



Diánoia

ISSN: 0185-2450

ISSN: 1870-4913

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de
Investigaciones Filosóficas

Rodríguez Alba, Jaime
Cómo ser un buen filósofo político
Diánoia, vol. LXVI, núm. 86, 2021, pp. 93-112
Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas

DOI: <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2021.86.1790>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58471744005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Cómo ser un buen filósofo político

[How to be a Good Political Philosopher]

JAIME RODRÍGUEZ ALBA

Universidad Siglo 21

Universidad Nacional de Educación a Distancia

UNIR

albajaime@hotmail.com

Resumen: En la presente nota crítica entablo una polémica con la obra *Cuando los filósofos políticos se equivocan* de Guillermo Lariguét. Este libro plantea la necesidad de pensar cómo una filosofía política responsable, ética y epistémicamente, ha de llevar a la reflexión sobre la política y lo político el rigor y la voluntad de imparcialidad que definen el pensar filosófico. Abordo los conceptos centrales de Lariguét desde una visión crítica tomando como referentes algunos tópicos del campo de la filosofía política. Para tal fin, expongo el contexto de la obra (temáticas políticas como “la grieta” en Argentina), reviso varias de sus ideas y cierro con algunas reflexiones propias.

Palabras clave: equivocación política; escenario *matrix* de la política; compromiso epistémico; filosofía con nombre y apellido; realismo moral

Abstract: This critical note discusses the book *When the Political Philosophers are Wrong* by Guillermo Lariguét, which raises the need to think how an ethically and epistemically responsible political philosophy must bring to the reflection on politics and politics the rigor and willingness to impartiality that define philosophical thinking. I examine Lariguét's central concepts from a critical perspective taking as references topics from the field of political philosophy. For this purpose, I describe the context of the work (political issues such as “the crack” in Argentina), I review some of the ideas contained in it and close by putting forward certain thoughts of my own.

Key words: political mistake; political matrix scenario; epistemic commitment; philosophy with name and surname; moral realism

1. Con-textos de la obra

El filósofo cordobés Guillermo Lariguét nos regaló hace poco *Cuando los filósofos políticos se equivocan*, una obra que, pese a su brevedad, le sobra ingenio filosófico (si por ingenio filosófico entendemos esa capacidad, dentro de los límites de la razón filosófica, de superar los tópicos presentes). Todo discurso, como advirtió muy bien la retórica desde antiguo, tiene sus *topoi*, sus lugares comunes, desde los que construye y deconstruye lo real, y en especial lo político, que lo acomete. El subtítulo de la obra, *Un ensayo sobre el fantasma de Siracusa*, deja en claro el juego con la figura de Platón: la intención de la obra es

analizar el periplo de los filósofos en la política cuando buscan regresar a la caverna. Dicho con claridad: qué pasa cuando los filósofos, alejados del prístino mundo de la luz intelectual, se inmiscuyen en el fango de la política, máxime en un contexto de virtualización —escenarios *matrix*, *fake news*, redes sociales, etc.— y de reducción retórica del discurso político al uso expresivo y emocional de eslóganes, más que a una expresión de argumentos sosegados.

La filosofía política reconoce la sociedad instituida y asume la voluntad de instituir una sociedad (Quesada 2009, p. 227). De modo que la construcción reflexiva que elabore sobre lo político no podrá dejar de incidir en cómo se constituye un horizonte de sentido que busca instituir lo social y lo político. En la medida en que conforma imaginarios políticos, la filosofía política puede incidir en la construcción del *sentido común* y, de este modo, cristalizar en configuraciones de ideas, imágenes, etc., que atraviesan lo político.

La forma en que al nivel de la filosofía política son definidas la igualdad, la democracia y la justicia, puede tener consecuencias importantes en una variedad de otros niveles discursivos, y contribuir decisivamente a modular el sentido común de las masas. (Laclau y Mouffe 1998, p. 198)

Esta cita nos permite situar el contexto de la obra de Lariguet. En efecto, si hay un filósofo de la política que ha incidido en el contexto argentino, ése es Ernesto Laclau. No sólo en lo académico, sino también en el ámbito político, su concepción del populismo y, junto con Mouffe, del lugar del antagonismo en la construcción de identidades y movimientos políticos, han sido retomadas desde diversas franjas políticas para definir puntos de convergencia en la articulación de discursos y prácticas políticas. Desde luego, nada de esto ha tenido lugar sin polémica. Desde enfoques más liberales o social-liberales, diversos pensadores de la política han atacado esta concepción.

En lo periodístico, el escenario argentino ha estado marcado por la expresión “la grieta”. Con ella se busca hacer referencia desde el mundo periodístico —acaso un gran proyector de sombras, por usar la metáfora platónica, en la imaginación de las masas— a una situación de imposible consenso político-social, así como a la instigación constante por motivos ideológicos. Una suerte de pugna incentivada de una manera continua. Por supuesto, para un amplio espectro de periodistas, los principales instigadores son los seguidores de la filosofía del kirchnerismo, así como los intelectuales afines. La polarización y el encono en lo ideológico se manifiesta en diversas aristas. Hace

poco diversos medios destacaban como expresión de tal grieta —que involucra una conceptualización del pasado populista argentino, una valoración de la adaptación de modelos de gestión pública, ideológica y filosófica de contextos globales al local, etc.— un hecho peculiar. En una encuesta sobre quién sería el político al que jubilarían, así como el político más valorado, la respuesta fue el nombre de la misma persona: Cristina Fernández. Los medios interpretaron el asunto de la siguiente forma: si la persona que más se rechaza y más se acepta es la misma, no cabe otra que considerar que hay una polarización respecto a tal figura. Claro está que no se trata aquí de la figura concreta, sino de lo que expresa. Y, por supuesto, esta interpretación no deja de ser problemática.

El libro de Lariguet tiene este trasfondo. El autor se esfuerza mucho en edificar una interpretación sobre estos fenómenos peculiares de Argentina aunque, como podemos apreciar por diversos medios, se trata más bien de una tendencia global, al menos en relación con los liderazgos de corte populista.

2. Revisión de las principales tesis de la obra

Si bien la obra de Lariguet que comento ofrece múltiples lecturas, me concentraré en los siguientes temas: la responsabilidad del filósofo, cómo entender la filosofía política, la incidencia de la emocionalidad en la argumentación filosófico-política, esbozo de una teoría de la equivocación y varios ejemplos que el autor esgrime, en especial el problema del populismo. En un apartado posterior trazaré algunas ideas propias al respecto.

