo.

Según Arendt en *La vida del espíritu*, al realizar sus actividades el espíritu se relaciona consigo mismo y no con el mundo, para dilucidar cosas del mundo —pensar, querer, no querer y juzgar lo del mundo—, el espíritu va de la pluralidad del mundo hacia su propia pluralidad, no está sólo, se desdobra en una dualidad que es Yo-yo-mismo, en la conciencia de sí. La compañía de sí mismo que el espíritu vive es, por ende, no un estado de soledad sino de solitud. La naturaleza reflexiva de la vida del espíritu es una dualidad que en su vuelta al mundo esfuma al yo pensante. La solitud necesaria para el surgimiento del yo pensante es posible merced la representación denominada imaginación, ya que en la retirada del mundo se piensan siempre las cosas del mundo.

Asumiendo esto, y con la experiencia de haber visto cómo Europa cayó en el remolino de la Segunda Guerra Mundial, es comprensible que Arendt acusara, en *Los orígenes del totalitarismo*, a la filosofía occidental de haber contribuido al totalitarismo mediante el olvido de la pluralidad, pues esta ha sido tratada solo de manera incidental, mientras que la individualidad y la comunidad han recibido excesiva atención.

La condición de pluralidad implica, en términos políticos, que existe una tensión ínsita en toda actividad política y que los resultados unánimes de la actividad política son tan imposibles como indeseables. En consecuencia, y habiendo dejado de lado los recursos metafísicos, al preguntársele por la razón por la cual esa pluralidad puede prevalecer, Arendt recurre a una voluntad de polis que guarda notas aristotélicas.

Más aún, la pluralidad tiene impacto sobre la historia y sus relatos, pues está implícita en la temporalidad —recordemos que, como lectora de San Agustín, también abordó el estudio del tiempo—. En la historia se muestran la impredecibilidad e irrevocabilidad de la acción humana, dice Arendt, porque el resultado de las acciones sólo se revela bajo dos condiciones: debe haber un narrador, un historiador que los juzgue; y solo se juzgan actos que han terminado porque solo entonces es posible conocer sus resultados, tanto como resulta imposible deshacer las acciones que los desataron.

Impredecibilidad e irrevocabilidad de las acciones se hacen patentes en la historia que es un compendio de nuevos comienzos —aquí comienzo tiene una connotación agustina sin carga religiosa: aunque cargado de acciones irrevocables, el comienzo del mundo ocurre constantemente y sus resultados son impredecibles—. Impredecibilidad e irrevocabilidad, remata Arendt, son el precio «por el júbilo de habitar junto con otros *un mundo cuya realidad está garantizada para cada uno por la presencia de todos*» (Arendt, 1993: 263).

Ahora bien, la voluntad de polis será, mediante el habla y la acción, el mecanismo regulador de la convivencia que, en los ejercicios de ciudadanía, hace plausible la convivencia de la diferencia como igualdad de los desiguales; esto es, a pesar de

que el respeto es la condición necesaria de la convivencia pacífica, no se le debe considerar una condición suficiente ni moral, ni jurídica ni políticamente para el mantenimiento de la pluralidad, siempre hacen falta las figuras del reconocimiento jurídico político tanto como su puesta en acción.

Tal reconocimiento debe ser positivo, el concepto de lo humano no ha de remitir a trascendentales sino al derecho a tener derechos, de tal suerte que la igualdad formal es el paso previo para el reconocimiento del otro concreto. Como ya se ha dicho, para Arendt no hacen falta fundamentos metafísicos para preservar la pluralidad, sino asumir que el valor de los hombres está siempre en función de que otros hombres los valoren. Reconoce, con pesimismo y esperanza a la vez, que respetar a alguien sin apelar a una naturaleza u origen común, o a lazos de consanguinidad, nos pone en la difícil situación de estar conscientemente obligados a no menoscabar el derecho de los otros en función de su procedencia, de sus características físicas o de sus convicciones.

Como se puede observar, la autora ha recorrido un camino que la llevó de la pregunta por la condición humana a la pluralidad que le subyace, de ahí a la política como respuesta a la tensión que plantea la pluralidad y, después, a las instituciones como cauces de desfogue del conflicto que esto motiva. La vía de la institución ciudadana de la que Arendt habla, se sostiene profunda pero limitadamente en la concepción de paz agustiniana. Esto es, en *La Ciudad de Dios*, San Agustín no concebía la paz terrenal como lo opuesto a la guerra o a la violencia, sino como la estabilidad de lo existente y, por tanto, como fundamento, condición de posibilidad, de toda cosa singular, ser viviente y comunidad.

Sin embargo, como ya han señalado diversos historiadores de las ideas y filósofos políticos, como Hans Buchheim (1985), la consecuencia agustina es muy distinta a la que ofrece Arendt, según San Agustín la paz se busca por naturaleza y, por tanto, no solo es inevitable buscarla sino que se acepta que la paz injusta también es paz, de tal suerte que la vida social en condiciones de opresión, siempre y cuando las irrupciones violentas no ocurran o sean controladas, será entendida como paz, de allí que se haya interpretado que la paz puede ser una negatividad que funcione como la esencia positiva de la existencia, la tiranía o el despotismo estables. Con todo, para ambos pensadores, Agustín y Arendt, la paz es la condición necesaria para que resulte posible el desarrollo de las capacidades humanas, veamos en qué sentido lo dice Arendt.