Dicho de manera muy sucinta, Lariguet argumenta que los filósofos políticos del contexto argentino suelen ocultar su nombre —filosofía sin nombre ni apellidos— para dejar un poco de lado el rigor del análisis filosófico, con la finalidad puesta en esa creación de sentido común, esto es, de convertirse en una suerte de intelectual que genera estados de ideas entre el gran público. Sin duda, la filosofía debe de ser un esfuerzo de análisis permanente del uso de conceptos y argumentos, por lo que cancelar esa exigencia para sentar puntos de vista claros y nítidos, lo que se puede leer en clave como una finalidad política del filósofo más que una finalidad filosófica en relación con la política, es incurrir en una irresponsabilidad ética respecto de la función filosófico-crítica que se ha de ejercer. Frente a ese ocultamiento del nombre y los apellidos se defiende pues el coraje de la verdad, de practicar como los

clásicos y con las consecuencias subsiguientes una filosofía con nombre y apellidos.

Sin embargo, no todos los posicionamientos de los filósofos políticos se derivan de una intención ideológica, sesgada de la vocación filosófica. Caben también equivocaciones en el uso de los conceptos —equivocaciones empíricas o conceptuales—. Éstas tienen otro fuste, pero también apelan a la responsabilidad epistémica, y subsidiariamente ética, que el filósofo ha de tener.

Lariguet ofrece diversos ejemplos, algunos de los cuales menciono en este comentario. Así, señala el uso de falacias conceptuales para sostener que el gobierno de Mauricio Macri ha sido un gobierno liberal-igualitario o el uso normativo del término “populismo”. Señalo en forma breve alguna de estas ideas.

Nuestro autor sostiene una postura filosófica al uso clásico cuando señala que la tarea de la filosofía no es tanto establecer, a partir de intuiciones o artefactos cognitivos afines, verdades prístinas sobre lo real, sino más bien la tarea de conceptualizar y argumentar. El ejercicio filosófico, sostiene el autor, implica “afinar el lápiz conceptual”, expresión que reitera y pone en práctica, así como una tarea de mediación entre la especulación abstracta y la contingencia empírica. Sin duda alguna, al concebir así la tarea filosófica se sitúa en la amplia tradición que va desde Platón hasta Husserl. No en vano, cuando Platón simboliza la tarea del filósofo mediante el mito de la caverna, muestra cómo la filosofía no sólo tiene una función epistémica, sino una política y ética (Lledó 2000). El prisionero que accede a conocer la realidad no se queda extasiado gozando en solitario de su felicidad contemplativa, sino que regresa a la caverna con la intención de ilustrar a sus congéneres. Otra cosa es la suerte que corre, que inspira sin duda la metáfora sobre el fantasma de Siracusa, pues Platón mismo, y antes Sócrates, vivieron “por su nombre y apellido”, como diría Lariguet, la consecuencia de su empresa política.

Como sostiene el materialismo filosófico de Bueno 1995, la filosofía comparte con las ciencias su método —regresar desde los fenómenos hacia las esencias, o en el caso de aquélla a las ideas, y conectar luego las mismas con los fenómenos—, pero tiene una clara vocación ética y política en la medida en que ese método ha de aplicarse en un sentido crítico: triturar los mitos y las ideologías que configuran el presente. La responsabilidad del filósofo estriba justo en este sentido crítico, y a mi entender en esto atina Lariguet en diversos puntos de la obra al mostrar cómo la conceptualización y argumentación filosófica entran de modos

diversos en tensión con la ideología y con las convicciones últimas que el propio filósofo indudablemente posee.

Sin duda muchos filósofos, por ejemplo los de estirpe más posmoderna, sostendrán que no hay saber sin supuestos ideológicos. En cambio, Lariguet sostiene lo siguiente: “los buenos filósofos pueden replicar que la ideología puede ser desmontada en su rol causal primario mediante una genuina deliberación filosófica” (Lariguet 2019, p. 73). Esto es, no es imposible separarse de las convicciones últimas o neutralizar el papel de las ideologías presentes en la actividad filosófica. Pero precisa de un autoexamen intelectual signado por su sensibilidad hacia la lógica y, en primer lugar, de una actitud ética de sospecha frente a uno mismo.

Así, la tarea filosófica conlleva una responsabilidad epistémica, pues exige no quedarse en el circuito de los fenómenos, de las apariencias, sino trepar mediante argumentaciones y métodos varios, como el del experimento mental al que tanto acude nuestro autor; hacia un reino de conceptos claros, ideas o estructuras esenciales (según la corriente y método que cada filósofo siga). La tarea filosófica tiene una clara dimensión ética, pues exige —y Lariguet se apoya en Foucault para esta cuestión— la congruencia entre lo que se dice, lo que se hace y lo que se es. Podríamos también vindicar aquí la figura del pensar socrático; como señala Arendt 1984 y Arendt 2007: pensar es el arte de disonar consigo mismo, pero buscando la coherencia vital. El pensar filosófico es una invitación al pensamiento ampliado, categoría que Arendt reconstruye desde Kant (Arendt 2003). Ese pensamiento que, mediante el arte de la imaginación, se distancia de la posición propia para comprender la posición del otro. De esta forma, el pensar filosófico no sólo tiene una tarea ética, sino que está éticamente condicionado. El buen filósofo se caracteriza por el desinterés, el autoexamen intelectual y la ética de la congruencia. Sobre este fondo se entiende la vindicación que el autor hace de lo que llama “filosofía con nombre y apellido”, frente a las estrategias de ocultamiento del nombre o de las ideas del autor, bien por razones prudenciales o por otros motivos diversos. El filósofo no ha de tener razón alguna para ocultarse, o en tal caso podríamos decir con estoicos como Séneca 2014, que podrá retirarse lentamente del escenario público, sin hacerlo de modo indecoroso.