Hannah Arendt sostiene que la guerra es tanto el cese de la política, como la condena al anonimato de los seres humanos. Para ejemplificar este aserto, en *La condición humana*, escribe que la frustración del «quién» se expresa nítidamente en los monumentos al soldado desconocido erigidos tras la Primera Guerra Mundial, pues ellos dan testimonio de que hubo alguien que murió siendo nadie, miles de soldados a quienes la guerra les robó la posibilidad de su propia realización y, con ello, la dignidad humana que propia de no perecer en el anonimato (Arendt, 1993). En términos actuales, y bajo la égida de la expansión de régimen internacional de los derechos humanos, la dignidad humana de la que habla Arendt puede ser entendida como el sustrato sobre el que se asienta el derecho a la identidad y con ello, su violación atañe no solamente a las tumbas sin nombre sino a las personas que han

padecido la desaparición forzada, aquellos cuyos cadáveres terminan innombrados en fosas comunes, e incluso apátridas.

Arendt, a diferencia de otros pensadores del conflicto, no cae en la trampa de la exaltación de la negatividad. Acepta que el conflicto es propio de lo humano, pero se enfoca en las maneras en que este se podría procesar, que no resolver. La política puede permitir que los hombres, en vez de estar los unos contra los otros, o los unos a favor de los otros en medio de una disputa, estén simplemente en contigüidad, ni a favor ni en contra sino respetándose a tal grado que no cedan al deseo de indicarle a otros cómo deben o no de construir sus vidas o de dictaminar acerca de la legitimidad de sus existencias, llanamente se permitan ser lo máximo que logren ser sin interferirse; un ideal contrafáctico, por supuesto, pero no por eso inútil.

¿Qué hacer? ¿Cómo procesar la tensión que plantea la pluralidad, cuáles han de ser los criterios si no hay fundamentos metafísicos? Estos interrogantes acompañaron a Hannah Arendt quien elaboró, de forma parcial y compleja, debido a que murió justo cuando redactaba, su propia teoría del juicio, en la que recurría al juicio reflexivo y al juicio de gusto kantiano.

Sin que resulte posible abordar la cuestión del juicio a profundidad en estas líneas, diremos que en la lectura de Arendt, los elementos importantes del juicio son la comunicabilidad, el reconocimiento y acuerdo de los demás, y la ausencia de norma pero no de ejemplaridad. Para Arendt esto implicaba que el juicio no se ciñe a la deducción, la inducción o a la lógica, sino a la presencia de otros, a la pluralidad; que no hay norma y que sólo se puede recurrir a los ejemplos que en su particularidad revelan la generalidad, es decir, a los relatos biográficos.

Que los juicios dependan de los otros, quienes los dotan de validez específica y no universal, exige sociabilidad y toma de distancia de los intereses privados. El vínculo entre esta teoría del juicio, que pretende pensar lo singular y la narración de la historia, tiene una raigambre eminentemente política. Se trata, primero, del manejo del criterio kantiano en la toma de posición respecto del conflicto y, segundo, de la salvaguarda de la memoria del individuo o de su comunidad.

Para Arendt, pensar lo particular es pensar la dignidad humana; combinar lo particular con lo general implica un *tertium comparationis* que es la validez ejemplar kantiana que revela la generalidad. Así, la narración del pasado se juega, dice Arendt, no sólo la facultad para ocuparnos del pasado como historiadores que investigan, sino la expectativa de recobrar la dignidad humana o, al menos, una parte.

2. Pluralismo y conflicto: Isaiah Berlin

Si, como creo, los fines de los hombres son múltiples, y no todos ellos son en principio compatibles entre sí, entonces la posibilidad de conflicto —y de tragedia— nunca podrá eliminarse de la vida humana, tanto de lo personal como de lo social.

Isaiah Berlin, Sobre la libertad

Isaiah Berlin, a diferencia de Arendt, no puso demasiado énfasis en la pluralidad de individuos como condición ontológica sino en el pluralismo de valores que de ello se podría inferir. En franco debate y refutación del prejuicio del fanatismo monista,

Berlin sostiene que la tolerancia, un valor central para el liberalismo pluralista, consiste no solamente en aceptar sino en celebrar formas de ver y de hacer la vida que son irremediamente distintas de aquellas en las que vive quien las observa.

No solamente hay una pluralidad de seres humanos, como dice Arendt, de la que emana la relevancia de la política, sino que las diferencias de valores entre los seres humanos llegan a ser irreconciliables y, una vez enfrentadas, constituyen conflictos; de manera inversa, el conflicto es ineludible porque es concurrente al pluralismo de valores. Como vemos, prácticamente el análisis de Berlin arrancará allí donde Arendt dejó el trabajo inconcluso, es decir, el juicio no es únicamente una vía de resolución, sino una fuente de conflictos.

Muy cerca de la perspectiva de Arendt, también Berlin señala que hay en los seres humanos un deseo de encontrar un patrón unitario en que la totalidad de la experiencia esté ordenada. El supuesto de este esquema obsesivo de unificación responde, por lo general, al anhelo de:

huir de un mundo caótico, cruel y, sobre todo, aparentemente sin sentido, para entrar en un mundo en el que todo es armonioso, claro, inteligible y dirigido hacia una culminación perfecta que satisfaga las demandas de la «razón», de un sentimiento estético, de un impulso metafísico o de un anhelo religioso y, sobre todo, para entrar en un mundo en el que nada puede ser objeto de crítica, queja, condena o desesperación. (Berlin, 2008: 195-196).

Para Berlin esta es una forma de renunciar a la responsabilidad y al juicio, una coartada que echa mano de la filosofía y promueve la permanencia del prejuicio metafísico de que todas las cosas que se consideran buenas tienen que estar íntimamente conectadas o ser compatibles entre sí.

Aun cuando la expectativa de una solución definitiva a los conflictos que aquejan a la humanidad, o a alguna parte de ella, está detrás de las grandes masacres y se apoya en la convicción de que todos los valores que apreciamos tienen que complicarse, los conflictos de valores son un elemento intrínseco e ineliminable de la vida humana, concluye Berlin.

Al evaluar las perspectivas de escritura de la historia, Berlin señala que si bien es sano guardar cierto escepticismo al juzgar acerca de nuestra propia capacidad, ello no significa que lo más conveniente sea evitar el juicio. La negativa a juzgar es, para Berlin, herencia del determinismo, conductismo, metafísica, pensamientos trascendentalistas y de la perspectiva de los filósofos de la historia que asumen que las cosas tienen que ser como son librándonos de las explicaciones fundadas en el esfuerzo personal y eliminando la responsabilidad.

El miedo al fracaso se cubre con la aceptación y conocimiento de lo que simplemente «es como es». A decir de Berlin, los argumentos que han sido empleados tanto por marxistas, cristianos y realistas, se pueden enunciar como sigue: 1) dado que necesariamente pertenecemos a un bando, no podemos ver al mundo más que desde una sola perspectiva, 2) dado que las grandes corrientes de la historia son mucho más fuertes que nosotros, lo que conviene es adaptarnos a ellas, 3) por tanto, la responsabilidad es absurda. Aunque las premisas fuesen razonables, la consecuencia

es inaceptable, señala Berlin, se trata de un dilema que deberíamos enfrentar pues, a pesar de que no hay una norma de normas, es evidente que seguimos juzgando.

La ausencia de límites precisos, el hecho de que seguimos juzgando a sabiendas de que la nuestra no será la última palabra en torno a tal o cual cosa y la objetividad sustentada en categorías básicas compartidas, recaen en la cuestión del conflicto en la medida en que lo impreciso del límite o la imposibilidad de juzgar de manera exacta y universal no obstan para que algunas cuestiones problemáticas deban ser resueltas, es entonces cuando se hace evidente que la satisfacción de algunos ideales puede impedir la satisfacción de otros y, por tanto, la sola idea de la satisfacción humana total no es sino un producto de la ingenuidad que apela a la armonía.

Cuando los fines últimos chocan entre sí de manera irreconciliable, independientemente del terreno común que posean, surge el problema de cuál fin elegir, frente a ello no caben las soluciones mecánicas; si las pretensiones resultan ser incompatibles, antes que ignorar el conflicto es mejor enfrentarlo.

Comprender la noción de conflicto y de su condición de premisa imprescindible en la idea que nos podamos hacer de la ciudadanía contemporánea, figura tocada por Arendt, exigiría reconocer la importancia que guardan los intereses de cada individuo y la manera en que estos chocan con los de otros individuos, es decir, tener presente que la «ciudadanía» o «sociedad civil» no es un conjunto homogéneo que se orienta por algo así como una voluntad general compartida, sino que siempre habrá intereses irresueltos y/o vulnerados, conflicto.

Los intereses individuales son fines últimos para Berlin, fines que producen en los seres humanos una intensa preocupación y que resultan inconmensurables pues nunca se puede asegurar de ellos que permanecerán o cambiarán ni cuándo o cómo lo harán y, a pesar de esa precariedad:

es mediante la persecución individual o colectiva de dichos fines —sin planificar y, a veces, sin un equipo técnico adecuado, en la mayoría de los casos sin la esperanza consciente del éxito y menos todavía en la aprobación oficial —como llegan los mejores momentos en las vidas de los individuos y de los pueblos. (Berlin, 2008: 129)

Para Berlin, y de aquí la importancia de traerlo a cuento, los fines últimos y propósitos perseguidos por los hombres, contrariamente a lo que el monismo político sostiene y que ha impregnado la historia de Occidente suponiendo que todos los hombres persiguen, aún sin saberlo, el mismo fin, son múltiples, incluso dentro de una misma cultura y generación y, al entrar en conflicto, pueden producir choques entre sociedades, partidos e individuos, tanto como lo hacen en el interior de los individuos.