El trabajo conceptual no es ajeno al trabajo de las intuiciones y, en general, de la vida emocional; esto es, se trata de una razón que está encarnada en la experiencia subjetiva de modo ineludible. Sabemos por su obra que Lariguet ha prestado atención al papel que las intuiciones morales desempeñan en la construcción del juicio y del razonamiento moral (*cfr.* Lariguet 2017, entre otros trabajos). También ha profun-

dizado en diversos lugares en la importancia que tienen las emociones en la moralidad (Lariguet 2020). Respecto al tema de la intuición moral, Lariguet sostiene diversas posturas en varios de sus escritos. No podría analizarlas con detenimiento en este espacio, aunque comento que hay una evolución en su pensamiento que va desde la consideración de un intuicionismo con ciertas vetas realistas —las intuiciones morales surgen en la apelación del lenguaje moral, pero en especial en la capacidad del sujeto de encontrar realidades con las que vincular este lenguaje moral— hasta posiciones más críticas: la intuición moral está de algún modo anclada al lugar que las emociones y los sentimientos tienen en el razonamiento moral, pero no debe concebirse al modo fenomenológico, como si nos pusiera ante el tipo de realidades morales que esa vía aprecia.

Su posición respecto al lugar de las emociones resulta más nítida, y sus últimas investigaciones prestan mucha atención a este tema. Lariguet es claro al respecto, y creo importante traer esto a colación porque del análisis que ofrece de la responsabilidad filosófica, la ideología o la equivocación en la obra que comentamos se desprende el fondo de la concepción sobre la relevancia de la emocionalidad en la argumentación ética y filosófica. Para muestra un botón. En relación con las concepciones deliberacionistas sobre el debate ético y político, nuestro autor sostiene lo siguiente:

[P]oner sólo el acento en la comunicación racional, en el choque de argumentos enderezados al consenso, no sólo deja poco lugar para la reflexión sobre los obstáculos para la argumentación y el consenso racionales, sino que desatiende el papel de las emociones. En el fondo de esta forma de pensar subyace una dicotomía extrema entre razón y emociones. (Lariguet 2020, p. 111)

Este vínculo entre lo racional y lo emocional permite explicar la postura que el filósofo político mantiene en lo teórico como algo que no está desanclado de lo afectivo. De hecho, este libro suyo que comento deja traslucir con claridad cómo las argumentaciones filosófico-políticas no están exentas de posicionamientos partidarios que sin duda tienen anclaje en la vida afectiva del filósofo.

Sin duda alguna nuestro autor apoyaría la idea de Strauss 1970 según la cual al filósofo de la política se le ha de encomendar que determine cuál es el mejor régimen de gobierno para la vida buena. Esto puede desprenderse de apreciaciones suyas como la que sigue:

Si la autoridad no gobernara mediante reglas justas o eficaces, el problema, además de práctico, sería también un problema de conocimiento. Una autoridad es “sabia” en la medida que gobierna bien. Y gobernar bien es conocer el mundo, no solamente el mundo de los hechos crudos, sino también el mundo moral. Cuando la autoridad “da en el clavo” gana en legitimidad y puede aspirar a que dejemos a un lado “nuestras preferencias” o “razones subjetivas” para actuar. Dejamos de ser meros agentes humanos, esto es, guiados exclusivamente por pasiones personales, para empezar a ser guiados por razones “independientes” de nosotros, razones en cuya legitimidad —de modo verdadero o falso— creemos. (Lariguet 2018, p. 119)

A mi juicio, en una cita como ésta se desgrana gran parte del espíritu de la obra del autor: la autoridad debe preocuparse por la verdad moral o al menos por querer encontrarla. ¿Le ayuda el filósofo en el camino? Me temo que el análisis que Lariguet nos presenta es más bien una señal de alerta al respecto.

Ahora bien, ¿no sucede así que justo esa filosofía política tácita que defiende Lariguet y que escudriña en lo conceptual, teórico y argumentativo las razones para la acción, aun en los saltos de fe, no arredra la función crítica de la filosofía? No en vano el subtítulo evoca con tino un episodio conocido: “el fantasma de Siracusa”. Con el experimento fallido de Platón, Siracusa pesa: ¿acaso el mismo filósofo no señala en su *Carta VII* que, tras el regreso de Siracusa, fundó la Academia para sobreponerse a los embates de una política sin filosofía? Y aquí retomo la consideración de dos grandes cuestiones: lo que significa equivocarse en política y la naturaleza ejemplar de los ejemplos (y experimentos mentales) que Lariguet emplea.

El autor aplica su “lápiz conceptual” al análisis de la equivocación. Ésta es quizá la aportación central de la obra. El filósofo regresa a la caverna confundido, equivocado, con lo que se corre el riesgo de irresponsabilidad epistémica, de modo que se induce así al error en la apreciación política si siguiéramos la idea expuesta al comienzo (con Laclau y Mouffe) sobre la capacidad que la filosofía política tiene para crear sentido común en las masas.

A diferencia de la mentira, la equivocación implica una responsabilidad epistémica y moral. O, para decirlo mejor, la equivocación dolosa (mentira) supone otro tipo diferente de responsabilidades. Sin embargo, el texto no aclara mucho si la responsabilidad se ha de interpretar en el sentido causal o no, esto es, si cabe también atribuir responsabilidad aun cuando no haya existido causalidad subjetiva (intención). Poco importa al efecto porque el paradigma de filósofo que defiende el texto

implica que en el oficio de éste está implícita la tarea de no agotarse en el empeño del autoanálisis conceptual y esforzarse en no detener la cadena de la argumentación ante cualquier convicción o ideología.

De modo que la responsabilidad epistémica podría presentarse como un subrogado de la moral: allí donde el filósofo actúa con irresponsabilidad moral —contra los deberes de la actitud filosófica— actúa en forma irresponsable desde el punto de vista epistémico —contra los deberes de la aptitud filosófica—. O, en términos aristotélicos: la virtud *dianoietica* del filósofo se resiente ante el vicio ético que le haya de ser específico. Por supuesto que en toda esta argumentación subyace que el filósofo no ha de ser un simple elucubrador, reproductor o productor de opiniones. El filósofo es una suerte de paradigma de ciudadanía socrática (Benítez Prudencio 2009) que interroga toda certeza con la vista puesta en una certeza posterior, dialógica y al mismo tiempo fundante de espacios de comunidad.