Entender y enfrentar la cuestión de que los conflictos que emergen entre fines últimos, a pesar de poder llegar a ser sagrados, son irreconciliables en el corazón de un solo ser humano o entre hombres o grupos diferentes y que ello puede conducir a choques trágicos, exige que no deformemos los hechos morales ordenándolos según un único criterio que los organice y coordine, que seamos capaces, como decía Berlin, de reconocer que:

(...) no todas las cosas buenas son necesariamente compatibles entre sí, e intentaremos comprender las ideas cambiantes de las culturas, los pueblos, las clases y los seres humanos individuales sin preguntar cuáles están bien y cuáles están mal, por lo menos con arreglo a un simple dogma casero. (Berlin, 2008: 189)

El reverso de la moneda, el acuerdo sobre los fines, por el contrario, promueve la imagen de que los únicos problemas que queda por resolver son los referentes a los medios, problemas técnicos que deben ser resueltos por expertos. Esto significaría que la idea de pensamiento político, filosofía política y política deberían quedar en desuso.

No obstante, como es un hecho que, a pesar de que la política partidista pueda darnos la imagen de que nuestros problemas se limitan a cuestiones técnicas, el acuerdo absoluto en torno a los medios que persiguen los seres humanos ni está cerca de alcanzarse ni es deseable.

A este respecto la anulación del conflicto, según Berlin, implicaría la anulación de toda divergencia respecto de lo que una mayoría —en el sentido en que la idea de mayoría se entienda, ya numérica, ya económica, y con ello de género o de pertenencia cultural— considere que es un fin último aceptable. La disidencia estaría fuera de lugar y quedaría reducida a la expresión de un individuo o comunidad descolocados cuyas aspiraciones simplemente resultan incomprensibles, inaudibles e impresentables.

Obviar el derecho de los individuos a no ser obligados a ser felices a la manera de *alguien más* no es solo un atentado contra la libertad de tales individuos, sino contra la igualdad y, por ende, contra todo intento de construcción de una democracia. En esta medida, al menos tomada en sentido pragmático, la anulación y disolución forzada de ciertos conflictos pone en riesgo la convivencia de los individuos y eleva las probabilidades de que el conflicto vaya, imperceptiblemente, cayendo en una posición perdida.

A la pregunta ¿qué debemos ser en tanto que demócratas? Berlin ofrecía, no debemos olvidarlo, la idea de libertad como respuesta, misma que matizaba en su célebre distinción entre libertad negativa y libertad positiva y en el conflicto en que estas formas de libertad pueden entrar, reconociendo que, aun cuando no hay un principio que permita dilucidar entre ambas formas de la libertad, es necesario llegar a un compromiso práctico. Intereses, vocaciones y fines últimos de los individuos solo armonizarían de manera total si se los hiciera desaparecer y eso, en definitiva, dejaría de ser una armonía.

Como nota extra, debo agregar que para el jurista Hans Kelsen esta es una consideración concomitante a la cuestión de la justicia. En *¿Qué es la justicia?* Kelsen desarrolla un argumento que apunta a la manera en que el conflicto y la justicia se coimplican, a la necesidad de resolver conflictos de intereses aceptando que la idea de justicia, que atañe a la determinación de un valor máximo, no se puede definir de manera racional y, por otra parte, que el ideal de justicia absoluta es un ideal irracional puesto que las soluciones que se den al problema de la jerarquía de valores, el deber ser de una comunidad, siempre han sido y serán relativas.

Sin embargo, que los valores sean relativos, agrega Kelsen, no significa que cada individuo aislado posea su propio sistema de valores y que este sea incompatible por completo con el de otros individuos de la misma sociedad. Lo mismo sucede a los ojos

de un liberal como Berlin cuando se trata de hablar de la «exterioridad». Berlin sostuvo firmemente que compartir categorías básicas con otras culturas es lo que posibilita identificar a otros seres humanos y civilizaciones como seres humanos y civilizaciones, y a eso llama objetividad. A lo que agregaba que: «las maneras de pensar de culturas que están muy alejadas de la nuestra son solamente comprensibles en la medida en que de alguna manera compartimos sus categorías básicas» (Berlin, 2008: 186), por lo que llegó a considerar la posibilidad de que la relatividad y subjetividad de los valores se haya exagerado para apoyar algunas argumentaciones.

3. Pólemos y pólis

Hasta ahora hemos visto cómo Hannah Arendt, en su intento por pensar una ontología no metafísica, sostiene que la pluralidad concreta de seres humanos, únicos e iguales, es el único sustrato inmanente de la humanidad; que, a razón de ello, los conflictos ocurren y que, antes de que se mutile algún sector de la humanidad (genocidamente, por ejemplo), hay que emplear estrategias políticas como el juicio.

Para Isaiah Berlin, la cuestión se ordena de diferente manera, de la diversidad de fines que cada ser humano posee, se deduce la inevitabilidad del conflicto pues los fines no son armónicos. El juicio opera como creador de esos fines y también puede permitir a los seres humanos reconocer la contingencia de sus propias valoraciones tanto como la importancia de la tolerancia debida respecto de otras formas de hacer la vida o de perseguir/alcanzar la felicidad. Unas ideas que Berlin concluye con el germen de lo que más tarde aparecerá en el pensamiento político occidental, la pregunta de si realmente otras culturas tienen otros fines u otros criterios para construir sus fines últimos, de tal suerte que estos resulten inconmensurables con los de Occidente.

Antes de proseguir e introducirnos, escasamente, a uno de los pensadores post-estructuralistas más fascinantes del siglo XX, demos un paso atrás. En sentido metafísico el conflicto ha sido conocido desde la antigüedad griega como éris o pólemos, según sea el énfasis que se pretenda hacer. Éris, en la obra de Hesíodo, era o bien la diosa de la discordia y madre de Pena, Olvido, Juramento y Dolor; o bien el impulso de los seres humanos para emular las virtudes de los dioses y competir los unos con los otros por la excelencia², ya como desmesura que promueve guerras y querellas, ya como estimulación constructiva que promueve el esfuerzo por «lo mejor».

Éris pasó, según el antropólogo García Quintela (1992), a los Fragmentos de Heráclito como pólemos, uno de los nombres del fuego. Pólemos rige como ley en los actos de los seres humanos y no cesa en tanto que no cesa la ciudad. Pólemos hace las veces de padre, origen de la diferencia entre dioses y hombres, y de basileús, administrador de la ciudad en función de que la guerra común es constitutiva.

Pólemos como guerra ha sido señalado, no pocas veces, como sustrato ontológico y/o condición de posibilidad de la historia, de la creatividad y de la perenne aspiración de los seres humanos a sobrepasar sus límites.

No solamente polis como el orden, sino pólemos, se reconocen en las democracias modernas. En El retorno de lo político Chantal Mouffe enfatiza la importancia e

² Cf. Hesíodo, Teogonía y Los trabajos y los días, en donde Eris aparece bien como diosa de la discordia y madre de Pena, Olvido, Dolor y Juramento, bien como el impulso de los seres humanos para emular las virtudes de los dioses.

inerradicabilidad de esta doble circunstancia señalando que las instituciones democráticas pueden crecer y alcanzar cierta estabilidad solamente si se abandona la perspectiva racionalista que prefiere cerrar los ojos antes que aceptar el pólemos, la hostilidad de lo político, asumiendo que es insostenible un esencialismo pues el antagonismo no es una diferencia «aparente», sino aquello que la política intenta domesticar mediante la construcción de instituciones e identidades colectivas. Esto es, la política es un hacer vivible lo político, como ya decía Carl Schmitt, la pólis es la endeble institucionalidad que se erige en el pólemos.

El estudio, la aceptación del pólemos es un ajuste de cuentas con la evasión de lo político. Frente al supuesto triunfo definitivo del modelo liberal-democrático que haría, a la manera de Pietro Costa o Habermas, de las identidades post-conventionales la encarnación del derecho y de la razón universal, lo que tenemos es una multiplicación de conflictos étnicos, religiosos e identitarios atravesados por la que parece una protección de la insociabilidad que conjuga capitalismo y donación de violencia, pólemos desbordando el hermoso y contenido cauce trazado por las constituciones y sus preámbulos.

Pólemos no es, llanamente, guerra armada entre dos Estados, pero la comprende, pólemos está latente a toda hora, es la imposibilidad de una sociedad plena. Pólemos, guerra y naturaleza humana formulan una ecuación tradicional, cargada de metafísica. La filosofía se ha ocupado, en múltiples ocasiones y desde distintas perspectivas, de la guerra de esta ecuación, los argumentos han llegado a dos conjuntos significativos que la definen: o bien la guerra es una expresión de la naturaleza humana o bien la guerra emerge según un orden extrahumano inevitable.

Bajo el criterio de una pretendida naturaleza humana, los filósofos han sostenido varias hipótesis: la naturaleza humana es agresiva y promueve la lucha constante; la naturaleza humana tiende a ser agresiva sin que sea posible contener o encauzar adecuadamente tal tendencia; la naturaleza humana es buena y tiende hacia la paz pero se ve obligada a hacer la guerra a causa de sus gobernantes, o bien cada individuo es una mezcla de tendencias bélicas y pacifistas cuyas proporciones se pueden (o no) conocer.

Más aún, bajo el criterio de un orden extrahumano se han empleado formas con un sentido de la historia que, por regla, tiene ciertas sacudidas; incluso se ha supuesto una naturaleza de las instituciones entre cuyas características estaría obligar a sus ciudadanos a sentir hostilidad hacia los ciudadanos de otros estados —lo cual para algunos pensadores es concomitante con el sentido de pertenencia e integración social y resulta, por tanto, inevitable—.

La violencia también ha sido considerada una muestra de que los instintos reprimidos de los seres humanos se encuentran en constante choque contra una ley que sobre ello erige una comunidad civilizada, tanto que la función del Estado radicaría mayoritariamente, en administrarla.

En *Sobre la violencia*, Hannah Arendt señala que, a pesar de que de la violencia puede brotar de la rabia y de que la rabia puede calificarse de irracional, la violencia no es una reacción automática ni mecánica, la rabia solamente aparece en circunstancias en que el individuo tiene razones para sospechar que las condiciones en que está viviendo podrían modificarse. Aún con esto, habría que actualizar la tesis de

Arendt, está visto que la violencia puede llegar a ser un fin en sí misma, como en el caso de la violencia artística.

No es difícil que el desaliento lleve a los humanos a actuar violentamente, como tampoco es difícil observar que los individuales actos violentos suelen apegarse a lo que Max Weber llamara ética de la convicción, una ética en que los individuos realizan actividades de sabotaje que incrementa y justifica la actividad opresora de un gobierno tanto en contra de los perpetradores como de otros individuos o sectores poblacionales, una ética del que actúa bien sin calcular las consecuencias pues considera que la causa es, por sí sola, razonable y digna, de suerte que si los resultados son represivos la culpa será, siempre, de los gobernantes.