Las equivocaciones para nuestro pensador pueden ser de tres tipos: ideológicas, empíricas y conceptuales. Lariguet sostiene respecto a la ideología una visión similar a la de Arendt 1998 (p. 366): para ésta la ideología es la férrea lógica de la idea frente a los hechos; para aquél la separación de los hechos (Lariguet 2019, p. 64). Sin embargo, cuando establece su clasificación distingue entre una equivocación ideológica y una empírica. La primera la interpreta en sintonía con la visión marxista clásica —la ideología como “falsa conciencia”— sin dejar de notar la presencia de mecanismos emocionales —la ideología como “pensamiento desiderativo”—. Sin duda, y como se aprecia con las neurociencias, detrás de muchas posiciones ideológicas hay cuestiones emocionales en la medida en que éstas —por ejemplo, la poca disposición al cambio debido a complejos emocionales o, al contrario, la necesidad de una revolución por el anhelo de cambios— dan lugar a “cierres semánticos” (Arias Maldonado 2016, p. 96) que inciden en la lógica de las argumentaciones. En sintonía con esta consideración está también la equiparación que Lariguet explora del mecanismo ideológico con el de la convicción profunda. Aquí la responsabilidad del filósofo es evidente, puesto que en muchas ocasiones el filósofo no se afana lo suficiente para posicionarse en un lugar distinto al propio y poder así relativizar —escepticismo débil— sus propias posturas.

En cambio, las equivocaciones empíricas tienen también otros fundamentos. En sintonía con lo anterior, en el análisis de Lariguet también se hace énfasis en los sesgos (cognitivos, perceptivos, etc.) o en la presencia de ideas alejadas de la realidad empírica e incluso irracionales. A mi juicio, la distinción entre equivocaciones ideológicas y equivocaciones

empíricas es difícil de trazar, salvo los matices que se derivan de que las ideológicas puedan comprenderse como un subgrupo de las empíricas siempre que no se adopte, claro está, la posición de lo que el autor considera un rasgo del escepticismo fuerte, aquel en el que “hay errores graves no eliminados, aunque eliminables” (Lariguet 2019, p. 103) que inducen a errores epistémicos, y que “son errores que no sabemos que no están eliminados” (Lariguet 2019, p.103). La postura del autor exige, como sin duda no oculta, sostener que existen referentes objetivos —empíricos, eidéticos y morales— que pueden ser aprehendidos por medios diversos —procesos perceptivos, cognitivos e intuitivos— por el sujeto.

De vuelta a la clasificación del autor, sin duda las equivocaciones conceptuales tienen también un vínculo con los sesgos, pero se inclinan hacia el uso incompetente de los conceptos políticos —olvidando, por ejemplo, su raíz y desarrollo histórico— o el desprecio argumental y/o ignorancia de las implicaturas conversacionales. Este tipo de equivocación epistémica también se deriva de la responsabilidad ética del filósofo. Dicho en términos metafóricos, el filósofo no ha de regresar a la caverna —conectarse con los fenómenos— desde la Idea de Bien (como Platón lo presenta en su mito), sino desde la *symploké* o entretejimiento de las Ideas, y sostener así una distancia crítica contra la pretensión de verdad misma en nombre de la búsqueda sin término de los lazos que se establecen entre las ideas. El arte filosófico es un arte dialéctico —de comprensión de la pluralidad eidética y de los entramados geométricos de sus relaciones— más que un arte noético —de comprensión de la idea luminosa que alumbró lo real—. Creo que en la obra que comento Lariguet, más que representar, ejerce dicho arte.

Sin duda el análisis y discusión de esta interesante clasificación daría para muchas páginas. Pero quiero detenerme en el tratamiento de los ejemplos que Lariguet ofrece en su obra. Señalo dos cuestiones: el arte de los ejemplos, ¿no traduce en sí el sesgo del ejemplificador? Y, habida cuenta de una noción de ejemplaridad al modo que Ferrara 2008 o Arendt 2003 toman sobre la base de Kant 1990, ¿qué articulación cabe establecer entre las nociones morales y las nociones políticas?

Los ejemplos que Lariguet ofrece son sin duda llamativos. Acude al expediente de los experimentos mentales como ejercicios de imaginación filosófica (Lariguet 2019, p. 53). En su obra se desgranarían varios de estos experimentos imaginativos: algunos de ellos son el modelo del historiador liberal que concibe fuerzas históricas que bloquean el desarrollo sociopolítico y económico de Argentina, o el de la profesora de

metafísica que equipara la izquierda argentina en los años previos a la dictadura militar (la izquierda montonera) con el nazismo al incluir sus acciones en la categoría de delitos genocidas tipo Gulag. A propósito de los mismos, Lariguet analiza la lengua de serpiente ideológica (Lariguet 2019, p. 65) o el disfraz del filósofo que, siguiendo la visión althusseriana de la práctica, adopta los términos del enemigo para fundamentar sus operaciones ideológicas. En muchas de estas argumentaciones de ejemplaridad negativa sobre el esquematismo de una auténtica argumentación filosófica se aprecian varias argucias, entre las que destaca lo que Lariguet llama “falacia conceptualista”: “inferencia inválida consistente en ver aplicadas de manera directa y sencilla concepciones filosófico-políticas en la realidad empírica del ejercicio del poder” (Lariguet 2019, p. 59) Así, el autor ofrece como ejemplo de esto sostener que el gobierno de Macri es un liberalismo de izquierdas afín al pensamiento de los rawlsianos.

Aquí es importante destacar la dimensión retórica del argumento. Para la retórica aristotélica el ejemplo es una figura que se apoya en la semejanza “de la parte con la parte y de lo semejante con lo semejante: cuando se dan dos proposiciones del mismo género, pero una es más conocida que la otra” (Aristóteles 1990, p. 188). Veamos el ejemplo con el que Lariguet busca esclarecer la falacia conceptualista.

La contraargumentación con la que Lariguet busca desmontar la equiparación del macrismo con el liberalismo igualitario al estilo de Rawls —hecha por filósofos con nombre y apellidos, lo que habla de la coherencia de los mismos—, contrasta el liberalismo antimeritocrático de Rawls frente a la lógica meritocrática del esfuerzo presente en el discurso del emprendedurismo que, a su juicio, supone el macrismo (Lariguet 2019, p. 61). Me parece notable este argumento del autor y acaso podría someterse a la lógica del afinamiento conceptual que él mismo sostiene. En efecto, el ejemplo cumple con las normas de la ejemplaridad: manifiesta un esquema de argumentos típicos. Pero tras el mismo, y si precisamente convocamos el arte del análisis conceptual, puede darse una vuelta de tuerca más. En primer lugar, no todo emprendedurismo apela a la lógica del mérito individual. Existen modalidades de emprendedurismo social que, al contrario, apelan a la lógica de la cooperación. Pero, en segundo lugar, cabe una visión de la lógica emprendedora que no tiende tanto hacia la desigualdad implícita de modo intuitivo en la noción de “mérito”, sino a la noción de igualdad de exposición ante el riesgo. Al modo de Taleb 2008, el emprendedurismo sería más bien la lógica de la igualdad de exposición al riesgo frente a la protección que, respecto del mismo, obtienen quienes

desde burocracias gerenciales en empresas, bancos o en estados toman decisiones cuyas consecuencias no les afectan.

La presente obra atina en muchos aspectos. El primero consiste en desenmascarar el ocultamiento de quien señala que no hay razón para el mismo, puesto que el coraje cívico es virtud de cualquier ciudadano y el filósofo ha de ser en esto socrático. Otro mérito es exponer la presencia de escenarios *matrix* en el mundo político, escenarios que, mediante mentiras mediáticas, apelaciones a la posverdad, exposición en redes sociales a la lógica de las tribus morales o deterioros de la argumentación por el empleo de eslóganes, acaban con las nobles pretensiones de la retórica. Otro punto de interés es la crítica filosófico-política al escepticismo fuerte: ha de dudarse, es cierto; pero, como toda política supone acción, por fuerza ha de actuarse, lo que supone elegir y justificar la elección.

En el examen que ofrece la obra del populismo se aprecia la concreción, la ejemplificación, del método y sentido de la filosofía que Lariguet propone, como, por ejemplo, en el análisis de la equivocación que está tras el uso del término. Para nuestro autor, comprender el populismo exige escapar tanto a la crítica de republicanos y liberales como a la idealización de Mouffe. Esta autora ha sostenido (Mouffe 2018) que la política —abocada a la reducción del antagonismo implícito en lo político— sólo puede hacerse hoy desde la modalidad populista. Pero el populismo de derechas acaba con la democracia, y ésta sólo puede salvarse desde un populismo de izquierdas.

Lariguet considera que el populismo es denostado tanto por liberales como por republicanos, pero señala, siguiendo su lógica argumentativa, que en estas actitudes subyace el uso normativo del término, más que un uso descriptivo. Esto nos induce a pensar el tipo de equivocación que puede haber detrás. Creo que podríamos considerar que, en muchos casos, se tratará de equivocaciones empíricas: lo normativo vendría no del uso del término con un sentido valorativo, sino del hecho de que no se use en relación con los referentes oportunos. Tal es la situación en la que se acusan de populistas acciones de determinados gobernantes pero no las de otros que pudieran ser homologables. También, sin duda, caben equivocaciones ideológicas, es decir, el uso del término con connotaciones negativas. Y, por supuesto, hay equivocaciones conceptuales: no fijarse en la irrupción y desarrollo de la formación del término y de sus usos. Todo un terreno para explorar.

Nuestro autor considera que en los populismos el problema está en “tomar la parte por el todo” (Lariguet 2019, p. 113). Ofrece una crítica al agonismo mediado por la noción de hegemonía, por cuanto asoma

el riesgo de la creación de identidades rígidas que fácilmente tornan el agonismo hacia la lógica del antagonismo. Lariguet analiza la construcción de la visión que del populismo formula Mouffe y que, sin duda, es extensiva a Laclau. A su juicio, el riesgo estriba en que la construcción de equivalencias se realiza por procesos de identificación afectiva, lo que no deja de ser problemático en términos de una política razonable.

El ejemplo del populismo es muy pertinente para profundizar en el análisis de la especificidad de la filosofía política. Aquí surge una gran cuestión: si un fenómeno socio-político como el populismo está normativamente signado, ¿es posible establecer una categoría filosófica a partir de él? ¿No les sucederá aquí a los filósofos políticos aquello de querer hacer cosas con palabras? En mi opinión, la alternativa no es disolver la categoría, sino analizar las coordenadas de su construcción, la *symploké* de ideas con las que esta noción se articula en relación con aquellas a las que se opone, para delimitar, como dice el autor, los orígenes del concepto así como las narrativas y lógicas argumentales que lo sustentan. Tal es, precisamente, la tarea de un filósofo político que, en buena lógica según Lariguet, se comprometa epistémica y éticamente con su tarea.

Así, la obra que trato de analizar críticamente parece entrar en una suerte de círculo virtuoso: la filosofía política no puede desentenderse de la política, tanto como la política debe jugar con lo político. Sin embargo, ¿es posible para el filósofo político salirse del antagonismo político? ¿Es imaginable una situación en la que la filosofía política ayude al arte de sublimar el antagonismo en el agonismo propio de la política sin arrojarlo en los brazos ni de la Escila de una ideología ni de la Caribdis de otra? ¿Es pensable que así como pueden existir franjas de verdad moral —puesto que el relativismo extremo como el escepticismo fuerte no pueden aceptarse por motivos prácticos— existen franjas de verdad política?

Estas cuestiones, latentes en la obra y que más bien intuyo en el espíritu de la letra que en la letra misma, pueden apreciarse a propósito de otra temática que Lariguet aborda: el lugar del desacuerdo razonable y del estatus del mal menor en la política. El autor explora el problema de los conflictos —siguiendo a Andrés Rosler—, base del desacuerdo, en cuanto simples —derivados de déficits morales o epistémicos—, a diferencia de los desacuerdos apoyados en conflictos complejos —que recaen sobre el objeto—. Un caso de tal tipo de conflictos y de desacuerdos viene de la mano del “populismo”: tanto liberales como igualitarios convierten al “peronismo” como primer analogado argentino del populismo en un designador rígido (Lariguet 2019, p. 132), de modo que

crean la realidad con el concepto pero, de esta forma, la realidad se reduce o tergiversa. No hay modo de deshacer los conflictos si son auténticos conflictos (Lariguet 2012), si no se derivan de malentendidos o de malos usos de los términos, sino de la realidad misma de los principios, valores y normas. ¿Puede la filosofía política ignorar taimadamente la conflictividad implícita en los conceptos políticos?

3. Filosofía y conflicto. Acerca de la anamorfosis ideológica y la conformación del campo de la filosofía política

El entramado de ideas que nos propone esta obra nos remite a diversos niveles de deconstrucción filosófica. De manera muy breve, y haciendo eco para el filósofo político de esa tarea intelectual que señalaba al principio —la creación de sentido común—, repasaré algunas nociones sobre el papel del intelectual en las sociedades actuales, la noción de ideología, la problemática de una verdad no conflictiva y, por último, examino la construcción del concepto de populismo como una ejemplificación oportuna para comprender la tarea filosófico-política como una tarea crítica que exige una dosis elevada de reflexividad y vigilancia epistémica, por decirlo en términos bourdianos.