La violencia y no los actos políticos, aunque puede parecer la única respuesta a la humillación, advierte Berlin, es la acción más radicalmente impredecible, incontrolable y autoperniciosa. Pero, señala Arendt, curar al hombre de la rabia y del potencial de violencia bajo la guía de terapias psicológicas o de las ciencias de la conducta, equivaldría a deshumanizarlo, a encerrarlo en los castillos internos impidiéndole sentirse afectado por lo que le sucede a sus semejantes y por su propia circunstancia, extirpando así las emociones que son el preámbulo de toda respuesta razonable.

Isaiah Berlin, reconoce que «todos los movimientos tienen orígenes, precursores, comienzos imperceptibles» (Berlin, 2008: 98), así también los han tenido los conflictos armados, esta es la razón por la cual, volviendo a uno de los asuntos que consideramos centrales en nuestra exposición, la facultad o capacidad de juzgar es tan relevante para el pensamiento político, de tal suerte que si no aprendemos a distinguir el curso de los acontecimientos de nuestras fantasías armónicas estaremos construyendo un consuelo que, pasado el tiempo en que nos divierta, nos traicionará cruelmente dice Berlin.

La misma advertencia se encuentra en Los orígenes del totalitarismo, en donde Arendt sostiene que el totalitarismo no es el producto súbito de la generación espontánea sino el estallido de las «corrientes subterráneas» que la cómoda y organizada tradición occidental se ha empeñado en reprimir.

En consonancia con esta doble advertencia, Mouffe y Laclau agregan que es un sueño peligroso insistir demasiado en una dimensión apolítica de los conceptos de la política y, en el caso de este pequeño artículo caso, en la ciudadanía descrita como encarnación de la sociabilidad invencible.

La armonía, incluso cuando se predique como ideal contrafáctico, no puede ser un ideal de la democracia en la medida en que la coincidencia de lo bueno, justo y verdadero es una quimera que impide ver que toda reivindicación tiene un carácter limitado y que toda relación supone poder. Si la defensa de las instituciones exige ciudadanos que la valoren y no se concede legitimidad a la disidencia, no hay democracia sino un monismo político que obstaculiza la posibilidad de posiciones diferenciadas y el manejo del conflicto por vías civilizadas.

Por otra parte, si frente al conflicto el miedo es la táctica para anular el derecho del adversario a defender sus ideas, la moderación es la manera de eludir y negar existencia al conflicto, nos estamos desplazando a lo que Chantal Mouffe llama república del centro, una situación favorable para la emergencia de los discursos xenófobos y antiigualitarios en que la ficción de la democracia como «resultado de la evolución moral de la humanidad» nos incapacita para reconocer el desafío permanente al que se enfrenta,

es decir, la intervención de las pasiones en la política y la imposibilidad de un consenso no excluyente.

Ante la república del centro hay que tener en cuenta que, a pesar de que el igualitarismo haya legitimado el totalitarismo, ello no implica que se debe abandonar la reivindicación de la igualdad, sino que ésta es indisociable de la lucha por la libertad.

Si bien la ciudadanía, desde hace mucho, no es una figura que apele a los lazos originarios sino a la posibilidad de una comunidad netamente política hay que reconocer, como señala Žižek (2010), que es un error, teórico y político, condenar todo anhelo de «comunidad verdadera» rotulándolo como fascista y acusándolo de fantasías totalitarias, pues lo único que convierte en ideológico este anhelo es su articulación, la manera en que esa aspiración es instrumentalizada para conferir legitimación a una idea específica.

Y aquí se introduce la cuestión de la diferencia que he anunciado antes. La insensatez de reducir las irrupciones de las autodenominadas comunidades originarias o indígenas del mundo a reiteraciones y repeticiones del nacionalsocialismo por el hecho de que dichas comunidades suelen relacionarse de manera distinta con el mundo, generalmente de manera menos jerárquica con los otros vivientes, de aquella a la que estamos habituados, pende de una predicción de lo peor que bloquea e impide la libertad de las minorías.

Berlin reconoce esta circunstancia y en la vehemente defensa que hace de la libertad ofrece una apología del derecho de los individuos y las comunidades a perseguir sus propios fines por más que a la mayoría les puedan parecer inválidos o fuera de lugar y tiempo.

A la lectura de Berlin hay que agregar, por último, un marcado énfasis en la aceptación de que el conflicto no sólo emerge entre dos individuos cuyos fines últimos son divergentes, sino que tales fines ya están mediados por la construcción de un nosotros como «deber comunitario». Así, los conflictos entre los miembros reconocidos de una comunidad política, habrían de zanjarse y repararse con auxilio de la ley y con las modificaciones que a la misma vayan prosperando, esas reformas, empero, seguirán estando orientadas por un deber ser.

Situados en el espacio interior de un sistema, los conflictos entre individuos pueden ser dirimidos en la ampliación progresiva de los derechos que definen el concepto de ciudadanía en tanto que institución que permite reducir la *conflictualidad*; esta es la razón por la cual el liberalismo enfatiza el derecho a la libertad.