Autores como Benda 2008 destacaron en su momento el declive de los intelectuales, a los que concebían como los que ejercen una función crítica y globalizadora desde las coordenadas de una racionalización de los procesos histórico-sociales. En clave liberal, Mannheim 2004 también recomienda, para alejarse de tentaciones ideológicas espurias, que el intelectual se separe de los conflictos políticos inmediatos. En resumidas cuentas, la Modernidad más allá de esta visión normativa de la tarea intelectual también nos puso ante el declive de la figura del intelectual legislador (Bauman 1997), dada la lógica de los campos científicos, cada vez más autónomos. Más que legislar, al intelectual le cabe interpretar (Bauman 1997). Pero aquí ya tenemos de entrada un problema, pues una interpretación es, por definición, una visión parcial de la realidad. Con ello, la pretensión de universalidad parece caer en el pozo de los sueños. Sin embargo, Bourdieu 2012 nos indica algo relevante al respecto: pese a la lógica autónoma de cada campo del saber —y no olvidemos que los intelectuales son seres que se mueven en campos del saber heterogéneos— se genera una suerte de corporación de lo universal, de tal modo que, en nombre de la intelectualidad, se busca sustentar una visión universalizante, capaz de sobreponerse a las interpretaciones parciales.

Como figura de la intelectualidad, sin duda alguna el filósofo político ya no tiene hegemonía sobre el resto, sino que ha de buscar posicionarse al modo de quienes representan por encima de los maculados intereses una inmaculada comprensión de lo real o una comprensión que merma las fuentes emocionales e interesadas de sus enunciaciones. En realidad, quizá estamos aquí ante eso que Gramsci 1981 llamaba “intelectual orgánico”: aquel que busca organizar la sociedad en su totalidad desde la lógica de su propia clase de referencia. No en vano desde una comprensión tal de la tarea intelectual podríamos comprender los ejemplos que el propio Lariguet esclarece: considerar el macrismo un ejemplo de liberalismo-igualitario presupone cierta normatividad sobre las bendiciones de semejante liberalismo. Usar el concepto de populismo como designador rígido, desde la interpretación liberal de los fenómenos políticos, también exige la comprensión del todo desde una parte bien definida. Llamémosla clase o posición de clase, o incluso la agrupación o cofradía filosófica de referencia.

Lariguet se apura en buscar un filósofo sin cofradía, pero está por verse si es posible tal filósofo o más bien ha de suceder que el filósofo se conjuge con diversas cofradías filosóficas. Es aquí donde creo que podemos pensar el sentido de lo ideológico y la distancia crítica con las posturas propias no sólo desde el esfuerzo epistémico de autoanalizarse y mirar con lupa los propios posicionamientos, sino apuntalando la capacidad de interpretar desde posiciones alternativas y diferentes. A fin de cuentas, éste ha sido siempre el método filosófico por antonomasia —las argumentaciones apagógicas: idear argumentos contra las tesis establecidas en una suerte de búsqueda sin término del mejor argumento—.

Como intelectual —en el sentido bourdiano—, el filósofo político que se articula con otros expertos en el mundo de la política ha de cooperar, de esgrimir una visión desde el cruce de posiciones. Interpretar desde posiciones alternas sería una herramienta oportuna para poder generar la distancia respecto del posicionamiento ideológico —presente en las equivocaciones homónimas, pero también, de algún modo, en lo que Lariguet llama equivocaciones conceptuales y equivocaciones empíricas—. Si se sigue a Althusser 2005, se comprende la tarea de la ideología como la que produce sujeción a un orden social —o a la crítica del mismo orden—, e incluso comprendiendo la ideología (Žižek 2010) como el corte contingente en la cadena de significantes (léase conceptos, argumentos, etc.), podríamos vislumbrar que la crítica de Lariguet a la filosofía sin nombre y apellidos tiene todo un trasfondo ético. En efecto, no se denosta el pensamiento ideológico por estas

operaciones de corte y sujeción —de creación de sentido común—. Se denosta por ocultar la posición desde la que se corta y se anuncia como el corte natural del mundo político mismo. Pero justo aquí es donde se pone el acento en lo central: la ideología funciona por anamorfosis (Žižek 1992, p. 140): el error de perspectiva —la equivocación del tipo que sea— se convierte en el punto que genera la significación. Así, las equiparaciones y ejemplificaciones que Lariguet aduce —el historiador liberal que considera que el gran problema de Argentina es el populismo, por ejemplo—, al tomar la parte por el todo y usar el concepto en su sentido normativo distorsionando así otros referentes que ese concepto pudiera tener en otras realidades, se convierten en la visión globalizadora que precisamente se busca para el intelectual y, en los casos que estudia nuestro autor, sus representantes filosóficos.

La tarea de la vigilancia epistemológica es en sí una tarea titánica. No tanto por la dificultad de reconocer las coordenadas de la propia mirada, sino por aceptar la relativización de la misma en términos de equivocación. Esa función regulativa que transita hacia la construcción de sentido común, sin duda se complica porque, en cuanto reguladora, no creo que sea posible pensar esta filosofía si no es en la senda de la construcción ideológica de la realidad política a la que se busca hacer referencia. Esto está claro en el caso de la razón populista (Laclau 2005). Frente a las concepciones usuales del populismo, Laclau entiende que la apelación al pueblo cumple las funciones de un punto de acolchado, un significante dominante que tiene la capacidad de fijar un sentido al articular las cadenas de equivalencias, los términos usuales en el campo de los discursos políticos, las luchas sociales, etc., sobre un significante vacío que se llenará por la producción hegemónica de sentido. Sin duda, la lectura de Laclau y Mouffe va en esta dirección. Ese llenado parte de una operación afectiva, una operación por la que los diversos reclamos se movilizan socialmente. Aquí el riesgo es, sin duda, evidente. La polarización entre razones populistas —de izquierdas y derechas (Mouffe 2018)— amenaza con hacer derivar la lógica del agnismo hacia el antagonismo y, por lo mismo, disolver la conflictividad mediante la creación de una identidad rígida (como entrevé Lariguet en su obra). Si la tarea filosófica ha de partir de algún punto es justo de aquí; frente a la ideología como representación que sutura lo real, debe desrealizar las ideas, situarlas en el campo conflictivo de visiones, perspectivas diversas y divergentes. Debe sostener, a fin de cuentas, la conflictividad. Precisamente esta tarea exige cierto *ethos*; una, diríamos por usar las claves de Lariguet, responsabilidad ética bien definida: la

búsqueda de pluralización, la comprensión de la divergencia, la diferencia y una tarea de no cerrar el sentido de los términos mediante operaciones globalizadoras (Connolly 2004).