4. El redoblar del conflicto: la diferencia

Para los pensadores de la diferencia, como es el caso de Jean-François Lyotard, una primera formulación en torno a la conflictividad, inherente al vivir juntos, se presenta en su libro *Economía libidinal* en el que intenta hacer una «lectura pulsional» de *El capital* de Marx.

Lyotard lee el halago/crítica que San Agustín hace a Varrón en *La ciudad de Dios* (cf. libro VI) y, de la pluralidad de dioses de Varrón, extrae un paganismo de singularidades: por cada acto hay un dios, los gestos y situaciones valen como intensidades y no como utilidades que se atan en un vínculo dialéctico.

El paganismo de Varrón permite a Lyotard mostrar que los mecanismos de equivalencia e intercambiabilidad suponen la apelación a una medida común mientras que, de hecho, lo singular es inintercambiable, de esta manera la traducción, la reducción de lo diferente a una regla, tendría una raíz teocrática en la teología agustina que subordina el aquí y el ahora al Otro instanciado. Dado que al formular la teología natural y la ciudadanía divina tanto en *La ciudad de Dios* como en las *Confesiones*, Agustín hizo del mundo y de las acciones humanas testimonios de Dios que no comparten sustancia con él, Lyotard encuentra pruebas de que con Agustín toda intensidad se reduce a signo de algo ausente, Lyotard llama a esto «tesis agustina del simulacro» (similitud) de la que se desprende una jerarquía de las cosas según el grado de similitud o disimilitud: lo más bajo es lo di-similado y lo di-simulado o, en palabras de Agustín, lo bueno y lo mejor tienen más ser, mientras que el mal es una carencia de ser.

El signo que Agustín leía, nos dice Lyotard, es un mensaje para un destinatario que debería poseer un código en virtud del cual sea capaz de descifrar y encontrar la información que el remitente le destina, el signo (léase todos los seres del mundo, incluido el tiempo) es un sustituto de la información «Dios»; dado que Dios no se presenta para aclarar lo que quiso decir cuando dijo «Adán», por ejemplo, dado que nadie puede tener la certeza de que habla el «idioma-Dios», sólo queda garantizado el aplazamiento, la búsqueda que es la búsqueda de Occidente, y no sólo del capital como podría leerse, una perpetua actividad de correr fronteras e incorporar nuevos fragmentos a los fines de la ganancia y el rendimiento, a la significación, viajes que conllevan la intención de renta, y que se pagan como pérdidas obligadas para la salvación, el progreso, el conocimiento, las luces o el socialismo.

En esta exploración el signo es el tensor del ya-no-más y del no-todavía en un juego de despresencia en que la significación se adelanta a sus signos siempre atrasados porque el desciframiento nunca termina, en el caso de Agustín basta ver cómo declara ser un enigma para sí mismo en el libro X de las *Confesiones*.

¿Cuál es el efecto de este recorrido agustiniano sobre las reflexiones de Lyotard? En *La confesión de Agustín*, Lyotard retoma la idea de Dios como principio explicativo y muestra, con ayuda de *Las confesiones*, el profundo dolor que produce en un hombre, en cualquier hombre, la univocidad monista.

La teoría agustiniana del simulacro y el paganismo de Varrón, que Lyotard presenta en *Economía libidinal*, es paralela a la conclusión de Isaiah Berlin en torno al monismo: la hegemonía es perjudicial y la reducción es incoherente e injusta. La imposibilidad de un gran Significante, Señor de los Signos, instancia última de apelaciones, síntesis total o Juicio Final no exige, para Lyotard, un nuevo dominio sino la captación de que en la pretendida interpretación de los signos siempre «queda» algo que, o no queremos o no podemos decir.

La voluntad de certidumbre, reconocen Arendt y Berlin, es una necesidad humana que suele apelar a lo uno, al monismo racional, al ideal platónico; la voluntad de coherencia según Lyotard, ante la presencia de lo in-composible, lo impresentable e incomprensible, provoca un dolor intenso y constitutivo al que se puede reaccionar o bien pretendiendo dar sentido a lo extraño haciéndolo órgano de un todo, o bien descubriendo la imposibilidad de una instancia última de apelaciones. Así como

no hay una corte suprema y objetiva en la que los dolores de la vida se ordenen de tal manera que el balance final se incline a favor del sufriente, así tampoco hay una motivación exclusiva o purísimamente libertaria en la adhesión a las misiones emancipatorias o el activismo.

Reconocer lo anterior permite redimensionar a los sujetos involucrados en tales luchas no como sujetos con identidades cerradas, exclusivamente dedicadas al sufrimiento y completamente conscientes de una misión histórica, sino a la vez, como gozantes y afirmativamente ciegos respecto de los efectos de sus acciones. En este punto la formulación de Lyotard, aunque más compleja y menos conservadora, se acerca al liberalismo de Berlin que ya reconoce que:

(...) un hombre que lucha por librarse de sus cadenas, o un pueblo que lucha por librarse de la esclavitud, no necesita dirigirse conscientemente a ninguna otra situación determinada. No es necesario que un hombre sepa cómo va a utilizar su libertad. (Berlin, 2008: 74)

A pesar del esfuerzo y dificultades a que empuja debatir en torno al conflicto y aceptar que este es una característica propia de los asuntos humanos, trátase de la vida interior o de la vida política, es cierto, como dicen Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, que la mera descripción de la conflictividad, o conflictualidad como la llaman, no basta si lo que se intenta es pensar la política contemporánea, en particular si se pretende hacerlo desde una toma de distancia del sustancialismo metafísico que afectó, y muy probablemente de allí provenga una gran parte de la debilidad de los mismos, a los movimientos emancipatorios vinculados con la izquierda y el marxismo del siglo XX.