Accedemos así a algo fundamental; por esto nuestra apelación a la retórica. Frente a la tradición dialéctica de la política —que se enfoca en la disolución y la lucha— puede pensarse una tradición retórica (Roiz Parra 1992; Roiz Parra 2008) que alimenta primero que nada la capacidad de la empatía para generar, frente a las operaciones ideológicas de cierre semántico, un pensamiento ampliado, pensado como la capacidad de moverse entre diversas tradiciones. Con independencia, diríamos, de la tradición de pensar en la que cada uno se acomode mejor. El universalismo no sería tanto cuestión de un núcleo de ideas, sino de la posibilidad de un, por así decir, error metodológico —Gramsci señalaba respecto a las ideologías arbitrarias, aquellas que, frente a las orgánicas, que nacen de las masas, son propias de intelectuales que miran desde la atalaya: “son como el error que se contrapone a la verdad, y la afirma” (Gramsci 1981, p. 165). Esto es, el universalismo es más una crítica del cierre ideológico que una posición sustantiva sobre el mundo político.

Sin duda esta tradición del pensar retórico remite a un suelo nutricional de la emocionalidad, pero no tanto en términos de la vinculación afectiva respecto de los significantes dominantes, al modo de Laclau o Mouffe, sino, al contrario, por una desidentificación afectiva que se realiza mediante el trabajo sobre el registro afectivo de las propias posiciones (Connolly 2004). Para que la razón funcione se precisa de la sensibilidad a razones (Broncano 2017). No es menor la importancia de esta sensibilidad, pues ella permite la apertura suficiente al ejercicio prudencial y deliberativo no sólo desde el vigor de los argumentos, sino, en especial, desde el cultivo de las condiciones emocionales previas para el reconocimiento de los mismos (Broncano 2017). Puede decirse que la racionalidad ética y la política se sustentan sobre una racionalidad pre-argumentativa que permite o da lugar a las razones:

Algo tiene que ser *justificable* antes de la facticidad de la justificación como tal. Más aún: se puede concebir algo “injustificable” que, sin embargo, no sea justificado de hecho. Alguien podría objetar que, en un caso así, habría que admitir al menos una justificación (argumentativa) *potencial*. Pero, a mi juicio, con ello no se hará más que corroborar que, efectivamente, hay una *racionalidad pre-argumentativa*. (Maliandi 2010, p. 194)

Si la filosofía ha de preocuparse por el examen —epistémico— y la congruencia entre los discursos y las prácticas, lo ha de hacer, según

entiendo, en su pretensión de ser un examen racional de la conflictividad de lo político. Si se toma en cuenta la distinción entre lo político y la política (Mouffe 2014), en la que el primero se concibe con el escenario de la conflictividad cruda y la segunda como el arte de convertir el antagonismo en agonismo (pugna política sobre un escenario o fondo común de valores democráticos compartidos), entonces podemos preguntarnos: la tarea de construcción de ese escenario, ¿no ha de ser en sí una tarea filosófica? Justo la filosofía política puede entenderse como una filosofía de lo político (Quesada 2009), una reflexión crítica que busca desentrañar las fuentes de la conflictividad. La filosofía (Bueno 1995) como saber crítico de segundo grado —que se apoya en otros saberes— tendría la función de advertir sobre los cierres semánticos que tienen lugar a través de cortes en la cadena de significantes. Y el filósofo que, en vez de denunciar tales cierres, se dedica a practicarlos —ese filósofo sin nombre y apellido del que nos habla Lariguet—, falla a su tarea crítica. Se convierte, como diría un napoleónico, en un ideólogo. Para esto se precisaría de una buena dosis de escepticismo metodológico. Lariguet nos dice que, en política, hay que tomar partido. Sin duda. Pero también hay que ser consciente de lo que implica ese tomar partido. Esto es tener nombre y apellido.

Esta tarea crítica del filósofo puede ponerse en sintonía con el análisis de las equivocaciones —incluso vistas como las diversas versiones del uso de los términos políticos—. En la clasificación de Lariguet surge una cuestión interesante: ¿podríamos comprender las equivocaciones empíricas y las conceptuales como conjugadas con las ideológicas? Esto es, si la ideología provoca un cierre de sentido, un corte en los términos, una equivocación empírica —por fallo de referente o por focalización determinada— lo es sobre el corte que se operó con la lente que se observa el fenómeno. Lo mismo podría decirse respecto de las equivocaciones conceptuales. De nuevo, el artificio para eludir las equivocaciones surgiría no por rechazar el cierre semántico, sino por poner dicho cierre en las coordenadas sociales, culturales, históricas y, en especial, por la relativización relacional de la postura de quien efectúa los cierres. Un ejemplo simple: el concepto de populismo es a la vez un concepto descriptivo y normativo. Cuando Lariguet señala que se usa de manera normativa olvida algo importante: el alcance y el sentido del concepto está en relación con el juego de sentidos que se busca con el mismo. Pero, como han visto varios autores desde tradiciones incluso opuestas, sin duda el populismo puede pensarse respecto de realidades emergentes del mundo político en la medida en que cierra un conjunto de reclamos articulados sobre un trasfondo. El riesgo del populismo no

reside tanto en la acusación cruzada o en la distorsión empírica de sus referentes, sino en la concepción del concepto como si apelara a una realidad en construcción. Salvar la realidad del populismo por la vía de salvar el concepto es en sí una operación ideológica más.