Haciendo eco de lo que Mouffe y Laclau señalan, habríamos de preguntarnos no sólo sobre el porqué de los antagonismos en la sociedad, sino ¿qué es una relación antagónica?, y ¿qué tipo de relación entre objetos supone? Que el conflicto entre individuos o grupos sea tan ineludible como ineludible es tenerlo en cuenta en el pensamiento político, se añade al hecho de que la determinación de lo real obedece a reglas que, por definición, son excluyentes o, al menos propias de una sola perspectiva y no omnia-barcentes, como Lyotard muestra en La diferencia de la que se hablará más adelante.

Conclusiones

Hasta ahora el lector podrá observar un recorrido que sostiene una firme hipótesis: el conflicto es ineludible. Ya sea que se le aborde desde la perspectiva metafísica de los fragmentos heracliteanos; ya sea que se lea a través del pensamiento de post-guerra de Hannah Arendt, atravesado por el genocidio; ya sea que se le aborde desde las sutiles valoraciones de Berlin que encontraron su prueba política más tensa en el momento de la emancipación de Argelia; o ya sea que se revisen desde una posición teórico filosófica que se incluye en la posmodernidad, la de Lyotard, y que supondría, a diferencia de todas las anteriores, la inconmensurabilidad discursiva, la ausencia de juicio final y el esfuerzo por poner en palabras lo que la época llevó a considerar era indecible.

¿Cómo es esto útil? Definitivamente la cuestión del marco teórico, de sus supuestos o presupuestos filosóficos, ha de estar presente en todo análisis político que realicemos, particularmente si tenemos pretensiones de científicidad al realizarlo. Aceptando esto,

se entenderá la conveniencia de estar conscientes de si estamos afirmando, aunque sea de manera implícita, que el sustrato de las relaciones políticas de las que hablamos es el conflicto o la armonía, pues esto nos permitirá articular de manera consistente nuestro discurso, tanto como extraer consecuencias de manera rigurosa, para estar alertas acerca de los peligros que acechan a nuestro pensamiento.

Como es claro, a través de la última sección del texto, el abordaje de Lyotard ha sido muy general. La causa no es otra más que la extensión, pues considero que la riqueza y vigencia del pensamiento político de Lyotard debe ser tratada en un texto separado. Su aparición aquí solo tiene la intención de permitir al lector no quedar excesivamente convencido de lo que Arendt o Berlin ya han dicho, no porque sea negativo per se, sino porque el placer y el esfuerzo de pensar han de continuarse.

Fuentes consultadas

- Agustín, San. (1958). *La Ciudad de Dios*. Edición bilingüe preparada por el P. Fr. José Morón. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- ----- (1974). *Confesiones*. Edición bilingüe preparada por Ángel Custodio Vega. Sexta edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Traducción de Ramón Gil Novales. España: Paidós.
- ----- (2002). *La vida del espíritu*. Traducción de Carmen Corral y Fina Birulés. España: Paidós.
- ----- (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Traducción de Guillermo Solana. México: Taurus.
- Berlin, I. (2008). *Sobre la libertad*. Edición de Henry Hardy. Traducción de Julio Bayón, Ángel Rivero, Natalia Rodríguez y Belén Urrutia. Madrid: Alianza Editorial.
- Buchheim, H. (1985). *Política y poder*. Traducción de Carlos de Santiago. España: Editorial Alfa.
- Derrida, J. (1997). *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*. Trad. A. Barberá y P. Peñalver. Segunda Edición. Madrid: Tecnos.
- Duns Escoto, J. (1989). *Tratado acerca del primer principio*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- García Quintela, M. (1992). *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*. España: Taurus.
- Hesíodo. (1986). *Teogonía. Los trabajos y los días. El escudo de Herácles. El certamen*. Traducción y notas de Adelaida y María Martín Sánchez. Madrid: Alianza.
- Kelsen, H. (2009). *¿Qué es la justicia?* Traducción de Ernesto Garzón Valdés. México: Fontamara.
- Lyotard, Jean-François. (1990). *Economía libidinal*. Trad. de T. Mercado. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- ----- (1993). *Moralidades posmodernas*. Trad. de A. Izquierdo. Madrid: Tecnos.
- ----- (1997). *Lecturas de infancia*. Trad. de I. Agoff. Argentina: EUDEBA.
- ----- (2002). *La confesión de Agustín*. Trad. de Ma. Mizraje y B. Cañillo. España: Losada.
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Trad. de M. Galmarini. España: Paidós.
- Žižek, S. (2010). *En defensa de la intolerancia*. Trad. de J. Eraso y A. Fernández. Madrid: Diario Público.