El lugar de las ideologías en la vida pública de las sociedades es central. La ideología expresa las funciones de la imaginación social, con lo que genera cohesión en los grupos sociales y alienta —y en esto se conecta con la utopía (Ricoeur 1997)— el dinamismo social: la ideología y la utopía orientan la vida social. La filosofía ha de ser, según entiendo, más humilde. La pretensión de liberación por la vía de la iluminación conceptual ha demostrado de manera reiterada que al iluminar se ofuscan otras realidades. Una concepción pluralista del fenómeno político y moral exige una vigilancia epistémica y coraje ético. La primera, mediante el ejercicio de un relacionismo (Mannheim 2004) que se afane en incorporar, sin ridiculizar, la posición opuesta. También mediante el autoanálisis sociológico, por decirlo en términos de Bourdieu, que nos lleve a poner el punto de vista desde el que pensamos en clave relacional con las posiciones en las lógicas de los campos y en el espacio social con sus volúmenes de capitales. Relativizar la visión propia mediante el ejercicio de una racionalidad ampliada, una racionalidad que acoge la divergencia y la pluralización como exigencias de un pensar filosófico. Y aquí entraría la condición ética. No sólo la responsabilidad para con los otros —combatir las figuras del fanatismo, la legitimación o la fascinación ideológica—, sino, en especial, el ejercicio virtuoso de la crítica filosófica, comenzando por la postura propia. Este ejercicio supone, por supuesto, un suelo nutricional de cuidado para con los otros y para con uno mismo.

Referencias bibliográficas

- Althusser, Louis, 2005, *La filosofía como arma de la revolución*, trad. Ó. del Barco, Siglo XXI, México.
- Arendt, Hannah, 1984, *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, trad. R. Montoro Romero y F. Vallespín Oña, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Arendt, Hannah, 1998, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. G. Solana, Taurus, Madrid.
- Arendt, Hannah, 2003, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. C. Corral, Paidós, Buenos Aires.
- Arendt, Hannah, 2007, *Responsabilidad y juicio*, trad. M. Candel Sanmartín y J. Birulés Bertrán, Paidós, Barcelona.

- Arias Maldonado, Manuel, 2016, *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*, Página Indómita, Madrid.
- Aristóteles, 1990, *Retórica*, intr., trad. y notas Q. Racionero, Gredos, Madrid.
- Bauman, Zygmunt, 1997, *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*, trad. H. Pons, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.
- Benda, Julien, 2008, *La traición de los intelectuales*, trad. R. Berraquero, Galaxia Gutenberg, Barcelona.
- Benítez Prudencio, José Javier, 2009, “Martha Nussbaum, Peter Euben y la educación socrática de la ciudadanía”, *Revista de Educación*, Mar de Plata, no. 350, pp. 401–422.
- Bourdieu, Pierre, 2012, *Intelectuales, política y poder*, trad. A.B. Gutiérrez, Clave Intelectual-Eudeba, Madrid/Buenos Aires.
- Broncano, Fernando, 2017, *Racionalidad, acción y opacidad. Sujetos vulnerables en tierras libres*, Eudeba, Buenos Aires.
- Bueno, Gustavo, 1995, *¿Qué es filosofía?*, Pentalfa, Oviedo.
- Connolly, William Eugene, 2004, *The Ethos of Pluralization*, Minnesota University Press, Mineápolis.
- Ferrara, Alessandro, 2008, *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, trad. G. Ubaldini, Gedisa, Barcelona.
- Gramsci, Antonio, 1981, *Cuadernos de la cárcel*, trad. A.M. Palos, tomo 2, Era, México.
- Kant, Immanuel, 1990, *Crítica del juicio*, Espasa, Madrid.
- Laclau, Ernesto, 2005, *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe, 1998, *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, Madrid.
- Lariguet, Guillermo, 2011, *Encrucijadas morales*, Plaza y Valdés, Madrid.
- Lariguet, Guillermo, 2012, “Dilemas morales y ética de la convergencia. Algunos comentarios críticos a la concepción de Ricardo Maliandi”, en Alberto Damiani, Guillermo Lariguet y Ricardo Maliandi, 2012, *Ética y conflicto. Un diálogo filosófico sobre la ética convergente*, Universidad Nacional de Lanús, Buenos Aires, pp. 161–188.
- Lariguet, Guillermo, 2017, “Intuicionismo y razonamiento moral”, *Derecho PUCP: Revista de la Facultad de Derecho*, no. 79, pp. 127–150.
- Lariguet, Guillermo, 2018, “¿A la política debe interesarle la verdad moral?”, *Erasmus (versión online)*, año XX, no. 1. <<https://www.icala.org.ar/erasmus/erasmus.html>>.
- Lariguet, Guillermo, 2019, *Cuando los filósofos políticos se equivocan. Un ensayo sobre el fantasma de Siracusa*, Editorial Brujas, Córdoba.
- Lariguet, Guillermo, 2020, *La ética frente al espejo*, Tirant Lo Blanch, Valencia.
- Lledó, Emilio, 2000, *La memoria del logos*, Taurus, Madrid.
- Maliandi, Ricardo, 2010, *Ética convergente. Tomo I. Fenomenología de la conflictividad*, La Cuarenta, Buenos Aires.

- Mannheim, Karl, 2004, *Ideología y utopía*, trad. S. Echavarría, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- Mouffe, Chantal, 2014, *Agonística. Pensar el mundo políticamente*, trad. S. Laclau, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Mouffe, Chantal, 2018, *Por un populismo de izquierda*, trad. S. Laclau, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Quesada, Fernando, 2009, “Ética y política: sobre la relación entre filosofía moral y filosofía política. Una aproximación histórico-conceptual”, en Carlos Gómez y Javier Muguerza, 2009, *La aventura de la moralidad. Paradigmas, fronteras y problemas de la ética*, Alianza Universidad, Madrid, pp. 224–277.
- Ricœur, Paul, 1997, *Ideología y utopía*, trad. A. Bixio, Gedisa, Barcelona.
- Roiz Parra, Javier, 1992, *El experimento moderno*, Tecnos, Madrid.
- Roiz Parra, Javier, 2008, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Séneca, 2014, “Sobre la tranquilidad del espíritu”, en Séneca, 2014, *Consolaciones. Diálogos. Epístolas morales a Lucilio*, trad. J.M. Díaz Torres, Gredos, Madrid.
- Strauss, Leo, 1970, *¿Qué es filosofía política?*, Guadarrama, Madrid.
- Taleb Nassim, Nicholas, 2008, *El cisne negro. El impacto de lo altamente improbable*, trad. R. Filella, Paidós, Barcelona.
- Žižek, Slavoj, 2010, *El sublime objeto de la ideología*, trad. I. Vericat Núñez, Siglo XXI, Madrid.

Recibido el 12 de mayo de 2020; revisado el 26 de octubre de 2020; aceptado el 9 de noviembre de 2020.